

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)

ХРИСТИАНСТВО
И
РУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА



Сборник статей



Санкт-Петербург
„Наука”
1994

ББК 83.3(0)5
X 93

В статьях сборника возобновляется разработка темы, фактически изъятая из отечественного литературоведения с 1920-х г., — тема связей русской литературы Нового времени с онтологическим, гносеологическим, этическим содержанием христианства. Круг проблем, затрагиваемых исследователями, весьма широк: от исторических черт «народного православия» и от общих свойств русской религиозности до литературного выражения их в различные эпохи в творчестве Жуковского, Хомякова, Гоголя, Достоевского, Леонтьева, Гаршина, Шмелева, до отдельных христианских мотивов и реминисценций в художественных текстах. Авторы сборника — сотрудники Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, С.-Петербургского педагогического университета, а также ученые из других российских и зарубежных научных центров.

Ответственный редактор:

В. А. Котельников

Рецензенты:

Г. Я. Галаган, О. В. Сливицкая

X $\frac{4603010000-552}{042(02)-94}$ 444-93(II)

ISBN 5-02-028229-4

© Коллектив авторов, 1993

© Российская Академия наук, 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сегодня можно уже с уверенностью говорить о возобновлении серьезной исследовательской работы в том направлении, которое пережило у нас недолгий расцвет в 1900—1910-е гг., а затем почти исчезло в советском литературоведении и поддерживалось лишь русскими учеными в эмиграции. Уже заметны успешные попытки выявить реальные связи с христианством нашей светской словесности XVIII—XX вв. Они находят себе место в журналах «Русская литература», «Вопросы литературы» (августовская книжка последнего за 1991 г. была целиком посвящена проблеме «религия и литература») и новой периодике («Златоуст», «Начала»). Да и в прочих повременных изданиях все чаще мелькают любопытные публикации такого рода.

Одновременно происходит медленное и совершенно необходимое осмысление с нынешних наших позиций того историко-литературного и философского наследия, что получено нами от Вяч. Иванова, Д. С. Мережковского, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, А. Воынского, М. М. Тареева, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского, Л. Шестова, К. В. Мочульского, Г. П. Федотова, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, А. Позова, П. Евдокимова, Л. А. Зандера и многих других. Благодаря их усилиям у нас есть замечательные религиозно-метафизические прорисы таких фигур, как Гоголь, Достоевский, Л. Толстой. Но при всем том в созданной ими картине очевидны и двоящиеся линии, смазанные контуры, ложные перспективы. Очевидна просто громадная нехватка материала.

Потребуется немалый труд и немалое время, чтобы составила́сь полная и верная картина соотношения литературы (XIX в. прежде всего) с христианской духовностью, с жизнью Церкви, со сложной, драматичной динамикой религиозного сознания, известное представление о которой дают Г. В. Флоровский в «Путиах русского богословия», В. В. Зеньковский в «Истории русской философии», Н. А. Бердяев в «Русской идее». В этих фундаментальных работах остались непроясненными весьма существенные под-

робности православного мирозерцания. Именно потому, что далеко не раскрыто движение христианской идеи в художественном творчестве, не выявлена ее осуществленность в слове. Еще предстоит войти в новые глубины текста, где по-настоящему сходятся интересы филолога, богослова и философа.

Тогда, вероятно, в новом освещении предстанут истоки и сама природа литературы прошлого столетия. Отчетливее, например, выступит своеобразный библеизм Лермонтова, явственнее зазвучат псалмические струны в его «Выхожу один я на дорогу...» (характер этой вещи пронизательно угадал еще К. Н. Леонтьев); обнаружатся иные, очень значительные смысловые оттенки в поэзии декабристов; станет слышнее основная тональность поэзии Некрасова, отделенная от вторичных ее модуляций. Вообще продумывание в таком направлении как хорошо известных, так и остающихся на втором плане литературных явлений и самих писательских биографий приведет к крупным переменам в нашем историко-культурном мышлении.

Надо полагать, мы откроем для себя тот факт, что вопрос о человеке ставился русской литературой как до предела заостренный исторически вопрос христианской антропологии. Мы увидим, сколь плодотворным было взаимодействие русской литературы с православной аскетической традицией, какое многообразное и сильное продолжение получила в литературе разработка основных тем христианства.

Авторы сборника надеются, что их труды окажутся небесполезными в развитии этого важного направления в историко-литературной науке.

О. Р. НИКОЛАЕВ, Б. Н. ТИХОМИРОВ

ЭПИЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА (К постановке проблемы)

Этическое православие и былинная традиция

Одна из стержневых коллизий европейской культурной истории связана с решением вопроса о христианском осмыслении войны. Утопический церковный идеал, осуждающий войны, и кровавая реальность истории; принципы евангельской этики и неизбежность насилия — эти антиномии порождали и продолжают порождать бесчисленные попытки их разрешения. «Христианство перед лицом войны» было поставлено в эпоху раннего средневековья, когда «произошло столкновение: с одной стороны, религия, несшая слово любви и мира, с другой — эпоха бесконечных сражений и люди, в чью плоть и кровь вошла война»¹. В споре не победила ни та, ни другая сторона, но было достигнуто динамическое равновесие, которое «не могло не порождать постоянных трений и разногласий»². Процесс взаимодействия христианства и языческой «культуры войны» привел к возникновению фигуры средневекового рыцаря — нового типа воина с особой системой ценностных ориентиров и психологией, ограниченной «мерой» христианской нравственности.

Несомненно, с подобными проблемами столкнулись со времени крещения Руси и восточные славяне. Скудность источников по языческой эпохе славянства не позволяет достаточно ясно увидеть облик архаического воина, исследователь в большинстве случаев имеет дело с более поздними христианизированными источниками. В национальной духовной культуре самый архаичный тип исторического (вернее, квазиисторического) сознания представлен героическим эпосом — русскими былинами, записи которых были сделаны в XVIII—XX вв. В древнерусских летописях и воинских повестях, более ранних по письменной фиксации памятниках, находим

сложное взаимодействие (иногда сплав) различных историософских концепций: героико-эпические принципы осмысления истории сочетаются с провиденциалистской идеей «казней Божиих», нравственно-поведенческим идеалом мученичества и т. д. Древнерусская культура обозначила и выявила сложности, противоречия и компромиссы национальной концепции войны. При этом доминантой и основой народного исторического мышления вплоть до XX в. было эпическое отношение к событиям, которое, сохранив основные свои закономерности, не могло не меняться под влиянием христианства. В результате этих изменений возникло «эпическое православие», под которым мы понимаем комплекс христианских представлений, связанный с эпическим конфликтом, т. е. с героическим противостоянием «своего» и «чужого» миров. Данный духовный феномен нашел отражение в былинной традиции, исторических преданиях, культуре казачества (в особенности ранних его форм — запорожского и донского), в менталитете русских солдат и крестьянства в целом. В этом отношении богатырский эпос является особо значимым материалом ввиду его высокого ценностного статуса в контексте национальной духовности: в былинах воплощен идеал русского патриотизма, сохранена память о «золотом веке» этнической истории. Древняя мифологическая основа героического эпоса (даже в его классической форме) несомненна: «Мифологические модели с самого начала определяют сюжетные схемы, а не вносятся впоследствии из-за забвения исторических фактов»³. Очевидно, что взаимодействие архаических эпических закономерностей с христианскими представлениями дает самый ранний, с точки зрения культурной истории, а не хронологически, тип эпического православия.

Многослойность эпического мира, в былинных текстах представленная синхронно, позволяет увидеть в нем разные культурные пласты, соответственно, выделить ту или иную идейно-содержательную доминанту: мифологическую, историческую, нравственно-этическую, социальную, — что обуславливает различные направления в истолковании русского героического эпоса. История восприятия былинной традиции русской культурой XVIII—XX вв. показывает, что героический мир былин может быть воспринят и как мир по сути своей христианский. Яркий образец подобного подхода представлен в статье К. С. Аксакова «Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням» (1856 г.). Предпосылкой христианского истолкования былин явилось понимание Аксаковым образа Владимира Красное Солнышко как былинной ипостаси Владимира Святого, крестившего Русь: «Христианство есть главная основа всего Владимирова мира. На этой-то христианской основе является бога-

тырская сила и удаль молодого, могучего народа»⁴. Центр православного мира былин — образ Ильи Муромца, нравственно приближенный Аксаковым к идеалу святости. Обладая даже небольшим количеством источников, критик сразу столкнулся с противоречиями: сюжет о бунте Ильи Муромца против князя мало соответствовал ореолу святости этого богатырского образа. К. С. Аксаков заключает, что фигура Ильи «послужила здесь канвой <...> для нового народного сознания» и как бы раздваивает богатырский образ, советуя не смешивать подобные сюжеты «с древними песнями об Илье Муромце»⁵.

Противоречий в былинных текстах достаточно, и обусловлены они той же многослойностью эпического мира. Так, архаический слой мифологической героики неизбежно должен вступить в противоречие с православной концепцией. Ставя задачу типологической характеристики христианских мотивов в былинах, мы осознанно пользуемся методом синхронного описания, опуская пока вопрос об их генезисе. Эпическое сознание, представленное былинными текстами поздней эпохи, актуально для сказителей — носителей традиции. Все несоответствия, противоречия, потерянные и механически привнесенные мотивировки отражают эволюцию народного мировоззрения, пытающегося сохранить цельность эпического мира, соединить на героической основе разнородные тенденции и смыслы⁶. Мотив с точки зрения эпической сюжетики может быть алогичным, но история народного менталитета позволяет увидеть в его появлении непреложную закономерность. Эпическое православие вряд ли можно описать с точки зрения системных отношений, скорее как динамику взаимодействия эпического и христианского типов мышления. Так, образ богатыря, при сохранности его архаического ядра, подвергается многообразным вариациям, приводящим к внутренней противоречивости этой фигуры: Илья Муромец и канонизированный святой, и архаический сыноубийца, и защитник Святой Руси, и чуть ли не святотатец и кощун, сшибающий кресты с церковью и закладывающий свой нательный крест в кабаке.

Можно утверждать, что проникновение христианских мотивов и смыслов в былинный мир являлось частью общего процесса историзации эпического фона, характерного для этапа формирования классического героического эпоса⁷. В отличие от сказки былина была проницаемым жанром для христианской традиции. Во-первых, былины создавались в основном в христианскую эпоху; во-вторых, установка на достоверность обуславливала необходимость присутствия религиозного начала в эпических песнях; сказка же с ее фиктивным миром и развлекательной функцией сохраняла архаическую систему идей и мифологическую поэтику почти в неприкосновенном виде;

в-третьих, со времени своего возникновения на былинную былинную влиял жанр духовного стиха, который не отделялся в народном бытовании от героической эпике.

В советском эпосоведении сложилась тенденция рассматривать христианские мотивы как чуждые народному эпосу привнесения, которые «могут в нем появляться при определенных условиях»⁸. Действительно, христианский пласт в былинных текстах неорганичен для жанра, основные закономерности которого сформировались еще в недрах языческой традиции. Однако появление этих мотивов, очевидное для христианской эпохи русской истории, становится общезначимым (мало того, обязательным), по крайней мере, с рубежа XXV—XXVI вв., когда русское самосознание получает оформление «в тождестве понятий „русский — православный“»⁹. Очевидно, к этому времени «свой» мир в былинах всецело обретает облик «Святой Руси». Христианизация эпического мира неизбежна, как бы она ни нарушала чистоту архаической героики. Полное и исчерпывающее описание христианских мотивов былин в их разнообразных формульных вариациях является существенной частью «фронтального приобщения к той конкретике эпических текстов, которой мы, в сущности, еще не владеем». Осознавая «пагубную диспропорцию между огромным богатством записей былин и отрывочным цитированием их по тому или иному поводу без сквозного сличения с другими вариантами»¹⁰, мы вынуждены идти этим некорректным путем, так как статья посвящена прежде всего постановке вопроса о русском эпическом православии. Выявление основных типологических линий «христианского слоя» былин подчинено задаче общей характеристики православного облика эпической ментальности русского народа. Кроме того, былины рассматриваются не только как явление фольклорной традиции, но и как объект художественной и нравственно-философской рефлексии русской литературы XIX в. В связи с этим основное внимание в статье уделено этической проблематике эпического православия.

Святая Русь и «святорусские богатыри»

Пространственные отношения в эпосе подчинены противостоянию «своего» и «чужого» миров. Своя земля чаще всего определяется сакральным топонимом «Святая Русь», хотя возможны и варианты: Русь, Русия и т. д. Символизируя «государственное, политическое, национальное и культурное единство эпической России»¹¹, понятие «Святая Русь» указывает и на особое духовное единство. По мнению Г. П. Федотова, в духовных стихах «национальное имя народа сливается для певца с пределами христианского мира и, сле-

довательно, с пределами Церкви»¹². Понимание Святой Руси как православной вселенной отчетливо сказывается и в былинах. Святые места (Царьград и Иерусалим) не противопоставлены Русской земле как чужие или далекие земли, но скорее включены в ее состав именно на основании духовной общности (Царьград может именоваться «славным батюшкой») ¹³. С точки зрения социальной и государственной, однако, Царьград и Киев — разные миры; в былинке «Илья Муромец и Идолище» щедрость Константина противопоставлена скупости Владимира, хотя Илья и возвращается служить киевскому князю. Иерусалим может быть включен в общую картину святорусского пространства: «Широки роздолья ко Опскому, / Темные леса ко Смоленскому / Чисты поля к Ерусололиму» (Гильфердинг, 2, 404)¹⁴. Связь со Святой Землей постоянно поддерживается в былинах паломническими хождениями и символизируется образом калик переходящих. Для богатырей паломничество не характерно (за исключением сюжета о Василии Буслаеве с его особой проблематикой), хотя и возможны, например, такие упоминания: «Ай молодой Олеша в богомольной стороны» (Гильфердинг, 1, 257).

Внутреннее пространство Святой Руси также может определяться топонимами с христианской семантикой. Таким особым былинным локусом является «крест Леванидов». «Из-под креста Леванидова» выходят вещие туры, видящие над Киевом плачущую стену городовую или Мать Пресвятую Богородицу. У креста и «у святых мощей у Борисовых» располагается двор Чурилин¹⁵. Соловьем-разбойником занята именно эта сакральная точка на «прямоезжей дорожке» к Киеву, не случайно «славный крест Леванидов» окружен здесь топографическими знаками с «пограничной» или «нечистой» семантикой: «речка Смородина», «Грязь Черная», «береза покляпая». Христианское освоение пространства символизируется крестами (в сюжете о трех поездках Илья «наехал на дороге пречудный крест» (Рыбников, 2, 512) или построением богатырем часовни на дороге¹⁶. Встречаются в былинном мире и библейские топонимы: гора Елеонская, Сиянь-гора, Фавор-гора. Детальная (хотя и в относительной степени) сакрализация пространства Святой Руси противостоит топонимической неопределенности «чужого» мира (Литвы, Орды и др.).

В связи с существованием в былинах представлений о Святой Руси как особом духовном феномене меняются функции и облик богатырей. Они приобретают в былинных формулах эпитет «святорусские», ибо защищают «Святую Русь», а не просто Русское государство с князем Владимиром во главе и с центром в городе Киеве¹⁷. Миру богатырства соответствует особый тип христианского сознания со своей системой этических ценностей. Ядром эпического

православия является героическая обрядность, переосмысленная в христианском духе. Именно в сфере этикета, этой всеобъемлющей формы выражения социального, нравственного, психологического содержания русских былин, можно наблюдать наиболее глубокое проникновение христианского начала.

Давно замечено, что поведение богатырей подчинено особому такту: «Герои в эпосе ведут себя согласно этикетным нормам, которые представляют собой стереотипное выражение определенных сторон нравственного кодекса»¹⁸. Наибольшая стереотипия обнаруживается в социальных формах этикета. Так, вход богатырей в гридницу князя Владимира всегда сопровождается набором традиционных жестов, в состав которых входит и христианский элемент: «Илья Муромец шел в палату белокаменну; / Он крест кладет по-писаному, / Поклон-то ведет по-ученому, / На все на три на четыре на сторонки поклоняется (Рыбников, 1, 19). Выход богатырей из княжеских палат, в случае, если они направляются выполнить важное поручение Владимира, так же этикетен: «И они Господу Богу помолилися, / На все стороны низко поклонилися» (Рыбников, 1, 47).

Соответственно враги в былинах ведут себя согласно антиэтикету. Калин-царь наказывает своему послу, наряду с передачей угрозы князю, во всем нарушать русский этикет: «Крест не клади по-писаному, / Поклонов не веди по-ученому / И не бей челом на все стороны» (Рыбников, 1, 36). Знание и соблюдение этикета — знак принадлежности к Святой Руси, социальной (дружина богатырей) или духовной («заморские» богатыри Соловей Будимирович и Дюк Степанович). Любопытно, что этикетная стереотипия «своего» и «чужого» миров характеризовала сложность взаимоотношений народников с крестьянами во второй половине XIX в. Г. И. Успенский в очерке «На травке» показывает противостояние различных форм приветствия: европейского, принятого в интеллигентной среде (рукопожатие), и крестьянского, включающего в себя молитву перед иконой, крестное знамение и поклон. Старшина в очерке говорит: «Перво-наперво позвольте уж нам наш мужицкий закон соблюсти — Богу помолиться, а потом уж и вашу ручку примем»¹⁹.

Этикетное оформление эпического конфликта иногда сопровождается своеобразной богатырской риторикой, практически всегда христианизированной. По мнению Ф. М. Селиванова, «декларации о патриотическом долге <...> появляются в исключительных случаях, когда кто-то из персонажей этот долг забывает»²⁰. Вообще эпическая риторика характерна в основном для цикла былин о нашествии, особенно в случаях социального осложнения эпического конфликта. Таким образом, например, в тексте И. Фепопова князь Вла-

димир обращается к заточенному им же в погреб Илье Муромцу: «А не мощь ли постоять да ты за Киев-град, / А за матушку стоять да свято-Русь землю, / А постоять ли то за церкви за соборныя, / А тыи кресты животворящие» (Гильфердинг, 1, 527). Риторика появляется в речи Илья Муромца, уговаривающего дружину богатырей защитить Киев или декларирующего различие служения Святой Руси и службы князю.

Соответственно угрозы эпического врага могут строиться по антириторической схеме: спустить «на дым» Божьи церкви, иконы — «на поплавы воды», сделать в храмах «стойла лошадиные». Интересно, что осуществление «похвальбы», поругание православных святынь описывается только в былине «Илья Муромец и Идолище», особенно в «царьградской» ее версии.

Любая сторона эпической обрядности в большей или меньшей степени подвержена воздействию христианской традиции. Внутренний строй богатырства определяется этическими принципами побратимства. Социальное единство дружины богатырей обусловлено воинскими функциями, духовное единство — законами крестового братства, нарушение которых становится подоплекой некоторых былинных сюжетов («Добрыня Никитич и Алеша Попович», «Данило Ловчанин»). Этикет приветствия богатырей включает в свой состав формулу пожелания «Божьей помощи», нарушение этикета и в данном случае выявляет эпического врага: в былине «Илья Муромец и дочь» «паленичища удалая» «Ехала, собака, насмеялася, / Не сказала Божьей помочи богатырям» (Рыбников, 1, 23). Выезд героев из Киева на богатырские дела может сопровождаться особым эпико-христианским ритуалом: богатыри встречаются «у камня Латыря, у дуба Невина», сходят с коней, здороваются: «Погуляли они по полю пехотою, / Они думушку-то думали за общая, / Они звали себе Бога на помочь / И, во-вторых, еще Пречисту Богородицу» (Рыбников, 1, 51).

Архаическому культу силы, на котором вырос феномен богатырства с его мифологической образностью, начинает сопутствовать идея «Божьей помощи»; в подвигах богатырей, защищающих Святую Русь, теперь видится логика Божьего промысла; обязательным компонентом психологического облика героев становится надежда на небесное заступничество. Богатыри, вступая в шахматный «поединок» с литовским королем, заявляют: «А у нас все игроки дома оставлены, / Столько мы надеемся на Спаса и Пресвятую Богородицу, / В третьих на младого Добрынюшку Микитинца» (Рыбников, 1, 53). О молодом Ермаке, столкнувшемся с врагами, былина говорит: «Его сердце богатырско не ужаснулось / Он зовет себе Бога на помочь» (Рыбников, 1, 40).

Христианизация образа богатыря, его поведения и психологии в конце концов приводит к пониманию богатырского служения как своего рода героического подвижничества. Меняется и облик подвига, он предваряется молитвами и особыми формами христианизированного эпического этикета, в его описание вводится элемент христианского чуда: небесные силы помогают богатырю одержать победу над врагом. Высшие силы не часто вмешиваются в ход былинных событий. Б. Н. Путилов отмечает: «Ситуация с чудесной помощью связана с типовым мотивом временного поражения героя»²¹. Следует подчеркнуть, что почти в каждом случае разработка эпической коллизии может обойтись без мотива чудесного вмешательства или полностью подчинить его законам былинной поэтики. Мифологический потенциал богатырской силы слишком велик и порождает героическую фантастику, собственно эпические «чудеса». Так, «колпак земли греческой», которым Добрыня победил змея в былине «Добрыня и змей», легко заменяется в вариантах горстью земли, «пуховой шляпой» Добрыни или оказывается набитым землей и становится чем-то вроде богатырской «колотушки» весом три пуда. С точки зрения развития действия важно, что Добрыня безоружен и что оружием богатырю может послужить любой попавшийся под руку предмет. Именно поэтому возможность интерпретировать «колпак» как чудотворную святыню («колпак» — скорее всего искаженное «клобук», здесь — головной убор паломников в Святую землю) фактически никогда не используется сказителями. Эпической поэтике ближе другая, «эффектная» семантика эпизода: в былинах находит мифологическое воплощение «поговорочный» принцип: «врага шапками закидаем». Кстати, богатыри довольно часто в качестве оружия используют «головные уборы». Бытующее в научной традиции истолкование «колпака земли греческой» как символа христианства, пришедшего из Византии, вряд ли основательно: потенциальная «чудотворность» предмета подвергается здесь полной эпической трансформации.

В большинстве случаев появление в былинных текстах мотива чуда с точки зрения сюжетостроения явно факультативно, хотя и неизбежно, поскольку обусловлено христианским мировоззрением сказителей. В девяти вариантах былины «Добрыня и змей», опубликованных в сборнике А. Ф. Гильфердинга, чудо присутствует только в двух (№ 5, 148), описание его развернуто по одной схеме. Во время второго поединка со змеем после трех суток боя «Из небес было Добрынюшке да глас гласит» (Гильфердинг, 1, 147). «Глас» наказывает Добрыне биться еще три часа, затем бить копьём в землю и просить «матушку сыру землю расступиться», чтобы поглотить змеиную кровь, в которой стоит богатырь. В контаминированном

варианте П. А. Калинина (№ 5) «глас с небес» также сообщает Добрыне о предстоящей свадьбе его жены с Алешей Поповичем. В других текстах (№ 59, 64) в критический момент поединка Добрыне помогают магические предметы, «наказанье родительско»: «шелковый плат», которым он вытирает пот, и «плеточка». Кстати, эпические аналоги сказочных волшебных средств и волшебных помощников встречаются и в вариантах с христианизированной («чудесной») разработкой коллизии: в тексте А. Е. Чукова (№ 148) — «плеточка», в тексте П. А. Калинина (№ 5) — «плеточка» и «дедушков» богатырский конь. «Вторичность» чуда в данном сюжете видна отчетливо, сказители используют его как предпочтительную замену архаических сюжетных ходов или же с целью их усиления. Интересно, что в варианте И. Фепотова (№ 59) развернутая форма христианского богатырского этикета не сочетается с чудом. Добрыня, снаряжаясь в бой, берет «тугой лук», «калены стрелы», «саблю вострую», «копье долгомерное», «палицу военную»: «А он господу-то Богу да он молится, / А й да молится Миколы да святителю, / А й чтоб спас Господь меня помиловал» (Гильфердинг, 1, 546). Молитва перед боем предваряет традиционный былинный поединок с использованием эпических «волшебных средств»; единая схема христианского подвига здесь не выстроена.

Былинная поэтика подходит вплотную к освоению христианской топики воинского подвига, в классической форме представляющей в древнерусских повестях и житиях, но в редких случаях дает непротиворечивое, с точки зрения христианской, описание. К. С. Аксаков в вышеупомянутой статье, используя текст былины «Алеша Попович и Тугарин» из сборника Кириши Данилова, казалось бы убедительно показывает присутствие в богатырском поведении элементов подвижнического этоса²²: «Тут Алеша всю ночь не спал, / Молился Богу со слезами: / — Создай, Боже, тучу грозную, / А и тучи-то з градом дождя! — / Алешины молитвы доходны ко Христу, / Дает господь Бог тучу з градом дождя»²³. Но данный случай является не правилом, а скорее редким исключением. Чудо часто присутствует в вариантах былины «Алеша Попович и Тугарин», но его описание всегда лишено мотива столь глубокой и проникновенной молитвы. Напротив, архаический образ Алеши-змееборца придает своеобразный семантический оттенок чуду. Молитва богатыря фактически спровоцирована хитростью, а это основная тактика Алеши Поповича: для победы над Тугарином надо подмочить змею «бумажные крылья». В былине скорее виден особый эпический «прагматизм» богатырских молитв, а не глубина христианского молитвенного чувства, как это пытается показать К. С. Аксаков.

Кстати, описание ночной молитвы Алеши Поповича в варианте Кириши Данилова, возможно, возникло не без влияния книжных источников. Так, например, подобную «подвижническую» обработку ситуации «богатырь перед боем» находим в «Повести о Сухане», памятнике XVII в., созданном на основе былинного сюжета о Сухане. Здесь мотив «горячей», «слезной» молитвы сочетается с традиционной древнерусской топикой описания обуянного гордыней врага: «Учал богатырь Богу молиться: „О царице Богородице! Утоли стремление безумное, смири сердце нечестивое. Похвалялся бусурман, а горьд пошел пленить землю Русскую, разорить веру крестьянскую, разрушить место церкви Божии, осквернить место чудотворное <...>“. Учал богатырь плакати и горячи слезы ронить»²⁴.

Чудо в былинах происходит как бы не «по милости Божьей» и «силе молитв», как принято в православной традиции. Возможность его задана высоким мифологическим статусом фигуры богатыря. Богатырские молитвы «доходны по Христу», они всегда приводят к чудесным последствиям. С одной стороны, это косвенно уподобляет эпических героев христианским святым; с другой, в результативности богатырской «мольбы» видна магическая логика. Не случайно, наряду с молитвами богатыри могут произносить в былинах и заклинания. Так, Илья Муромец часто сопровождает стрельбу из лука заговорными формулами. Чудо в былинах является христианским подтверждением архаической сакральности образа богатыря. Богатырский подвиг стремится обрести в былинах облик христианского подвижничества, но так же отчетливо видна тенденция подчинить христианские мотивы (чудо, молитва, святыня) эпической поэтике: мифологизировать, «утяжелить», «материализовать» их. Так, в сюжете о поединке Ильи Муромца с сыном (дочерью) богатыря от стрелы (копья, «звериной рогатины») нахвальщика спасает «златен чуден крест»: «Погодился у Ильи да крест на вороти» (Гильфердинг, 2, 49). Этот эпизод может быть истолкован как христианское чудо, случайность, магическая закономерность (тем более, что в некоторых вариантах вместо креста упоминается «оберег»), проявление мифологической неуязвимости и исключительности богатыря; ведь натальный крест Ильи Муромца не простой, а «богатырский» («Крест на вороти да полтора пуда») (Гильфердинг, 2, 49).

Уникальность христианского мира богатырства заключается как раз в его двойственности и динамичности. Это поле напряженных столкновений и взаимодействий различных типов сознания, приводящих к возникновению особых синкретичных форм, но также к выявлению противоречий и диссонансов. Возникает вопрос, насколько осознано это противоречие эпической и христианской традиции в самих былинных текстах? Естественно, в большинстве слу-

чаев былины как бы «выхватывают» отдельные участки сложного стихийного процесса христианской трансформации эпического мышления, происходящей в недрах этнической духовной традиции. Но, на наш взгляд, в русском героическом эпосе есть попытки обнаружения этой ментальной коллизии, факты осмысления конфликта архаической мифологии и христианства. Таковы новгородские былины, в которых подосновой эпического конфликта является противостояние языческих и христианских сил²⁵. Садко, которому покровительствуют «хозяева» водной стихии, подвергается ряду испытаний сказочного характера. Избавление от волшебного плена подводного мира приходит как бы из жанра христианской легенды: Садко выручает святой Никола, который, кстати, и в сказках часто выступает в роли волшебного помощника²⁶. Столь же глубокая христианизация самого эпического конфликта, а не только богатырского этикета и отдельных участков былинных коллизий, обнаруживается в сюжете о Михайле Потыке, христианская семантика которого довольно сложна. Борьба богатыря с колдовскими силами, воплощением которых является его жена-колдунья Марья лебедь Белая, сопровождается рядом легендарных мотивов: появление святого Николы в образе калики перехожего; известный по легендарным сюжетам мотив дележа добычи; уникальный эпизод «распятия» Михайла Потыка и др. Интересно, что в былинах с христианизированным конфликтом появляются финальный мотив строительства христианских храмов в благодарность за чудесное избавление: Садко, вернувшись в Новгород, «состроил церковь соборную Миколы Можайскому» (Рыбников, 2, 134), святой Никола наказывает Михайле Потыку построить церкви в честь Спаса, Богородицы и «Миколы святителя» (Гильфердинг, 1, 176).

Таким образом, в недрах русской эпической традиции в течение многих веков христианизации русской культуры протекал процесс становления своеобразного православного этоса богатырства, наибольшую системность обретшего в этикетной структуре былинного мира. Мифологическая сакральность образов богатырей стремится обрести форму христианского избранничества. Соответственно, героическая фантастика в некоторых случаях оказывается потесненной христианским чудом²⁷ (конечно, в эпическом «изводе»), а архаическая схема богатырского подвига опосредуется логикой христианского провиденциализма и психологией подвижничества. Защищая Святую Русь, сами богатыри становятся национальной святыней, равной христианским реликвиям Святой Земли: «Да чудные кресты в Еросолиме, / А славные богатыри во Киеви» (Гильфердинг, 3, 257).

Венцом христианизации эпического мира русских былин стал образ Ильи Муромца, отождествленный в национальной традиции с «преподобным Илией Муромцем Печерским», «в двенадцатом веке бывшем», память которого отмечается русской православной церковью 19 декабря. Отсутствие каких-либо житийных сведений о подвижнике Киево-Печерского монастыря обусловило его восприятие как канонизированного богатыря, что учитывает и современная церковная традиция. Гробница и мощи Ильи Муромца, первый раз упомянутые в путевых записках Эриха Лассоты (1594 г.)²⁸, оказались в центре идеологических споров официальной церкви со старообрядчеством. Разноречие сведений о сложении перстов преподобного позволяло и старообрядческим идеологам, и православным богословам считать двуперстие или троеперстие Ильи Муромца серьезнейшим аргументом в обосновании своей позиции. В современной «Настольной книге священнослужителя» также в качестве особо значимого известия о преподобном сообщено, что «он скончался, сложив персты правой руки для молитвы так, как принято теперь в Православной Церкви»²⁹. В старообрядческой среде, в которой активно бытовали былины, естественно, проявилось особое внимание к мощам печерского подвижника. Так, А. Ф. Гильфердинг узнал от сказителя В. П. Щеголенка о том, что «некогда раскольники выпрашивали в Киев доверенных людей разузнать, как сложены персты в мощах Ильи Муромца; эти люди, воротившись, рассказали, что персты у него растянувши, так что не видно, как он слагал персты при крестном знамении» (Гильфердинг, 2, 793). Понятно на фоне подобных представлений, что былинный богатырь Илья Муромец, мощи которого находились в киевских пещерах, мог вызывать не только эпическое, но и религиозное почитание. Соответственно, былины о его подвигах могли рассматриваться как своего рода житие святого.

Центральное место, занимаемое Илией Муромцем в русском богатырском эпосе, объяснялось по-разному в отечественной науке. Мифологическая школа видела в Илье ипостась бога-громовника, причем для О. Ф. Миллера образ Ильи Муромца это и духовно-нравственное средоточие былинного мира³⁰. В советское время на первый план выдвигалось демократическое (крестьянское) происхождение богатыря. Думается, что эти предпосылки могут и не рассматриваться как взаимоисключающие. Следует заметить: для позднего этапа былинной традиции фигура Ильи Муромца, стоящего «на вершине эпической иерархии» и потеснившего «своей значимостью князя»³¹, должна найти свое оправдание с точки зрения

сказительского мирозерцания. Иерархизм народного мышления вряд ли мог позволить возвысить крестьянина-богатыря над князем вопреки социологическим выкладкам многих ученых. Основой такого возвышения должен быть сакральный статус героя, и, естественно (в связи с забвением архаического ореола образа Ильи Муромца), не языческий, а христианский. Мифологические ценности в былинах опосредованы социальными, но над последними может возвыситься только христианская святость. Так, давно замечено, что все богатыри, кроме Ильи Муромца, беспрекословно (хотя и не всегда согласно со своими желаниями) исполняют волю князя Владимира. Илья, единственный из богатырей, может не соглашаться с князем и даже порицать его за греховные поступки, непреклонно следуя принципам нравственной справедливости.

В былине «Данило Ловчанин» Добрыня Никитич, вопреки законам побратимства, готов пойти на убийство своего крестового брата, осуществляя желание князя взять в жены чужую жену. Только Илья Муромец отзывается на немислимое решение Владимира осуждающей и пророческой репликой: «Изведешь ты ясново сокола, / Не пымать тее белой лебеди» (Киреевский, 3, 34). Исключительный нравственный авторитет Ильи Муромца в богатырском мире подкрепляется святостью его образа, а может быть, и обусловлен ею. В целом возникает сложнейшая проблема эволюции образа богатыря и сюжетно-мотивного репертуара, с ним связанного, во взаимодействии с возникшей репутацией Ильи Муромца как святого. Очевидно, в традиции наблюдается своеобразное встречное движение: идея святости должна героизироваться, «богатырство» — обрасти чертами и признаками подвижничества. Не случайно идейный спор о типах христианского подвига является подоплекой былины «Илья Муромец и Идолище».

Сюжет о чудесном исцелении Ильи Муромца, сиднем сидевшего тридцать лет, предстает органичным началом былинной биографии богатыря именно как святого. В традиции существует и другая версия происхождения богатырства Ильи: он получает силу от Святогогора, этим фактом подчеркивается преемственность «старших» и «младших» богатырей и завершается архаическая эпическая эпоха. Илью Муромца исцеляют калики перехожие, иногда они оказываются святыми³²: «Пришла к нему нища братия, / Сам Исус Христос, два Апостола» (Киреевский, 1, 1). Б. Н. Путилов отмечает, что сюжет приобретения чудесной силы имеет глубокие мифологические корни³³. Нам же важно подчеркнуть его значение в христианизированной биографии богатыря. Обычно странники ограничивают полученную Иллей непомерную силу, осознание им которой, чревато традиционным вызовом мироустройству: «За кольцо бы взял,

Святорусску поворотил» (Киреевский, 1, 1). Мера, налагаемая на богатырскую силу, обусловлена не только задачей патриотического служения богатыря Руси, но и созданием героико-христианского идеала. Своеобразный кодекс русского «рыцарства», православный этос богатырства рождается как подчинение эпической мощи высшим христианским ценностям. Яркое выражение этого символического акта находим в словах калик в одном из текстов сборника П. Н. Рыбникова: «Бог тя благословит, Илья Муромец, силой твоей, так и стой за веру христианскую и за дом Пресвятой Богородицы; на бою тебе смерть не писана, бейся же со всею силой неверною и противу всяя поленицы удаляя» (Рыбников, 2, 582).

Мотиве неуязвимости героя, известный многим эпическим традициям, в русской приобретает особую форму: Илья Муромец выглядит Божиим избранником, а его богатырская судьба обладает чудесной природой христианского происхождения. Этим объясняется и отсутствие в былинах об Илье Муромце мотива уязвимого места богатыря, в архаических сюжетах обычно присутствующего в паре с мотивом неуязвимости: с точки зрения христианской он неуместен. Идея предначертанности судьбы Ильи Муромца глубоко внедрилась в представления о богатыре и существует независимо от сюжета об исцелении, редко встречающегося в традиции. Мотив избранничества Ильи часто всплывает в эпических ситуациях, в которых его жизнь подвергается угрозе. В былинах о бое Ильи Муромца с сыном (дочерью) в момент временной победы богатыря-нахвалящика к Илье чудесным образом возвращаются силы после его напоминания о своей неуязвимости в бою. Судя по некоторым вариантам, у самого богатыря возникают сомнения в верности предначертаний: «Хоть на бою мне смерть не писана, / Преступит сила через велик закон» (Рыбников, 1, 27). В приведенной реплике четко сформулирована существенная дилемма эпического сознания: богатырская сила или высшая предопределенность обуславливает судьбу эпического мира и его героев? Характерно, что из ситуации временного поражения Илья Муромец может выйти без чудесного вмешательства, просто собрав свои силы.

В связи с осложнением былинных сюжетов социальной проблематикой неуязвимость Ильи Муромца расширяет пределы своей действенности. В одном из вариантов быliny «Илья Муромец и Калин-царь» князь в момент угрозы захвата Киева вспоминает о посаженном им за строптивость в погреб Илье Муромце. Дочь Владимира, заботящаяся о заточенном богатыре, на сетования отца о том, что он «поморил» Илью «смертью голодною», отвечает: «А слышала во писании, / А старому казаку на бою смерть не уписана, / И голодная смерть не уписана» (Гильфердинг, 1, 526). Зна-

менательно и включение предсказания о судьбе Ильи Муромца в текст «писания». Для народной традиции характерно восприятие Священного Писания прежде всего как пророческой книги, наполненной предсказаниями, знаменами и знаками наступления конца света.

Выбор «смертной» дороги в былине о трех поездках также частую мотивируется неуязвимостью Ильи Муромца в бою. Для этого сюжета характерна и тенденция завершить биографию богатыря достойной его смертью. Интересно, что в былине «Камское побоище» Илья разделил общую участь русских богатырей, наказанных Богом за гордыню. В вариантах сюжета о трех поездках смерть Ильи Муромца — это смерть святого, в той степени, в какой героический эпос оказался способен изобразить христианское «успение». Найдя клад, богатырь строит «церковь соборную» (чаще Николае Можайскому) или три церкви: «Спасу Пречистому», «Миколы Можайскому», «Егорью Храброму» (Гильфердинг, 3, 287). В одном из вариантов финал дает расширенную формулировку: «Тут он взял эту казну и стал строить монастыри» (Гильфердинг, 3, 412). Иногда тут же у построенной церкви Илья окаменеет (Рыбников, 2, 512). Архаическая форма «ухода» богатыря совмещается здесь с «житийной» деталью: «И поныне его мощи нетленные» (там же). Ряд сказителей считают необходимым завершить рассказ о последних подвигах Ильи и его смерти напоминанием о нетленности его мощей. Илья Муромец как бы подменяется Илией Муромцем, Печерским угодником: он заезжает в пещеры, где и умирает. В варианте И. Фепонова Илью заносит в пещеры «невидима сила ангельска» (Гильфердинг, 1, 537).

Таким образом, в русской эпической традиции отчетливо прослеживается тенденция создать былинное «житие» Ильи Муромца, восстанавливаемое по отдельным мотивам, характеристикам образа, поступкам героя и его «репутации» в эпической среде. Но в текстах былин можно найти основания для того, чтобы в образе Ильи Муромца увидеть символ «стихийной», «безбожной» Руси. В размышлениях о двойственной природе русской национальной души известный писатель И. С. Соколов-Микитов утверждает: «Герои народных песен — кто „больше пролил кровушки“, кто больше „погулял, пошалил, загубил душ христианских“. Хороши и святорусские богатыри наши <...> хорош богатырь Илья: „Он начал по городу похаживать / На божьи храмы да он постреливать. / А с церковей-то он кресты повыломал, / Золоты он маковки повыстрелял, / С колоколов языки-то повыдергал“». Продолжая цитату призывом Ильи к голи кабацкой нести кресты в «дома питейные», писатель горестно подытоживает: «В этом-то и „суть“ наша, суть „богатырства“ нашего»³⁴.

Поведение Ильи Муромца в былине о его ссоре с князем Владимиром действительно напоминает святотатство. Причина «бунта» богатыря — князь забыл позвать Илью на пир — явно незначительна в наших глазах, чтобы быть поводом подобных поступков. С точки зрения эпической логики ситуация выглядит гораздо серьезнее. Мир Руси в былинах обладает этикетной структурой, в которой воплощены все основные государственные, социальные и сакральные ценности. В этом контексте пир у князя Владимира — символ эпического социума, единственная форма общественной, официальной жизни, «имеющая универсальное значение»³⁵. Пир обладает ритуальными функциями, поддерживая единство и иерархичность русского мира. Богатырь, не приглашенный на пир, с точки зрения обрядовой семантики изгнан из былинного социума, т. е. исключен из духовного пространства Святой Руси. Лишенный социального статуса (который обозначается местом на пиру), не случайно Илья приходит к «голям кабацким», находящимся вне официального миропорядка. Илья Муромец как бы пародирует княжескую власть, устраивая свой кабацкий, «кромешный» пир.

Главная и единственная функция богатыря — защита Святой Руси, обрядовое изгнание его имеет конфессиональный оттенок. Илья Муромец оказывается в роли эпического врага и вынужден поступать согласно антиэтикету: угрожает христианским святыням. Любопытно, что былины акцентируют внимание на растерянности богатыря и его раздумьях о том, как ему ответить на оскорбление князя: «А тут-то сам Ильюшенька роздумался: / — А что мне молодцу буде соделати? / А я нынь молодец е розгневанной» (Гильфердинг, 1, 423). С точки зрения христианской догматики никакая смена поведенческих ролей не оправдывает разрушения храмов. Удовлетворительное объяснение поступков Ильи в историко-культурном контексте дает И. Я. Фроянов. В истреблении святынь врага он видит логику языческого мышления; летописные князья в усобных столкновениях тоже грабили христианские храмы своих противников: здесь «заложены свойственный языческому мировоззрению взгляд на святилище как на опору тех, кто ему поклоняется»³⁶. Очевидно, с точки зрения самого богатыря он обезглавливает «Владимировы церкви», а не православный храм как таковой. В намерения Ильи иногда входит и убиение князя.

Конфликт разрешается достаточно легко, Илья Муромец не проявляет упрямства (свойственного богатырям), соглашается на мировую и фактически только и ждет княжеского приглашения на пир, о чем говорят традиционные былинные формы поспешности, торопливости: «Скорешенько ставал он на резвы ножки, / Кунью шубоньку накинул на одно плечо» (Гильфердинг, 2, 38).

Легкость, с которой разрешается конфликт между Ильей Муромцем и князем Владимиром, как бы не соответствует тревоге и опасениям князя, в некоторых текстах судорожно подыскивающего такого посла, которому не сможет отказать Илья. Эта готовность богатыря примириться и забыть об обидах во имя чего-то более существенного — одна из важнейших черт психологического облика Ильи Муромца. Напряженная социальная конфликтность ряда поздних сюжетов об Илье Муромце выявляет, наверно, главное достижение христианизации эпического мира. Илья — единственный из богатырей, кто приходит к принципиально иному пониманию эпического долга: он разделяет «службу» князю и «служение» Святой Руси. В одном из вариантов былины о Калине-царе Илья Муромец заявляет: «Я иду служить за веру христианскую / И за землю Российскую, / Да и за столичные Киев-град, / За вдов, за сирот, за бедных людей, / А для собаки-то князя Владимира / Да не вышел бы я вон из погребца» (Гильфердинг, 3, 357). В тексте И. Фепопова события былины развиваются на фоне глубокого социального конфликта. Выйдя из заточения, Илья Муромец призывает богатырскую дружину во главе с его «крестовым батюшкой» Самсоном Самойловичем встать на защиту Киева от Калина-царя и наталкивается на решительный отказ не только «стоять больше за Киев-град» (Гильфердинг, 1, 529), но и благословить на подвиги Илью: «А й не могу боле смотреть на князя Владимира / А на Апраксию да королевичну» (Гильфердинг, 1, 529). Илья Муромец пытается, но безуспешно уговорить Самсона: «А не ради ведь мы князя да Владимира <...> А и ради матушки поедем Свято-Русь земли» (Гильфердинг, 1, 529). Нарушая волю крестного отца, богатырь доводит свое понимание богатырского долга до уровня истинно-христианского служения. Столь значимые для богатырского мира социальные и духовно-родственные связи отступают перед подвижническим долгом. При всем разнообразии христианских мотивов в былинах богатыри все-таки живут в мире «горизонтальных» ценностей, и только Илья Муромец в отдельных эпизодах своей биографии совершает свой выбор с точки зрения божественной «вертикали»: духовная свобода богатыря-подвижника или социальная свобода дружинника?

«Дух» и «власть», первоначально патриархально слитые в лице Владимира Красное Солнышко, разделились, и только Илья Муромец оказывается способным встать на стезю богатырского подвижничества. Этот выбор и является главным доказательством его эпической святости; в то же время такая трансформация образа богатыря стала возможной на основе постепенной христианской сакрализации его эпического облика.

Еще один ключевой эпизод эпического «жития» Ильи Муромца описан в былине «Илья Муромец и Идолище». Идеологическое значение этого сюжета отчетливо предстает в «царьградской» версии. Действие перенесено за пределы Святой Руси. Подвиг Ильи обусловлен исключительно духовным, но не социальным долгом. Архаичность основной коллизии, восходящей к сюжету «Алеша Попович и Тугарин», не мешает поставить вопросы эпической этики: былина сталкивает два вида подвига — паломничество и богатырство, скорее всего не для того, чтобы посрамить первое, но возвысить второе до уровня «святого» служения. Мотив переодевания Ильи Муромца в каличью одежду может быть истолкован и как прием предвзвешенной недооценки героя³⁷, и как «трансформированный способ приобщения к сакральной силе»³⁸, и как «маскировка». Есть в этой смене облика и некое подобие «рыцарской» идеи: в образе Ильи-калики поклонение святыням (долг паломников) становится защитой святынь (долг богатырей). Еще один семантический оттенок «переодевания» хорошо виден на материале подобных мотивов в других былинах: богатыри в своем поведении питают явное пристрастие к трагедии и парадоксальности. Возможно, цель смены одежды — совмещение каличьего облика, предполагающего смиренность поступков, и богатырской повадки: Илья Муромец так просит милостыню в Царьграде, что «Теремы-то ведь тут пошаталися» (Гильфердинг, 1, 431)³⁹.

Социальная проблематика былины, заостренная противопоставлением службы у Константина и службы у Владимира, разрешается обычным для Ильи подвижническим образом: он возвращается в Киев, наказав Иванишу «впредь выручать Русь от поганых».

Следует заметить, что богатырская святость Ильи Муромца дополняется и другими мотивами сакрального звучания. Так, погреб князя Владимира, место заточения богатыря в ряде текстов, приобретает черты своего рода кельи, а сам Илья Муромец занимается в ней традиционным монашеским делом: чтением духовных книг. В варианте И. Фепонова князь, не ожидавший увидеть Илью в живых, отмыкает погреб: «А во погребу Ильюнюшка живой сидит, / А й горит у Ильюни воскова свеча, / А читает он ведь книгу да евангельё» (Гильфердинг, 1, 526). В одном из текстов печорских былин княгиня делает подкоп в погреб Ильи Муромца и приносит ему «свечи да воску ярова», «книги старопечатныи»⁴⁰.

Сцена «Илья, читающий Евангелие», становится в XIX в. в рассказе В. М. Гаршина «Надежда Николаевна» иллюстрацией нравственной дилеммы и трагического «разрыва» христианского этического сознания. Народная традиция не ставит Илью Муромца в ситуацию «жестокоего эксперимента», но все-таки правомерен вопрос:

насколько непроницаемо этическое православие для принципов евангельской этики? Русское цивилизованное восприятие XIX в. неизбежно применяло в оценке героев эпоса нравственные критерии евангельского уровня. В одном случае, как у Гаршина и Гоголя в «Тарасе Бульбе», выявились противоречия, в другом, как у К. С. Аксакова, облик героя доводился до «житийного» совершенства. Создавая своего рода агиографический «лик» Ильи Муромца, К. С. Аксаков утверждает, что его герой находится вне культа силы, душа его лишена воинственности и «не любит крови», по отношению к врагу он проявляет «величавое благодушие». Суммарная психологическая характеристика Ильи Муромца идеальна: «Сила и кротость, внешние битвы, вследствие случайных обстоятельств, и мир внутренний, вследствие высокого православного строя его души, непобедимость богатыря и смирение христианина»⁴¹.

Очевидно, позиция Гаршина ближе к истине, а также и к реальной «мозаике» былинных противоречий. «Благодушие» Ильи, проявленное им по отношению к сыну-«нахвалящику», показано Аксаковым на одном тексте и, естественно, может быть опровергнуто почти всеми другими вариантами этой былины. Илья Муромец в эпизоде расправы с сыном скорее выглядит архаическим изувером, нежели «кротким богатырем» (формула К. С. Аксакова): «Как вынимал сердечко тут со печенью, / Рассек его на четыре на часточки / А роскидал его по чисту полю» (Гильфердинг, 1, 422); «Тут хватил Илья татарина ведь за ноги / И роздернул его надвое; / Одну ногу кинул к Семигорке, бабе-то Владимирке, / А другую ногу кинул во Евфрат реку» (Гильфердинг, 2, 282). Этическое отношение к врагу подразумевало жестокость, часто с чертами архаического натурализма, и абсолютное уничтожение противника. Согласно эпической топике описания битвы, богатыри истребляют татар «до единого», не оставляют ни одного «на семена». «Рассечение» и «раздергивание по полю» тела противника — дань мифологической эпохе с ее боязнью магического оживления убитого врага. Известен былинам и средневековый символизм расправы с врагом, совмещающийся с чертами изуверства. Таким образом в былине «Илья, Ермак и Калин-царь» Илья Муромец расправляется с Калином-царем: «Ломал ему белы руки, / Выкопал ему ясны очи, / Привязал собаку за плеча татарину, / Привязал его, сам выговаривал: / «На-ко, татарин, носи домой, / А ты, собака, дорогу показывай» (Рыбников, 2, 113).

Этическое требование быть жестоким к врагу не ушло под влиянием христианской традиции, а скорее внедрилось в систему эпического православия, став характерной чертой его этического кодекса. Защитники Святой Руси и православной веры не только не

задумывались над запретительным смыслом ряда евангельских заповедей, но, напротив, считали убийство врага и надругательство над ним чуть ли не признаком благочестия. Мифологическая реальность былин в этом отношении действительно выглядит величавее и благороднее, чем историческая реальность тех эпох, когда люди тоже руководствовались принципами эпического православия. Так, Н. В. Гоголь изображает в «Тарасе Бульбе» мир запорожцев, подвергая их эпическое сознание евангельской «проверке». Пространство казацкого православия, по Гоголю, включает в себя и «предков-ский закон», и веру в чудотворную силу материнского благословления, и изуверское уничтожение «вражьих» детей и женщин, и легенду о душе казака, которую Иисус Христос на небесах посадил одесную себя⁴².

Тот же внутренний диссонанс эпического православия выявлен В. Г. Короленко в одном эпизоде очерков «У казаков». Старик Ананий Хохлачев рассказывает о набеге казаков на киргизский аул: «Ну, казаки аул разобьют, кибитку арканами сволокут, ребятишки и вывалятся, бывало, что тараканы <...>

— И что же? — Да что: головенками об котлы, а то на пики...⁴³. Завершающаяся характеристика В. Г. Короленко ярко и точно передает «лик» эпического православия: «В памяти у меня все стояло важное лицо старого казака и его *этически бесстрастный* рассказ: «Старую кровь вспоминают...», «Головенками об котлы, а то на пики...». И при этом взгляд — *настоящего праведника* (курсив наш — О. Н., Б. Т.)⁴⁴.

Евангельский взгляд на эпическое православие отнюдь не является исключительной заслугой русской литературы XIX в. В сам былинный мир проникают в какой-то мере этические принципы Нового Завета, порождая новые коллизии, мотивы, характеристики героев. Среди них важное место занимает мотив покаяния богатырей.

Покаяние богатырей и искупление грехов

Покаянные мотивы встречаются в былинах довольно-таки редко. Их связь с семантикой эпических коллизий трудно назвать органичной, за исключением сюжета «Василий Буслаев молиться ездил», где исповедальные реплики богатыря обусловлены его качествами и характером поступков: «Смолода бита, много граблена, / Под старость надо душа спасти (Кирша Данилов, 93). Хотя по ходу сюжета ясно, что покаяние Буслаева является внешней мотивировкой его путешествия и скрывает за собой очередной вызов высшим силам.

В. Калугин считает, что появление мотива «осознания и искупления своих грехов» былинными героями «глубоко закономерно в русском богатырском эпосе»⁴⁵, но приводя примеры, все-таки не объясняет этого появления. Здесь налицо закономерность, не обусловленная художественной логикой эпоса, но связанная с изменением ценностных установок в народном мирозерцании: принципы евангельской этики применены и в оценке эпических героев, даже столь идеализированных и авторитетных, как Илья Муромец и Добрыня Никитич. В репертуаре былинных сюжетов и коллизий избираются редкие эпизоды, в которые могла бы быть привнесена тема раскаяния. Таково, например, общее место былин о Добрыне Никитиче: богатырь жалуется матери на свою судьбу. Желание родиться «белым горючим камешком» (Рыбников, 2, 375) или во младенчестве быть потопленным матерью в синем море (Гильфердинг, 1, 144)⁴⁶ Добрыня подкрепляет раскаянием в своих кровопролитных подвигах: «Я не ездил бы Добрыня по святой Руси, / Я не бил бы нунь Добрыня бесповинных душ, / Не слезил бы я Добрыня отцей-матерей, / Не пускал бы сиротать да малых детушек» (Гильфердинг, 1, 144).

В былинной биографии Ильи Муромца возможностей для такого рода рефлексии еще меньше. Коллизия выбора дороги в былине о трех поездках (следует учесть завершающее значение этого сюжета в судьбе богатыря) иногда сопровождается формулами, как бы подытоживающими «жизненный путь» эпического героя: «А й ездил старой по чисту полю, / А ён от младости ездил до старости <...> А ён стоял за веру, за отечество» (Гильфердинг, 3, 128)⁴⁷. Неожиданно на таком фоне звучит в устах Ильи Муромца мотивировка выбора дороги, «где убиту быть», в одном из вариантов: «А полно мне ездить по святой Руси, / Убивать головушек бесповинных» (Рыбников, 2, 370). Сказочный мотив испытания судьбы на трех дорогах в понимании самого героя становится формой Божьего промысла: раскаявшаяся душа выбирает смертный путь, так как считает его Божьим наказанием за греховную жизнь.

Мотивы раскаяния богатырей в описанных и подобных им случаях никак не отзываются в разработке былинных коллизий, они одномоментны и чужеродны эпическим сюжетам. Очевидно, появление покаянных мотивов в текстах былин связано с традицией духовных стихов и прежде всего с сюжетом об Анике-воине, заострившем проблематику нравственной ответственности за ратные дела. Правда, Аника-воин чаще получает возмездие не только за разорение земель и городов, но и за надругательство над христианскими святынями: «Божьи дома на дым спушал, / Божество-иконы на ладон» (Рыбников, 2, 213) — и даже за желание «град Ерусалим раз-

зорити»⁴⁸. Интересно, что раскаяние богатырей в былинах сосредоточено именно на кровопролитии, т. е. влияние духовных стихов здесь скорректировано в соответствии с образами эпических героев.

В варианте духовного стиха из сборника В. Варенцова Смерть говорит Анике-воину, что ей покорились и «сильные могучие богатыри»: Святогор, Молофер (т. е. библейский Олоферн) и Самсон. Для былинных образов Святогора и Самсона (см., например; Рыбников, 1, 4—8) не характерны мотивы надругательства над святынями и даже кровопролития: они не совершают традиционных богатырских подвигов. Святогор и Самсон повинны в похвальбе своей непомерной силой⁴⁹. Эта архаическая коллизия является своего рода символическим пределом богатырства не только для старшего, но и для младшего поколения эпических героев: былины об исцелении Ильи Муромца, «Камское побоище». Опасность впасть в грех гордыни подстерегает богатырей; кроме того, и обычное их ратное служение оборачивается своей греховной стороной, если оценивать его с точки зрения новой для эпоса этики. Можно представить, что идейная логика стиха об Анике-воине, в конце концов, приведет к тому, что и «младшие» богатыри, служившие князю Владимиру и защищавшие Русь, окажутся перед лицом неумолимой и непреклонной Смерти, не дающей самого малого срока «свою душу <...> покаяти» (Рыбников, 2, 697).

Развитие темы раскаяния и искупления грехов определяет новый поворот в разработке коллизии «калики — богатыри». В былине «Сорок калик», записанной от А. П. Сорокина, калики переходящие предстают раскаявшимися богатырями, а их паломничество в Святую Землю оказывается формой искупления грехов. Касьян обращается к своим спутникам-каликам: «А перед Богом согрешили вы тяжко ведь, / Ведь убили много буйных головушек <...> / А й пролили крови да горючей» (Гильфердинг, 1, 670).

Мотив раскаяния богатырей может быть объяснен в связи с появлением в былинном эпосе социальной конфликтности, с изменением взаимоотношений князя и богатырской дружины, а соответственно и статуса богатыря. В поздних слоях традиции эпические герои выглядят скорее не как защитники Святой Руси, а как «верные княжеские слуги» да и сам князь Владимир все более обретает черты деспота, а не патриархального эпического владыки. Эта метаморфоза былинного социума приводит к ситуации беспрекословного выполнения воли князя, которая не всегда безукоризненна в нравственном отношении, а следовательно, и к мотиву раскаяния богатырей. Им приходится, исполняя приказы Владимира, «слезить отцов-матерей». Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий, выдвигая описанную точку зрения, отмечают, что покаянные мотивы «нельзя

рассматривать как ретроспективную оценку прошлой деятельности богатыря (Добрыни Никитича — О. Н., Б. Т.), известной по старым былинам»⁵⁰. Следует уточнить этот вывод: для народного сознания поздней эпохи, в отличие от научного восприятия, все поступки богатыря как бы единовременны, они могут относиться к разным этапам жизни героя, но не разделяются по эпохам формирования былинных сюжетов. Народное мышление вынуждено по-своему разрешать эти противоречия; к сожалению, науке практически неизвестны внетекстовые рассуждения сказителей по поводу богатырей, которые могли бы прояснить этот вопрос. Думается, что, наряду с социальными предпосылками, возникшая на основе евангельской этики нравственная проблематика войны и воинского ремесла существенно значима для былин и актуальна при истолковании покаянных мотивов.

В былине «Данило Игнатъевич» присутствует уникальный мотив ухода богатыря в монастырь: «При старости Данилы бы душа спасти» (Гильфердинг, 2, 734). Князь соглашается благословить богатыря при условии, что малолетний сын Данилы Игнатъевича Иван (в вариантах былины — Михайло) заменит отца в деле защиты Руси. Интересно, что христианская тематика экспозиции былины задает обязательность чуда в эпизоде, когда Иван попадает в татарские подкопы: «Богородица Иванушку глас гласит» (Гильфердинг, 2, 737). Иногда чудо совершается по молитвам отца-монаха. Былина о Даниле Игнатъевиче определяет новый ракурс в восприятие богатырства. Биография эпического героя подчинена здесь новой для эпоса концепции человека и строится в соответствии с целью жизни христианина — спасение души. В былинах фактически отсутствует представление о старости богатырей, как и вообще, об их возрасте. Эпитет «старый» по отношению к Илье Муромцу обладает прежде всего семантикой нравственного старшинства, а если и отражается во внешнем облике богатыря, то никак не связан с изменением его эпической природы, которая, впрочем, и не способна изменяться. Старость Данилы Игнатъевича — это душевное состояние раскаяния, требующее отказа от самого богатырства. Мифологическая суть образов былинных героев — они безвозрастны и чуть ли не бессмертны — явно уходит в прошлое. Богатырская биография христианизируется и «очеловечивается», в связи с чем в былине «Данило Игнатъевич» возникает незнакомый классическому пласту былинных сюжетов мотив родовой преемственности богатырской службы.

И все-таки путь покаяния не становится общим путем русского богатырства. Долгое сосуществование в традиции христианского этоса и героической архаики обнаруживает свой трагический по-

тенциал в былине «Камское побоище». Богатыри доводят до предела логику богатырства, бросают вызов небесной силе и по непомерной гордыне своей наказаны Богом: уходят из мира.

Для русской культуры XIX в. феномен эпического православия с его героико-христианским кодексом и этическими парадоксами становится или идеальным ориентиром в военно-политических коллизиях, или показателем нравственных противоречий.

*О некоторых интерпретациях христианской этической системы
в русской литературе второй половины XIX в.
(Гаршин, Достоевский, Толстой).*

Проблема соотношения евангельского и народного христианства исключительно остро поставлена в опубликованном в 1885 г. в «Русской мысли» рассказе В. М. Гаршина «Надежда Николаевна». Своеобразным центром, в котором как бы собрана в «фокус» проблематика гаршинского произведения, является эпизод, в котором один из героев, художник Гельфрейх, рассказывает о замысле картины, которую он мечтает написать: герой русского богатырского эпоса Илья Муромец, задумавшийся над страницей Евангелия: «И раскрыл он место о Нагорной проповеди, и читает он о том, что, получив удар, надо поставить себя под другой. И читает он это место и не понимает. <...> Как же это так, Господи? Хорошо, если ударят меня, а если женщину обидят, или ребенка тронут, или наедет поганый да начнет убивать Твоих, Господи, слуг? Не трогать? Оставить, чтоб грабил и убивал? Нет, Господи, не могу я послушаться Тебя! Сяду я на коня, возьму копье в руки и поеду биться во имя Твое, ибо не понимаю я Твоей мудрости, а дал Ты мне в душу голос, и я слушаю его, а не Тебя!.. <...> Илья — и Евангелие! Что общего между ними? Для этой книги нет большего греха, как убийство, а Илья всю жизнь убивал. <...> А ведь он святой. Видел я его в Киеве... Лежит вместе со всеми. И справедливо...»⁵¹

На первый взгляд может показаться, что в этом эпизоде евангельская мораль всецело и однозначно опровергается и отвергается. Действительно, такой силы удара по идее абсолютности христианских, евангельских моральных норм отечественная литература не вспомнит со времен выступлений героев больших философских романов Ф. М. Достоевского. Но точно так же со времен Достоевского трудно найти другой случай, когда так последовательно читательское восприятие и критика смешивали бы идейные позиции автора и героя, приписывая самому Гаршину полемический пафос его персонажа — художника Гельфрейха (впридачу очень односторонне истолкованный), а потом сетуя на то, что в финале произведения

писатель будто бы отступает от своих собственных позиций. Если же рассматривать рассказ целостно, видя в названном эпизоде не «итог», а одну из важнейших идейных кульминаций всего произведения, говорить о творческой позиции самого Гаршина, а не Гельфрейха, то необходимо констатировать, что в «Надежде Николаевне» с исключительной остротой поставлена проблема противоречий и единства христианской этической системы.

Илья у Гельфрейха впервые читает Евангелие⁵² и не может постичь его в его целостности, понять, как он выражается, «мудрость» Христа. Все в нем восстает против этики Нагорной проповеди, потому что она противоречит тому «голосу», который он «слушает» в своей душе и который ведет его в битвы, и в то же время Илья убежден, что этот «голос» дал ему «в душу» *тоже Христос*: «Сяду я на коня, возьму копьё в руки и поеду биться *во имя Твое*, ибо не понимаю я Твоей мудрости, *а дал Ты мне в душу голос*, и я слушаю его, а не Тебя!..» (курсив наш — О. Н., Б. Т.). И нельзя сказать, чтобы это внутреннее ощущение героя было совершенно произвольным и не имело под собой почвы. Вступив в противоречие с одной стороной евангельской этической концепции, «голос», ведущий Илью, вполне определенно «корреспондирует» с другой стороной — с «наибольшей» (Матфей, 22, 39) Христовой заповедью — заповедью любви к ближнему. (Напомним: Илья готов простить и смириться, если ударят его, — «а если женщину обидят, или ребенка тронут..?») И когда Илья говорит: «Нет, Господи, не могу я послушаться Тебя! <...> поеду биться во имя Твое...», — то он, с очевидностью, не отвергает Христа и Евангелие, но сама христианская мораль предстает его сознанию как глубоко противоречивая и внутренне разорванная. Весь жизненный опыт Ильи Муромца убеждает его, что для русского богатыря непреложное исполнение одной Христовой заповеди — «Люби ближнего своего как самого себя» (Матфей, 19, 18) оказывается решительно невозможным без нарушения другой заповеди — «Не убий» (Матфей, 19, 19).

Столкнувшись с противоречиями христианской морали, не в силах понять и принять евангельскую этическую концепцию в ее целостности, Илья Муромец, не идеолог и не богослов, а богатырь, мыслящий поступком, в критической ситуации без колебаний сознательно отвергает непреложность одной из главных евангельских заповедей — «Не убий». Но в то же время он — подчеркнем это еще раз, — попирая в своих ратных подвигах евангельскую заповедь, проливая кровь «поганных», искренне убежден, что его деяния — как единственно возможное в данных конкретных обстоятельствах исполнение долга христианской любви — это служение «во имя» Христа.

Тот факт, что в замысле художника Гельфрейха с противоречиями евангельской этики сталкивается именно Илья Муромец — герой народного эпоса, ни в коей мере не является случайным, а выражает глубину гаршинского замысла. В дальнейшем «автокомментарии» Гельфрейх существенно уточняет идеологический контекст своего замысла: «А ведь он *святой*. Видел я его в Киеве... Лежит вместе со всеми. И справедливо...» (курсив наш — О. Н., Б. Т.) Исключительно важно, что богатырь Илья, который всю свою жизнь нарушал евангельскую заповедь («всю жизнь убивал», — говорит Гельфрейх), народным сознанием воспринимается (и именно за это) как «святой». Тем самым, как бы получая «санкцию» народного мировоззрения, личное решение Ильи приобретает значение своеобразного народного христианства (религиозно-этической системы, иной вариант которой предстает в «Легенде о двух великих грешниках» из поэмы Некрасова «Кому на Руси жить хорошо»⁵³). А вопрос художника Гельфрейха: «Илья — и Евангелие! Что общего между ними?» — получает расширительное истолкование как вопрос о соотношении евангельского и народного христианства. И не только Гельфрейх, но, бесспорно, и сам Гаршин сталкивает две эти этические концепции, выявляя принципиальное различие между ними, поверяя одну другой.

Но здесь-то и встает со всей остротой вопрос о различении позиций автора и героя, Гаршина и его персонажа художника Гельфрейха. «И справедливо...» — говорит Гельфрейх по поводу утверждения святости Ильи Муромца, в принципе солидаризируясь с народным мировоззрением. (Хотя стоит, наверное, подчеркнуть, что в то же время картина, по мнению Гельфрейха, призвана не столько дать решение, сколько поставить вопрос — такой, «чтобы он не давал людям покоя»). Какова же позиция Гаршина — автора рассказа «Надежда Николаевна»? Ответ на этот вопрос может дать только рассмотрение всего произведения в целом.

В финале рассказа главный герой Лопатин, защищая любимую и нравственно воскрешенную им женщину, убивает «эгоиста и насильника» Бессонова. «Автор как будто бы не осуждает его за это, — пишет авторитетный исследователь творчества Гаршина, — но героя осуждает внутренний голос. Лопатин держит ответ за свое преступление перед судом собственной совести, и этот верховный суд не оправдывает его»⁵⁴. И далее исследователь приводит завершающие рассказ строки из дневника Лопатина: «Меня не судили. „Дело“ прекращено: было признано, что я убил, защищаясь. Но для человеческой совести нет писанных законов, нет учения о невменяемости, и я несу за свое преступление казнь».

Исследователь упрекает Гаршина за отступление от собственных позиций, выраженных в эпизоде с Ильей Муромцем и Евангелием⁵⁵. По нашему глубокому убеждению, никакого отступления нет, есть развитие основной идейной коллизии произведения. Недаром финал даже внешними скрепами прочно соединен с эпизодом Ильи Муромца, соотнесен с ним, запараллелен. Вплоть до того, что Лопатин убивает Бессонова каким-то бугафорским копьем, зачем-то находящимся в его мастерской (напомним сюжет Гельфрейха: «возьму *копье* в руки и поеду биться»). И уж никак нельзя считать случайным, что тяжело раненный Бессоновым, в бреду, Лопатин вспоминает гельфрейховского Илью. Но вот моральная проблема, воплощенная в образе богатыря, непосредственно после совершенного Лопатиным убийства предстает в его сознании в каком-то новом повороте: «Это не то, — пульсирует в его мозгу; — это не тот вопрос, о котором говорит Гельфрейх». Совершив убийство при защите женщины от прямого покушения, движимый, как и Илья, чувством любви и сострадания, Лопатин вместе с тем, в *отличие от Ильи*, казнится муками совести за содеянное, страданием подтверждая непреложность для себя заповеди «Не убий», которую не в силах поколебать в его душе и бесспорная праведность мотивов его преступления.

Те самые евангельские заповеди, те стороны христианской этической концепции, которые в эпизоде с Ильей Муромцем предстали как разведенные и противостоящие, сходятся в финале рассказа, но сходятся они не в сфере поступков героя, — Лопатин не может не броситься на защиту Надежды Николаевны; в возникшей ситуации он обречен на убийство самой своей любовью, иначе о любви просто не приходится говорить, — сходятся они в сфере его морального сознания. И страдание, которое несет в душе Лопатин, становится выражением и свидетельством подлинности этого схождения, подтверждением равной власти над его душой и заповеди «Люби ближнего своего...», и заповеди «Не убий».

Так в финале обнажается идейная конструкция всего произведения, и, казалось бы, откровенно вставной эпизод об Илье Муромце и Евангелии приобретает в составе целого свое подлинное значение как контрастная параллель сюжетной линии главного героя. Больше того, оказывается, что это главный проблемный узел рассказа. Глубинный смысл финала открывается только при его контрапунктическом соотнесении с эпизодом Ильи Муромца: столь остро обозначенное в замысле Гельфрейха как неразрешимое, противоречие евангельской этической системы в финале снимается, целостность евангельской морали восстанавливается, обнажая одновременно свою трагедийную основу. Все это — в свою очередь — заставляет

под новым углом зрения взглянуть на моральную коллизию эпизода с Ильей и Евангелием и иначе отнестись к интерпретации художником Гельфрейхом его замысла. Однако прежде еще несколько слов об идейной конструкции рассказа в целом.

Главный герой Лопатин, так же как и его товарищ Гельфрейх, — художник. Он пишет картину, изображающую Шарлотту Корде в момент, когда «она уже решилась на свой подвиг-преступление». Два замысла, две картины — Гельфрейха и Лопатина — в их соотношении — это важнейший идейный контрапункт всего рассказа. Рассказ Гаршина называется «Надежда Николаевна». Надежду Николаевну, публичную женщину, художник Лопатин избирает единственно возможной моделью (настолько поразительно ее облик совпал с его замыслом) для воплощения на холсте образа Шарлотты Корде — «девы Эвмениды», как назвал ее Пушкин. Лопатин избирает Надежду Николаевну — «странное и несчастное создание с разбитой жизнью и страданием в глазах», страданием от глубокого и мучительного переживания своей греховности. Думаем, что в соединении на холсте в едином образе Шарлотты Корде и Надежды Николаевны — ключевая идея гаршинского рассказа: соединение решимости на преступление (для Лопатина Шарлотта Корде — «фанатик добра») и глубочайшего страдания от сознания собственной греховности. Всевластность заповеди «Не убий» и здесь преодолевается в действии, но ее непреложность сохраняется для морального сознания преступающего⁵⁶. Это в сущности все та же идея, которая воплощена в финале гаршинского рассказа. И это «тот же вопрос», что поставлен в картине Гельфрейха, только решение ему дается принципиально иное.

В контексте всего рассказа, в соотношении образа Ильи с образом Шарлотты Корде на картине Лопатина, с самим Лопатиным в финале, открывается, что не в неизбежном — во имя любви к ближним — нарушении заповеди «Не убий», но в полном отсутствии у Ильи малейшего ощущения драматизма этого решения, тени сознания греховности этого шага состоит подлинное отпадение гельфрейховского героя от евангельского христианства. Более того, видимо, есть основания говорить (по крайней мере поставить вопрос — такой, «чтобы он не давал людям покоя», — как настаивал Гельфрейх), что не является христианской (или перестает таковой быть) и самоотверженная любовь к ближнему, но абсолютизированная и противопоставленная другим евангельским заповедям, ибо христианская этика — это не набор, не сумма заповедей, но их система, где каждая приобретает свое подлинное значение только в соотношении, в связях с другими и где значимо само «напряжение» между отдельными сторонами, отдельными гранями этой этической

системы. А отсюда следует, что гельфрейховский Илья Муромец заблуждается, «атрибутируя» Христу «голос», который он слушает в своей душе.

Отметить этот факт оказывается немаловажным, так как уверенность Ильи в том, что он совершает свои ратные подвиги «во имя» Христа и что ведет его в битвы «голос», который дал ему в душу Христос, — определенно отзывается в народном восприятии Ильи Муромца как «святого» — не героя, но именно «святого», — с чем соглашается, считая это справедливым, и художник Гельфрейх. И вот здесь-то капитальный пункт расхождений Гаршина и его героя. И тот и другой равно констатируют принципиальное расхождение между евангельским и народным христианством; но Гельфрейх при этом всецело на стороне народного христианства, с позиций которого евангельская этика представляется противоречивой и, в конечном счете, ущербной; Гаршин, напротив, восстанавливая в финале рассказа, как мы уже показали, целостность евангельской этической системы, с этих позиций вскрывает определенную моральную ущербность народного христианства. Заметим, что для Гаршина — автора «Четырех дней», видимо, значимо, что гельфрейховский Илья воспринимает врагов не как людей, а как «разных Тугаринов Змеевичей и Идолиц Поганных». Рискнем утверждать, что во всей русской классической литературе рассказ В. М. Гаршина «Надежда Николаевна» — один из самых мощных ударов по идее «народа-Богоносца», причем сделанный не с атеистических, а с христианских позиций.

После изложения Гельфрейхом замысла своей картины Лопатин с сомнением замечает: «...это лучше рассказалось, чем напишется красками на полотне. <...> Не выразят этого краски.»

«— Как не выразят? Вздор! Если не выразят всего, так что ж за беда? Вопрос поставят... Пстой, пстой! — горячился Семен <...> — Ты скажешь, что вопрос уже поставлен? Верно! Но этого мало. Нужно задавать его каждый день, каждый час, каждое мгновение. Нужно, чтобы он не давал людям покоя...»

По существу, вопрос, который ставят и за решение которого борются и гаршинские герои, и сам автор, — это вопрос об абсолютном или относительном характере евангельских заповедей в системе христианской этики. Главный «нерв» вопроса — в определении условий, при которых нарушение заповеди не только не оказывается разрывом с Христом, но, напротив, собственно и является истинным подвигом христианской любви. А отправная точка всех построений — так остро воспринятая героями рассказа «разнонаправленность» «запретительных» евангельских заповедей, с одной стороны, и «наибольшей» заповеди любви к ближнему — с другой. При та-

ком понимании нужно согласиться с Гельфрейхом, что, действительно, ко времени создания «Надежды Николаевны» вопрос этот уже был поставлен в русской общественной (и художественной, и религиозно-философской) мысли. И, пожалуй, наиболее глубоко и разносторонне — в творчестве Ф. М. Достоевского, прежде всего в его больших философских романах 1860—1870-х гг. от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых», а также в публицистических статьях «Дневника писателя» 1876—1877 г. Причем острота и сложность вопроса выразились и в том, что в разных своих сочинениях Достоевский зачастую подходит к его разрешению с существенно различных позиций, вступая при этом как религиозный мыслитель и моралист с самим собой в «бездонные противоречия» (Д. С. Мережковский).

В каком отношении находится гаршинский рассказ к духовному наследию Достоевского? Сам писатель, приступая к работе над первым произведением своеобразной диалогии: «Происшествие» — «Надежда Николаевна», с некоторым даже удивлением признавался: «Оказывается, я склонен и способен разрабатывать его (Достоевского) путь»⁵⁷. Это почувствовала и современная Гаршину критика, которая отмечала, что рассказ «Надежда Николаевна» написан «под небосводом Достоевского и в его атмосфере»⁵⁸. Однако в большинстве критических отзывов связь Гаршина и Достоевского понималась слишком плоско и прямолинейно: в поздних произведениях писателя, в том числе и в «Надежде Николаевне», видели лишь «перефразировку» «последних ненапечатанных сочинений графа Л. Толстого и сочинений, — „Братьев Карамазовых“ в особенности, — Достоевского»⁵⁹. При ближайшем рассмотрении, однако, обнаруживается, что, в целом действительно являясь в «Надежде Николаевне» продолжателем традиций Достоевского, Гаршин в то же время вступает в самую решительную полемику с рядом его идей, выраженных преимущественно на страницах «Дневника писателя» и связанных с позицией, которую автор «Дневника» занял по так называемому «восточному вопросу», причем полемика эта, как мы постараемся показать, ведется Гаршиным вполне сознательно и целенаправленно. Забегая несколько вперед, можно сказать, что в «Надежде Николаевне» автор борется с Достоевским за Достоевского и с помощью Достоевского. И это не должно представляться парадоксом: спустя 20 лет сходным образом высказывался Д. С. Мережковский: «Только Достоевским можно обличить Достоевского; только Достоевским можно оправдать Достоевского»⁶⁰.

О «бездонных противоречиях» Достоевского в литературе о писателе, причем иногда с прямо противоположных позиций, писалось уже неоднократно. Одно из серьезнейших, прямо относящихся

к нашей теме, так определил А. Н. Толстой: «У него (Достоевского — О. Н., Б. Т.) какое-то странное смешение высокого христианского учения с проповедью войны...»⁶¹. Об оправдании и освящении кровопролития в публицистике Достоевского, явно вступившем в вопиющее противоречие с пафосом его художественного творчества, писал Д. С. Мережковский: „Спасет ли пролитая кровь?“ — ставит он (Достоевский в «Дневнике писателя» 1877 г. — О. Н., Б. Т.) тот же вопрос, как и в «Преступлении и наказании», и в области общественной дает тот же страшный ответ, как нигилист Раскольников в области личной: „разрешает себе кровь по совести“⁶². По-своему, глубже, поднимаясь над уровнем простой констатации, но со стороны этого же глубочайшего противоречия подходит к наследию Достоевского и Гаршин в рассказе «Надежда Николаевна».

Конечно же, не «как нигилист Раскольников» (хотя, действительно, обнаруживаются и «общие точки») и уж тем более не «себе», но Достоевский в статьях «Дневника писателя» на самом деле «разрешает <...> кровь по совести», — разрешает почти так же, как Гельфрейховский Илья Муромец в рассказе Гаршина, — когда дело идет о защите и спасении «угнетенных и несчастных» от «поганых» («братьев славян» от турок мусульман). Правда, взгляды художника Гельфрейха, которые тот развивает в рассказе при изложении друзьям своего замысла, естественно, не повторяют буквально религиозно-этические идеи «Дневника писателя»: гаршинский герой по-иному расставляет акценты, в чем-то более последователен, более определенен, даже — более откровенен (об этом речь ниже), но в целом, как художник, Гаршин, совершенно в духе автора «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых», создает в «Надежде Николаевне», в монологе Гельфрейха, законченный «образ идеи» (М. М. Бахтин), по отношению к которому идеи Достоевского-публициста, высказанные им в связи с «восточным вопросом», должны рассматриваться как реальный жизненный прототип. Гаршин обнажает то, что имплицитно присутствовало в позиции автора «Дневника писателя»; договаривает до конца то, чего Достоевский касался только мельком или о чем — сознательно или бессознательно — склонен был умалчивать; раскрывает в своем произведении возможности, кроющиеся в идеях Достоевского-публициста. Другими словами, Гаршин в «Надежде Николаевне» выступает как талантливый «художник идеи» (в бахтинском понимании)⁶³.

В черновых набросках времени работы над «Идиотом» Достоевский однажды записал: «Сострадание — все христианство» (9, 270), — в том, очевидно, смысле, что все христианство *сводится* к состраданию⁶⁴. В другом наброске, уже последних лет жизни, он

высказался иначе: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» (27, 56). Представляется, что в двух этих суждениях, которые соотносятся по противоположности как своеобразные «полюса», выразилось важнейшее противоречие религиозно-этического мировоззрения Достоевского. Замечательно, что во втором из суждений («Совесть без Бога есть ужас») как бы допускается возможность противоречия между совестью (состраданием) и Богом, их конфликт. Именно с такой ситуацией встречаемся мы в замысле гаршинского Гельфрейха, в обращении к Христу Ильи Муромца: «Нет, Господи, не могу я послушаться Тебя!», — когда богатырь сталкивается с тем, что Христова заповедь «Не убий!» *ограничивает* проявление его любви к ближнему, его сострадание.

Движимый состраданием и любовью, гельфрейховский Илья сознательно и открыто вступает в столкновение с Христом, отвергает непреложность, абсолютный характер евангельской заповеди «Не убий!». И именно в этой сознательности и открытости одно из важнейших отличий позиции Ильи Муромца в рассказе Гаршина «Надежда Николаевна» от авторской позиции Достоевского в его публикациях по «восточному вопросу» в «Дневнике писателя».

Среди всех публицистических выступлений писателя 1876—1877 гг. своеобразие его позиции лучше всего позволяет уяснить полемика Достоевского с толстовским Левиным при разборе писателем восьмой части «Анны Карениной» («Дневник писателя». 1877. Июль-август. Глава третья). В одном из эпизодов романа Толстого между героями возникает спор, как раз по вопросу «славянского движения». Левин выступает оппонентом сторонников движения, и в своем разборе Достоевский буквально набрасывается на него за это.

Кстати, на материале этой главы, в которой писатель, может быть, наиболее определенно во всем «Дневнике», наиболее категорично пишет о необходимости «убить турку» («Ну и убей!» — 25, 220), очень наглядно можно показать и различие позиций Достоевского и героя его романа «Преступление и наказание», что позволит избежать буквального понимания слов Д. С. Мережковского о том, что автор «Дневника» «разрешает <...> кровь по совести» «как нигилист Раскольников». Утверждая свое право на кровь, Раскольников, как он сам выражается, «принцип убил» (6, 211): доказал себе (и в этом главный итог всех его теоретических построений), что моральные нормы (в том числе и абсолютный запрет на убийство, евангельское «Не убий!») — это фикция, «предрассудки, одни только страхи напущенные; и нет никаких преград» (6, 25). Достоевский же в «Дневнике писателя» нигде не покушается на

евангельскую заповедь, не пишет об ее условности или относительности. Он о ней (и в этом главный пункт его отличия также и от гельфрейховского Ильи Муромца) просто как бы забывает; забывает настолько, что ему словно даже в голову не приходит возможность религиозного, христианского объяснения отрицательного отношения толстовского Левина к войне, хотя тот, казалось бы, прямо говорит об этом: «ни один человек, *не говорю уже христианин*, не может лично взять на свою ответственность начало войны...» (25, 208, курсив наш — О. Н., Б. Т.)⁶⁵. Достоевскому это представляется лишь какой-то патологической «сантиментальностью» (25, 223), для него здесь как будто нет никакой религиозно-этической проблемы: «И вот, *как чувствительный-то человек*, он (Левин. — О. Н., Б. Т.) и боится убить... турку» (25, 220, курсив наш — О. Н., Б. Т.).

«И что за бесчувственность рядом с сантиментальностью!» (25, 223) — восклицает Достоевский в ответ на возражения: «Нет, как можно убить! Нет, нельзя убить турку» (25, 220). Писатель апеллирует именно к чувству, чувству сострадания, которое у него оказывается «всеразрешающим»: «Убивают турок в войне, в честном бою, не мстя им, а единственно *потому*, что иначе никак нельзя вырвать у них из рук их бесчестное оружие. <...> А если не вырвать у них оружие и — чтобы не убивать их, уйти, то они ведь тотчас же опять станут вырезать груди у женщин и прокалывать младенцам глаза. Как же быть? дать лучше прокалывать глаза, чтоб только не убить как-нибудь турку? Но ведь это извращение понятий, это тупейшее и грубейшее сантиментальничанье, это исступленная прямолинейность, это самое полное извращение природы» (25, 222). Мысль Достоевского опирается буквально на те же аргументы и приводит к тому же выводу, что и мысль гельфрейховского Ильи Муромца: «Хорошо, если ударять меня, а если женщину обидят, или ребенка тронут, или наедет поганый да начнет грабить и убивать Твоих, Господи, слуг? Не трогать? Оставить, чтобы грабил и убивал? Нет, Господи <...>!» Но единство «пафоса» не исключает различия позиций, которое здесь состоит в том, что решение богатыря Ильи открыто и прямо утверждается в противоречии с евангельской моралью («Нет, Господи, не могу я послушаться Тебя!»), а Достоевский последовательно уходит от столкновения с Евангелием, обрушиваясь всей тяжестью своей аргументации на.. героя «Анны Карениной», обвиняя его в «тупейшем и грубейшем сантиментальничанье», хотя, возможно, в отмеченной рядом «исступленной *прямолинейности*» (курсив наш — О. Н., Б. Т.) и содержится глубоко скрытый намек на догматическое понимание заповеди «Не убий!». Если это так, то Достоевский фактически воспроизводит ситуацию, в которой неукоснительное соблюдение «запретительной» евангель-

ской заповеди оборачивается «самым полным извращением природы» человека. Но открыто этого противоречия на страницах «Дневника писателя» он не касается (в отличие от своих художественных произведений).

Более того, в публицистике 1876—1877 гг. (и периода «славянского движения», и времени русско-турецкой войны) Достоевский вообще предпочитает обходить вопрос о том, что на войне надо убивать. Полемические страницы, направленные против позиции толстовского Левина, в этом отношении составляют скорее исключение. Но и они не нарушают общей тенденции «Дневника писателя», ибо и здесь главный акцент так же как и во всей серии статей по «восточному вопросу», поставлен на другом — на «подвиге самопожертвования кровью своею» (25, 98) ради угнетенных и страдающих «братьев славян». «К тому же, — пишет Достоевский, возражая Левину, — принужденный убивать турку солдат сам несет жизнь свою в жертву да еще терпит мучения и истязания» (25, 223). Складывается впечатление, что по логике Достоевского-публициста, «в честном бою», где убийство врага неотделимо от самопожертвования (или, точнее, сопряжено с ним, так как в каждом конкретном случае совершается одно из двух, но что именно, невозможно установить наперед), — «в честном бою» *грех* убийства как бы «уравновешивается» (и тем искупается?) *подвигом* самопожертвования. Можно развить этот тезис, указав, что *подвиг самопожертвования* не сводится лишь к риску потерять свою жизнь, но предполагает высокую и святую цель. Можно предпринять попытку установить характер соотношения этой цели и средств ее достижения и т. п. Но важно подчеркнуть, что сам Достоевский этих положений не формулирует и в рассмотрение этих вопросов не входит. Самих этих проблем, повторим, для него здесь как бы не существует. В «Дневнике писателя», в статьях о «восточном вопросе», Достоевский словно намеренно резко сужает свой религиозно-философский кругозор. А это в свою очередь приводит к глубокому разрыву между его публицистикой и художественным творчеством.

Приведем один пример. Достоевский, в отличие от толстовского Левина, восторженно приветствует в «Дневнике» русских добровольцев, принявших решение отправиться в Сербию. Рассуждая в соответствии с приведенной выше логикой, в самом их решении, когда, по выражению Левина, «частный человек» «лично берет на свою ответственность начало войны», *подвиг* и *грех* как бы сосуществуют в едином акте личной воли. Но Достоевский вновь и вновь пишет об одном подвиге, не упоминая и намеком о грехе. Не так в романах. Сонечка Мармеладова, «вечная Сонечка, пока мир стоит»,

также совершая великий подвиг любви, принося себя в жертву ближним, мучается от сознания своей греховности, так как сама жертва любви для нее оказывается невозможной без нарушения евангельской заповеди. И Христос в «судный день» (в финале исповеди Мармеладова), обращаясь к Соне, говорит: «Прощаются <...> грехи твои мнози (курсив наш — О. Н., Б. Т.), за то, что возлюбила много» (6, 21). Но ведь Соня потому и совершила грех, нарушила евангельскую заповедь, что «возлюбила много»; грех явился формой и одновременно высшим проявлением ее любви к ближним. И тем не менее грех здесь не перестает быть грехом, не отменяется, а «прощается». Эта моральная диалектика так выражена в Евангелии в словах Христа: «Иже погубит душу свою мене ради, обрящет ю» (10, 39). При этом для прощения оказываются равно необходимыми и любовь к ближнему, и сознание своей греховности, которое выражается в страдании, подтверждающем непреложность для грешника и в самом грехе евангельских заповедей. А взгляни Сонечка на себя как на героиню, проникнись сознанием совершенного подвига, поверь Лебезятникову, что она «имела право» (6, 283), и откажись от сознания греха и страдания, — тут же и замутится ее светлый образ. Вот истинно христианское решение, которое Достоевский дает в своем художественном творчестве. (И именно эти традиции, как нетрудно заметить, развивает Гаршин, давая авторское решение проблемы в финале рассказа «Надежда Николаевна»). Но как раз сознания греха, сознания нарушенной заповеди Христовой и страдания от этого сознания при всей бесспорности жертвы, вызванной состраданием и любовью, — вот чего решительно нет в статьях Достоевского по «восточному вопросу»; и в этом глубочайшее отличие этики «Дневника» от тех решений моральных вопросов, которые даны в художественном творчестве писателя. Чем все это можно объяснить?

В поисках ответа укажем первоначально на два обстоятельства, без учета которых полноценное решение представляется невозможным. Во-первых, это крайняя потрясенность Достоевского известиями о болгарских событиях. Без сомнения, имея в виду самого себя, он пишет в «Дневнике», что знает «одного господина, который о своих чувствах говорить не любит, но который, услышав, как одному двухлетнему мальчику, в глазах его сестры, прокололи иголкой глаза и потом посадили на кол, так что ребенок все-таки не скоро умер и еще долго кричал, — услышав про это, этот господин чуть не сделался болен, всю ночь не спал и два дня после того находился в тяжелом и разбитом состоянии духа, мешавшем его занятиям» (25, 219). Во-вторых, это особая, отличающая «Дневник писателя» от собственно художественного творчества Достоевского его жанро-

вая природа, которая включает в себя сильное публицистическое начало, предполагающее непосредственное воздействие на текущую действительность. Во взаимодействии оба эти обстоятельства и обусловили своеобразный характер статей писателя по «восточному вопросу». Самой жестокой реальностью художник трагического мировосприятия, создатель жанра романа-трагедии поставлен в положение героев своих собственных произведений, когда необходимо «не тосковать, не страдать пассивно, одними рассуждениями о том, что *вопросы неразрешимы*, а непременно что-нибудь сделать, и сейчас же, и поскорее» (6, 39, курсив наш — О. Н., Б. Т.). Подобно своим героям, Достоевский в *практическом* плане берется решать «неразрешимые вопросы». Видение трагических противоречий духовного бытия не облегчает, а напротив, осложняет его задачу. Обращаясь к публицистике, автор «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов» идет на риск быть односторонним, покупая, однако, этой дорогой ценой так необходимую ему сейчас действенность.

Характерна реакция Достоевского на реплику толстовского Левина, которая прямо выводит все к тому же «больному» для автора «Дневника писателя» вопросу.

«— ... теперь слышен голос русского народа, — говорит Кознышев, — который готов встать как один человек и готов жертвовать собой для угнетенных братьев; это великий шаг и задаток силы.

— Но ведь не жертвовать только, а убивать турок, — робко сказал Левин. — Народ жертвует и готов жертвовать для своей души, а не для убийства...» (25, 221). Достоевский буквально взрывается: «То есть, другими словами: „Возьми, девочка, деньги, жертву для души нашей, а уж братишке пусть выколуют глазки. Нельзя же турку убивать...“» (там же). Чувство писателя более чем понятно; но ведь он сам позднее напишет: «Совесть без Бога есть ужас» (27, 56). В логике «Дневника писателя» «нельзя не убить» означает «можно убить», — без каких-либо сомнений или вопросов. Неизмеримо сложнее обстоит дело в романе-трагедии Достоевского. Однако это далеко не всегда находит должное понимание в исследовательской литературе.

В статье, посвященной «нравственным основам публицистики» писателя, И. А. Волгин пишет: «Достоевский с гениальной прозорливостью уловил в рассуждениях Левина зачатки того мировоззрения, которое получило в произведениях Толстого окончательное оформление лишь через несколько лет и стяжало ему славу „апостола непротивления“ <...> писатель (Достоевский. — О. Н., Б. Т.), которого его многочисленные интерпретаторы — и в России и за рубежом — почитали как величайшего поборника христианского смирения, отвечая на вопрос, поставленный разыгравшейся перед ним

кровавой исторической драмой, со всей ответственностью приходит к *тому же выводу*, который через несколько лет сделает его любимый герой Алеша, вымолвивший свое знаменитое „расстрелять“ (курсив наш — *О. Н., Б. Т.*)⁶⁶. Иначе говоря, исследователь отождествляет позиции автора «Дневника писателя» и его «любимого героя» Алеши Карамазова. Обратимся к тексту самого романа.

«Расстрелять!» — действительно говорит Алеша «с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой подняв взор на брата.

— Bravo! — завопил Иван в каком-то восторге, — уж коли ты сказал, значит... Ай да схимник! Так вот какой у тебя бесенок в сердечке сидит...». Однако Алеша тут же берет свои слова назад: «Я сказал нелепость, но...». Иван перебивает его: «То-то и есть, что но...» (14, 221).

«То-то и есть, что но...»: в этой ситуации ответить на вопрос о замученном генералом ребенке вопросом же («Кто меня тут судьбою поставил: кому жить, кому не жить?» — 6, 313) — и устранившись от морального самоопределения — это действительно «полное извращение природы» и невозможно для «положительно прекрасного» героя, каким является Алеша Карамазов. В «Дневнике писателя» справедливо сказано, что те, которые «зажали уши себе и закрыли глаза на зверства и муки, которым подвергаются» беззащитные люди, — те «изменили Христу» (25, 124), так как это вступает в вопиющее противоречие с христовой заповедью любви. И Алеша естественно отдается непосредственному своему чувству. Но остановиться на этой своей первой, непосредственной реакции для Алеши, глубокого христианина, также невозможно: эта остановка в равной степени будет «изменой Христу». Недаром даже Иван, в восторге своем, замечает: «Так вот какой у тебя *бесенок* в сердечке сидит, Алешка Карамазов!» (курсив наш — *О. Н., Б. Т.*). И Алеша, повторим, берет свои слова назад.

И. Л. Волгин бесспорно прав, отмечая единство реакции при решении Достоевским в «Дневнике писателя» и его любимым героем в «Братьях Карамазовых» одной и той же в принципе моральной коллизии — «Расстрелять!» И. Л. Волгин неправ, совершенно не принимая во внимание «обратное движение» христианского чувства Алеши. Ничего подобного Алешиному: «Я сказал нелепость, но...» — автор «Дневника писателя» не говорит и в рамках жанра в принципе сказать не может. Но как знать, не имела ли для самого Достоевского реплика его любимого героя в «Братьях Карамазовых» личного скрытого покаянного смысла?

Сложность, противоречивость реакции Алеши Карамазова, спровоцированного братом, глубоко не случайна: она выражает, что вопрос Ивана относится к разряду тех самых «проклятых», «неразре-

шимых» для христианского морального сознания вопросов, о которых Сонечка Мармеладова говорит Раскольникову: «И к чему вы спрашиваете, чего нельзя спрашивать?» — в ответ на его вопрос: «тому или тем жить на свете, то есть Лужину ли жить и делать мерзости или умирать Катерине Ивановне? <...> кому из них умереть?» (6, 313). И ситуации, заданные вопросами Раскольникова и Ивана Карамазова, и ситуация, в которую ставит толстовского Левина на страницах «Дневника писателя» сам Достоевский, — все это варианты своеобразной христианской моральной «апории», в которой выражаются трагедийные основы христианской этической концепции; такой «апории», сущность которой можно лучше всего сформулировать, перефразировав слова героя романа «Бесы» Кириллова (в «Бесах» речь идет о совершенном насилии над ребенком): «И кто размозжит голову за ребенка, и то *плохо*; и кто не размозжит, и то *плохо*» (ср. 10, 189).

Повторим, для христианского морального сознания это «неразрешимые» вопросы; если же они все-таки формулируются, то оптимальным ответом (в плане религиозно-философской рефлексии) является тот, который дает в «Анне Карениной» Левин, отвечая на прямой вопрос Кознышева: убьет или нет он насильника, если окажется свидетелем нападения на беззащитную женщину? «Если бы я увидал это, — отвечает Левин, — я бы отдался своему чувству непосредственному; но *вперед сказать я не могу*» (25, 219). Действительно, это нельзя, без неизбежного серьезного морального ущерба, «вперед сказать»: такие «проклятые» вопросы решаются не умозрительно, а только — через действие и страдание. Характерно, однако, что Достоевский в «Дневнике писателя» не только не принимает, но и как будто не понимает смысла ответа Левина: «Значит, *не знает* (курсив наш — О. Н., Б. Т.), что бы он сделал! <...> Нет, уж пусть он (турок — О. Н., Б. Т.) лучше выколет глазки ребенку и замучает его, а я уйду к Кити» (25, 220). И это непонимание очень понятно. Достоевский опять уходит от переключения вопроса в религиозно-философскую плоскость, от обнаружения его неразрешимости. А с другой стороны, поверх конкретного понимания реплики толстовского героя, автор «Дневника писателя» не принимает левинскую рефлексю в данной ситуации в принципе. Потому что для Достоевского, как и для героев его романов, тут недостаточно только «страдать пассивно, одними рассуждениями о том, что вопросы неразрешимы», — повторим это еще раз. А в Левине он не находит даже этого страдания. Верное сознание неразрешимости без морального ущерба таких вопросов в плоскости религиозно-философского умозрения оказывается для героя Толстого достаточным основанием для отстранения от себя самой необходимости их раз-

решения. «Строгое исполнение <...> закона добра»⁶⁷ фактически ограничивается Левиным «неделанием зла»: это придает его позиции (хотя бы на время) устойчивость, уравновешенность, действительно дает ему «спокойствие души»⁶⁸, но и колоссально сужает его христианство. Отвечая на вопрос, заданный Левиным самому себе по поводу только что обретенного им нового мировосприятия: «Неужели это вера?», Достоевский записывает в подготовительных материалах к «Дневнику писателя»: «Не думаю, чтоб вера, но, однако же, нечто взамен ее *очень успокоительное*» (25, 254; курсив наш — О. Н., Б. Т.). «Спокойствие души» — вот чего не дано, в отличие от Левина, героям Достоевского и самому писателю при столкновении с «неразрешимыми вопросами», — и, в конечном счете, именно в этом глубинные причины неприятия позиции толстовского героя автором «Дневника писателя».

Для истинного христианина есть такие ситуации, когда *нельзя не убить*, но нет таких ситуаций, когда *можно убить*, — вот единственное решение, в котором сохраняется верность евангельской этике во всей ее полноте. Так сформулированное, это решение обнаруживает, в чем состоит односторонность как позиции героя «Анны Карениной», так и автора «Дневника писателя»: Левин абсолютизирует одну его (решения) сторону: *нельзя убить*, Достоевский — другую: *нельзя не убить*. Но в художественном творчестве автора «Преступления и наказания» и «Братьев Карамазовых» дело обстоит существенно иначе. Двойственность реакции Алеши Карамазова, о которой говорилось выше, как раз и объясняется с позиции этого христианского решения. По отношению к другой евангельской заповеди сходное решение принимает Сонечка Мармеладова, которая не может не «переступить» (так как иначе ей не спасти семью от голодной смерти), но не может и простить себя за это. Вот решение «неразрешимых вопросов», которое дает Достоевский-художник, поднимаясь над той односторонней позицией, которую в качестве публициста он занимал на страницах «Дневника писателя».

В общей картине религиозно-этического мировоззрения писателя позиция Достоевского-публициста тяготеет к тому «полюсу», который задан формулой: «Сострадание — все христианство», но в ней же (позиции автора «Дневника писателя») со всей наглядностью и обнаруживается, что оборотной стороной ничем не ограниченного сострадания оказывается «разрешение крови по совести». Сужая в «Дневнике» свой религиозно-философский кругозор, Достоевский уходит от осознания того, что так понятому христианству «тесно» в евангельских рамках, что возведенное в абсолют сострадание неминуемо должно столкнуться с «запретительными» евангель-

скими заповедями. Об этом сам же он позднее скажет: «Совесь без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» (27, 56). Но именно это столкновение, как бы продолжив «пунктиром» позицию Достоевского-публициста и вполне в духе Достоевского-художника, творчески воссоздает Гаршин в рассказе «Надежда Николаевна», разворачивая сюжет гельфрейховской картины об Илье Муромце и Евангелии, где движимый состраданием и любовью к людям герой предстает в кульминационный момент осознания им своего конфликта с евангельской этикой и принятия решения поступить вопреки прямому слову Христа. То, что скрыто и частью как возможность присутствует в позиции автора «Дневника писателя», обнажается и предельно заостряется в фантазии художника Гельфрейха.

Пожалуй, именно в этом пункте и состоит ключевой момент творческой полемики Гаршина с идеями Достоевского-публициста. Но ограничиться только сказанным, при всей его важности, недостаточно. Выше уже говорилось о неслучайности того обстоятельства, что в «Надежде Николаевне» специфическая этическая идея нашла воплощение в образе героя богатырского эпоса Ильи Муромца, воспринимаемого народным сознанием как «святой». Именно это художественное решение позволило писателю поставить в рассказе не только проблему противоречий и целостности христианской этической системы, но и вопрос о соотношении евангельского и народного христианства. При всей ее остроте и важности эта сторона проблематики «Надежды Николаевны» может показаться дополнительной и факультативной в замысле гаршинского произведения; но, рассмотренная в плоскости полемики Гаршина с позицией Достоевского в его статьях по «восточному вопросу», она приобретает новую значимость.

В статьях по «восточному вопросу» Достоевский не только «разрешает кровь по совести», но идет дальше, утверждая «святость» кровопролития: «... что святее и чище подвига такой войны, которую предпринимает теперь Россия?» (25, 99) и т. п. Нельзя не заметить, что в утверждении «святости» войны также предельно близки позиции Достоевского-публициста и гаршинского художника Гельфрейха, настаивающего на «святости» Ильи Муромца, который «всю жизнь убивал». И так же как сам гельфрейховский богатырь, считающий свои ратные подвиги служением во имя Христова, автор «Дневника писателя» провозглашает, что «обнажить, если надо, меч» — значит «послужить Христу и православию» (25, 50, 65). В «Надежде Николаевне» идеологическую санкцию для утверждения «святости» русского богатыря, подвиги которого сопряжены с нарушением евангельской заповеди «Не убий», худож-

ник Гельфрейх находит в обращении к народному мировоззрению. Но — и в этом состоит «гвоздь» вопроса — тот же «ход» к народному мировоззрению и с целью обоснования тех же идей делает и автор «Дневника писателя», Достоевский. Рискнем высказать предположение, что творческая полемика Гаршина с Достоевским-публицистом именно потому и «сфокусирована» в рассказе в образе Ильи Муромца, что, воплощая в замысле художника Гельфрейха специфическую систему этических представлений, писатель ставил задачу не только создать «образ идеи» (М. М. Бахтин), по отношению к которому религиозно-нравственная концепция «Дневника писателя» является реальным жизненным «прототипом», но и выявить духовные, народно-христианские истоки этой концепции.

Нельзя не поразиться творческой интуиции Гаршина, точности его художественного решения. Дело не только в том, что в печатном тексте «Дневника писателя» сам Достоевский, по крайней мере дважды, и именно с целью концентрированно выразить сущность народного духа и народные идеалы, патетически обращается к фигуре «христианского богатыря Ильи Муромца, подвижника за правду, освободителя бедных и слабых» (25, 69), «чтимого им (народом — *О. Н., Б. Т.*) за святого» (23, 150). Еще важнее указать на существование у писателя нереализованного замысла посвятить целую главу в «Дневнике писателя» разбору народной былины «Илья Муромец и Идолище в Царь-граде», причем в прямой связи с проблематикой статей по «восточному вопросу». И здесь уже можно удивляться точности художественного решения Достоевского. Именно эта былина с ее постановкой вопроса о сущности христианского подвижничества, с ее контрастным противопоставлением подвига благочестия калики Иванища, совершающего паломничество в «святую землю», поклоняющегося гробу Господню и т. п., и истинно христианского подвига Ильи, освобождающего «святой город» от захватившего его «Идолища поганого», приобретает совершенно исключительное значение как своего рода «сердцевина», «ядро» того своеобразного «жития» святого подвижника, которое мы обнаруживаем в составе былинного цикла об Илье Муромце, и одновременно — как квинтэссенция этики народного христианства. Этим и объясняется обращение Достоевского к былине «Илья Муромец и Идолище в Царь-граде», которая привлекла его не только почти идеальным совпадением своей сюжетной ситуации с современной политической действительностью, но — главное — совпадением своей религиозно-этической концепции с общим пафосом статей писателя по «восточному вопросу».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 222.

² Там же.

³ Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С. 79.

⁴ Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1981. С. 95.

⁵ Там же. С. 134.

⁶ В принципе любой фольклорный текст, записанный на стадии разрушения традиции, приоткрывает завесу над тайной народного менталитета, обнажая глубинные механизмы народного мышления. С этой точки зрения зачастую отвергаемые эпосоведами ущербные, разрушенные, вторичные по происхождению тексты представляют особый интерес: здесь явлены не законы эпически целостного мира, но яркая картина проблем и противоречий эпического сознания.

⁷ См.: Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. С. 79.

⁸ Путилов Б. Н. Русский и южно-славянский героический эпос. М., 1972. С. 258.

⁹ Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // Сов. этнография. 1989. № 1. С. 96.

¹⁰ Гацук В. М. Поэтика эпического историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980. С. 24.

¹¹ Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былинах // Славянский фольклор. М., 1972. С. 37.

¹² Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 96.

¹³ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом. 4-е изд. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 259. Далее ссылки на это издание делаются в тексте настоящей статьи с обозначением «Гильфердинг» и указанием арабскими цифрами тома и страницы. Эта и последующие цитаты из былинных текстов взяты из сборников былин XIX в., которые могли быть известны русским писателям второй половины XIX в. — Ф. М. Достоевскому, В. М. Гаршину, А. Толстому.

¹⁴ В былине о путешествии Василия Буслаева Т. А. Новичкова обнаруживает противопоставление Иерусалима Новгороду, имеющее архаическую подоснову: Иерусалим отождествляется здесь с «тем светом», миром смерти (Новичкова Т. А. Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим: (Историко-культурные реминисценции в былине) // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25. С. 5—7).

¹⁵ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. М. 1909. Т. 2. С. 527. Далее ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с обозначением «Рыбников» и указанием арабскими цифрами тома и страницы.

¹⁶ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860. Ч. 1 вып. 1. С. 34—35. Далее ссылки на это издание (М., 1860—1861 Ч. 1, вып. 1—3) даются в тексте настоящей статьи с обозначением «Киреевский» и указанием арабскими цифрами выпуска и страницы.

¹⁷ Казалось бы незначительная переакцентировка, сделанная советской наукой: богатыри выполняют только патриотическую (но не конфессиональную) функцию, — по сути дела, кардинально меняет этическую проблематику русского эпоса.

¹⁸ Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 111.

- 19 Цит. по кн.: *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 287.
- 20 *Селиванов Ф. М.* Изображение человека в былинах // *Фольклор: Поэтическая система.* М., 1977. С. 207.
- 21 *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. С. 81.
- 22 *Аксаков К. С., Аксаков И. С.* Литературная критика. С. 108.
- 23 Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 104. Далее ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с обозначением «Кирша Данилов» и указанием арабскими цифрами тома и страницы.
- 24 *Мальшев В. И.* Повесть о Сухане: Из истории русской повести XVII века. М., Л., 1956. С. 136—137.
- 25 См. работу: *Новичкова Т. А.* Буслав и новгородцы: историко-культурные реминисценции в былине // *Рус. лит.* 1987. № 1. С. 157—168.
- 26 Но если в сказке Никола помогает герою достичь цели (т. е. добыть невесту), то в былине святой «спасает» Садко от невесты из «другого» мира.
- 27 Интересно, что былинной традиции известна своего рода «полемика» двух типов осмысления чудесного. В былине «Василий Игнатьевич и Батыга» идея предопределения, выраженной образом плачущей Богородицы (или городской стены), противостоит эпический закон неизбежности появления богатыря. Логика пророчества и предсказаний отступает перед логикой богатырства.
- 28 Подробный обзор сведений о мощах Ильи Муромца дан в работах: *Халанский М.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885. С. 100—103; *Калушин В.* Герои русского эпоса: Очерки о русском фольклоре. М., 1983. С. 33—39.
- 29 Настольная книга священнослужителя. М., 1978. Т. 2. С. 402.
- 30 См.: *Миллер О. Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869. С. 279. О. Ф. Миллер, базируясь на позициях «мифологической школы», тем не менее обращает внимание на нравственные черты Ильи Муромца, «так глубоко вросшие в самую сущность былин, что их уже трудно из них и выделить». Это отсутствие сребролюбия, твердое убеждение не обнажать оружия без серьезных на то причин, молодецкое искание прямого пути и т. д.
- 31 *Селиванов Ф. М.* Изображение человека в былинах С. 209.
- 32 В данном случае на былинку оказал влияние популярнейший в русском христианском фольклоре цикл легенд о Христе-страннике.
- 33 *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос. С. 93—94.
- 34 *Соколов-Михитов И. С.* Из карачаровских записей // *Новый мир.* 1991. № 12. С. 177.
- 35 *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. С. 53.
- 36 *Курбатов Г. А., Фролов Э. Д., Троянов И. Я.* Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 297.
- 37 См. об этом: *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин: Очерки. М.; Саратов. 1924. С. 49—95.
- 38 *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. С. 82—83.
- 39 Очевидно, должен быть поставлен вопрос о своеобразном «юродстве» богатырей.
- 40 *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. СПб., 1904 С. 18.
- 41 *Аксаков К. С., Аксаков И. С.* Литературная критика. С. 134.
- 42 См. об этом в работе: *Николаев О. Р.* Проблемы историзма в творчестве Н. В. Гоголя 1820—1830-х гг. Л., 1989. С. 13—16.

43 Короленко В. Г. Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 6. С. 171—172.

44 Там же.

45 Калужин В. Герои русского эпоса: Очерки о русском фольклоре. С. 181.

46 Здесь косвенно обыгрывается известный славянской традиции балладный сюжет: мать «избывает» свое дитя в синем море.

47 В онежских былинах чаще в этом случае встречается мотив прославления богатырского коня.

48 Стих В. Варенцова «Сборника русских духовных стихов» (СПб., 1880) цит. по изд.: Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991. С. 104.

49 В тексте Т. Г. Рябикина Самсон, подобно Святогору, пытается поднять сумочку прохожего, который оказывается Ангелом Господним, посланным «поотведать» Самсоновой силы (Рыбников, 1, 6).

50 Смирнов Ю. И., Смолицкий В. Г. Былины о Добрыне Никитиче и Алеше Поповиче // Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974. С. 348.

51 Гаршин В. М. Соч. Петрозаводск, 1954. В дальнейшем текст рассказа «Надежда Николаевна» цитируется по этому изданию без указания страниц.

52 Этот необычный мотив: Илья Муромец, заточенный князем Владимиром в «погреб», за чтением Евангелия — находим в былине «Илья Муромец и Калин-царь» (Гильфердинг, 1, 526).

53 В «Легенде о двух великих грешниках» убийство кровопийцы и насильника пана Глуховского оказывается не только не новым грехом атамана Кудеяра, но, напротив, искуплением всех прежних самых страшных, кровавых его преступлений. Как установлено исследователями, работая над «Легендой», Некрасов творчески переработал сюжет ряда народных легенд из цикла «Грех и покаяние», известных ему по публикации А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды». См.: Гин М. М. От факта к образу и сюжету: О поэзии Н. А. Некрасова. М., 1971. (Гл. 6).

54 Бялый Г. А. Чехов и русский реализм. Л., 1981. С. 345.

55 См.: там же С. 344—345.

56 Вряд ли возможно утвердительно сказать, что с образом Шарлотты Корде у Гаршина связаны какие-то аллюзии, касающиеся современной русской политической действительности, но заслуживает внимания такое совпадение идеи лопатинской картины с мыслью Достоевского, сформулированной в связи с «Делом Веры Засулич», которую судили за покушение на петербургского градоначальника Трепова, в черновой тетради 1880—1881 гг.: «Засулич. „Тяжело поднять руку пролить кровь“, — это колебание было нравственнее, чем само пролитие крови» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 57). Дальнейшие ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с указанием в скобках арабскими цифрами тома и страницы.

57 Гаршин В. М. Полн. собр. соч. М.; Л., 1934. Т. 3. С. 156.

58 Рус. мысль 1889. № 6. С. 58.

59 Неделя. 1886. № 1. С. 27.

60 Мережковский Д. С. Пророк русской революции // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. М., 1990. С. 87.

61 Русанов Г. А. Поездка в Ясную Поляну // Толстовский ежегодник. М., 1912. С. 60 (запись устного высказывания Толстого).

62 Мережковский Д. С. Пророк русской революции. С. 96.

63 См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 97.

⁶⁴ Суждение это ни в коей мере не является у Достоевского случайным. В другой форме писатель не однажды высказывал эту идею. «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества», — заявляет, например, князь Мышкин (8, 192). «Надо любить ближнего как самого себя. В этом знании, в сущности, и заключается весь закон человеческий как объявлено нам самим Христом», — формулирует Достоевский уже от себя этот тезис на страницах «Дневника писателя» (25, 204) и т. п. Именно за такое понимание христианства критиковал писателя К. Н. Леонтьев (см.: *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов.* С. 9—31).

⁶⁵ Здесь и далее цитаты из «Анны Карениной», включенные в текст «Дневника писателя», приводятся по полному собранию сочинений Ф. М. Достоевского в 30-и томах.

⁶⁶ *Волгин И. Л.* Нравственные основы публицистики Достоевского // *Известия АН СССР. Сер. лит. и яз.* 1971. Т. XXX, вып. 4. С. 318.

⁶⁷ *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 9. М., 1982. С. 409.

⁶⁸ Там же. С. 397.

Т. М. ГОРИЧЕВА

О КЕНОЗИСЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Но себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретеса якоже человек; смирил себе, послушав быв, даже до смерти же крестныя.

(Фил. 2, 7—8)

Святое и творческое начало

Истоки любой культуры религиозны. Само слово «культура» — от «культя». В русской святости можно искать ключ к отгадке многого. Дух иночества (инаковости, неотмирности, эсхатологичности) придав русской культуре совершенно особые свойства, как будто над всей русской стихией виднеется черный монашеский клобук.

Уже первые святые русской земли, «отнявшие поношение от сынов русских» князья-страстотерпцы Борис и Глеб, стали святыми потому, что не реагировали на насилие, не сопротивлялись ему, а приняли его добровольно, с полным смирением: «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать»; «Аще кровь мою пролиет, мученик буду Господу моему» (слова Бориса). Вот что говорит Борис перед иконой Спасителя: «Тебе ради умерщвляем есмь весь день, вмениша мя, яко овна на снедь. Веси бо, Господи мой, яко не противлюсь, ни вопреки глаголю»¹.

Особая «пассивность» смерти святых Бориса и Глеба соделала их материалом, из которого Бог сотворил основу русской Церкви. Христос принял на себя «зрак раба», был веден «как овца на заклание», тем самым дав пример крайнего уничтожения-истощания. Святые Борис и Глеб «творчески», дерзновенно отнесли к заповеди Христа: они возненавидели себя до такого совершенного отрица-

ния, что были смиреннее раба, «тише овцы», — они до бесконечности углубили пропасть между собой и Богом, став просто грубым сырьем, почти презренной и пассивной материей, которая не имеет права на само существование: «Се несть убийство, но сырорезание»². Убийцей совсем еще юного Глеба становится его собственный повар. Как с «сырьем» обошлись с обливающимся слезами отроком.

Их называли «страстотерпцами», и это был совершенно новый вид святости, который не подходил ни под одну из категорий уже имеющихся святых. Само слово «страстотерпцы» говорит о двойном смирении-истощании: страсть — это то, что претерпевают, нечто пассивное, терпение — та же пассивность. Ничего героического и, уж конечно, театрально-самодовольного не было в этих русских святых.

В своем исследовании о русской святости Г. П. Федотов приходит к выводу: «Всякая святость во всех ее многообразных явлениях в истории у всех народов выражает последование Христу. Но есть более или менее прямые или непосредственные образы этого последования, когда лик Христов открывается чрез Евангелие не в царственном, а в униженном зраке. Таково в католической Церкви подражание Христу Франциска Ассизского сравнительно с аскезой бенедиктинцев или цистерцианцев. После всех колебаний, преодолевая все соблазны национальной гордости, решаемся сказать, что в древнерусской святости евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории. Если бы нужно было одним словом определить господствующий тип русской святости, то мы назвали бы его церковным евангелизмом. В этом святые плоды того дара святых Кирилла и Мефодия — славянского Евангелия, обратной стороной которого является отрыв от Греции, от классической культуры, от „словесной“ культуры вообще»³.

Начало и конец совпадают. О чем же говорят нам сегодняшние русские святые?

Держать ум во аде

Пройдя тысячелетний путь русского христианства, мы находим откровение о «благодати отчаяния» у одного из величайших афонских старцев — отца Силуана. Его ученик отец Софроний пишет об этом так: «Конечно, наиболее тяжкое испытание в том, что несмотря на предельное для нас напряжение пребывать верным Богу, мы терпим периоды богооставленности. Нищета духовная, соединяясь с болью богооставленности, погружает нас в отчаяние. Нам мнится, что над нами тяготеет некая страшная клятва. Мы можем страдать

во всех планах нашего существа: духом, умом, сердцем, телом. Именно в подобные моменты духу нашему предстает библейское откровение о падении Человека в своем подлинном трагизме, и вера в любовь Христа внушает нам предаться возможно полному покаянию. Чем глубже наше покаяние, тем шире раскрываются перед нами и глубины нашего бытия, прежде скрытые от нас же самих. Ясно осознавая безнадежность нашего положения, мы начинаем ненавидеть нас такими, как мы суть.

Сей вид истощания или смирения не достигается человеческими усилиями: это есть дар Бога Спасителя — благодать покаяния к прощению грехов (ср.: Лк. 24, 47). <...>

Таким образом совершается наше очищение от „проклятого“ (см.: Быт. 3, 14—19) наследства; таким путем постепенно проникает в нас уже новая несозданная энергия: мы причащаемся Божественного Бытия. Тогда приходит Свет Божий и объемлет нас»⁴.

В христианской традиции, у Святых Отцов мы и раньше могли прочесть обо всем этом. Было и о богооставленности, и о клятве, и о покаянии. Но сегодня все отрицательное резко усиливается. Мы живем во времена апокалиптические, посткатастрофические, пусть даже «к этой катастрофе все привыкли», а этот «апокалипсис спокоен». На Востоке и на Западе многим кажется, что люди живут в некоем секуляризованном аду — именно потому, что человек смог воплотить в жизнь все свои желания. Ему уже больше нечего хотеть. Ад — это не «смерть Бога». Ад — это смерть и Бога, и человека. Реализовав утопию на Востоке и получив все возможные права, блага и удовольствия на Западе, человек вдруг окончательно потерял себя, свою свободу и богоподобие. Ему вновь кажется, что он живет под проклятием.

Старец Силуан дерзновенно говорит: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Только смирением можно спастись. Только адом (держа ум в аду) можно поправить ад. Не зря поэтому сапожник из Александрии, у которого учился Антоний Великий, говорил: все спасутся, один я погибну. Силуану был открыт и смысл совета Преподобного Пимена Великого своим ученикам: «Поверьте, чада! Где сатана, там и я буду». Старец Силуан, выдающийся гигант духа, все силы свои сосредоточил на подвиге за смирение Христово, которое ему было дано понять опытно, «самой вещью», а не отвлеченно рассудочно.

Таково и богословие старца. В нем все построено на опыте. Оно коренится в православной традиции, но вместе с тем в нем есть моменты чудной, неслыханной новизны (что не противоречит традиции).

Дерзновенно учение старца о «смирении Бога». Силуан говорил: «Господь научил меня держать ум во аде и не отчаиваться, и так смиряется душа моя, но это не есть еще настоящее (т. е. Божественное) смирение, которое неопишимо». И далее: «Есть много родов смирения. Один послушлив и во всем себя укоряет, и это смирение. Иной кается во грехах своих и почитает себя мерзким перед Богом — и это смирение. Но иное смирение у того, кто познал Господа Духом Святым. Кто познал Господа Духом Святым, у того другое познание и другой вкус.

Когда душа Духом Святым увидит Господа, какой Он кроткий и смиренный, тогда сама она смиряется до конца. И это совсем особое смирение, и никто не может его описать, и познается оно только Духом Святым. И если бы люди Духом Святым познали — какой наш Господь, то все бы изменилось: богатые презрели бы свои богатства, ученые — свои науки, а правители — свою славу и власть, и все бы смирились, и жили бы в великом мире и любви, и на земле была бы великая радость»⁵.

«Благодать отчаяния» и «Смирение Бога» — два величайших открытия в русской святости XX в. Но их природа того же порядка, что и святость страстотерпцев Бориса и Глеба. И там, и здесь — совершенство истощания. Суровое осуждение себя на ад у Силуана и по-детски беззащитная гибель плачущих и жалующихся князей лишь по форме отличаются друг от друга. В основе обоих видов святости — тайна смирения, полное отвлечение от себя, сверхчеловеческое христианское совершенство.

Русское Ничто

Пропась между Богом и человеком, Богом, «который трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит», приводит старца Силуана к открытию не человеческого, а Божеского смирения. Бог наш — это не Бог насилия. Более того, этот Бог никак внешне не действует на человека. Нет ничего более чуждого русской мысли, чем представление о Боге как о причине, которая действует извне. Бог не умаляет свободы твари. Принцип казуальности (схоластической, рационалистической) здесь так же неприменим, как и любое магическое представление о Боге. Нет причинно-следственных связей, нет представления о Боге как об объекте, на который можно оказать влияние, — есть лишь прыжок, чудо, вечное творение из небытия⁶.

Между Творцом и тварью — пропасть. Поэтому тварь должна смириться, опуститься до того Ничто, которое не закодывается

диалектическими заклинаниями, не умаляется психоаналитическим шаманством, не исчезает и от ощущения своей моральной чистоты и нравственности. До этого Ничто дошел сам Бог в Гефсиманском саду или тогда, когда кричал на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты меня оставил?».

Н. А. Бердяев писал о трудности для русской мысли соединить ноуменальный и феноменальный план бытия. Русский выбор — это или святость, или зверь из бездны, русский не признает середины. Обыкновенного, среднего человека в России встретить труднее, чем святого (К. Н. Леонтьев).

Заступница усердная

Православие из всех христианских конфессий наименее демифологизировано и десакрализовано. Оно стремится освятить всю-всю жизнь, внести литургически-ритуальное измерение не только в моменты кардинальные для человека — рождение, женитьба, смерть и т. д. — но и вообще в гущу и непрозрачную фактичность повседневного бытия: «Всякое дыхание да славит Господа!» Чем святее, тем лучше. Поэтому на первом месте у православных благоговение и «страх Божий». А отношение «добро — зло» часто вытесняется другим, более сакральным: «чистое — нечистое». Несомненно, есть опасность равнодушного к человеку ритуализма (о чем уже столько писали!), есть в нашем народе и незнание Евангелия (но это отчасти не по его вине), страх и трепет порой вытесняет любовь. И все же церковный народ всегда может сбросить все эти нехристианские наросты и восстановить равновесие Богочеловеческого космоса: ритуализм и «законничество» уравниваются безмерно, бездумно и безоглядно любящей Божьей Матерью. «Заступница усердная», она не устает заполнять пропасть между чистым и нечистым, в церковной традиции она сравнивается с Ноевым ковчегом, в котором было всяких животных по паре, одновременно и чистых и нечистых. Божья Мать — прообраз Церкви, которая одна и может сократить и уничтожить неизмеримое расстояние между Богом и человеком: «Радуйся, Высото неудобовосходимая человеческими помыслы, радуйся, Глубино неудобозримая и ангельскими очима!» (из акафиста Благовещению Божией Матери).

Небесное и земное, человеческое и божественное далеко отстоят друг от друга. Отсюда всеобщая ненависть к форме, которая часто воспринимается как ложь (Толстой), сверхчувствительность, «бескожность» «человека из подполья», отсутствие «жеста» князя Мышкина (Достоевский).

Здесь, конечно, нужно остановиться и спросить себя, всегда ли русский — это «апокалиптик или нигилист», как считал Бердяев? Есть множество свидетельств, противоположных этому. Ряд исследователей прежде всего русской церковной и литургической жизни пишет о «чувстве меры», присущем русской душе. Сравнивают даже с греками, говоря, что русские молятся без «экстаза», спокойствие и рассудительность — одно из основных правил внутренней жизни в русских монастырях. «Иконография русская свидетельствует о том же чувстве гармонии, как и вообще древнерусская живопись. Это чувство вдохновило Андрея Рублева (1370—1430) в написании Пресвятой Троицы в совершенных формах. Оно же вдохновило мастера Дионисия. Древняя архитектура исполнена такого же чувства достоинства и мира, как, например, церковь, посвященная Пресвятой Деве на Нерли возле Владимира (1165), и церковь св. Дмитрия во Владимире (1194), которая служит воплощением гармонии... Европа совершенно ничего не знает о том, что касается Киевской Руси. Неудивительно, что могли возникнуть предубеждения и что такие люди, как, например, Шпенглер, могли высказать суждение, клонящее к представлению о России как воплощению апокалиптической ненависти, направленной против античной культуры. Такие суждения не соответствуют истине, если иметь в виду древнюю Русь с X до XV вв. Ошибочно также отождествлять имя Достоевского с именем „Россия“. Пушкин тоже был русским, и он был более расположен к гармонии, чем Гете, и более близок к грекам, чем автор „Фауста“, своей внутренней искренностью и своей лучезарной эстетикой»⁷.

Г. Флоровский пишет то же, но только о русской Церкви: «Эллинизм в церкви как бы увековечен, введен в самую ткань церковности, как вечная категория христианского существования. Конечно, речь идет не об этническом эллинизме и не о современной Элладе <...>. Имеется в виду „христианская античность“, эллинизм догматики, эллинизм литургии, эллинизм иконы»⁸. Подобные же идеи можно найти и у П. Флоренского.

Конечно, киевский период мог бы быть и, вероятно, был светлым, радостным, здоровым и гармоничным, но потом у русского народа такими были лишь литургия, монашеская жизнь, народное благочестие (и то не всегда), иконопись, наследие Святых Отцов.

В сфере светской культуры можем назвать немногих. Пушкин разве только и является на ум. А дальше — Гоголь, Достоевский, Толстой — все трагедии, надрывы, раны и метания. Величайшего христианского подвижника XIX в., самого светлого, самого «здорового» человека на земле — преподобного Серафима Саровского — любили миллионы толпы народа, люди же культуры так и не заметили.

Конечно, Бердяев, когда говорил о России крайностей, был прав лишь отчасти. Не только народная «светлая Русь» воплощала собой середину (и совсем не в мещанском смысле аристотелевской «золотой середины»), но уже во времена Бердяева, а то и раньше все громче стали раздаваться разговоры о необходимости православной культуры. Уже А. М. Бухарев показал, что разрыв между интеллигенцией и Церковью чреват еще более страшными последствиями, чем русский раскол. В. С. Соловьев, Достоевский пытались ввести дух в повседневность культуры, социальных отношений, истории вообще. В XX в. уравновесить эсхатологию и культуру, небо и землю попытался Г. П. Федотов.

Светлая мгла

В жизни интеллигенции, да и в обыденном существовании народа, было много пропастей, много нелюбей: к форме, к дисциплине, порядку. Морализировать здесь всего опаснее, и трудно сказать, когда русское противоречие было только болезнью, а когда и болезнью, посланной Богом для особого подвига, для собственных духовных открытий и дерзаний. Таким открытием была, например, София. Божья Матерь держит покров над всей тварью, видимой и невидимой, над всем грешным человеческим, безгрешным животным и неизменным ангельским миром. Есть в богослужебных текстах интересное обращение к Пресвятой Владычице: ее, воплощение света и радости, называют «мглой». Мгла — туман, мгла — мрак. Как облаком закрывает Божья Матерь своим Покровом грешников и ограждает от справедливого Божьего гнева. Софию часто связывали с Божьей матерью, но, как мне представляется, было бы интересно сравнить ее и с этой аурой-облаком, покрывающей нашу землю. София — начало радостное, противостоящее скуке (аду), мешающее тому, чтобы Бог окончательно удалился (в свою серьезность) от земли, а земля (в свою тоску) от Бога. Это райский аспект Церкви. Это тот необходимый хаос (мгла), который позволяет, чтобы космос был совершенным, т. е. не замкнутым, не помертвело ставшим.

София — это один из способов заполнить разрыв между ноуменальным и феноменальным мирами. Невыносимы для русского сознания ритуализация и абсолютизация относительного, нетерпима серьезность, с которой эта пошлость царит. Поэтому «закономерность», причинность и мораль просто скучны. А веселие божественно. Этот человек веселый, значит, он не может быть атеистом (Достоевский, «Подросток»)⁹. Пропасть между Богом и тварью русская философия и поэзия заполняли тончайшим явлением Софии: «Это

тот духовный аспект бытия, можно сказать, *райский* аспект, при котором нет еще познания добра и зла. Нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога, потому что нет еще самих направлений, ни того, ни другого, а есть лишь движение *около* Бога, свободное играние перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофмана, как Левиафан, „его же созда Господь ругатися (т. е. игратися) ему“, как играющее на солнце — море. И это тоже София, этот аспект Софии зрится золотисто-зеленым и прозрачно-изумрудным. Это — тот аспект, который мелькал, но не находил себе выражения в первоначальных замыслах Лермонтова»¹⁰. В игре есть легкость незаинтересованности, поэтому совершенная Божья любовь к человеку (любовь, оставляющая человеку свободу) — это «игра с Богом в жмурки» (О. Мандельштам). Игра появляется еще и там, где все есть, где остается только хвалить и славословить, плясать перед ковчегом Завета (Давид) и о-раивать жизнь. При всем дерзновении *homo ludens*, при детской уверенности в любви Бога, русский человек часто чувствует себя неловко. Наступает время сказать о стыде. София — это эстетическое заполнение пропасти, в то время как стыд — заполнение этическое.

Стыд и бесстыдство

...позор быхом миру и ангелом, и человеком.
(1 Кор, IV, 9)

Стыд — это дистанция между мной и Богом. Стыд сопровождает все наши проявления в этом мире.

В «Оправдании добра» В. С. Соловьев назвал человека «животным стыдящимся». Человек не может принять животную бесконечность рода, он знает, что он свободен, поэтому не подчинен родовому движению, его бессмертие должно быть бессмертием Личности. Отсюда стыд, который, по Соловьеву, является прежде всего половым стыдом. Недостойно человеку быть только орудием природного процесса, считает Соловьев. Независимо от Соловьева, Ж.-П. Сартр скажет позднее почти то же самое: недостойно человеку быть объектом. Человек голый стыдится, потому что на него смотрит человек одетый, скрытый, защищенный, следовательно, свободный. Голость же — это неспрятанность, обзорность, чистый «объект».

В данной работе нам важно то, что стыд появляется как чувство несовершенства, как одна из ступеней истощания. Анна Каренина жива лишь потому, что стыдится. Наиболее дорогое и трогательное в Обломове то, что ему «стыдно жить».

Русские, не обладающие ни исключительной честностью, ни исключительной добросовестностью в труде, очевидно, стыдятся дру-

гим стыдом. Этот стыд не имеет ничего общего и со стыдом «культур чести», т. е. с заботой о репутации, внешнем лоске и достоинстве театрально-демонстративных культур, например итальянской городской культуры XVI—XVII в. (см. об этом интересное исследование П. Бюрке «Городская культура в Италии»). Итальянская культура ставила *image* выше всего.

Стыд у русских — чувство не столько общественно-человеческое. Они, напротив, часто стыдились выглядеть «достойно», русская культура не переносит самодовольства. Добродетель видимая немедленно превращается в порок — так думали не только русские пустынники, само слово «позор» означает и стыд, и зрелище. Все видимое — на грани греха. Совсем по-монашески и по-русски высказал эту мысль Ф. Ларошфуко: «Величаявая осанка — это непостижимая уловка тела, изобретенная для того, чтобы скрыть недостатки ума»¹¹.

Не было для тонкой, совестливой души ничего ужаснее всенародного позора. Поэтому за преступления невидимые, тайные, но гнетущие в России (что показали и Толстой во «Власти тьмы», и Достоевский в «Преступлении и наказании») «расплачивались» так: выходили на площадь, на «собор», целовали землю и раскрывали свое преступление перед всем миром. Как «смертью смерть», так и «позор позором» поправ, добровольно принимали этот высший крест. Добровольное принятие самого страшного наказания, позора, не было просто «потерей лица» (как в Китае или Италии), оно было потерей и перерождением всего человека, потому что это был позор не только на глазах у толпы, но и на глазах у Бога. Это был стыд и человеческий, и духовный.

Многие анализируют стыд, исходя лишь из положительного понимания интенциональности. Даже Э. Гуссерль, который понимал под «я» только «я познающее», писал, что оно направлено на «что-то». У Гуссерля вообще почти не говорится о человеческой свободе и о других проявлениях «я», кроме познания. Но есть и такие ситуации, когда «я» не направлено целиком на объект, но спешит уйти в себя, подобно Голядкину, потерявшемуся на балу, и спешащему «улизнуть куда-нибудь в уголок» и встать в нем «скромно, прилично, особо, никого не затрагивая» (1, 134). Голядкин погибает под строгим взглядом бога — Андрея Филипповича: «Стыдитесь, сударь, стыдитесь!» — проговорил Андрей Филиппович полупшепотом, с невыразимой миною негодования <...>.

— Нечего мне стыдиться, Андрей Филиппович, — отвечал господин Голядкин также полупшепотом, обводя свои несчастные взоры кругом, потерявшись и стараясь по сему случаю отыскать в недоумевающей толпе средину и социального своего положения» (1, 134).

Здесь Достоевский описывает стыд совсем не по-гуссерлиански. Интенциональность стыда негативная. Это значит, что субъект не просто направлен на объект, что и он убегает от объекта, потому что этот объект активен. Не только человек смотрит на Бога, но Бог смотрит на человека, и это гораздо важнее, чем все остальное.

Стыд — потеря идентичности, что блестяще показал и Достоевский в случае с ищущим своей «средины и своего социального положения» Голядиным. В самом начале повести, которая не случайно называется «Двойник», уже двоится, уже расплывается «идентичность» стыдящегося Голядкина: «„Поклониться иль нет? Отозваться иль нет? Признаться иль нет? — думал в неописанной тоске наш герой, — или прикинуться, что не я, а что кто-то другой, разительно схожий со мною, и смотреть как ни в чем не бывало? Именно не я, не я — да и только!“ — говорил господин Голядкин, снимая шляпу пред Андреем Филипповичем и не сводя с него глаз» (1, 113).

Г. Флоровский пишет о «мистической неверности и непостоянстве» русских, даже об их склонности к духовному предательству, ко всякого рода подменам, когда соборность церковная подменяется «соборностью» дионисийской, хлыстовской, где вместо аскетики — пиетизм или апокалиптика, вместо дисциплины ума и сердца — игра и мечтательность и т. д.¹²

Эти двоящиеся мысли, эти духовные «метели» и «дублеты» можно опять-таки объяснить самостыдящейся дезориентацией не нашедшей себя и своей «средины» личности. Русский — и «червь», и «Бог», но только не ставший, обретший демонстративную форму «человек».

Один из модусов стыда можно выразить словами: «Я ничего не могу». Стыд возникает от бессилия и от сознания своих границ. Бессилие ведет к фатальному, к неизбежному. Не потому ли у русских так много «языческого», так сильна привязанность к «Оно», к стихиям безъязыким, к «матери сырой земле»? Не потому ли возникает и соблазн «священного быта», о котором пишет Флоровский?

Стыд стыдится самого себя, потому он часто перерастает в бестыдство, которое есть прежде всего «стыд стыда».

О совестливости, стыдливости русской литературы хорошо известно. Но не менее хорошо известно и о русском бесстыдстве. Как пишет Г. Померанц: «Если в русском народе и в литературе бросается в глаза повышенная совестливость, то с чем она связана? Видимо, с повышенной способностью к преступлению, с нестойкостью нравственных образцов, с тяготением к безднам, которые тоже можно проследить и в жизни, и в литературе»¹³.

Известно бесстыдство самых «совестливых» — Настасьи Филипповны или «Кроткой». Вообще у Достоевского часто встречается эта трансгрессия стыда в бесстыдство, необыкновенно оживляющая литературное повествование.

«Именно мне все так и кажется, когда я к людям вхожу, что я подлее всех и что меня все за шута принимают, так вот „давай же я и в самом деле сыграю шута, не боюсь ваших мнений, потому что все вы до единого подлее меня!“ Вот потому я и шут, от стыда шут, старец великий, от стыда» (Федор Павлович Карамазов) (14, 41).

«Заголимся и обнажимся» в «Бобке» — это уже чистое, беспримесное бесстыдство, цинизм умерших. Близок к этому цинизму и бесстыдник Лебядкин, и старший Карамазов. И все же в русской литературе бесстыдство редко выступает как знак безразличия, внутренней смерти. Напротив, бесстыдники усиливают «аффект бытия» (Ноздрев, Хлестаков, Карамазов), наркотизируют, оживляют атмосферу (поэтому Ноздрев — «фигура историческая»). Бесстыдство В. В. Розанова — от излишней доверчивости, от того, что он знает, что Бог его все равно не оставит. «Бог есть, все дозволено» — бесстыдники-дети, не желающие принимать скучно-взрослые законы морали, не желающие выходить из рая. Здесь русский человек теряет стыд потому, что не замечает дистанции между собой и Богом, он все еще — в райском саду, грехопадения не было, и Бог держит его в своих ладонях.

От великого стыда за грехи сынов перед отцами возникает бесстыдно-дерзновенный проект Н. Ф. Федорова о воскрешении мертвых. Глубоко стыдясь за все историческое христианство, каждодневно распинающее Христа своим моралистическим убожеством, Бердяев дерзновенно-бесстыдно скажет, что свобода была раньше Бога. И т. д.

Русское трансгрессивное бесстыдство прямо противоположно сегодняшнему, воцарившемуся прежде всего на Западе. «Царство неприличностей» — так называют социологи западное общество. В нем все сексуализированно: реклама, масмедиа — полны бесстыдной откровенности. Как сказал Ж. Бодрийяр, чтобы что-то уничтожить, нужно это «что-то» сексуализировать. Но не только «порнография» вносит в западную жизнь неприлично-бесстыдный момент. Главное не в этом. Основное бесстыдство — в нарциссизме этой жизни, в том, что не терпится Тайна, ибо все неясное, спрятанное может угрожать собственному благополучию. Таинственное трактуется как невроз (коллективный или индивидуальный) или же как пришествие инопланетных существ в духе развлекательно-пустой

научной фантастики. В мире, где все просвечиваемо телекамерами и отражено зеркалами, человек становится прозрачным. Неприличное стало столь обычным, что нынче бесстыдно быть стыдливым. Бесстыдство в современную постмодернистскую эпоху — не трансгрессии и «оживления». Оно свидетельствует о том, что ценностей нет — ни хороших, ни плохих — поэтому нет и расстояния между мной и Высшим, следовательно, нечего и стыдиться. Неотчего поэтому и быть бесстыдным.

Западный экстаз «неприличного» несомненно в скором времени будет угрожать русской жизни, поскольку Россия, как и почти все страны сегодня, втянута в процесс «демократизации» и должна испытать то, что М. Хайдеггер назвал «планетарным господством техники» (орудия производства из инструментов становятся хозяевами). Остается одно утешение: мы так отстали в плане технологии, что нам до этой западной «прозрачности» еще далеко, и наши бесстыдники бесстыдствуют по-прежнему не безразлично, но нагло, с вызовом, иногда весело, с ерничаньем. Вертикаль «стыда» все еще просвечивает и через это бесстыдство.

Кенозис в культуре и обществе

Обнищание, кенозис — это не романтическая ущербность. Бедность романтических отношений постоянно нуждается в посреднике. (Об этом существует интересная книга Р. Жирара «Ложь романтизма»). Романтизм стремится к абсолютной непосредственности, но никогда не достигает ее, потому что между романтическим героем и его Абсолютом постоянно мешается «идеал». Романтическая страсть нуждается в препятствиях, чтобы существовать, и исчезает, когда препятствия преодолены, например, браком. Романтическое одиночество нуждается в толпе, чтобы чувствовать себя вполне одиноким и т. д.

У описываемого нами кенозиса нет таких посредников. Для него возможен в качестве Посредника один лишь Христос, поэтому кенозис глубже, промыслительнее романтизма. В кенозисе культурно-философском (о котором речь пойдет позже) есть моменты судьбы. Судьба же может быть понята и фаталистически, как несвобода, и по-христиански, как осознание воли Божьей. Все зависит от конкретного исторического момента, от «различения духов» и от личности, воплотившей в себе это обнищание.

Мои гости — беда и несчастье. И глаза мои — к слезам, как мои уши — к стону. А сердце дышит болью. И я знаю, торжествующий и довольный никогда не постучит в мою дверь. Я знаю, ко мне придет только с бедою.

А. М. Ремизов

Жалость — в маленьком. Вот почему я люблю маленькое.

В. В. Розанов

«Сострадание — все христианство» (9, 270), — пишет Достоевский. «Достоевский увидел в мире судьбу человека — горше она последней горести! и не только человека: помните Азорку — ребяташки тащили на веревке к речке топить, а помните несчастную клячу, ее иссеченные кнутом глаза, и даже неодушевленное этой стороной — Илюшины сапожки, старенькие, порыжелые, с заплатками там в уголку перед постелью...»¹⁴

Любовь-сострадание, любовь-жалость — как часто они встречаются в русской литературе. Не только у Достоевского разведены любовь-страсть или любовь безжалостная, которой любит Рогожин, и любовь-жалость, которой любит князь Мышкин. Ту же философию любви, отделенной от страсти и обладания, развивает Соловьев. В «Оправдании добра» любовь почти по-буддистски вырастает из жалости. В «Смысле любви» высшая любовь не стремится к телесному соединению, она бесстрастна.

Известно, что в князе Мышкине Достоевский хотел показать идеального человека. Самым идеальным свойством наделил он его — состраданием: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества», (8, 192) — говорит Мышкин.

Но получился ли из Мышкина «Христос»? Очевидно, что не получился. Достоевский и сам хорошо понимал это. Он подчеркивал болезненность князя, взгляд глаз, «тихий, но тяжелый». Д. С. Мережковский увидел в Мышкине «тихое дионисийство» и даже «дон-жуанство», до которого далеко и Рогожину. Сострадание Мышкина не спасает Настасью Филипповну. Он не лекарь, а скорее провокатор, обостривший болезнь, ускоривший всеобщую катастрофу.

Достоевский со своим особым отношением к жертвенности и жалости, конечно, не был в русской культуре первым. От Филарета Московского до Александра Бухарева русская мысль видела в Боге прежде всего «Агнца Божьего, закланного от сложения мира»¹⁵.

Бердяев вообще не мог слышать речей о всемогуществе, всеведении Бога. Сильный Бог его раздражал. Для него милее мысль о страдании не только Христа, но и всех ипостасей св. Троицы.

Тот же образ, «ни капельки не звучащий гордо», образ Христа-провинциала мы находим у Б. Пастернака:

Он отказался без противоборства,
Как от вещей, полученных взаймы,
От всемогущества и чудотворства,
И был теперь как смертные, как мы.
(«Гефсиманский сад»)

Отрицание Бога «власть имеющего» — один из основных «протестантских» соблазнов русской философии.

Спросим себя, всегда ли сострадание может быть признано за высочайшую христианскую добродетель? Мы знаем, что Господь Наш провозглашал любовь и подчас любовь безжалостную: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Любовь бывает по видимости безжалостной, бесчеловечной; перед Богом, сказавшим «Я свят», перед Его «огнем, поядающим» все человеческое, — только прах и пыль. Любовь Бога к людям идет через Крест.

Сострадание может быть не любовью, а жалостью, безвольной, безличной и бессильной реакцией на страдание. Поэтому сострадание Мышкина не воскрешает.

Бог страдает, распинается, умирает. Но Он же и воскресает. Человек, следуя за Богом, должен пройти крестный путь страдания, но он должен и воскреснуть в творческой любви. Иначе вместо христианства — пантеизм и квазибуддизм, вместо Бориса и Глеба — плохо понятые «ганди» и прочие романтики-пацифисты.

Сострадание — это кенозис любви. Оно, будучи творческим и преображающим, спасает, будучи же просто реактивной жалостью, остается бесплодным. Жалость делает нас рабами судьбы, сострадание творческое (любовь) открывает в самой судьбе следы Божьего Промысла.

... и сидит она там за железною решеткой семнадцатый год, зиму и лето в одной посконной рубахе и все аль соломинкой, али прутиком каким ни на есть в рубашку свою, в холстину тычет <...>. С одной только злобы сидит, из одного своего упрямства...

Ф. М. Достоевский

В царстве Божьем нет различия между целями и средствами. Как пишет румынский богослов Станилое, ответ и вопрос Бога совпадают — поэтому в Царстве Божьем нет времени. Человек, стремящийся к подобной эсхатологической полноте, к подобному счастью, часто вынужден жить мечтой, потому что посюсторонняя жизнь приносит ему одни разочарования. Ему скучно заниматься механической, неполноценной, земной деятельностью. Русскому человеку порой проще умереть, чем сдвинуться с места для какого-нибудь скучного дела. Так рождается лень. Так наиболее русским из всех героев становится Обломов.

Для западного человека, даже для такого, как Р. Гвардини, любящего русскую «бесполезность», но удивляющегося, почему в романах Достоевского никто не работает, жизнь существует прежде всего для работы. А в русских легендах Илья Муромец тридцать лет сиднем просидел. Был и Емеля, не слезавший со своей печки. Был и еще один Илья — Обломов — «большая сказка» и его «сонное царство», где почти никто не работает и не умирает, где главное занятие — разнообразные виды сна, где не случается моров и нашествий, холодных зим и чрезвычайно жарких лет, где никогда не бывает «ни страшных бурь, ни разрушений», «ни грабежей, ни убийств, никаких страшных случайностей», куда «саранча не залетает», где «грозы не страшны»¹⁶.

Даже язык — это работа, значит, несчастье, отчуждение. Чистое счастье — это приход к себе, т. е. смерть, сон. Так думает Ж. Батай. Может быть, еще одно счастье — молитва, но этот ответ слишком универсален, поэтому остановимся на сне: известно, что самый счастливый человек — это тот, кто никогда не рождается (С. Кьеркегор). Философия часто стремилась к смерти. Но сон или нерожденность — это смерть по-другому, и сегодняшняя философия, чувствующая необыкновенно остро агрессивность реальности, бежит в сон, нерожденность, как в рай. «Смотреть, не понимая — вот рай, адом было бы место, где много, слишком много понимается» — это сказал Чоран, румынский француз. Розанов смог бы его

понять лучше других: он не хотел рождаться, предпочитая «слушать райские мотивы» в утробе матери. Грех мысли, грех свободы выбора, грех языка — все это чувствовала русская философия задолго до Р. Барта и «негативной диалектики». Само существование — это вытеснение другого, оно трагично в своей изначальности. Существовать, даже ничего не делая, стыдно.

О заброшенности в существовании, об анонимности бытия много написано экзистенциалистами (особенно Хайдеггером и Сартром). Э. Левинас, современный французский этик-философ, обнаружил еще одну фаталистическую структуру: «имеется». Когда ребенок остается один в темной комнате и испытывает страх, то это страх перед «имеется», анонимным, лишенным конкретных черт «ілуа». Наш русский Обломов неожиданно воскресает на фоне этой новой французской фактичности. Его воскресил, например, ученик Левинаса А. Финкелькро («Мудрость любви»). Для Финкелькро Обломов — самое яркое, самое значительное в мировой культуре воплощение инерции. Это тяжесть и фатализм экзистенции самой по себе. Обломов ото всего ушел, избавился от суеты, работы, мирского, бессмысленного времяпрепровождения. Он, таким образом, совершил самую радикальную, самую аскетичную и честную редукцию. Очистил себя, насколько это возможно. Но не смог убежать от экзистенции. От самого себя. Главное — не стать самим собой, а выйти за свои пределы. Финкелькро говорит, что Обломов воплотил собою всю беспросветную инерцию человеческой экзистенции как таковой. Я писала о стыдливости Обломова. Вероятно, и эта стыдливость от того, что экзистенция не стала экзистенцией, экстазом, любовью, потерей себя в Другом.

Стыд — родиться и стыд — рожать. Это тоже русская тема. Бердяев не мог переносить даже вида беременных женщин. Федоров, сгибаясь под тяжестью героического эсхатологизма, говорил, что нужно воскрешать умерших, а не рожать новых людей. История и природа греховны по существу. Если бы человек был совершенен, история тотчас бы прекратилась и наступил бы рай. Прыжок в рай, высокий утопизм жизни, в котором не должно быть ничего заурядного, а должны происходить одни чудеса — озаряет творчество А. Платонова. Ненависть к исторической и природной инерционности заставляет Бердяева говорить о том, что истинное христианство — это Творчество. Абсо- тизируется эсхатология, творчество, но не творение.

Абсолютизируется акт творчества, но не процесс работы. Напротив, всякая усидчивость, повторяемость, занудность — все то, чем создается цивилизация, — ненавистны. «...Ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины...»¹⁷ — так думал о русских П. Я. Чаадаев. Розанов по-своему вторит ему:

«В России вся собственность выросла из „выпросил“, или „подарил“, или кого-нибудь „обобра“. Трудом собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается»¹⁸.

Сейчас много говорят о древнем принципе «демонстративной расточительности». Этнологи открыли, что были племена, у которых господствовал ритуал «Потгач». Ф. Боас исследовал обычаи племени Квакиутль (близ Ванкувера). На глазах у враждебного племени племя разрушало свои ценности и богатства, как бы требуя этим, чтобы противник сделал то же. Исследования Боаса, проведенные им в конце XIX в., не перестают вдохновлять социологов, этнологов, философов. Пример дионисийской и мегаломанской культуры занимал и М. Маусса, и Д. Ризмана, и Ж. Батая. Батай делает далеко идущие выводы: расточительность — это не только свойства Бога, не только закон надмирного Мира. Даже человеческая «экономика» держится не на «накоплении» только, но и на «прожигании». Это звучит совсем по-русски — известно, как русские любят «прожигать жизнь», как презирают жадных.

Сама проза жизни находится в тайной связи с бесполезным. Выходит, что «человек из подполья» или «игрок» не просто никому не нужные фантазеры, а «провидцы» и мудрецы, «фантастический реализм» Достоевского реальнее «реализма экономического». Так, святые, которые при их жизни могут казаться странными идеалистами-чудаками, в действительности же «нормальнее всех нормальных». Бог — это то, что абсолютно бесполезно (поэтому и нельзя доказать, что Бог существует), но вместе с тем Творцом-Вседержителем держится мир.

Апология своеволия

Что же это за качество такое — своеволие? Просто ли самодурство, как у купцов в пьесах Островского («Ндраву моему не препятствуй»), отсутствие смирения, самохвальство, непослушание или еще что другое? И почему в русской философии так много говорилось о «трагедии свободы»? Мне представляется, что здесь действует закон, который мы можем назвать «выбором выбора». Одного выбора не достаточно. Как правильно говорит Л. Шестов, когда прародители в раю сделали выбор (избрали древо познания), они потеряли свободу. Один выбор ограничивает. Поэтому нужен выбор выбора, чтобы защитить сам выбор, подобно тому, как нужно Другое Другого (в современной французской философии очень популярная тема). Поэтому, чтобы было настоящее смирение, необходимо своеволие. Своевлие мешает выбору застыть, превратиться в инкарнацию разума, морали или «осознанной необходимости».

Своеволие — трансцендентально связано со смирением. Послушание может быть совершенным только в том случае, если каждую

секунду его можно нарушить. Поэтому совершенное послушание — глубоко творческий акт, оно созидает личность, которая начинается с нуля, с возможности бесосновного своеволия.

Личность — событие, со-бытие, соборное существование. Личность — от Лица, а лицо всегда предполагает, что оно обращено к другому (см. об этом у К. Яннараса, у Э. Левинаса). Личность отличается своей неповторимостью и уникальностью, что значит, что она неуловима для определения, точнее: ее определяют как таинственную Другость (Яннарас). Другость — это свобода и хрупкость, ненужность и случайность. Главное в личности — та свобода, которая становится возможной благодаря антропологическому «коперниканскому» перевороту.

Современный немецкий философ П. Слотердаик объясняет, что значит для нас этот «коперниканский» переворот. Опыт того, что солнце встает каждый день с Востока, — это миф. Так во всякой человеческой мысли, во всяком действии должно быть заложено это зерно тотального скепсиса: я вижу восходящее солнце, но это не так.

Это головокружительное сомнение должно стать основой нашего миропонимания. Хотя это и не происходит — человечество держится за „птолемеевские“ схемы и мифы. Коперниканское познание, пишет Слотердаик, означает, что жизнь — это «что-то неизвестное, что-то чуждое самому себе и бесконечно себя превосходящее. В жизни хрупкое одерживает победу над завершенным»¹⁹.

Мы можем вспомнить, что по-настоящему коперниканский переворот еще до Коперника был произведен Боговоплощением Господа Иисуса Христа. Бог, став человеком, будучи распят, обнищал до раба — вот истина, которая всегда будет рождать головокружение, как нечто, бесконечно себя само превосходящее. Невозможность всего этого делает каждую созданную по образу и подобию личность чем-то очень хрупким и уязвимым.

Самые неожиданные и «головакружительные» святые — это юродивые. В них воплотилась вся тайна хрупкой силы, воплотилась, скрывшись еще глубже, еще загадочнее. Это настоящие «коперники», переворачивающие мир унылых морализмов, человеческих авторитетов и удобств.

Юродивые на Руси никогда не переводились: «Их считают про-роками и весьма святыми мужами, почтут и позволяют им говорить свободно все, что хотят, без всякого ограничения, хотя бы даже о самом Боге. Если такой человек явно упрекает кого-нибудь в чем бы то ни было, то ему ничего не возражают, а только говорят, что заслужили это *по грехам...*»²⁰. Написано давно, а как будто о наших днях.

Кенозис лишь усилился советской властью, которая ввела в нашу жизнь логику посткатастрофы. Сколь бы чудовишной ни была советская история, она стала для русских испытанием, посланным Богом, был в ней, следовательно, таинственно-положительный, «свободный» момент. Например: то, что раньше было индивидуальным страданием и сошествием во ад (Достоевский, Гоголь), стало неким всеобщим правилом. Мир потерял свой смысл, его оскудение достигло крайних пределов, границу Голгофы. Ощущение исчерпанности, разоблаченности, «обличенности» мира не нуждается сегодня в обоснованиях: «Человечество, просыпаясь и оглядываясь, с удивлением и недоумением увидело, что оно находится на Голгофе. И Голгофа постепенно становится единственным местом, на котором может быть человеческая душа. <...> Эпоха, когда человечество стоит у подножия креста, эпоха, когда человечество дышит страданием, когда в каждой человеческой душе образ Божий унижен, задушен, оплеван и распят, — это ли не по преимуществу христианская эпоха?»²¹.

Раньше молились мученикам, в советское время сотни тысяч сами пошли на мученичество. Жизнь уплотнилась до пространства иконы: обратная перспектива иконы как бы говорит нам: не я смотрю, но Бог смотрит на меня. И время на христианском Востоке уплотнилось до полной эсхатологии — это время, распятое концом. Кенозис и эсхатологизм, действительно обнищавший, был подарен нам именно советским периодом, когда боль стала непереносимой, а подвиг безнадежности реальным. Смерть сегодня не прикрыта ничем, поэтому единственный ответ на нее — «Да придет Царствие Твое».

Победа пространства над историей

«Бесполезность» русских пытается объяснить Достоевский: вся любовь русской души, вся ее энергия были отданы Христу, Россия как бы не имела другого предназначения, кроме одного: умереть и воскреснуть с Ним. Поэтому и не было у нее другой, «светской» истории, как была она у западных стран.

Это отсутствие истории раздражает П. Я. Чаадаева, открывшего, что Россию заметили только из-за ее пространства: «Если бы дикие орды, возмущившие мир, не прошли по стране, в которой мы живем, прежде чем устремиться на Запад, нам едва ли была бы отведена страница во всемирной истории»²².

Банальным стало мнение, что русская душа, культура и духовная жизнь тесно связаны с бескрайними русскими просторами. Молчаливо русское пространство, особенно пространство снежное, свя-

щеся, бесконечное. В небесном Иерусалиме не будет ни ночи, ни дня. Там все озарено равномерным «иконным» светом, светом снежно-белым — так светятся апокалиптические одежды праведников. Сегодня бесконечность русских пространств еще в большей степени толкает поставить вопрос: «Что молчишь ты?». Но молчание становится все более глубоким, все менее оскверненным: церкви без крестов, без литургии (но «служба в них идет», и часто слышится ангельское пение), вместо икон — небеса. «Купол церковной обители яркой травой зарос» (Н. Рубцов) — это яркость руины, руины литургической, точнее, кенотически-литургической, и она — праздник, и вся земля — это «риза Господня».

Совесть и вина

Книга есть кубический кусок горящей, дымящейся совести — и больше ничего.

Б. Пастернак

«Нужно жить не обидой, а виной», — говорил Бердяев. Вина — вот та вертикаль, которая подминает под себя все социально-психологические горизонталы у Пушкина, Достоевского, Толстого, Распутина, Астафьева, Трифонова, Шаламова, Солженицына, Айтматова.

Вина вертикальна, потому что соединяет совесть непосредственно с Богом — «Тебе единому согреших» (пс. 50), хоть «посредниками» вины могут быть и слезинка ребенка, и оскорбленное достоинство другого, и предательство, и равнодушие, и противная старушка-процентщица. Здесь, как говорит Достоевский, «арифметика»: на одной чаше весов деньги, благодаря которым можно совершить бесчисленное количество добрых дел, на другой — никому не нужная, зловредная вошь, кровопийца-процентщица. Вот логика горизонтальная, логика убийства.

Но «логика сердца» (Б. Паскаль) другая: нет ничего страшнее и тяжелее вины. Можно перенести пытки, длительную изнуряющую болезнь, презрение окружающих, все ГУЛАГи и психушки — все это ничто перед тяжестью вины, перед ужасом быть виноватым. Не осуждение, а сострадание вызывает у Сони признание Раскольниковва: «Нет, нет тебя несчастнее никого теперь в целом свете!» (6, 316).

«Будущий ад — это нечистая совесть, если бы у дьявола совесть была чиста, он был бы на небе» (М. Лютер). Не случайно герои Достоевского лишь в тюрьме находят наконец хоть какое-то спокойствие: тюремные муки ничто по сравнению с муками душевными.

Протестантский богослов К. Хайм сравнивает совесть и судьбу. В судьбе есть причинно-следственные связи. Причиной страдания может быть болезнь, смерть, «историческая необходимость», «эдипов комплекс», карма и т. д. В случае вины мы не можем прибегнуть к цепи причин и следствий. Вина всегда окончательна и несводима ни к чему. Искать за виной вину — значит собирать себе наказание на судный день. Единственное, что остается, это чистосердечное, покаянное: «Отче! Я согрешил против Неба и пред Тобою!».

Совесть — понятие недедуцируемое. Не случайно существует заезженное, но правильное выражение «при свете совести». Совесть описывается только религиозно-феноменологически, как свет, лучше сказать, как равномерный свет иконы, источник которого отсутствует.

Второе сравнение совести и судьбы: судьбе можно противостоять, совести — нет. Об этом послушаем епископа Игнатия Брянчанинова: «По изъяснению Святых Отцов, *соперник* человека, упоминаемый в Евангелии, — совесть.

Точно: она — соперник! потому что сопротивляется всякому противозаконному начинанию нашему»²³. Совесть может стать не только положительным «соперником», но и беспощадным тираном, мучающим и поглощающим свою жертву. Это если нет Христа. Таким тираном становится совесть Кроткой у Достоевского. Она погибает от того, что честна, что не может притворяться, что любит. Со-весть, совместное знание, здесь приводит к тому, что невозможна совместная жизнь, нельзя смотреть в глаза, не любя.

С совестью можно бороться, поэтому в русской литературе гораздо менее героических персонажей, чем персонажей мучающихся и кающихся, больше героев страдающих и терпящих поражение, чем побеждающих. Оптимизм и триумфализм почти никогда не удавались русским писателям, были ходульны и даже выходили за пределы эстетики. Здесь дело не только в том, что тяжело, почти невозможно изобразить «положительного» героя, в то время как «дьявол» и «демон» всегда выходят более живыми и интересными. Дело в том, что сама «положительность» настолько запрятана, «овнутрена» и «истощена» совестью, что нужно быть не только гением художественным, но и гением нравственно-религиозным, чтобы изобразить ее.

Вопрос судьбы — вопрос власти. Власть судьбы противостоит сила, мощь человеческого достоинства, знания, красоты. Вопрос совести в высшей степени кенотичен и никак не связан с властью. Человек всегда бессилён, не умен, не красив, не могущественен. И это тоже неизобразимо, хотя и стало чуть ли не основным нервом в духовных поисках русских писателей. «Я выбираю пораже-

ние» (В. Кривулин) — поражение, рана — вот, что остается, что поражает, что становится принципом новой кенотической красоты.

Вина — это самый тяжелый крест человека. «Какая польза человеку, если он приобретает весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26). Совесть не уловима внутримирскими оппозициями: она не сводима ни к подсознательному, ни к сознательному (здесь преодолевается З. Фрейд).

Совесть вне коллективного и индивидуального, она соборна (здесь преодолеваются все марксистско-гегельянские рассуждения о личности и коллективе, о «рабе и господине» и т. д.).

Совесть, наконец, вне времени. Но она и не в дурной, идеологической или гиперреалистической вечности. В совести (совместной «вести» с Богом) вечность конкретна и жива.

Западный экзистенциализм больше занимался проблемой судьбы. Здесь и «бытие-к-смерти» М. Хайдеггера (неизбежность, судьба), и гордый стоический подвиг Сизифа (А. Камю), и «обреченность на свободу» Ж.-П. Сартра.

Экзистенциализм русской литературы, породивший экзистенциализм философский, связан в большей степени с проблемами вины и совести. Он менее античен, чем экзистенциализм западный, его проблемы в большей степени укоренены в христианской, библейской традиции. Епископ Игнатий Брянчанинов писал: «Острие совести очень нежно: его надо хранить и хранить». «Как лезвие ножа натачивается камнем, так совесть натачивается Христом <...>»²⁴.

Я не могу убежать лишь от Бога, и в этой жизни, и в той. А Бог — не какая-то Фактичность (Хайдеггер), Бог — это Личность. Отсюда глубокий персонализм русской литературы.

Детскость

Известно, что русская литература ненавидит лицемерие. Ни один русский православный богослов ни за что в жизни не написал бы, что искренность — это грех. Именно об этом мы можем прочесть в католическом журнале, где французский священник П. Гильберт противопоставляет непосредственное, опытное, стихийное застывшей системе догматов, таинств, церковной дисциплины. И, конечно, предпочитает второе. В русском православном сознании подобных мучительных альтернатив нет, опыт подвижников и непосредственное, искреннее соприкосновение с энергиями божественной Любви никогда не противоречили церковной Традиции. И чем искреннее, тем церковнее, тем послушнее и ближе к Истине. Православие не выносит холода «институции» (к этому часто

скатывается западное понимание Церкви). И церковь, говоря словами Мармеладова, то место, куда каждый может пойти, если ему уже некуда идти. Очищая Фрейда от его болезненного натурализма, можно сказать и по-фрейдовски: церковь — это единственное место на земном шаре, о котором я знаю, что я Там уже был (Фрейд применяет это определение, говоря о материнской утробе). В церкви тепло. «К тебе при-бегаем». Убежище. Прибежище. Здесь — коней страху и холоду: «Да что же дорогого-то в России, как не старые церкви. Уж не канцелярии ли? или не редакции ли? А церковь старая-старая, и дьячок — „не очень“, все с грешком, слабенькие. А тепло только тут. Отчего же тут тепло, когда везде холодно? Хоронили тут мамашу, братцев: похоронят меня; будут тут же жениться дети; все — тут... Все важное... И вот люди надышали тепла»²⁵.

Розанов верит Богу как дитя. Отсюда его крайний подчас аморализм: «Даже не знаю, через „й“ или „е“ пишется „нравственность“; «И все будет дозволено, потому что все будет замолено»²⁶. Переизбыток всего: любви, разгула, самолюбия, зависти, безобразия и красоты, — круговорот самых необузданных чувств, идей, стихий, потребность хватить через край — все это от чрезмерного, иногда легкомысленно незрелого, безоглядного доверия, какое может быть только у ребенка.

Часто русских обвиняют в «подростковости» сознания. И травмы России подростковые, незрелые, — пишет Л. Ржевский: «юношеская неспособность понять чувства другого», «юношеское преобладание эмоций над разумом» и, самое главное, «юношеская уязвимость и ранимость»²⁷. Для Ржевского, который может мыслить только полемически, все эти качества однозначно отрицательны. Но для философа менее плоского, для Б. П. Вышеславцева «юношество» России даже в его самых гротесковых формах, в его юродивой неуклюжести несет в себе «аффект бытия»²⁸. В самом разрушении есть бессознательный «аффект бытия». В смешном самовыставлении Бобчинского у Гоголя та же попытка «быть»: «Я прошу вас покорнейше, как поедете в Петербург, скажите всем там вельможам разным: сенаторам и адмиралам, что вот, ваше сиятельство или превосходительство, живет в таком-то городе Петр Иванович Бобчинский». «Очень хорошо», — отвечивал молодой человек. «Да если этак и государю придется, — умолял между тем проситель, — то скажите и государю, что вот, мол, ваше императорское величество, в таком-то городе живет Петр Иванович Бобчинский»²⁹.

За этим самоутверждением можно видеть невротическую неуверенность, недостаток «экзистенции», о чем пишет К. Ясперс, заметивший, что иные из психических больных специально громко то-

пают, чтобы доказать себе, что они «есть». Но можно посмотреть и по-другому. Тогда мы разглядим за регрессивной инфантильностью желание присутствовать. А оно божественно — недаром онтологическое доказательство «бытия Божия» и построено на том, что существование — атрибут совершеннейший.

Можно присоединиться к мнению В. Н. Турбина, который пишет: «Герои Гоголя — тени. Но чьи? Невзрачайший из героев писателя — тень кого-то другого, красивого, умного, одаренного, доброго. И нет у него героя, из-под нравственной рвани, из отрепьев которого вдруг не выглянуло бы великое и таинственное»³⁰. «Великое и таинственное», божественно-детское просвечивает и в словах комического Бобчинского.

«Юношеская уязвимость и ранимость», присущие Бобчинскому, во всяком случае лучше вневозрастной железобетонной непробиваемости гиперреальных и однобоких критиков. Россия для них — не созрела. Запад же, по моему мнению, давно перезрел. Запад сегодня не способен даже и разрушать, именно потому, что далеко отошел от бытия, не существует. Подростковая обидчивость русских может происходить все из того же источника — жажды какой-то полноты, которую и невозможно воплотить в заостренных и ставших взрослыми структурах. Да, есть и дурной кенозис детскости — инфантильность, нарциссизм, безответственность, но нет остановки, застылости и той страшной усталости, от которой «закатилась Европа».

Поэтому нельзя назвать «аморальной» фразу героя «Записок из подполья» Достоевского: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить?» (5, 174). «Пить чай» иногда подлиннее, чем строить хрустальные дворцы-могилы «общей пользы», «математически доказанной выгоды».

Уж не раз говорилось, что мир русской литературы какой-то «несолнечный», как бы подземный. У Достоевского, Гоголя, Толстого слишком много вымученного, непростого. Непосредственности и света гораздо больше в русской иконописи, в православной народной традиции (достаточно прочесть записки простого крестьянина «Откровенные рассказы странника духовному отцу своему», чтобы увидеть, какой это детский, изумленно-чистый и непосредственный взгляд на мир).

Но был в русской литературе и Платонов, который оценивал мир с позиций детской, испуганной, неприземленной души. «В своей мечте о преображении мира и самой природы человека Платонов опирался на тип „детского“ сознания <...>. Такому сознанию близка логика сказки, в которую народ спрятал свою веру в возможность доброго всемогущества человека, воплотив ее в образы

господства над стихиями, овладения воздушным пространством, метаморфозы вещества, живой и мертвой воды и т. д. В пространстве сказки воплощается принцип: *невозможного нет*, все возможно, принцип детский, не испуганный еще жестким сопротивлением мира, на который напарывается взрослый». Это слова исследовательницы творчества Платонова С. Семеновой³¹. *Невозможного нет* — принцип чуда — без сомнения, по природе своей христианский. Здесь Платонов учится также у Н. Ф. Федорова, предлагавшего воскресить мертвых. Интересно, что философия Федорова серьезна и мрачновата. В ней есть неестественное напряжение, почти уродливый сверхморализм. Федоров призывает к «взрослению», к подлинной, зрелой серьезности. Он бы никогда не согласился на «детскость», в какой бы форме эта детскость ни была ему представлена. И вместе с тем в федоровской аскетической сверхчестности есть неизбежно детское — полное доверие к чуду. Чудо для него естественнее и нормальнее обыкновенных, повседневных вещей. И чудо это — не захудало-романтическое, не поэтическое какое-нибудь, не «салонное». Оно реально, всевластно, космично, изменяет историю, человека, даже потусторонний мир: Федоров хочет отменить ад. Чудо это господствует над материей и духом. Так ясно, так сильно, так очевидно, что его не надо прятать в сказку. У Федорова, у Платонова чудо и не прячется за сказкой, «сказочен», нереален скорее наш мир пользы, евклидовой геометрии и здравого смысла.

Детскость — это вообще один из центральных архетипов человеческого подсознания. Этот миф и архетип занимает существенное место во всех мировых религиях, и совершенно особое — в христианстве. Господь говорит: «Пустите детей и не препятствуйте им приходиться ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19, 14). Или: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11, 25). И наконец: «...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном.» (Мф. 18, 3—4). Первохристиане не говорили «Бог», они говорили «Отец». В русском языке, как и в языках романских, слово «вера» не случайно связано со словом «доверие»: детское, непоколебимое доверие — основа всего. Беззащитность, хрупкость, уязвимость ребенка могут быть предпосылкой экзистенциального переворота, духовной мутации, в результате которой бессилие «я» оборачивается его триумфом. К. Юнг рассуждает следующим образом: в мифах о детстве мы встречаемся с удивительным парадоксом: с одной стороны, ребенок оставлен на произвол судьбы и со всех сторон окружен врагами, с другой — силы ребенка превосходят всякую возможную

меру, он ничто, и он же одновременно божествен. Самое маленькое (смирненное, кроткое) становится самым великим.

Юнг говорит и о такой интересной возможности: в обществах слишком «взрослых» миф о ребенке особенно процветает. Чем меньше в людях «детскости», тем больше они прославляют и идеализируют младенца Иисуса. Так произошло на Западе, где Рождество, этот сегодня преимущественно коммерческий и семейный праздник, вытеснило по важности даже Воскресение. Католики в целом более «взрослые», т. е. менее непосредственные и более расудочные христиане, чем православные. У православных Пасха остается по-прежнему «Праздником праздников и торжеством из торжеств».

Ребенок символизирует собой нерасчлененность бытия на объект и субъект, на мир и «меня». Ребенок — это первоначальная андрогинная целостность, единство сознательного (мужского) и бессознательного (женского).

Мы знаем, что в православной традиции существуют две точки зрения на «андрогинность». У св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника и у некоторых других отцов церкви андрогин — это Перво-Адам, богоподобное, ни в чем еще не ограниченное существо. Он вмещает в себя и женское, и мужское начала. Потом произошло падение, и появились мужчина и женщина. Здесь опять хочется вспомнить Юнга: ребенок (андрогин) существо не только «начальное», но и «конечное», не только бессознательное, но и постсознательное. До совершенного, конечного «андрогина» нужно расти, и это есть путь обожения. Существует немало рассказов о святых и старцах, которые были почти что «детьми», так что их ученики должны были не только водить их под руки, но и кормить их и следить за каждым движением. Высшая мудрость часто совпадает с детской беспомощностью и неспособностью ориентироваться в мире, в котором уже ни сердцем, ни душой, ни умом не пребывают.

Не только путь святости возвращает к «детству». В мировой культуре немало «завершающих» детских образов — детей и подростков, являющихся в конце: так, в конце фильма А. Тарковского «Жертвоприношение» является мальчик, произносящий: «Вначале было Слово». «Слово» опять принимает образ младенца, как некогда в Вифлееме. «Мальчиком», на груди которого ярким лучом вспыхивает крестик, кончается и фильм Н. Михалкова «Неоконченная пьеса для механического пианино».

Но есть в христианской традиции и другая точка зрения, которой придерживается, например, С. Булгаков, считавший, что человек выше ангелов именно потому, что у него есть пол. Взросление

«в меру возраста Христова» — один из идеалов христианской и вообще западной культуры. По Фрейдю, ребенок — существо «полиморфно перверзное», в нем собраны все извращения. Путь выздоровления от детства — освобождение от неврозов — это путь созревания (по Фрейдю, полового), который можно понимать и шире — как путь духовного созревания вообще.

Итак, те, кто призывают к взрослению, должны помнить, что «инициация к зрелости» часто ведет к окостенению и потере свободы, к душевной одномерности и трусости.

Но те, кто хочет сохранить детскость, не должны забывать, что есть детскость и детскость, есть целостность полноты и целостность Нарцисса, которая часто вырождается в карикатуру, отталкивая инфантильностью и самовлюбленностью.

Нищета

Православие — «нищая религия», оно живет в кротком культе родства, в «тиховании» Иисусовой молитвы. Христос православный «трости надломленной не преломит». Сама природа русская становится кенотической, нищенской:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!
< >
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

(Ф. Тютчев)

«...бедно, разбросанно и неприятно в тебе; не развеселят, не испугают взоров дерзкие дива природы, венчанные дерзкими дивами искусства <...>. Открыто-пустынно и ровно все в тебе; как точки, как значки, неприметно торчат среди равнин невысокие твои города: ничто не обольстит и не очарует взора. Но какая же непостижимая, тайная сила влечет к тебе?»³².

Заброшенность, пустынность, невзрачность, но и таинственность, и скрытая сила, и обещание чего-то неслыханного — русская природа несет в себе «зрак раба», она, как и Христос, послушлива до последнего самоотрицания. Как пишет С. Вайль, материя — это нечто совершенно пассивное, это совершенное послушание Божьей воле. Красота и есть это послушание материи, которую любит Бог.

Поэтому так несказанно прекрасна тихость русской природы, как будто она слушает Творца и боится ненужным звуком разрушить хрупкую Божью гармонию:

Тихая моя родина!
Ивы, река, соловьи...
Мать моя здесь похоронена
В детские годы мои.

— Где тут погост? Вы не видели?
Сам я найти не могу.—
Тихо ответили жители:
— Это на том берегу.

Тихо ответили жители,
Тихо проскал обоз.
Купол церковной обители
Яркой травой зарос.

Тина теперь и болотина
Там, где купаться любил...
Тихая моя родина.
Я ничего не забыл.

(Н. Рубцов. «Тихая моя родина»)

Можно подумать, что перед нами картина тихого умирания. Но если так, то смерть здесь особая, некое успокоение, а не смерть. Это не летаргический сон, но сон как просветление, уход из внешнего мира — в вечную память, которая у Бога — «Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем». Память, незабытие — свойства высшей, молитвенной активности:

Тихая моя родина.
Я ничего не забыл.

Божья мать, которая молчит в Евангелии, умирает так же молчаливо; ее Успение — один из самых любимых и таинственных праздников. «Удивительно умирает русский мужик! <...> Он умирает, словно обряд совершает...»³³, — пишет Тургенев в «Записках охотника». Смерть — это что-то естественное и простое. Так умирает трава, так умирает дерево.

Не только кенозис и обнищание освящают природу. Литургической торжественности достигают описания леса, степей, таинственной и мудрой жизни, волков, птиц, рыб у Распутина или у Заболоцкого:

Бык, беседа с природой,
Удаляется в луга.
Над прекрасными глазами
Светят белые рога.
Речка девочкой невзрачной
Притаилась между трав,

То смеется, то рыдает,
Ноги в землю закопав.
(.....)
Каждый маленький цветочек
Машет маленькой рукой.
Бык седые слезы точит,
Ходит пышный, чуть живой.
А на воздухе пустынном
Птица легкая кружится,
Ради песенки старинной
Нежным горлышком трудится.
Перед ней сияют воды,
Лес качается, велик,
И смеется вся природа,
Умирая каждый миг.
(«Прогулка»)

Мы как бы присутствуем при первых днях творения, когда все вещи светились поразительной новизной, и земля была «одушевленным храмом». Эту райскость и детскость подметил Р.-М. Рильке: «Великая страна на Востоке, единственная, через которую еще Бог связан с землей, и по сей день еще несет крест мученичества. Лихорадочно развиваются соседствующие с ней культуры, а она идет вперед лишь медлительными, неторопливыми шагами. Запад оставил позади себя столетия, в то время как рядом, в царстве Рюрика, еще длится первый день, день Бога, первый день творения»³⁴. Об этом же писал Р. Гвардини: мир на Западе как будто бы уже сотворен, тогда как в России он все еще творится.

Свежесть первых дней творения, вечное, обжигающее своей новизной «начало» можно найти повсюду у Платонова. Не случайно у Платонова нищенский, барачно-котлованный фон — это как и нищета героев Достоевского, бедность не социального, а скорее онтологического, даже литургического порядка — человек и природа ничего не имеют, но зато они вдвойне есть, их существование беззащитно, но чем оно беззащитнее, тем подлиннее, тем ближе к раю.

Восстановить первоначальное райское единство — не единство унифицированного и механически организованного технологического мира, а соборное единство Покрова Божьей Матери, которое включает в себя всю вселенную: поднебесную, бегающих зверей, поющих птиц и даже рыб, восстановить «радость всей твари» — вот чем вдохновлялись русские иконописцы и святые. «Собор всей твари как грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов, и человеков, и всякое дыхание земное, — такова основная храмовая идея нашего древнего религиозного искусства, господствовавшая и в древней нашей архитектуре, и в живописи. Она была вполне сознательно и замечательно глубоко выражена самим святым Сергием Радонежским. По выражению его жизнеописателя, преподобный Сергий, основав свою монашескую общину, „поставил храм Трои-

цы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистною раздельностью мира“. Св. Сергей здесь вдохновлялся молитвой Христа и Его учеников „да будет едино яко же и мы“»³⁵.

Ненавистная разделенность мира может быть преодолена лишь возвращением в материнское лоно Церкви. В православии церковью должен стать весь космос, все времена человеческой истории, поэтому и смерть не страшна, это есть возвращение в некую «космическую колыбель», в нежность сна. «Теперь он родня любому лесному зверьку, и во всякой берлоге его примут как своего и оближут языком. Он — брат каждому дереву и стеблю, по жилам которых протекает прохладный сок сновидений. Даже камням что-то снится. Ведь камень только прикидывается неживым, на самом деле он застывшая, успокоившаяся мысль...»³⁶. Так пишет Юрий Лощиц о сне Обломова. Здесь нельзя не вспомнить о Чоране, сказавшем, что ад — это наибольшая удаленность от растительной жизни.

Нищенская красота — именно то, что имеет в виду французский философ Ю. Кристева: красота — это катарсис, она приходит как «надежда сверх надежды». Самодовольство невыносимо не только с позиции этики, но прежде всего эстетически. Кенотически-нищенскую красоту не заметят многие:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Гордость оглушает, не позволяет увидеть Другое за Другим. Неброскую, застенчивую красоту, хрупкую для слуха, глаза и ума, почти неосязаемую святость. И если ты не гора, а, напротив, сам стеснителен и уязвим, если у тебя «грудная клетка открыта и внутренности обнажены — горят», то ты разглядишь и то, что разглядел Ремизов: «На углу Большого проспекта и 14-й линии стоит женщина. Одета она прилично, то есть все, что можно зашить и подштопать, все сделано. И не такая она старая, не развалина, только лицо, как налитое, без кровинки. Она не просит словами, она чуть кланяется и смотрит — и ей всегда подают.

В самый тискующий тиск и последний заюн — много в ту пору мудровал человек над человеком! — когда, кажется, ну ничего не подскребсти, все использовано и завалщего не может быть, я видел — подают! <...>

И на лице у нее как луч светится.

И когда я это вижу, я уже иду на пяточках — мне все страшно: вот я что-то спугну, помешаю чему-то, как-нибудь своим ходом нарушу, задую — свет»³⁷.

Отсутствие дома становится
судьбой всего человечества.

М. Хайдеггер

Инаковость, «иночество» лучше всего обнаруживают себя в бедности. Недаром бедную странническую жизнь предпочел Господь Иисус Христос, и в Евангелии сказано «Блаженны нищие...» (Лк. 6, 20) Бедные телом, духом, пространством, временем, имуществом, историей: неотмирность, непривязанность к месту, бродяжничество и странничество (отношения в пространстве) и сиротство (отношение к времени) — проявления все той же нищеты. Нищета — это не просто определение, не укор или похвала, это состояние онтологической Другости. По мнению Э. Левинаса, идея гонимой истины, по-видимому, единственная возможная модельность трансценденции, и не из-за морального качества смирения, а из-за способа быть.

Смирение — вот тот «способ быть», который сегодня переоткрывается философами и вообще чуткими людьми как на Западе, так и на Востоке. В «Империи эфемерного» Ж. Липовецки справедливо пишет, что мы живем только в настоящем. Обычаи, нормы, предрассудки и ритуалы прошлого разрушены в Европе и с наступлением современной технологии разрушаются во всем мире. Прошлое более не тяготит нас. Не тяготит и не служит опорой. Но и будущее, т. е. господство эсхатологических идеологий, тоталитарных прожектов, надежд на изменение этого мира не присутствует более в нашем сознании. Остается лишь эфемерное, неудовимое настоящее. Как же жить в эфемерности, не задохнувшись? Об этом не говорит Липовецки, но добавим от себя: «непробиваемую» имманентность настоящего можно взорвать только смирением, которое есть модус инаковости. Как можно победить имманентность, не став ее рабом? Вот вопрос, который поставили себе многие левые после поражения идей 1968 г. Как бороться с властью, не искушаясь ею? Как победить тирана, не став хоть на секунду им самому? Как найти такую форму протеста, которая не была бы неврозом, ресантиментом, мстью? Два бывших маоиста пришли даже к идее Ангела, лишённого как плотского, так и социального похотения, чей «протест» самый чистый, самый кроткий (Г. Лардо и Кр. Жамбе. «Ангел»). Правда, дальше бесплотного гностицизма французские философы не пошли. Хотя выбранное ими направление могло бы привести к тому, что в поисках чистой, не зависимой от власти, места и обиды «революционности» они открыли бы то, что, подобно Ан-

гелу, не принадлежит миру сему, но что позволяет нам оставаться в этом мире незапятнанными, что очищает и воскрешает вновь и вновь. Они нашли бы смирение, которое революционно и провокативно, ибо анархически нарушает железные законы логики власти. Смирение одновременно и отрицание тиранства, и выход за пределы тиранически-рабского зазеркалья, и отказ от власти, и торжество над миром. Любые мирские чувства, рефлексии, страсти и отношения могут быть уловлены двусмысленностью, попасть в тиски убогого оппозиционного измышления. Кроме смирения — чистой трансценденции, интенсивности, не ослабленной интенциональностью, качества, не обессиленного количеством. Недаром Святые Отцы говорили, что дьявол не боится ничего, — он может победить, использовать, перевернуть любой способ борьбы с ним, кроме смирения. Крест и смирение — вне дьявольской логики, они не доступны манипуляции, объективированию, отношениям «раба и господина».

Уже сегодня «кроткие наследуют землю», пусть и не всегда, и не везде, но их свет и сегодня «во тьме светит», и «тьма не объемлет его». Если мир Ангелов оторван от нашего, человеческого, то мир нищих и смиренных — рядом. Поэтому следующим открытием современной мысли должно бы стать сиротство.

Сиротство — оторванность от рода, которая может быть и проклятием, и благословением. Его положительная кенотичность раскрывает себя там, где происходит антропологический переворот, совершенный Христом, поставившим Личность выше племени, расы, государства. Отсутствие земного отца — необходимый минимум свободы на пути к Отцу Небесному (для Него и только для Него можно оставить и отца земного). Сиротство сродни бедности и нищете, оно в идеале выходит из чистой трансценденции и фантастической Инаковости настоящего бытия. Но именно по этой фантастичности мы и узнаем, что сиротство — основа и воздух нашей жизни. Конечно, сиротство как движение, как полет, паломничество, вздох, дерзновение, тоска, алкание. Сиротство, ставшее памятником самому себе, называется иначе, например «пробивная сирота». Бывает сиротство-бездорство, сиротство окаменелое, бесчувствие, сиротство-варварство, не умеющее щадить ни своего, ни чужого, — из таких «сирот» выходят нигилисты и опричники.

Евангелие высоко ставит образ истинного сиротства, защищая блудного сына притчей о «несправедливой» (и поэтому абсолютной) любви Отца.

Блудный сын дороже того, кто никогда не уходил из дому, кто не отрывался от Истины.

Тема безотцовщины — одна из основных в русской культуре. Даже если отец жив, его практически нет. Вспомним о «Братьях Карамазовых» да и о многих других произведениях Достоевского. Федоровская идея о воскрешении могла возникнуть из того же чувства, что отец жив, но его как бы нет, из чувства вины-обиды. Сам Федоров был незаконнорожденным сыном графа Гагарина.

В. Н. Турбин интересно пишет о «слабости и величии» Гоголя: «Всю Россию видел он своей школой и одновременно — семьей. Себя же — фантастической в своей первозданности фигурой отца и учителя, вновь слившихся воедино». Отца объединяющего; ибо «разделение, раздробление», «разброд» как-то особенно настаивали Гоголя, стремившегося противопоставить этому «цельность, единство функций». «Да, впрочем, город (в «Ревизоре». — Т. Г.) и населен какими-то сиротами, безотцовщиной: есть отцы, учителей тоже довольно, но ощущение такое, будто кругом царит сплошное сиротство. Сам город выглядит сиротливо: неухожен, запущен. И понятно, отчего, едва лишь завидев приезжего из столицы, горожане простирают к нему руки, величая его отцом. Отцом и учителем, ибо молят его о заботе и законе, а дело учителя как раз в том и заключается, чтобы приучить обучающихся к законам жизни»³⁸.

Даже такое ничтожество, как Хлестаков, смог сыграть роль Бога-Отца. Велика же была тяга к живому Авторитету у осиротевших жителей городка.

Воскресить отцов — вечный зов сиротливого русского сознания, даже если он и облачается в гротесково-карикатурные формы — например поиска идеального градоначальника города Глупова (Салтыков-Щедрин).

У М. Цветаевой сказано: «Всякий поэт по существу эмигрант». И всякий человек «эмигрант Царства Небесного». Одиночество неизбежно:

Как нежный шут о злом своем уродстве,
Я повествую о своем сиротстве...
За князем — род, за серафимом — сонм,
За каждым — тысячи таких, как он,
Чтоб пошатнувшись, — на живую стену
Упал и знал — что тысячи на смену!
Солдат — полком, бес — легионом горд.
За вором — сброд, а за шутом — все горб.
Так, наконец, усталая держаться
Сознанием: перст и назначением: драться,
Под свист глупца и мещанина смех —
Одна из всех — за всех — противу всех! —
Стою и шлю, закаменев от взлету,
Сей громкий зов в небесные пустоты.
И сей пожар в груди тому залог,
Что некий Карл тебя услышит, Рог!

(М. Цветаева. «Роландов рог»)

Сиротство Цветаевой героично. В нем — жалоба, тоска и одиночество, но оно еще вписывается в общечеловеческий контекст, его окружают те, на кого можно бросить хоть и отчужденный, но все же взгляд: князя, серафимы, шуты, солдаты, глупцы и мещане. По части сиротства XX в. пошел очень далеко. И уж во второй его половине об одиночестве пишут иначе — без романтизма, без элитарных противопоставлений «они и я», «масса и гений». Сиротство становится подлинным, т. е. погруженным в предсмертную бездомность «вселенной, от нас остальной»:

впустите же блудного сына
хотя бы в сообщество крыс
хотя бы в клочок паутины
что над абажуром повис!

хотя бы вся жизнь оказалась
судорогой одной
предсмертной — но только не хаос
вселенной от нас остальной!

(В. Кривулин. «На крыше»)

Сиротство Федорова переходит к его ученику — А. Платонову. Почти литургическая напряженность прозы Платонова вырастает все из того же чувства сиротливой безвестности жизни. Его герои живут «благодаря одному рождению». Слово «скучно» — частое у Платонова. Скучна природа, лишённая смысла, неизвестно откуда взявшаяся и зачем существующая, — сиротливая, «...и скучно лежала пыль на безлюдной дороге». «Тоска тщетности», бессмысленности, «идиотского» (т. е. частного) одиночества гнетет души платоновских героев. Весь мир лишен основы, не имеет ни цели, ни Творца. И сиротство становится судьбой как раз там, где человек готов творить чудеса и умирать ради высшего смысла: «...но вскоре он (Воцев. — Т. Г.) почувствовал сомнение в своей жизни и слабость тела без истины, он не мог дальше трудиться и ступать по дороге, не зная точного устройства всего мира и того, куда надо стремиться. <...> Умерший, палый лист лежал рядом с головою Вощева, его принес ветер с дальнего дерева, и теперь этому листу предстояло смирение в земле. Воцев подобрал отсохший лист и спрятал в тайное отделение мешка, где он сберегал всякие предметы несчастья и безвестности. „Ты не имел смысла .. жизни, — со скупостью сочувствия полагал Воцев, — лежи здесь, я узнаю, за что ты жил и погиб. Раз ты никому не нужен и валяешься среди всего мира, то я тебя буду хранить и помнить“»³⁹. Сирота Воцев хочет победить космическую сиротливость «терпеливой» природы. Собирая нищие, отвергнутые предметы, он вводит их в память Божию (пусть даже

у Платонова речь идет не о Боге, а скорее о федоровском «музее», об универсальной постмодернистской библиотеке, где будет собрано все знание, вся информация о мире).

Хотя Платонов и не говорит о Боге-Отце (как его учитель Федоров), стремление объединить всех людей вокруг «общего дела» и смысла, вокруг чего-то высшего, после чего жизнь превратится в сплошное Торжество, у него еще сильнее, чем у его учителя. Сиротство, беззащитность, голость и «регуляции»: «Внутри сарая спали на спине семнадцать или двадцать человек, и припотушенная лампа освещала бессознательные человеческие лица. Все спящие были худы, как умершие, тесное место меж кожей и костями у каждого было занято жилами, и по толщине жил было видно, как много крови они должны пропускать во время напряжения труда. Ситец рубах с точностью передавал медленную освежающую работу сердца — оно билось вблизи, во тьме опустошенного тела каждого уснувшего. Вощев всмотрелся в лицо ближнего спящего — не выражает ли оно безответного счастья удовлетворенного человека. Но спящий лежал замертво, глубоко и печально скрылись его глаза, и охладевшие ноги беспомощно вытянулись в старых рабочих штанах. Кроме дыханья, в бараке не было ни звука, никто не видел снов и не разговаривал с воспоминаниями, — каждый существовал без всякого излишка жизни, и во время сна оставалось живым только сердце, берегущее человека. Вощев почувствовал холод усталости и лег для тепла среди двух тел спящих мастеровых. Он уснул, незнакомый этим людям, закрывшим свои глаза, и довольный, что около них ночует, — и так спал, не чувствуя истины, до светлого утра»⁴⁰. Во время сна оставалось живым только сердце. Каждый существовал без «излишка жизни», без ненужных планов, забот, пустоты. Сердце билось вблизи — оно скрыто сном: глубоко и печально скрыты их глаза — как на картинах Сурбарана, где глаза аскетов (сам экстаз, сама невозможность) не могут быть написаны, так как не могут быть объектом изображения и разглядывания, поэтому и скрыты монашеским капюшоном. Все тела спящих (беззащитных и слитых со Вселенной) становятся лицом. Как говорил Макарий Египетский: у святого все тело — лицо.

Антитеза «быть и казаться» исчезает в рассказе Платонова, как исчезает у него всякая возможная театральность, всякий дуализм скрытого и открытого, даже дуализм трагедии. Излишек жизни (скрытое) отсутствует. Есть лишь ее правда, ее аскетика, ее откровение. Все голо, все лишено второстепенных, дополнительных характеристик. Голость означает обычно что-то, чего стыдятся. Но голость у Платонова — выражение целомудрия, целостности смысла и бытия.

Голость, отказ от любых атрибутов означает, казалось бы, поражение, отдавание себя на поругание и осмеяние. Не так здесь. Голость дает тепло и требует тепла: мой ближний, спящий и почти мертвый (для этого мира) требует, чтобы его любили, хоть я (по мирской логике) человек «незнакомый».

Сердце — религиозный центр человека. В новой зоне, в Царстве Небесном люди будут иметь одно сердце. Сон-мистерия (беззащитный и всемогущий) литургически преобразует беспомощное сиротство людей в Церковь, в «светлое утро» вновь обретенной соборности.

О том, что сиротство может быть новым путем к любви и к Богу (к последнему Воскресению), размышлял Достоевский. Макарь Долгорукий («Подросток») сказал замечательную фразу: атеистов я не встречал никогда в своей жизни, встречал лишь людей суетливых (13, 303). Атеизм — лишь одна из возможностей познать Бога («предпоследняя ступень к вере»). В русском сознании глубоко заложена мысль, что без воли Бога и «волос с головы не упадет». Вера в промысел Божий научила русских тому особому терпению, которое и советскую власть перетерпело.

После «смерти Бога» наступило одиночество: «...люди остались *одни*, как желали: великая прежняя идея оставила их <...>. И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. <...> Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заметить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается» (13, 378—379).

И потом, когда вновь придет Господь — они уже не отринут Его, а примут всем сердцем и разумением, и это, заключает Достоевский, (устаами Версилова), будет уже последним, окончательным Воскресением человечества.

Через такое сиротство-смирение будет окончательно побежден князь мира сего.

Можно говорить еще о других «обнищаниях» и «худых ризах» русской жизни.

О кенозисе власти: известен анархизм русских. Известно, что русские считают власть делом «грязным», поэтому признают за государством право лишь на внешнюю правду. Как считал А. С. Хомяков, русский человек резко различает «землю» и государство. Община, земля живет согласно внутренней правде, правде Христа, и лишь наличие воинственных соседей заставило русских призвать варягов и организовать государство.

В России не случайно появились видные теоретики анархизма: Бакунин, Кропоткин, Л. Толстой. «Одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничившая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями»⁴¹, — так думает исследователь «характера русского народа» Николай Лосский.

О кенозисе «ума»: известно, что русские почти не создали философских систем. Более того, многие из русских философов считали, что «систематическое», слишком хорошо организованное мышление свидетельствует о «недостатке честности», об отсутствии внутренней свободы, просто о неистинности.

Русский ум экзистенциален до гротеска, до сумасшествия: если русский умен, то он или пьяница или такие рожи станет строить, что хоть всех святых выноси, — так думает Городничий у Гоголя. При всей преувеличенности этого суждения, в нем есть зерно истины.

Можно затронуть многие другие сферы русской жизни — и каждый раз мы убедимся, что культурный или социальный русский кенозис — это только преддверие и предчувствие более великого стыда: быть только во времени и в пространстве, в истории и в государстве, в относительном благополучии несовершенных, несвятых, — только людей, не человека. Это истощание как поиск и мечта о другой, настоящей, неслыханной и непревосходимой Христовой нищете.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федотов Г. Святые древней Руси. М., 1990. С. 45, 46.

² Там же. С. 47.

³ Там же. С. 236.

⁴ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как Он есть. Эссекс, 1985. С. 120.

⁵ *Софронии (Сахаров), иеромонах Преподобный Силуан Афонский Эссекс* 1990 Ч 2 С 127, 128, 131

⁶ Может быть, здесь — истоки чаадаевской мысли в России нет непрерывности культуры, в ней нужно творить каждый раз сначала, заново (ср например *Чаадаев П Я* *Философические письма* // Чаадаев П Я Статьи и письма М, 1989 С 43—44) Это и трудно — художник, философ растеряны — не на кого опереться, неизвестно, с чего начать Но это же качество может привести к серьезности, к углублению мысли, ищущей всегда самое прочное, самое непреложное себе основание

⁷ *Schubart L'Europe et l'âme de l'Orient Paris, 1949*

⁸ *Флоровский Г прот* Пути русского богословия 3-е изд Париж, 1983 С 509

⁹ Ср *Достоевский Ф М* Полн собр соч В 30 т Л, 1975 Т 13 С 301 В дальнейшем все ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с указанием в скобках арабскими цифрами тома и страницы

¹⁰ *Флоренский П, свящ* Небесные знамения // Собр соч / Под общ ред Н А Струве Париж, 1985 Т 1 Статьи по искусству С 61—62

¹¹ *Ларошфуко Ф де* Максимы и моральные размышления // Ларошфуко Ф де Мемуары Максими А, 1971 С 170 № 257

¹² *Флоровский Г, прот* Пути русского богословия С 500—502

¹³ *Время и мы* 1987 № 9

¹⁴ *Ремизов А* Вихренная Русь Автобиографическое повествование // Ремизов А В розовом блеске М, 1990 С 363

¹⁵ Ср, например *Феодор, архим* О православии в отношении к современности СПб 1860 С 54 (« во всем следовать и предаваться < > духу Агнца Божия, вземлющего грехи мира »)

¹⁶ *Гончаров И А* Собр соч В 8 т М, 1979 Т 4 С 106, 104, 103

¹⁷ *Чаадаев П Я* Философские письма С 47

¹⁸ *Розанов В* Уединенное // Розанов В Соч / Сост П В Крусанов А, 1990 С 46

¹⁹ *Sloterdijk P* Kopernikanische Mobilmachung und Abküstung Frankfurt am Main 1987 S 118

²⁰ *Флетчер Дж* О государстве русском СПб, 1905 С 101

²¹ *Мария, монахиня* Под знаком гибели // Новый град Париж 1938 № 13 С 146

²² *Чаадаев П Я* Философские письма С 47

²³ *Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова* 3-е изд, испр и пополн СПб, 1905 Т 1 Аскетические опыты С 370

²⁴ Там же

²⁵ *Розанов В* Уединенное С 90

²⁶ Там же С 68, 95

²⁷ *Ржевский А* Коммунизм — это молодость мира // Синтаксис Публицистика Критика Полемика Париж 1987 № 17 С 3—79

²⁸ *Вышеславцев Б П* Русская стихия у Достоевского Берлин, 1923 С 23—28 40—42, 52—54

- 29 Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Л., 1951. Т. 4. С. 66—67.
- 30 Турбин В. Н. Герои Гоголя. М., 1983. С. 98.
- 31 Семенова С. Валентин Распутин. М., 1987. С. 25.
- 32 Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Л., 1951. Т. 6. С. 220.
- 33 Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Соч.: В 15 т. М.; Л., 1963. Т. 4. С. 216.
- 34 Rilke R.-M. Russische Kunst // Sämtliche Werke. Frankfurt am Main, 1965. Bd. 5. S. 494. Статья написана в 1900 г., опубликована в 1901 г.
- 35 Трубецкой Е. Н., кн. Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916. С. 12.
- 36 Лоциц Ю. Гончаров. М., 1986. (Сер. «Жизнь замечательных людей»).
- 37 Ремизов А. Взвихренная Русь: Автобиографическое повествование. С. 249.
- 38 Турбин В. Н. Герои Гоголя. С. 32—33, 60.
- 39 Платонов А. Повести и рассказы (1928—1934 годы). М., 1988. С. 123, 126.
- 40 Там же. С. 130.
- 41 Лосский Н. О. Характер русского народа. М., 1990. Кн. 1. С. 47—48.

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ АСКЕТИКА НА РУССКОЙ ПОЧВЕ

Религиозные ценности, находимые современным сознанием в мире, даже при условии глубокого уважения их, воспринимаются имманентными миру, ставятся в ряд культурных ценностей или несколько выше. Тогда как сущность их именно в том, что они «не от мира сего». Что причиной такого положения: угасание религиозного воображения? мистическая недаровитость? онтологическая слепота?

В самом религиозном сознании давно уже существует разрыв между феноменальным и ноуменальным. Господствует безотчетное недоверие к сакральной подлинности религиозного явления. Почему? Потому что христианское предание перестало восприниматься как *непрерывное*, как пронизывающее мир насквозь — от евангельских событий до современности, от личности Христа до нашей личности. Слыша слово, человек не внемлет Логосу, обращаясь к Отцу, не чувствует сыновства.

Восстановима ли связь?

Вспоминается чеховский рассказ «Студент» — собственно, это достоверный факт русской жизни, беллетристически изложенный писателем на трех с половиной страницах.

Здесь все исполнено религиозной и метафизической значительности.

Еще недавно облитый светом пейзаж подергивается тьмой; на глазах героя меняется мир: «Ему казалось, что этот внезапно наступивший холод нарушил во всем порядок и согласие, что самой природе жутко, и оттого вечерние сумерки сгустились быстрее, чем надо»¹. Слово само мироздание уже затронуто распадом и постепенно погружается во мрак — таков смысл ощущений Ивана Великопольского, ощущений слишком глубоких для случайного вечернего настроения. Они сродни общим ощущениям эпохи конца прошлого

века, и они, только притупившиеся, заглушаемые шумом времени, не чужды веку нынешнему. Нет благоустроенного бытия, кажется герою, а есть тоска, «пустыня кругом, мрак, чувство гнета, — все эти ужасы были, есть и будут...»². Это тот самый *désert de l'histoire*, о котором говорил в свое время Ш. Бодлер.

Мир, знающий только себя, неприютен и беспросветен. Но герой, студент духовной академии, будущий священник, захваченный сейчас страшным ощущением всеобщей тьмы и хаоса, вдруг видит вдали огонь — костер, что развели на огородах две бедные вдовы. Он подходит к огню, вспоминает (тот день был страстная пятница), что некогда и апостол Петр точно так же грелся у костра и трижды отрекся от Иисуса. Иван рассказывает женщинам все происшедшее в ту ночь, и костер, вокруг которого они собрались, становится костром на дворе первосвященника. Вместе с плачущими женщинами герой переживает — как действительно совершающееся сейчас и здесь — то, что мы всегда слышим в храме на третьем часе Великой Пятницы (Св. Кирилла Александрийского): «Из-за страха перед иудеями друг Твой и близкий, Петр, отрекся от Тебя, Господи, и, рыдая, так восклицал: „Не забудь моих слов, Милосердный, ибо я обещал сохранить веру и не сохранил“. И наше покаяние также прими и помилуй нас».

Он уходит от костра; тьма вновь охватывает его, но она уже пронзена вспышкой евангельского света, уже возродилась живая связь между покаянием и верой Петра и верой Ивана Великопольского: «И радость вдруг заволновалась в его душе, и он даже остановился на минуту, чтобы перевести дух. Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой».

Он был посещен Духом; он пережил и осознал нерушимость Предания, связующего нас с Господом. Он открылся Христу, который вдруг умягчил и просветлил его душу. Рассеялся мрак, вместе с утренней зарей субботы в герое пробуждается предчувствие Пасхи, и «невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья, овладевало им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла»³.

Нам, потомкам Фомы-близнеца, нужно буквально осязать всю цепь христианского Предания, видеть непрерывность действия Логоса в мире, чтобы мы могли стать открытыми Христу. Мы нуждаемся в полном *познании*, чтобы иметь полную *веру*.

Впрочем, это не должно смущать фидеистов. Василий Великий писал Амфилохию, епископу Иконийскому: «Что прежде — знание или вера? А мы утверждаем, что вообще в науках вера предшеству-

ет знанию <...>. Ибо в науке должно прежде поверить, что буква называется „азом“, и, изучив начертание и произношение, потом уже получить точное разумение, какую силу имеет буква. А в вере в Бога предшествует понятие, именно понятие, что Бог есть, и оно собираем из рассматривания тварей. Ибо познаем премудрость и могущество, и благость и вообще невидимая Его, уразумевая от создания мира. <...> А за сим знанием следует вера, за таковою же верою — поклонение»⁴.

ЛЕСТВИЦА ДУХОВНАЯ

Есть три реальных пространства: физическое, теокосмическое и мистическое. Человек существует в каждом из них одновременно; познание же — это расширение объема и постепенное сближение этих пространств. Физическое пространство конечно; с ним сопряжена телесная природа человека, к нему обращено эмпирико-теоретическое познание. Теокосмическое пространство бесконечно, но относительно: оно обусловлено течением и формами времени; с ним связана душевная природа человека, к нему обращено имагинативное познание. Мистическое пространство абсолютно и находится по ту сторону времени, физической протяженности и качественности. С ним сопряжен человек духовный, оно доступно верующему познанию («зрячему разуму», говорил А. С. Хомяков) и мистической интуиции. Это пространство встречи с Богом, пространство последнего воскресения и преображения в Духе.

В антропологическом отображается онтологическое. На языке психических актов могут выражаться категории мистического порядка; душа предчувствует, предузнает дух. Отображением мистического пространства в нашем религиозно-нравственном сознании и в чувственном мировосприятии является *вертикальная* доминанта. Ее присутствие в моральных, интеллектуальных, этических структурах говорит об их мистико-теистической ориентации. Вертикаль — пространственный синоним движения от природного к сверхприродному, от земного к небесному, от человека к Богу.

Ветхозаветный Бытописатель дал нам прообразующий символ такого движения: распростершийся на земле перстный Иаков во сне видит *лестницу*, стоящую на земле и касающуюся своим верхом неба; «...и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: «Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака...» (Быт. 28, 12—13). С этим видением Иаков входит в мистическое пространство, в вертикальную (лестница перпендикулярна к путям земных скитаний) перспективу богообщения: «Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные»

(Быт. 28, 17). Через двадцать лет мистический смысл видения явлен Иакову чувственно: Некто (по толкованию блаженного Феодорита то был Единородный Божий Сын и Бог) нисходил к Иакову и боролся с ним до зари и повредил состав бедра у него и дал ему благословение и новое имя — Израиль.

Вот прообраз аскетики: Иаковлева лестница как возможность восхождения к Богу; напряжение всех человеческих сил в ответ на вызов Бога; телесное страдание, очищающее человеческую природу; переименование в богодарованное имя (ср. переименование при пострижении в монахи), благословение на жизнь новую. Аскетика с первых ее шагов осмыслялась и впоследствии систематически излагалась Отцами в образах и понятиях *Лествицы духовной* (откуда, кстати сказать, прозвание Св. Иоанна Синайского — Лествичник).

Лестница — градация духовных ценностей и состояний (ибо Бог есть во всем, но не во всем равно), а также их внутренняя соподчиненность, т. е. *иерархия*. В этом принципе строения христианская мысль очень рано выразила свое представление как о мире горнем, так и о нисходящем от него долу мироустройстве. В Ареопагитиках⁵, как известно, этот принцип получает уже универсальный характер и подробную богословскую и метафизическую разработку. Иерархия, говорится там, есть «священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся Божественной красоте и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию»⁶.

И человек, как призванный к богоподобию, устроен именно иерархически⁷ — а вовсе не гармонически, что внушает нам внерелигиозный гуманизм нового времени. Гармоничен человекобог; гармонично то, что создано во имя его. Богочеловек иерархичен. Гармонии не было в Едеме и нет в Царствии Небесном. Она создается и остается в пределах тварного мира, конечна вместе с ним и трагически прекрасна поэтому. Иерархия, пронизывая этот мир, преодолевает его конечность и выходит за пределы мира.

Отеческое предание различает, во-первых, гносеологические ступени лествицы духовной.

Три ступени *ведения* находим в «Словах подвижнических» Исаака Сирина, авторитетнейшего для православных аскетов писателя, чьи творения особенно ценились в Оптиной и кропотливо переводились там.

Первая ступень — «когда ведение следует плотскому вожделению; тогда <оно> сводит воедино следующие способы: богатство, тщеславие, убранство, телесный покой, рачение о словесной мудрости, годной к управлению в мире сем и источающей обновление в изобретениях, науках и искусствах, и все прочее, чем увенчивает-

ся тело в этом видимом мире. <...> И оно именуется голым ведением, потому что исключает всякое Божественное попечение и по причине преобладания тела вносит в ум неразумное бессилие». Это ведение «мечтает, что все бывает по его промыслению, и в этом согласно с утверждающим, что нет управления сим миром. Впрочем, не может оно пребыть без непрестанного попечения и без страха за тело, а потому овладевает им малодушие, печаль, отчаяние, страх от бесов, печаль от людей, молва о разбойниках, слухи о смертях, заботливость в болезни, попечительность в скудности и недостатке потребного».

Такое ведение еще не знает любви: в нем «насаждено⁹ древо познания добра и зла, искоряющее любовь. В нем качествует надменные и гордыня. Кичится оно, а между тем ходит во тьме — и ценит достояние свое по сравнению с тем, что на земле, и не знает, что есть нечто лучшее его».

Преодолевающий телесное ведение поднимается ко второй степени: «...тогда во свете естества души совершает следующие превосходные дела: пост, молитву, милостыню, чтение Божественных Писаний, добродетельную жизнь, борьбу со страстями» — все «употребляемое на служение во дворе Христовом». Это «ведение дел», и оно еще «телесно и сложно», — замечает св. Исаак, — хотя «оно-то указывает сердцу стези, ведущие нас к вере, в нем собирает напутствие к истинному веку».

Третья степень ведения — степень совершенства. «Когда ведение вознесется над земным и над попечениями о делании земного, и начнет испытывать свои помышления в том, что сокрыто от очей внутри, и прострется горе и последует вере в попечении о будущем веке, и в возделении обетованного нам, и в изыскании сокровенных таин, тогда сама вера поглощает сие ведение, и обращается, и рождает оное снова, так что всецело делается оно духом. Тогда оно разыскивает духовные тайны, постигаемые умом простым и тонким. Тогда внутренние чувства пробуждаются для духовного делания по тому чину, какой будет в одной жизни бессмертия и нетления; потому что еще в здешнем, как бы в тайне, прияло мысленное воскресение в истинное свидетельство о всеобщем воскресении»⁸.

Следует особенно заметить эту важнейшую эсхатологическую идею о *предвосхищающем воскресении* — мысленном воскресении. Св. Исаак (и некоторые другие авторы) и.м.дел в виду отнюдь не умственное представление о воскресении, а действительное усвоение человеком нового надприродного состояния. Пока не окончательное, не всеобъемлющее усвоение, однако совершенно реальное, достигаемое в той мере, в какой человек снискал благодать Божию. Православные старцы сподобились пребывать в «мысленном воскре-

сении», восходя на высшие ступени богопознания, и это одно из главных сокровищ русского мистико-аскетического опыта.

Преп. Никита Стифат, ближайший ученик Симеона Нового Богослова, основываясь на прореченном Исаией (Ис. 11, 2—3), устанавливает семь ступеней ведения и делания — соответственно семи дарам Св. Духа, начиная с высших и нисходя к начальным: дух премудрости, дух разума, дух совета, дух крепости, дух ведения, дух благочестия, дух страха Божия. «Начавший страхом суда и преуспевающий в очищении сердца слезами покаяния исполняется, во-первых, премудростью, так как страх начало ее есть, по реченному (Притч. 1, 7); потом разумом вместе и с советом, помощью которого избирает себе душеспасительные преднамерения. Сего же достигший, чрез исполнение заповедей, восходит он к ведению сущего и получает точнейшее ведение божеских и человеческих вещей. А от сего соделавшись весь жилищем благочестия, восходит в вышний град любви и является совершенным»⁹.

Приступая к восхождению по лестнице познания, именно начать всего труднее. Полученное праотцем и наследованное нами познание добра и зла, познание мира есть полусвет, в нем преобладает люциферическое свечение. Это то, что превосходно изобразил Лермонтов в своем «Демоне»:

Ни день, ни ночь — ни мрак, ни свет.

Полусвет более всего отвечает состоянию умственной и чувственной гармонии; яркий свет слепит и тревожит устроившихся в тени. Сумерки кажутся безопаснее: они позволяют нам кое-что различать в ближнем мире и как будто укрывают нас от невидимого ока.

Православная аскетика рассеивает тьму недоумений вокруг одиозного для мирского ума понятия *страха Господня*. С изумлением видим мы на лицах тех, кто воистину «убоялся Господа», улыбку радости и блаженства. Психологически это трудно объяснить. Для обыденного околоцерковного сознания в «страхе Божиим» все чудится привкус испуга, мнится боязливая уость, душевная и умственная. Грустно говорить (хотя и нетрудно понять причины) — но не только средний интеллигент позитивистской эпохи, всегда подозрительно косившийся на монастырь и аскетику, а и выдающиеся философы религиозной ориентации впадали в поразительное непонимание пути к истине и любви через страх Божий, просто отрицали его. Так случилось с В. В. Розановым (правда, не сплошь, а эпизодами в его духовной биографии). Путь страха Господня и врага его — монастырь — представились ему «страшным сужением природы человека, страшным и вечным зарокотом ее перед потребностями развития»¹⁰.

Какой-то дряхлый, подслеповатый антиклерикализм вдруг выдвигается из складок розановской мысли; что-то совсем не по размеру Розанову в этом гуманитарном вскрике о «страшном сужении». К тому же он и досадно тривиален тут, совпадая и с престарелой просветительской, и с неохристианской боязнью монастыря, а заодно и с Н. А. Бердяевым — там, где тот толкует об ограниченности и подавленности личности в монахе, об омертвлении святоотеческой аскетике, о монофизитском уклоне в православном подвижничестве, там, где осуждает Феофана Затворника за суровость его требований к христианину¹¹.

Истинный аскет наглядно являет *блаженство* страха Господня. Этот видимый парадокс заставляет нас глубже продумать и прочувствовать важную аксиому аскетике.

Если известная формула «начало мудрости — страх Господень» ничего не говорит нашему уму и религиозному чувству, значит, нужно вернуть ее на место, в «Книгу притчей Соломоновых», и заново выслушать всю речь ветхозаветного учителя. Вместе с псалмопевцем и Иисусом, сыном Сираховым, он убедит нас аргументами тысячелетнего израильско-иудейского богопознания, что страх Божий есть прежде всего *дисциплина* ума и совести, признавших единый Абсолют и проистекающую из него единую для всего сущего меру добра — «закон». «Не будь недоверчивым к страху пред Господом и не приступай к Нему с раздвоенным сердцем» (Сир. 1, 28) — учит нас Иисус, сын Сирахов, и напоминает: «...грешнику же страх Господень ненавистен» (Сир. 1, 25). Он ненавистен и нам, если мы греховны и нераскаянны.

Но как страх Господень приводит к блаженству?

Он освобождает от страха тварного. Нет роковой зависимости от власти естества — источника греха и смерти, есть прямое подчинение власти Бога — источника благодати и жизни вечной. Страхом Божиим вытесняется экзистенциальный ужас бытия, пропитывающий телесную и душевную природу человека и лишь приглушаемый культурной анестезией. Свобода от этого состояния, смена онтологического статуса меняет и психическое самочувствие личности в сторону радости и чувства безопасности.

Страх Божий — это теоцентрическая организация мышления и сердечного внимания; страх Божий — неуслышное бодрствование духа, бдение разума, сосредоточенного на Боге. Страх Божий — неустанная активность воли, направленной к благу и совершенству. Только полупросвещенность, полувера, полужнание, наши наследственные лаодикийские болезни, заставляют нас отождествлять страх Господень с тем страхом, который имел в виду апостол Иаков, го-

воривший: «...и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2, 19). Впрочем, не потому ли, что нам самим не чужд этот темный трепет?

И в ветхозаветном страхе Божиим уже было зерно блаженства, поскольку в нем отображалась Отеческая любовь и обетование богосыновства. Уже сознавалось: «Страх Господень — дар от Господа и поставляет на стезях любви» (Сир. 1, 13). В новозаветной же полноте познания Бога и любви к Нему окончательно растворяется всякий страх, что и возглашено Апостолом: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение» (1 Ин. 4, 18). Для восновившегося устраняется дистанция между волей Отчей и им, становится ненужным «вразумляющий жезл» Отца.

Православный подвижник заключал свою тварную природу в клетвь страха Господня; обретя свободу в Духе, он восходил к совершенной любви и в конце концов мог сказать, как Антоний Великий: «Я Бога теперь так люблю, что и не боюсь Его».

Здесь аскет приближается к вершине духовной лестницы. Страсти перестают действовать *разрушительно*, в чем и состоит смысл аскетического «бесстрастия» (ἀπάθεια); в этом фазисе внутреннего строения «всякий помысл страстный; приемлемый в чрево мысленное, действием огневого бега путем заповедей Божиих и силы Духа, претворяется в благое и спасительное деяние добродетели», как это превосходно изображает Никита Стифат во второй сотнице глав об очищении ума (гл. 82). Прекращается блуждание ума (κίνησις) на путях тварного мира: познание в последнем синтезе приходит к *созерцанию* (θεωρία), сверхзнанию, которое как бы утрачивает свое прежнее содержание, эмпирию, становится апофатическим незнанием. Восходя к *обожению* (θεώσις), человеческий ум, говорит Максим Исповедник, становится малым λόγος'ом, отображающим в себе великий λόγος, а душа достигает ступени «стояния» (κατάστασις).

Чем ближе к высшей точке духовного пути, чем ближе к искомому духом центру мистического пространства, тем яснее, какая же сила от начала, с самых окраин и границ этого пространства, из самых недр тварного мира, — какая сила влечет и движет дух, а вместе с ним и все сущее к Абсолюту. Эта сила есть *любовь* (ἀγάπη), центростремительная динамика бытия. Любовью Творец все вызывает из ничто, любовью высвобождает смысл из плена бессмысленного, возбуждает волю к благу, призывает частичное к цельности, неполное — к полноте, несовершенное — к совершенству.

Для православной религиозности любовь есть неутолимое влечение сердца к *красоте* Бога; через красоту опознается путь к Нему.

Красота — не что иное, как образ Блага. А Благо (τοῦ ἀγαθοῦ) среди имен Божиих православное сознание (следуя традиции Ареопагитик) ставит на первое место. Отсюда понятие *благообразия* — одно из ключевых в славянско-христианском богоречении. Благообразие — это отблеск апофатической красоты *Всеблагого*; это образ Его, доступный человеческому восприятию и переживанию, это предмет сердечного влечения и нравственного подражания.

Исконное значение этого слова глубже и вернее всех в мирской культуре понял и истолковал Достоевский, вообще гениально чуткий именно к красоте Бога, возлюбивший ту красоту, как только русский мог ее возлюбить, и черпавший в ней религиозно-мистическое и вместе художественное вдохновение. Его «Подросток» и «Братья Карамазовы» — это романы о благообразии и безобразии в человеке. Его любовь к Христу — это любовь к красоте Христа. «Мир станет красота Христова», — замечает Достоевский в подготовительных записях к «Бесам»¹². И когда писатель произносит знаменитое: «Красота спасет мир», то имеет в виду красоту Божию, абсолютную, и ее отражение в мире, а не красоту соблазна и греха, не красоту тварно-чувственную. Он имеет в виду апофатическое сияние, а не люциферическое свечение.

Мотив любви к красоте Бога лежит в основании православного богопознания и аскетики¹³ (при том, что первые импульсы этого мотива уловила еще эллинистическая мысль; затем развитие свое он получил у неоплатоников, Оригена, Григория Нисского, в Ареопагитиках). Предание не устает напоминать об этом мотиве. Одно из самых родственных русской душе указаний — «многополезная повесть» Симеона Нового Богослова о друге его юности Георгии, который уверовал, что «благодатию Святого Духа прозрит умно и узрит неизреченную красоту Господа», и «уязвился любовью к красоте сей»¹⁴.

Русский святой, аскет, подвижник навсегда уязвлен такой любовью; печать этой уязвленности лежит на всей послепушкинской культуре. Даже будучи светской в своих интересах и увлечениях, даже отходя от собственно христианских тем, она в тайных своих влечениях хотела

...как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть.
(Ф. Тютч)

Следует согласиться с С. Н. Булгаковым в том, что «православие имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения»¹⁵.

В онтологическом плане любовь есть связующая и оцеляющая сила. Бог, говорит Василий Великий (в «Шестоднев»), связал неразрывным союзом любви весь мир, так что разрозненные и удаленные его части кажутся соединенными посредством симпатии¹⁶. Так действует любовь в сфере премирной, так и на всех нисходящих в мир дольных ступенях. Смысл любви вряд ли кто изъяснил лучше и убедительнее для православного сознания, чем Симеон Новый Богослов. Смысл в том, «чтобы от мира собраться самим к себе и к Богу и соединить в себе раздранные части естества. Ибо она есть истинная и непорочная премудрость Божия, конец которой — благодать и истина: благодать же есть человеколюбие, а истина — Боголюбие в вере, которые суть указания любви, совокупляющей человек с Богом и друг с другом, и потому без отпадения пребывающей во благом»¹⁷.

Лишь любовью возможно преодолеть разрывы в онтологической ткани бытия, моральную и познавательную расщепленность сознания, социальный разлад. Когда Макарий Оптинский увещевает немирную братию быть в мире друг с другом, для него несомненно и очевидно, что миролюбие есть исполнение заповеди любви: «О мир! мир! богатое даяние Владыки нашего! — пишет он монахам. — Ищите его, берегите и насыщайтесь им; хотя я сам нищ и убог, но вам желаю сего богатства — мира, любви и смирения, да ваше богатство восполнит мое убожество»¹⁸. А своему духовному чаду, толковавшему о любви к Богу и забывшему о любви к ближнему, старец напоминал: «Сему нельзя стать, чтобы без любви человеческой могли мы любить Бога»¹⁹.

«На Страшном Суде более всего взыщется за недостаток любви к ближнему», — говорил старец Амвросий. — Любовь есть Сам Бог! Этого чувства ниже ангелы могут постигнуть»²⁰. Но аскетика знает, что к совершеннейшей любви также ведет лестница подвижнического делания, и начинать надо, по научению Амвросия, «с той степени любви, какую кто имеет, и Бог поможет нам. Кого тяготят грехи, тот да помышляет, что любовь покрывает множество грехов; чья совесть возмущена множеством беззаконий, тот да помышляет, что любовь есть исполнение закона»²¹. И более того: «...если ты находишь, что в тебе нет любви, а желаешь ее иметь, то делай дела любви, хоть сначала без любви. Господь увидит твое желание и старание и вложит в сердце твое любовь»²².

Другая аксиома аскетике гласит, что любовь невозможна без смирения. Нет страницы, написанной рукой оптинского старца, нет поучения, где бы в центре не стояло это понятие. Макарий, настаивая на их неразделимости, говорил о «благоухании любви смирения»²³.

Секулярная, особенно позитивистская этика немало способствовала огрублению и извращению этого понятия в глазах мирянина. Едва ли не у большинства оно ассоциируется с добровольным (если не лицемерным) умалением, принижением личности, свертыванием духовной самодеятельности, угашением воли, атрофией чувства ценности своего «я».

Между тем смирение есть возвышение христианской личности, торжество богочеловеческого величия над тварной ограниченностью. Достичь смирения — значит направить свое существование в русло воли Божией, а для того нужно устранить почти непреодолимые внутренние препятствия — самолюбие и своеволие, стоящие на пути нашей любви к Богу и любви к ближнему. Здесь требуется мужественный ум и твердая воля, и подлинное смирение не всякому по плечу.

Всю высоту христианского смирения увидел из недр мирской жизни опять-таки Достоевский. У тела умершей жены, 16 апреля 1864 г., он пронзительно почувствовал, что нет ничего труднее, как ради любви к ближнему смиренно пожертвовать своим «я», и нет ничего выше этой жертвы Богу: «Высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полного развития своего „я“, — это как бы уничтожить это „я“, отдать его целиком всем и каждому, безраздельно и беззаветно» (20, 172).

Но непревзойденный аналитик души, он уже знает то, что всегда знали, но что хранили в тайне и в чем видели опасность аскеты: смирение включает в себе не одно «терпение скорбей», но и особого рода наслаждение. В идее смиренной жертвы своего «я», записывает Достоевский в той же тетради, «есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое» (20, 193).

Через несколько лет, работая над «Идиотом», он вновь вернулся к той же теме и выразительно определил смирение — теперь уже по его действию в мире: «Смирение — самая страшная сила, какая только может на свете быть» (9, 241).

«Смирение собирает душу воедино», — говорит Исаак Сирийский. Было бы слишком плоско понимать этот акт как только концентрацию психических сил в пределах автономного «я». Подразумевается отбирание души от мира, которым душа захвачена, присвоена, расчленена; подразумевается возвращение души в ее сокровенное вместилище, которое находится в более глубоких бытийных слоях, чем область природно-телесного существования. Св. Исаак поясняет: смириться — значит «погрузиться от себя самого в себя, сделаться ничьим, как бы не существующим, не пришедшим еще в бытие»²⁴. Тут уже указана последняя цель и предел смирения — возвращение к Богу, Который вне бытия. Но до того еще предстоит пройти все предшествующие ступени Лествицы духовной.

Заметим попутно, что смирение как религиозно-этический мотив было усвоено христианской Русью очень рано и очень прочно. Оно вошло не только в индивидуальное сознание и жизненное поведение, но и в значительной степени определяло национальный этос. Очевидно влияние этого мотива, иногда не прямое, трансформированное, в историческом самоосуществлении нации. Русским свойственно своеобразное «неприсутствие в бытии». Это не значит, что они выпадают из мирового «исторического делания»; но в какие-то моменты участие в нем перестает быть для них главной положительной задачей. Острее ощущается потребность в мировом смысле, а не в мировой гармонии. И внешнее поле деятельности уступает стихийному началу, игре созидательных и разрушительных сил. Тогда происходят русские смуты, исполненные героизма, жертвенности и юродства. Организовывать и оформлять свое бытие по законам естественного разума и чувственной красоты, делать это неумоимо и систематично — не в русском стиле. Заметнее склонность смиренно устраниваться из этой сферы, облечься в бытийную наготу, которая, по неистребимому убеждению русского, не стыдна, оправдана перед Богом любовью к Христу. Именно это имел в виду Тютчев, размышляя о России:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплемennyй,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил благославляя.

Отеческое предание различает два способа взойти на крест, два способа достичь смирения: распятие тела, терпение плотских скорбей (то, что принято называть внешней аскезой) и «восхождение в созерцание», что является следствием «тонкого делания ума» (аскеза внутренняя). Но отношения между этими способами не симметричны, а иерархичны. Еще в самом начале V в. преп. Исихий, ученик Григория Богослова, внушал Феодулу: «Внешнего человека легко сделать монахом, если захочешь, но не мал труд — сделать монахом человека внутреннего», и самое лучшее, «определив для тела сильный подвиг, весь ум обратить на внутреннее»²⁵.

В русском подвижничестве наиболее плодотворным оказалось следование святоотеческому завету «царского пути» — *золотой ме-*

ре в аскетическом подвиге, что предполагает уравновешенное подчинение телесной аскезы духовной²⁶. Чему прекрасное свидетельство — Оптиная пустынь. Она глубже многих усвоила уроки Григория Нисского, полагавшего, что цель подвига не в умерщвлении плоти, а в обуздании страстей и вожделений и в умиротворении естества душевного, в обретении любовной цельности личности. Она усвоила уроки Марка Подвижника, учившего, что «чин христиан есть более внутренний» и что оправдание — во внутреннем, а не во внешнем подвиге. Таким образом, преодолевалась свойственная части монашества ориентация исключительно на телесный аскетический героизм, который сам по себе, порождая, вместе с благоговением перед подвижником, мирскую славу, мог вести к соблазну превозношения, к помыслу о спасении лишь внешними заслугами²⁷.

«Бывает смирение по страху Божию и бывает смирение из любви к Богу, — говорит Исаак Сирий. — И смиренного по страху Божию сопровождает во всякое время скромность во всех членах, благочиние чувств и сокрушенное сердце; а смиренного по радости сопровождает великая простота, сердце возрастающее и неудержимое»²⁸. Оба типа смирения соединяло в себе русское подвижничество, особенно начиная с Сергия Радонежского и затем в таких замечательных его представителях, как Тихон Задонский, Серафим Саровский, оптинские старцы.

Их смирение, кроме прочего, еще и кенотический путь «нищеты духовной»; «...чем больше кто познает Бога, тем больше оскудевает в знании всего прочего. И не только это; но он все больше и больше приходит в сознание, что не знает и Самого Бога»²⁹, — так Симеон Новый Богослов описывает путь, которым аскет достигает *смирennemудрия*. Последнее есть «риза Божества», по словам Исаака Сирина, и облекшийся в нее облекается в самого Христа. Смирennemудрый «не смеет и Богу помолиться или просить чего-либо и не знает, о чем молиться», — он становится «немотствующим младенцем» и мыслями младенческими приближается к Богу, сподобиваясь Отческого промысла о себе³⁰.

Как и другие пути аскетического устройства личности, познавательный кенозис имеет свои крайние выражения, оправданные в иных религиозных и культурных ситуациях. Такой крайностью здесь бывало умственное юродство, скрывающее в ризах интеллектуального убожества, абсурда профетически глубокую мудрость. Еще одна грань кенотического поведения на этой стезе — благодатный идиотизм; являвшийся чаще всего даром свыше, он играл существенную роль в религиозно-духовной системе средневековья. Его печать явно несут на себе князь Мышкин («Идиот»), Марья Лебядкина («Бесы»); им затронуты и некоторые другие персонажи Достоевского.

Таких крайностей мы почти не найдем в Оптиной (опять-таки в силу приверженности мере и равновесию духовному). Но кенотическое поведение характерно для познавательной деятельности оптинцев: они решительно отказывались от земной мудрости (хотя прекрасно знали ее мирскую ценность) там, где она была беспомощна приблизить ум к Истине; они отказывались судить о тех вещах и событиях, которые подлежали суду Божию; они не произносили своего слова тогда, когда следовало дать место слову Откровения и Предания³¹.

До сих пор у нас оставалась в тени чрезвычайно важная в аскетике и имеющая двухтысячелетнюю историю тема *свободы воли* христианина. Не станем излагать известных тезисов, не будем вдаваться в оттенки богословских мнений о предмете. Обозначим лишь то разрешение темы, которое *implicite* заключено в нравственно-аскетической практике русского подвижничества вообще и оптинского в частности. Редко упоминая о свободе, оптинские старцы всегда исходили из того убеждения, которое кратко и твердо высказано о. Макарием: «От нас ищется свобода».

Но это, конечно, не та свобода, которая обременена мучительным выбором, сомнениями и колебаниями, блужданием ума. Такие состояния — удел своеволия, т. е. мнимо свободной, немощной и грешной воли. Совершенная свобода принадлежит Богу, Который не колеблется и не выбирает. Соответственно подлинная свобода для человека не есть свобода избрания, но есть устремление к Богу, свободное вхождение в сферу Его воли и тем самым полное раскрытие в себе богочеловеческих потенций, в Божией воле укорененных.

Отчасти эти идеи составляли общее достояние отеческого предания, отчасти формулировались теоретиком восточной аскетике преп. Максимом Исповедником. Во всяком случае именно они отчетливо просматриваются в основании всего, что делали и чему учили оптинские старцы.

ВЕРШИНА АСКЕТИКИ

«Когда душа твоя приблизится к тому, чтобы выйти из тьмы, — говорит изведавший это на собственном опыте Исаак Сирин, — тогда вот что будет для тебя признаком: сердце у тебя горит и как огонь распалется день и ночь; а потому целый мир вмещаешь ты в уметы и пепел, не желаешь даже и пищи, от сладости новых пламенеющих помыслов, непрестанно возбуждающихся в душе твоей. Внезапно дается тебе источник слез, как поток текущий без принуждения и примешивающийся ко всякому делу твоему <...>. И когда увидишь ты это в душе твоей, будь благонадежен, потому что переплыла ты море...»³².

К такому состоянию приходит аскет, очистивший душу от страстей и «похотений»³³, омывший ее «слезами разума» и возведший смиренный ум к «усмотрению Божественных мер бытия», как это определяется у Максима Исповедника. Становится возможным познавательльно-мистический акт, венчающий весь аскетический подвиг, — акт *сердечной молитвы Иисусовой*.

Как известно, Иисусова молитва — молитва мытаря: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Повторяемая многократно (по четкам), она входит в монашеское правило и по своему универсальному значению может даже заменять богослужение и другое молитвенное делание. Исключительная особенность и сила этой молитвы заключена в том, что Господь не только призывается, но уже и *присутствует* в этом молитвенном общении с Ним. Об этом свидетельствует опыт и древних восточных иноков, и новых подвижников — о. Иоанна Кронштадского, некоторых имеславцев³⁴.

Существует три образа Иисусовой молитвы. Устная молитва совершается при постоянном памятовании о Господе и при напряженном волевом усилии к повторению молитвы до многих тысяч раз в день, при том, что молящийся пребывает в безусловной внутренней чистоте и смирении. На этой ступени Иисусова молитва — труд, подвиг и испытание. Второй образ — умная молитва (или душевная), когда ум сосредотачивается в Имени Иисусовом и предчувствует близость к Господу, не отвлекаемый более ничем и заключившийся во «внутренней клетке» безмолвия. Третий образ — сердечная молитва, апогей «умного делания». Ум входит в сердце³⁵, в «сокровенную храмину ума и первый плотский орган мыслительной силы», по слову св. Григория Паламы, и тогда молитва творится непрестанно, без волевого усилия, в сущности, уже Сам Иисус, присутствующий в призывании Имени Его, ведет молящегося к обожению, раскрывая дух его к экстатическому созерцанию света Фаворского, божественных энергий *Λογος*'а.

Молитва, писал Палама, «есть един свет, просвещающий всегда душу человека и возжизняя в сердце его пламень любви Божия. Сия есть верига некая, держащая соединенна и совокупленна Бога с человеком. О благодать несравнима умных молитв! Сия творит человека, да беседует всегда с Богом. О вещь воистину дивна и изрядна, да будеши купно с человеки телесне, и да обретаеши купно с Богом умне. Ангелы не имеют гласа вещественна, но умом своим приносят Богу непрестанно славословие: сие есть дело их, на сие освящен есть весь их живот. И ты убо, брате, егда входиши в клетку твою и затворяеши дверь: сиречь, егда ум твой не расточается где и онде, но входит внутрь в сердце твое, и чувства твоя суть затворена,

и не суть пригвождена к вещам мира сего, и тако молишься всегда умом твоим, тогда бываеши подобен святым Ангелам, и Отец твой, видяй таинственную молитву твою, велика дарования духовна воздает тебе яве»³⁶.

Св. Григорий Палама дал глубокое обоснование возможности созерцать нетварный свет Преображения. В русле исихастского богопознания он развивал представление о сущностном единстве и одновременно различии Бога и исходящих от Него действий и энергий. Последние, принадлежа непостижимой сущности Бога, одновременно отличны от Него своей катафатической вмещаемостью в тварный мир, своей обнаруживаемостью и доступностью духовному созерцанию, к чему и поднимается творящий «сердечную молитву»³⁷. Как убедимся далее, учение Паламы (равно и исихастское богомыслие в целом) оказалось метафизически созвучно и мистически родственно настроениям русских подвижников, начиная с XIV в., вплоть до нашего времени.

Выход в мистическое пространство вовсе не означает, что приобщающийся к божественным энергиям субъект тем самым выключен из естественного порядка бытия. Он остается субъектом познания. И вершина аскетики есть вершина познания, и молитва Иисусова, венчаемая прозрениями «сердечного делания», есть *акт познания* (наряду с другими моментами). Что подтверждает нам и постэкстатическая рефлексия о результатах и ценностях сверхрациональных событий духа. Конечно, это не дискурсивный акт, но он бесконечно обогащает последующую за ним дискурсию — именно тем, что вносит в нее свет, источаемый Истиной. В этом свете раскрываются *люоζ'ы* тварей в их онтологической связанности, мировом единстве. И мы получаем *реальное* (а не условное, не чисто символическое) знание о космосе, о мире, и это познавательный реализм высшего порядка — *мистический реализм*³⁸. Через Иисусову молитву мы входим в зрелый возраст ума — «ум Христов», как называл это Апостол (1 Кор. 2, 16).

В терминах христианской философии о. Павел Флоренский изображает тот же самый познавательный акт так (не имея в виду именно «сердечную молитву», а говоря о гносеологическом принципе): «Акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное *выхождение* познающего из себя или, что то же, — реальное *вхождение* познающего, — реальное единение познающего и познаваемого»³⁹. По Флоренскому, это есть акт веры; отсюда логически должно следовать, что на выходе из собственных пределов, в кульминационной точке познания, познающий субъект претерпевает качественное изменение, меняется его онтологический статус.

Так и есть. «Истинное познание, — познание Истины, — возможно только чрез *пресуществление* человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви как Божественной сущности»⁴⁰. «Сердечная молитва» и делает возможным такое «познание чрез пресуществление», ибо она вводит в область Преображения Господня.

Отнюдь не вспомогательное, а очень существенное значение имел «технический» аспект «сердечной молитвы», и довольно рано он стал предметом пристального внимания и тщательной разработки. Высшая ступень «умного делания» предполагает, что все стороны естества человека, соматическое и психическое безраздельно подчиняются пневматическому и входят с ним в обоженное единство. Поэтому так важны подготовка к «умному деланию» и правильное исполнение его. Предание хранит немало наставлений по этой части; наиболее известное принадлежит Никифору Уединеннику, афонскому монаху, духовному руководителю Григория Паламы. Никифор связал сходжение ума в «сердечное место» с ритмом сердцебиения и процессом дыхания; особым регулированием последнего он советовал достигать неотлучного пребывания ума в сердце. Он же, вместе с другими делателями Иисусовой молитвы, настойчиво напоминал, что в обучении «умному деланию» необходим опыт, «незаблудный» наставник, поскольку для самочинно вступившего на этот путь велика опасность впасть в прельщение и душевно повредиться.

Начиная с XVIII в., именно с Паисия Величковского, русское подвижничество стремилось сохранять преемство в прохождении Иисусовой молитвы, передавая эту «науку наук» от старца к ученику, от опытнейших к первоначальным. Преемство было подхвачено и Оптиной, где и старцы, и некоторые из духовных чад их подвизались в «умном делании» и, как можно предполагать, сподобились высших созерцаний.

Макарий Оптинский был искусным делателем «сердечной молитвы», но далеко не всем советовал приступать к ней и подчас даже скрывал свою опытность, чтобы удержать ищущего наставлений от преждевременного для него подвига, если обнаруживалось неумеренное молитвенное рвение⁴¹. Он прекрасно знал трудность овладения этим «художным орудием», «обоюдоострый его характер»⁴²; потому-то и допускал к нему лишь тех духовных детей, которые прошли школу аскетической дисциплины и бы и искушены в подвигах смирения и любви.

Примечательно это определение, особенно частое в устах Макария: «художное оружие», «художественное делание». Собственно, настоящий смысл его вполне понятен только говорившему по-гречески восточному аскету и русскому иноку. В греческих текстах ас-

кетических сочинений термину «художественное делание» соответствует слово τέχνη, которое означает и буквально «технику» молитвы, и искусство ее, ведущее к созерцанию божественного света и благодатной красоты⁴³.

По своему духовно-практическому наполнению и по метафизическому содержанию этот термин оказывается в близком родстве с именем Премудрости Божией в русском тексте «Притч Соломоновых», где говорит она о себе: «...тогда я была при Нем художницею (курсив наш. — В. К.), 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). И одновременно — с понятием «художественного» в его русском применении к литературе. Собственно, только так и можно определять русскую классику от Пушкина до Чехова — «художество». К ее почти религиозной серьезности, к почти аскетической дисциплине ума и совести, к новозаветной человечности ее совершенно не идет вывеска «изящной словесности»; равно чужеродны ей терминологические заместители («belles-lettres» и «fiction»).

Эта общность обозначений знаменательна. В ней просвечивает некоторая общность онтологических и гносеологических оснований — в аскетическом творчестве русских подвижников и в литературном творчестве русских писателей. И то и другое — «художное делание».

Иисусова молитва всегда прикровенна, недоступна наблюдению и оценке извне. У нас совсем немного данных о практике ее в Оптиной пустыни; старцы обучали ей в беседах и не оставили подробных письменных наставлений. Мы знаем принадлежащее о Макарию «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву», где старец именно предостерегает от того, чтобы ложное утешение молитвенной экзальтации не принять за утешение благодатное, а для того советует, во-первых, «растворять молитву памятию смерти, памятию прежнего жития и воспоминанием согрешений своих» и стяжать «сокрушение духа, и смирение, и плач»; во-вторых же, не искать дарований, а последовать тем праведникам, которые молились Богу об отнятии у них и прежде данных дарований⁴⁴.

Но есть свидетельства косвенные, позволяющие утверждать, что пустынь была крупным очагом «умного делания».

С Оптиной связаны два выдающиеся памятника духовной письменности XIX в. Первый — «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», единственная в своем роде история религиозно-мистических исканий молитвенного подвижника. Три основных мотива четко различимы в книге: неутолимая жажда истинного

богопознания, пробуждающая в мирянине аскетический энтузиазм, глубокое смирение, рождающееся в познании своих немощей и грехов; и, наконец, духовное субботствование и светлая радость интимного богообщения. В соединении с чертами душевной деликатности в вопросах веры, с простотой и чистосердечием, свойственными рассказчику, с мерностью и трезвостью религиозного чувства — все это прямо отвечает оптинскому стилю подвижничества. И в литературном отношении «Откровенные рассказы...» столь же отличаются от рутинных произведений религиозного дидактизма, сколь оптинское братство отличалось от какой-нибудь запущенной монастырской общины. «Откровенные рассказы...» художественны, как художественно «умное делание» их героя и повествователя. Автор искусно соединяет подкупающе искренно изложенную покаянно-исповедальную тему с твердо прочерченной отеческо-учительной линией. Удивительна естественность и какая-то психическая легкость, с которой сходятся в «Откровенных рассказах...» люди совершенно разных общественных положений, далеких друг от друга этических и интеллектуальных типов. Отнюдь не теряя своей духовной индивидуальности, они возвышаются над «человеком внешним» в себе и оказываются подлинно близки в своем устремлении к Христу, к истине, к спасению. Это живо напоминает ту пеструю человеческую общность, которая собиралась вокруг оптинских старцев, постепенно сродняясь внутренне, единая в духе, при всей разности натур и даже типов религиозности.

В эпизодах «свиданий», особенно в шестом, не без удивления находим тот же прием (появляется даже рукопись некоего духовного автора, разъясняющая обсуждаемые собеседниками вопросы), и, главное, тот же тон, что будет употреблен в знаменитых «Трех разговорах...» Вл. Соловьева. Разумеется, сам прием, как схема, (ср. Эмплоиака Плутарха, «Table-talk», «Русские ночи» В. Ф. Одоевского), нередок в литературе, но в группировке персонажей, в распределении интеллектуальных ролей при разработке религиозно-метафизических тем, в эмоциональной окраске, даже в некоторых фигурах речи нельзя не заметить значительного сходства, так что небезосновательным кажется предположение, что «Откровенные рассказы...» были хорошо знакомы Соловьеву и произвели на него сильное впечатление.

Пожалуй, на русском языке нет другой подобной книги, которая бы столь выразительно рисовала и столь энциклопедически объясняла пути и способы «умного делания». Она дает пищу и мистическому вдохновению, и философскому размышлению, и сердечному переживанию. Наверное, многих русских странников она подвигнула искать познание Бога и духовную радость в Иисусовой мо-

литве, во многих возбудила эсхатологическую встревоженность и жажду спасения. Так в XVII в. действовала на христиан книга Джона Беньяна⁴⁵, кстати сказать, очень заинтересовавшая Пушкина, вследствие чего родилась превосходная лирическая обработка тех же мотивов в стихотворении «Странник».

Хотя «Откровенные рассказы...» издавались анонимно, мы все-таки склонны считать, что возникли они или в самой Оптиной, или в ближайшем ее окружении — во всяком случае, под мощным влиянием ее аскетического духа и учительного стиля. Документальных подтверждений тому пока нет, есть лишь наводящие на подобную мысль обстоятельства. Одно из них то, что пятый, шестой и седьмой рассказы были найдены (в рукописном виде) среди бумаг старца Амвросия⁴⁶. Другое — что приведенная в «Шестом свидании» «тетрадка одного духовного писателя» также прошла через руки старца: он получил ее (как сказано в примечании) из Доброго монастыря, с которым Оптина действительно имела отношения.

Наконец, были веские причины, чтобы именно старец Амвросий, глубокий знаток и искуснейший практик «умного делания», взялся сам или поручил близкому ученику написать труд, отчетливо и полно излагающий опытное прохождение молитвы Иисусовой. О наличии таких причин можно судить по одному письму Амвросия, где говорится о ходившей среди монахов рукописи неизвестного орловского крестьянина, трактующей об Иисусовой молитве. По этому поводу старец предупреждает об опасности увлечься самочинным деланием и впасть в прельщение и напоминает о прежних подобных случаях. Не привела ли старца распространенность такого рода сочинений к намерению противопоставить им серьезное руководство в молитве, способное уберечь делателя ее от ошибок и падений?

Есть еще одно письмо Амвросия, относящееся к более позднему периоду, в котором речь идет уже о некоей «рукописи *странника*» (курсив наш. — В. К.). Тут старец говорит о ней лишь вскользь, попутно (предмет письма иной), но, в отличие от предыдущего письма об «орловской» рукописи, не осуждает, а скорее одобряет ее, подчеркивая, что в ней «противного ничего нет». Возможно, он говорил именно об «Откровенных рассказах...», санкционируя это оптинское (как мы предполагаем) творение в качестве душеполезного пособия для мирян, ищущих истинного просвещения и приступающих к Иисусовой молитве.

«Откровенные рассказы...», созданные, надо думать, в 1860-е гг., сразу разошлись во множестве списков (не всегда, правда, аутентичных) и не раз переиздавались в Казани, Москве, в самой Оптиной. Впоследствии они неоднократно выходили за границу и, ка-

жется, пользуются известностью в современных христианских кругах. Последнее и самое полное их издание, с указанием разночтений казанской редакции и афонской рукописи, вышло в Париже в 1989 г.⁴⁷

Гораздо менее известно сегодня по-своему замечательное сочинение Арсения Троепольского «Записки опытов жизни». Неясно, было ли оно напечатано; идентичной рукописному тексту публикации нами не выявлено. Литографированная рукопись (датирована 1892 г.) хранится в фонде Оптиной пустыни⁴⁸ с пометкой: «О. П. С. П.», т. е.: «Оптина пустынь, скит Предтеченский».

Из «Записок...» явствует, что Арсений долгое время подвизался в Оптиной и отчасти в Глинской пустыни. Перекликаясь с «Откровенными рассказами...», «Записки...» Троепольского, если можно так сказать, более лиричны, в них больше интимных, часто трогательных подробностей восхождения к «сердечной молитве», в них острее переживаются красота и поэзия молитвенного делания, они проникнуты духовной сладостью Имени Иисусова.

Поскольку читателю практически недоступен текст «Записок...», несколько фрагментов из них мы печатаем в «Приложении» к статье. Они свидетельствуют, что автор сумел художественно ярко выразить те необычайные состояния, которые хорошо знакомы искусным практикам «умного делания», но чаще скрываются ими.

СТАРЧЕСТВО

У Симеона Нового Богослова есть замечательный рассказ о друге его юности Георгии⁴⁹ (мы уже упоминали о нем прежде). В этой невымышленной «многополезной повести», может быть даже без нарочитого учительного замысла, Симеон представил нам живой компендиум православной аскетики. Это сам ее образ, осиянный богатным светом, овеванный любовью. Здесь нет умирания⁵⁰, а есть праздник рождения (Григорий Богослов называл аскетизм «третьим рождением» — после рождения физического и крещения).

Св. Симеон рассказывает, как будто даже с радостным изумлением, о том, что происходило с Георгием: о встрече с удивительным святым монахом, о восторженном чтении книги Марка Подвижника, о неудержимом влечении к красоте Господа. С умилением повествует Симеон о молитвенном делании юноши и о нисхождении на него благодати Божией. И эпизод «впадения в зло» и забвения слов Христовых, вносящий сильную драматическую ноту в историю Георгия, не потемняет его облика, не умаляет радости рассказчика о

нем. Но не Симеон своим вдохновенным изложением придает такой колорит повести, а внутренний, «невещественный свет» изливается из самой глубины события.

Для погруженного в мирские заботы Георгия (на нем лежали многочисленные обязанности по службе в доме некоего Патрикия) оказалось достаточно старательно исполнять небольшое правило, которое дал ему старец-монах, и слушаться своей совести — более он «ничего особенного не делал (как уверял меня с клятвою)», замечает Симеон. Он соблюдал заповеди, молился «с болезнью сердечною» («приболезненне» — будут говорить русские подвижники) и плачем, всегда пребывая в крепкой вере и любви. «Этот юноша ни постов долгих не держал, ни на земле не спал, ни власяницы не носил, ни из мира не выходил телесно, а только духовно — душевным настроением — и с небольшим бдением, которое совершал, явился высшим дивного оного Лота, бывшего в Содоме, или, лучше сказать, явился Ангелом в теле человеческом, человеком по видимости и ангелом по умному строю. За что и сподобился увидеть сладчайший оный свет мысленного Солнца правды, Господа нашего Иисуса Христа, каковый свет удостоверял его, что он имел воспринять и будущий свет».

Симеон, со слов Георгия, подробно описывает момент молитвенного экстаза и светозарного обожения юного аскета, который «был весь срастворен с невещественным оным светом, и ему казалось, что и сам он стал светом; забыл он тогда весь мир и исполнился слез и радости неизреченной. Потом ум его востек на небеса, и он увидел там другой свет, более светлый, чем тот, который был окрест его». И что самое, может быть, замечательное здесь — это причастность к небесному свету старца, еще живого тогда: «И показалось ему, к изумлению его, что вскрай света того стоит помянутый выше святой оный и равноангельский старец, который дал ему небольшую ту заповедь о молитве и книжицу св. Марка Подвижника».

И когда случилось, что Георгий впал в «совершенное омрачение и нечувствие», лишь то спасло его, что сохранилась в нем любовь и вера к святому старцу и не отдалился он от него, а продолжал заходить в его келью и исповедоваться. А позже, восстановившись на стезях праведных («Бог по молитвам его, — говорил Георгий, имея в виду старца, — умилился надо мною»), он сам сделался монахом по благословиению своего старца⁵¹.

Симеон не случайно возводит образ старца на такую чрезвычайную высоту и так тесно связывает с ним спасение Георгия.

Старец имеет в аскетике исключительное значение. Хотя разные обстоятельства в истории православного монашества могли заслонять или искажать эту фигуру, Предание во все времена упорно напоминало об особой ее роли.

В России всегда был очень любим и широко распространен рассказ из Пролога от 15 октября об одном старце и его ученике. Последний, не исполнив некоего послушания, возложенного на него старцем, ушел из своего монастыря в Египет. После великих подвигов он принял мучительную смерть за веру; но когда церковь хоронила его, то при словах диакона: «Оглашенные, изыдите!» — гроб с телом сорвался с места и был извергнут из храма, что повторилось трижды. Узнали, что преставившийся мученик некогда ослушался старца и покинул его, почему теперь и не мог быть прощен без разрешения старца, несмотря на свои великие подвиги. Призванный старец разрешил покойного от послушания, и тогда совершилось погребение его.

Рассказ этот воспроизводится в «Историческом описании Козельской Введенской Оптиной пустыни» и в первой части «Братьев Карамазовых». Агиографическая легенда эффектно подчеркивает огромную власть старца над душой его духовного сына и указывает на особые отношения между ними. Понятно, почему обратились к легенде иеромонах Леонид (автор «Исторического описания...») и Достоевский. Оптинская аскетика — это прежде всего старчество, а «Братья Карамазовы» — это роман о старце Зосиме и его излюбленном духовном чаде — Алеше Карамазове.

Без старца в известных религиозно-нравственных ситуациях человек бывает неспособен разорвать «узы духа»⁵², сделать волю свою подлинно свободной в ее устремлении к Богу. Человек оказывается в мучительнейшем состоянии *закрытости* пред Христом — в ситуации Лазаря, который уже завален гробовым камнем, и лишь малая искра богочеловеческого света остается в нем залогом чудесного восстания из мертвых по воле Слова (не даром эту ситуацию положил Достоевский в основу «Преступления и наказания» и, конечно, сознательно чтение эпизода о воскрешении Лазаря сделал центральным и кульминационным пунктом романа). А закрытость пред Богом это всегда и социальный герметизм личности — такова была ситуация в России в XIX в. (болезненно переживаемая ее мыслящей частью), такова она и сегодня, я многих общественных групп.

Преодолевается закрытость входением в духовное общение с богоуказанным старцем — опытнейшим во «внутреннем делании» монахом. Что происходит? Возникает сокровенная духовная общность двоих, как бы новое духовное существо, о чем сказано

Апостолом: Христос разрушил стоявшую между двумя преграду, «дабы из двух создать в себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста» (Ефес. 2, 15—16).

Чтобы стать духовным чадом старца, надо совершить один из главных аскетических актов — «отсечение воли», т. е. абсолютно отказаться от *своеволия*, от следования собственным «похотениям», которые возникают из плотской природы человека, «набираются снизу чрез чувства и держатся в воображении чувственных вещей», замечает Григорий Палама. Собственной твоей волей должна стать только воля старца — и в малом и в большом.

Шаг крайне трудный, особенно для мирянина. Однако предпринявший его ощутит не только тяжесть долга, не только болезненность ломки косной эгоцентрической природы своей, но и предвкушение незнакомого прежде легкого и сладостного чувства свободы от того, что казалось драгоценным достоянием «я», а на самом деле было лишь плотскими наростами на духе. Возьмем в свидетели Константина Леонтьева, который не по книгам, не теоретически, а опытно прошел искус «отсечения воли». «Знаешь ли ты, например,— рассказывал он,— что за наслаждение отдать все свои познания, свою образованность, свое самолюбие, свою гордую раздражительность в распоряжение какому-нибудь простому, но опытному и честному старцу? Знаешь ли, сколько *христианской воли* нужно, чтобы убить в себе *другую волю*, светскую волю?»⁵³.

Но, пожалуй, мало кому из мирских мыслителей и писателей смысл «отсечения воли» был так понятен и близок, как Достоевскому, художественно воссоздавшему всю метафизику своеволия. Немногими выпуклыми чертами изображает он в «Братьях Карамазовых», что значит быть в послушании у старца: «Старец — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде после долгого искусства победить себя, овладеть собою до того, чтоб мог наконец достичь, чрез послушание в сей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли» (14, 26).

Абсолютным законом послушания у старца становится *откровение помыслов*: постоянная и предельно искренняя исповедь о всех движениях души в бодрствовании и во сне.

Воля старца направлена ко Христу; идущие за старцем идут за Христом, как то постоянно подчеркивает Симеон Новый Богослов. Он же дал нам прекрасный образ световой цепи, которая непре-

ривным «светолитием» связует Источник света, через небесную иерархию и восходящий к ней ряд святых, с тем, кто соединится с самым последним (по времени), ближайшим к себе святым этого ряда. Духовное соединение со старцем делает нас звеном «золотой цепи», причастными нетварному свету.

Старец — духоводитель к Отцу; он возвращает своему чаду утраченное богосыновство⁵⁴. При этом богообщение через старца ни в коем случае не противостоит церковно-литургическому богообщению (в чем иногда неразумно упрекали старчество). Равно как и «откровение помыслов» не подменяет исповеди и не профанирует таинства покаяния⁵⁵. Старчество, как определяет его Г. П. Федотов, есть «особый институт преемственности духовных даров и служения миру»⁵⁶, и потому его можно считать необходимым органом Тела Христова, Церкви. Для иных ее членов в иные времена общение со старцем становится едва ли не единственным способом преодолеть свое богосиротство. Василий Великий видел в монашеской киновии Малую Церковь; так же и старец с духовными чадами составляет Малую Церковь, подобие общины учеников с Учителем во главе.

Старец духоносен, и в этом источник его спасающего, просвещающего и целительного воздействия. Под этим углом зрения можно смотреть на православное старчество, памятуя, что за внешней психологически-бытовой оболочкой скрывается глубокое религиозно-мистическое содержание.

Последняя оговорка не излишня. Не только обыденное сознание, не только секулярная образованность, но и религиозно ориентированная философская мысль часто далека от верного взгляда на аскетику и старчество, остается на поверхности явления. Она признает, даже готова чтить в старчестве этико-психологический феномен, естественно связанный с православием, но не придает этой связи должного значения. Признаются нравственные достоинства старца, вызывает почтительное удивление его прозорливость; наконец, преклоняются пред знанием природы человеческой и связанной с тем способностью старца благотворно влиять на душевное самочувствие.

Приходится опять привести огорчительный пример с Розановым. Этот выдающийся по метафизической глубине и культурной эрудиции ум сплошь и рядом впадал в удивительные aberrации. Таков был, как мы помним, его взгляд на монашество. И что же он нам говорит о старчестве?

«В том и смысл и значение старчества, — уверяет нас Розанов, страницей выше нарисовав превосходную картину благодетелей Амвросия, — что, воскресив в себе как бы „вохва древнего“, кото-

рый „с волей небесною дружен“, старец входит в жизнь людей добрым волшебником, с магической заклинательной силою: заклинательною против дурного и как бы открывающего рог изобилия для хорошего. <...> Хрупкие воли, переменчивые желания, раз они попадали в руководство старца, выглаживались, выравнивались, получали одно стойкое направление». Деятельность старца в симпатичном изображении Розанова как-то неприметно растворяется в «бытовом творчестве бессознательных исторических сил»; а «устав» и вообще монастырь гуманному делу старчества только мешал⁵⁷ — недаром же старец у Розанова оказывается в «тихом антагонизме» с монашеством в целом⁵⁸.

Не верьте здесь Розанову! В другом месте он может говорить иначе, вернее, но здесь он «ужасно врет», как выражались герои Достоевского. Старчество, этот лучший плод аскетики, созрело в иночестве, под сенью монастыря, и только из монастыря оно излучает свет и тепло миру.

Хотя Розанов и усматривает некий «святой тип» в старце, но подчеркивает, что это «непреренно лечащий, целебный в человечестве тип». Правда, он делает оговорку, что в нем есть «какой-то намек на возрождение», какой-то отблеск, «светлая тень», откинутаая назад, на землю, грядущую «вечною жизнью»; но у него это именно *тьень* и все это в кавычках, а без кавычек настоящим и главным для Розанова значением остается магизм какого-то неясного, если не темного происхождения. И ведь вместе с Розановым так думали и думают многие, почему и ставим мы здесь предостерегающее *nota bene*. Не верьте здесь Розанову и иже с ним.

Если розановские сравнения старца с волхвом, магом отнести на счет поэтической риторики, что остается от его характеристики старчества, кроме мутноватого морально-бытового осадка? Чем тогда представляется благотворная деятельность того же Амвросия? Доведенной до виртуозности психотерапией, которая, конечно, может на время утишить боль, но не дает стать *выше боли*, выше экзистенциальной муки, не дает из опыта страданий извлечь новое, высшее познание себя и мира?

Розанова занимают и умиляют факты. Да, мы знаем множество фактов, которые свидетельствуют, что старчество есть очаг теплого, хранительного, врачующего христианского человеколюбия. Старцы осушали слезы человеческие, поддерживали в нужде, помогали житейским советом — это неотъемлемая и важная сторона православного старчества, оптинского особенно. Сторона наглядная, осязаемая.

Но старец входил в человека несравненно глубже слоя тварных его потребностей и интересов; старец затрагивал в каждом человеке

нечто такое, что заставляло его пережить сугубо личное состояние пред Богом, обострено личную вину пред Ним и личный путь спасения.

В старчестве реализовался *персонализм* православной аскетики. Через старца Отец вызывает к нашему индивидуальному, только нашей личности присущему сыновству; все мы различны у Бога; так же различны мы и у старца — и, конечно, не случайно оптинские старцы имели необычную память, удерживая в ней тысячи людей с неповторимо-личными подробностями их судеб, характеров, их немощей и прегрешений. В общении со старцем мы освобождаемся от нашего безличного и мнимоличного, спасаем свою личность от рассеяния в тварном мире. Старец всегда говорит исключительно ко мне внутреннему, благоворит, любит вглубь единственного меня, собирает меня, разбросанного повсюду, и цельного уже меня раскрывает ко Христу.

Настоящее послушничество у старца, с полным «отсечением воли», с «откровением помыслов», есть со-проникновение двух личностей во Христе — рискнем прибегнуть к тринитарной терминологии — *неслиянное и нераздельное*. Не умаление личности, а во взаимном смирении и любовной открытости *возрастание* личности до богочеловеческой меры.

ПЯТОЕ БЛАЖЕНСТВО

И вновь Симеон Новый Богослов извлекает из своей сокровищницы живой пример высокого подвижничества и вносит в картину православной аскетики яркую краску любовного мироотношения.

«Знаю я и такого,— рассказывает Симеон об одном близком ему иноке,— который так сильно желал спасения братьев своих, что много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтоб или и они спасены были, или и он вместе с ними предан был мукам. Движимый богоподражательною теплою любовью, он никаким образом не хотел спасен быть один без братьев своих. Ибо так соединился с ними духовно, союзом святой любви, в Духе Святом, что и в царство небесное не желал внити, отделяясь от них. О единение святое! О союз святой!»⁵⁹.

Это удивительное и прекрасное настроение всегда присутствовало в русском иночестве; к сожалению, это редко замечают даже вдумчивые исследователи. Тем с большим удовольствием останавливаемся мы на тех страницах книги иеромонаха Иоанна (Кологривова), где одно из важнейших свойств православного сознания прекрасно сформулировано и оценено по достоинству. Вряд ли нам удастся сделать это лучше, поэтому предоставим здесь слово Иоан-

ну: «Русская религиозная совесть никогда не удовлетворялась зрелищем личного спасения одной индивидуальной души, она всегда была озабочена общим спасением. Все души связаны между собою, и ни одна не приходит к Богу без того, чтобы не увлечь за собою других. Следовательно, спастись надо вместе, а не каждому в отдельности. <...> Нет большей ошибки, как представлять себе русских святых судорожно сосредоточенными на себе самих и занятых исключительно спасением собственной души. Даже самые мистические из них никогда не относятся с безразличием к судьбе ближнего и к судьбе мира. Уход от мира никогда не является для них чем-либо иным, как только средством, путем к более тесному сближению с Богом. К тому же он почти никогда не бывал у них окончательным. Достигнув своей цели, они обычно возвращаются к людям, чтобы принести им в утешение спасительную весть»⁶⁰.

Очевидно, что от аскетов эпохи Симеона (и времен более ранних) до русского подвижничества последних столетий протягивается некая непрерывная линия, и эта линия есть *харитативная обращенность к миру* (χάρις), любовное служение миру. Если в некоторые эпохи и в некоторых обстоятельствах преобладает *метаноическое* направление (μετανοία) иноческой жизни, то в Оптиной и в стоящей за ней традиции господствует направление харитативное. В нем выражается тот тип аскетического мироотношения, для которого составляет внутреннюю необходимость, приближаясь к Богу, приближаться вместе с тем и к творению Его.

Авва Дорофей даже изобразил это геометрически. Представьте, говорил он, что мир — круг; Бог — его центр, а радиусы — пути жизни. И «сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближними»⁶¹, — как радиусы, сходящиеся к центру.

Многое в аскетике облечено в ризы парадоксального; но парадокс — это приглашение уму подняться на более высокую познавательную ступень.

Кажутся несоединимыми: уход от мира, отшельничество, нерушимое безмолвие высшего аскетического делания — и работа миру, внимание, даже вмешательство в дела мира, при этом без малейшего понижения духовного уровня подвижника.

Внимательный историк иночества непременно заметит, что в самом крайнем удалении от мира великие аскеты никогда не теряли его из вида. Устремив духовный взор к Богу, они как бы боковым зрением следили за судьбами мира. То не была неизбежная немощь человеческой природы, неспособной разорвать все связи с миром. То — со-страдание миру, со-болезнование, со-ответственность миру — неотъемлемые моменты аскетики.

Св. Исаак Сирин, как ни был привязан к пустынножительству и безмолвию, не мог совершенно оставить своим попечением родной Ниневию и принял пастырство в ней, а покинув город, тем с большей энергией служил мирянам подвижническим словом и духовным руководством. Исихий Иерусалимский вышел из Палестинских пустынь ради широкого проповедничества. Преп. Нил Синайский (бывший в свое время даже префектом Константинополя) при крайне строгой жизни в пещере (которую выкопал с сыном собственными руками), при необычайно суровом посте, принимал нуждающихся в его наставлениях и помощи, переписывался с императором и укорял последнего, когда была допущена несправедливость в отношении Иоанна Златоуста. Нельзя не вспомнить и Григория Паламу, который, пройдя иноческую школу у старца Никодима, рано стал «юным старцем» (еще один замечательный парадокс аскетике) и, не довольствуясь строгой жизнью в Афонской Лавре, удалился в пустыню; но покинул ее, чтобы принять участие в настоящей войне идей, где показал себя выдающимся бойцом. Не забудем, что и многие монахи-исихасты (скажем, Савва Новый, Максим Капсокалит), не оставляя келий, продолжали свой подвиг в мир, влияя на общественно-церковные и политические дела.

И ведь мир тяготеет к монастырю, к аскетическому подвигу, к святости. Сознательно или бессознательно, но тяготеет — со всеми своими грехами, болями, надеждами. Мир христианский, кажется, для того и создал из лучших своих членов монастырь, чтобы не угасло в миру это влечение к идеалу, к хриstopодражательной жизни, чтобы сохранялся безошибочный ориентир и стимул движения. Есть невыразимое обаяние в строе иноческой жизни, в облике и речи хорошего монаха. Взгляните на полотна М. В. Нестерова, и вы поймете, о чем мы говорим.

В самых тяжких падениях, в состоянии религиозной бесчувственности удерживается где-то в тайниках души та мысль, что все равно есть на свете, в неких уединенных кельях, в пустынях *хотя бы один святой*, молящийся за мир, и потому сохраняется вероятность оправдания человека перед Богом. «Да, черта эта совсем русская», — соглашается с Федором Павловичем Алеша Карамазов (14, 121). Православная черта, добавили бы мы, поглубже заглянув в нынешнего человека.

Парадокс о мире и монастыре разрешается довольно просто, если проследить движение аскета по лестнице духовной до самой ее вершины. Там царит любовь; а она — не что иное как *творчество*. Материал аскетического творчества есть мирской человек и мир в его сущностном содержании. Бог сотворил мир любовью. Аскет, в меру достигаемого богоподобия, выступает *соавтором* в продолжа-

ющемся миротворении. «Возлюбивший веру,— читаем у Исаака Сирина,— как Бог, распоряжается всяким тварным естеством, потому что вере дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божию <...>. Нередко она может все производить из не-сущего»⁶².

Так, Сергей Радонежский, великий подвижник и творец в Духе, обратившись к миру, вызывает к жизни не только чисто религиозный энтузиазм, но и новый в русской истории тип морально-гражданской активности — и в результате из государственного небытия возникает национально-государственное тело православной Руси. Так и оптинские старцы воссоздают христианские духовные ценности в косном и разлагающемся веществе жизни.

Лишь какой-то врожденный идиосинক্রазией к монашеству можно объяснить несчастный мыслительный вывих в стройной концепции Бердяева, когда он утверждает, что «путь аскетике сам по себе не есть путь творческий и аскетические экстазы святых и мистиков — экстазы возврата к Богу, видения божественного света, а не творчества нового мира, невиданной жизни»⁶³.

Своим творчески-преобразующим острием аскетика глубоко входит в мир. И следствия такого вхождения — религиозные, нравственные, общественные, наконец, — бесчисленны и многообразны.

Любовь к ближнему — творческое орудие аскета, выкованное и отточенное в уединении, смирении и созерцании. Каково значение его, видно из неожиданного, может быть, для мирского разума постулата Св. Иоанна Лествичника: «Любовь больше молитвы».

Еще более изумит нас, что суровый Исаак Сирин, достигший высших степеней бесстрастия, в любви к ближнему, к братии обнаруживает по-настоящему страстную, безудержную горячность — и оправдывает ее: «Любовь не знает стыда, потому не умеет придавать членам вид благочиния. Любви естественно не стыдиться и забывать меру свою. Блажен, кто нашел тебя, пристань великой радости»⁶⁴. Обращаясь со словом поучения к возлюбленной братии, он признается, что «вдался в юродство», не умея удержать что-либо в тайне от ближних своих — такова истинная любовь! Таков темперамент аскета, добавим мы, — темперамент не чувственный, а духовно-творческий. И кстати припомним признание и нашего Никола Сорского, апологета меры и равновесия: «бываю безумен и юрод за братнюю пользу».

Исаак Сирин, собственно, требует уходить от мира *сквозь мир*, по дороге преображая в нем любовью то, что может быть преображено. «Веселись с веселящимися, — наставляет он, — и плачь с плачущими, ибо это признак чистоты. С больными болезнуй, с грешными проливай слезы, с кающимися радуйся. Будь дружен со всеми

людьми, а мыслию своею пребывай один. Принимай участие в страданиях всякого, а телом своим будь далеко от всех. Никого не обличай, не поноси, даже и крайне худых по жизни своей. Распрости одежду свою над падающим и покрой его»⁶⁵. Вот положение аскета относительно мира.

Интенция творческого вмешательства в мир ради спасения его подчас ставит аскета не только вплоть к мирскому, но и за границу, отделяющую монастырь от мира; она велит осуществлять иноческое делание в миру, однако при том инок не перестает быть схимником и глубоким созерцателем. Оптинские отшельники не боялись входить в мир. Они ненавидели грех, но любили грешника. И Макарий, и Амвросий тонко и верно понимали состояние современного человека. Они сострадали его природной поврежденности и социальной деформированности, деятельно помогали и в житейских невзгодах. И как великие художники-аскеты умели тронуть личность там и столько, чтобы восстановить в ней образ и подобие Божие. Они вносили в человека и в жизнь христианскую меру, восстанавливали иерархию души. Вчитайтесь в их письма, проследите весь ход их старческого «окормления»⁶⁶ — и вы увидите, как многообразными психологическими средствами и приемами, то резкими, грубыми, то утонченными, то безупречной логикой, то властным велением они меняют человека и *рельеф мира*. Там, где в миру стояли старцы, мы видим несомненную возвышенность, озаренную светом. Где мир ближе к старцам, там он ближе к Богу. Таков итог их ухода от мира в келью.

Что еще неодолимо влечет к аскетам?

Мир чувствует и постепенно осознает (это преимущественно задача нашего времени), что оптинская аскетика обращена к нему не только душевно-попечительной стороной. Различимы другие черты, слышны другие звуки в ее речи к миру. Деятельность оптинцев проникнута *профетическим вдохновением*. Хотя прямых прорицаний об историческом будущем почти нет у Леонида (Льва), Макария, Амвросия — лишь некоторые поздние старцы (Варсонофий, Нектарий) изрекли немногие прямые предсказания, вполне сбывшиеся впоследствии.

Вероятно, можно говорить о *новозаветном пророческом служении*, на что уже осторожно указывали Розанов, Флоренский⁶⁷ и другие мыслители начала века. Конечно, еще далеко не сложились и не обрели канонического вида формы этого служения. Как, впрочем, в свое время ветхозаветные пророчества не укладывались в ортодоксальные формы иудейской мудрости (контраст тех и других резко подчеркнут в «Книге Иова»).

Новозаветный профетизм имеет свой тон и свои темы; уже не в громоподобных обличениях, не в грозных видениях, не в неистовом витийстве его сила. Тон и темы его параклетические: «И я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет. Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин. 14, 16—17). Так говорил Спаситель в прощальной беседе с учениками, возвещая им предстоящие новые откровения Параклета, Духа Утешителя⁶⁸.

Православные старцы явно духоносны. Через них, как и через Серафима Саровского и других новых святых, возможно, осуществляется сказанное Христом о Параклете: Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26). Их пророчество и есть напоминание о Грядущем. Православная аскетика самим строем своего богообщения, реальным пребыванием в любви и истине возвещает близость и, если можно так сказать, онтологическую действительность Нового Иерусалима.

ПРИЛОЖЕНИЕ

АРСЕНИЙ ТРОЕПОЛЬСКИЙ

Записки опытов жизни

(Отрывки)

⟨1⟩

В духе человеческом ощущается потребность изящно-прекрасного. Что это за потребность? Она есть плод хранящегося в глубине души нашей остатка и воспоминания о потерянном рае... Чаение 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 оземляться!!!

⟨2⟩

Какое наслаждение и пламенная ревность к молитве ощущалась тогда, когда смиренный старец просто и богодухновенно поучал и беседовал о самодействующей Иисусовой молитве. Вся душа изливалась в сладостных и надежных восторгах!

Благоговейное исступление пред Иконою Божией Матери в Я. оставило глубокое впечатление и утешительное воспоминание.

В это время чувствовалась какая-то отрадная младенческая простота и — мир совести... Неприметно пролетали целые вечера и почти все в сих беседах. Душа как бы истаявала в восторге и надежде на успех и — помощь старца. Какая отрадная беззаботность и какая искренняя доверчивость сопутствовали при слушании мудрых и любвеобильных старческих повествований.

Это и после осталось неудобоизъяснимым.

Внезапная минута утешения в Оп«тинской» трапезной» 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».

Даже одно токмо воспоминание о сладости внутренней молитвы ободряло дух, разгоняло уныние, скорбь, маловерие, сомнение и проявляло решимость к терпению. Подобно как и одно токмо воззрение на Добротолубие, выписки, четки — восторгало и утешало сладостными воспоминаниями.

Необыкновенные сны о внутренней молитве, как-то: 1. изречение самосушной силы молитвы; 2. приготовление к казни; 3. избавление несколько раз от стеснения, — оставляли признательное чувство, удивительное воспоминание и благотворную отрадность.

<3>

Сердце, начавшееся в Оп«тиной» пустыни благотворною тонкою болью, продолжалось впоследствии с отрадным утешением в таковых видах: Опытное и отрадное познание, каким образом не человек молитву, но молитва соблюдает человека, по выражению Отцев¹, — оказавшееся во влечении самого собою духа к занятию молитвою, без которой чувствовалось, как чего-то недостает. <...> Ощущение теплоты, подобно кружку — на сердечном месте, иногда приятной теплоты полукружием. Чувствование самого себя в сердце. Сия боль, по объявлении старцу, одобрена им как хороший признак при занятии внутренним деланием.

Молитвенные ощущения в особенности были замечены следующие: Легкость и ходкость молитвы. Благовторная теплота при испущении воздуха, подобная огню на возженной свече, в средоточии сердца. Приятное явственное биение сердца и обдавание его тонкою теплотою. И по окончании возвращение ощущения чего-то особенно приятного в сердце. Приятная горячность и кипение и прочие. <...>

Весь проведен год в постоянных каждодневных возвращениях, хотя и кратких, а как много открывавших...². Они в сложности иногда восходили до 4 час. в сутки. Все это время испытываемо было крайнее стеснение воли, сопротивление 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 развилось стремление! <...>

Приятное расширение и сжимание или как бы отвержение... Отрадная тяжесть в самом сердце как бы клубилась. Свободность в сердце, а в голове приятное ошутительное волнение. Это новое.

Письма,

**содержащие напоминание о внимательности, в коих изображается
необходимость оного, способы и возможность**

Возлюбленный о Господе брат!

Как необходимо при молитве собирать внимание! Оно дает цену молитве и услаждает... Способы к оному суть: 1) закрытие глаз, 2) обращение ума ко Иисусу Христу и к самому себе, 3) отражение помыслов. Или: а) образумление, б) неспешность и с) спокойствие. Далее. Твердо памятуя 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, объемлешь все и проникаешь всюду и отражаешься в каждом помысле сердца и ума.

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! Помози мне! Приими желание мое. Подай мне силу к призыванию Святого Имени Твоего. От Тебя бо есть, и еже хотети и еже деяти! Ты веси вся...

Любовь Божия

Бог есть любовь... Тако возлюби Бог мир, яко и Сына Своего дал есть. Той возлюби нас прежде сложения мира. Всем хошет спастися и в разум истины приити. Радуется о грешниках кающихся. Любит и успокаивает борющихся со страстьми. Затвори бо Бог всех в противлении, да всех помилует. Божественное, могущественное, страшное Имя! коль беспредельна любовь Твоя, что ты не гнушаешься и терпишь — так сказать — недостойное скверных уст призывание, и сердца и ума!

Перед 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 воздержат ум от помыслов сам собою, если не удержит его Дух Святой и Иисусово Имя,— говорит Св. Григорий Синаит (гл. 92). Чудодейственное, великое и страшное Имя Твое да будет щитом моим. Без Тебя бо не могу творити ничесоже...

По призыванию

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. Зришь скорбь мою. Помилуй мя! Прости мя! Еже хотети прилежит ми, а еже содеяти, сего не обретаю. Нет во мне ничего доброго: одна надежда на Имя Твое... Не унывай, душа моя! блюди

покой и призывай Господа, как можешь. Имя Божие научит тебя призыванию. Хотя количество призываний, да свидетельствует о желании. Отче наш! да святится Имя Твое!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч.: В 18 т. М., 1977. Т. 8. С. 306.

² Там же. С. 309.

³ Там же. См. также: Джексон Р. А. «Человек живет для ушедших и грядущих»: О рассказе А. П. Чехова «Студент» // Вопр. лит. 1991. № 8. С. 125—130.

⁴ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Сергиева Лавра, 1902. Т. 7. С. 141.

⁵ Заметим, что Ареопагитики были еще в XIV в. привезены в Россию митрополитом Киприаном и широко распространились в большом количестве списков.

⁶ Св. Дионисий Ареопажит. О небесной Иерархии. М., 1898. С. 15.

⁷ О том же см.: Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии // Вестн. русского христианского движения. 1988. № 154. С. 85.

⁸ Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина... Слова подвижнические. 2-е изд. Сергиев Посад, 1893. Слова 25, 84. См. также: Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 656—658.

⁹ Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 138—139.

¹⁰ Розанов В. Темный лик. Спб., 1911. С. 18.

¹¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 388, 398, 425, 560—561.

¹² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л., 1974. С. 188. В дальнейшем все ссылки на это издание произведений Достоевского приводятся в тексте настоящей статьи с указанием арабскими цифрами тома и страницы.

¹³ Это подчеркивает и прот. Г. В. Флоровский (см.: Флоровский Г. В., прот. Византийские Отцы V—VIII веков. Париж, 1933. С. 107).

¹⁴ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1890. Вып. 2. С. 22—27.

¹⁵ Булаков С., прот. Православие. Париж. Б. г. С. 328.

¹⁶ Василий Великий. Творения. 4-е изд. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1900. Ч. 1. С. 25—26.

¹⁷ Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова игумена обители св. Маманта двенадцать слов. М., 1869. С. 41. Для этого издания, подготовленного в Оптиной пустыни попечением старца Амвросия, был сделан новый перевод избранных «Слов» Симеона иноками Климентом (Зедергольмом) и Анатолием.

¹⁸ Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария: Письма к монашествующим. М., 1862. С. 96.

¹⁹ Собрание писем <...> Макария: Письма к мирским особам. М., 1880. С. 120.

²⁰ Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Сергиев Посад, 1908. Вып. 1. С. 98.

²¹ Там же. С. 42.

22 *Агапит, архим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: В 2 ч. М., 1900. Ч. 1. С. 101.

23 Собрание писем «...» Макария: Письма к мирским особам. С. 120.

24 Добротолюбие. Т. 2. С. 681.

25 Там же. С. 173.

26 См. об этом: *Федоров Г. П.* Святые Древней Руси (X—XVII ст.). 3-е изд. Париж, 1985. С. 230 и др.

27 Уместно напомнить, что внутренняя аскеза ни в коем случае не исключает смирения плоти; последнее только не должно быть самодовлеющим действием и составлять единственную цель аскетике. Но без строжайшей дисциплины телесной — блюдения заповедей, поста, воздержания, устава иноческого — без этого человек духовный не будет совершенно свободен осуществлять свое призвание. Поэтому велика опасность самочинной отмены заповеданного Господом «благого ига», к чему может повести тяготение к так называемому «внутреннему монашеству» (*monachisme interieurise*). См., в частности: *Evdokimov P. Gogol et Dostsevsky ou La Descente aux Enfers.* Bruges, 1961. P. 289.

Чтобы вполне избежать такого соблазна, нелишне с доверием принять аскетические наставления чтимого православными Св. Феофана Затворника Вышенского (1815—1894). Их можно найти в его книгах: *Путь ко спасению: (Краткий очерк аскетике)*. М., 1908 (переизд.: Брюссель, 1962); *Письма духовного отца к духовным детям.* Казань, 1882. Ч. 1, 2.

28 Творения «...» Исаака Сириянина... С. 412.

29 Добротолюбие. Т. 5. С. 412.

30 Добротолюбие. Т. 2. С. 682. Ср. воплощение этих черт в «смиранных» героях русской литературы; почти буквально (хотя вряд ли намеренно) эти аскетические черты даны Достоевским в Макаре Девушкине («Бедные люди»).

31 И здесь стоит заметить, что принципы православного гнозиса и аскетического делания оказываются более значимыми, духовно плодотворными для русской культуры, чем чисто светские эстетические и философские воздействия на нее. Не перечисляя многого, скажем, ссылаясь на серьезную разработку проблемы Т. М. Горичевой, что именно так обстоит дело в отношении кенотизма (см.: наст. изд., С. 50—88).

32 Добротолюбие. Т. 2. С. 717.

33 В этом славянском аскетическом термине сливаются разошедшие ныне значения: «хотение», «желание» — и «похоть», чувственное влечение с животнo-сексуальной окраской.

34 Открытая и поныне, проблема имеславия ведет свою историю с афонских споров 1912—1913 гг. об Имени Божиим, поводом к чему стала книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (вышла в 1908 г., затем переиздавалась). «В Имени Божиим, — утверждал Иларион, — присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами» («На горах Кавказа». Киев, 1912. С. 16). Партия имеславцев на Афоне придала этой мысли неприемлемо категоричный вид: «Имя Божие есть Сам Бог». В известных применениях подобный тезис чреват имепоклонством почти языческого толка. Ряд русских богословов и философов (архиепископ Феофан (Быстров), епископ Феодор (Позаевский), П. А. Флоренский, М. Д. Муретов, М. А. Новоселов, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн и др.) поддержали стремление имеславцев к углубленному продумыванию учения об Именах Божиих, однако внесли в решение вопроса и существенные коррективы. В частности, Флоренский резонно возражал: «Имя есть Бог, но Бог не есть Имя». Он же в одном из набросков к предполагавшейся статье писал: «Имя есть энергия, а энергия Божия являет Самого Бога» (*Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 430; ср. в этом же томе другие его работы: «Имеславие как философская предпосылка»; «Об

Имени Божию»). См. также: *Антоний (Булатович), иеросхимонах*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; *Булаков С.* Философия имени. Париж, 1953; *Лосев А. Ф.* Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

³⁵ Роль сердца в духовной жизни не однажды привлекала внимание русской религиозно-философской мысли. См., например: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 69—103.

³⁶ Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из Святых Отцов старца Паисия Величковского. М., 1849. С. 35—36.

³⁷ О природе Фаворского света Палама подробно говорит в двух посвященных этой теме беседах (См.: *Григорий Палама, свят.* Беседы (омилии). Монреаль, 1974. Т. 2. С. 83—101).

³⁸ О мистическом реализме см.: *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 41; *Булаков С.* Православие. Париж, Б. г. С. 310.

³⁹ *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 73.

⁴⁰ Там же. С. 74.

⁴¹ Собрание писем <...> Макария: Письма к мирским особам. С. 590.

⁴² Там же. С. 663. Иисусову молитву нередко сравнивали с мечом, которым аскет поражает бесов; но говорилось также, что неумелый может поразить им себя самого.

⁴³ Ср. смысл слова *τέχνη* у Гомера и в строгой классике. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 228—230.

⁴⁴ Собрание писем <...> Макария: Письма к монашествующим. С. 368.

⁴⁵ *Wynuan John.* The Pilgrim's Progress. London, (1678).

⁴⁶ Молва приписывала именно ему авторство «Откровенных рассказов...»; может быть, когда-то была не одна молва, но и более определенные указания: по крайней мере не без оснований же в каталогах Российской государственной библиотеки книга издавна значится под именем Амвросия.

⁴⁷ В этом издании помещен основательный текстологический очерк иеромонаха Афонского монастыря Симона-Петра о. Василия (Гролимунда); в нем приводятся некоторые предположения о возможном авторстве «Откровенных рассказов...». См. также: *Большаков С.* На высотах духа: Делатели молитвы Иисусовой в монастырях и в миру (личные воспоминания и встречи). Брюссель, 1971.

⁴⁸ РГБ, ф. 214, № 411.

⁴⁹ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 2. Слово 56.

⁵⁰ Розанов никак не хотел видеть этого в монашестве: «Иногда оно мне представляется Живою и Личною Смертию: тихим увяданием и радостью на свое увядание» (Из переписки К. Н. Леонтьева // Рус. вестн. 1903. № 6. С. 424).

⁵¹ Кажется, остался незамеченным факт своеобразной конгенитальности Достоевского и Симеона Нового Богослова. Читал ли романист «Слова» преп. Симеона, именно слово 56, мы достоверно не знаем. Но ведь очевидно, что в приведенной выше «повести» из этого слова в образе юного инока Георгия уже намечены черты инока Алеши. Очевидно совпадение нравственных коллизий, религиозных настроений — вплоть до тонких психологических оттенков; весьма близки и житейские обстоятельства героев. И наконец, сходные мистические видения посещают обоих иноков, и каждому в светозарном облике является его возлюбленный старец. Преп. Симеоном и русским писателем запечатлен реальный тип православного аскета; он возник на границе монастыря и мира тысячелетие назад; ему, видимо, при-

надлежит значительная роль в грядущей христианской эпохе, на что пророчески указал Достоевский

⁵² См выразительное описание этого состояния *Феофан Затворник Вышенский* Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики) С 89—91 и др

⁵³ *Леонтьев К Н* Отшельничество, монастырь и мир Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона) Сергиев Посад, 1913 С 19

⁵⁴ Нетрудно представить, что это значило для человека прошлого столетия Не как холодный афоризм, а как стон приводим слова Розанова «И сущность XIX века заключается в оставлении Богом человека» (*Розанов В В* Опавшие листья Короб второй // *Розанов В В* Соч А, 1990 С 252)

⁵⁵ Старец Амвросий писал по этому поводу одной монахине «Ты выражаешь свое удивление, какая великая сила сокрыта в исповедании борющихся помыслов Не удивляйся этому И самое монашество есть тайна, а откровение помыслов духовным отцам, как монашествующих, так и других лиц, составляет существенную часть таинства покаяния» (Собрание писем < > Амвросия к монашествующим Сергиев Посад, 1909 Вып 2 С 104)

⁵⁶ *Федотов Г П* Святые Древней Руси (X—XVII ст) С 235—236

⁵⁷ *Розанов В* Около церковных стен СПб, 1906 Т 2 С 106—107, 126

⁵⁸ *Розанов В* Темный лик С 35—36

⁵⁹ Слова преподобного Симеона Нового Богослова Вып 2 С 10—11

⁶⁰ Очерки по истории русской святости / Сост иеромонах Иоанн (Кологривов) Брюссель, 1961 С 11—12

⁶¹ Добротолюбие Т 2 С 617

⁶² Творения Исаака Сириянина С 126

⁶³ *Бердяев Н А* Смысл творчества // *Бердяев Н А* Философия свободы Смысл творчества С 383

⁶⁴ Творения < > Исаака Сириянина С 412

⁶⁵ Там же С 415

⁶⁶ Аскетический термин, означающий духовное руководство старца, происходит от древнего корня «корм», к которому восходят слова «кормщик», «кормчий» (правящий кораблем на корме), «кормничество» — управление

⁶⁷ См *Розанов В В* Религия и культура М, 1990 Т 1 С 414—415, *Флоренский П, свящ* Столп и утверждение истины Опыт православной традиции в двенадцати письмах С 125

⁶⁸ О новой «параклетической эпохе» в историческом движении христианства говорил выдающийся католический мыслитель Август Цешковский (см *Cieszkowski A* Notre Père Paris, 1906 Т 1—4) Бердяев полагал, что и русское религиозное ожидание связано с «новым излиянием Св Духа», с «завершающим откровением» См *Бердяев Н* Русская идея Париж, 1971 Гл IX

Приложение

¹ Выражение Григория Паламы

² Имеется в виду возвращение экстатических молитвенных состояний

ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ В. А. ЖУКОВСКОГО: ПЕРЕВОДЫ ФРАГМЕНТОВ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Публикация и предисловие Ю. М. Прозорова

Среди творческих работ и замыслов последнего периода жизни В. А. Жуковского, 1840—начала 1850-х гг., особое место занимают его философско-публицистические статьи на религиозные темы («О внутренней христианской жизни», 1846, «О смерти», 1847, «О молитве», 1847, «Нечто о привидениях», 1848, и др.), поэтические переложения христианских мифов и священных текстов («Странствующий жид», 1851, «Из Апокалипсиса», 1851), а также предпринятый им в 1844—1846 гг. перевод с церковно-славянского на русский язык Нового Завета и некоторых фрагментов Ветхого Завета. Все эти произведения образуют в позднем творчестве Жуковского своего рода христианский цикл, менее «знаменитый», чем создававшийся почти одновременно цикл античный («Одиссея», 1842—1849, «Илиада», 1849—1850), хотя с точки зрения внутренней духовной и нравственной эволюции писателя, может быть, более важный и закономерный. Серия размышлений Жуковского над вопросами христианского мирозерцания и тем более прямое его обращение к творческой работе над образами и самим текстом Священного Писания обозначили в его биографии последний и весьма существенный духовный перелом. Если до 1840-х гг. для Жуковского было в высшей степени характерно то, что В. В. Зеньковский назвал «усвоением религиозного смысла искусства»¹, то в это последнее десятилетие его жизни и творчества искусство, поэзия перестают быть для него параллелью и даже более или менее тождественным замещением религии («Поэзия небесной Религии сестра земная», — сказано в его драматической поэме «Камозэнс», 1839), поскольку он открывает в себе ранее небывалые возможности непосредственной религиозной жизни. Памятником этих новых для Жуковского духовных состояний и стали произведения его христианского творческого цикла.

О переводе Священного Писания, выполненном Жуковским, впервые стало известно уже после смерти писателя, в частности из воспоминаний близкого к нему в последние годы священника Иоанна Базарова. В 1889 г. не вполне уверенные сообщения этого мемуариста («Говорят даже, но не смею верить, что он перевел для себя весь Новый Завет с нашего славянского перевода»²) были подтверждены и уточнены М. П. Соловьевым, посвятившим краткую заметку рукописи Жуковского, которая содержала полный перевод на русский язык Нового Завета³. В 1895 г. в берлинской типографии П. Станкевича этот перевод был издан, видимо, достаточно ограниченным тиражом⁴. В 1902 г., к пятидесятилетию со дня смерти Жуковского, отрывки из Евангелия в его переводе опубликовал по берлинскому изданию (с параллельными местами из синодального перевода 1876 г.) журнал «Странник»⁵. Этими публикациями ограничивается история упоминаний в печати и печатная судьба переводов Жуковского из Библии.

В Российской Национальной библиотеке в С.-Петербурге хранится ряд рукописных материалов Жуковского, имеющих прямое отношение к упомянутым его работам по переводу Священного Писания. Один из таких материалов — папка большого формата («в лист») с писарской, по-видимому, надписью на обложке: «Манускрипты свои» (Ф. 286, оп. 1, № 57, л. 1—27 об.). Эта папка заключает в себе черновики переводов Жуковского из Нового Завета (восемь глав из Евангелия от Матфея) и Ветхого Завета (восемь псалмов из Псалтыри)⁶. Переводы псалмов, сделанные Жуковским, в печати известны не были. Что же касается перевода Евангелия от Матфея, то уже беглое сопоставление текста рукописи с текстом печатного издания (берлинского) показывает, что перед нами какая-то иная и, по всей вероятности, гораздо более ранняя редакция перевода, чем та, которая появилась в печати. Этот рукописный вариант перевода первых восьми глав Евангелия от Матфея, сравнительно с печатной редакцией, гораздо более зависим от своего церковнославянского «оригинала», более архаичен по языку и стилю и порой даже расходится с правилами русского языка Нового времени, обнаруживая стремление переводчика во что бы то ни стало сохранить в русском тексте Евангелия стилистический колорит славянской древности, признаки «вечности» словесной формы Священного Писания.

«Верным инстинктом Жуковский понял, — отмечал М. П. Соловьев, — что необходимо обновление текста и в некоторых случаях исправление неточностей, а не новый, самостоятельный перевод; что необходимо облегчить понимание того языка, на котором церковь предлагает Евангелие, а не

особая книга, по языку и происхождению отделившаяся от богослужебной речи. Славянизм, не представляющий ничего непонятного и темного, не должен быть устранен из Священного Писания. Он представляет собой вековую связь с первыми веками русского христианства; он сам по себе силен, красив и повышает тон слога, звуча в частном, домашнем чтении торжественными звуками храма. <...> Руководимый мыслью не обособлять русского Нового Завета от церковнославянского, Жуковский сохраняет в своем переложении те выражения, которые, выйдя из разговорной речи, остались понятными; он сохраняет даже строй церковнославянской фразы»⁷.

Это сказано об окончательной редакции перевода Нового Завета, если можно считать окончательным, вполне законченным текст, действительно созданный Жуковским для домашнего чтения, для мирских занятий и воспитания детей. В еще большей степени это относится к публикуемой редакции перевода, одной из первоначальных.

Языковая проблема, стоявшая перед Жуковским в данной работе (даже при том, что он едва ли предназначал перевод к печати), была унаследована им от споров вокруг «русской Библии», уходящих корнями еще в XVIII в. и особенно обострившихся уже на памяти Жуковского, в первой половине 1820-х гг. Именно в эти последние годы александровского царствования Российское Библейское общество при поддержке таких видных церковных иерархов, как архиепископ, позднее митрополит московский, Филарет, выпускает в свет первые издания Нового Завета (1820) и Псалтыри (1822) на русском языке и готовит русские переводы некоторых других книг Ветхого Завета. Начинаниям Библейского общества не суждено было, однако, получить тогда завершение: противники «русской Библии», составившие консервативное крыло Синода и правительственной администрации, добились закрытия общества и прекращения работ по переводу Священного Писания на русский язык⁸. А. С. Шишков, занимавшийся с 1824 г. должность министра народного просвещения и создавший идеологическое обоснование этих запретов, с настойчивостью высказывал убеждение, что различия между церковнославянским и русским языком носят не более чем стилистический характер: «Язык у нас славенский и русский один и тот же. Он различается только (больше, нежели всякий другой язык) на высокий и простой. Высоким написаны священные книги, простым мы говорим между собою и пишем светские сочинения, комедии, романы и проч.»⁹. Филологическая теза, даже столь произвольная, не раз становилась у Шихова предпосылкой политического обвинения оппонентов. Так было в 1800-е гг.

в полемике Шишкова с карамзинистами о литературном языке, так произошло и в 1820-е гг. в его прениях с ревнителями русского перевода Библии, которых Шишков обвинил в намерении подорвать авторитет Священного Писания и православной церкви посредством снижения и дискредитации словесной формы церковных книг и церковной службы: «Трудно доказать надобность, но не трудно сыскать причину сих переводов, очевидно состоящую в том, чтобы согласно с намерением библейских обществ исказить и привести в неуважение священные книги, изменяя в них язык церкви в язык театра»¹⁰.

Когда Жуковский работал над переводом священных текстов, аргументация Шишкова еще не была отменена историей. «Русской Библии» по-прежнему не существовало, и попытки ее создания встречали осуждение и церковных, и в отдельных случаях государственных властей как своего рода ересь или по крайней мере непозволительное дерзание. Переводы Ветхого Завета с древнееврейских подлинников на русский язык, выполненные в конце 1830—начале 1840-х гг. протоиереем Г. П. Павским и архимандритом Макарием (Глухаревым), должны были подлежать не филологическому и не богословскому, но церковно-административному суду. Весьма вероятно, что и эти исторические обстоятельства, а не одни только «литературные» соображения, заставляли Жуковского блюсти в русском переводе Псалтыри и Евангелия известную стилистическую осмотрительность: он не столько русифицировал и модернизировал славянский текст (это создавало бы почву для его спорных толкований), сколько усваивал славянскую Библию языковому сознанию современного ему русского человека. И тем не менее это был перевод, пересоздание словесного памятника на ином языке. Более того, на таком языке, который еще недавно вызывал сомнения относительно своей самостоятельности и в этой связи как бы лишался прав на то, чтобы воплощать Священное Писание в своих формах. Переводить Библию на русский язык, из житейского ли побуждения сделать ее доступной пониманию своих детей или в видах более далеких, значило поэтому прежде всего разрушать последние остатки недоверия к русскому языку, того недоверия, которое задержалось в национальном сознании как нестертый еще след XVIII в., эпохи языкового становления, и выразителем которого оказался, между прочим, Шишков. С этим недоверием вполне и неоспоримо покончили Пушкин и писатели его времени и круга, но возникшее на исходе пушкинской эпохи здание русской словесной культуры очень нуждалось в завершающем ярусе, в каком-то даже и символическом увенчании.

На роль такого рода вершины примеривались, как русское воплощение общемирового достояния, переводы гомеровского эпоса, и отчасти этим объясняется то значение, которое получали в русской литературе или на которое рассчитывали «Илиада» в переводе Гнедича и «Одиссея» в переводе Жуковского. Вместе с тем едва ли не единственным, что могло бы выполнить эту роль, была «русская Библия». Жуковский это почувствовал, когда, откладывая в сторону «Одиссею», стал переводить, пусть не с подлинника и лишь для частного употребления, Священное Писание.

Нужда в Библии на русском языке, которую испытывала утверждавшаяся русская культура, была в значительной степени и нуждой самой православной веры. Из «русской Библии» следовало не неуважение к церкви и к церковным традициям, но нечто совсем другое: живые, оживавшие отношения к церкви и вере. Живая вера — это и существо религиозных переживаний Жуковского, и своеобразная цель его религиозных чаяний. «Самое необходимое для сохранения нашего чистого православия,— писал Жуковский священнику Иоанну Базарову в 1848 г.,— состоит в том, чтобы не вводить никаких самотолкований в учение нашей церкви: авторитет ее должен быть без апелляции. В этом отношении должна действовать одна вера, покоряющая разум. С другой стороны, этот покорный разум должен вводить веру в практическое употребление жизни; без этого введения веры в жизнь не будет живой веры. <...> Мы видим, что здесь, в Германии, от дерзкого самотолкования произошло безверие, но от нетолкования происходит мертвая вера — почти то же, что безверие; и едва ли мертвая вера не хуже самого безверия! Безверие есть бешеный, живой враг: он дерется; но его можно одолеть и победить убеждением. Мертвая вера есть труп: что можно сделать из трупа?»¹¹.

* * *

Текст переводов Жуковского из Псалтыри и Евангелия печатается с соблюдением современных норм орфографии и пунктуации. Варьирующиеся элементы текста приводятся внизу страницы в сносках. В квадратные скобки заключаются ошибочно зачеркнутые Жуковским слова, а также пометы публикатора. В угловых скобках даются исправления некоторых ошибочно написанных Жуковским слов и недописанные части слов. Нумерация псалмов и евангельских глав (римскими цифрами) унифицирована публикатором.

В состав публикации не включены относящиеся к данной единице архивного хранения черновые материалы Жуковского по согласованию Четвероевангелия (л. 29—32), наброски по евангельскому календарю и ряд цифровых расчетов (л. 33—35).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 1. С. 138.
- ² Письмо священника Иоанна Базарова к редактору «Журнала Министерства народного просвещения» К. К. Сербиновичу из Стутгарта от 17 (29) апреля 1852 г. // *Жуковский В.* Собр. соч. 6-е изд. СПб., 1869. Т. 6. С. 805.
- ³ См.: *Соловьев М. П.* Новый Завет в переводе В. А. Жуковского // *Рус. вестн.* Т. 203. 1889. Июль. С. 358—362.
- ⁴ См.: *Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. В. А. Жуковского.* Берлин, 1895.
- ⁵ См.: *Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа в переводе В. А. Жуковского // Странник.* 1902. Т. 1, ч. 2. С. 621—635.
- ⁶ Краткое описание рукописи см. в составе публикации: *Бумаги В. А. Жуковского / Разобраны и описаны Иваном Бычковым // Отчет имп. Публичной библиотеки за 1884 г.* СПб., 1887. С. 126—127.
- ⁷ *Соловьев М. П.* Новый Завет в переводе В. А. Жуковского. С. 361.
- ⁸ См.: *Астафьев Н.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1892. С. 124—160; *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. 2-е изд. СПб., 1899. С. 16—109; *Пытин А. Н.* Исследования и статьи по эпохе Александра I. Пг., 1916. Т. 1. Религиозные движения при Александре I. С. 3—278; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 147—166; *Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 130—139.
- ⁹ *Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова.* Берлин, 1870. Т. 2. С. 215.
- ¹⁰ Там же. С. 217.
- ¹¹ Цит. по: *Базаров И.* Воспоминания о Василии Андреевиче Жуковском // *Изв. Второго Отд-ния имп. Академии наук.* 1853. Т. II, вып. 4. С. 3—4. (Отд. оттиск).

ПСАЛТЫРЬ

Псалом I

Изображение
блаженного мужа.

1 Блажен муж, не идущий на совет нечестивых¹, и на путь грешников не вступающий, и на седалище губителей не сидящий,

2 Но в законе Божиим воля его; закону Божию² день и ночь поучается.

3 И будет как древо, при источниках вод насажденное, во время плод свой дающее; и лист его не опадет³; и всякое⁴ дело его успешно.

4 Не так нечестивые; праху подобны они, его же ветер с лица земли возметает⁵.

5 И⁶ не воскреснут на суде нечестивые, ни в собрании⁷ праведных — грешники.

6 Введом⁸ же путь праведных Господу;⁹ путь нечестивых погибнет.

Псалом II

О царствии
[нрзб] и врагах
его.

1 Почто возмущились языки?¹⁰ и народы тщетные речи услышали?¹¹

2 Предстали цари земные и вкупе на Господа и Христа его собрались.

3 «Рассторгнем их узы и иго их отвергнем от нас».

¹ Далее *незачеркнутый вариант*: (не входящий в собрание нечестивых)

² Было: Его

³ Было: упадет

⁴ Было: во всем

⁵ Далее *незачеркнутый вариант*: (подымает)

⁶ Далее было: сего ради

⁷ Было: совете

⁸ Перед: Введом — было: [4 нрзб]

⁹ Далее было: а

¹⁰ Было: Для чего всколебались народы?

¹¹ Вместо: и народы... услышали? — Было *начато* — и люди ус^лышали»

4 Живый на небесах им посмеется, и Господь поругается им.

5 Тогда возглаголет к ним гневом Своим и яростью Своею смутит их.

6 «Я ж им поставлен во цари <от> Него над Сионом, горою святою Его;

7 Возвещу¹² повеление Господне. Господь¹³ Мне рек: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя;

8 Проси от Меня и дам Тебе народы в Твое достояние и все концы земли в Твою державу.

9 Будешь пасти их жезлом железным; как сосуд скудельный, сокрушишь их».

10 И ныне, цари, уразумеите; научитесь все, судящие на земле.

11 Служите Господу со страхом и радуйтесь Ему с трепетанием.

12 Примите наказание,¹⁴ да не прогневается Господь; да не погибнет на пути,¹⁵ когда возгорится ярости Его вихорь¹⁶. Блаженны все, на него уповающие.

Псалом III

Утешение. Псалом Давида, когда бежал он от Авессалома.

2 Господи, для чего враги мои умножаются и столь многие восстают на меня?

3 Многие говорят душе моей: «Нет ему спасения в Боге его».

4 Ты же, Господь, мой заступник; Ты слава моя; Ты возносящий главу мою.

5 Гласом воззвал я к Господу, и услышал меня от святых горы Своей.

¹² Было: Возвещающий

¹³ Далее было: ко

¹⁴ Далее *незачеркнутый вариант*: (Облобызайте Сына)

¹⁵ Далее *незачеркнутый вариант*: (от пути праведного)

¹⁶ Вместо: ярости Его вихорь — было: вскоре ярость его

6 Я заснул, и спал, и восстал; Господь мой заступник.

7 Не убоюсь я тысячей, окрест на меня нападающих.

8 Воскресни, Господь! спаси меня, Бог мой! Ты всех поразил враждующих всею со мной; зубы грешникам сокрушил Ты.

9 Господь есть спасение. На людях Твоих благоговение Твое.

Псалом IV

1 Услыши меня, призывающего Тебя, Бог моей правды.¹⁷ Распространен был Тобою, стесняем скорбью.¹⁸ Щедроту яви мне¹⁹ и молитву услыши мою.

2 Сыны человеческие, доколе вам быть тяжко-сердечными?²⁰ Почто вы любите суету и ищете лжи?

3 Ведайте, дивно Господь сохраняет святых²¹ Своих; Господь услышит меня, когда воззову к Немю.

4 Гневайтесь, но не согрешайте; беседуйте с сердцем своим на ложах своих и умилитесь.

5 Принесите жертву правды и уповайте на Господа.

6 Многие глаголют: кто явит нам благое? Означенуй нас светом лица Твоего, Господи.

7 Дал моему сердцу веселия более, чем им, веселящимся от обилия пшеницы, вина и елея.

8 В мире усну и почию; Ты, Господи, на упование поселил меня.

¹⁷ *Далее было начато* Яви мне щедроту

¹⁸ *Было* Распространил Ты меня, скорбью теснимого

¹⁹ *Было* **Яви** мне щедроту

²⁰ *Далее незачеркнутый вариант* (доколе вы славу Мою помрачать не престанете?)

²¹ *Было* избранных

2 Господи, внуши мое слово и услышь мое звание.

3 Вонми гласу моления моего, Царь мой; Тебе ж, Господи, помолюсь я.²²

4 Заутра услыши глас мой; заутра предстану Тебе, и узришь меня.²³

5 Ты Бог, не хотящий беззакония; лукавствующий к Тебе не приселится.²⁴

6 И беззаконные²⁵ пред очами Твоими не пребудут: возненавидишь Ты всех беззаконных.

7 Погубишь Ты всех говорящих ложь; противны Господу муж кровожадный и льстец.

8 Я ж, по величию милосердия Твоего,²⁶ вниду в Твой дом и храму святому Твоему, в страхе Твоем, поклонюсь.

9 Господи, научи меня Твоею правдою; ради врагов моих путь мой исправь перед Тобою.

10 Ибо нет на устах их истины, суетно их сердце,²⁷ гроб отверстный гортань их, льстят языками своими.

11 Суди им, Боже; да не успеют в своих замышлениях; отринь их по великому их нечестию; прегогорчили они Тебя, Господи.

12 И да возвеселятся все уповающие на Тебя; и да возрадуются во веки;²⁸ в них Ты вселишься; и Тобою похвалятся любящие имя Твое.

13 И праведника благословишь Ты, Господи; окружил нас благоволением, как оружием.

²² Было: Тебе ж помолюсь я, Господи.

²³ Далее *незачеркнутый вариант*: (и увижу Тебя)

²⁴ Было *начато*: не приселится к Тебе лукавствующий

²⁵ Над *строкой* было: горделивые

²⁶ Было: по множеству милостей Твоих

²⁷ Над *строкой* *незачеркнутый вариант*: ([нрзб.] лукавым их [нрзб.])

²⁸ Было: и вовеки да возрадуются

Песнь сетования
и покаяния

2 Господи, да не яростию Своею обличишь меня
и не гневом Своим накажешь.

3 Помилуй меня бессильного, Господи,²⁹ Господи,
исцели меня, в костях моих возмущенного.³⁰

4 И сильно смущается душа моя. Ты же, Господи,
доколе?

5 Обратись, Господи, избавить душу мою; спаси
меня милосердия Твоего ради.

6 В смерти же нет поминания³¹ о Тебе. Во аде
кто Тебе исповедует?

7 Утомили меня мои вздыхания,³² на каждую
ночь омываю ложе мое; слезами постелю свою
орошаю.³³

8 Мутно от горести око мое; обветшало гонен-
ьем³⁴ врагов моих.

9 Отступите от меня, все творящие беззаконие:
понеже глас плача моего Господом был услышан.³⁵

10 Услышал Господь призыванье мое; приял
Господь мою молитву.

11 Да устыдятся и вострепещут враги мои; да
обратятся назад пристыженные вскоре.³⁶

²⁹ *Далее было:* силы не имущего

³⁰ *Было:* в костях смятенного

³¹ *Было:* поминовения

³² *Было:* Утомился моим вздыханием

³³ *Было:* омочаю

³⁴ *Было:* от гоненья

³⁵ *Было:* услышан был Господом

³⁶ *Было начато:* и да возвратятся назад стыдом

Псалом VII

1 Плач Давида о словах Хуса, сына Иеменина.

2 Господь, мой Бог, на Тебя уповаю; избавь³⁷ от гонящих меня и будь мой спаситель.³⁸

3 Да не похитят, как лев, и не расторгнут³⁹ душу мою,⁴⁰ понеже нет избавителя мне и нет мне спасителя.

4 Господь, мой Бог, когда сотворил я сие, когда⁴¹ неправда в руке моей,

5 Если я злом воздавал дружелюбцам моим и вред приключил враждовавшим со мной,

6 Да преследует враг⁴² мою душу, да постигнет ее, да жизнь мою в земле затопчет, да в прах ниспровергнет славу мою.

7 Воздвигнись, Господь, во гневе Твоем, и встань против злобы⁴³ врагов Твоих, и правдой Своею меня огради.⁴⁴

8 И собрание людей да оступит Тебя⁴⁵, и над ним в высоту обратится.

9 Да судит людям Господь; суди меня, Боже⁴⁶, по правде моей и по кротости⁴⁷.

10 Да будет конец беззаконников злобе; и праведным дай оправданье. Сердца и утробы Ты ведашь, праведный Боже.

11 Щит мой от Бога, спаситель праведных сердцем.

³⁷ Было: спаси

³⁸ Было: избавитель

³⁹ Было: не растерзают

⁴⁰ Было: души моей

⁴¹ Было: и если «?» есть

⁴² Было: Да враг поженет

⁴³ Было: ярости

⁴⁴ Было: сохрани

⁴⁵ Было: И собрание народа тебя окружает

⁴⁶ Было: Господи

⁴⁷ Было: по незлобе моей

12 Бог судия правосудный, и крепкий, и долготерпящий; и гнев не на всякий Он день насылет⁴⁸.

13 И если замедлят они обратиться, Он меч Свой наточит⁴⁹. Он лук напряжет и нацелит,

14 И выстрелы⁵⁰ будут Его смертоносны; и пламенем⁵¹ стрелы Свои заострит Он⁵².

15 Он болен неправдой; зловредное⁵³ зачал; родит неудачу.

16 Он ров ископал⁵⁴, и в яму падет,⁵⁵ ее же он сам приготовил.

17 И зло обратится ему на главу самому, и неправда его на темя упадет.

18 И прославлю Господнюю правду, и воспую имя всевышнего Бога.

Псалом VIII

2 Господь, владыка наш. Чудно по всей земле Твое имя, превыше небес возносится Твоя слава.

3 Из уст младенцев и грудь сосущих⁵⁶ хвалу⁵⁷ совершил Ты, врагов Твоих ради⁵⁸, да сокрушится противник и мститель.

⁴⁸ Было начато: не каж^дый» день Он наводит. Внизу страницы (л. 25 об.) в квадратных скобках записан вариант ст. 12: [Господь судия правосудный; Он Бог ежедневно грозящий.]

⁴⁹ Вместо: меч Свой наточит — было начато: изострит Свой

⁵⁰ Было начато: стр^елы»

⁵¹ Было: пламенны

⁵² Было: стрелы Он Свои приготовит

⁵³ Было: [3 нрзб]

⁵⁴ Было: изрыл

⁵⁵ Далее было начато: сотвор^ил»

⁵⁶ Было: грудью питаемых

⁵⁷ Было: славу

⁵⁸ Было: ради врагов Твоих

4 Воззрю⁵⁹ ли на небо⁶⁰, создание перстов Твоих, и на луну, и на звезды, им же Ты дал основание,

5 Что⁶¹ человек есть, чтоб Ты о нем помнил? что⁶² сын человеческий, чтоб Ты посетил его?

6 Ты малым чем умалил его пред⁶³ ангелами; славой и честью был от Тебя он увенчан⁶⁴.

7 И поставил его превыше⁶⁵ созданий руки Твоей, и все⁶⁶ под ноги его покорил Ты,

8 И овец, и волов, и зверей полевых,

9 И птиц небесных, и рыб морских, протекающих бездны морские.

10 Господи, владыко наш! Чудно по всей земле Твое имя.

⁵⁹ Было начато: Узрю

⁶⁰ Было: небеса

⁶¹ Было: И что

⁶² Было: И что

⁶³ Было: перса

⁶⁴ Вместо: славой и честью был от Тебя увенчан — было начато: венчал

⁶⁵ Было: [крзб]

⁶⁶ Далее было: покорил

СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ

Глава первая

1 Книга родства Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова:

2 Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его;

3 Иуда родил Фареса и Зару от Фамары; Фарес родил Эфрома; Эфром родил Арама;

4 Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наасона; Наасон родил Салмона;

5 Салмон родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи, Овид родил Иессея;

6 Иессей родил Давида; Давид царь родил Соломона от жены Урииной;

7 Соломон родил Ровоама; Ровоам родил Авия; Авия родил Асу;

8 Авия родил Иосафата; Иосафат родил Иорама; Иорам родил Озию;

9 Озия родил Иофама; Иофам родил Ахаза; Ахаз родил Езекию;

10 Езекия родил Манассию; Манассия родил Амона; Амон родил Иосию;

11 Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию и братьев его, в преселение Вавилонское;

12 По преселении Вавилонском Иехония родил Салафиила; Салафиил родил Зоровавеля;

13 Зоровавель родил Авиуда; Авиуд родил Элиакима; Элиаким родил Азора;

14 Азор родил Садока; Садок родил Ахима; Ахим родил Элиуда;

15 Элиуд родил Элеазара; Элеазар родил Матфам; Матфам родил Иакова;

16 Иаков же родил Иосифа, мужа Мариина; от нее же родился Иисус, именуемый Христос.

17 Всех же родов от Авраама до Давида родов четырнадцать; от Давида до переселения вавилонского родов четырнадцать; от переселения вавилонского до Христа родов четырнадцать.

18 Иисус Христово рождение было так: по обручении матери Его Иосифу, прежде их сожития, открылось, что имела она во чреве от Духа Святаго.

19 Иосиф же, муж ея, праведен быв и не хотя ее осрамить, вознамерился тайно отпустить ее.

20 Но когда он то помыслил, Ангел Господень явился ему во сне, говоря: Иосиф, сын Давидов, не убойся принять Марию, жену твою; зачавшееся в ней от Духа Святаго.

21 Родит же сына и наречет имя Ему Иисус, понеже спасет Он людей Своих от грехов их.

22 Сие же все совершилось, да сбудет^ся реченное Господом через пророка, он же говорит:

23 Дева примет во чреве и родит Сына, и нарекут имя Ему Эммануил, что знаменует: С нами Бог¹.

24 Иосиф же, восстав от сна, исполнил, что повелел ему Ангел Господень, и приял жену свою.

25 И не знал ее, доколе не родила Сына, своего первенца, и нарек имя Ему: Иисус.

Глава II

1 Когда же родился Иисус в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, волхвы от востока пришли в Иерусалим, говоря:²

Глава III

1 Во дни же оные пришел Иоанн Креститель, проповедуя в пустыне Иудейской

2 И говоря: покайтесь, приближается Царствие Небесное.

3 Сей он, предреченный Исаием пророком, глаголившим: глас вопиющего в пустыне: уготовьте путь Господень, правыми сотворите стези Его³

4 Сам же Иоанн имел ризу из власов верблюжьих и пояс кожаный на чреслах своих; пища же его была пруги и мед дикий.

5 Тогда выходил к нему Иерусалим⁴, и вся Иудея, и вся страна <Иорданская> ,

6 И крестились в Иордане от него, исповедуя грехи свои.

7 Увидя же многих⁵ фарисеев и саддукеев, грядущих на крещение его, рек им: рождения ехиднины, кто⁶ вам сказал, что избегнете будущего гнева?

8 Сотворите же достойный плод покаяния

¹ Рядом на свободном месте: Ис. 7, 14.

² Перевод на этом обрывается.

³ Рядом на свободном месте: Ис. 40, 3.

⁴ Было: весь Иерусалим

⁵ Перед: многих — незачеркнутое пояснение: (Иоанн)

⁶ Далее было начато: внушил вам бежать от

9 И не⁷ величайтесь, говоря о себе: отца имеем Авраама. Я же говорю вам, что может Бог от камней сих воздвигнуть чад Аврааму.

10 Уже и секира при корне дерева лежит: всякое древо, плода не творящее доброго, посекаемо бывает, и в огонь ввергают его.

11 Я вас крещу водою в⁸ покаяние. Грядущий за мною крепче меня; Ему сапоги я носить⁹ не достоин¹⁰; тот будет крестить вас Духом святым и огнем.

12 Лопата в руке Его; очистит гумно Свое; пшеницу Свою соберет он в житницу; плевелы же огнем сожжет¹¹ неугасимым.

13 Тогда приходит Иисус от Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него.

14 Иоанн же возбранял Ему, глаголя: я требую от Тебя крещения; Ты ли приходишь ко мне?

15 Отвечая же, рек ему Иисус: оставь то¹² ныне; тако¹³ подобает исполнить нам всякую правду. И он то оставил.

16 И вышел, крестившись, Иисус из воды: и се, отверзлось Ему небо, и увидел Духа Божия, голубем нисходящего¹⁴ и на Него грядущего.

17 И был¹⁵ глас, с небес глаголющий¹⁶: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Нем же Мое благоволение.

Глава IV

1 Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню искушаться от дьявола.

2 И постившись дней сорок и ночей сорок, напоследок взалкал.

3 И приступив к Нему, искушитель рек: если Сын Ты Божий, скажи: да будут хлебами сии камни.

4 Он же, ответствуя, рек: писано есть: не хлебом единым жив будет человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.

⁷ Далее было: [3 нрзб]

⁸ Далее было: [нрзб]

⁹ Было: понести

¹⁰ Было начато: Ему недостоин я сапоги понести

¹¹ Было: сожжет огнем

¹² Было: тако

¹³ Было: нам

¹⁴ Было: сходящего

¹⁵ Было: се

¹⁶ Было: рекуший <?>

5 Тогда Его дьявол взял во святой град, и поставил на кровле храма,

6 И сказал Ему: если Сын Ты Божий, повергнись вниз, [ибо] писано есть: Ангелам Своим заповедает сохранить Тебя, и на руках подымут¹⁷ Тебя, да не преткнешься¹⁸ о камень ногою Твоею.

7 Рек же ему Иисус: писано также: не искушай Господа Бога твоего.

8 Снова взял Его диавол на гору весьма высокую и показал Ему все царствия мира и славу их,

9 И сказал Ему: все сие дам Тебе, если мне, падши, поклонишься.

10 Тогда сказал ему¹⁹ Иисус: иди от лица²⁰ Моего, сатана; писано есть: Господу Богу Твоему поклонись и Ему единому послужишь.

11 Тогда оставил Его диавол, и се Ангелы приступили и стали служить Ему²¹.

12 Услышав же Иисус, что Иоанн предан, отошел в [Галилею],

13 И оставил Назарет, и, пришед, поселился в Капернауме, в помории, в пределах Завулоновых и Неффалимовых,

14 Да сбудется реченное пророком Исаией, глаголющим:

15 Земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути к морю, обон пол Иордана, языческая Галилея,

16 Люди, сидящие во тьме, видели свет великий, и, сидящим в стране и сени смертной, свет возсиял им²².

17 Оттоле начал Иисус проповедовать и глаголать: покайтесь, приближается Царство Небесное.

18 Идя же близ моря Галилейского, увидел двух братьев, Симона, именуемого Петром, и Андрея, брата его, бросающих мрежи в море, были же они рыбаки,

19 И рек им: идите за Мною, и сотворю вас ловцами человекам.

20 Они же немедля, оставивши мрежи²³, пошли²⁴ за ним.

¹⁷ Было: возьмут

¹⁸ Далее было: ногою

¹⁹ Было: возгласил к нему

²⁰ Было: от меня

²¹ Ст. 11 записан ниже еще раз в иной редакции: Тогда оставил его дьявол, и се приступили Ангелы и служили Ему.

²² Рядом на свободном месте: Ис. 9, 1, 2.

²³ Вместо: Они же немедля, оставивши мрежи — было начато: а. Они же оставили; б. Они же немедля оставили мрежи

²⁴ Далее было начато: и за ним

21 И отшед оттуда, увидел иных двух братьев, Иакова Заведеева и брата его Иоанна, в ладье с Заведеем, отцом их, исправляющих мрежи свои, и позвал их.

22 Они же немедля, оставив ладью и отца своего, пошли за Ним.

23 И проходил всю Галилею Иисус, уча на сонмищах их и проповедуя Евангелие Царствия, исцеляя всякий недуг и всякую язву в людях.

24 И прошел слух о²⁵ Нем по всей Сирии; и приводили²⁶ к Нему всех болящих различными недугами, и страданиями одержимых, и беснующихся, и сноходов, и расслабленных, и исцелял их.

25 И шел²⁷ за Ним народ многий от Галилеи, и Десятиградия, и от Иерусалима, и Иудеи, и от²⁸ той страны Иордана.

Глава V

1 Узрев народ, взошел на гору и, севшу Ему, приступили к Нему ученики Его.

2 И отверзши уста свои, поучал их, глаголя:

3 Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное.

4 Блаженны плачущие, ибо те утешатся.

5 Блаженны кроткие, ибо те наследуют землю.

6 Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо те насытятся.

7 Блаженны милостивые, ибо те помилованы будут.

8 Блаженны чистые сердцем, ибо те Бога узрят.

9 Блаженны миротворцы, ибо те сынами Божиими нарекутся.

10 Блаженны гонимые ради правды, ибо их есть Царствие Небесное.

11 Блаженны вы, когда вас поносят и гонят, и злоречиво клеветуют на вас Меня ради.

12 Радуйтесь и веселитесь, ибо мзда ваша многая на небесах: так бо гнали пророков, прежде вас бывших.

13 Вы — соль земли, когда же соль обуюет²⁹, чем осолится: ни на что не нужна будет³⁰, разве на то единое, чтобы³¹ иссыпали ее вон, на поправление человекам.

²⁵ Было начато: по

²⁶ Было начато: и стади к [мрзб] приводить

²⁷ Было начато: шли

²⁸ Было: с

²⁹ Рядом пояснение Жуковского: (утратит силу)

³⁰ Было: что осолит ее, ни на что не нужную

³¹ Было: разве только на то, чтобы

14 Вы — свет мира: не может град укрыться, на верху горы стоящий.

15 И возжегши светильник³², не ставят его под спудом, но на светильнице³³, и светит всем, кто во храмине.

16 Так да просветится свет ваш перед человеками, да видят ваши добрые дела и да прославят Отца вашего, на Небесах сущего.

17 Не мните, что Я пришел разорить закон или пророков: не разорить пришел, но исполнить,

18 Ибо воистину говорю³⁴ вам: пока не прейдет небо и земля, ни йота единая, ни черта единая не прейдет от закона, доколе всего³⁵ не будет.

19 И тот³⁶, кто единую из малейших заповедей сих нарушит и научит тому человек, меньшим наречется в Царствии Небесном; кто же исполнил³⁷ и³⁸ тому научит, великим³⁹ наречется в Царствии Небесном.

20 Я говорю⁴⁰ вам: если не превзойдете правдою вашею книжников и фарисеев, не внидите в Царствие Небесное.

21 Слышали, что сказано⁴¹ было древним: не убей; убивший повинен суду.

22 Я же говорю вам: кто гневается на брата своего всуе,⁴² повинен суду; кто скажет ему: рака,— повинен сонмищу, но кто скажет: урод,— повинен геене огненной.

23 Если же ты принесешь свой дар к алтарю и там вспомнешь, что брат твой нечто на тебя имеет,

24 Оставь твой дар пред алтарем и, пошед, примирился прежде с твоим братом и тогда, пришед, принеси дар твой.

25 Спешь примириться с твоим соперником, пока ты на пути с ним, да не предаст тебя соперник судие, а судия — слуге, и да не будешь в темницу ввержен.

26 Воистину говорю тебе: не выйдешь оттуда, пока не уплатишь последнего кодранта.

³² Было: Ниже светильник возжегши

³³ Было: на светильнице

³⁴ Было: Аминь бо глаголю

³⁵ Было: [крзб]

³⁶ Было: Итак

³⁷ Рядом пояснение Жуковского: (ее)

³⁸ Было: тот же, кто (ее) сотворит и

³⁹ Было: величайшим

⁴⁰ Было: Глаголю бо

⁴¹ Было: речено

⁴² Далее было: тот

27 Слышали, что сказано было древним: не сотвори прелюбодействий.

28 Я же говорю вам, что всякий воззревший на жену с вожделем уже любодействовал с нею в сердце своем.

29 Если же око десное твое⁴³ соблазняет тебя, исторгни его и повергни от себя, лучше бо для тебя, один из членов твоих погиб, чем все твое тело было повергнуто в геенну огненную.

30 И если десная твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и повергни от себя, лучше бо для тебя, чтоб один из⁴⁴ членов твоих погиб, чем все твое тело было повергнуто в геенну.

31 Сказано также: кто разводится с женою своею, тот⁴⁵ дай ей запись разводную.

32 А Я говорю вам: кто развелся с женою, если только не за прелюбодейство, тот заставляет⁴⁶ ее прелюбодействовать; а кто сочтается с разведенной⁴⁷, тот сам прелюбодействует.

33 Слышали также, что сказано древними: не в ложь клянись, но соверши⁴⁸ клятвы⁴⁹ твои перед Господом⁵⁰.

34 А Я говорю вам: не клянись ничем: ни небом, оно престол Божий,

35 ни землею, она подножие ног Его, ни Иерусалимом, он град великого царя,

36 ниже главою своею не клянись, ибо не можешь власа единого сотворить белым или черным.

37 Но будь ваше слово: да, да; нет, нет;⁵¹ все, что сверх сего, то от лукавого.

38 Слышали, что было сказано: око за око; зуб за зуб⁵².

39 А Я говорю вам: не противьтесь злу; но если кто ударит тебя в десную твою ланиту, обрати ему и другую;

40 И хотящему судиться с тобою и взять твою ризу, уступи⁵³ ему и сорочку;

⁴³ *Перед и после:* твое — *было:* тебя

⁴⁴ *Далее было начато:* твоих

⁴⁵ *После:* тот — *было:* ей

⁴⁶ *Было:* побуждает

⁴⁷ *Было:* поимет разведенную

⁴⁸ *Было:* сохрани

⁴⁹ *Было:* клятву

⁵⁰ *Рядом на свободном месте:* Исх. 20, 7; Лев. 19, 12

⁵¹ *Далее было начато:* что «сверх»

⁵² *Рядом на свободном месте:* Исх. 21, 24.

⁵³ *Было:* отпусти

41 И кто принудит тебя пройти с ним одно поприще, пройди с ним два.

42 Просящему у тебя дай; от хотящего занять у тебя не отвратись.

43 Слышали, что было сказано: возлюбишь искреннего твоего, возненавидишь врага твоего⁵⁴.

44 А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте клянущих вас, добро творите ненавидящим вас, молитесь за творящих вам напасть и гонящих вас.

45 Да будете сынами Отца вашего, сущего на Небесах; Его же солнце сияет на злых и благих, и дождит Он на праведных и неправедных.

46 Если⁵⁵ же любите вы любящих вас, какую мзду иметь вам⁵⁶ не то же ли творят и мытари?

47 И если только друзей своих ласкаете⁵⁷, что особенного творите?⁵⁸ Не то же ли творят и язычники?

48 Будьте же совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный.

Глава VI

1 Остерегайтесь милостыню вашу творить перед человеками, да видимы будете ими, иначе мзды не получите от Отца вашего, сущего на небесах.

2 Когда же творите милостыню, не труби перед собою, как лицемеры творят в сонмищах и на стогнах, да прославятся от человеков. Воистину говорю вам: мзду свою восприяли уже.

3 Тебе же, творящему милостыню, да не узнает шуйца⁵⁹ твоя, что творит твоя десница

4 Да будет милостыня твоя втайне; и Отец твой, видящий втайне, воздаст тебе явно.

5 И⁶⁰ когда молишься, не будь, как лицемеры, любящие стоя в сонмищах и на стогнах молиться, да увидят их человеки; воистину говорю вам, восприяли уже мзду свою.

⁵⁴ Рядом на свободном месте: Лев. 19, 17, 18; Исх. 34, 12

⁵⁵ Далее было начато: в<ы>

⁵⁶ Над строкой было: можете <?>

⁵⁷ Было: [мрзб]

⁵⁸ Было: большого тво<рите>

⁵⁹ Было начато: рук<а>

⁶⁰ Было начато: Когда<а>

6 Ты же, когда молишься, удалися в приют⁶¹ свой и, затворив двери твои⁶², помолись Отцу твоему⁶³ втайне, и Отец твой, видящий втайне, воздаст тебе явно.

7 Моляся же, не лишнее говорите, подобно язычникам, мыслящим, что в многоглаголании своем услышаны будут;

8 Вы не подобитесь им; знает Отец ваш, что⁶⁴ вам потребно, прежде прощения вашего.

9 Так молитесь вы: Отец наш, сущий на небесах! да святится имя Твое;

10 Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небесах;

11 Хлеб наш насущный дай нам ныне⁶⁵;

12 И оставь нам долги наши, как и мы оставляем должникам нашим;

13 И не введи нас в искушение⁶⁶, но избави нас от лукавого. Ибо Твое есть Царствие и сила и слава вовеки. Аминь.

14 Если отпускаешь человекам согрешения их, отпустит и вам Отец ваш небесный.

15 Если же не отпускаешь человекам согрешения их, и Отец ваш не отпустит вам согрешений ваших.

16 Если же поститесь, не будьте⁶⁷, как лицемеры, нахмурены: помрачают лица свои, да явятся человекам постящимися; воистину говорю вам, они уже мзду свою восприяли.

17 Ты же, постясь, умасли главу твою и лице свое омой,

18 Да не пред человеками явишься, а пред Отцом твоим втайне. И Отец твой, увидев втайне, воздаст тебе явно.

19 Не копите себе сокровище на земле, где червь и тля истребляют и где тати подкапывают и крадут;

20 Копите себе сокровище на небеси, где ни червь, ни тля не истребляют, где тати не подкапывают, не крадут.

21 Где же есть⁶⁸ сокровище ваше, там будет и ваше сердце.

22 Светильник телу есть око; если же око твое будет чисто, все тело твое светло будет;

⁶¹ Было: [крзб]

⁶² Далее было начато: присущему втайне

⁶³ Далее пояснение Жуковского: (присущему)

⁶⁴ Далее было: требуется

⁶⁵ Было: днесь <?>

⁶⁶ Рядом незачеркнутый вариант: (в напасть)

⁶⁷ Далее было: мрачны

⁶⁸ Было: будет

23 Если же око твое будет испорчено, все тело твое темно будет. Если⁶⁹ и свет, который в тебе, тьма есть, то тьма⁷⁰ кольми па-че⁷¹?

24 Никто не может двум господам работать: или единого возлюбит, а другого возненавидит; или единого держаться [будет], а другому же нерадеть начнет. Не можете Богу работать и мамоне.

25 Сего ради говорю вам: не пекитесь душою вашею [о том], что вам есть и что пить, ни телом вашим,⁷² во что облечься⁷³. Не душа ли более пищи и тело одежды?

26 Возрите на птиц небесных: ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и Отец ваш Небесный питает их: не⁷⁴ вы ли их много лучше?

27 Кто же из вас, пекущийся⁷⁵ может к своему росту прибавить локоть единый?

28 И об одежде зачем печетесь? Смотрите на лилий сельных, как растут: не труждаются, не прядут они;

29 Но я говорю вам: и Соломон во всей славе своей не так облечен был, как одна из них.

30 Если же злак сельный, ныне цветущий, заутро же в печь вметаем, Бог так одевает, то не много ли более вас, малoverы?

31 Не пекитесь же, говоря: что есть нам, что пить⁷⁶ и что одевать?

32 Того пусть ищут язычники⁷⁷. Знает же ваш Отец Небесный, что все то вам потребно.

33 Ищите же прежде Царствия Божия и правды его, и те вам дадутся.

34 Не пекись же о заутревшем дне,⁷⁸ день завтрашний⁷⁹ сам⁸⁰ о себе печется: каждому дню своего⁸¹ попечения довольно.

⁶⁹ Было: Понеже

⁷⁰ Рядом *незачеркнутый вариант*: (твоя)

⁷¹ Было: тьма сколь велика [2 нрзб]

⁷² Было: вам

⁷³ Было: облечетесь

⁷⁴ После: не — *было начато*: не вы ли много л'уцше

⁷⁵ Было: своими заботами

⁷⁶ Далее было: нам

⁷⁷ Было: а. Того ищут всего и язычники; б. Того всего ищут и язычники; в. О всем том пекутся и язычники.

⁷⁸ Далее было *начато*: заутро будет о своем

⁷⁹ Далее было *начато*: о своем

⁸⁰ Далее было *начато*: будет

⁸¹ Далее было *начато*: дов<ольно>

1 Не судите, да не судимы будете.

2 Каким судом судите, судят вам, и в какую меру мерите, возмерится вам.

3 Что же видишь занозу в оке брата твоего, а бревна, которое в твоём оке, не чувствуешь?

4 Или зачем говоришь брату своему: дай вынуть занозу из ока твоего, когда бревно в твоём оке?

5 Лицемер! вынь сперва бревно из ока твоего и потом смотри, как вынуть занозу из ока твоего брата.

6 Не давайте святого псам и не мечите бисера вашего перед свиньями, да не попрут их ногами своими и, обратившись, не растерзают вас.

7 Просите, и дастся вам; ищите и обретете; стучите, и отверзнется⁸² вам.

8 Всякой же просящий приемлет, ищущий обретает, стучащемуся отверзают.

9 Или какой из вас человек, когда сын у него попросит хлеба, подаст ему камень?

10 Или, если рыбы попросит, подаст ему змею?

11 Если же вы, лукавы будучи, благие даяния детям своим давать умеете, кольми паче Отец ваш Небесный даст блага⁸³ просящим у него.

12 Все же, чего хотите, чтоб вам творили человеки,⁸⁴ творите им сами: в том закон и пророки.

13 Вступайте узкими вратами: пространные врата⁸⁵ и путь широкий [вводят] в пагубу⁸⁶, и много входящих ими.

14 И узки врата и тесен путь, вводящий в жизнь, и мало есть обретающих его.

15 Не внимайте⁸⁷ лживым пророкам, приходят⁸⁸ в одеждах овчих, внутри же хищные волки.

⁸² Было: отворится

⁸³ Было: блага даст

⁸⁴ Далее было: вы

⁸⁵ Было: врата пространные

⁸⁶ Было: в пагубу вводят

⁸⁷ Было начато: Берегитесь

⁸⁸ Было: приходящих

16 От плодов их познаете их⁸⁹. Снимают ли с терния грозды и⁹⁰ смоковы с репейника?

17 Так всякое доброе дерево плоды⁹¹ приносит добрые⁹², злое же дерево злые плоды приносит.

18 Не может доброе дерево злых плодов приносить, ни дерево злое добрых плодов приносить.

19 И всякое⁹³ дерево, плодов не дающее добрых, посекаемо [бывает], и в огонь вметають.

20 Итак, от плодов их познаете их.

21 Не всяк взывающий ко Мне: Господи! Господи! внидет в Царствие Небесное, но творящий волю Отца Моего, сущего на небесах.

22 Многие возопиють ко Мне в день оный: Господи! Господи! не в Твое ли имя пророчествовали, не Твоим ли именем бесов изгоняли, не Твоим ли именем многие чудеса сотворили?

23 И тогда исповедаю им: никогда не знал вас, отыдите от Меня, делающие беззаконие.

24 И всякого, кто⁹⁴ сии словеса Мои слышит и совершает⁹⁵ их, уподоблю Я мужу мудрому, воздвигшему дом свой на камени.

25 И сошел дождь, и пришли реки, и возвеяли ветры, и устремились⁹⁶ на дом тот, и не разрушился⁹⁷: [на камени был он основан]

26 И всякой, слышавший сии словеса Мои и их не творящий, уподобляется мужу безумному, свой⁹⁸ дом на песке создавшему.

27 И сошел дождь, и пришли реки, и возвеяли ветры, и напали на дом тот, и упал он, и велико⁹⁹ было его разрушение.

28 И когда окончил Иисус словеса сии, народ дивился Его учению.

29 Учил же Он как власть имеющий, не как книжники¹⁰⁰ и фарисеи.

⁸⁹ *Далее было начато:* Когда от

⁹⁰ *Далее было:* с репья

⁹¹ *Было:* и плод

⁹² *Было:* добрый

⁹³ *Было:* Всякое же

⁹⁴ *Далее было:* слышит

⁹⁵ *Было:* творит

⁹⁶ *Было:* напали

⁹⁷ *Было:* а. не пал; б. не упал он

⁹⁸ *Вместо:* свой — *было начато:* создавшему

⁹⁹ *Было:* было

¹⁰⁰ *Было:* фарисеи

Конец горной проповеди. Исцеление прокаженного.

1 Сшедшу же Ему с горы, вослед Его пошло народа много.

2 И прокаженный пришел, поклонился Ему, говоря: Господи, если захочешь¹⁰¹, можешь очистить меня.

3 И простерши руку, Иисус коснулся ему, говоря: хочу, очистись. И во мгновение очистился от проказы.

4 И говорил ему Иисус: смотри, никому не поведай; но иди; покажись священникам¹⁰² и принеси дар, какой повелел в законе Моисей, во свидетельство им.

Вступление в Капернаум. Сотник.

5 И к вступившему Ему в Капернаум приблизился¹⁰³ сотник, и молил Его,

6 И говорил: Господи, отрок мой лежит в дому расслабленный, люто страдая.

7 И сказал ему Иисус: пришед, исцелю его.

8 И, отвечая, сотник сказал: Господи, не есмь достоин, да внидешь под кров мой: но токмо изреки слово, и отрок мой исцелится.

9 Ибо я человек под властью, имеющий под собою воинов, скажу¹⁰⁴ ему: иди, и идет, и другому: приди, и приходит, и рабу моему: сотвори сие, и сотворит.

10 То слыша, Иисус удивился и рек провожавшим Его: воистину говорю вам, ниже в Израиле такой веры не обрел.

11 Говорю вам, что многие от востока и запада придут и водворятся¹⁰⁵ с Авраамом, Исааком и Иаковом во Царствии Небесном.

12 Сыны же царствия изгнаны будут во тьму крошечную: там будет плач и скрежет зубов.

¹⁰¹ Было: хочешь

¹⁰² Было: иереям

¹⁰³ Далее было: к Нему

¹⁰⁴ Было: повелю

¹⁰⁵ Было: возьмут

13 И рек Иисус сотнику: иди, и да будет¹⁰⁶ тебе, как¹⁰⁷ поверовал¹⁰⁸ ты. И исцелился отрок его в тот же час.

Иисус в доме Петра. Исцеление его тещи.

14 И пришед Иисус в дом Петров, увидел тещу его, лежащую и жаром¹⁰⁹ распаленную.

15 И коснулся ее рукою, и оставил ее жар¹¹⁰, и восстала, и служила Ему.

Исцеление многих беснованных.

16 Наступившему же вечеру¹¹¹ привели к Нему беснованных много, и изгнал духов словом, и болящих всех исцелил.

17 Да сбудется реченное пророком¹¹² Исаиею, глаголющим¹¹³: он наши недуги принял¹¹⁴ и наши болезни понес¹¹⁵.

18 Видев же Иисус окрест себя народа множество, повелел ученикам идти на он пол моря.

Книжник, желающий быть учеником Иисуса.

19 И приступил один книжник, говоря: Учитель, иду за Тобою, куда бы ни шел Ты.

20 И сказал ему Иисус: лисицы имеют норы, а птицы небесные — гнезда, Сын же Человеческий не имеет, где главу приклонить.

Ответ ученику, желавшему погребсти своего отца.

21 Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи, повели мне прежде идти и погребсти отца моего.

22 Иисус же сказал ему: иди за Мною и оставь мертвым погребать мертвецов своих.

Переплывтие через море. Буря и сон Спасителя.

23 И вступившему Ему на корабль, за Ним последовали ученики Его.

106 Было начато: и будет»

107 Далее было: ты

108 Было: [3 нрзб]

109 Далее пояснение Жуковского: (недуга)

110 Далее пояснение Жуковского: (недуга)

111 Было начато: В позднее же

112 Было: Исаиею

113 Было: говорящим

114 Было: принял наши недуги

115 Рядом на свободном месте: Ис. 53, 4.

Изгнание бесов
из двух бешеных в стране
Гергесинской.
Стадо свиней,
низвергнувшееся в море.

24 И великая буря¹¹⁶ восстала на море, и корабль покрывался волнами; Он же спал.

25 И пришедши к Нему, ученики Его разбудили, говоря: Господи, спаси нас, погибаем.

26 И сказал им; чего страшитесь, малoverы? Тогда, восстав, запретил ветрам и морю, и настала тишина великая.

27 Люди же, дивясь¹¹⁷, говорили: кто же сей,¹¹⁸ когда и ветры и море послушны ему?

28 И пришедшему Ему на он пол в страну Гергесинскую¹¹⁹, встретили Его два обеснованные, вышедшие из гроба, столь разъяренные, что никому¹²⁰ тем путем проходить было не можно.

29 И возопили они, говоря: что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел сюда прежде времени мучить нас.

30 Вдали же от них¹²¹ великое стадо свиней было пасомо.

31 Бесы же молили Его, вопия: когда изгонишь нас, повели войти нам в стадо свиное.

32 И рек им: идите. Они же, исшедши, вошли в стадо свиное; и вдруг устремилось все стадо по берегу в море и утопилось в водах.

33 Пасущие же его¹²² бежали и, вошедши во град, возвестили все и о беснованных.

34 И¹²³ вышел весь град во сретенье Иисуса и, увидя Его, молил, чтоб удалился от их пределов.

116 Было: великий тряс

117 Было: дивились

118 Далее было начато: которому

119 Было: Галилейскую

120 Далее было: проходить

121 Далее было: было пасомо

122 Далее было начато: уб<ежали>

123 Далее было начато: весь

С. А. КИБАЛЬНИК

СМЕРТЬ У А. С. ПУШКИНА КАК ПОЭТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕМА

Тема смерти — если она присутствует в творчестве настоящего писателя как особая тема — всегда определяет очень многое в его художественной философии. В этом плане Пушкин не исключение. Трактовка названной темы входит у него в философию причастности человека к общему движению человечества, в диалектику смены возрастов в человеческой жизни. Характер воплощения Пушкиным темы смерти безусловно весьма важен в смысле разрешения проблемы религиозности его творчества. Последнее, впрочем, хорошо сознавали и непосредственные предшественники Пушкина, его авторитеты в эстетике. «Отношение человека к смерти,— замечала, например, Ж. де Сталь,— зависит в большой мере от его религиозных убеждений».¹

Пушкинское отношение к смерти, разумеется, претерпевало некоторые изменения с течением времени, оставаясь однако прежним в основе. Остановимся пока на изменениях, которые видны не только при переходе от одного периода к другому (например, главным образом уныло-элегическая интерпретация темы смерти в лицейский период и эпикурейская в петербургский), но и в рамках одного периода. Подобные существенные изменения, в частности, можно наблюдать тогда, когда от неоконченного большого замысла «Таврида» (1822) Пушкин обратился к одесским стихотворениям 1823 г.

1

Где-то между 22 октября и 3 ноября 1823 г., согласно «Летописи жизни и творчества А. С. Пушкина», в Одессе были написаны два стихотворения, представляющие собой самостоятельное разви-

тие фрагментов «Тавриды». Это «Надеждой сладостной младенчески дыша...», одно из самых замечательных лирических творений Пушкина вообще, и неоконченный набросок «Придет ужасный час — твои небесны очи...». Вместе с написанным еще в 1822 году в Кишиневе стихотворением «Люблю ваш сумрак неизвестный...», окончательная редакция которого относится к Михайловскому периоду (1825), они составляют своеобразный триптих, в котором отражаются тогдашние размышления Пушкина о смерти и который вследствие этого заслуживает специального рассмотрения.

Поэтическая мысль во всех трех стихотворениях, как и в неоконченной «Тавриде», вращается вокруг темы бессмертия человеческой души. В «Тавриде» ее ход, по характеристике Б. В. Томашевского, был таков: «Пушкин начинает с темы посмертного бытия, или точнее, с темы небытия: „Ты, сердцу непонятный мрак, / Приют отчаянья слепого, / Ничтожество! пустой призрак, / Не жажду твоего покрова“. Эта тема небытия («ничтожества») получает свое развитие в дальнейших стихах и вызывает противоположную тему Элизия, которую Пушкин рассматривает, естественно, не с конфессиональной точки зрения, а как создание поэтической фантазии: „Зачем не верить вам, поэты? / Да, тени тайною толпой / От берегов печальной Леты / Слетаются на брег земной“.

Рисуя эту поэтическую картину, Пушкин ставит вопрос, какое же место привлечет его собственную тень, какая земная привязанность победит грядущую смерть: „Так, если удаляться можно / Оттоль, где вечный свет горит, / Где счастье вечно, непреложно, / Мой дух к Юрзуфу прилетит“. Далее должны были следовать картины Крыма»².

Пушкин, следовательно, развивал в «Тавриде» романтическое представление о победе любви над смертью, о том, что бессмертная душа и за гробом сохранит «память милой». Можно предположить, что этот неглубокий оптимизм текста и был одним из факторов, предрешивших его судьбу. Оставив крупный замысел, Пушкин попытался развить его фрагменты в миниатюрах, в которых он стремился найти не столь стандартные варианты решения темы.

В стихотворении «Люблю ваш сумрак неизвестный...» был опробован вариант смерти не возлюбленной, а самого лирического героя, т. е. первоначальный вариант «Тавриды». В окончательной редакции стихотворение даже состояло почти исключительно из стихов «Тавриды», но изменение их последовательности привело к изменению смысла на противоположный. Если в соответствующем отрывке «Тавриды» поэтическое представление о посещении «земного берега» теньями умерших высказывается с доверием: «Зачем не верить вам поэты?», то в «Люблю ваш сумрак неизвестный...» оно,

напротив, подвергается сомнению: «Но, может быть, мечты пусты — / Быть может, с ризой гробовой / Все чувства брошу я земные, / И чужд мне будет мир земной; / Быть может, там, где все блистает / Нетленной славой и красой, / Где чистый пламень пожирает / Несовершенство бытия, / Минутных жизни впечатлений / Не сохранит душа моя, / Не буду ведать сожалений, / Тоску любви забуду я?..»³. Сомнение это со временем сменилось у Пушкина откровенной иронией. Так, в черновой редакции седьмой главы «Евгения Онегина» поэтическое представление об Элизии подвергнуто пародированию: «Мой бедный Ленской! — За могилой / В пределах вечности глухой / Услышал ли твой дух унылый / Обет изменницы земной, / Или за Летой усыпленной / Поэт, забвением блаженный, / Уж не смущается ничем / И мир ему закрыт и нем. / По крайней мере, из могилы / Не вышла в сей печальный день / Его ревнующая Тень, / И в поздний час, Гимену милый, / Не испугали молодых / Следы явлений гробовых» (6, 422).

Наиболее пессимистический вариант темы получил развитие в стихотворении «Надеждой сладостной младенчески дыша». Иное бытие рисуется в романтическом плане, как идеальный мир «свободы, наслаждений», но разум лирического героя подсказывает, что за гробом его ожидает «ничтожество»; это рождает в герое желание жить, чтобы хранить в душе образ любимой (2, 295). Вспомним, что в соответствующих отрывках «Тавриды» на вопрос: «Но, улетев в миры иные, / Ужели с ризой гробовой / Все чувства брошу я земные / И чужд мне будет мир земной?»⁴ — следовал отрицательный ответ и утверждение бессмертия любви.

На первый взгляд, сходная мысль звучит в наброске «Придет ужасный час — твои небесны очи...». Например, Б. П. Городецкий полагал, что в этом стихотворении «намечается возможность победы любви над смертью»⁵. В тексте действительно заложены некоторые ассоциации в духе мифа об Орфее и Эвридике. Однако последние строки предполагают скорее скептическое развитие романтического мотива преодоления смерти «силою мечтанья» героя: «И сяду близ тебя, печальный и немой, / У милых <?> ног твоих — себе их на колена / Сложу и буду ждать [печаль«но»]... но чего? / Что силою мечтанья моего...» (2, 296). Скепсис этот, по-видимому, связан с невозможностью сохранить в загробной жизни земные чувства и соответственно с бессмысленностью возвращения в мир действительный. Коллизия наброска, следовательно, близка к коллизии элегии «Надеждой сладостной младенчески дыша...». Не случайно, оставив набросок «Придет ужасный час — твои небесны очи...», Пушкин на другой стороне листа создал ее черновой текст. Своего рода «эхом» наброска «Придет ужасный час — твои небесны

очи...» можно считать песню Мери в «Пире во время чумы», воплощающую ту же романтическую идею победы любви над смертью, которая, очевидно, вызывает в авторе сочувствие, но не веру.

Итак, за полтора года, разделяющие «Тавриду» и вариации на ее темы, Пушкин решительно меняет свое отношение к вопросу о бессмертии души. Лирический герой этих вариаций отказывается верить, что его душа, «от тленья убежав» (образ, впоследствии использованный в «Памятнике» (1836)) — унесет «мысли вечны, / И память, и любовь в пучины бесконечны...» (2, 295). Этот поворот темы не имеет, как кажется, никаких существенных параллелей у самого Пушкина. Мы можем только вспомнить сочувственное цитирование поэтом в 1821 г. слов П. И. Пестеля: «*Mon sœur est matérialiste mais ma raison s'y refuse*» (12, 303). Между прочим, это пестелевское сопротивление разуму материализму, возможно, отмечено печатью «естественной религии» Ж.-Ж. Руссо, а активное изучение Пушкиным творчества последнего в 1822 г. могло утвердить в ней поэта. Но к концу 1823 г. это влияние, по-видимому, столкнулось с каким-то противоположным.

Одним из таких противоположных влияний были, конечно же, «уроки чистого афеизма», о которых поэт в письме к П. А. Вяземскому (?) от апреля — первой половины мая (?) 1824 г. писал: «Здесь англичанин, глухой философ, единственный умный афей, которого я еще встретил. Он исписал листов 1000, чтобы доказать, *qu'il ne peut exister d'être intelligent, Créateur et régulateur*, мимоходом уничтожая слабые доказательства бессмертия души. Система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастью, более всего правдоподобная» (13, 92). Итак, теперь уже рациональное обоснование невозможности бессмертия души вызывает вполне сочувственный пушкинский отзыв. Особенно показательна последняя фраза: из нее ясно, что уроки «англичанина, глухого философа», пришлись на уже подготовленную почву. И это вполне понятно, если иметь в виду, что фраза эта была написана где-то через полгода после создания двух одесских стихотворных размышлений Пушкина о смерти.

Итак, в стихотворении «Надеждой сладостной младенчески дыша...» поэт отказывается верить в бессмертие души: «Мой ум упорствует, надежду презирает...» (2, 295). При этом главное даже не само бессмертие, а сохранение душой ее прежних земных ощущений, без которых бессмертие не имеет смысла. И такой поворот темы заставляет поставить вопрос о ее философских и литературных основах, до сих пор не поднимавшийся. Между тем решить его оказывается не так уж трудно.

Дело в том, что пушкинской «Тавриде» самим поэтом был предпослан эпиграф из посвящения «Театрального вступления» к гетевскому «Фаусту». Чрезвычайно близкие параллели стихотворению «Надеждой сладостной младенчески дыша...» обнаруживают к тому же речи Фауста, обращенные к Вагнеру и Мефистофелю в первой части трагедии. Как и лирический герой Пушкина, Фауст полон устремления в «мир новой жизни неизвестной»: «Но две души живут во мне, / И обе не в ладах друг с другом. / Одна, как страсть любви, пылка / И жадно льнет к земле всецело, / Другая вся за облака / Так и рванулась бы из тела. / О, если бы не в царстве грез, / А в самом деле вихрь небесный / Меня куда-нибудь унес / В мир новой жизни неизвестной!». В то же время Фауст сознает свою связанность только с земным миром: лишь в нем он способен испытывать какие-либо чувства: «Но я к загробной жизни равнодушен. / В тот час, как будет этот свет разрушен, / С тем светом я не заведу родства. / Я сын земли. Отрады и кручины / Испытываю я на ней единой. / В тот горький час, как я ее покину, / Мне все равно, хоть не расти трава. / И до иного света мне нет дела, / Как тамошние б чувства ни звались, / Не любопытно, где его пределы / И есть ли там, в том царстве, верх и низ»⁶.

В пушкинском стихотворении звучит та же мысль, что и в декларациях Фауста: мысль о прочной связи поэта с земным миром, в котором только и существуют как гетевские «отрады и кручины», так и пушкинские «мысли вечны, / И память, и любовь...» (2, 295). Пушкинское развитие этого фаустовского мотива вполне оригинально, так как выдержано в любовно-элегическом ключе, чего совсем нет у Гете. Тем не менее тождество основной идеи в сочетании с многочисленными свидетельствами о знакомстве Пушкина в эти годы с «Фаустом» делает наше предположение о связи двух произведений вполне вероятным.

Разумеется, названный мотив весьма распространен в европейской литературе. Например, близкий к пушкинскому ход мыслей представлен в знаменитом монологе Гамлета, начинающемся словами «Быть или не быть?..»: «Какие сны в том смертном сне приснятся, / Когда покров земного чувства снят? <...> Кто бы согласился / Кряхтя под ношей жизненной плестись, / Когда бы неизвестность после смерти, / Боязнь страны, откуда ни один / Не возвращался, не склоняла воли. / Мириться лу же со знакомым злом, / Чем бегством к незнакомому стремиться?»⁷. Однако близость эта носит гораздо более общий характер. У Гете декларирована та же, что и у Пушкина, приверженность к земле, на которой только и существуют человеческие привязанности. У Шекспира вначале речь также идет о снятии «покрова земного чувства в смертном сне», но

¹¹ Христианство и русская литература

далее следует мысль о том, что только страх перед этой неизвестностью заставляет многих «мириться» со своей земной долей. В шекспировской модификации мотив этот стал в европейской литературе довольно расхожим. В фаустовском, крамольном с точки зрения религиозных представлений виде, он редок. Байрону, несмотря на его богоборчество, он чужд именно своей «дольностью».

Но дело даже не в том, чтобы определить к чему конкретно восходит анализируемый пушкинский мотив, а чтобы правильно квалифицировать, верно оценить трактовку поэтом темы смерти. С этой точки зрения любопытно, что как у Гете, так и у Шекспира в данном случае имеется, по-видимому, один общий источник, бывший вообще одним из основных поставщиков философских представлений, подвергаемых ими художественному исследованию, — это Монтень⁸. Во всяком случае столь пленивший Пушкина аргумент против бессмертия души был наиболее известен именно в блестящем изложении Монтеня: «Ведь впадают же некоторые наши единоверцы в подобное заблуждение и надеются после воскресения вернуться к земной и телесной жизни со всеми мирскими благами и удовольствиями. <...> Все радости смертных тоже смертны <...> изменение должно быть таким коренным и всесторонним, что мы перестанем быть в физическом смысле тем, чем были <...> тот, кто будет испытывать это наслаждение, не будет больше человеком, а следовательно, это будем не мы; ведь мы состоим из двух основных частей, разделение которых и есть смерть и разрушение нашего существа»⁹. Аргумент этот взят Монтенем из арсенала эпикурейской философии, и сам писатель приводит здесь же соответствующие высказывания Лукреция, как например: «Да и если бы после смерти вещество нашего тела было вновь собрано временем и приведено в нынешний вид и если бы нам дано было вторично явиться на свет, то это все-таки не имело бы для нас никакого значения, так как память о прошлом была бы уже прервана»¹⁰. Таким образом, то любовно-элегическое развитие темы, которое мы находим в двух одесских стихотворениях Пушкина, имеет в своей основе ренессансную идею, вполне естественную в устах гетевского Фауста.

Говоря об элегическом начале в стихотворении «Надеждой сладостной младенчески дыша», следует отметить ориентацию на батышковскую традицию. Отчетливо ощущалась она еще в «Тавриде», не случайно воспроизводящей заглавие известной элегии Батюшкова (1815). Здесь и использование чисто батышковской фразеологии. Ср. «Ужели с ризой гробовой / Все чувства брошу я земные...»¹¹ Пушкина и «Земную ризу брошу в прах» («Надежда»), а также «И, с ризы странника срывая прах и тлен, / В мир лучший духом взлетаю» («К другу») Батюшкова. Начало стихотворения «Надеж-

дой сладостной младенчески дыша...» в самом общем плане близко к финалу батюшковской «Тибулловой элегии III. Из III книги», также выполненной александринами: «Когда же парк суждение, / Когда суровых сестр противно вретено / И Делией владеть Тибуллу не дано, / Пускай теперь сойду во области Плутона, / Где блага топкие и воды Ахерона / Широкой цепию вокруг ада облежат, / Где беспробудным сном печальны тени спят»¹².

По смыслу, однако, пушкинские стихи скорее противоположны батюшковским. Тибулл в переводе Батюшкова готов умереть, если ему не дано владеть Делией; лирический герой Пушкина, напротив, хочет жить ради того, чтобы хранить в своей душе образ любимой; мысли же о смерти связаны у него с несовершенством земного мира («Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир» — 2, 295). Но главное — это то, что пушкинская романтическая философия смерти строится отнюдь не на религиозных основаниях, как у Батюшкова, а даже полемична по отношению к такому типу мирозерцания. Особенно очевидно это в стихе «Мой ум упорствует, надежду презирает» (2, 295), явно отсылающем нас к батюшковской «Надежде» (1825), которая открывала раздел элегий в «Опытах в стихах и прозе». Религиозное осмысление надежды, впрочем, было характерно и для стихотворения в прозе «К надежде» (1800) В. А. Жуковского, и для одноименной пьесы Н. И. Тургенева, однако в поле зрения Пушкина была прежде всего пользовавшаяся большой известностью элегия Батюшкова.

На примере трех проанализированных выше пушкинских стихотворений можно видеть, что поэтическое претворение этой темы на протяжении южного периода претерпело существенное развитие, которое позволяет говорить и о значительном движении поэта от романтического ее осмысления к трактовке в духе «истинного романтизма» Пушкина второй половины 1820—1830-х г., и о других значительных переменах в мировосприятии поэта. Перемены эти запечатлели неорганичность для его сознания к 1823 г. романтико-идеалистического начала. Впрочем, поэтический вариант в духе античного мифа об Элизии по-прежнему привлекал его. Об этом свидетельствуют и написанная в Одессе «Прозерпина» (1824), и завершенное в Михайловском стихотворение «Люблю ваш сумрак неизвестный...». Но идейная основа этого варианта была Пушкину уже чужда.

В осознании своей кровной связи с земным миром и реальностью один из важнейших творческих итогов переработки фрагментов «Тавриды» в отдельные самостоятельные произведения. Немаловажно и то, что традиция сблизить мировосприятие Пушкина с художественной философией Гете, восходящая к «Вечным спутникам»

Д. С. Мережковского, получает в ходе пристального анализа этих фрагментов конкретные и четкие историко-литературные основания. В целом можно констатировать движение Пушкина в сторону открытия в трактовке темы смерти новых, прежде не известных русской поэзии горизонтов. Причем открытие это, несомненно, заключалось не только в недостижимом прежде уровне поэтического воплощения, но и в том, что поэтическому воплощению подверглось новое в сравнении с предшественниками Пушкина — Жуковским и Батюшковым мирозерцание, имевшее отнюдь не религиозную, а гуманистическую (ренессансную) основу и к тому же смягченное умеренностью и окрашенное просветленностью русского элегического романтизма.

2

Посмотрим теперь, сохраняется ли эта гуманистическая основа в позднейшем творчестве Пушкина. Особенно интересен с этой точки зрения пушкинский «Пир во время чумы», в котором религиозный тип поведения и религиозная мораль соотнесены с гуманистическим типом и гуманистической моралью непосредственно в самом сюжете.

За долгую историю изучения последней пушкинской «маленькой трагедии» намечилось три основных подхода к ней. Первый подход можно условно обозначить как религиозный. В соответствии с этим подходом в произведении усматривалось либо «нигилистическое отрицание всех благ и ценностей жизни — в виду близкой и неминуемой смерти», т. е. «цинизм» и «идеализация морализма», либо, напротив, «выражение мужества, бодро глядящего в лицо смерти, потому что твердой опорой ему служит вера в бессмертие души»¹³. В соответствии со вторым, условно говоря, декадентским подходом, в песне Председателя обнаруживается эстетизация зла, изображение наслаждений, доставляемых человеку страданием, «упоение ужасом» (Д. С. Мережковский), «растворение» «в блаженстве уничтожения», превращение «кары» в «дар» (Марина Цветаева)¹⁴. Хотя несообразность как первого, так и второго подходов с действительным смыслом пушкинского произведения очевидны, какой-либо третий подход не одержал победу до настоящего времени. Правда, более здравое истолкование пушкинского гимна как «победы уст» над «дыханием моря» (Велимир Хлебников), как способности взглянуть «опасности прямо в глаза», как надежды «в борьбе с нею» «обрести свою свободу»¹⁵ намечилось уже давно. Однако философско-этические обоснования подобного подхода, по-видимому, все же остаются непонятыми до конца, и то и дело приходится читать об

определенной «ущербности» гимна Вальсингама: «В нем — отвага обреченного. „Самостоянье человека, Залог величия его“ — в неистребимой причастности к людям».¹⁶ Между тем в трагическом положении героя немедленное осознание этой причастности просто невозможно, да и неспособно принести утешение.

Сопоставление с оригиналом «Пира во время чумы», поэмой Дж. Вильсона «Чумной город», вполне объясняет тот гедонистический вариант противостояния смерти, который представлен в первых двух строфах «гимна», но оставляет непроясненным до конца возникновение мотива «неизъяснимых наслаждений» во «всем, что гибелью грозит». Правда, говоря о том, что в песне у Вильсона Председателя есть мотив чувственного наслаждения, но тщетно было бы искать у него мотив гордого упоения «дуновением чумы», автор такого сопоставления Н. В. Яковлев не совсем прав. Справедливо отмечая, что «несомненно Пушкин ознакомился в драме Вильсона не только со сценой пира, но внимательным образом проштудировал все три акта. <...> извлек из них все, что могло лечь в основу его песни Вальсингама: гордое наслаждение своим бесстрашием у Франкфорта—Вильмота—Магдалины и даже, может быть, Изабеллы»¹⁷, исследователь забывает, что именно Председатель у Вильсона говорит в конце сцены IV: «Перед сраженьем бесстрашные люди бывают бледны, и с их уст отлетает улыбка. Но, вступив в бой, они полны веселья и насмеваются над смертью». Очевидно, что в пушкинском гимне имеет место не «гордое наслаждение своим бесстрашием», а именно «насмешка над смертью» (или скорее противостояние ей) и что в нем не только собран воедино, но усилен и заострен этот как бы растворенный среди разных персонажей вильсоновской поэмы мотив.

На первый взгляд, строфы 3—5 пушкинского гимна можно принять за эпикурейские декларации в духе его ранней поэзии: «Смертный миг наш будет светел» («Кривцову», 1817), «И смерти мысль мила душе моей» (Мне бой знаком — люблю я звук мечей», 1820) (2, 50, 138). Однако в контексте пьесы они обретают скорее смысл, близкий к стоическому: ведь тирады о сладости смертельной опасности произносит человек, удерживаемый на пиру, по его собственному признанию, «Отчаяньем, воспоминаньем страшным, / Сознаньем беззаконья моего, / И ужасом той мертвой пустоты, / Которую в моем доме встречаю, — / И звостью сих бешеных веселий, / И благодатным ядом этой чаши...» (7, 182). Однако и стоицизм Вальсингама мнимый: ведь своей печали он забыть не может. Стоическая доктрина, таким образом, корректируется, и для понимания коррекции существенна критика доктрины, например, Б. Расселом: «Покажите мне человека, пораженного болезнью, — и

все же счастливого, в опасности — и все же счастливого, умирающего — и все же счастливого...»¹⁸. Как и у подобного «стойка», в душе пушкинского героя естественно рождаются (и верно уловлены некоторыми исследователями) «чувства протеста и искреннего негодования против судьбы»¹⁹. В этом плане существенно сопоставление «Пира» со стихотворением «Предчувствие» (1828): «Сохраню ль к судьбе презренье? / Понесу ль навстречу ей / Непреклонность и терпенье / Гордой юности моей?» (3, 116).²⁰ Вальсингам вполне основательно может рассматриваться как один из пушкинских Иовов (вместе с Евгением из «Медного всадника», например), но это Иов еще более необычный. Он не «помрачает Провидение» и не ропщет на ту силу, которая сокрушила его близких, а воздаёт ей «хвалу». Однако эта «хвала», как и эпикурейское поведение героя, оказываются в трагедии лишь формой философского противостояния смерти и протеста против судьбы. Совершенно ли оригинальный характер имеет у Пушкина рецепт подобного противостояния и протеста? Как обычно, нет.

В пушкиниане уже делались попытки сближения пушкинской художественной философии смерти в «Пире» с «Опытами» Монтеня: предпоследняя строфа гимна Вальсингама была сопоставлена с отрывком из главы III второй книги Монтеня, в котором речь шла о тех случаях, когда «желают смерти в ожидании какого-то большего блага»²¹. У Монтеня здесь говорится о праве человека в некоторых случаях на самоубийство, т. е. совсем о другом. Однако если сопоставить песню Председателя с главой XX «О том, что философствовать — это значит учиться умирать» первой книги «Опытов», то результаты окажутся гораздо более плодотворными. «Одно из главнейших благодеяний» добродетели, по Монтеню, «презрение к смерти»: «Но так как от нее (смерти — С. К.) ускользнуть невозможно <...> давайте научимся встречать ее грудью и вступать с нею в единоборство <...>. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения и принуждения»²². Зависимость Пушкина от этой главы «Опытов» тем более вероятна, что в принадлежавшем ему экземпляре издания 1828 г. на соответствующих страницах была вложена закладка, что поэт довольно близко следует за другими местами этой главы в своем стихотворении «Брожу ли я вдоль улиц шумных», созданном незадолго до «Пира»²³, в самом конце 1829 г., что, наконец, как это будет показано ниже, следы чтения этой же главы отчетливо видны и в «Дорожных жалобах» (1830), а следовательно, оно имело место и в Болдине 1830 г., окруженном карантинными.

Между прочим, у Монтеня в этой главе находим и сочетание мотивов пира и смерти. Так, он цитирует «Пунические войны» Си-

дия Италика: «Был в старину обычай оживлять пиры смертоубийством и примешивать к трапезе жестокое зрелище сражающихся, которые падали иной раз среди кубков, поливая обильно кровью пиршественные столы»²⁴. В главе XII третьей книги есть страницы, посвященные описанию чумы, а также собственному поведению автора и мужеству окружающих во время этого бедствия. Признаваясь, что ему самому «мало пришлось» «поступиться своим покоем», Монтень замечает здесь: «Есть некое утешение в том, чтобы, избегая то одного, то другого из обрушивающихся на нас бедствий, наблюдать, как они свирепствуют кругом». Если учесть, что французский оригинал в этом переводе не искажен («Il y a de la consolation à eschever...»), можно констатировать в этом высказывании возможный источник пушкинских строк «Есть упоение в бою...». В итоге Монтень заключает, что он может «противостоять ударам судьбы». Однако в целом при всей близости между пушкинским Вальсингамом и Монтенем есть существенное различие: для бордосского мудреца все эти рассуждения — способ философского противостояния смерти с некоторым стоическим оттенком: «Нет в жизни зла для того, кто постиг, что потерять жизнь — не зло»²⁵. Пушкин же как бы применяет к тем крайним обстоятельствам, в которых оказался его герой, мысль о «презрении к смерти», призыв «научаться встречать ее грудью и вступать с ней в единоборство», т. е. то, что он нашел у Монтеня. Отметим, что переосмысление монтеневской философии смерти, которое мы видим у Пушкина, обнаруживает на наш взгляд, некий шекспировский привкус. В самом деле, Вальсингам производит впечатление человека, уже прошедшего через гамлетовский искус самоубийства и ответившего для себя на вопрос: «Смиряться под ударами судьбы или надо оказать сопротивление?..». В его отчаянной решимости есть нечто общее с мрачной готовностью Ричарда III «стоять, куда кончится игра», с финальным отказом Макбета сдаться перед лицом неминуемой гибели, его насмешкой над стоической идеей самоубийства и решимостью «испытать все», даже если против него сама судьба, с убежденностью другого шекспировского героя Карлейля: «Тот победил, кто перед смертью смел» («Трагедия о короле Ричарде II») ²⁶.

ПЕРЕФРАЗИРУЯ известные слова В. В. Набокова о Пушкине, можно сказать, что кровь Шекспира течет в жилах английской литературы, и поэтому названный шекспировский мотив в растворенном и размытом виде, как отмечалось выше, присутствует и у Вильсона в финале поэмы. Соприкосновение Пушкина с английским «озорником» в отношении этого мотива выполняет роль, аналогичную химической реакции восстановления. Если учесть существенную зависимость самого Шекспира от Монтеня, не раз отмечавшуюся ис-

следователями, пушкинский «гимн в честь чумы» может быть воспринят как аналогичная шекспировской коррекция монтеневского рецепта противостояния смерти. У Пушкина, с одной стороны, нет стоического равнодушия к жизни, с другой стороны, его герою не дано никакой возможности действительного противоборства (против него не люди, а стихия) и противостояние смерти принимает у него парадоксальный характер восхваления чумы. Но так или иначе пушкинская песня Председателя обнаруживает некоторые гуманистические (т. е. ренессансные) философско-этические основы, причем позиция Вальсингама, представленная в «диалогическом конфликте» с христианской моралью Священника, оказывается в его экстремальной ситуации вполне оправданной и даже более одухотворенной. Пьеса завершается, как замечал по этому поводу Ю. М. Лотман, «их фактическим примирением — признанием права каждого идти своим путем в соответствии со своей природой и своей правдой»²⁷. Если быть совершенно точным, пьеса завершается тем, что Священник признает внутреннее право Вальсингама идти своей дорогой; позиция же Священника не взвешивается и не подвергается проверке со стороны Вальсингама. И хотя гуманистический протест героя отнюдь не представлен как идеальный выход (которого, впрочем, в столь трагических обстоятельствах и быть не может), однако ясно, что последовательно христианский тип поведения в них также не совсем уместен. По сравнению с этикетно уступительным стихотворным диалогом с Филаретом (Ср. «Не напрасно, не случайно...» последнего и пушкинское «В часы забав иль праздной скуки...», 1830), это существенная коррекция. Личность у Пушкина-художника не пасует перед нравственным принципом, гуманистическая в своих основах мораль оказывается состоятельной в соотнесении с религиозной.

3

Наше предположение о существенной зависимости Пушкина в «Пире во время чумы» от монтеневской философии смерти становится еще более вероятным, если иметь в виду ориентацию Пушкина на бордосского мудреца и в стихотворении «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829). На деле эта ориентация носит даже еще более ярко выраженный характер, чем заимствование центральной темы и нескольких образов, о котором писала заметившая эту особенность стихотворения исследовательница²⁸. В действительности снова налицо сущностное отражение мировосприятия монтеневского типа. Ведь Пушкин отчасти следует за Монтенем и в финальной строфе стихотворения, в которой издавна справедливо усматрива-

лось «что-то похожее на пантеистическое миросозерцание Гете»²⁹. Пушкинский образ «равнодушной природы» находит себе опору в следующих строках Монтеня: «Смерть одного есть начало жизни другого. <...> Впрочем, природа не дает нам зажаться. Она говорит: „Уходите из этого мира так же, как вы вступили в него. Такой же переход, какой некогда бесстрастно и безболезненно совершили вы от смерти к жизни, совершите теперь от жизни к смерти. Ваша смерть есть одно из звеньев управляющего вселенной порядка; она звено мировой жизни <...>. Неужели ради вас стану я нарушать эту дивную связь вещей? <...> Освободите место другим, как другие освободили его для вас“»³⁰. Непосредственно пушкинский эпитет, быть может, навеян «бесстрастностью», с какой человек должен совершить, по Монтеню, переход от жизни к смерти. Вообще же отвлеченное рассуждение Монтеня у Пушкина, естественно, насыщается конкретными образами. Так, слова, с которыми Природа обращается к людям у французского философа, по-видимому, отлились в обращение Пушкина к «младенцу» (строфа 4). Только предпоследняя строфа не имеет параллелей у Пушкина: она носит чисто личностный характер и содержит мотив, в трансформированном виде развитый впоследствии в стихотворении «Когда за городом, задумчив, я брожу...» (1836).

Сходным образом соотносятся с Монтенем и «Дорожные жалобы», строфы 2—5 которых, содержащие перечисление различных родов смерти, отчасти основаны на мотиве «различных смертей», «способов умирать», развитом в главе XX книги первой «Опытов»³¹. Ср.: «И каких только уловок нет в распоряжении смерти, чтобы захватить нас врасплох! <...> Я не стану говорить о лихорадках и воспалении легких. Но кто мог бы подумать, что герцог Бретонский будет раздавлен в толпе, как это случилось при въезде папы Климента, моего соседа, в Лион? Не видели ли мы, как один из королей наших был убит, принимая участие в общей забаве? <...> Такой-то умер, подавившись виноградной косточкой; такой-то император погиб от царапины, которую причинил себе гребнем; Эмилий Лепид — споткнувшись в порог своей собственной комнаты, а Авфидий — ушибленный дверью, ведущей в зал заседаний совета. <...> Да и среди моих родных бывали тому примеры: мой брат, капитан Сен-Мартен, двадцатитрехлетний молодой человек, уже успевший, однако, проявить свои незаурядные способности, как-то во время игры был сильно ушиблен мячом, причем удар, пришедшийся немного выше правого уха, не причинил раны и не оставил после себя даже кровоподтека, Получив удар, брат мой не прилег и даже не присел, но через пять или шесть часов скончался от апоплексии, причиненной этим ушибом».

У Пушкина, разумеется, мы находим совсем другой ряд смертей, приуроченный к теме и личным биографическим обстоятельствам, но это все те же неожиданные, случайные смерти, те же «уловки», находящиеся «в распоряжении смерти, чтобы захватить нас врасплох». Однако приведенное размышление у Монтеня разрешается стоической нотой беззащитности человека перед лицом смерти: «Наблюдая столь частые и столь обиденные примеры этого рода, можем ли мы отделаться от мысли о смерти и не испытывать всегда и всюду ощущения, будто она уже держит нас за ворот»³². У Пушкина полному смертельным опасностям и неуютному бытию путешественника противопоставлен идеал Дома. Таким образом, как и в стихотворении «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» и — даже в еще более явно выраженном виде — в «Дорожных жалобах» монтеневская философия смерти согрета собственно пушкинской «идеей „пенатов“, культа домашнего очага, семьи, домашнего уединения как основ духовной жизни»³³. Впрочем, столь существенная коррекция не должна нас удивлять: ведь в пассаже о всевозможных образах смерти Монтень рассуждает в духе средневекового «*memento mori*» — его гуманистический пантеизм и идея всеобщей связи в природе автором «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» отнюдь не отменяются.

Приведенные сопоставления объясняют в стихотворении многое — например, почему смерти в «Дорожных жалобах» какие-то «ненормальные, противоестественные»³⁴ и откуда в стихотворении «та ренессансная полнота, которая роднит его (Пушкина — С. К.) с Шекспиром и Сервантесом»³⁵. Но то, как поэт разрешает монтеневскую ситуацию своеобразной «ярмарки смертей», тоже нуждается в определенном типологическом соотнесении. И здесь можно вспомнить, что противопоставление треволнениям странствования тепла домашнего очага составляет характерный мотив русского эгического романтизма («Теон и Эсхин» В. А. Жуковского, «Странствователь и домосед» К. Н. Батюшкова). Кроме того, следует назвать относящееся к раннему европейскому романтизму произведение, на которое Пушкин отчасти мог непосредственно ориентироваться при создании своей пьесы. Мы имеем в виду поэму И. Пиндемонте «Путешествия», из которой еще в 1821 г. поэт заимствовал первоначальный эпиграф к «Кавказскому пленнику». Итальянский текст Пиндемонте, несомненно, стал известен Пушкину по книге Сисмонди «О литературе юга Европы», где он приводится также и во французском прозаическом переложении. Строки, привлечшие внимание Пушкина в период работы над «Кавказским пленником», предваряет следующее замечание Сисмонди: «Я говорил, что Пиндемонте много путешествовал; и это было для него

плодотворно, и, однако, он написал маленькую поэму, полную соли и тонкости, против мании к путешествиям. Со знанием иных стран он сохранил любовь к своему отечеству, и это также свидетельство честной души. Я люблю находить в этой поэме следующие строки».

Ниже переложены по-французски и приведены в оригинале строки, корреспондирующие с «Дорожными жалобами»: «И если назойливая смерть хочет овладеть тобой, не боишься ли ты, что она настигнет тебя на постоялом дворе, далеко от родных, среди посторонних лиц, на руках слуги, прежде верного, но которого твои долгие разъезды также развратили, который пожирает глазами и твои белые полотна, и твои шелка, и твои драгоценности и который убивает тебя в своем сердце? Своей бессильной рукой ты не можешь даже слабо пожать руку, которая тебе дорога; твои умирающие глаза блуждают, напрасно ища предмет, который ты мог бы любить, и ты отводишь их со вздохом, опуская на свою грудь»³⁶. При всем различии этих произведений нельзя не заметить близость сюжетных ситуаций этого пассажа и первых пяти строф пушкинской пьесы. Что же отличает пушкинскую трактовку темы смерти от довольно характерной для раннего европейского романтизма уныло-элегической интерпретации ее Пиндемонте? Как раз ее ренессансные обертоны, в их чисто русском преломлении, которые бросаются в глаза при верном читательском восприятии: «здесь и бесшабашность (как раз в духе поговорки «двум смертям не бывать»), и насмешка над смертью (именно насмешка, а не сдавленная ирония романтического толка), и просто жизнерадостность — пусть в воспоминаниях»³⁷.

Сделанное выше сближение пушкинской трактовки темы смерти в стихотворении «Брожу ли я вдоль улиц шумных» с ее разработкой у Монтеня важно даже не само по себе, а в более общем плане. Ведь мысль о незримой связи между людьми различных эпох, о поступательном ходе жизни, о будущем, которое естественно сменяет настоящее, звучит у поэта и во многих других его произведениях — от кишиневского послания «К Овидию» (1821) до стихотворения «Вновь я посетил...» (1835), в которых вечность природы, как бы осуществляющей связь между поколениями, и сила человеческого воспоминания также становятся источником оптимизма. Довольно широк и круг источников, к которым эта мысль возводилась исследователями, писавшими о ее воплощениях в разных произведениях Пушкина. Это и П.-А. Гольбах, и тот же М. Монтень, и даже Ж.-Б. Боссюэ³⁸. По-видимому, не все эти сопоставления безусловны, но в то же время ясно, что правомерны также и какие-то другие.

Это ощущение у некоторых исследователей вызывало принципиальный отказ от поисков философских корней представлений, поэтически претворяемых Пушкиным. «Размышления об „общем законе“ настолько органично входят в сознание Пушкина, — писала, например, исследовательница, сопоставлявшая «Вновь я посетил...» с «Опытами» Монтеня, — что вряд ли истоки их следует искать у каких-либо философов. <...> Не обязательно читать Гольбаха или Монтеня, чтобы отметить изменяемость мира, но нужно обладать жизнеутверждающей силой Пушкина-поэта, чтобы наполнить эту мысль огромной лирической энергией, заложенной в скупые и строгие строфы, а трагическую тему смерти решить в плане просветленного альтруизма». Однако чужая мысль всегда органично входит в сознание подлинного художника, и есть существенная разница между теми лирическими медитациями, которые имеют в своей основе только собственный внутренний опыт и теми, которые соотносены с определенной философской традицией. Не идет к делу, как нам кажется, и упоминание о том, что Пушкин «не чувствовал склонности к отвлеченному философскому мышлению»³⁹: Монтень к такому мышлению никакого отношения не имеет.

По убеждению Пушкина, оригинальность в области мысли заключается в «соображении понятий», в соединении или противоположении традиционных идей: «...мысль отдельно никогда ничего нового не представляет, мысли же могут быть разнообразны до бесконечности» (12, 100). Именно так очень часто реализуется и художественная мысль Пушкина-поэта, и совсем немаловажно, к чему восходят составляющие ее элементы. Другое дело, что, как правило, они имеют достаточно широкие истоки, и тем не менее, ощутить, с какого рода традицией прежде всего соотносена пушкинская мысль, эти истоки позволяют.

Что касается названного выше мотива, то его Пушкин действительно воспринял прежде всего из ренессансной и просветительской традиции, причем первоначально, по-видимому, из просветительской и только затем — уже в несколько иной огласовке — из ренессансной. Ведь представление о смерти как одном из звеньев мирового закона основано на определенной космологии, включающей в себя, между прочим, и диалектику смены возрастов в жизни человека, не раз варьированную Пушкиным еще в первый петербургский период его творчества. Ср. послание «К Каверину» (1817): «Все чередой идет определенной, / Всему пора, всему свой миг, / Смешон и ветреный старик, / Смешон и юноша степенный». — (1, 237).

Просветительские истоки подобного мироотношения становятся ясны при обращении к пушкинскому замыслу философского романа

«Фатам, или Разум человеческий». О работе Пушкина над этим романом мы знаем из его лицейского дневника от 10 декабря 1815 г.: «Вчера написал я третью главу *Фатама или разума человеческого: Право естественное*. <...> Поутру читал *Жизнь Вольтера*» (12, 298).

Как известно, наброски «Фатама» не сохранились, но «дело в нем шло о двух стариках, моливших небо даровать им сына, жизнь которого была бы исполнена всех возможных благ. Добрая Фея возвещает им, что у них родится сын, который в самый день рождения достигнет возмужалости и, вслед за этим, почестей, богатства и славы. Старики радуются, но Фея полагает условие, говоря, что *естественный порядок вещей может быть нарушен, но не уничтожен совершенно* (курсив наш — С. К.): волшебный сын их с годами будет терять свои блага и нисходить к прежнему своему состоянию, переживая вместе с тем года юношества, отрочества и младенчества, до тех пор пока снова очутится в руках их беспомощным ребенком. Моральная сторона сказки состояла в том, что изменение натурального хода вещей никогда не может быть к лучшему»⁴⁰. Исследователи справедливо указывают на то, что роман, по всей вероятности, писался с ориентацией на жанровую форму философских повестей Вольтера⁴¹. Несомненно в творчестве фернейского мудреца могла найти себе значительную опору и идея пушкинского романа, идея незыблемости и внутренней целесообразности естественного закона поступательного развития человека.

Однако указанные выше ренессансно-просветительские основания пушкинской трактовки темы смерти не означают, разумеется, что русский поэт недостаточно оригинален. Идеи всеобщей связи, поступательного развития, конечно же, могут порождать совершенно различные следствия. И здесь важна отмеченная нами выше на примере стихотворений «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» и «Дорожные жалобы» пушкинская коррекция этих оснований, имеющая глубоко антииндивидуалистический характер. Говоря о «могучей создающей силе» Шекспира, одушевляющей даже неодушевленные предметы, Ф.-Р. де Шатобриан писал, что под его пером «не мертва даже Смерть»⁴². У Пушкина смерть оказывается не мертва еще и в другом смысле: даже в мыслях о смерти торжествует жизнь.

Глубоко оправданно объяснение этого явления объективностью мирозерцания поэта, которое не сужается до тесного круга личных переживаний; он «напротив забывает о себе, теряясь в созерцании объективно развивающегося целого, находит в себе силы верующим взором взглянуть на жизнь, которая будет играть на земле»⁴³ после его смерти. Но объяснение это слишком общо: тут не хватает указания на своеобразную согревающую антииндивидуалистичность пушкинской поэзии, воплощенную в идеале «at home», в

мотивах неистребимой тяги к «милому пределу», живости воспоминания как залога бессмертия. Эта чисто пушкинская нота, эта особенность его поэтического «я», в котором «не утрачено ясное сознание остального мира, не захваченного лирическим состоянием», а «всегда подразумевается вокруг поэта мир других людей»⁴⁴ — и, добавим мы, в первую очередь близких, позволяют говорить о Пушкине как об основоположнике истинно русской поэзии с ее культом гуманистического самоотречения. Но эта пушкинская, русская нота становится четко различимой и может быть правильно оценена только при осознании ренессансно-просветительской основы, о которой мы говорили выше.

4

Весьма характерное для Пушкина последних лет жизни преломление этой художественной философии содержит стихотворение «Когда за городом, задумчив, я брожу...» (1836), в котором «жизнь и смерть не составляют основы противопоставления: они снимаются в едином понятии бытия — достойного или лживого»⁴⁵.

По предположению М. Н. Розанова, стихотворение навеяно пьесой итальянского поэта И. Пиндемонте «I Sepolcri» («Гробницы», 1808): «Основная тема как у русского, так и итальянского поэта — противопоставление кладбища городского и сельского и полное предпочтение, отдаваемое последнему перед первым. Как Пиндемонте возмущается теснотой, запущенностью, небрежностью вeronского городского кладбища, обнаруживающими недостаток уважения к памяти почивших, так Пушкин рисует в непритядном виде убогую нарядность и жалкую скученность петербургского кладбища. <...> В противоположность с такими городскими кладбищами Пиндемонте восхваляет английские сельские кладбища, а Пушкин — наши деревенские»⁴⁶. М. П. Алексеев отмечал, что пушкинская пьеса «имеет аналогию в поэме Пиндемонте „I Cimiteri“ (1806), начатой под прямым воздействием» знаменитой элегии Т. Грея «Сельское кладбище»⁴⁷. Все эти предположения, однако, маловероятны вследствие плохого знания Пушкиным итальянского языка и труднодоступности для него названных текстов. Гораздо более основательным представляется указание М. П. Алексеева, сделанное им по поводу стихотворения «Из Пиндемонти»⁴⁸, на то что Пушкин «знал, хотя бы по характеристике Сисмонди, о „кладбищенских“ стихотворениях итальянского поэта, навеянных „Сельским кладбищем“ Грея и „Ночными думами“ Юнга»⁴⁹.

Между прочим, при создании стихотворения «Когда за городом, задумчив, я брожу...», написанного также как и «Из Пиндемонти»,

летом 1836 г., поэт мог ориентироваться на эту характеристику и особенно на фрагменты из Пиндемонти, приведенные Сисмонди. Так, по книге Сисмонди Пушкин мог познакомиться с фрагментом Пиндемонте «Вечер» в итальянском оригинале и французском прозаическом переложении. «В своей маленькой поэме на четыре части дня,— писал Сисмонди о Пиндемонте,— он с удовольствием рассматривает свою собственную могилу, безымянное надгробие, которое не позволяет распознать никакая надпись. „Могу ли я так тихо и в молчании спуститься в сумрачную сень могилы! Могу ли я так завершить без усилия этот человеческий путь, столь тягостный и столь дорогой. Но день, который уходит сегодня, вернется снова, тогда как я не вознесу больше эти кости от места их отдохновения. Я не увижу больше луг и его элегантных разнообразных дочерей; я не получу больше сладких прощаний солнца.

Может быть, однажды какой-нибудь друг пронесет свои стопы через эти радостные холмы; и когда он спросит, где я и где мое жилище, ему только покажут, под этим зеленым дубом, камень без надписи, к которому я часто возвращаюсь сегодня, чтобы дать отдохнуть моему странствующему и усталому телу, то задумчивый и неподвижный, как утес, который меня поддерживает, то вознесенный к небу поэтическими песнями.

После моей смерти эта же тень меня покроет, эта тень, которая тогда, когда я жил, была мне так приятна; этот дерн, вид которого сегодня успокаивает глаза, этот дерн прорастет через мою голову. Счастливый человек! воскликнет, быть может, прохожий, тебе почти удалось обмануть Парку, следуя, поистине, одинокой и немой дорогой, которая лишь более надежно ведет к наилучшему жилищу“»⁵⁰.

Фрагмент этот был знаком Пушкину уже с начала 1820-х г. Поэму Пиндемонте, судя по всему, имел в виду поэт в письме к А. А. Дельвигу от 23 марта 1821 г.: «Напиши поэму славную, только не четыре части дня...»⁵¹. Текст «Вечера» несомненно снова был у Пушкина перед глазами летом 1836 г. в связи с работой в июле над стихотворением «Из Пиндемонти»⁵²; он мог послужить Пушкину строительным материалом при создании второй, «положительной» части его пьесы — идеализированной картины сельского кладбища (ср. некоторые детали: «Близ камней вековых, покрытых желтым мохом», «дуб над важными гробами», а также указание: «...в вечерней тишине, / В деревне посещать кладбище родовое» (3, 422) пушкинского стихотворения и близкие параллели в «Вечере»). В то же время в пушкинской пьесе, как известно, есть отзвуки «Сельского кладбища» (1802) Жуковского, связь с которым, по верному суждению И. М. Тойбина, ощущается уже в самой теме

деревенского кладбища с его скромными надгробиями, которым противопоставляются пышные, надменные памятники богачей»⁵³. Однако традиционную горацанскую идею о равенстве всех перед лицом смерти, примененную Жуковским и его образцом — Т. Греем к кладбищенской теме, у Пушкина сменяет мысль о том, что противоположность искусственного и естественного, ложного и истинного сохраняет свою силу и после смерти. Жуковский вместе с Греем призывал не презирать простоту сельских кладбищ — Пушкин утверждает их своеобразное величие в сравнении с ничтожностью городских: «Вперед, и это типично для Пушкина, выдвигается противопоставление жизни, построенной в соответствии с некоторым должным и достойным человека порядком, и жизни, построенной на ложных основаниях»⁵⁴.

В таком виде пушкинское решение темы близко уже не к Грею и Жуковскому, а к «озерной школе» и прежде всего к В. Вордсворту, поэзия которого, по характеристике В. Хэзлита — автора «Духа века, или современных портретов» (парижское издание этого сочинения 1825 г. было в библиотеке поэта), — «основана на выдвигании противоположности между естественным и искусственным, между духом человечности и духом моды и общества»⁵⁵. Возможно, в переогласовке традиционной гревеской темы сыграли некоторую роль «Строки, написанные на расстоянии нескольких миль от Тинтернского аббатства при повторном путешествии на берега реки Уай» (1798) Вордсворта, под влиянием которых было создано стихотворение «Вновь я посетил...» и в которых он мог найти также следующие стихи:

Dear, dear Sister!.. and this prayer I make,
Knowing that Nature never did betray
The heart that loved her; 'tis her privilege,
Through all the years of this our life, to lead
From joy to joy: for she can so inform
The mind that is within us, so impress
With quietness and beauty, and so feed
With lofty thoughts, that neither evil tongues,
Rash judgments, nor the sneers of selfish men,
Nor greetings where no kindness is, nor all
The dreary intercourse of daily life,
Shall e'er prevail against us, or disturb
Our cheerful faith, that all which we behold
Is full of blessings. Therefore let the moon
Shine on thee in thy solitary walk...

(«Сестра любимая! Творю молитву, / Уверен, что Природа не предаст / Ее любивший дух: ее веленьем / Все годы, что с тобой

мы вместе, стали / Чредою радостей; она способна / Так мысль на-
строить нашу, так исполнить / Возвышенными думами, что ввек /
Злословие, глумленья себялюбцев, / Поспешный суд, и лживые
приметы, / И скука повседневной суеты / Не одолеют нас и не
смутят / Веселой веры в то, что все кругом / Полно благословений.
Пусть же месяц / Тебя в часы прогулки озарит...») ⁵⁶.

У Пушкина, так же как и у Вордсворта, в мире действуют две
силы. Но каждая торжествует у него в своей сфере, в то время как
у английского поэта «веселая вера в то, что все кругом полно благо-
словений», остается непоколебленной. У Вордсворта налицо религи-
озное понимание природы. Пушкинская идеализация ее, применен-
ная к средней полосе России и имеющая, в отличие от Жуковского
(«черных сосн и вязов наклоненных» — «Сельское кладбище»), не
возвышенно-поэтический, а национально-мифологический харак-
тер ⁵⁷, неразрывно связана с идеализацией народного уклада жизни
ни ⁵⁸. Благословенна оказывается не природа сама по себе, а вопло-
щенный в сельской жизни некий «лад», создающий достойное
существование как мертвому, так и живому, восстанавливающий
естественные отношения между ними как двумя неразрывными
звеньями в мировой цепи. Приведенные сопоставления показыва-
ют, что, вполне укладываясь в проблематику европейского роман-
тизма, пушкинское стихотворение воплощает глубоко националь-
ный вариант художественной философии (сам последовательный
антропоцентризм, сказавшийся в нем, недаром часто воспринимает-
ся как черта русского культурного сознания) ⁵⁹, очевидно, затра-
гивающий и какие-то элементы русской религиозности.

5

Литературное творчество вообще, по самой своей природе, ни-
когда не может носить чисто религиозного характера. Во-первых, в
силу гносеологической функции искусства и фидеистической приро-
ды религии. Во-вторых, вследствие той антиномии религиозного
переживания и творческого акта, на которую указывал Ф. А. Сте-
пун: «Возможна только жизнь в Боге, но навеки трагически неосу-
ществима мысль о религиозной культуре. Бессмысленна потому, что
культура есть творчество, а всякий творческий акт есть неминуемое
разрушение синтетической целостности души, т. е. ее религиозной
природы. Если есть вообще религиозное дело, то это дело не от ми-
ра сего...» ⁶⁰.

Показательно, что попытки чисто религиозного истолкования,
например, так называемого «каменноостровского цикла» стихотво-
рений Пушкина 1836 г. сопровождаются, как правило, игнорирова-

нием горацанского плана в «Памятнике» и выводом за скобки стихотворения «Из Пиндемонти», также написанного по сценарию одной из од Горация, посвятительной оды к Меценату, открывающей сборник од, в то время как ода к Мельпомене его закрывает⁶¹. Создается впечатление, что «две правды»⁶² Пушкина — гуманизм и христианство, на которых строится его зрелое творчество, прекрасно уживаясь у самого поэта, никак не могут ужиться в сознании его исследователей, подобно тому как «две неподвижные идеи», согласно «Пиковой даме», «не могут вместе существовать в нравственной природе» (8, 237). Причина этого, очевидно, лежит в представлении о противоположности, несовместимости этих начал, которое, в свою очередь объясняется, быть может, ложным убеждением в строгой системности художественной философии писателя, с одной стороны, и узким или неточным взглядом на гуманизм и христианство Пушкина, с другой.

Как мы видели выше, на протяжении всего творческого пути Пушкина тема смерти представлена у него отнюдь не как религиозная тема. Более того, в трактовке ее поэтом легко выявляются некоторые моменты, связанные с наследием ренессансной и просветительской западной философии. В то же время моменты эти освобождены у Пушкина от элементов индивидуализма. Напротив, они согреты особым русским духом задушевности, той, по определению В. С. Соловьева, «прямой открытостью всему задушевному, которая так чарует в поэзии Пушкина»⁶³. Но не связаны ли эти черты русской ментальности, в свою очередь, с внутренним духом православия? Если да, то и само по себе решение темы смерти в творчестве Пушкина необходимо будет признать связанным с православной культурой.

Прежде всего напомним две основополагающие для нашей темы мысли С. Л. Франка: «Религиозность поэтического жизнеощущения, конечно, никогда не может вписаться в рамки определенного догматического содержания — в особенности же в отношении Пушкина, который всегда и во всем многосторонен. <...> Языческий, мятежный, чувственный и героический Пушкин (как его определяет К. Леонтьев) вместе с тем обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского пути»⁶⁴. Мысли эти, подтвержденные некоторыми глубокими наблюдениями автора, избавляют нас от необходимости прямо сопоставлять пушкинскую художественную философию с христианским катехизисом и доказывать совместимость гуманистических и христианских элементов в мирозерцании художника XIX столетия. В то же время они ставят перед нами вопрос о том, с какой христианской традицией в первую очередь Пушкин сам более всего внутренне себя соотносил.

Не раз высказывалась справедливая мысль о чуждости Пушкина официальному православию, «слишком подчиненному чиновникам»⁶⁵, связанному с атмосферой ханжества и лицемерия, которая нередко охватывала правительственные круги и высшее общество⁶⁶. В то же время делались попытки сближения Пушкина с народной религиозностью. Так, например, более соотносятся с личностью Пушкина (в отличие от ортодоксально-православного подхода В. С. Соловьева в его известной статье «Судьба Пушкина») критерии оценки ее с позиции народного православия, примененные А. В. Амфитеатровым⁶⁷. Н. А. Котляревский видел черты русской религиозности в суеверии Пушкина и невысказанности его религиозного чувства: «И народ наш, при всем своем суеверии, так же молчалив по этому вопросу, как Пушкин, который тоже был суевен»⁶⁸. Митрополит Антоний в двух своих далеко не бесспорных речах о Пушкине высказал тем не менее пронизательное замечание о том, что в анализированном выше стихотворении «Когда за городом, задумчив, я брожу» выразилось пушкинское предпочтение «современному ему обществу» «благочестия простого народа русского»⁶⁹. Наконец, ценные сопоставления пушкинского «Домика в Коломне» с народно-православными представлениями содержатся в недавней работе А. М. Панченко⁷⁰.

Действительно, если внимательно приглядеться хотя бы к последним пушкинским произведениям, обыкновенно цитируемым в доказательство либо глубокой религиозности поэта в конце жизненного пути, либо, напротив, для утверждения, что религиозный образ у него «всегда феномен, а не ноумен»⁷¹, мы увидим не только своеобразную идеализацию народной религиозности в пушкинском селянине, проходящем близ деревенских могил «с молитвой и со вздохом»; можно заметить и праведный гнев поэта против запрета пускать «простой народ» к распятию Христа (стихотворение «Мирская власть», 1836)⁷². Не без основания можно говорить и о том, что переложенная Пушкиным молитва Ефрема Сирина (стихотворение «Отцы пустынники и жены непорочны...») противопоставляла так сказать, расхожим качествам светского человека, идеалы, которые к тому времени были внутренне связаны для поэта с народной праведностью. Возможно, с наметившимся интересом поэта к народной религиозности связана его просьба к Н. М. Языкову в письме от 14 апреля 1836 г. прислать ему «ради бога стих об Алексее Божием человеке и еще какую-нибудь Легенду» (16, 105).

В этом ряду особенно важно для нашей темы соединение «религии» и «смерти» в самом конце плана окончания стихотворения «Пора, мой друг, пора!..». «Религия», таким образом, оказывается для зрелого Пушкина не только уместным, но и, быть может, необ-

ходимым элементом, когда речь заходит о «смерти» в «деревне», о сельском «родовом кладбище» (3, 941, 422). Зададимся же вопросом, противоречит ли гуманистическое в своих основах, как мы видим выше, отношение Пушкина к смерти, тому, как она понимается в народно-православной традиции?

Разумеется, ответ на него зависит в какой-то мере от нашей интерпретации русского православия. Возьмем же его не в узкодогматическом, а том широком и подлинном смысле, в каком православие утвердилось в народном мирозерцании, в каком мыслили его себе лучшие представители русской культуры, в каком говорил о нем о. Сергей Булгаков: «Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности, свойственной „царству не от мира сего“, остается место и для оптимистического, жизнерадостного отношения к жизни и в пределах земного существования»⁷³. Но не таково ли в целом пушкинское восприятие мира как «космоса», как «украшенного Божиего творения»⁷⁴. Вспомним удивительно спокойное и естественное отношение к смерти русских крестьян, так восхищавшее и Толстого, и Тургенева, и Лескова. Не совпадает ли оно по настроению, по общему духу со светлым, гармоническим восприятием смерти Пушкиным, видевшим в ней связующее звено прошедшего с будущим, закономерный этап человеческой жизни, в котором своеобразно отражается эта жизнь целиком? И не согрета ли пушкинская философия смерти той «особой задумчивостью и сердечностью»⁷⁵, которая, как полагают, наиболее соответствует характеру русского православия?

Все эти вопросы, разумеется, заслуживают более детального рассмотрения. Однако и из сказанного выше ясно, что гуманизм был для Пушкина началом первичным, более в нем укоренившимся, никогда не терявшим своего значения и окрашивавшим все, в том числе и восприятие смерти. Но гуманистическое любознательство, удаляясь, как правило, от христианства в его догматическом и аскетическом варианте, нередко не противоречило православию в его сущностном смысле. Свою роль в этом, конечно же, могли играть и некоторые языческие элементы, вошедшие в народное православие. Симптоматично в этом плане особенное пристрастие Пушкина к Святкам, к которым приурочено действие и в «Евгении Онегине», и в «Домике в Коломне», и, по-видимому, в «Метели»⁷⁶. В Святках, сохранявших многие языческие обряды магического свойства, часто не без основания видели яркое проявление своеобразия русского православия.

Вот почему, когда гуманистическое по своим истокам начало скрещивалось у Пушкина с началом народно-православным, воспри-

нятым, как указывал Г. П. Федотов, из «религиозно-горячей» «подпочвы русской жизни», то «этого подземного тепла было достаточно, чтобы преобразить гуманизм Пушкина»⁷⁷. Приобщая русскую культуру к значительным достижениям европейской философской и художественной мысли, Пушкин делал это, вполне сообразуясь с культурными и религиозными традициями русского народа. Именно создание им оригинально русского варианта западноевропейского гуманистического жизнеустройства, особой национальной, согласной с духом русского народа, коррекции европейского гуманизма и делает Пушкина основоположником русского искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Сталь Жермена де*. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М., 1989. С. 190.
- ² *Томашевский Б. В.* «Таврида» Пушкина // Учен. зап. ЛГУ. № 122. Сер. филол. наук. 1949. Вып. 16. С. 123—124.
- ³ *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 255. В дальнейшем все ссылки на это издание (*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1937—1949. Т. 1—16; 1957. Т. 17 (справочный)) приводятся в тексте настоящей статьи с указанием в скобках арабскими цифрами тома и страницы.
- ⁴ *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1977. Т. 2. С. 103. В большом академическом издании Пушкина эти строки в «Тавриду» не включены.
- ⁵ *Городецкий Б. П.* Лирика Пушкина. М.; Л., 1962. С. 272.
- ⁶ *Гете И.-В.* Фауст: Трагедия / Пер. Б. Пастернака. М., 1982. С. 57—58, 74.
- ⁷ *Вильям Шекспир* в переводе Б. Пастернака. М.; Л., 1962. С. 272.
- ⁸ См.: *Артамонов С. Д.* Монтень, Шекспир, Пушкин: Филиция идей // Писатель и жизнь. М., 1968. Вып. 5. С. 142—156; *Комарова В. П.* Шекспир и Монтень. Л., 1983. Существует также обширная западная литература на эту тему (см., например: *Barnes V.* Goethe's knowledge of french literature. Oxford, 1907)
- ⁹ *Монтень М.* Опыты. М.; 1979. Кн. 2. С. 453—454.
- ¹⁰ Там же. С. 454.
- ¹¹ *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 103.
- ¹² *Батюшков К. Н.* Полн. собр. стихотворений. М.; Л., 1964. С. 103.
- ¹³ *Владимирский Н.* Отражение религиозного настроения в поэзии Пушкина. Казань, 1899: С. 14—15; *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Пушкин // Собр. соч. СПб., 1909. Т. IV. С. 25.
- ¹⁴ *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. СПб., 1909. Т. 1. С. 6; *Цветаева М.* Мой Пушкин. М., 1967. С. 225—226.
- ¹⁵ *Хлебников В.* Второй язык // Собр. соч. Л., 1933. Т. 5. С. 210.
- ¹⁶ *Фомичев С. А.* Поэзия Пушкина: Творческая эволюция. Л., 1985. С. 230.
- ¹⁷ *Яковлев Н. В.* Об источниках «Пира во время чумы» // Пушкинский сборник памяти проф. С. А. Венгерова. Пг., 1923. С. 117.
- ¹⁸ *Рассел Б.* История западной философии. М., 1957. С. 111.

- ¹⁹ Бароти Т. Мотивы «смерти» и сочетания «двух миров» в русской романтической лирике и маленькой трагедии Пушкина «Пир во время чумы» // *Dissertationos Slavicae. Szeged*, 1981. Т. 14. Р. 75.
- ²⁰ Фомичев С. А. Поэзия Пушкина: Творческая эволюция. С. 229.
- ²¹ Лапшин И. И. Пушкин и Монтень // Пушкинский сборник. Прага, 1929. С. 251.
- ²² Монтень М. Опыты. М., 1979. Кн. 1. С. 81—82.
- ²³ Бутакова В. Пушкин и Монтень // Пушкин: Временник Пушкинской комиссии. Л., 1937. Вып. 3. С. 203—214.
- ²⁴ Монтень М. Опыты. Кн. 1. С. 84.
- ²⁵ Там же. Кн. 3. М., 1979. С. 248.
- ²⁶ Шекспир В. Собр. соч. М., 1978. Т. 4. С. 542, 448, Т. 3. С. 178.
- ²⁷ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М., 1988. С. 145.
- ²⁸ Бутакова В. Пушкин и Монтень. С. 207—209.
- ²⁹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М.; Л., 1955. Т. 7. С. 235.
- ³⁰ Монтень М. Опыты. Кн. 1. С. 87—89.
- ³¹ Беглое сопоставление «Дорожных жалоб» с главой XVIII третьей книги «Опытов» принадлежит В. Бутаковой (Пушкин и Монтень. С. 208).
- ³² Там же. С. 80.
- ³³ Франк С. О задачах познания Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 435.
- ³⁴ Гуковский Г. А. Пушкин и проблемы реалистического стиля. М., 1957. С. 126.
- ³⁵ Кожин В. Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 141.
- ³⁶ *Simonde de Sismondi J.-C.-L. De la littérature du midi de l'Europe*. Paris, 1819. Т. 3. Р. 75—76.
- ³⁷ Кожин В. Размышления о русской литературе. С. 140.
- ³⁸ См.: Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1980. С. 207—208; Бродский Н. А. Пушкин: Биография. М., 1937. С. 527—528.
- ³⁹ Левкович Я. А. «Вновь я посетил...» // Стихотворения Пушкина 1820—1830-х годов. Л., 1974. С. 321.
- ⁴⁰ Анненков П. В. Материалы для биографии А. С. Пушкина. М., 1984. С. 50.
- ⁴¹ Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер. XVIII—первая треть XIX века. Л., 1978. С. 175.
- ⁴² Шатобриан де Ф.-Р. Опыт об английской литературе // Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982. С. 227.
- ⁴³ Энгельгардт Б. Историзм Пушкина: К вопросу о характере пушкинского объективизма // Пушкинист: Историко-литературный сборник. Пг., 1916. Вып. 2. С. 100.
- ⁴⁴ Берковский Н. Я. Запад и русское своеобразие в литературе // Мир, создаваемый литературой. М., 1989. С. 460.
- ⁴⁵ Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Л., 1972. С. 118.
- ⁴⁶ Розанов М. Н. Пушкин и итальянские писатели XVIII и начала XIX века // Изв. АН СССР. Отд.-ние обществ. наук. 1937. № 2—3. С. 344—345.

47 Алексеев М. П. Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...» // Алексеев М. П. Пушкин и мировая литература. Л., 1987. С. 151.

48 Поэтические сочинения Пиндемонте не только отсутствуют в библиотеке поэта, но и вообще очень плохо представлены в петербургских книгохранилищах; лишь в РНБ (бывшей Императорской Публичной библиотеке) наличествует одно издание стихотворений, которое, однако, вышло в 1808 г. и, следовательно, не могло включать ни «I Serolcigi», ни «I Cimitieri».

49 Алексеев М. П. Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...». С. 151.

50 *Simonde de Sismondi J.-C.-L. De la littérature du midi de l'Europe*. Т. 3. Р. 72—73.

51 М. Н. Розанов полагал, что речь здесь идет о Дж. Парини (1729—1799), авторе сатиры «Деней», состоящей из четырех частей, однако сходства с поэмой Пиндемонте больше: названная Пушкиным тема обозначена у него уже в заглавии; к тому же в это время поэт черпал сведения об итальянской литературе в основном из книги Сисмонди. О Парини в ней нет ни слова, между тем рядом с приведенным выше произведением помещен отрывок из поэмы «Путешествия», к 1821 г. уже известный Пушкину (см. выше, С. 20).

52 Давая это заглавие-мистификацию, поэт руководствовался скорее всего не какими-то конкретными произведениями Пиндемонте, а следующей оценкой его поэзии, данной Сисмонди: «Он порвал связь со всем личным, и сердце его обратилось к наслаждениям природы, сельской жизни и одиночества» (курсив мой. — С. К.).

53 *Тойбин И. М. Пушкин: Творчество 1830-х годов и вопросы историзма*. Воронеж, 1976. С. 97—98.

54 *Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста*. С. 118.

55 *Hazlitt W. The Spirit of the Age, or Contemporary Portraits*. Paris, 1825. P. 228.

56 *The poetical works of William Wordsworth*. London, 1892. Vol. 7. P. 149. Русский поэтический перевод В. Рогова.

57 *Гинзбург А. Я. О лирике*. Л., 1974. 2-е изд. С. 227; *Ильичев А. В. «Когда за городом, задумчив, я брожу»* // *Временник Пушкинской комиссии*. Л., 1987. Вып. 21. С. 98—104.

58 См.: *Лотман Ю. М. Истоки толстовского направления в русской литературе 30-х гг.* // *Труды по русской и славянской филологии*. Тарту, 1962. Т. 5. С. 29—31.

59 См.: *Берковский Н. Я. Запад и русское своеобразие в литературе*. С. 318—319.

60 *Стетун Ф. Жизнь и творчество*. Берлин, 1923. С. 83.

61 См.: *Кибальник С. А. О стихотворении «Из Пиндемонти»: (Пушкин и Гораций)* // *Временник Пушкинской комиссии*. 1979. Л., 1982. С. 150—156.

62 Выражение принадлежит М. О. Меньшикову, озаглавившему так свою статью о Я. П. Полонском (*Книжки недели*. 1893. Май).

63 *Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 384—385.

64 *Франк С. А. Религиозность Пушкина* // *Франк С. А. Этюды о Пушкине*. Париж, 1987. С. 20—21, 27.

65 *Тыркова-Вильямс А. Жизнь Пушкина*. Париж, 1948. Т. 2. С. 396.

66 См.: *Панченко А. М. Пушкин и русское православие (статья первая)* // *Рус лит.* 1990. № 2. С. 32—43.

- 67 *Амфитеатров А. В.* «Святогрешный» // *Возрождение*. 1937. № 4064. 6 февр. С. 7—8. (перепечатано с предисловием и комментариями автора настоящей работы в газете «Советская культура» (1989. 18 февр.)).
- 68 *Котляревский Н.* Пушкин и Россия. Пб., 1922. С. 15.
- 69 *Антоний (Храповицкий)*, митрополит. О Пушкине. М., 1991. С. 24.
- 70 *Панченко А. М.* Пушкин и русское православие (статья первая). С. 42.
- 71 *Розанов В. В.* О Пушкинской Академии // *Розанов В. В.* Мысли о литературе. М., 1989. С. 236. Сходным образом решает этот вопрос С. Штейн в специальном исследовании «Пушкин-мистик» (Рига, 1991. С. 49—51).
- 72 В этом отношении справедливо суждение митрополита Антония, высказанное им, правда, в более широком смысле: «...наш поэт негодовал на интеллигентское ханжество, в котором религиозность сливается с самолюбием, и ясно понимал, насколько народное благочестие проникнуто от начала и до конца смиренномудрием, возвышеннее и чище барского и купеческого благочестия» (*Антоний (Храповицкий)*, митрополит. О Пушкине. С. 26).
- 73 *Булгаков С.*, прот. Православие: Очерки учения православной церкви. 3-е изд. Париж, 1989. С. 325—326.
- 74 *Розанов В. В.* О Пушкинской Академии. С. 233.
- 75 *Булгаков С.*, прот. Православие: Очерки учения православной церкви. Симптоматичная, хотя и не слишком успешная попытка интерпретации творчества Пушкина как явления религиозной жизни в свете «нового христианства», истолкованного в духе Д. С. Мережковского, была предпринята Ва. Гиппиусом (Гиппиус Ва. Пушкин и христианство. Пг., 1915).
- 76 См.: *Кибальник С. А.* Тема случая в творчестве Пушкина // *Пушкин: Исследования и материалы*. Т. 15. (В печати).
- 77 *Федотов Г. П.* О гуманизме Пушкина // *Пушкин в русской философской критике*. Конец XIX—первая половина XX вв. М., 1990. С. 379.

АРХИПОВА А. В.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ДЕКАБРИСТОВ

Почти два века тому назад в Европе зародилось романтическое движение, сказавшееся во всех областях духовной жизни общества. Оно было, как известно, движением за пересмотр сложившихся стереотипов рационального XVIII века, века Просвещения, который, как и следующий за ним XIX век, много полезного принес человечеству. Однако открывая что-то впервые, а иногда более действуя, чем размышляя, этот век многое упрощал, многое отрицал, за что и полагался развенчанием многих своих идей.

Одной из особенностей нового романтического мироощущения стало возрождение религиозного мышления, мистических настроений, пришедших на смену материализму и рационализму предыдущей эпохи.

В России тип романтического сознания сформировался позднее, чем в Западной Европе, но это был исторически тот же процесс.

Позднее европейская культура не раз переживала новые взлеты романтического мироощущения. В России наиболее мощным этот взлет был в первые десятилетия нашего века, с его культом индивидуализма, обостренным чувством свободы творчества, революционным бурным пафосом, проявившимся в новаторских формах авангардного искусства, а с другой стороны, — в воскрешении мистических учений, различных вариантах богоискательства и богостроительства.

Романтизм — всегда реакция на предшествующую эпоху рационального сознания, проявляющегося в унификации, регламентации всех форм жизни от искусства до быта. То движение начала XIX в., которое дало имя этому явлению, было реакцией на нормативное сознание эпохи Просвещения с ее самоуверенной убежденностью во всемогуществе разума и его способности все объяснить и исправить.

Век спустя индивидуалистическое сознание бунтовало против рационализма и вульгарного материализма, против эпохи первоначального накопления с ее бездуховностью и против все регламентирующей сильной государственной власти. Время романтизма — и анали-

зирующее, и действующее. В начале XIX в. его действующее начало проявилось в движении декабристов, в начале нынешнего — привело к революции.

Современная русская культура, как и наше общественное сознание, видимо, находится на пороге нового романтического ренессанса. Можно сказать, что, находясь на новом витке спирали, мы повторяем многое из настроений и увлечений столетней, а может быть и двухсотлетней, давности. Наша культура конца XX в., переживающая тектонические сдвиги, вся, от высших ее достижений, не вполне еще обозначившихся, до явлений массовых и вторичных, очень напоминает начальный период нашего авангардизма. Интерес к «левым» формам в искусстве, яркое выражение индивидуальности, находящийся порой на грани пристойности эпатаж недавних традиционных норм; а с другой стороны — тяготение к образам старины (причем не столько историческое ее изучение, сколько абстрактная идеализация прошлого), возрождение религиозных и мистических настроений, доходящее на бытовом уровне до культивирования всяких загадочных, таинственных, «неопознанных» и непознаваемых явлений, — все это поразительно похоже на многие стороны романтической культуры прошлых эпох. Нам понятны причины современного бунтарства, вызванного эпохой подавления всякой индивидуальности. Причины эти тоже сходны с теми, которые вызывали прежние подтемы индивидуализма.

Оглядываясь назад, пытаясь проводить аналогии и анализируя прошлый опыт, мы не можем пройти мимо той эпохи, когда индивидуализированное сознание только формировалось, когда впервые в России были осознаны понятия личности и индивидуальной свободы.

И все декабристское движение в целом, а прежде всего литературно-художественное наследие декабризма, не может быть для нас неинтересным или непоучительным.

В обширном литературном наследии декабристов поэзия занимает ведущее место. В поэтических произведениях членов тайных обществ, в их лирике, поэмах, стихотворных драмах в полную меру проявились все устремления, интересы и идеи декабристского движения. Среди основных тем поэзии декабристов существенное место занимает тема религии. Она, к сожалению, до последних лет очень мало рассматривалась нашим литературоведением. В 1900 г. вышла брошюра протоиерея П. И. Буткевича «Религиозные убеждения декабристов», автор которой весь вопрос свел к довольно примитивной схеме. «До злосчастных декабрьских событий, — утверждал Буткевич, — заговорщики, как известно, не отличались твердостью в своих религиозных убеждениях; а об их преданности православной церкви,

конечно, и говорить нечего. Они жили атеистическими идеями тогдашней Франции; легкомысленно относились к христианству; религию считали делом невежества и умственной косности; а православную церковь, которая будто бы освящала крепостничества, они просто ненавидели, — и борьбу с нею, до совершенного уничтожения ее, даже ставили своею целью наравне с борьбою противуправительственной¹. Доказательством этого является «революционная песня», в которой предназначался «первый нож — на бояр, на вельмож, второй нож — на попов, на святош». Зато, оказавшись в заключении и на каторге, декабристы «познали свои заблуждения <...> увидели ту пропасть, до которой они дошли», и, «возвратив себе веру в Бога», «только в религии и молитве находили для себя истинное утешение»².

Советская наука религиозные воззрения декабристов сводила, как правило, к историческим или историко-культурным их воззрениям или видела в религиозных мотивах систему политических аллюзий, а в разговорах о религии — лишь необходимый камуфляж в условиях жестокой цензуры.

Те же немногочисленные исследования, которые были специально посвящены этому вопросу, рассматривали его приблизительно в соответствии с той же схемой, которую создал Буткевич, но с обратным знаком. Нечего говорить, что атеизм декабристов всячески преувеличивался.

Интерес последнего времени к вопросам религии и резкая переоценка прежнего отношения к ней коснулись и изучения декабристов³. Однако исследование проблемы еще далеко от завершения. В настоящей статье вопрос этот будет рассмотрен лишь на материале собственно поэтического творчества декабристов и скорее поставлен, чем решен.

Надо сразу же отметить, что схема, согласно которой декабристы до 14 декабря исповедовали в основном атеистические взгляды, не выдерживает критики. Проповедь безверия мы не встречаем в их сочинениях, и сближать их взгляды с антирелигиозными убеждениями следующих поколений русских революционеров, по крайней мере, антиисторично. Революционные взгляды декабристов не противоречили их религиозности, как то было позднее и у многих социалистов-утопистов. Достаточно вспомнить, что свои политические агитационные сочинения, предназначавшиеся для распространения в народе и среди солдат, декабристы писали, опираясь на церковные традиции. Они обильно уснащали их цитатами из Священного Писания, использовали форму катехизиса. Таковы «Любопытный разговор» (или «Катехизис свободного человека») Н. Муравьева и извест-

ный «Православный катехизис» С. Муравьева-Апостола. Религиозным чувством проникнуто и воззвание к народу, проект которого в декабре 1825 г. набросал М. Бестужев-Рюмин. Декабристы хотели «очистить» религию от тех наслоений и искажений, которые привнесла позднее неправая власть угнетателей, подчинивших себе церковь и превративших ее в одно из орудий угнетения. Отсюда и «нож на попов, на святош», отсюда и упоминание в песне «Ах, тошно мне...» «приходского попа», который вместе с помещиками и чиновниками «морочит» простой народ. Для декабристов характерна тема поруганной веры, угнетенной религии, борьба за достоинство которой сливается с борьбой за свободу личности и независимость народа.

Так, в «Любопытном разговоре» Н. Муравьева сказано:

«Бог во власти своей никогда не учреждал зла.

— Отчего же говорят: *Несть бо власть аще не от Бога?*

— Злая власть не может быть от Бога. <...> Хищным волкам в одеждах овчьих, пророчествующим во имя Господне, мы напомним слова Спасителя: *Николи же знах вас: отвидите от меня делающие беззакония*»⁴.

Еще более определенно и резко мысль о противоположности учения Христа и власти русского царя выражена С. Муравьевым-Апостолом. На вопрос: «Стало быть, цари поступают вопреки воле Божией?» — дается утвердительный ответ. И далее:

«*Вопрос:* Должны ли повиноваться царям, когда они поступают вопреки воле Божией?

Ответ: Нет! Христос сказал: не можете Богу работать и Мамоне <...>.

Вопрос: Что ж святой закон наш повелевает делать русскому народу и воинству?

Ответ: Раскаяться в долгом раболепствии и, ополчась против тиранства и нечестия, поклясться: да будет всем един царь на небеси и на земли — Иисус Христос»⁵.

В поэтических произведениях декабристов в художественной форме воплощались подобные идеалы. Многие из положительных героев дум К. Ф. Рыльева являются и борцами за веру. Михаил Тверской, погибающий в Золотой Орде, перед смертью молится «пред иконой святою»; Дмитрий Донской перед Куликовской битвой вспоминает «Сергия молитвы» и обращается к Богу, который и помогает русским отстоять свою свободу; Иван Сусанин, предчувствуя свой мученический конец, «Вполголоса молит в углу у иконы Царю молодому святой обороны» и совершает свой подвиг, «любовью к отчизне и вере горя». Один из любимых героев Рыльева — Наливайко, во многих местах поэмы alter ego автора, борется и за независимость

родины, и за угнетенную свою веру. Поэтому так существенны религиозные эпизоды поэмы: посещение героем Печерского монастыря, его знаменитая исповедь, его молитва перед сражением.

Большое место в поэзии декабристов занимает образ провозвестника истины и борца с неправдой, близкого образу библейского пророка. Разработка библейских мотивов — очень существенная сторона их романтических устремлений. Примечательно, что страницы Ветхого Завета вдохновляли их чаще, чем образы Евангелия, особенно до 14 декабря. Ведь эти книги почитаются не только христианами, но и представителями других религий⁶. Настроения широкой веротерпимости, глубокого уважения к культурам других народов были характерны для декабристов.

Егова, случай ли, Ормузд или Зевес
Царя небес
Святое имя? — Но веки
Всему начало он, всему конец, —

писал В. К. Кюхельбекер в юношеском стихотворении «Бессмертие есть цель жизни человеческой» (1814)⁷. Идея веротерпимости вообще входила в этическую и политическую программу декабристов. В «Правилах» Общества соединенных славян говорилось: «Будешь терпеть все вероисповедания и обычаи других народов, пользоваться же только истинно хорошими обязан»⁸.

Это отношение к проблемам религии и культуры сказалось и в подходе декабристов к Библии. Новое отношение к этой «вечной книге» именно как к литературному и историческому памятнику было, как известно, высказано еще И.-Г. Гердером («О духе еврейской поэзии», 1782, «Идеи к философии истории человечества», 1784—1791). Это отношение повлияло на восприятие древних литератур европейских, в том числе и русскими, романтиками. Стремление к сохранению исторического колорита при обращении к библейским сюжетам характерно для поэзии 1820-х гг. Декабристы, как и другие поэты складывающегося романтизма, видели в Библии источник высоких тем и образов, близких их идеалам, и в то же время — памятник архаичной эпохи, чью культуру отличают простота и естественность, всячески превозносимые романтизмом.

Кюхельбекер в начале 1820-х гг. с этих позиций обращается к изучению Библии. Это произошло не без воздействия Грибоедова, указавшего на «красоты» Священного Писания. Плодом этого совместного изучения явилось стихотворение Грибоедова «Давид» (1824) и ряд библейских стилизаций Кюхельбекера («Пятая заповедь», «Упование на Бога» и др.). Эти произведения были напеча-

ны в издаваемой Кюхельбекером и В. Ф. Одоевским «Мнемозине». Следует отметить два момента. В Библии Кюхельбекера и Грибоедова привлекали образы пророков, провозвестников слова Божия. Они видели в них идеальную ипостась поэта, который «вещает правду и суд промысла, торжествует о величии родимого края, мечет перуны в супостатов, блажит праведника, клянет изверга»⁹. Особенно дорог им был образ псалмопевца Давида. Библейские персонажи становятся героями многих поэтов (Ф. Глинки, В. Григорьева, Н. Языкова, Пушкина и др.). Вторая особенность в интерпретации Библии дикабристами и близкими им поэтами — стремление воспроизвести исторический и национальный колорит древнего памятника. Этому служил намеренно архаизированный язык, который и отражал, по мысли авторов, дух изображаемой эпохи. Архаизмы употреблялись не для придания языку традиционной высоты, согласно теории трех стилей, а в функции стилизаторской. В такой же функции выступили они и в произведениях на античную тему (например, в стихотворениях Катенина) или в переводах античной поэзии (например, в «Илиаде» Н. И. Гнедича).

Хотя ревнители «новой поэзии» увидели в этом возврат к старым языковым нормам и не почувствовали языкового эксперимента (так, А. А. Дельвиг и В. И. Туманский осудили Кюхельбекера за его пристрастие к архаизмам¹⁰), позднее русские поэты воспользовались результатами этого эксперимента и широко использовали архаизмы в целях стилизации.

Что касается собственно религиозного аспекта Библии, то он тесно был связан с мотивами героическими и тираноборческими. Примечательно, что библейские темы иногда сочетались с образами античной мифологии (например, в стихотворениях Кюхельбекера «Проклятие», «Жребий поэта»).

Сходно отношение к Библии и Ф. Н. Глинки, в чьем творчестве темы Священного Писания занимали всегда видное место. Большую часть стихотворений на библейские темы, написанных до 14 декабря, Глинка собрал в книгу «Опыты священной поэзии» (1826), в которой довольно свободно разрабатываются библейские мотивы, главным образом из Псалтыри. Глинка также сосредоточился на образе псалмопевца Давида, ставшего главным героем его книги. Вместе с тем он постарался воссоздать колорит историко-культурной эпохи, отраженный в древнем литературном памятнике. Знойные пустыни, смоковницы и кедры, стада овец и пастухи, приносящие жертвы «овнами» своему Богу, удары тимпанов и звуки арф, на которых аккомпанируют себе певцы и танцоры, и ряд других бытовых деталей в стихах Глинки воссоздают обстановку, в которой жили библейские

герои. Глинке удалось передать суровость и скорбь древней поэзии, трагическое звучание многих псалмов. «Опыты священной поэзии» лишены аллюзий в том смысле, в каком это свойственно просветительской литературе. Здесь отсутствуют прямые намеки и уподобления, однако есть точка зрения автора и современное восприятие многих идей.

Вся книга представляет собой единый поэтический цикл, а главная тема ее — борьба с несправедливостью, очищение и возвышение человеческой души. То эта тема звучит как обличение «сильных», творящих беззакония и угнетающих «слабых», то как прославление героической борьбы за свободу и непримиримости к угнетению («Плач плененных иудеев», «Сила имени Божьего», «Победа»). Главный герой книги — Давид — предстает и как лирический герой, очень близкий автору, что исключает, однако, всякую его модернизацию. Просто сомнения и страдания псалмопевца, как и его настроения радости и торжества, близки поэту-декабристу. Сюжетом книги является путь героя к его нравственному и духовному восхождению: от грешника, мучимого сознанием своей слабости, через множество сомнений, обретение надежды и друзей-единомышленников, — к суровому праведнику, борцу и победителю. Недаром завершается книга стихотворением «Победа», разрабатывающим мотивы того же псалма 151, что и грибоедовский «Давид»:

И я, помазан от елєя,
Кипящим мужеством горел,
И в очи страшного злодея
Бесстрашно, юноша, глядел.
Он пал, как столп. Цвети, отчизна!
Израиль мой, с твоих сынов
Снята позора укоризна:
Не знай ни плена, ни оков!¹¹

В «Опытах священной поэзии», создаваемых до трагического выступления декабристов на Сенатской площади, много исторического оптимизма, веры в победу и благость Творца:

Я зрю: он близок, Божий день,
И вы побегли, исполины,
Как из глубокия долины
Бежит пред ясным утром тень!¹²
(«Тщета суетумудрия»)

Существенно преобразуется религиозная тема в поэзии декабристов после их поражения. На смену победителю Давиду приходит страдающий Христос. В Петропавловской крепости, в ожидании

суда, предчувствуя свою гибель, Рылеев набросал несколько стихотворений религиозного характера, — последнее, что было им написано. В состоянии тяжелой депрессии обратился он к Богу, к образу Христа и мучеников за веру. Определенное воздействие оказало на него не только Священное Писание (Библия была в камерах узников), но и книга «Подражание Христу», приписываемая Фоме Кемпийскому, которую передала Рылееву в крепость его жена. Собственные нравственные страдания помогают преодолеть мысль о страданиях Христа, о великом смысле гибели за идею. В этом Рылеев несомненно должен был найти утешение и своеобразное оправдание своим «заблуждениям».

Счастлив, кого Отец мой изберет,
Кто истины здесь будет проповедник;
Тому венец, того блаженство ждет,
Тот царствия небесного наследник.¹³

Но главная мысль последних стихотворений Рылеева — упование на Бога — воплощение истины, обращение к нему за духовной поддержкой, помогающей подняться над земными (временными) страданиями:

Творец! Ты мне прибежище и сила,
Вонми мой вопль, услышь мой стон:
Приникни на мое моление,
Вонми смирению души,
Пошли друзьям моим спасенье,
А мне даруй грехов прощенье
И дух от тела разреши.¹⁴

Эта мысль многократно варьировалась, то усиливаясь, то объединяясь с другими, в поэзии многих декабристов периода тюрьмы, казни и ссылки.

В этот период сформировался талант А. И. Одоевского, ставшего выразителем декабристских настроений после поражения. Он начал свой самостоятельный творческий путь там, где кончил его Рылеев: в каземате Петропавловской крепости. И не удивительно, что оба поэта обратились к одной теме. Однако «Воскресение» Одоевского, написанное под впечатлением святой пасхальной ночи 1826 г., отличается от трагических стихотворений Рылеева просветленным радостным чувством. Оно охватывает узника, который при звуках колокольного звона, услышанного в камере, почувствовал свое единение с Богом и со всеми людьми, примирился со страданиями и воскрес к новой жизни:

И славу вышнего, и на земле спасенье
Я тихим гласом воспевал.
И мой, мой также глас к Воскресшему взлетал:
Из гроба пел я воскресенье.¹⁵

Религиозные темы занимают значительное место в тюремной тетради Ф. Н. Глинки, куда поэт внес стихотворения, написанные им в Петропавловской крепости между 9 марта и 31 мая 1826 г. Основной мотив этих стихотворений — тоска и одиночество узника, но наряду с этим — надежда и упование на Бога, вера в его благость и благодарность ему за то, что он не покидает душу заключенного в темнице поэта. В отличие от Рылеева, Глинка надеялся на благоприятный исход следствия именно для себя, и потому в его тюремных стихах присутствуют такие настроения. Обычная склонность Глинки к нравочучению сказалась и здесь. Такие его стихотворения, как «Стихии (К Богу)», «Всемогущество», «Приближение Господа любви», «Восстановителю», «Повсеместный свет», «Возрасты», «Правила» и другие, отличаются логичностью, заданностью и некоторой суховатостью. Гораздо более искренними и скорбными кажутся стихотворения, написанные в ссылке, в Олонецкой губернии, где Глинка оказался после вынесения приговора. В его религиозных стихах, которых он по-прежнему пишет много, становится преобладающим мотив отступничества Бога, покинутости, одиночества («Илия — Богу», «Из псалма 43-го», «Псалом 136» и другие):

Забыл Ты нас, забыл нас, Боже!
Враги пируют праздник свой:
Вчера ругались, нынче тоже
Над нашей бедной головой!..
.....
Встань же, Боже! Что Ты дремлешь?
Мы именем Твоим святым
Тебя зовем... Но Ты не внемлешь:
Ты предал нас врагам Твоим!..
(«Из псалма 43-го») ¹⁶

Религиозная тема становится ведущей и в больших, эпических сочинениях Глинки, над которыми он работает в ссылке. Тема жестоких испытаний, ниспосланных Богом своему верному пророку, отражена в поэме «Иов», над которой поэт работал в 1826—1834 гг.

Поэма «Карелия, или Заточение Марфы Иоанновны Романовой» (1829), как и написанная годом ранее «Дева карельских лесов», связана с изображением тех мест, куда судьба забросила ссыльного декабриста. В обеих поэмах при всем их жанровом и тематическом раз-

личии огромную роль играет тема карельской природы, которая оказала сильное воздействие на мироощущение Глинки. Тема природы всегда занимала большое место в его творчестве, но выступала в сентиментальном и моралистическом облачении. Теперь природа воспринимается под романтическим углом зрения как мир суровый и дикой свободы, противопоставленной цивилизации. Это естественная и прекрасная стихия, с которой так или иначе сближаются герои его поэм — люди отверженные, гонимые властями. «Карелия», фабульная сторона которой слабо разработана, названа Глинкой «описательным стихотворением» и представляет собой ряд сцен, объединенных местом и временем действия. Отдельные эпизоды и сцены поэмы посвящены разным персонажам, которые приходят к заточенной Марфе Романовой, матери будущего царя, и разговаривают с ней. Это крестьянская девушка Маша, рассказывающая местные сказки и легенды, ее отец, крестьянин Никанор, заботящийся об инокине, странствующий монах, выходец из Греции. Последнему образу уделено особое внимание. Он не только повествует о своей богатой событиями жизни, но и выступает в роли пророка, произнося монологи с ярко выраженной мистической окраской. Религиозные настроения поэмы связаны с разработкой библейских мотивов, главным образом из Псалтыри, и отражают мироощущение ссыльного автора:

Подай с небес, Отец, мне руку,
Меня на скользком укрепи,
Отвей любви дыханьем муку
И посвети в глухой степи!
Я без приюта, без вожатых,
В потьмах над бездной я стою!
Тут глубь, там грома перекаты —
Я Твой! Храни главу мою...¹⁷

Кажется, тяжелые воспоминания Глинки о страшном поражении своего и своих товарищей дела, о торжестве политических врагов, о наступлении времени молчания и страха отразились в этих стихах:

Лесная ночь была темна!
Теней и ужасов полна!..
Не смела выглянуть луна!
Как гроб, молчала глубина!
У них в руках была страна:
Она во власть им отдана...
.....
Куют при кликах кандалы;
И ставят с яствами столы,

Религиозная тема теперь не сопрягается с темой героической борьбы, как то было в «Опытах священной поэзии». Даже новое обращение к псалму 136, вдохновившему в свое время Глинку на создание одного из лучших его гражданских стихотворений «Плач плененных иудеев», привело к созданию стихотворения печального и безысходного. Из него исчезли такие слова, как «тираны», «злодеи», «оковы», «песни свободы», — вся типично декабристская лексика и фразеология. Стихотворение ближе стало к своему библейскому источнику и лишилось героического подтекста.

Замолкли вещие органы,
Затих веселый наш тимпан.
Напрасно нам гласят тираны:
«Воспойте песнь сионских стран!»

Сиона песни — глас свободы!
Те песни слава нам дала!
В них тайны мы поем природы
И Бога дивного дела!

Немей, орган наш голосистый,
Как занемел наш в рабстве дух!
Не опозорим песни чистой:
Не ей ласкать злодеев слух!

Увы, неволи дни суровы
Органам жизни не дают:
Рабы, влачащие оковы,
Высоких песней не поют!

(«Плач плененных
иудеев», 1822)¹⁹

«Зачем для песен Иеговы
Вы жизнь не взбудите в струне?
Играйте!» — говорят нам. — «Что вы?
Как нам играть в *чужой стране*?..

Забудь меня, моя десница,
Когда тебя забуду я.
Иерусалим — царей столица, —
Святая родина моя!

Припомни, Бог, как сын Эдома
Наш град неистово громил:
И меч и пламень в дом из дома,
Как лютый вихорь, разносил!..

О, в ком дух мести Бог возбудит
На злую Вавилона дочь,
И от кого терпеть ей будет
За то, что терпим мы теперь?

(«Псалом 136»,
между 1826—1830)²⁰

Религиозные настроения отделились от вольнолюбивых гражданских тем и стали более ортодоксальными, хотя и не утратили своего всеобщего космического характера. Единение с Богом не только помогает одинокому отверженному ссыльному пережить свои страдания и укрепиться духовно, оно единит человека с подобными себе и со всем миром.

Мотив этот очень типичен для лирики декабристов периода тюрьмы, каторги, ссылки.

Находящийся в одиночном заключении Г. С. Батеньков, не будучи профессиональным литератором, тоже обратился к стихам, выражая в них свое отчаяние и тоску и находя тем выход и своим страданиям. В лирическом произведении «Одичалый», изображающем состояние одинокого, всеми забытого узника, Батеньков также развивает мотивы единения своего героя с Богом и близкими людьми через переход в жизнь вечную. Страдальцы живут по Божьим зако-

нам, по заветам Христа («И Тот, кто вас учил так жить, Сам был гоним, сам был наказан»). Именно их удел — бессмертие, а гонители заключенных декабристов уподобляются врагам праведников из Священного Писания:

Вкушайте, сильные, покой,
Готовьте новые мученья:
Вы не удушите тюрьмой
Надежды сладкой воскресенья!
(«Одичалый»)²¹

Это же состояние покинутости и отчаяния, преображенное затем, благодаря обострению религиозного чувства, в ощущение своего единения со всей вселенной, находим мы в поэзии Кюхельбекера.

Известно, что время заключения было в творчестве Кюхельбекера наиболее плодотворным. Он писал во всех жанрах: лирические стихи, поэмы, драмы, художественную прозу и литературную критику (его дневник также оказался своеобразным конгломератом различных литературных жанров и единым художественным произведением). Произведения на религиозные темы занимают в его творчестве этого периода большое место. Это и поэмы на библейские сюжеты («Давид», «Семь спящих отроков»), и лирические стихотворения, написанные в форме непосредственных обращений к Богу или связанных с церковными праздниками. Религиозное чувство в той или иной степени пронизывает все творчество Кюхельбекера тюремного периода, хотя чувство это отнюдь не становится ортодоксально церковным. Будучи лютеранином по своему вероисповеданию, Кюхельбекер отличался широкой веротерпимостью и в конце жизни, в ссылке, посещал православную церковь, женившись на православной. Религиозные настроения Кюхельбекера после 14 декабря, видимо, прошли ту же эволюцию, что и у других декабристов: колебания между отчаянием и надеждой в период следствия (от этого периода, впрочем, до нас не дошло ни одного художественного сочинения Кюхельбекера), состояние глубокой душевной депрессии в первые годы заключения и возрождение к новой жизни, новое обретение себя и своей связи с миром. Кюхельбекеру помогло в этом его творчество, процесс которого, состояние творческого вдохновения или отсутствие такового — специальная большая тема в наследии поэта-декабриста.

Ряд стихотворений, связанных с этой темой, дается на античном или библейском материале (поэма «Давид» (1826—1829), «Единборство Гомера и Давида» (1829)). Бог — податель вдохновения — спасает узника от нравственной гибели («Измена вдохновения»,

Ряд стихотворений, связанных с этой темой, дается на античном или библейском материале (поэма «Давид» (1826—1829), «Единоборство Гомера и Давида» (1829)). Бог — податель вдохновения — спасает узника от нравственной гибели («Измена вдохновения», «Возврат вдохновения», «В день рождения» (все — 1832) и др.). Душа человеческая как бы растворяется во вселенной, роднится с ней. Этот примиряющий и возвышающий мотив очень характерен для Кюхельбекера и возникает не только в религиозном оформлении.

Один из вещей гулов я
Рыданий плача мирового,

— говорит он в послании «К Виктору Уго, прочитав известие, что у него потонула дочь» (1844). Это ощущение своего родства с миром ярко выражено в таких стихотворениях, как «Море сна» (1832), «Родство со стихиями» (1834), «Росинка» (1835) и в одном из лучших стихотворений Кюхельбекера «Поминки». Подзаголовок его: «Свеабургская крепость. 29 сентября 1833 года» — подчеркивает лирическое, автобиографическое начало стихотворения. Чувство любви ко всем, кого мы знали, но кого уже нет с нами, как и к тем, кто идет за нами следом, — главный пафос этого стихотворения, написанного необычайно проникновенно. Напевность интонации, достигающаяся использованием пиррихий, метр, напоминающий тонический народный стих, простота лексики, четкое ритмическое построение (отсутствие переносов, выдержанная рифмовка) придают «Поминкам» какую-то наивность, народный, фольклорный отсвет, хотя в стихотворении нет и намека на стилизацию:

Помянем же родимых,
Ушедших в мир иной,
Возлюбленных, незримых,
Вкушающих покой!
Для них уж нет печали,
Заботы нет для них...
Мы только — мы отстаи
От спутников своих.
.....
Еще мы не в пустыне...
Умолк не всех же глас...
Не все друзья поныне
Опередили нас...
Не огорчим ни словом,
Ни взглядом остальных:
Ты, Боже, будь покровом
И мертвых, и живых!²²

Этот мотив бессмертия и единения со всеми, жившими и оставившими этот мир, — характерный христианский мотив. В творчестве заключенных и сосланных декабристов он получил новую силу. Мы встречаем его и в творчестве А. И. Одоевского («Матери», 1828; «Я разучился с колыбели...», 1838). В его послании «К Янушкевичу, который подарил автору ветку с могилы Лауры в Авиньоне» (1836), как и в стихотворении Кюхельбекера «Цвет померанца, сорванный с могилы Корсакова» (1835), развита та же тема родства и единения со всем миром, который поддерживает страдающих узников.

Религиозная тема присутствует и в сочинениях декабристов на историческую тему. Часто предстает она как тема подвижничества, гибели за веру, в чем оказывается если не прямая аллюзионность, то некоторая аналогия с судьбой побежденных, но не сломленных декабристов.

Очень последовательно эта тема проводится в исторических этюдах Одоевского, который на каторге (в Чите и Петровском заводе) стал своеобразным рупором всех сосланных декабристов²³. Стихотворения Одоевского «Зосима», «Неведомая странница», «Кутья», «Старица-пророчица» объединены темой падения вольного Новгорода²⁴.

Новгородская тема в русской литературе начала XIX в. непременно воспринималась как тема гражданская и тираноборческая. Декабристы, как известно, отдали ей богатую дань. В период каторги и ссылки тема падения Новгорода и Пскова воспринималась как трагическая и ассоциировалась в творчестве декабристов с их собственной судьбой. Примечательно, что Одоевский, вводя в свои поэтические этюды на эту тему мотив мистический (таинственные предсказатели возникают в ряде его стихотворений), осмысляет судьбу побежденных патриотов и свободолюбцев как судьбу пострадавших за высшую справедливость, за веру, за Бога. Этим исторические стихотворения Одоевского сближаются с последними тюремными стихами Рылеева, где звучит мотив высокого предназначения, правоты и конечного торжества тех идеалов, за которые гибнут святые мученики:

Вас цепи ждут, бичи, темницы тесные;
В страданиях пройдет за годом год.
Но пусть мои три дочери небесные
 Утешает бедный мой народ.
Нет, — веруйте в земное воскресение:
В потомках ваше имя оживет,
И чад моих святое поколение
 Покроет Русь и процветает.
 («Неведомая странница»)²⁵

Три дочери «неведомой странницы» — это, разумеется, Вера, Надежда, Любовь, сама она — святая София, покровительница Новгорода.

Религиозная трактовка декабристской и, шире, революционной темы звучит и в стихотворениях, лишенных всяких исторических аналогий и аллюзий. Таковы «Стихи на переход наш из Читы в Петровский завод» (1830), где снова возникает мотив избрничества и искупительной жертвы:

За святую Русь неволя и казни —
 Радость и слава.
Весело ляжем живые
 За святую Русь.²⁶

В замечательном стихотворении «При известии о польской революции» Одоевский откликнулся на панихиду, которую восставшие поляки в ноябре 1830 г. отслужили в Варшаве по жертвам восстания 14 декабря.

Примечательно, что, выражая свое родство с восставшими поляками, говоря о чувстве радости, охватившем декабристов, «Едва дошел с далеких берегов Небесный звук спадающих оков», стихотворение далеко от оптимистического, радостного настроения торжества. Казалось, Одоевский вполне предугадывает судьбу восставших поляков, которых с заточенными декабристами объединяет и обряд поминовения пяти казненных, и «мирная кутья», и общая участь. Неизбежное торжество справедливости принесет лишь суд «Властителя царей», когда «и палачи и жертвы станут рядом...».

Одоевский отразил размышления о судьбе декабристского движения в целом — справедливого, правого, но обреченного. Сопряжение этих размышлений с религиозной символикой в плане литературном позволяло придать теме высокий, философский смысл, а в плане личном, человеческом давало необходимое утешение.

Поражение в декабрьском восстании, изменившее привычный ход жизни, искалечившее судьбы всех участников движения, стало и жестоким уроком для их во многом наивных и незрелых политических устремлений. Раздумья о закономерностях истории, о роли личности, вождя и народа всегда занимали декабристов и находили отражение в их художественном творчестве. Годы заточения внесли новые аспекты в эти размышления. Обращаясь к созданию поэтических произведений крупных форм, поэты-декабристы в соответствии с духом времени, разрабатывали преимущественно исторические сю-

жеты. Но если до 14 декабря 1825 г. любимыми темами для них были темы освободительных движений, народных восстаний, защиты отечества, а любимыми героями — предводители таких восстаний и движений, то после поражения иные настроения захватывают их. Примечательны в этом отношении попытки создания романтических поэм на материале русской истории А. А. Бестужевым и А. И. Одоевским.

В 1827 г., находясь в заключении в крепости «Форт Слава» (возле Роченсальма) Бестужев начал работу над поэмой «Андрей, князь Переяславский». Работа не была завершена, хотя части поэмы анонимно печатались в 1828 и 1830 гг. Опираясь во многом на уже сформировавшиеся традиции русской байронической поэмы, Бестужев уделил достаточное внимание и историческому колориту и описаниям карпатской природы. Интересна попытка Бестужева создать образ положительного героя — идеального праведника. Андрей Переяславский стремится во всех своих действиях руководствоваться чувством любви, он избегает войн и видит смысл своего существования и правления в благоденствии своих подданных. Князь в поэме постоянно окружен народом, который любит его. Для молодого героя поэмы, Романа, выросшего при великокняжеском дворе в Киеве и посланном к Андрею его тайным противником, знакомство с Переяславским княжеством, взаимоотношениями его правителя и граждан стало откровением. Роман меняет свои убеждения, попадая под влияние добродетельного князя Андрея.

Сходные тенденции в трактовке русской истории видим мы и в поэме Одоевского «Василько», создававшейся в 1829—1830 гг. в Чите. До нас дошли три песни из написанных четырех (третья была утрачена). Опираясь на летописный рассказ об ослеплении князя теребовльского Василька Ростиславича князем Давидом Игоревичем в 1097 г., Одоевский использовал и переложение этого сюжета в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Возможно, он помнил и рассказ С. Н. Глинки «Князь Василько Ростиславич, внук Всеволодов, правнук Ярославов. 1097», опубликованный в 1809 г. в «Русском вестнике» (ч. 7, № 8), так как именно в этом рассказе делался упор на христианские качества Василька: его доброту, кротость, смирение, любовь к ближним и к Богу. Василько в поэме предстает как борец за веру Христову, преследуемый врагами-язычниками. В летописном рассказе эти черты его никак не обозначены. В соответствии с произведением Глинки, поэма Одоевского заканчивается ослеплением Василька, в ней отсутствует рассказ о дальнейшей его жизни, о мести своим врагам Давиду и Святополку, о казни людей Давида, что даже автор летописного рассказа посчитал чрез-

мерным мщением²⁷. Впрочем, по-видимому, поэма Одоевского не была завершена. Тот текст, которым мы располагаем, позволяет сделать вывод о том, что в трактовке исторического материала Одоевский был близок Бестужеву. Это тем более примечательно, что оба поэта создавали свои произведения, находясь в окружении товарищей декабристов, внимательно следивших за их творчеством, бывших не только читателями, но и критиками их произведений. Таким образом, в «Василько», как и в «Андрее Переяславском», отражены декабристские взгляды после 14 декабря 1825 г. на проблемы власти и народа, государственного устройства и т. п.

Одоевский в лице Василька пытается создать образ идеального правителя. Как и Андрей Переяславский, он любит народ и любим им. Враги его, Святополк и Давид, постоянно подчеркивают, что Василько любим «чернью», и опасаются, что народ освободит арестованного Василька и прогонит Святополка из Киева²⁸.

Сам же Василько уповает на братский союз князей, на прочный мир между ними, что сделает Русь более сильной, способной поразить врагов внешних.

И у Бестужева, и у Одоевского положительным героем выступает удельный князь, «центральная» же власть в лице киевского князя является воплощением неправых дел, князь плетут козни и интриги, опускаются до преступления²⁹.

Христианские идеалы коснулись не только трактовки героя-деятели, но сказались и в подходе декабристов к представлению о положительном герое из народа, о народном идеале вообще.

В поэме П. А. Катенина «Инвалид Горев» (1835) героем является простой солдат, прошедший войны с Наполеоном, оказавшийся во вражеском плену и спустя много лет вернувшийся в родную деревню. Написанная в форме «простонародного» рассказа поэма отражает народный взгляд на происходящее. Больше, чем рассказы о военных походах, ранении, плене и чужбине, занимает рассказчика изображение повседневного быта, тех изменений в деревне, которые встретил возвратившийся из плена Горев. Спокойная, незлобивая манера повествования, как и «благополучный» конец героя, сближают поэму Катенина с идиллией, в частности с «русской идиллией» А. А. Дельвига «Отставной солдат» (1830)³⁰. Разумеется, отличия между ними заметны, но самая попытка сблизить повседневность и художественные формы античной поэзии, показать крупнейшие исторические события через частные судьбы конкретных людей является общей в произведениях Дельвига и Катенина. Возможно, Катенин опирался и на опыт Гете, который в поэме «Герман и Доротей» (1797) ставил и решал эту задачу. Здесь та же связь исторических

событий и судеб маленьких людей, та же непритязательная, как бы объективная, манера изложения, то же внимание к быту, и тот же гекзаметр. Размер этот, употребленный Катениным вслед за авторами «русских» идиллий от Гнедича до Дельвига, призван был показать масштабность, значительность изображаемого, включить естественное течение народной жизни в систему вечных ценностей, восходящую к античному искусству. Подобно Гете, Катенин стремится в своей поэме дать своеобразный вариант эпоса, а в герое показать лучшие черты национального характера. Можно упрекнуть Катенина, что его Горев слишком кроток и незлобив, что освободительный, героический пафос русского народа, так ярко проявившийся в Отечественную войну, почти не отразился в его герое. Но можно также отметить, что инвалид Горев входит в ту галерею образов простых русских людей, которые отличаются и терпимостью, и покладистостью, и скромностью, даже незаметностью, в повседневной жизни, но которые проявляют необычайную твердость духа, когда дело касается их основных убеждений, когда приходит час испытаний и их зовут Родина и Судьба. Намеченный еще в думе Рылеева «Иван Сушанин», характер этот встречаем мы затем у Пушкина, Лермонтова, Толстого и многих русских писателей XX в. Инвалид Горев остался верен своим убеждениям и когда добирался из плена на родину, и когда простил изменившую ему жену, и когда покинул семью сына, живущую совсем иными заботами, чем он сам.

Такой же подход к народному мировосприятию как мировосприятию прежде всего христианскому, православному, для которого очень значимы идеи смирения и покаяния, характерен и для В. К. Кюхельбекера. Он ярко выявился в его опытах по созданию больших проблемных произведений, насыщенных философским содержанием. Можно сказать, что все творчество Кюхельбекера 1830—1840-х гг. проникнуто в той или иной мере религиозным мироощущением.

В отличие от Бестужева или Одоевского, он был изолирован и от друзей декабристов и от внешнего мира, проведя в одиночном заключении десять лет. Его творчество, питаемое в основном чтением книг и журналов, разными путями попадавших к узнику, развивалось более имманентно, хотя и отражало некоторые тенденции общего развития русской литературы. Большинство его поэм написано на историческом материале. Часть их воплощает темы истории религии: библейские мифы, легенды о первых христианах, евангельские предания («Давид», «Зоровавель», «Семь спящих отроков», «Агасвер»). Эти произведения отражают как религиозные устремления Кюхельбекера, так и его общеполитические интересы, трактовку им истори-

ческого процесса. Особенно относится это к поэме «Агасвер» («Вечный жид»), начатой в 1832 г. Работа над ней продолжалась до самой смерти поэта в 1846 г.³¹

В основу поэмы положено предание об иерусалимском сапожнике Агасвере, оттолкнувшем Христа, который по дороге на Голгофу остановился передохнуть у порога его дома. За это Агасвер был наказан вечным скитанием по земле. Такой сюжет позволил Кюхельбекеру изобразить различные моменты мировой истории от времен Христа до XIX в. Поэма состоит из семи отдельных отрывков (возможно, что задумано их было больше, но не все они были написаны), каждый из которых посвящен драматическим событиям истории, так или иначе связанных с противоборством между последователями Христа и его противниками: появление и гибель Христа, разрушение Иерусалима римлянами, гонения на христиан в годы правления Траяна, борьба духовной и светской власти в XI в. между папой Григорием VII и императором Генрихом IV, возникновение учения Лютера и борьба его с католической церковью, Франция эпохи революции и якобинский террор — вот содержание «отрывков» поэмы. В основе ее противопоставление двух отношений к миру, два понятия об истине и смысле жизни. В первом «отрывке» Агасвер, бунтарь, погруженный в мирские дела и политическую борьбу, мечтает об освобождении Иудеи из-под владычества римлян. Он идет за Христом с надеждой, что тот осуществит это освобождение. Христос же посвятил себя вечному, социальное угнетение, национальные проблемы не волнуют его:

Нет, и не мыслит возвратить свободу
Спаситель всех Адамовых сынов
Не терпящему *временных* оков,
Но к *вечным* равнодушному народу!³²

Убедившись в этом, Агасвер покидает Христа и становится его врагом. Эта дилемма: мирское—небесное, временное—вечное — рассматривается во всех последующих отрывках на различном историческом материале. Духовное превосходство последователей чистой веры, пусть даже преследуемых и гонимых, как первые христиане или католические священники во время якобинского террора, везде подчеркивается Кюхельбекером.

Вместе с тем поэма содержит и социальные мотивировки целого ряда исторических событий, показывает закономерность их возникновения. Картины разложения римского общества и причины падения Римской империи, яркое изображение Франции накануне революции, нищеты и угнетения народа, роскоши аристократов, загнива-

ния всего государственного аппарата, краха финансовой системы в стране — все это показывает, что Кюхельбекер глубоко осмыслил причины революции и ее неизбежность. Показав первый этап революции как широкое движение народных масс, Кюхельбекер делает вывод, что якобинский террор стал гибелью идеалов революции. Якобинцы показаны им как душители свободы, жестокие лицемеры, меньше всего на деле обеспокоенные действительным положением народа.

И наоборот, католические священники, бывшие до революции оплотом несправедливой власти, через страдания и гибель искупают свои грехи и погибают за веру, духовно преображенные. Тема искупления грехов страданием вообще характерна для последекабрьского творчества Кюхельбекера и встречается в ряде его произведений.

С наибольшей последовательностью сказалась она в концепции мистерии «Ижорский», произведении, которому было отдано много сил и много лет работы. Произведение это, по словам Ю. Н. Тынянова, «является <...> как бы центральной вещью Кюхельбекера»³³. Работа над частями 1 и 2 протекала с 1829 по 1833 г., часть 3 писалась уже в Сибири в 1840—1841 гг.

Главный герой драмы «богатый русский дворянин» (так сказано в перечне действующих лиц) Лев Петрович Ижорский — пресытившийся жизнью и ее наслаждениями, разочарованный и циничный молодой человек, вариация русского Чайлда Гарольда. Кюхельбекер, выступивший против русских байронистов еще в 1824 г. в своих на шумевших статьях в «Мнемозине», теперь решил посвятить изображению такого разочарованного, холодного и безнравственного человека большое драматическое произведение в нескольких частях, где бы была прослежена вся история его «падения».

В «Ижорском», как и в «Фаусте» Гете, героя сопровождает бес, который в обмен на душу его, исполняет все желания и прихоти этого пресытившегося и соскучившегося человека. Кюхельбекер проводит своего героя через разные этапы греха, сталкивает его с различными людьми в различных местах, и всюду сопровождает его нечистая сила, как Мефистофель Фауста. Обозначив свое драматическое произведение как мистирию, Кюхельбекер хотел подчеркнуть связь ее со средневековыми драмами религиозного характера и показать мытарства грешной души, ведомой дьяволом.

Деление Кюхельбекером «Ижорского» на три части сделано в соответствии с трехчастным строением средневековых мистерий, где первая часть изображает «землю», вторая — «ад», и третья — «рай»³⁴. Три части «Ижорского» — это три разных стадии состояния души героя, которые можно условно обозначить как «сомнение»,

«падение» и «возрождение». Здесь нет возможности говорить о литературных источниках мистерии, ее фантастическом, фольклорном элементе, специфике жанра и других вопросах, возникающих при анализе этого сложного, многопланового произведения³⁵. Для темы статьи важно выявить ту концепцию пути героя, которую развивает в мистерии Кюхельбекер.

На протяжении частей 1 и 2 драмы автор показывает нам своего героя то на Царскосельской дороге возвращающимся из-за границы, то на светском балу, то на набережной Невы, то в своей деревне в Орловской губернии среди невежественных соседей-помещиков. Он совершает множество грехов: обольщает и губит юную Лидию, прогоняет доброго управляющего Честнова, поджигает почтовую станцию и, наконец, убивает юношу Веснова, влюбленного в Лидию. Цинизм и скука доводят его до преступления. Однако убийство Веснова, бывшего друга Ижорского, становится крайней степенью падения героя. Он сам приходит в ужас от содеянного и ищет пути к освобождению от овладевшей им нечистой силы.

Часть 3 мистерии, работа над которой велась уже в Сибири, отражает существенное изменение того первоначального замысла, согласно которому герой шел от равнодушия и безверия к злодейству. Кюхельбекер посвятил часть 3 изображению покаяния Ижорского и пути его к духовному возрождению. Он переносит Ижорского в Грецию, в лагерь повстанцев, которые под предводительством Барабыяни (Каподистрии) сражаются против турок. Но участие в освободительной борьбе греков становится лишь ступенью на пути к возрождению героя, которое оказывается возможным только благодаря религиозному покаянию. Часть 3 значительно отличается от двух первых. Пропадают элементы бытовой драмы, исчезают сатирические ноты, коренным образом меняется среда, в которую попадает герой. Вместо современного дворянского общества на сцене появляются представители простого народа. Героя окружают рыбаки, крестьяне на ярмарке, греческие повстанцы, турецкие проводники в горах. Ижорский, чувствуя свою изолированность от народа и страдая от этого, впитывает народные представления, постигает народную мудрость. Через все народные сцены проходит тема возможного искупления греха покаянием. Слепые «гуслисты» поют стих о блудном сыне, грек Зосима рассказывает предание о Каллимахе, совершившем преступление Эдипа, но покаявшемся и прощенном Богом³⁶. Народный взгляд на возможность искупления греха повлиял, видимо, на окончательную концепцию мистерии. Народная вера помогает Ижорскому вступить на путь покаяния, и смерть его от

руки убийцы, посланного дьяволом, не является препятствием для спасения его души. Ижорский умирает примиренный.

Показывая тот тип интеллектуального героя, который до сих пор изображался литературой, несмотря на ряд упреков в его адрес, как лучший человек своего времени, носитель духовности и высшей идеи (Онегин, Чацкий, Печорин), Кюхельбекер соотносит его с понятием «народной правды» и приходит к выводу, что без сближения с нею тип этот может восприниматься лишь отрицательно. Можно отметить, что Кюхельбекер по-своему предугадал будущие идеи русской литературы о том, что только слияние с народом, своего рода «опрошение» могут вывести представителя интеллектуально развитого меньшинства на истинный путь обретения своей личности и смысла жизни.

«Народную правду» Кюхельбекер отождествляет с народной верой, подчеркивая, что только искренняя религиозность является залогом духовного воскрешения.

Религиозные устремления Кюхельбекера, как старались мы показать, не были каким-то исключением среди декабристов, а наоборот, вполне соответствовали настроениям остальных ссыльных и гонимых друзей его.

Поэтическое творчество декабристов в годы заточения и ссылки представляет собой по сути новый этап их литературного пути, хотя и является продолжением предшествующего периода. Изменения в декабристской поэзии связаны не только с крутым поворотом в личной судьбе каждого поэта, но и с изменением общих литературных и общественных тенденций русской жизни. А они, в свою очередь, в значительной степени обусловлены событиями 14 декабря 1825 г. Именно поражение декабристов вызвало в русском обществе настроения, аналогичные тем, которые переживала Европа после французской революции и наполеоновских войн. Глубокое разочарование в возможности коренных изменений жизни путем политической борьбы явилось одной из предпосылок широкого развития романтизма в России в 1830-е гг.

Если поэзия декабристов начала 1820-х гг. была еще очень близка просветительскому рационализму, то их творчество после 14 декабря отражает уже новые черты: возрастание личностного, индивидуального начала, обращение к всеобщим мировым вопросам, потеснившим собственно политические, преобладание трагического мировосприятия.

Рост религиозных настроений был составляющей частью этого процесса. В поисках положительного идеала декабристы не только уповали на благость Творца, но и обращались к своеобразной «почве» (не используя, разумеется, этот термин), к народному сознанию, народной вере

Насильственно исключенные из общественной и литературной жизни, декабристские писатели тем не менее не остановились в своем развитии. Напротив, их художественные и философские искания 1830—1840-х гг. в значительной степени отражали общие тенденции в развитии русского общества, его духовной и умственной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Буткевич П И, *прот* Религиозные убеждения декабристов Харьков, 1990 С 2
- ² Там же С 2—3
- ³ См Анненкова Е И Гоголь и декабристы (Творчество Н В Гоголя в контексте литературного движения 30—40-х гг XIX в) М , 1989 Многие главы книги посвящены специальному исследованию религиозных воззрений декабристов периода каторги и ссылки Там же (с 28) частично рассмотрена история вопроса
- ⁴ Декабристы Поэзия Драматургия Проза Публицистика Литературная критика М, Л, 1951 С 481
- ⁵ Там же С 500
- ⁶ Ветхий Завет, как известно,— священная книга иудеев Что касается мусульман, то они тоже чтут Библию как отражение истории, предшествующей рождению Магомета
- ⁷ Кюхельбекер В К Избр произв В 2 т М, Л, 1967 Т 1 С 66—67
- ⁸ Декабристы Поэзия Драматургия Проза Публицистика Литературная критика С 499
- ⁹ Кюхельбекер В К О направлении нашей поэзии, особенно лирической, в последнее десятилетие // Кюхельбекер В К Путешествие Дневник Статьи Л, 1979 С 454
- ¹⁰ См Тынянов Ю Н Архаисты и Пушкин // Тынянов Ю Н Пушкин и его современники М, 1968 С 90—91
- ¹¹ Глинка Ф Н Избр произв Л, 1957 С 170
- ¹² Там же С 168
- ¹³ Рылеев К Ф Полн собр стихотворений Л, 1971 С 104
- ¹⁴ Там же С 103
- ¹⁵ Одоевский А И Полн собр стихотворений Л, 1958 С 55

- 16 *Глинка Ф Н* Избр произв С 253—254
- 17 Там же С 389
- 18 Там же
- 19 Там же С 153
- 20 Там же С 279
- 21 Декабристы Поэзия Драматургия Проза Публицистика Литературная критика С 191
- 22 *Кюхельбекер В К* Лирика и поэмы Л, 1939 С 150, 151
- 23 Самые знаменитые его стихи «Струн вещих пламенные звуки » (1827) отразили революционный пафос декабристов, их исторический оптимизм, т е настроения, характерные для первой половины 1820-х г, своеобразное эхо преддекабрьского подъема Со временем тема эта все больше связывается с образом искупительной жертвы
- 24 См об этих произведениях *Сидельникова А И* Историческая тема в творчестве А И Одоевского // Учен зап Куйбышевского гос пед ин-та 1971 Вып 86 С 15—30
- 25 *Одоевский А И* Полн собр стихотворений С 135
- 26 Там же
- 27 См Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси Начало русской литературы / XI—начало XII века М, 1978 С 259—261
- 28 См об этом *Базанов В Г* Поэты-декабристы К Ф Рылеев, В К Кюхельбекер, А И Одоевский М, Л, 1950 С 199-202
- 29 См *Киселев-Сергенин В С* Поэзия декабристов после 1825 года // История русской поэзии Л, 1968 Т 1 С 457—467
- 30 См *Орлов Вл* Павел Катенин // Орлов Вл Пути и судьбы Л, 1971 С 175
- 31 См *Тынянов Ю В К* Кюхельбекер // Кюхельбекер В К Лирика и поэмы С LIX
- 32 *Кюхельбекер В К* Избр произв В 2 т Т 2 С 83—84
- 33 *Тынянов Ю В К* Кюхельбекер С LIX
- 34 См *Багно В Е К* замыслу мистерии Кюхельбекера «Ижорский» // Взаимосвязи русской и зарубежной литератур Л, 1983 С 129—144 Здесь прослеживаются испанские источники «Ижорского» и приводится мнение американского исследователя Дж Вейнера о трехчастной композиции мистерии
- 35 См статью *Архипова А В* Экспериментальные жанры романтической драматургии и позание драмы В Кюхельбекера // Русская драматургия и литературный процесс Сб науч тр СПб, Самара, 1991
- 36 В этом эпизоде сказалось воздействие того народного предания, которое Кюхельбекер записал в Баргузине от своего работника и назвал «Баргузинская сказка» См об этом Литературное наследие декабристов Л, 1975 С 285—289

Е. И. АННЕНКОВА

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И ЭТИКА ПРАВОСЛАВИЯ В КОНЦЕПЦИИ А. С. ХОМЯКОВА И Н. В. ГОГОЛЯ

Спор православия и католицизма, затронувший не только жизнь церкви, но и русского общества в целом, в 40-е гг. XIX в. приобретает особую напряженность и своеобразную общественно-этическую направленность. Противопоставленными оказываются не столько различные вероучения, сколько типы мироощущения, жизнеустройства; спор идет не о конфессиональных вопросах, а о проблемах нравственного бытия общества. В значительной мере подобный угол зрения на соотношение православия и католицизма был задан славянофильскими трудами.

1840-е г. — время поляризации различных направлений общественной мысли. Но одновременно это период напряженных духовных поисков, которые не могли не сближать людей, исповедующих различные идейные убеждения. Гоголь же и Хомяков не занимали противоположных позиций, испытывая к тому же постоянную доверенность друг к другу. Как известно, в 1840-е г. Гоголя чрезвычайно интересовали вопросы веры. Духовная близость с Хомяковым в истолковании православия была в известном смысле предопределена. И все же преобладание в личности Хомякова свойств мыслителя, теоретика (в данном случае — и богослова) и отчужденность Гоголя от теорий, «споров», от «политической обмороченности», т. е. проявление в нем, в любую пору творческого развития, художника «*dutch und dutch*» (по определению К. С. Аксакова), обусловили, при всей близости в восприятии и трактовке православия, свои, особые акценты у каждого. Гоголевское осмысление православия обнаруживает, что обращение художника к религии в Новое время содержит в себе достаточно серьезную историко-культурную и общеэстетическую *проблему*, сложность которой может быть недоступна мыслителю или, во всяком случае, не в полной мере осознана им¹. Искание «светлости небесного веселия» стало своеобразным лейтмотивом творческого состояния Гоголя в 1840-е г.; оно предполагало органич-

ное соединение религиозного и эстетического, но не предопределяло легкость, естественность подобного синтеза.

Хомяков в июне 1845 г. в письме к Ю. Ф. Самарину сетовал, что его «втянули в переписку с Пальмером» (ему хотелось бы остаться безмянным), но, высказав сожаление, тут же замечал: «Между тем я чувствую и глубоко убежден, что должно продолжать и что спор религиозный заключает в себе всю сущность и весь смысл предстоящих нам жизненных споров». И сразу вслед за этим: «Вопрос о России во всех отношениях есть без сомнения единственно истинно всемирный вопрос нашего времени»². Для Хомякова «спор религиозный» и «вопрос о России» неразрывны, и религиозный спор в этом контексте — далеко не богословский спор. «Истинная-то борьба, — заметит он, — идет между началами духовными, логически развивающимися...»³. Как для Хомякова, так и для Гоголя, православие — не только теория, т. е. не только предмет научного, исторического изучения. Скорее это форма истинной жизни, необходимая настоящему моменту более, чем какому-либо другому времени⁴. Но для Хомякова характерна попытка своеобразного синтеза общечеловеческих (прежде всего этических) и сугубо богословских аспектов вопроса. При этом он нередко испытывает потребность в новых понятиях или в уточнении уже существующих. Достаточно характерно, например, разведение понятий веры и религии, последовательно совершаемое Хомяковым. Религия — официальная форма, в которую выливается вероучение; на Западе вера равна по своему содержанию религии и исчерпывается ею, но истинная «вера есть начало, по самому существу своему, нравственное»⁵; «...вера, испытующая тайны Божии, не есть веренье (stoуance), а ведение; но ведение, не похожее на познание наше о внешнем мире. Она есть познание внутреннее, подобное тому, какое имеем мы о явлениях нашей умственной жизни <...> она знаменует присутствие Духа истины в нас самих»⁶. Вера — понятие, позволяющее сопрягать земное бытие с его идеальной, не воплощаемой на земле формой, сущностью, она выводит сознание человека за пределы «материи», пробуждая потребность преодолеть тесноту научного знания, ибо «христианское знание не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой»⁷, обретение веры подразумевает отказ от освещенных опытом истории (а тем более государственности) опор, таких как теория, разум («...попытка проникнуть в область веры и в ее тайны, преднося перед собою один светильник разума, есть дерзость в глазах христианина, не только преступная, но в то же время безумная»)⁸. По Хомякову, истинная вера хранится именно православием. Публицист и историк религии в Хомякове неотделимы друг от друга, причем это проявляется как в

ранних, так и в более поздних работах. К размышлениям об историческом пути тех или иных вероучений Хомяков приходит уже на первых этапах работы над «Записками о всемирной истории». Он неоднократно обращается к этим проблемам в письмах 1840-х гг.; в 1850-е гг. пишет специальные труды, полемически направленные против защитников западных вероисповеданий («Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», 1853, 1855, 1858).

Хомяков выстраивает четкую систему историко-культурного развития Запада и отчасти Востока с точки зрения формирования религиозности и духовных идей. Задача ставится двоякая: определить историческое место православного вероучения и охарактеризовать сущность православия, не только не раскрытую богословами, но, по убеждению Хомякова, нередко искажаемую ими. Однако определение исторического места православия и его сущности для Хомякова — задача двуединая. Исторически православие противостоит тем основам западных вероучений, истоки которых Хомяков обнаруживает в «вечном Риме». В древнем Риме столкнулись два противоположных начала: государство и религия. Гонение на христиан в период возникновения учения объясняется тем, что «для Рима и его законов высшее в мире было само государство, единственная неоспоримая святыня и начало всякой святыни. Христиане проповедовали другую, высшую святыню человеческого духа в его недостижимом совершенстве и сокрушили прежнюю, подчиняя в себе гражданина человеку»⁹. Победа государства обусловила своеобразие религии. «Признание учения апостольского верою государственною имело важные последствия... Высокое понятие о личной вере <...> исчезло в понятии государственной религии, обязательной извне»¹⁰. Римская религия, тождественная римской государственности, — явление внешнего, рационального порядка. Люди, захваченные «в мертвящие объятия» великого римского государства, «были внутренне скудны и ничтожны». «Характер внешности» принял все: право, семья, религия. В результате учреждается религия «чисто земная», «чуждая всякого высшего всемирного смысла». А «все западные вероучения суть отрасли римского учения». Несовпадение веры и религии, таким образом, обусловлено исторически.

Но если религия трактуется Хомяков в основном как категория исторического порядка, то вера явно вынесена за пределы каких-либо исторических границ. Будучи «понятием нравственным» по самому своему существу, она обладает универсальной ценностью, именно ей открывается «полнота духа». Истинная вера — начало единящее; правда, единство, по Хомякову, ни в коем случае не пред-

полагает объединение церквей; это прежде всего сберегаемое единство первоначальной церкви. Первое сочинение Хомякова богословского характера, написанное в 1840-е гг., — «Церковь одна» (впервые опубликовано под заглавием «Опыт катихизического изложения учения о церкви»). Он рассматривает в нем «святую, соборную (кафолическую и вселенскую) апостольскую» церковь; это единая церковь, которая не может, по природе своей, иметь местные и исторические отличительные черты, «потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна»¹¹. Но западные вероучения — католицизм и протестантство — отступили от этого единства, и характеристики «единой, соборной» церкви оказываются в сочинении Хомякова характеристиками церкви в ее идеальной сущности и одновременно церкви в ее православном исповедании; православная церковь может быть не безупречна в ее исторических проявлениях, но она хранит истинные принципы, принципы «единства духа и жизни».

Три начала, заложенные, по Хомякову, в самой природе православия, определяют ту историческую роль, которую суждено ему сыграть: составляющий самое существо православного вероучения «нравственный закон»; не только утверждаемое, но и олицетворяемое православием единство (или «живой закон единения») и своеобразное антиотрицание: (православие, в отличие от католичества и протестантства, не знает «мятежа горделивой свободы»). Последнее Хомяковым и славянофилами не рассматривается в категориях общественно-политических или исторических, а понимается в теологическом смысле безусловного принятия бытия как разумного божественного творения. Христианство исходит из идеи утверждения мира, поэтому сам факт отпадения западной церкви — уже разрушение христианских заповедей, ибо рождено неудовлетворенностью и — неизбежно — отрицанием. «С того времени, как западное христианство так незаконно и жестоко разорвало единство Церкви <...> с того времени <...> обе половины христианского мира зажили каждая своею отдельною жизнью и со дня на день стали более и более чуждаться друг друга»¹². «Мятеж горделивой свободы» противостоит «нравственному закону единства»¹³, поэтому «западный раскол есть <...> нравственное братоубийство»¹⁴. Новый «союз» церквей (западной и восточной) для Хомякова невозможен, так как он явился бы акцией рациональной, внешней, не выражающей нравственной потребности. Резкую критику Хомякова вызвала книга И. С. Гагарина «La Russie, sera-t-elle catholique?»¹⁵. В ней ему увиделась западная неискренность, привычка судить «о вещах небесных как о вещах зем-

ных»¹⁶. «Союз! — восклицал Хомяков в одной из статей „Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях“. — Да это то, с чем носится мир политический, это раздор, замазанный снаружи, это ложь договаривающихся между собой интересов, это обоюдное равнодушие к жизни и безверие в мнении; это, наконец, то, что церкви неведомо, а царствию Божию чудно»¹⁷.

Последовательное подчеркивание нравственного начала, как неизменно присущего православию и исторически сберегаемого им, очень характерно для Хомякова. Принципиально и акцентирование этих начал в 1840—1850-е г. — в эпоху преобладания социальных тенденций в развитии общественной мысли, когда духовные поиски могли казаться или на самом деле оказывались потесненными. Если, как писал Л. П. Карсавин, Хомяков «впервые поставил на настоящую почву вековой спор православия с инославием и сумел заставить Запад прислушаться к голосу русской церкви»¹⁸, то произошло это скорее всего потому, что русский философ и богослов попытался возродить исконное понятие церкви, как оно было высказано в Священном Писании, и одновременно приблизить его к умонастроению и религиозно-нравственной потребности человека Нового времени, своего современника. Хомяков строго придерживался апостольского учения о церкви как «теле Христовом», но понимал необходимость в переложении его не на язык официального догматического богословия (что делалось до и после Хомякова), а на язык этико-философский.

«Внутренняя святость» и «внешняя неизменность» — основные признаки церкви, по Хомякову. Церковь неизменна, «ибо неизменен хранитель и глава ее Христос»¹⁹, поэтому «церковь есть истина». Учение о церкви Хомякова — и предельно ответственное, и в то же время необыкновенно живое, человечески постижимое, близкое. «Церковь есть истина» — в контексте рассуждений Хомякова это не только повторение тезиса из Священного Писания, но и утверждение возможности воплощения и бытия истины на земле.

«Наша церковь» в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголя «сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей», это церковь, «созданная для жизни», она «одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши»²⁰.

Православие как система вероучения с ее этическим потенциалом, даже программой постоянно присутствует в сознании Гоголя, но в разные периоды — в разных аспектах. Принципиальное и существенное место занимает осмысление святоотеческой традиции. Это совершается, как известно, уже в ходе работы над «Мертвыми

душами» (не только над вторым, но и над первым томом), над «Выбранными местами...». Но в данном случае речь пойдет не о творческом восприятии и истолковании чтимых Гоголем источников, а о том, как понималось место православного вероучения и церкви в системе жизни; что сближало и разводило в данном вопросе Гоголя и Хомякова.

Гоголю чрезвычайно близко хомяковское понимание церкви. Как и у Хомякова, у Гоголя в «Выбранных местах...» речь идет не столько о реальных чертах русской православной церкви определенного времени и о ее конкретных пастырях, сколько о церкви в ее идеальной, «апостольской» сущности; именно «эта церковь нами незнаема», скажет Гоголь. Но не случайно одной из глав книги Гоголь дает название «Несколько слов о нашей церкви и духовенстве». Он по-своему предваряет сочинения Хомякова 1850-х гг., посвященные полемике с западными вероисповеданиями. Только если Хомяков, возражая западным богословам и И. С. Гагарину, достаточно подробно излагает (и опровергает) католическое и протестантское вероучения, то Гоголь сосредоточивает внимание именно на характеристике «нашей церкви». Чуть ли не раньше славянофилов Гоголь свяжет «в единый узел» проблемы религии, веры и российской действительности.

Православная церковь, «целомудренная дева», — это то же, что хомяковская «церковь-истина». Гоголь сосредоточивает свое внимание на том, *как*, какой ценою сохранена «истина», «тело Христово». Он уже изведal «искушенным в науке выпитывания взглядом» современного ему человека; «нестроение» жизни открылось писателю в полной мере. Бездна, разделяющая «принцип», сущность и воплощение, ему видима более, чем Хомякову, может быть, и потому, что он не только познал ее художнически, но ощутил в себе. Церковь — начало, олицетворяющее истину и любовь, но соблюдение этих начал требует осознанных, полных аскетизма усилий. Аскетическая традиция в христианстве не становилась предметом особого, специального внимания Хомякова. Это одна из форм, через которую (как и через прочие) может реализоваться «внутренняя правда». Теоретическая концепция допускает разновидности осуществления принципа. Гоголевское «строение» не в состоянии вместить все варианты, оно успевает опробовать лишь некоторые, и они оказываются окрашены личной, неповторимой и столь уязвимой для упреков окраской. Путь Гоголя в 1840-е гг. — путь неустанного духовного труженичества, бесконечного духовного поиска, ни одно из направлений которого не приносило абсолютного (даже временного) удовлетворения. Гоголь писал о сочинении Хомякова: «Катихизис необыкновенно замечательный. Еще нигде не была доселе так отчетливо и ясно определена

церковь, ее границы, ее пределы»²¹. Он примерял к себе и «истину» церкви, и «пределы», и тем усиленнее для людей церкви, для духовенства искал совершенно особое бытие. Духовенство должно находиться «в некотором отдалении от нас»: как в воспитании (вдали от света, «в глубоком внутреннем созерцании, в исследовании собственной души своей»), так и на своем законном поприще («исповедь» и «проповедь»), «даже самой одеждой своей, не подвластной никаким изменениям и прихотям наших глупых мод». Сбережение истины требует усилий, защиты ее от «света», от «прихотей», от «глупых мод». Создается впечатление, что она не уберется сама, не сохранит себя, как «целомудренная дева»²².

На протяжении всей книги подчеркивается необходимость духовного и бытового обособления для лиц духовного звания. Это явно противостоит той теории воспитания человека светского, которая высказывается во втором томе «Мертвых душ» и развивается в гоголевских письмах. Именно «посреди света», в средоточии жизни, в приобщении к «делу самой жизни», к ее практике, а не теоретически, не обособленными от жизни теориями, книгами воспитывается человек. Эти две сферы человеческого бытия — истина церкви и дело самой жизни — предстают как два неслиянных начала, постоянно нуждающихся друг в друге. Гоголь их освещает своеобразным взаимным светом. Главы «Несколько слов о нашей церкви и духовенстве», «О том же», «Христианин идет вперед», «Просвещение», «Светлое воскресенье» чередуются с другими главами и как бы стимулируются, побуждаются ими.

«Высокий гений христианства», упомянутый Гоголем в его исторических статьях 1830-х гг. и выражающий сущность христианства в целом, теперь все более определенно относится Гоголем к православному «гению» христианства. «Папство», сыграв в средние века чрезвычайно важную роль, исторически исчерпало себя (эта мысль единит статьи «Арабесок» Гоголя и «Записки о всемирной истории» Хомякова). Православная церковь «готовится <...> вдруг вступить в полные права свои и засиять светом на всю землю. В ней заключено все, что нужно для жизни истинно русской, во всех ее отношениях, начиная от государственного до простого семейственного»²³.

В соотносительности католической и православной церквей — признание их своеобразного равенства в философском, абстрактно-обобщенном плане (характерно сопоставление православной церкви со скромной Марией, отложившей попечения о земном, а католической — с заботливой Марфой, гостеприимно хлопочущей «около людей») и неравенства — в нравственном и насущно-историческом.

Знаменательны настойчивые повторения Гоголя-художника о том, что православной церкви следует не «волноваться вместе с людьми», а стоять «как бы вдали от людей», даже «на время как бы умереть для мира». Это говорит художник, который жаждет узнать современную ему Россию, который слышит себе «болезненный упрек во всем», что в ней происходит, который для героев второго тома «Мертвых душ» ищет и находит реальные прототипы. Но именно более, чем кто-либо другой, заботящийся о *воплощении* высоких христианских истин, Гоголь вновь, как бы на новом витке духовного развития после второй редакции «Портрета», открывает для себя, что духовное нуждается в обособлении, уединении, что миротворчество — акция высшая, а не земная.

Гоголю-художнику дано ощутить, что потребность быть одновременно «вдали от людей» и «волноваться вместе с людьми» осуществима лишь в теоретической системе христианства, но не в его живом бытии, что в этих двух потребностях есть неразрешимое противоречие; он мог бы собственный творческий путь осмыслить как попытку соединить «художнически-монастырское уединение», прекрасное «далеко» и погруженность в мирское «волнение». Писательский вариант такой погруженности — «Выбранные места из переписки с друзьями», именно в них Гоголь исполнен готовности «волноваться вместе с людьми». Но в них же — он и «вдали», на том немалом расстоянии от людей, которое неизбежно предполагала «учительная» литература, в какой бы форме она ни представала. Отдаленность заявлена сразу, уже первой фразой Предисловия: «Я был тяжело болен; смерть уже была близко»²⁴. Книга приходит в мир не из «прекрасного далека» художника, а из того духовного «далека», которое обретает для себя христианин, ощутивший близость смерти и испытывавший потребность «искупить бесполезность всего доселе <...> напечатанного»²⁵. Беспрестанное подчеркивание собственного «сильного желанья быть полезным»²⁶ обнажает и своеобразное бессилие перед лицом «дела самой жизни». И тем усиленнее сближается собственное «я», писательское и человеческое, с другими «я», с людьми, находящимися вне книги и вне творчества, — о себе сказано: «...мое неразумие, недомыслие, самонадеянность, пустую уверенность в себе, словом все, что бывает у всех людей»²⁷.

«Авторская исповедь» выразила, вероятно, и потребность понять, насколько доступно и необходимо для *художника* быть одновременно «вдали от людей» и «волноваться вместе с людьми». Смирненное сознание равности, одинаковости «с людьми» постоянно оборачивалось признанием неизбежного несовпадения: «В ней (книге. — Е. А.) находится то же, что во всяком человеке <...> с той только разницей,

что здесь слетели все условия и приличия и все, что таит внутри человек, выступило внаружу, с той еще разницей, что завопило это крикливей и громче, *как в писателе* (курсив мой. — Е. А.), у которого все, что ни есть в душе, просится на свет, ударилось ярче всем в глаза, как в человеке, получившем на долю больше способностей сравнительно с другим человеком»²⁸.

Интересно, что у В. А. Жуковского, духовно близкого Гоголю в 1840-е гг., теоретическое осмысление христианства, искренняя вера и творчество не вступали в отношения взаимоуточнения, а тем более драматического спора; «...особенно в последние годы жизни он много жил и работал в мире мысли <...> он хотел положить некоторые основы для философии христианской в России»²⁹, — отмечал С. П. Шевырев. Последние годы жизни и творчества Жуковского пронизаны своеобразным духовным умиротворением. Не потому ли он несколько раз порывался выполнить просьбу Гоголя — написать свои соображения по поводу «Выбранных мест...» — и все-таки не сделал этого. Диссонансы Гоголя ему чужды, при самом сочувственном, даже любовном к Гоголю отношении. «О внутренней христианской жизни», «Христианская философия» (составляющая раздел I «Отрывков», 1845—1850) свободны от той неотторжимой от творчества напряженности, настойчивости поиска, тревоги, которые присутствуют чуть ли не в каждом размышлении Гоголя о вере. «Что такое присутствие Божие? — ставит Жуковский вопрос, размышляя о книге Берньера Лувины («О тайной жизни с Христом в Боге»). — Что такое соединение души с Богом?.. это не есть мысль <...> это не есть чувство. Что же это такое, если не мысль и не чувство? Я бы сказал: *уничтожение того и другого*, чистое ощущение своего духовного бытия, вне всякой ограничивающей его мысли, без всякого особенного и его стесняющего чувства, а просто душа в полноте своего бытия, следственно, душа в Боге, ибо он есть верховное бытие, а душа непосредственно из него истекает. Такое бытие есть синоним смерти, истребляющей в бытии все недуховное. Мы можем иметь только мгновения такого бытия, несовместного с земною жизнью; но сии мгновения суть мгновения вечные, охватывающие временное и ему дарующие неизменяемую божественность, истребляя в нем мало-помалу все изменяющееся, житейское»³⁰. Умиротворенное слово Жуковского влекло к себе Гоголя, но к «изменяющемуся» и «житейскому» не меньше тяготела писательская душа. Жуковский высказал и идеал («верховное бытие» — это истребление всего недуховного), и возможность приблизить его на «мгновение» к «земной жизни». Но мгновения, дарующие «божественность», поглощали и отменяли «все изменяющееся» (курсив мой. — Е. А.), «житейское». Подобное соот-

ношение было вряд ли приемлемо для Гоголя. Им в равной мере осознавалась и неслиянность «верховного» и «земного», и искались пути соединения. «Гоголек» — ласково называл Жуковский Гоголя в письмах. Гоголь и Гоголек не были адекватны; чуткая, христиански настроенная душа Жуковского оказывалась не в состоянии постичь Гоголя в полной мере. Гоголевская устремленность к миротворчеству предстает как своеобразная, подчас чуть ли не кощунственная попытка взять на себя хотя бы часть церковной миссии, ведь «примиритель всего внутри самой земли нашей» — это церковь. Гоголю близко то христианское понимание миротворчества, которое не ограничивается установлением мирных дружеских отношений, а предполагает самое широкое понимание «мира». Н. И. Петров обратил внимание на то, что в бумагах Гоголя, среди выписок из святоотеческих трудов, содержатся и отрывки из Григория Нисского, взятые из публикации «Христианского чтения»³¹. «Я думаю, что собственно миротворцем здесь называется тот, — читаем у Григория Нисского, — кто примиряет и уничтожает в самом себе вражду естества, брань между плотью и духом, так что уже не силен бывает закон плоти, противоюющий закону ума, но, подчиненный высшему царствию, становится рабом Божественных повелений». Миротворцы — «это подражатели Божия человеколюбия, в своей жизни выражающие то, что свойственно Божественной деятельности»³².

Но гоголевское миротворчество не несло в себе внутреннего покоя (показательны отношения к А. О. Смирновой, Ф. В. Чижову, Ю. Ф. Самарину, которые искали у него душевной, именно миротворческой поддержки). Поэтому и отклик на «Выбранные места...» архимандрита Игнатия Брянчанинова вызвал у Гоголя если не возражение, то существенное уточнение. П. А. Плетневу, приславшему отзывы Ф. Ф. Вигеля и Брянчанинова, он писал: «Что касается до письма Брянчанинова, то надо отдать справедливость нашему духовенству за твердое познание догматов. Это познание слышно во всякой строке его письма. Все сказано справедливо и все сказано верно. Но, чтобы произнести полный суд моей книге, для этого нужно быть глубокому душеведцу, нужно почувствовать и услышать страдание той половины современного человечества, с которою не имеет даже и случаев сойтись монах; нужно знать не свою жизнь, но жизнь многих. Поэтому никак для меня не удивительно, что им видится в моей книге смешение света с тьмой»³³. Свет для них та сторона, которая им знакома; тьма та сторона, которая им незнакома...»³⁴. Не отрицая духовного призвания деятелей церкви и допуская недостаточность их знаний о мире, совпадая и в этой характеристике, правда лишь отчасти, с Хомяковым³⁵, Гоголь гораздо более нетерпеливо, чем близкий

ему мыслитель, искал примирения «принципа» и жизни, при этом ощущая недостижимость духовного для писателя и власть его над духовным.

Хомяков убежден: «Церковь унаследовала от блаженных апостолов не слова, а наследие внутренней жизни». И переходя к следующему рассуждению, он восклицал: «Как! Слово, этот улетающий звук, или этот немой знак, начертанный или оттиснутый, это нечто изменяющееся и условное, это нечто, не имеющее ничего своего <...> признать его за выражение, способное обнять и определить существо Бога, Спасителя нашего, Того, кто есть безусловная жизнь и истина? Этого и предположить нельзя»³⁶. Но тем самым Хомяков и отказывал литературному слову в возможности выразить высшую истину. Хомяков-художник никогда на то не посягал.

Гоголь попытается воплотить высшую истину в своем слове о литургии. Он и оспорит Хомякова, и подтвердит его правоту. Предполагалось, что слово при этом перестанет быть писательским и станет собственно православным, точнее, словом православного прежде всего. «Размышления о божественной литургии» Гоголя — попытка ощутить и создать «благодарный гимн» (см. письма Н. Н. Шереметевой: «И вся бы хотела превратиться в один благодарный вечный гимн душа моя» (1843)³⁷; М. А. Константиновскому: «Молюсь, чтобы Бог превратил меня всего в один благодарственный гимн ему, которым должно быть всякое творенье и тем более словесное...» (1850)³⁸). Гоголь противопоставляет гордому сознанию XIX в. иной тип мышления, которому доступен «благодарственный гимн»³⁹. Человеческое слово явлено как ступень к слову евангельскому. В описании общепринятого чина литургии просвечивает гоголевское тяготение к неутрачиваемой светлости, ясности творческого духа.

Писатель пояснял, что «из множества объяснений, сделанных Отцами и Учителями», он брал только те, которые «доступны всем своею простотою и доступностью»⁴⁰. Таким образом, и здесь, как в ходе работы над «Выбранными местами...» и вторым томом поэмы, искалось доступное слово; при этом единой оказывалась цель: литургия также «нечувствительно строит и создает человека»⁴¹.

Дотошное изучение Гоголем источников и определенность, последовательность взгляда на содержание литургии должны были бы позволить ему целостно завершить «Размышления о божественной литургии». Однако готовя более полное, чем у П. А. Кулиша, издание этого произведения, Н. С. Тихонравов вынужден был признать его незавершенность.

Стоит вспомнить и неосуществленное желание Гоголя последних лет подготовить новое издание, в котором статьи «Выбранных

мест...» соединились бы со статьями «Арабесок» и дополнились рядом других. Некой незавершенностью, таким образом, была помечена в сознании Гоголя и эта книга. Следовательно, незавершенность «Мертвых душ» — не столько результат своеобразного раздора, противоречия теоретических, религиозных и художнических начал в творчестве Гоголя, сколько закономерное проявление творческого и духовного состояния писателя в эти годы. Он выходил к тем состояниям духа, которые, будучи приведены в движение, в сущности, не могли завершиться. Невыразимо в полной мере сугубо человеческим словом, «неизглаголанно» то состояние благодарственного гимна, которое на краткие мгновения приходило к Гоголю. Оно исключает слово, не нуждается в нем. Выходит, прав Хомяков: «Как! Слово, этот улетучивающийся звук <...> признать его за выражение, способное обнять и определить существо Бога...».

Скептически относясь к трудам современных ему богословов, Хомяков был лишен двойственности в отношении к слову евангельскому. «Улетучивающийся звук» человеческого слова предстал несоизмеримо малым в сравнении со словом бесспорной истины. Это же чувство знал и Гоголь. Однако собственное его писательское слово беспрерывно устремлялось за пределы, ему положенные.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В начале XX в., в связи с гоголевским юбилеем в 1902 и 1909 гг., появилось немало работ, посвященных религиозным воззрениям писателя; среди них немало интересных, однако далеко не всегда сложные проблемы соотношения религии и творчества выходили на первый план. Они были тем не менее (хотя и в разной степени) затронуты в исследованиях: *Забитневич В.* Религиозно-нравственное состояние Гоголя в последние годы его жизни // Памяти Гоголя: Науч.-лит. сб. Киев, 1902; *Житецкий И.* Гоголь — проповедник и писатель. СПб., 1909; *Коган А.* Гоголь — проповедник. Одесса, 1909; *Мережковский Д. С.* Гоголь: Творчество, жизнь и религия. СПб., 1909; *Гершензон М. О.* Исторические записки. М., 1910. Существенное место духовным исканиям Гоголя уделили В. В. Зеньковский и К. В. Мочульский (*Зеньковский В. В.* Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская мысль. 1916. № 1; 2) История русской философии. Париж, 1948. Т. I; *Мочульский К.* Духовный путь Гоголя. Париж, 1934). Из современных зарубежных работ следует отметить: *Schreier H.* Jogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk: Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz. München, 1977; *Sobel R.* Jogol's forgotten bouk: Selected passages and its contemporary readers. Washington, 1981; *Amberg L.* Kirche, Liturgie und Ffommigkeit im Schaffen von N. W. Jogol. Bern; Francfurt am Main; New — Jork, 1986.

² Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1904. Т. 8. С. 247.

³ Там же. С. 205.

⁴ Своеобразие религиозной мысли и трудов славянофилов было предметом внимания дореволюционных исследователей (См.: *Иванцов-Платонов А. М.* Несколько слов о

богословских сочинениях А С Хомякова // Православное обозрение 1869 № 1, Барсов Н Новый метод в богословии (Опыт синтеза богословского учения Хомякова) // Барсов Н Исторические, критические и полемические опыты Пб, 1879, Линицкий П Славянофильство и либерализм Опыт систематического обозрения того и другого Киев, 1882, Смирнов Ф И 1) Богословское учение славянофилов пред судом проф Линицкого // Православное обозрение 1883 № 10, 2) Взгляд И В Киреевского на римское католичество // Православное обозрение 1884 № 8, 9, Щербатинский К Значение религии как культурного фактора в миросозерцании старых славянофилов // Вера и разум 1909 № 4, Бердяев Н Алексей Степанович Хомяков М, 1912, Андреев Ф Московская духовная академия и славянофилы // Богословский вестник 1915 Окт, нояб, дек, Флоренский П Около Хомякова (Критические заметки) Сергиев Посад 1916, Щеглов Б Ранние славянофилы как религиозные мыслители и публицисты Киев, 1917, Ч 1 К вопросу о сущности учения А С Хомякова, Флоровский Г Пути русского богословия Париж, 1937, Зеньковский В История русской философии Париж, 1948 Т I В советское время богословских аспектов в трудах славянофилов касались авторы работ по истории русской философии В последние годы появляются и специальные, достаточно убедительные работы Соколовский И Ф 1) Мистицизм и иррационализм в религиозной философии ранних славянофилов // Социально-философские аспекты критики и религии Л, 1986, 2) Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А С Хомякова // Вопросы научного атеизма М, 1988 Вып 37

⁵ Хомяков А С Полн собр соч Соч богословские М, 1900 Т 2 С 124

⁶ Там же С 219

⁷ Там же С 7—8

⁸ Там же С 57

⁹ Хомяков А С Полн собр соч М, 1904 Т 6 С 457

¹⁰ Там же С 399—40

¹¹ Хомяков А С* Полн собр соч Т 2 Соч богословские С 6

¹² Там же С 351

¹³ Там же С 233

¹⁴ Там же С 88

¹⁵ Книга И С Гагарина вышла в Париже в 1856 г Русский перевод Гагарин И О примирении русской церкви с римскою Париж, 1858

¹⁶ Хомяков А С Полн собр соч Т 2 Соч богословские С 108

¹⁷ Там же С 199

¹⁸ Хомяков А С О церкви / С примеч, предисл и под ред Л П Карсавина Берлин, 1926 С 16

¹⁹ Хомяков А С Полн собр соч Т 2 Соч богословские С 5

- ²⁰ *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. М.; Л., 1952. Т. 8. С. 246.
- ²¹ Там же. М.; Л., 1952. Т. 13. С. 359.
- ²² Там же. Т. 8. С. 248, 247.
- ²³ Там же. С. 284.
- ²⁴ Там же. С. 215.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. С. 216.
- ²⁷ Там же. С. 217.
- ²⁸ Там же. С. 433.
- ²⁹ *Шевырев С. П.* О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. М., 1853. С. 36.
- ³⁰ *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. СПб., 1902. Т. 10. С. 132—133. На необходимость более углубленного изучения позднего творчества Жуковского, в том числе его теоретических работ, справедливо обратил внимание А. С. Янушкевич (*Янушкевич А. С.* Этапы и проблемы творчества В. А. Жуковского. Томск, 1985).
- ³¹ *Петров Н. И.* Новые материалы для изучения религиозно-нравственных воззрений Н. В. Гоголя // Труды Киевской духовной академии. 1902. Июнь. С. 285.
- ³² Христианское чтение. 1842. Ч. П, кн. 4—6. С. 178, 177.
- ³³ «Можно сказать, — писал Игнатий Брянчанинов о книге Гоголя, — что она издает из себя и свет, и тьму. Религиозные понятия его неопределенны, движутся по направлению сердечного вдохновения неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного (...) книга Гоголя не может быть принята целиком и за чистые глаголы истины. Тут смешение; тут между многими правильными мыслями много неправильных» (*Соболев А.* Епископ Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. Киев, 1915. Ч. 2. С. 121).
- ³⁴ *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. Т. 13. С. 305—306.
- ³⁵ А. С. Хомяков писал А. И. Кошелеву в 1854 г.: «Трудно грубой природе человеческой возвыситься до образа, Богочеловеком данного; более еще трудно его понять; более еще трудно свое понимание сколько-нибудь освободить от данных мира исторического, постоянно его затемняющих. Поэтому мир церковный, т. е. тот исторический мир, в который облечена церковь, может и казаться и быть долго не только не совершенным, но и вполне дрянным, несмотря на совершенства заключаемой в нем святости. Все начала нравственные и духовные могут быть верными (хотя и это для человека отдельного уже невозможно), а проявления могут все быть ложными от ложности понимания факта, т. е. данной, в которой начало должно проявиться» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 130—131).
- ³⁶ *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. Соч. богословские. С. 238.

³⁷ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 12. С. 134.

³⁸ Там же. М.; Л., 1952. Т. 14. С. 219.

³⁹ Ср. у А. С. Хомякова: «Церковь принимает всякий обряд,

выражающий духовное стремление к богу, также как принимает молитву и икону; но выше всех обрядов признает она св. Литургию, в которой выражается вся полнота учения и духа церковного и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словом жизни и истины, вдохновенным свыше. Только тот понимает церковь, кто понимает Литургию. Выше же всего единение святости и любви» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Соч. богословские. С. 24).

⁴⁰ Гоголь Н. В. Соч. 10-е изд. СПб., 1889. Т. 4. С. 411.

⁴¹ Там же. С. 463.

В. Е. ВЕТЛОВСКАЯ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ УТОПИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА И МОЛОДОЙ Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

Обсуждение темы, вынесенной в название этой статьи, не претендует на полноту. Нам хотелось бы обратить внимание на некоторые положения утопических систем, связанные с вопросами религии и оригинально преломившиеся в творчестве Достоевского, прежде всего и главным образом в «Бедных людях».

Говоря в 1873 г. («Дневник писателя», гл. XVI «Одна из современных фальшей») о современном ему «политическом социализме», суть которого, по Достоевскому, означает приглашение к «повсеместному грабежу» и уничтожению существующего строя («Ибо по-настоящему ничего еще не решено, чем будущее общество заменится, а решено лишь только, чтоб настоящее провалилось, — и вот пока вся формула политического социализма»)¹, писатель вспоминает, что до этого приглашения, при первом появлении социалистических учений и идей, дело выгядело иначе. Оно понималось «в самом розовом и райско-нравственном свете. <...> зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации. Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими <...>. Мы еще задолго до парижской революции 48 года были охвачены обаятельным влиянием этих идей. <...> Все эти убеждения о безнравственности самых оснований (христианских) современного общества, о безнравственности религии, семейства; о безнравственности права собственности; все эти идеи об уничтожении национальностей во имя всеобщего братства людей, о презрении к отечеству, как к тормозу во всеобщем развитии, и проч., и проч. — все это были такие влияния, которых мы преодолеть не могли и которые захватывали, напротив, наши сердца и умы во имя какого-то великодушия. Во всяком случае тема казалась

величавою и стоявшею далеко выше уровня тогдашних господствовавших понятий — а это-то и соблазняло» (21, 130—131)².

Действительно, зарождавшийся социализм именно «коноводами его» (прежде всего Сен-Симоном и его школой) сравнивался с христианством. Сен-Симон допускал, что даже в прежних рядах роялистов, якобинцев, бонапартистов могли оказаться те, кто были «особо избраны Богом, чтобы стать основателями нового христианства, окончательного христианства, освобожденного совершенно от суеверий, которыми отяготило его духовенство в своих честолюбивых целях и которые были приняты на веру нашими отцами по невежеству»³. Эти возможные «основатели» пожелаали, однако, остаться неизвестными, они ничем о себе не заявили. Печать особого избранничества легла поэтому на Сен-Симона, взявшего на себя труд реформирования обветшавшей религии⁴. Отныне она должна была освятить авторитетом божественного одобрения план новой социальной организации, соответствующей «современному положению дел, современному уровню просвещения и цивилизации»⁵. «Поправки» и «улучшения» Сен-Симона по отношению к угасавшей религии были самыми радикальными. Его «Новое христианство» отбросило в область «суеверий» решительно все за исключением «общего принципа, данного Богом людям»: «Господь сказал: „Люди должны относиться друг к другу как братья“. Этот высший принцип содержит в себе все, что есть божественного в христианской религии»⁶. Исполнение воли Бога (приведение в действие его божественного принципа) означало, в разяснении Сен-Симона, необходимость немедленной реорганизации общества, замены существующих институтов, защищающих интересы немногих за счет нищеты и несчастья большинства, новой социальной структурой — ассоциацией, построенной на основе взаимной выручки и услуг, согласования интересов богатых и бедных к выгоде всех и для обеспечения материального и духовного благосостояния наиболее многочисленного и необеспеченного класса: «Иисус Христос обещал вечную жизнь тем, которые больше всего будут спешествовать улучшению жизни беднейшего класса как в моральном, так и в физическом отношении»⁷. Осуществление в действительности и на деле божественного предписания (благодаря системе ассоциаций, их взаимных выгод и услуг) наградило бы небесным блаженством всех и каждого и, сократив времена и сроки, низвело небеса на землю, поместив обещанный Богом рай в пределах земли. Усилиями «друзей человечества», этих новых апостолов Христа, будет наконец реализован «нравственный, поэтический и научный план (являющийся, по мысли Сен-Симона, планом Бога — В. В.),

который должен переместить земной рай <...> из прошлого в будущее»⁸ и небесный рай — из будущего в настоящее.

На почве столь великих задач и столь высоких обещаний развилась, как известно, вся религия сенсимонистов — культ экстатической любви к человечеству, веры в его грядущее счастье. «Человечество! — восклицал один из самых ярких сенсимонистов, Анфантен, в цикле лекций, прочитанных им и его друзьями в самом конце 1820-х гг. — Чем объяснить, что рука моя дрожала, что сердце мое загоралось желанием действовать каждый раз, когда я произносил имя этого великого коллективного существа, при мысли о его счастливом будущем, при виде его прошлых страданий, цепей, в которых оно бьется по сей день?»⁹. В этом культе, как легко заметить, Богу почти не оставалось места. С тех пор как сенсимонисты (и — в принципе — любые реформаторы такого рода) разгадали его план и взялись его исполнить, Бог мог лишь благословить их труды и начинания, отойдя в сторону и не мешая. И характерен ход мысли Анфантена: ввиду недействительности «всякой научной проверки аргументов за или против идеи Бога» (т. е. ввиду гипотетичности самого его существования), уже не из любви к Богу следует любить человечество, где каждый являет образ своего Творца и все соединены одним родством, но скорее из любви к человечеству следует любить и Бога: «Падите <...> ниц вместе с человечеством перед его Богом, он также и ваш Бог, вознесите вместе с ним хвалу владыке, законам которого оно любовно повинуется»¹⁰. А поскольку, заметим кстати, эти законы, пути и судьбы мира известны немногим, готовым взять на себя заботу об общем шествии к единой цели, то Богу (из-за капиталности оказанной ему и человечеству «услуги» и, так сказать, в порядке благодарности) ничего не остается, как уступить им, вождам-избранникам, и любовь, и повиновение, и возносимую к небесам хвалу. Эта связь идей, делающая из служителей верховного закона самозванных и своевольных законодателей, позже позволила Достоевскому с полным правом обвинять утопических реформаторов в непомерной гордыне.

Но пути Господа оказались неисповедимы, и многие сенсимонисты, начиная с Анфантена, в той или иной степени отказались от планов земного рая, предложенных их учителем, и нашли более близкими видам Бога планы Фурье. Эти сенсимонисты и положили начало фурьеристской школе. «„К 1838 году, — по словам П. Леру, — быть учеником Анфантена или учеником Фурье означало почти одно и то же. Те, что отвергали добавление Анфантена к фурьеризму, но принимали существо системы, становились фурьеристами с вечера к утру“». Многие сенсимонисты приняли учение Фурье, считая его лишь

высшей ступенью того же учения, приверженцами которого они были до сих пор. „Да будет нам позволено сказать,— говорилось во вводной декларации к изданию первого фурьеристского журнала,— что многие из нас вышли из сенсимонизма и, признав превосходство и первенство там, где они блестяще и бесспорно выявились, далеки от того, чтобы снять с себя ответственность за прежние свои слова. Они обещали ассоциацию, свободу, прогресс, улучшение положения бедняка; и именно, чтобы наконец сдержать этот священный обет, они присоединяются к Шарлю Фурье“»¹¹. Переход с одних позиций на другие и в самом деле не представлял затруднений. И Сен-Симон, и Фурье мечтали о всеобщем счастье. Оба были сторонниками мирного, нереволюционного (без потрясений и взрывов) способа построения нового общества. Оба сохраняли в этом новом обществе (ассоциации, фаланге) иерархическую структуру (достаточно простую у Сен-Симона, чрезвычайно дробную у Фурье). Тот и другой полагали, что гармония интересов среди членов ассоциации или фаланги, их дружеские и любовные узы возникнут на основе взаимных выгод и услуг, благоденствия и благодарности. Возникнут, по мысли Фурье, даже и в том случае, если им мешает естественная антипатия. Фурье приводит такой пример: «Валерию 20 лет, Ургеле — 80. Если она любит Валерия, то найдет у него *естественную антипатию* в отношении любви. Посмотрим, как связи по обстоятельствам преодолеют это отвращение, противопоставляя ему четыре сердечные связи: две связи дружеские (А) и две союзные связи (F)». Далее: А 1. В качестве человека, наученного Ургелой одному из занятий, Валерий, естественно, ей обязан. А 2. И в другом своем занятии «он обязан опять-таки Ургеле». F 3. У Валерия есть вкус к «алгебре любви» — науке отыскивать подходящих друг другу мужчин и женщин. И тут его учит Ургела, которая является «феей взаимности», лучшей «симпатисткой» края. F 4. Валерий из тщеславия хочет вступить в трудовую армию. Ему и тут помогает Ургела. «Вот между Валерием и Ургелой четыре связи соединения, стремящиеся поглотить естественное отвращение: две дружеские связи А по прошлым услугам и две связи союзные F по услугам будущим; следствием будет возбуждение у Валерия не прямой любовной страсти к Ургеле, но склонности из благодарности, косвенного духовного сродства, нейтральной связи, которая заменит любовь и поведет к той же цели. Ургела добьется Валерия в силу чистой привязанности. Ее 80 лет отнюдь не будут препятствием для Валерия, с раннего возраста привыкшего бывать с Ургелой. Молодость неустрашима в любви, когда у нее есть достаточные возбудители...»¹². Заметим тут же (поскольку по этой линии главным образом и идет у Достоевского полемик с утописта-

ми) невольно приходящий в голову вопрос: в чем заключается существенная разница между светлым будущим, которое рисует здесь Фурье, и самым мрачным настоящим, где у юноши или девушки для «косвенного духовного сродства, нейтральной связи» тоже могут быть вполне достаточные и даже более, чем достаточные, «возбудители» в виде страшного бесчестья, угрозы гибели (своей или ближайших родных) от нищеты и болезней? Вспомним Вареньку и ее отношения с Быковым в «Бедных людях».

Но оставим в стороне крайности Фурье, сказавшиеся в приведенном примере и свидетельствующие о его собственной неустрашимости в любви к несчастному человечеству. Удачная или неудачная детализация не меняет существа дела, поскольку взаимные услуги, благодеяния и благодарность могут принимать разные формы. Гораздо важнее самый принцип. В «Парижских тайнах» Э. Сю, вышедших в свет в 1842—1843 гг. и тотчас переведенных в России¹³, в романе, насквозь пронизанном настроениями и идеями тогдашнего социализма, главный герой, принц Родольф, убеждает герцогиню Клеманс д'Арвиль заняться благотворительностью. Это занятие, известное герою по собственному опыту, способно доставить на его взгляд, более глубокое наслаждение, чем сердечные перипетии обычной любовной страсти. «Какие сильные и разноречивые чувства, — говорит он, — пробуждаются при виде добрых бедняков, которые заливаются слезами благодарности! Господи, это стоит порой в тысячу раз больше, чем насупленное лицо любовника, ревнивого или неверного, а только такими они и бывают...»¹⁴. «Вы справедливо говорите, — вторит ему Клеманс. — Посвятить свое сердце и разум добру ради благодарности тех, кто страдает, — это все равно что полюбить... Что говорю я? Их благодарность больше, чем любовь!»¹⁵. По убеждению Э. Сю, высказанному в том же романе, «услуги, которые щедрый человек оказывает людям, в той же мере привязывают его к ним, как и услуги, которые он от них принимает»¹⁶. На вере в незыблемость этой аксиомы, никем не проверенной и ничем не подтвержденной, и крепилась (точнее было бы сказать — лепилась счастливая гармония Сен-Симона и Фурье, сохранивших в проектах ее иерархической структуры давно существующее неравенство. Я опускаю подробности полемики Достоевского с утопистами по этому вопросу: мне пришлось о ней писать¹⁷. Но нельзя обойти вопрос вообще, поскольку вершину проектируемой иерархии (согласно Сен-Симону и Фурье), так же как вершину уже сложившихся иерархических структур (согласно официальной догме европейских государств), венчает Бог. Ср.: «...нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1) — слова гораздо более утешительные для тех, кто

правит, чем слова Христа: «Царство мое не от мира сего...» (Ин. 18, 36).

Религиозность самого Сен-Симона сомнительна. Похоже, что он совсем не верил в Бога. Бог ему был нужен для одобрения его социальной доктрины (из уступки давно укоренившимся и разделяемым большинством понятиям) и в качестве высшей нравственной санкции, без которой, как он полагал (вместе с некоторыми другими атеистически настроенными мыслителями), невозможна никакая мораль, никакая нравственность, никакой маломальский социальный порядок. А беспорядок, по его убеждению, страшнее самого обратительного порядка¹⁸.

Глубокая религиозность Фурье несомненна. Понятие Бога в его философских воззрениях занимает центральное место. И это, безусловно, чрезвычайно импонировало молодому Достоевскому. Безрелигиозные социальные системы, в которые выродилось учение «идеальных» утопистов, Сен-Симона и Фурье¹⁹, и которые все более настойчиво и все более успешно распространялись накануне революции 1848 г.²⁰, не вызывали, как думается, у русского писателя ни особого душевного трепета, ни проникновенно-сердечного, интимного интереса.

Но религиозность Фурье далека от традиционных верований. Его представления о Боге и его творении своеобразны. По убеждению Фурье, часто цитировавшего в таких случаях Ф. Шеллинга (хотя эта мысль имеет более глубокие философские корни), общий принцип, или закон, связывающий Бога, вселенную, человека и отражающийся как в целом, так и в отдельных его частях, — принцип аналогии. Ссылаясь на Шеллинга, Фурье писал: «Вселенная устроена по образцу души человеческой, и аналогия каждой части вселенной с совокупностью ее в целом такова, что одна и та же идея постоянно отражается от целого в каждой части и от каждой части в целом»²¹. Все находится во взаимном отражении: «...человек — это зеркало вселенной <...> вселенная — зеркало самого человека»²². Оспаривая тех, кто полагает, что Бога «следует чтить <...> не стремясь познать его», Фурье утверждал: «Но если не познают Бога, то не познают и человека, потому что душа человеческая создана по образу Божию...»²³. Иначе говоря, она зеркально его отражает («зеркало» — одна из важнейших метафор в поэтическом плане философской системы Фурье; даже в композиции своих работ он старался использовать приемы аналогий — прямых и опрокинутых зеркальных соответствий²⁴). И дальше: «Мы должны были тем более стремиться познать Бога, что это — познание наиболее легко достижимое, познание, с которого надо было начинать»²⁵.

И. Кант однажды заметил: «Если нужно соединить две хорошие вещи, то как много зависит от порядка, в котором их соединяют!»²⁶. По-видимому, Фурье был уверен, что начинает правильно. Между тем, руководствуясь принципом аналогии и вопреки собственному утверждению, он на самом деле идет не от Бога к человеку, а от человека к Богу — в сходном соответствии с последовательностью идей, мелькнувших в одном из диалогов Гете: «Старое предание повествует нам о том, как однажды между собой сговаривались демоны: давайте сделаем человека по нашему образу и подобию. А следовательно, и человек может с полным правом сказать: давайте сделаем по нашему образу и подобию богов»²⁷. Ср. разговор Ивана и Алеши в «Братьях Карамазовых»:

«— Я думаю, что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию.

— В таком случае, равно как и Бога.

— <...> Ты поймал меня на слове, пусть, я рад. Хорош же твой Бог, если его создал человек по образу своему и подобию» (14, 217—218).

Фурье убежден, что Бог наделил человека собственными страстями (включая страсть к игре, переменам, интриге). Отсюда реабилитация страстей: все они благой и высокой природы. Поэтому чем многообразнее у человека страсти, чем они интенсивнее, тем ближе этот человек к совершенству, ибо Богу они присущи во всей полноте и всей интенсивности. Понятие долга, предписывающего подавлять дурные страсти и вызванные ими потребности, отсутствует в системе Фурье: оно ушло в разряд мрачнейших «предрассудков». Поэтому всякая мораль и всякая религия, ставящая требования долга во главу угла, безнравственны. У человека только одна обязанность — быть счастливым, а счастье, по Фурье (как и по Сен-Симону), заключается в богатстве и удовольствиях. Прежде всего в богатстве, так как без него невозможно удовлетворение никаких потребностей и страстей, а следовательно, не может быть и никаких удовольствий. Отсюда вся забота Фурье о материальном процветании будущих гармонийцев, тщательно разрабатываемые им планы хозяйственно-трудовой организации жизни при социетарном режиме — то, что позднейшие ученики и последователи Фурье взяли на вооружение, отбросив за ненадобностью новую религию учителя²⁸. В самом деле, зачем она? Анна Федоровна, устраивая «счастье» сначала Вареньки и ее матушки, затем Вареньки и Быкова, которое ей как раз и видится в богатстве и удовольствиях, нисколько не сомневается в том, что она делает доброе дело: «Поминутно <...> твердила о своих благодеяниях. Посторонним людям рекомендовала нас как своих бедных родственниц,

вдовицу и сироту беспомощных, которых она из милости, ради любви христианской, у себя приютила. <...> Батюшку поминутно бранила: говорила, что лучше других хотел быть, да худо и вышло; дескать, жену с дочерью пустил по миру, и что не нашлось бы родственницы благодетельной, христианской души, сострадательной, так еще Бог знает пришло бы, может быть, среди улицы с голоду сгнить» (1, 31). И об отношениях с Быковым: «Анна Федоровна говорит, что я по глупости моей своего счастья удержать не умела, что она сама меня на счастье наводила, что она ни в чем остальном не виновата и что я сама за честь свою не умела, а может быть, и не хотела вступиться. А кто же тут виноват, Боже великий! Она говорит, что господин Быков прав совершенно и что не на всякой же жениться, которая... да что писать! Жестоко слышать такую неправду, Макар Алексеевич!» (1, 25). Анна Федоровна оказывает услуги другим (и многим), хлопоча о чужой и собственной выгоде, и ничего по существу не изменилось бы в ее положении, если бы ее неутомимая деятельность была менее таинственной (1, 30), а она сама, будучи обыкновенной сводней, стала бы вдруг именоваться «феей взаимности», лучшей «симпатисткой» края. Пошлое представление о счастье, расхожую житейскую мораль Фурье возвел в ранг божественного закона. Уже существующее и более или менее стыдливо, более или менее ловко скрываемое зло (корысть, желание материальных благ и удовольствий) теперь могло выступить вперед с полным правом и без всяких покровов.

Но Христос сказал: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне (богатству). Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?» (Мф. 6, 24—25).

Освободив человека от забот о душе, от нравственных уз и обязанностей, Фурье освободил его тем самым и от необходимости беспокоиться о счастье прочих. Ибо из потребности личного благополучия (богатства и удовольствий) отнюдь не следует потребность видеть счастливым и еще кого бы то ни было, тем более нет ни нужды, ни разумных оснований в самоограничении, в уступке, в предпочтении чужого блага своему собственному (ср.: «Она говорит, что господин Быков прав совершенно и что не на всякой же жениться, которая...»). Нет их даже и в том случае, когда на чаше весов с одной стороны оказывается минутный каприз и прихоть, а с другой — глубокое, безысходное горе. Ср.: «Федора его (Быкова — В. В.) встретила <...> и тут же на улице стала его упрекать, укорять, сказала

ему, что он человек безнравственный, что он причина всех несчастий моих. Он отвечал, что когда гроша нет, так, разумеется, человек несчастлив. Федора сказала ему, что я бы сумела прожить работою, могла бы выйти замуж, а не то так сыскать место какое-нибудь, а что теперь счастье мое навсегда потеряно, что я к тому же больна и скоро умру. На это он заметил, что я еще слишком молода, что у меня еще в голове бродит и что и наши добродетели потускнели...» (1, 96). Последние замечания намекали на то, что Варенька не так бедна, как думает, что у нее есть свой капитал (молодость и красота); хотя с некоторых пор, благодаря счастью Быкова и несчастью Вареньки, он несколько поубавился в цене и может быть пущен в ход с меньшим успехом и выгодой. Впрочем, этот убыток Быков готов возместить, если Варенька оставит глупые бредни и пустится по верной и доброй дороге — той самой, которую с самого начала ей указала Анна Федоровна: «...она меня же винит в неблагодарности <...>. Она зовет меня к себе; говорит, что я христарадничаю, что я по худой дороге пошла (где нет и не может быть счастья — ни достатка, ни удовольствий. — В. В.). Говорит, что если я ворочусь к ней, то она берется уладить все дело с господином Быковым и заставит его загладить всю вину его передо мною. Она говорит, что господин Быков хочет мне дать приданое. Бог с ними! Мне хорошо и здесь с вами...» (1, 49).

Поскольку высшая ценность в виде личного преуспевания не предполагает содействия и помощи другому, то любой шаг в этом направлении, независимо от того, чем он в действительности вызван, становится благодеянием — свидетельством бесспорных достоинств, особой добродетели. Чем больше делается услуг, тем больше добродетель, тем больше ожидается и признания. Для притязания на всеобщее признание и благодарность в конце концов оказывается не нужно даже и дела, довольно мечты, довольно, например, теории о всеобщем блаженстве (ведь, вообще говоря, можно было бы о нем и не думать). Вот почему Фурье и числил себя среди величайших благодетелей человеческого рода, и не только среди, но и на первом месте²⁹.

Между тем, согласно христианским понятиям, помощь другим разумеется сама собой, она не является ни благодеянием, ни особой заслугой: «Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. Он же сказал им: цари господствуют над народами и владеющие ими благодетелями называются; а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий. Ибо кто больше: возлежащий или служащий? А Я посреди вас как служащий» (Лк. 22, 24–27). Там, где высшей ценностью и счастьем счи-

тается благополучие души (своей точно так же, как и чужой), всякая помощь не менее утешительна и необходима тому, кто помогает, чем тому, кто в ней нуждается: «Не о себе *только* каждый заботься, но каждый и о других. Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе...»; «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас. Ибо многие, о которых я часто говорил вам, а теперь даже со слезами говорю, поступают как враги креста Христова: их конец — погибель, их бог-чрево, и слава их — в сраме: они мыслят о земном» (Фил. 2, 4—5; 3, 17—19). Завет, который Христос оставил людям, — завет самоотверженной любви. В ней нет ни тягостной униженности, ни превозношения: «Заповедь новую даю вам, любите друг друга, как я возлюбил вас» (Ин. 13, 34). Ср.: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди „не прелюбодействуй“, „не убивай“, „не кради“, „не лжесвидетельствуй“, „не пожелай чужого“ и все другие заключаются в сем слове: „люби ближнего твоего, как самого себя“» (Рим. 13, 8—9). Но никто себе не делает услуг и никто не ждет от себя и себе благодарности.

Фурье не согласен с теми, кто полагает, будто Бог вообще отказался от вмешательства в социальные отношения людей. Возражая на это мнение, он писал: «Бог создает социальные законы даже для насекомых — пчел, ос, муравьев; как же мог бы он предать забвению или пренебрежению дело создания социальных законов для рода человеческого?...»³⁰. Эти законы, утверждал Фурье, соответствуют божественной цели — устройству на земле всеобщей гармонии, т. е. того социетарного режима, который он описывал в деталях и подробностях. Основа этой гармонии (как и следовало ожидать, если помнить о принципе аналогии) та же самая, что и во вселенной, во всех ее частях: «...движущая сила материальной гармонии миров и насекомых — *притяжение* — должна быть также и движущей силой социальной гармонии людей...»³¹. Исходя из этого соображения, Фурье и проектирует трудовые серии — своеобразные армии социетариев-гармонийцев, объединенных притяжением по страсти к тому или иному роду деятельности, которая благодаря неравенству, соперничеству, интригам, желанию выгод и наград станет наиболее привлекательной и увлекательной игрой. Тот, а даже «наименее богатый из людей <...> будет гораздо более счастлив, чем ныне величайший из королей; ибо подлинное счастье состоит лишь в том, чтобы удовлетворить все страсти»³².

Хотя человеческая жизнь в прошлом и настоящем чрезвычайно далека, по мнению Фурье, от изображенного им идеала и конечной

цели провидения, Бог не виноват в страданиях людей. Правда, до сих пор все способствовало пользе и выгоде «плута, который при общественных укладах варварства и цивилизации достигает богатства скорее, чем человек правдолюбивый. Это странное положение привело к необходимости высказаться за одно из двух мнений: либо зловерность Бога, либо зловерность строя цивилизации. Разумно рассуждая, можно остановиться только на этом последнем мнении; ибо нельзя допустить, чтобы Бог был злодеем, а он действительно был бы им, если бы осудил нас вечно прозябать в условиях гибельного строя цивилизации»³³. При этом строе все обращается человеку во зло, поскольку несправедливые социальные отношения, вызывающие вместо гармонизации интересов хаос, вражду и раздробленность, искажают благие человеческие страсти, дают им ложное направление, и результаты этого искажения и этой лжи казнят людей³⁴. Страдания человечества — следствие его глупости, непонимания своих путей и судеб; это Божья кара (способ отеческого вразумления) за грех уклонения от правильной дороги, ведущей к общему богатству и разнообразию удовольствий³⁵.

Настоящее состояние цивилизованного мира, по мнению Фурье, таково, что этот мир является прямой противоположностью благову предначертанию и представляет собой в зеркально опрокинутом виде (по отношению к тому, что должно бы быть)³⁶ картину «неистовствующего ада»³⁷. Все, что история человечества демонстрировала и демонстрирует до сих пор, «можно было бы полагать творением духов преисподней! Если бы демонам отдали в управление нашу планету, разве могли бы они устроить порядок более противный», чем все известные, бывшие и нынешние, социальные уклады — «вместилища всех гнусностей»³⁸. Это царство страданий, ненависти, лжи, самых изощренных и отвратительных пороков.

Однако нет никакой нужды оставаться в этом аду, упорствуя в прежнем заблуждении. С тех пор как основной закон гармонии — закон притяжения — открыт и разъяснен Фурье в применении к социальным отношениям (его теория притяжения по страсти, согласующая интересы бедных и богатых, вообще любые интересы, на почве выгоды и взаимных услуг), путь в рай, уготованный человеку Богом, свободен. На него можно ступить хоть завтра. Заклучая очерк «О прогрессивных сериях, или сериях трудовых групп», Фурье писал, что как только будут организованы эти серии, составленные по принципу неравенства, максимального разнообразия и контраста (от бедняка до богача, от невежды до ученого, от младенца до старика и т. д.)³⁹, «вы услышите, как род человеческий славит Бога за создание склонностей, которые среди вас являются зародышем величайших

неурядиц; наконец, вы признаете, что нет ни одной бесполезной или дурной страсти; что все характеры хороши такими, каковы они есть; что следует возбуждать их страсти, вместо того чтобы умерять их; что нужно создавать прихоти и потребности даже у людей без богатства и что лучшими гражданами, наиболее полезными в социетерном механизме, являются те, которые в наибольшей степени обладают склонностью к утонченным наслаждениям и наиболее слепо отдаются утолению всех своих страстей»⁴⁰. Ибо человек не раб Бога, он достойный его сотрудник, точнее сказать, партнер, приглашенный не для какой-нибудь бессмысленной и пустой игры, какие только и ведомы опрокинутому миру, но для гораздо более интересной и захватывающей интриги, приносящей истинное наслаждение и той, и другой из играющих (интригующих) сторон — все разнообразие удовольствий, происходящее от утоления самых разных страстей⁴¹. Дух затейливой игры и интриги, воспользовавшись благими побуждениями Макара Алексеевича («...и все об вас были мечтания мои, Варенька <...> вот теперь весна, так и мысли все такие приятные, острые, затейливые <...> все в розовом цвете» — 1, 14), с первых страниц «Бедных людей» влечет его не вверх, в свет и радость, а вниз, в тьму, пока несчастный герой не лишился сначала «игривости чувств» («Я не спорю <...> я глубоко упал и, что всего ужаснее, в собственном мнении своем проиграл, но уж это, верно, мне так на роду было написано, уж это, верно, судьба, — а от судьбы не убежишь, сами знаете. <...> Я немного нездоров, маточка моя, и всей игривости чувств лишился» — 1, 67), а потом и чувств вообще, кроме одного — отчаяния, безутешной скорби.

В каком направлении и каким образом Достоевский развивает и оспаривает приведенные здесь соображения утопистов и не только их?

Прежде всего он полностью принимает идею Бога — благого Творца и Промыслителя мира, держащего в своих руках пути и судьбы своего творения — и целого и всех его частей, и человечества и каждого человека. Ср. в начале романа: «Прощайте, прощайте, храни вас Господь! Прощайте, Варвара Алексеевна» (1, 21); «Милостивый государь, Макар Алексеевич! <...> Я умею оценить в моем сердце все, что вы для меня сделали, защитив меня от злых людей, от их гонения и ненависти. Я вечно буду за вас Бога молить, и если моя молитва доходна к Богу и небо внемлет ей, то вы будете счастливы» (1, 21; эти мотивы возвращаются то и дело по ходу рассказа); затем в конце слова Вареньки: «Знает Бог, буду ли я счастлива, в его святой, неисповедимой власти судьбы мои, но я решилась. Говорят, что Быков человек добрый (среди других это наверняка говорит Анна Федоров-

на. — В. В.); он будет уважать меня; может быть, и я также буду уважать его. Чего же ждать более от нашего брака?» (1, 101) — и ответ на эти слова Макара Алексеевича: «Да, это так, Варенька, это так; Быков поступил благородно <...>. Конечно, во всем воля Божия; это так, это непременно должно быть так, то есть тут воля-то Божия непременно должна быть; и промысл Творца небесного, конечно, и благ и неисповедим, и судьбы тоже, и они то же самое» (1, 101—102). Судя по ситуации, как она выясняется для читателя в развязке всех событий, промысл Творца небесного действительно неисповедим, тем более неисповедим в данном случае, что очень сомнительно, что он благ.

Брак Вареньки и Быкова («господина Быкова», если пользоваться обычным именованием, которое героиня продолжает повторять и после сговора и венчания, — 1, 102, 103, 104, 106) не только таким, как Анна Федоровна, представляется «счастьем». Минутами он кажется счастьем даже Вареньке, измученной постоянной мыслью о бесчестье, болезнями, нищетой, тягостными перипетиями отношений с Макаром Алексеевичем, ее другом и покровителем, взявшимся было и не сумевшим ей помочь: «Если кто может избавить меня от моего позора, возратить мне честное имя, отвратить от меня бедность, лишения и несчастья в будущем, так это единственно он. Чего же мне ожидать от грядущего, чего еще спрашивать у судьбы? Федора говорит, что своего счастья терять не нужно; говорит — что же в таком случае и называется счастьем? Я по крайней мере не нахожу другого пути для себя, бесценный друг мой. Что мне делать? <...> Из чего выбирать мне?» (1, 101). Героине действительно не из чего выбирать. Самой судьбою ей оставлен только один верный «путь» и «добрая дорога» — брак с господином Быковым. В отличие от других, которые могут искать или не искать, находить или не находить счастье, бедная Варенька волею обстоятельств (волею судьбы) просто приговорена к счастливому исходу всех своих невзгод — законным супружеским отношениям, освященным церковным обрядом и безусловно почтенным в глазах людей. Иначе ей грозят «утехи» все более и более свободной любви, следовательно — та же нищета, те же болезни, общее презрение и насмешка, т. е. то же, что и прежде, и еще пущее горе. Ведь пока лишь очень немногие догадались, что свобода любви отнюдь не преступление, что видеть в ней порок — предрассудок. Ср., например, слова Фурье о «земном рае» и «более счастливом порядке вещей», который предшествовал долгим векам существования человечества, отмеченным в анналах истории: «Люди всех рас были свободны от предрассудков в эпоху своего сотворения и никак не помышляли объявить преступлением свободу любовных от-

ношений»⁴². Разумеется, в светлом будущем эта свобода, на которую Фурье возлагал самые большие надежды⁴³, займет главное и почетное место.

Брак господина Быкова и Вареньки далек от любви. С обеих сторон это брак по расчету. Быков считает «долгом своим <...> возвратить» Вареньке «честь»; кроме того, и «это главная причина его сватовства», «у него есть здесь в Петербурге, как он сам выразился, негодный племянник, которого он присягнул лишить наследства, и собственно для этого случая, то есть желая иметь законных наследников, ищет руки» «доброй, чувствительной и ученой девицы» (1, 100). Впрочем, если он встретит отказ, он готов жениться и на купчихе. Варенька, благодаря этому браку, надеется избавиться от позора, забыть о лишениях и несчастьях; кроме того, ей действительно некуда больше идти: опыт дружбы с добрым и бедным Макаром Алексеевичем ей показал всю глубину ее покинутости и сиротства. В этом браке по расчету, выгодном, как кажется, той и другой стороне, выгадывает на самом деле только Быков. В любом случае он ничего не теряет, даже если он потеряет и Вареньку: для осуществления своих планов он женится тогда на купчихе. Но Варенька теряет все, ее расчет неверен. Замужество не отвращает от нее одиночества, бедности и лишений, ведь и Варенькой, и деньгами теперь владеет господин Быков; ср.: «...серьги с жемчугом и изумрудами делать не нужно. Господин Быков говорит, что слишком богато, что это кусается. Он сердится; говорит, что ему и так в карман стало и что мы его грабим, а вчера сказал, что если бы вперед знал да ведал про такие расходы, так и не связывался бы. Говорит, что только нас повенчают, так сейчас и уедем, что гостей не будет <...> что еще далеко до праздников. Вот он как говорит! А Бог видит, нужно ли мне все это! Сам же господин Быков все заказывал. Я и отвечать ему ничего не смею: он горячий такой. Что со мною будет!» (1, 104). Замужество не избавляет Вареньку от скорби и болезней. Оно не возвращает ей самого важного — чести и доброго имени, ведь и тут все зависит от того, как, в какую минуту и с какой стороны господин Быков захочет на это взглянуть: предложив Вареньке руку, он одним этим предложением вернул честь и доброе имя себе, но не ей, ср.: «...и наши добродетели потускнели». Если Варенькины добродетели и вся ее «честность» успели потускнеть до свадьбы, то после нее они никак не могут засверкать. Да и с какой бы стати господину Быкову (и другим сторонним людям) Вареньку почитать? за что? Он решительно ничем ей не обязан, ему было из кого или чего выбирать, ср.: «И вы, маточка, докажите; резонном докажите ему! Скажите, что вы останетесь и что вы не можете ехать!.. Ах, зачем это он в Москве на купчихе

не женился? Уж пусть бы он там на ней-то женился! Ему купчиха лучше, ему она гораздо лучше бы шла» (1, 107—108). Женившись на Вареньке, Быков ее наградил и осчастливил. Он не просто ее муж, но и благодетель. Варенька же выходит замуж из лютой нужды. Она обязана господину Быкову решительно всем, — и честью, и каждым куском хлеба. Эту-то честь и хлеб она и вынуждена отныне (с тех пор как судьба вернула ее на верный «путь» и «добрую дорогу») зарабатывать услугами брачных отношений. При ее абсолютной нищете и горьком сиротстве именно этот пай Варенька и может внести в семейную сделку, в акционерное общество на две персоны, где ценность пая одного из участников целиком определяется произволом другого и может только сокращаться. Но тогда что означают Варенькино «счастье», ее верный «путь» и «добрая дорога», как не торговлю телом, как не плохо скрытую проституцию в благообразной форме освященного церковью брака? Это та ситуация в современном порочном мире, которая уравнивает положение замужней женщины и проститутки и которая вызывала и вызывает негодующий протест всех социальных реформаторов, громко и резко выраженный Фурье. По его мнению, «ложный порядок» вещей, сплошь пронизанный насилием и принуждением, ярче всего представляет «семейная группа» — «сборище наиболее ограниченное и наиболее принудительное»⁴⁴.

Но что же он предлагает? Говоря о нравах будущих гармонийцев в связи с вопросом численности населения (она не должна быть чрезмерной, так как огромное количество людей отрицательно сказалось бы на общем достатке, богатстве всех и каждого), Фурье писал: «Свободная любовь, множественность любовников, представляет собой, очевидно, препятствие к плодovitости <...>. У гармонийцев же будет (только по истечении одного столетия) много женщин, отдающихся большому числу мужчин *в силу корпоративной добродетели, полезной обществу*: вакханки, баядеры, факирессы и другие корпорации, взявшие на себя обязанности обслуживания армий и караван-сараяв <...> это будет с их стороны делом самоотвержения, от которого государство будет пожинать большие выгоды. Этот род нравов, в силу своего распространения на две трети женщин, будет <...> весьма могущественным средством бесплодия»⁴⁵. Фурье ни на минуту не сомневается, что «этот род нравов» вполне соответствует человеческой природе и что если люди не следуют ему уже сейчас (о чем он горько жалеет), то только в силу лицемерия, навязанного им дурным общественным устройством. Допустим, так. Непонятно, однако, почему подобные нравы Фурье называет «свободной любовью»? От кого или от чего она свободна? Исключительно от естественной привязанности и от нравственных уз, ни от чего больше. Ведь «любовь» здесь род

торговли, предмет купли-продажи, предмет обмена услугами, если не между отдельными людьми, то между отдельными людьми (всеми этими вакханками, баядерами, факирессами и т. д.) и государством. За свою «любовь» (общественно-полезный труд и деятельность) женщины, разумеется, получают содержание. Причем стоимость их «услуг» целиком определяется государством. Вряд ли оно станет ценить такие «услуги» слишком высоко в сравнении с другими: ведь их может предложить любая и каждая, большинство женщин (две трети). Поскольку с самого начала решено, что обилие любовных связей, их непрерывная смена — в природе вещей, то любая оплата этой непрерывной цепи удовольствий, вообще говоря, уже благодеяние (ибо если это удовольствие, то за что же здесь платить? А если это принуждение, то какая же здесь «свободная любовь?»). Так или иначе: получая от «свободной любви» «большие выгоды», государство оплачивает эту любовь с некоторым ущербом для женщин (иначе откуда бы взялось «самоотвержение?»). Государство определяет и размеры этого ущерба, или «самоотвержения». Нет никаких оснований полагать, что то, что с одной стороны, со стороны государства, покажется минимальным или даже нулевым ущербом, с другой стороны (со стороны членов вакхических корпораций) не окажется сплошным «самоотвержением». Если у женщины нет никакого иного источника существования и дохода, кроме услуг государству в виде «свободной любви» (которая, следовательно, тотчас становится настолько же свободной, насколько и вынужденной), то, спрашивается, какая разница между положением женщины сейчас и положением ее в счастливом будущем? между «свободной любовью» и проституцией? между пороком и добродетелью? По существу — никакой. Разве что сейчас женщина торгует своим телом сплошь и рядом из-за куска хлеба, а в будущем она станет это делать ради достатка или избытка, подходящего строю гармонии по усмотрению начальства; пока и здесь эта торговля существует все-таки в ограниченных пределах, потом и там она распространится в такой степени, что всякие пределы почти исчезнут. Косвенные, завуалированные формы эксплуатации женщин, проектируемые Фурье в самых устрашающих размерах, предполагают более коварное, более гнусное лицемерие, чем то, которое уже известно. Ведь пока зло, несмотря ни на какие извинения, считается злом, профанация любви (вне брака или в браке) профанацией и порок не возведен в добродетель. Да и вообще можно ли назвать то, о чем говорит Фурье, любовью? Тот род отношений, который он предлагает, даже если к нему вдруг окажутся расположенными все женщины, должен, по-видимому, называться иначе. Если же они не окажутся расположенными, то тогда «сборища» гармо-

нийцев под флагом «свободной любви» будут тем более принудительными, чем менее они ограничены. Но какая же это гармония?

На переходных стадиях к строю гармонии принуждение под видом «свободной любви» очевидно. Вспомним Валерия и Ургелу. Отношения, которые Фурье демонстрирует на их примере, — отношения неравенства. Один в этом любовном союзе оказывает благодеяния, другой за них благодарит. Как такой союз из благодеяния и благодарности выглядит не в утопических теориях, а на деле и что он значит, Достоевский объясняет достаточно подробно — в рассказе об истории Вареньки и Макара Алексеевича, мельком и по аналогии — в рассказе об истории Вареньки и господина Быкова⁴⁶. В той степени, в какой один из «любящих» своими благодеяниями над другим вознесен, а другой (этими же благодеяниями и вынужденной за них благодарностью) унижен, и распределяются между членами такой «любвонной корпорации» ради взаимных выгод и услуг свобода и принуждение, удовольствие и мука, честь и бесчестье. Ибо благодеяние идет от достатка, тогда как нужда в таком благодеянии и благодарность за него — от ущербности и нехватки. Вот почему Варенька, которой Быков в виде благодеяния возвращает относительное благополучие и доброе имя (предварительно отняв их у нее), не может в действительности получить ни того, ни другого. Брак с господином Быковым не способен отвратить от Вареньки никакого несчастья, поскольку он-то и является самым большим для нее несчастьем, избавиться от которого может только смерть. Ср. последнее ее письмо: «...ведь один Бог знает, что может случиться (в данном случае это знает и читатель, так как худшее уже случилось. — *В. В.*). Итак, простимся теперь навсегда <...>. Живите счастливо; будьте здоровы. Моя молитва будет вечно об вас. О! Как мне грустно, как давит всю мою душу. Господин Быков зовет меня. <...> Слезы теснят меня, рвут меня. Прощайте. Боже! как грустно! Помните, помните вашу бедную Вареньку!» (1, 106). «Счастье» Макара Алексеевича, несмотря на молитвы Вареньки, точно такое, что и у нее: беднягу тоже ждет и скорбь, и смерть. Ср. последнее его письмо: «Вы там умрете, вас там в сыру землю положат; об вас и поплакать будет некому там! <...> Я умру, Варенька, непременно умру; не перенесет мое сердце такого несчастья!» (1, 107). Бедным героям романа в конце концов отпущено одно счастье, одна дорога и одна судьба. А между тем оба они — *Алексеевичи*. У них один небесный Отец, общий всем заступник и покровитель (*Алексей* — значит: заступник, покровитель).

Достоевский рисует человеческое общество таким, каким оно известно с «незапамятных времен», — иерархической структурой, объединяющей богатых и бедных, чиновных и нечиновных, обеспечен-

ных и обездоленных. Мир в «Бедных людях» выглядит «ведомством» (так же как в гоголевской «Шинели» его представляет «департамент») с последовательностью идущих вверх ступеней, социальной пирамидой, сужающейся до точки вверху. Ср. письмо Макара Алексеевича о своем служебном поприще и «целом ведомстве нашем» (1, 47—48). За границами этой ведомственной иерархии, где-то далеко и всех выше остается только Бог: «Позвольте, маточка, всякое состояние определено Всевышним на долю человеческую. Тому определено быть в генеральских эполетах, этому служить титулярным советником; такому-то повелевать, а такому-то безропотно и в страхе повиноваться. Это уж по способности человека рассчитано; иной на одно способен, а другой на другое, а способности устроены самим Богом» (1, 61). Ср. лозунг сен-симонистов: «Каждому по способности, каждой способности по ее делам»⁴⁷, — защищающий неравенство апелляцией к «высшей» справедливости (неравенству отпущенных Богом дарований)⁴⁸ и предполагающий общую способность всех именно к такому порядку, где каждый удерживается или перемещается на социальных ступенях в границах, раз навсегда определенных (предопределенных) ему судьбой⁴⁹.

Тот факт, что Достоевский изображает реальные отношения людей в реальном мире, а эти отношения он строит не на основе вражды высших к низшим (как в «Шинели»), а на основе благодеяния (так сказать, любви и благоволения), позволяет писателю обсуждать одновременно и официально признанную догму, согласно которой Бог одобряет существующий порядок, и догму социальных утопий, согласно которой Бог одобряет иерархическую структуру проектируемой гармонии.

Образ Божьего мира, зеркально отраженный в «ведомстве», или «ведомства», зеркально отражающего этот мир, Достоевский использовал в важнейшей сцене романа — сцене благодеяния его превосходительства. В данном случае (как, впрочем, часто по иным поводам и в случаях других) писатель заимствует главное положение (закон всеобщей аналогии) и самый метод Фурье (исследование способом аналогий, вполне соответствующим универсальному закону) и обращает их против утопических теорий (*argumentum ex concessis*). Он делает это с помощью Гоголя, соединив сцену благодеяния Макару Алексеевичу со сценой распекания Акак я Акакиевича (тут и там «его превосходительством») теми же, что и у Гоголя, отсылками к Страшному суду, высшему и последнему приговору. «Пишу вам вне себя, — начинает Макар Алексеевич, рассказывая Вареньке о вызове к его превосходительству. — Я весь взволнован страшным происшествием» (1, 91). Далее он описывает это событие, заставившее его

из-за оплошности, допущенной им в казенной бумаге, покинуть привычное, самое тихое на земле и смиренное место: «Вдруг слышу шум, беготня, суетня; слышу <...> зовут меня, требуют меня, зовут Девушкина. Задрожало у меня сердце в груди, и уж сам не знаю, чего я испугался; только знаю то, что я так испугался, как никогда в жизни со мной не было». Испуг понятен: Страшный суд и вызов к Господу Богу — «происшествие», выходящее за грань обычной череды событий. «Но вот опять начали, ближе и ближе. Вот уж над самым ухом моим: дескать, Девушкина! Девушкина! где Девушкин? <...> Я помертвел, оледенел, чувств лишился, иду <...> Ведут меня через одну комнату, через другую комнату, через третью комнату, в кабинет — предстал! <...> Вижу, стоят его превосходительство, вокруг него все они. Я, кажется, не поклонился; позабыл. Оторопел так, что и губы трясутся и ноги трясутся. Да и было от чего, маточка <...> я взглянул направо в зеркало, так просто было отчего с ума сойти от того, что я там увидел <...> я всегда делал так, как будто бы меня и на свете не было. Так что едва ли его превосходительство были известны о существовании моем. Может быть, слышали так, мельком, что есть у них в ведомстве Девушкин, но в кратчайшие сего сношения никогда не входили» (1, 92).

То, что Макар Алексеви́ч увидел в зеркале, было такой пасквильной картиной, что от нее не одному ему было в пору с ума сойти. Зеркало отразило (и продолжало отражать до конца сцены) весь беспорядок, полную дисгармонию иерархических отношений при внешней видимости порядка и все неблагообразие униженных и опозоренных ими лиц (ср. тщетную заботу Макара Алексеви́ча о своем «виде», «приличии» и «благообразии» накануне вызова к его превосходительству — 1, 66, 69, 71, 72, 74—76, 78—79). Хотя Макар Алексеви́ч, без всякого желанья со своей стороны, все-таки оказался лицом к лицу и рядом с его превосходительством, тот и другой, разумеется, по-прежнему остаются на отведенной каждому социальной ступени (указывающей их способности, их возможности, обязанности и права). Вверху общей лестницы и, так сказать, ближе к Богу — его превосходительство и «все они» (известные «враги» Макара Алексеви́ча и «злые люди»), люди во всех отношениях «достаточные». Внизу — бедный Макар Алексеви́ч, чьи недостатки ясно обозначены в самом его виде. Отскочившая от истрепанного вицмундира, этой «ветошки», и прозвеневшая «посреди всеобщего молчания» пуговица (свидетельство последней стесненности, крайней нужды) была единственным ответом на гневные восклицания генерала: «Вот и все было мое оправдание, все извинение, весь ответ, все, что я собирался сказать его превосходительству!» (1, 92). Генерал, начавший было рас-

пеканцией («Начали гневно: „Как же это вы, сударь! Чего вы смотрите? нужная бумага, нужно к спеху, а вы ее портите“. <...> Я только слышу, как до меня звуки слов долетают: „Нераденье! неосмотрительность! Вводите в неприятности!“» — 1, 92), от распеканции удержался («Последствия были ужасные! Его превосходительство тотчас обратили внимание на фигуру мою и на мой костюм. Я вспомнил, что я видел в зеркале: я бросился ловить пуговку!..» — 1, 92) и кончил благодеянием, наградив Макара Алексеевича суммой, о которой тот не мечтал, — сторублевой бумажкой: «„Вот, — говорят они, — чем могу, считайте, как хотите...“ <...>. Я, ангел мой, вздрогнул, вся душа моя потряслась: не знаю, что было со мною; я было схватить их ручку хотел. А он-то весь покраснел, мой голубчик <...> взял мою руку недостойную, да и потряс ее, так-таки взял да потряс, словно ровне своей, словно такому же, как сам, генералу. „Ступайте, говорит, чем могу... Ошибок не делайте, а теперь грех пополам“» (1, 93). Дистанция между генералом и Макаром Алексеевичем так велика (один стоит на высоте, с которой не сразу видит того, кого начал было распекать; другой в избытке стыда за свою пуговку и лохмотья опустил почти до четверенек), что им не только трудно возлюбить друг друга как братьев, у которых один Отец небесный, но трудно вообще признать какое бы то ни было между собой родство. Эта дистанция с обеих сторон сохраняется от начала и до конца, несмотря на благодеяние и благодарность, и даже так: как раз из-за них. Его превосходительство пожимает руку Макару Алексеевичу, разумеется, не как «ровне своей» и «такому же, как сам, генералу» (тому он не стал бы пожимать руку по поводу милостыни в сто рублей), но как нищему горемыке, задавленному нуждой до потери не то чтобы достоинства, но приличной видимости достоинства. Макар Алексеевич, со своей стороны, в приступе чрезмерной благодарности, заставившей генерала покраснеть (попытка целования генеральской ручки), лишь подтвердил от всей души и в глубоком убеждении чужое превосходство и свою ничтожность, ср.: «...не так мне сто рублей дороги, как то, что его превосходительство сами мне, солومه, пьянице, руку мою недостойную пожать изволили! <...> Этим поступком они мой дух воскресили, жизнь мне слаще навеки сделали». Умаяясь до «соломы», до пуговицы и веточки, Макар Алексеевич тем самым поднимает его превосходительство на такую верхушку, где не то Бог становится его превосходительством, не то его превосходительство Господом Богом, ср.: «...я твердо уверен, что как ни грешен перед Всевышним, но молитва о счастье и благополучии его превосходительства дойдет до престола его!..» (1, 93).

Эту-то страшную нищету и бесчестье, пожалев бедняка, генерал и наградил сторублевой бумажкой, так как больше решительно не за что было Макара Алексеевича награждать (ср.: «Нераденье! неосмотрительность!..» и т. д.).

Но что значит этот «грех пополам»? На генерале нет никакого греха, напротив ему честь и слава: он сделал все, что мог («чем могу»). Весь грех как был, так и остался на Макаре Алексеевиче, поскольку это грех бедности и связанного с ней позора. Если бы его превосходительство и в самом деле решил разделить с Макаром Алексеевичем его «грех», ему следовало бы поделиться с бедняком не ста рублями (которые с точки зрения его возможностей значат несравненно меньше, чем это кажется Макару Алексеевичу, лишенному любых возможностей), а половиной своего достатка, подняв бедняка и спустившись самому до середины разводящей их в разные стороны лестницы, где они могли бы действительно быть рядом и в равной чести. Со всеми вытекающими отсюда удовольствиями для них обоих. Иначе говоря, следовало бы отказаться от иерархических отношений вообще. Но многие ли обнаружили способность к такому радикальному благодеянию? Во всяком случае ее не обнаружили даже самые горячие друзья и любители человечества, даже в самых смелых проектах (ни Сен-Симон, ни Фурье). А между тем иерархический порядок (в принципе) не располагает к благодеяниям: один и без благодеяний может приказывать (тот, кто выше и обеспеченнее), другой и без благодарности обязан повиноваться. И так по всем ступеням социальной лестницы.

В противоположность утопистам Достоевский утверждает, что ни братство, ни любовь не могут возникнуть между тем, кто делает благодеяние, и тем, кто его принимает. Зло заключено в самом неравенстве. Ведь благодетельствуют всегда тому, кому хуже, кто в более стесненном положении, чем другой. Следовательно, благодетельствуя, сначала признают чью-то недостаточность, чью-то ущербность с того, иного и всякого «боку» (см., например: 1, 68—69), а потом ждут или требуют за это признание благодарности, поскольку желание благодетеля в этом случае, как и во всех других, равносильно приказу. Логикой вещей благодарность становится необходимой платой (ибо кто без расчета на «слезы»-то благодарности пустился бы благотворить?) за чье-то превосходство, честь и удовольствие («утеху») и собственный срам и бесчестье.

По мысли Достоевского, нет никакой принципиальной разницы между «распеканием» и «острасткой», идущей сверху вниз социальной лестницы, и благодеяниями «любви», идущей в том же направлении. Разве что «любовь» здесь покрывает флером неблагоприятную

суть вещей и сбивает с толку. К явному злу она прибавляет отвратительное лицемерие. Вот почему нет и не может быть принципиальной разницы между существующим порядком и порядком, проектируемым в утопических системах. В конце концов и в предполагаемой гармонии (ввиду неравенства) один имеет право повелевать (в размер не способностей, а своих материальных возможностей) и связанные с этим правом «утехи», другой обязан повиноваться, а с удовольствием или нет — дело особое. Ведь гораздо легче просто выполнить приказ (чего вполне достаточно при существующем порядке), чем делать это с песнями, плясками и прочими выражениями «неистового» восторга, как это ожидается при строе гармонии. Поскольку восторг в силу обстоятельств, подробно разъясненных Достоевским, быть не может (а без него какое же счастье?), он явился бы лишь новым принуждением, издевкой над человеческой душой, приговоренной не просто смириться с унижением, но и распевать гимны и выплясывать ему во славу. Вместо любви и согласия порядок «гармонии» по необходимости возвращает ту же вражду, ту же разрозненность интересов, выгоду одним, невыгоду другим, он возвращает прежнее и даже худшее зло — тем более страшное, что оно выступает под видом радикального и счастливого обновления.

Но иерархию и существующего, и проектируемого порядка в незримых высотах венчает Бог — владыка всякой созданной им твари, исполненный благоволения и справедливости: «Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его» (Пс. 105, 1 и др.). Ему известны пути и судьбы: «Праведен Ты, Господи, и справедливы суды Твои» (Пс. 118, 137); «...в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138, 16). Он Отец, пекущийся о всех и каждом: «Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его» (Пс. 144, 9). Он общий заступник и благодетель. Следуя методу, подсказанному Фурье, Достоевский распространяет на отношения человека с Богом логику обычных для благодеяния отношений: ведь все «зеркально» отражается одно в другом и все подчиняется закону аналогии.

В самом деле: Бог дарует человеку жизнь, разум, чувства (страсти) и потребности. Он не дает только людям равной возможности эти чувства, страсти и потребности удовлетворить. Так обстоит дело при существующем порядке вещей и так оно обстоит в порядке будущем: «Отчего это так все случается, что вот хороший-то человек в запустенье находится, а к другому кому счастье само напрашивается? Знаю, знаю, маточка, что нехорошо это думать, что это вольнодумство; но по искренности, по правде-истине, зачем одному еще во чреве матери прокаркнула счастье ворона-судьба, а другой из воспи-

тательного дома на свет Божий выходит? И ведь бывает же так, что счастье-то Иванушке-дурачку достается. Ты, дескать, Иванушка-дурочок, ройся в мешках дедовских, пей, ешь, веселись, а ты, такой-сякой, только облизывайся; ты, дескать, на то и годишься, ты, братец, вот какой! Грешно, маточка, оно грешно этак думать, да тут поневоле как-то грех в душу идет» (1, 86). Возможность есть, пить и веселиться, возможность любых удовольствий и удовлетворения любых потребностей находится в прямой зависимости от той или иной степени обеспеченности. И никакие молитвы, никакие вопли нищеты и отчаяния ни от чего не избавляют и ничему не могут помочь (история Горшковых, Вареньки, Макара Алексеевича, история всех бедных и нищих людей, изображенных в романе). Выходит: чем более человек богат и обеспечен, чем больше у него средств на удовлетворение своих прихотей и страстей, тем он и впрямь совершеннее, тем он и ближе к Богу. Выходит: Фурье, Сен-Симон и их единомышленники правы. Непонятно только, о чем они хлопочут и зачем сочиняют проекты. Та «справедливость», которую они мечтают осуществить в строе гармонии, давно и повсеместно торжествует, ибо эта «справедливость» распределяет счастье в пропорции, соответствующей достатку. Задача, следовательно, лишь в том, чтобы избавиться от нищих, раздетых и голодных для благообразия общей картины и пущего удовольствия обеспеченных: «А еще люди богатые не любят, чтобы бедняки на худой жребий вслух жаловались, — дескать, они беспокоят, они-де назойливы! Да и всегда бедность назойлива, — спать, что ли, мешают их стоны голодные!» (1, 88). Выходит: именно для того, чтобы бедняки не мешали, чтобы только от них отвязаться, и следовало придумать хоть что-нибудь — столько же для нищих, сколько и для обеспеченных, с которыми и теперь уже более или менее все в порядке, ибо раз и навсегда «Бог с ними». Ср. характерную обмолвку Вареньки об Анне Федоровне и Быкове, не оставляющих ее своим «покровительством» и «благодеяниями»: «Бог с ними! Мне хорошо и здесь с вами...» (с Федорой и Макаром Алексеевичем, но без Бога), и слова Макара Алексеевича, вызванного наконец к «престолу» его превосходительства: «...предстал! <...> Вижу, стоят его превосходительство, вокруг него все они» (те же самые, «враги» его и «злые люди»). Поскольку дело обстоит так, а не иначе, то пути и судьбы бедных людей определяет не Бог, которому они возносят горячие мольбы и на которого возлагают все упования, но те, кто ближе к Богу и одновременно ближе к ним, нищим и обездоленным. Счастье бедных людей оказывается в руках известных и тех же самых: «Что со мною будет! Что еще мне готовит судьба!» (1, 97); «Что впереди, я не знаю. Что будет, то будет; как Бог пошлет» (1, 101, а также 104,

106). Но, разумеется, Бог пошлет Вареньке только то, что захочет «добрый» Быков, в чьей власти ее судьба. Ср. в начале романа: «...маленькому Покровскому благоприятствовала судьба. Помещик Быков, знавший чиновника Покровского и бывший некогда его благодетелем, принял ребенка под свое покровительство» (1, 33).

Поскольку у бедняков одна судьба, естественно, что Страшный суд для Макара Алексеевича и начинается, и чуть ли не кончается у «престола» его превосходительства. Выше этого «престола» бедный герой, несмотря на его грехи («Я со слезами на глазах вчера каялся перед Господом Богом, чтобы простил мне Господь все грехи мои в это грустное время: ропот, либеральные мысли, дебош и азарт» — 1, 96), вряд ли кем-нибудь вообще «замечен» (пока во всяком случае не «замечен»): «...я всегда делал так, как будто бы меня и на свете не было. Так что едва ли его превосходительство были известны о существовании моем. Может быть, слышали так, мельком, что есть у них в ведомстве Девушкин, но в кратчайшие сего сношения никогда не входили». Если бы не ошибка в казенной бумаге («сам ли нечистый меня попутал, или тайными судьбами какими определено было, или просто так должно было сделаться» — 1, 91) и не пасквильно-неприличный вид, Макар Алексеевич не только Господом Богом, но и его превосходительством не был бы «замечен» и тоже — несмотря на «ропот, либеральные мысли, дебош и азарт»: «„Как же?.. посмотрите, в каком он виде!.. как он!.. что он!“ <...> Слышу Евстафий Иванович говорит: „Не замечен, ни в чем не замечен, поведения примерного, жалованья достаточно, по окладу... <...> Обстоятельства, верно, такие, а поведения хорошего и не замечен, никогда не замечен“. Я, ангельчик мой, горел, я в адском огне горел! Я умирал!» (1, 93). За что же в этой ситуации (как и в той, которую она по закону зеркальной аналогии, предупреждая, отражает) казнить или милловать? осуждать или награждать? Исключительно за «обстоятельства», благодаря которым Макар Алексеевич занимает одну из самых нижних ступеней иерархической лестницы. Эта ступень ограничивает его способности до нищенски жалких размеров и его возможности до размеров, вполне подходящих таким способностям: «...чувствуя поневоле, что никуда не гоюсь и что я сам немногим разве получше подошвы своей, счел неприличным принимать себя за что-нибудь значащее, а напротив, самого себя стал считать чем-то неприличным и в некоторой степени неблагопристойным. <...> Это так уже судьбою определено, и я в этом не виноват» (1, 82).

Безусловно, Макар Алексеевич не виноват в том, что волею судьбы поставлен в известные «обстоятельства», при которых его значение не больше значения какой-нибудь оторвавшейся пуговицы, стоп-

танной подошвы или «ветошки, об которую ноги обтирают» (1, 79). Но какие могут быть притязания у «пуговицы» или «ветошки»? какие особые качества и достоинства? Никаких. При существующем порядке человеческие качества и достоинства целиком совпадают с достоинством (или ценой) достатка. Любые притязания на какое бы то ни было значение вне зависимости от денег и достатка — дерзость и неприличие. Ср. слова Анны Федоровны об отце Вареньки, внезапно (той же волею судьбы и обстоятельств) обнищавшем и умершем от отчаяния: «Явилась она со слезами на глазах <...> соболезнавала о нашей потере, о нашем бедственном положении, прибавила, что батюшка был сам виноват: что не по силам жил, далеко забирался» (1, 29), о Вареньке и ее матушке: «Анна Федоровна <...> беспрерывно твердила, что уж мы слишком горды, что не по силам горды, что было бы еще чем гордиться» (1, 30). В состоянии крайней нищеты одна мысль о собственном достоинстве становится бедняку «не по силам», свидетельствуя об избытке гордыни и предосудительном стремлении слишком высоко забраться. Но что это значит? Только то, что в последней степени нищеты бедняк лишен и последней возможности — просто числить себя человеком.

Однако эта его лишенность, как и любая другая, увеличивает возможности и достоинство тех, кто выше, кто ближе к Богу. Ибо как бы мог его превосходительство показать свое превосходство и доброту, заслужить хвалу и честь, не будь перед ним Макара Алексеевича? Ср. далее: «Они не одного меня облагодетельствовали и добротою сердца своего всему свету известны. Из многих мест в честь ему хвалы воссылаются и слезы благодарности льются» (1, 95). Макар Алексеевич рассказывает о милосердии его превосходительства в выражениях, подобающих лишь славе Господа Бога. Но благодеяния его превосходительства с незначительными вариациями только повторяют благодеяния господина Быкова сначала по отношению к матери студента Покровского и Покровскому-отцу: «У них сирота одна воспитывалась. Изволили пристроить ее: выдали за человека известного, за чиновника одного, который по особым поручениям при их же превосходительстве находился», затем — по отношению к Покровскому-сыну: «Сына одной вдовы в какую-то канцелярию пристроили» (1, 95). Благодеяния его превосходительства, так же как и господина Быкова, скорее всего лишь минимальное возмещение ущерба, который благодетели наносят тому, кому благотворят. Ср. отношения господина Быкова с Варенькой: он отнял у нее честь, доброе имя, реальную надежду на счастье и благополучие, а потом вернул все это (в потускневшем виде) как доказательство личной заслуги, как благодеяние. В действительности, взяв чужую душу и тело в свою власть,

он, оставаясь благодетелем, ничего не вернул вообще. Поэтому «слезы благодарности» в этом случае (и в других), по-видимому, совсем не от благодарности льются (ср. реакцию Вареньки на свадебное предложение Быкова: «Я так была поражена его предложением, что, сама не зная отчего, заплакала. Он принял мои слезы за благодарность» — 1, 100). Точно так же: в этом случае (и в других) благодеяние не свидетельствует о чести; оно скрывает какую-то нравственную недостаточность, оно прячет бесчестье (ср. насмешки сослуживцев Макара Алексеевича по поводу благодеяний его превосходительства). Иначе и не бывает: ведь честь и слава любой услуги здесь возникает из ущемленности, из бесславья того, кто в ней нуждается; следовательно, они только явное или тайное воровство, захват в собственную пользу и для собственной выгоды чужого добра.

Благодеяние и соответствующая ему благодарность измеряются не добротой, а степенью чьей-то нужды. Чем больше нехватка, тем больше милость, тем больше и благодарность. Поэтому любая мелочь, не имеющая в глазах одних ни особого значения, ни особой цены (пожатие рук генералов, взятая в долг сторублевая бумажка), в глазах других (таких бедняков, как Макар Алексеевич) вырастает до невероятных размеров: «Я, маточка, почел за обязанность тут же и мою лепту положить, всем во всеуслышание поступок его превосходительства рассказал <...>. Я стыд-то в карман спрятал. Какой тут стыд, что за амбиция такая при таком обстоятельстве. Так-таки вслух — да будут славны дела его превосходительства!» (1, 95). Бывает, следовательно, такая крайность нищеты, когда самый стыд за нее становится обременительным. Не имея иных средств отплатить благодетелю за услугу и как-нибудь с ним рассчитаться, бедняк может его отблагодарить лишь признанием в собственном сраме («Я говорил увлекательно, с жаром говорил и не краснел, напротив, гордился, что пришлось такое рассказывать. Я про все рассказал <...> и про хозяйку мою, и про Фальдони, и про Ратазиева, и про сапоги, и про Маркова — все рассказал. Кое-кто там пересмеивались, да, правда, и все они пересмеивались» — 1, 95) и громкой хвалой. Вот и вся его «лепта» (ср.: Мк. 12, 41—44, Лк. 21, 1—4). И если признание в сраме было излишним (он и так всем виден, да и невозможно спрятать стыд в дырявый карман, ср. ранее: «...и его-то превосходительство мимо нашего стола иногда проходят <...>. Они-то, пожалуй, и ничего не скажут, да я-то от стыда умру <...>. Вследствие чего я, скрепившись и спрятав свой стыд в дырявый карман, направился к Петру Петровичу» — 1, 71, ср. также 79), то хвала здесь просто необходима, она в такой же степени является сердечным порывом, в какой и обязанностью, иначе в чем же еще «при таком обстоятель-

стве» могла бы выразиться благодарность? Не имея никаких способностей, возможностей и прав, бедняк остается при одной обязанности (или, может быть, так: все способности, возможности и права сводятся для него к одной обязанности) — громко хвалить и благодарить свое начальство. Ср.: «Теперь, маточка, вот как я решил: вас и Федору прошу, и если бы дети у меня были, то и им бы повелел, чтобы Богу молились, то есть вот как: за родного отца не молились бы, за его превосходительство каждодневно и вечно бы молились! Еще скажу, маточка, и это торжественно говорю <...> не так мне сто рублей дороги, как то, что его превосходительство сами мне, соломе, пьянице, руку мою недостойную пожать изволили! Этим они меня самому себе возвратили. Этим поступком они мой дух воскресили, жизнь мне слаще навеки сделали...» (1, 93).

Если сто рублей Макару Алексеичу не слишком дороги (они и в самом деле его не спасают), то за что же все-таки Макар Алексеич так громко хвалит и в таком исступлении благодарит? Очевидно, за то, что генерал, пожалев горемыку и пожав ему руку, увидел в нем человека, ибо солому и ветошку, пуговицу и подошву не приветствуют и не награждают. Вот и все его благодеяние. Но ведь это абсурд, это насмешка. В том, что Макар Алексеич человек, а не подошва или ветошка, не больше заслуг генерала, чем самого Макара Алексеича. Здесь вообще нет места ни благодеянию, ни благодарности, их и не было бы, окажись вдруг тот и другой на одной и той же социальной ступени. Но в том-то и дело, что генерал увидел человека при «таком» или таких «обстоятельствах», при которых он унижен до положения подошвы и ветошки. Вот за эти-то «обстоятельства», за которые его превосходительство из прихоти и ради собственного удовольствия Макара Алексеича награждает, Макар Алексеич, в свою очередь, хвалит и благодарит. А больше благодарить ему решительно не за что.

Но какая скорбь! и какая ирония судьбы! В логике иерархических отношений получается так, что чем более человек нуждается и унижен, тем более у него поводов хвалить и благодарить. И не только поводов, но и обязанности. Ибо не поблагодари Макар Алексеич — и выйдет, что он и впрямь солома и пуговица, подошва и ветошка, которых, правда, не награждают, но которые и не благодарят. Отсюда надрывная гордость Макара Алексеича («Я говорил увлекательно, с жаром говорил и не краснел, напротив, гордился, что пришлось такое рассказывать»): у него нет иной возможности заявить о своем достоинстве (достоинстве человека, а не ветошки), кроме как распространиться о собственном сраме и пропеть хвалу «обстоятельствам». У бедняка вообще нет ни пути, ни выбора (ср.: «...что же мне

делать, друг мой, что же мне делать? Из чего выбирать мне?»): либо он принужден просто терпеть позор, либо он принужден это делать с благодарностью. Между этими «крайностями» уместается вся его свобода. И неизвестно — что хуже: в последнем случае, хотя и в парадоксально-пасквильной форме, у человека по крайней мере сохраняется потребность быть человеком, а в первом — нельзя разглядеть и этой потребности. Впрочем, даже и это неизвестно: в молчании трудно различить что бы то ни было.

Казалось бы, чем более человек обеспечен, тем более он свободен от нужд, и эта свобода увеличивается от ступени к ступени социальной лестницы вплоть до самой верхушки. В известном смысле так и есть. Но, разумеется, на всех ступенях, включая верхушку, никто не свободен от них вполне, ибо абсолютной свободой владеет только Бог. А где зависимость, там принуждение. Если даже единственная нехватка (или каприз, воспринимаемый как нехватка) лишает человека покоя и счастья и находится благодетель, способный этим счастьем наделить, то возвращается та самая ситуация, суть которой вполне очевидна внизу, у подножья социальной пирамиды. Она возвращается и тогда, когда вместо благодетеля в той же роли выступает целая корпорация (ср., например, благодетения Емеле — 1, 68—69). Вот почему при строе гармонии, основанном на неравенстве, взаимных выгодах и услугах (тоже, естественно, неравных) и на преобладании таких страстей, как корысть и тщеславие (Фурье), ничего не меняется: любое благополучие приобретается ценою нравственного ущерба. Ср. у Фурье: «Какие средства использую я? Свободу, честь, очарование, приманку славы и высоких положений, развлечения действительной и проникнутой интригами жизни»⁵¹. Будто свобода соединима с приманкой! Будто принуждение утрачивает свою суть, когда меняет кнут на пряник! Будто истинная честь уживается с жадной славой и высоких положений! И разве добровольное рабство чему бы то ни было не унижительнее, не позорнее вынужденного повиновения, говорящего о сопротивлении и внутренней свободе? И если теперь человек теряет достоинство, как ни смешно и как ни скорбно, из-за потребности быть человеком, то потом он станет это делать из-за какого-нибудь пустейшего и длиннейшего титула, звучной абракадабры, написание которой заняло бы целую страницу⁵². Насколько ничтожнее такая забота любовью действительно серьезной нужды! И это называется «Бог готовит нам благосостояние, значительно превышающее наши посредственные вожеления...» (например, желание быть сытым, одетым, свободным в проявлении нормальных способностей, отнюдь не сводящихся к детской игре)!⁵³ Но какой был бы срам, какой стыд человеческому роду, серьезно заня-

тому борьбой и интригами из-за смешной чепухи и какое, должно быть, развлечение смотреть сверху и со стороны на эту возню! Ведь целью корыстных и честолюбивых стремлений здесь было бы само бесчестье. Причем, чем выше находился бы человек на иерархической лестнице, чем в большей мере место реальных нужд занимала бы прихоть, тем очевиднее было бы и бесчестье. В таком случае общее ликование по поводу всех этих интриг и их результатов для того, кто не расположен смеяться, означало бы сплошные слезы. Ибо человек (в противоположность тому, что утверждал Фурье), не меняя по существу путей и судеб (благополучие там и тут основывается на неравенстве иерархических отношений и в его пределах), не меняя «хода страстей», через соперничество влекущего к достижению личной выгоды и интереса, здесь меняет собственную природу, отказываясь от многообразия высоких ее даров в пользу достоинств приводимой в действие простейшим механизмом игрушки⁵⁴, единственное преимущество которой перед подошвой и ветошкой заключается в том, что, глядя на ее подвиги и затеи, над нею можно с большим удовольствием посмеяться. Ведь главные наслаждения при строе гармонии — «любовь и стол», отнюдь не богатства человеческого духа⁵⁵. Если учесть, что к этому своему духовному ничтожеству человек захочет приобщить и Бога, от души возблагодарив его, то тут уже будет не до смеха, тут впору будет хохотать (или горько плакать). Ср. у Фурье: «...при социетарном строе любовь к Богу становится пылкой страстью у всех людей: наслаждаясь каждый миг новыми удовольствиями и носясь по волнам океана отрад (с резвостью и в границах, дарованных каждому его социальной ступенькой. — В. В.), они будут испытывать нужду в том, чтобы ежечасно обращаться к создателю столь прекрасного порядка свои выражения преданности. <...> Религиозные собрания в храмах будут недостаточны для их выражений благодарности; в своих трудовых или развлекательных группах они захотят еще видеть в своей среде некую эмблему благодетеля мира, приобщать его некоторым образом к своему счастью и возглашать на каждом собрании гимн во славу его»⁵⁶.

Но как быть с теми, кто не захочет примкнуть к восторженному хору и усомнится в справедливости порядка, где благополучие человека, как и ныне, зависит совсем не от способностей, а от меры достатка? Ибо для того чтобы получить всевозможные наслаждения, богачу не нужно никаких способностей, кроме одной — сохранить и приумножить свое имение. И эта же способность (даже в большей степени) нужна бедняку, который при любых способностях не получит тех же наслаждений без соответствующего богатства. Тогда в чем разница между тем, что уже существует, и тем, что проектируется?

В том, что наглая сила богатства пока воспринимается все-таки как аномалия и унижение человека, а потом она станет восприниматься как признанная норма «счастливой» гармонии, как законное основание для общего восторга. Так что лучше? Просто унижение или унижение, встречаемое восторгом? Последнее указывало бы на такое насилие над собственной природой и такую большую ущербность души, которая равнозначна ее перерождению. Ср. состояние Макара Алексеевича после всех его молитв о счастии его превосходительства: «Я теперь в душевном расстройстве ужасном, в волнении ужасном! Мое сердце бьется, хочет из груди выпрыгнуть. И я сам как-то весь как будто ослаб <...> все эти впечатления-то утренние потрясли все существование мое. Я прилягу. Мне, впрочем, покойно, очень покойно. Только душу ломит, и слышно там, в глубине, душа моя дрожит, трепещет, шевелится» (1, 93—94).

Если реформаторы и благодетели человечества способны предложить лишь такое «счастье», которое и сохранит, и под благовидной внешностью умножит существующее зло (а ничего другого они предложить не способны, поскольку и они «с ними», с теми же самыми), то единственное благодеяние, какое они на самом деле могли бы оказать человеческому роду, — это оставить все, как есть. В конце концов уже и теперь достаточно хорошо, т. е. очень плохо.

Но как же Бог? Что бы Фурье ни говорил о том, что Бог не виноват в страданиях людей, что человек не виноват в них тоже, кто-то или что-то все равно виноваты. Ср.: «...а уж так, я и не знаю, что виновато. Уж такое дело темное, маточка» (1, 82); и о Горшкове: «А дело у него неприятное. Он, видите ли, Варенька, за что-то перед судом в ответе находится <...> дело запутано, а между тем жить было нужно; а между тем ни с того ни с сего <...> ребенок родился, — ну, вот и издержки; сын заболел — издержки, умер — издержки; жена больна; он нездоров застарелой болезнью какой-то: одним словом, пострадал, вполне пострадал. Впрочем, говорит, что ждет на днях благоприятного решения своего дела...» (1, 90). У Макара Алексеевича и Горшкова в сущности одно и то же «темное», «неприятное» и «запутанное» дело — дело об их бедности и несчастье. Мысль Фурье о том, что Бог допускает страдания людей для того, чтобы научить их истинным путям к счастью (приспособленная к философской системе вариация расхожего представления), ничего не объясняет. Если дело обстоит так, как говорит Фурье, то почему эту суровую науку проходят Горшков, Макар Алексеевич и Варенька, а не Быков и Анна Федоровна? Ведь не все же страдают от бедности. А известно, каким «путям», «хорошим дорогам» и какому «счастью» научает бедность — разве что счастьем полного избавления от муки, могильному заб

вению и покою. И никакому больше (ср. историю Вареньки, Макара Алексеевича, Горшкова).

Но Бог все «видит» (ср. повторяющийся мотив «Бог видит»), все «знает» (ср. «Бог знает»). Неясно только, что он чувствует, что думает и чем занят. Решая этот тоже достаточно «темный», «запутанный» и «неприятный» вопрос, Фурье пускался в область безудержных и своевольных фантазий. Немудрено: зеркало, в котором он рассматривал человека, мир, Бога, заметно кривило, с насмешливой услужливостью представляя картину, льстящую слишком субъективному и прихотливому вкусу. Фурье постарался увести Бога на приличное расстояние от этой юдоли скорбей, где правит зло, ради вящей славы Создателя в воображаемой гармонии, где предполагается сплошное благо. Но почему? Откуда вдруг такая забота о «репутации» Создателя? В логике Фурье это непонятно. Ведь если Бог одержим страстью к разнообразию (настолько глубокой, что она учитывается в самих организационно-иерархических формах строя гармонии), то почему это разнообразие должно ограничиваться пределами блага, а не захватить кое-что и из области зла? Почему не захватить и всю эту область? Ведь Бог никем и ничем не ограничен. В любом случае, разделяя преисподнюю и светлые сферы, философ трудился напрасно. Поскольку внимательному и беспристрастному взгляду ясно, что несчастное настоящее и счастливое будущее объединяет один порядок, Бог раз и навсегда остается на должном месте и там, где следует. Может быть, правда, что тут и там на должном месте не Бог, а дьявол, поскольку настоящее, по утверждению Фурье, — творение духов преисподней. Как бы то ни было, взятый в полемических целях принцип и метод зеркальной аналогии позволяет различить знакомые отношения за границами видимого мира.

И впрямь: даровав человеку жизнь, разум, чувства, способности, Бог тотчас начинает за это благодеяние взыскивать. Но не со всех и не в равной мере. Почему? По-видимому, из желания того же разнообразия, из прихоти и каприза, ради увлекательного зрелища, представляемого множеством мелких интриг и захватывающей общей интригой. Чем человек беднее, тем меньше по необходимости он может удовлетворить свои потребности — естественные запросы, возникающие в результате отпущенных ему даров. В самом низу социальной лестницы помещаются те, у которых ввиду полной нищеты остается наконец одна потребность (и ту они сплошь и рядом не могут удовлетворить) — потребность просто числиться человеком, а не ветошкой. И все.

Поскольку это так, то самый вызов на Страшный суд для таких бедняков, как Макар Алексеевич, — тоже великое благодеяние. По

крайней мере насчет последней своей тревоги они могут вполне успокоиться. Ведь если в течение всей своей жизни из-за отдаленности ведомственных «сношений» бедняк и не был «замечен», то в наиболее решительный час он все-таки не был забыт. Он вызван на суд, уж конечно, в качестве человека, а не ветошки, ибо ветошку бы не позвали, она и безответственна и безответна. Но что же дальше? Дальше то, что и следует: за все благодеяния (т. е. за всю свою жизнь) бедняк обязан отчитаться. Хочет он этого или не хочет (в отличие от ситуации с его превосходительством, где от Макара Алексеевича никто не требовал отчета), он вынужден на этот раз заплатить окончательным разоблачением. А «бедные люди капризны <...>. Он, бедный-то человек, он взыскателен; он и на свет-то Божий иначе смотрит, и на каждого прохожего косо глядит, да вокруг себя смущенным взором поводит, да прислушивается к каждому слову, — дескать, не про него ли там что говорят? Что вот, дескать, что же он такой неказистый? что бы он такое именно чувствовал? что вот, например, каков он будет с этого боку, каков будет с того боку? И ведомо каждому, Варенька, что бедный человек хуже ветошки и никакого ни от кого уважения получить не может, что уж там ни пиши!» (1, 68). Однако, постоянно сознавая свою нищету и бесчестье, бедняк, пока живет, обычно мучается пустыми опасениями. Как он одет и обут, что ест и пьет и — особенно — что чувствует и думает, интересует разве лишь господ сочинителей «натурального» направления: «...есть <...> такой господин, что вот идет куда-нибудь к ресторану да говорит сам с собой: что вот, дескать, эта голь чиновник что будет есть сегодня? а я сотепапильют буду есть <...>. И они ходят, пасквилянты неприличные, да смотрят, что, дескать, всей ли ногой на камень ступаешь али носочком одним; что-де вот у такого-то чиновника, такого-то ведомства, титулярного советника, из сапога голые пальцы торчат, что вот у него локти продраны — и потом там себе это все и описывают и дрянь такую печатают... А какое тебе дело, что у меня локти продраны?» (1, 69). Но, разумеется, и эти и другие люди гораздо больше думают о себе, чем о Макаре Алексеевиче. Ведь на любой ступени иерархической лестницы каждый человек в сравнении с тем, кто выше, в чем-то обойден и чем-то обездолен. Правда, далеко не все испытывают унижительную нужду в самых необходимых вещах: «Да уж если вы мне простите, Варенька, грубое слово, так я вам скажу, что у бедного человека на этот счет тот же самый стыд, как и у вас, примером сказать, девический. Ведь вы перед всеми <...> разоблачаться не станете; вот так точно и бедный человек не любит, чтобы в его конуру заглядывали, что, дескать, каковы-то там его отношения будут семейные...» (1, 69).

Но что же с бедным человеком станет тогда, когда, выставленный перед всеми, он действительно всеми будет замечен? Макар Алексеевич стыдился голых пальцев и голых локтей, когда на него никто не смотрел. Что же с ним станет, когда его все-то увидят? Он «в адском огне горел» и едва не сошел с ума перед «престолом» его превосходительства. Какое же преисподнее пламя, какие судороги стыда его охватят и сотрясут перед сонмом нездешних сил на виду у целого света?⁵⁶¹ Тут уж точно есть от чего с ума сойти. В то время как на Страшный суд все явятся, так сказать, в натуральной форме, без облачений, Макар Алексеевич (в противоположность другим и как бы для смеха, совсем не подходящего значительности момента, а, может быть, напротив, как раз и восполняющего значительность момента подходящей веселостью) явится в рваных сапогах и прежнем отрпье. Ибо куда они денутся? Что им без Макара Алексеевича, что ему без них? Ведь если пуговка и отскочила от его ветошки, то сама ветошка вместе с рваными сапогами к Макару Алексеевичу давно приклеились. Да и пуговка никуда не делась: «Тут уж я чувствую, что и последние силы меня оставляют, что уж все, все потеряно! Вся репутация потеряна, весь человек пропал! <...> Наконец поймал пуговку, приподнялся, вытянулся, да уж, коли дурак, так стоял бы себе смирно, руки по швам! Так нет же: начал пуговку к оторванным ниткам прилаживать, точно оттого она и пристанет; да еще улыбаюсь, да еще улыбаюсь» (1, 92—93). Но, вопреки реализму и для пушгего торжества насмешливо-прихотливой фантастики, пуговка, конечно, к оторванным ниткам приладилась и пристала, чтобы в прежней гармонии на них мотаться. Ведь преимущественно этой «дрянью» (подошвами, сапогами, ветошкой и пуговкой) и заняты по необходимости чувства и мысли Макара Алексеевича, занята его душа.

Однако с этой души и спросят. Ее-то и разоблачат. И что же, разоблачив эту душу, увидят? Именно то, для чего не требовалось никаких разоблачений, — ту же пуговку, те же рваные сапоги и ветошку, т. е. вещественные доказательства полной невинности и столь же полного бесчестья, крайней бедности и душевной невзгоды, на которые бедняка обрекает занимаемая им ступень ведомственного порядка. Увидят, как в зеркале, и самый этот порядок, где добродетель, честь и утеха заключаются в том, чтобы над кем-то подняться и кого-то превзойти, а порок, позор и горе — оказаться кого-то (или многих, или всех) ниже. Эта способность к превосходству и униженности (в размерах, соответствующих социальной ступени и достатку) и реализуется иерархическим порядком, а все остальные способности, как бы богаты и разнообразны они ни были, и все остальные

запросы, как бы они ни были серьезны, никого не волнуют. Поэтому та или иная «дрянь» в приличном или неприличном виде здесь занимает все души. Ср.: «Да что он вам-то; маточка, Быков-то? <...> Вы, может быть, оттого, что он вам фальбалу-то все закупает, вы, может быть, от этого! Да ведь что же фальбала? зачем фальбала? Ведь она, маточка, вздор! Тут речь идет о жизни человеческой, а ведь она, маточка, тряпка — фальбала; она, маточка, фальбала-то — тряпица» (1, 108).

Но в том-то и дело, что жизнь человеческая и человеческая душа при иерархическом порядке дешевле «тряпицы». Ведь все, что не является вещью и, следовательно, не переводимо на деньги, здесь не имеет никакой цены. Вот почему этот порядок — порядок всякой «дряни»: внизу убожество рваных сапог и ветошек, вверху величие и красота застегнутого на все пуговицы мундира, любой другой такой же «тряпицы». И ни тут ни там не требуется души. Ср.: «Мало того, что забыли люди вас погубили, какая-нибудь там дрянь, забулдыга вас обижает. Что фрак-то на нем сидит големом, что в лорнетку-то золотую он на вас смотрит, бесстыдник, так уж ему все с рук сходит <...>. Полно, так ли, голубчики! А отчего же это все? А оттого, что вы сирота, оттого, что вы беззащитная <...>. А ведь что это за люди, которым сироту оскорбить нипочем? Это какая-то дрянь, а не люди, просто дрянь; так себе, только числятся, а на деле их нет, и я в этом уверен. Вот они каковы эти люди!» (1, 86). Но так это и выходит при известном порядке: одни хотят, но не могут; другие могут, но не хотят быть людьми. И все ими только числятся. Каждый предпочитает свои затеи чужим нехваткам, свое удовольствие чужой скорби, и ничто не мешает для вящего разнообразия, чтобы кто-то испытывал удовольствие как раз от чужой беды. Однако при всем разнообразии нельзя не разглядеть и единства в игре страстей и общей интриге: все предпочитают ценность вещей ценности своей и чужой души. Но такое предпочтение — ущерб человеческому достоинству. Оно свидетельствует либо о вынужденном, либо о добровольном рабстве. У вещей (и денег), денег (и вещей). Между тем любое преимущество в достатке как раз и означает это предпочтение, соединенное с душевным ущербом. Ибо благополучие каждого, действительно поставленное в связь с благополучием всех, предполагает равенство, при котором нет места униженности, поскольку нет места превосходству. Вот почему социальная лестница больших и больших преимуществ, новых и новых превосходств демонстрирует на самом деле не постепенно возрастающую честь и славу, а постепенно возрастающее бесчестье. Ибо начиная с тех ступеней общественного порядка, где уже нет речи о необходимом и где господствует каприз и прихоть, гос-

подствует и полное забвение реальных нужд живой и страдающей души. Униженная постоянной заботой о самых ничтожных и вместе с тем самых необходимых вещах, являющихся в глазах людей обеспеченных предметом насмешки, эта душа может заявить о себе лишь скорбью и мукой. Поэтому бедному человеку было бы легче, если бы никакой души у него и впрямь не было, ведь она для него в некотором смысле роскошь, слишком тяжкая при его «обстоятельствах», при его «достатке», состоящем из рваных сапог и ветошки.

Принимая во внимание эту страшную недостаточность, низводящую до ничтожества и позорящую его душу, Макара Алексеевича и на Страшном суде, разумеется, пожалеют. И наградят. Не сторублевой бумажкой (ср.: «чем могу»), а благодеянием, достойным безграничного могущества, — вечным блаженством. Да и как иначе? Ведь Макар Алексеевич более или менее безгрешен, безгрешен в силу «обстоятельств». Ибо нет греха в том, что делается по необходимости. Но в том, что делается по необходимости, нет и добродетели. Грех и добродетель начинаются там, где есть свобода, есть выбор. А какая же свобода и выбор у Макара Алексеевича? Поэтому если Макар Алексеевич и переживет всесветный срам, а не умрет еще раз (уже для торжества реализма и вопреки насмешливо-прихотливой фантастике), то сама награда, за которую он, разумеется, поблагодарит (и будет благодарить дальше целую вечность), обернется для него еще бóльшим позором. Ибо за что же его награждают и за что он благодарит? За то, что он, образ Божий и подобие Божие, «ни с того ни с сего», без собственной воли и желания был произведен в подошву и ветошку, не имеющих вообще никакого образа и подобия, был унижен до потери всякого достоинства. За то, что чувства и разум ему были дарованы лишь для того, чтобы это унижение, эту страшную нищету воспринять в полной мере, умом и сердцем, и ни для чего больше. За то, что он «ни с того ни с сего» был поставлен в «обстоятельства», при которых он так же мало имел возможность грешить, как и проявлять добродетель. Следовательно, награды и благодарности здесь заслуживают именно эти «обстоятельства», а не Макар Алексеевич, который их не выбирал да, будь его воля, разумеется, никогда бы и не выбрал.

Но представим ситуацию Макара Алексеевича в гармонии Фурье. У бедняка не будет забот ни о рваных сапогах, ни о ветошке. Однако точно так же, как и теперь, «ни с того ни с сего» он будет беднее каждого и хуже прочих. И об этих обстоятельствах возвестит миру его самый бедный титул, самая бедная форма, соответствующие значки и даже знамена. У Макара Алексеевича не будет ни рваных сапог, ни рваных локтей, но будет работа для бедных, стол для бедных,

любовь для бедных. Между тем все остальные станут наслаждаться в меру своих достатков и без всяких помех в виде чьих бы то ни было стонов. Так что же будет чувствовать и что думать Макар Алексеевич? Уж конечно, «то же самое»: «Ты, дескать, Иванушка-дурачок, ройся в мешках дедовских, пей, ешь, веселись, а ты, такой-сякой, только облизывайся; ты, дескать, на то и годишься, ты, братец, вот какой!». При этом всякая жалоба бедного человека на свой жребий умолкнет, она будет формально запрещена как страшный грех и преступление, как чудовищная неблагодарность благодетелям — и людям, и Богу. Ведь решено, что бедняк счастлив, что никакого другого и лучшего порядка не может быть ни на земле, ни в каком-нибудь фантастическом будущем, потому что и этого будущего, собственно, не предполагается. Откуда бы оно взялось? Никакое счастье не мыслимо для Фурье без главных наслаждений — любовных и гастрономических отрад, которые в избытке отпущены строю гармонии. Правда, Фурье не отрицал бессмертия души. Он полагал, что души тех, кому не довелось жить при этом строе, косвенным образом будут участвовать в счастье своих удачливых потомков⁵⁷. Иначе говоря, они будут смотреть на них и «облизываться». И этак день за днем, почти целую вечность. Но такое бессмертие, в котором трудно различить, где награда, а где казнь, если бы оно состоялось, выглядело бы самой ехидной насмешкой. Ведь для того, чтобы смотреть и облизываться, не нужно никакого бессмертия, не нужно даже гармонии, поскольку таким «блаженством» владеет последний нищий уже сейчас. Не нужно не только бессмертия и гармонии, но и грешной или безгрешной души, так как для того, чтобы смотреть и облизываться, вообще не нужно быть человеком. Ввиду такого поворота традиционные представления о бессмертии, обещающие торжество духа и высшей справедливости, безусловно гораздо утешительнее и более достойны человеческих упований.

Но что же на Страшном суде будет с теми, кто обеспечен? Казалось бы, у них есть выбор, есть свобода. Однако и они не выбирают своих «обстоятельств». А эти «обстоятельства» от ступени к ступени повышают требование достатка и расширяют границы необходимого. Поэтому то, что снизу представляется излишком, сверху кажется более или менее смешной (следовательно, более или менее постыдной) нехваткой. Отсюда общее стремление подняться вверх, которое может быть осуществлено лишь за чей-то счет. В результате: снизу доверху социальной лестницы — та или иная нужда, и сверху донизу — тот или иной избыток. Даже положение Макара Алексеевича на его взгляд (до поры до времени), на взгляд Горшкова и тех, кто просит милостыню Христа ради, вполне «достаточное» — достаточ-

ное для того, чтобы поделиться. Вот почему в сцене с его превосходительством, едва Макар Алексеевич взглянул вниз и нагнулся в поисках пуговки, у него «в обоих ушах ни с того ни с сего и Тереза, и Фальдони, и пошло перезванивать» (1, 92). Но Макару Алексеевичу за его сокрушительную «достаточность» генерал «всунул <...> в руку» сторублевую бумажку — малую дань чужой униженности и собственному превосходству, которая еще ниже опускает Макара Алексеевича и еще выше поднимает его превосходительство. Однако, какими бы соображениями он ни был движим, генерал сделал то, что мог, и даже больше, потому что он мог бы этого и не делать. Стало быть, иногда и «они» помогают. Кто чем может (ср.: «чем могу») — в зависимости от «обстоятельств». Помогают, разумеется, не столько беднякам, в положении которых эта помощь по существу ничего не меняет, сколько иерархическому порядку. Итак, свобода и выбор каждого здесь весьма относительны. Они ограничены «обстоятельствами» той или иной социальной ступени и «обстоятельствами» общего порядка. Поэтому если тут что и наказывать или награждать, то в первую очередь не людей, а этот порядок и его «обстоятельства».

Но какая странная прихоть, какая насмешливая мысль спрашивать отчета с душ, которые, в отличие от денег и вещей, на всех ступенях социальной лестницы могут вообще отсутствовать, поскольку они-то и составляют самый очевидный избыток! Ведь внизу нет никакой возможности, а вверху никакой необходимости оставаться людьми. И если там и тут прорываются страсти и помышления, не связанные с эгоистическим расчетом, исполненные, напротив, бескорыстной и высокой духовности, то отнюдь не благодаря, а вопреки «обстоятельствам». Ибо все здесь в плену у порядка, который у людей отнимает свободу и отдает их в рабство вещам и деньгам. В итоге все нищие, включая самых богатых, смешные куклы, обменивающие на ту или иную «дрянь» свои бесценные души. Ср.: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26). В самом деле, если можно отдать свою душу за копейки, то и за все сокровища мира невозможно купить ее. «Что, скажи мне, постоянно в здешнем мире? Богатство ли, которое часто не остается и до вечера? Слава ли? Но послушай, что говорит один праведник: *житие мое есть легчайе скоротечичи* (Иов. IX, 25). Как скороходы не успевают стать, как уже уходят далее, так и слава не успеет прийти, как уже улетает. Нет ничего драгоценнее души: это неизвестно и тем, которые дошли до крайнего безумия. „Душе ничто не равноценно“, сказал поэтически некто из внешних»⁵⁸. Однако в крайнем безумии это все-таки неизвестно (ср.: «Не обратил ли Бог мудрость мира сего

в безумие?» — 1 Кор. 1, 20), и как раз такая неизвестность и свидетельствует о крайнем безумии. И неужели «Бог с ними» — с насмешниками, исповедующими мудрость мира сего и одобряющими порядок, где над человеком господствуют вещи и душа замещается внешним видом и формой «тряпицы»? Ср.: «Думаю-думаю, авось Господь ему на душу положит, Петру Петровичу благодетелю, да и даст он мне взаймы <...> а то такой срам: жутко даже на месте сидеть, кроме того, что вот зубоскалы-то наши смеются, Бог с ними! Да еще и его-то превосходительство мимо нашего стола иногда проходят; ну, сохрани Боже, бросят взор на меня да приметят, что я одет неприлично! А у них главное — чистота и опрятность» (1, 71).

Лишая всех истинного блага, иерархический порядок связывает всех узами зла. Обесценивая нетленное богатство, он придает цену тому, что ее не имеет. Превращает добродетель в порок и порок в добродетель. Всех обездоливает и всех унижает — и тех, кто это сознает, и еще вернее тех, кто об этом не ведает. Чистые чувства, святые понятия и высокие устремления духа делает предметом глумления и циничной ухмылки. Все выворачивает наизнанку и все опошляет. Под покровом разнообразия скрывает единство общей нищеты и позора — самой насмешливой и оскорбительной для человека игры и интриги, в результате которой он, созданный владычествовать над миром (ср.: «И благословил их Бог и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и владычайте...» — Быт. 1, 28), оказывается рабом каких-нибудь рваных сапог и ветошки, любой другой ничтожной «тряпицы». Какая глумливая издевка! А если учесть, что лучшие умы человечества в усилиях спасти его и осчастливить не могли придумать ничего иного, кроме повторения того же самого порядка, отдающего бессмертные души в рабство бездушным вещам, ничего иного, кроме принуждения людей к непрерывной хвале и благодарности за свой позор и бесчестье, то комический эффект этой игровой затеи будет еще огушительнее.

Но для кого? Кто устроил такой порядок и кого он устраивает? Не людей, если они хотят ими быть, а не только числиться. И не Господа Бога. Ибо какой была бы здесь роль творца и устроителя этой пасквильной комедии и интриги? За мифические блага он взыскивает слишком реальные и большие проценты. Не столько дав, сколько поманив человека дарами земли и неба, он в действительности оставляет ему лишь жалкие способности, которые нужны иерархическому порядку и которые противопоставляют каждого всем и всех каждому, сталкивая людей во взаимной вражде и неся им стыд и горе даже тогда, когда они, кто чем может, «помогают»... Но почему бы не помочь Тому, кто может все? В чем в таком случае за-

ключается высшее могущество? По-видимому, в том, чтобы сохранить этот гнусный порядок, раз и навсегда удержав таких, как Макар Алексеевич, внизу социальной лестницы, в положении более приличной или менее приличной ветошки. Выйти человеку из этой игры по собственному желанию нельзя (это самый страшный грех, которому нет прощения), протестовать бессмысленно (поскольку нет инстанции для апелляции и протеста), да и протест здесь — грех; напротив, требуется хвала и благодарность. Но неужели Господу Богу нужна благодарность опозоренной и несчастной «ветошки»? Если это отец и благодетель, то кто же тогда человеку злейший враг? Если это Бог, то кто же дьявол? Ср. замечание Макара Алексеевича об отскокившей пуговице, покатавшейся одновременно и к бесу, и к стопам его превосходительства (характерная параллель, сближающая чиноначалие земли и преисподней и восходящая к сцене распекания в «Шинели»): «Моя пуговка — ну ее к бесу — пуговка <...> вдруг сорвалась, отскокила <...> покаталась и прямо-таки, так-таки прямо, проклятая, к стопам его превосходительства <...>! Вот и все было мое оправдание, все извинение, весь ответ...» (1, 92). Точно так же как в иерархическом порядке нет места душе, в нем нет места и Господу Богу. А если бы дело обстояло иначе, то самому Богу было бы лучше, чтобы его вообще не было, ведь он ничем не отличался бы от злобного владыки преисподней. Вспоминая о возникновении замысла «Бедных людей» («Петербургские сновидения в стихах и прозе», 1861), Достоевский писал: «И вдруг, оставшись один, я <...> задумался. И стал я разглядывать и вдруг увидел какие-то странные лица. Все это были странные, чудные фигуры, вполне прозаические, вовсе не Дон Карлосы и Позы, а вполне титулярные советники и в то же время как будто какие-то фантастические титулярные советники. Кто-то гримасничал передо мною, спрятавшись за всю эту фантастическую толпу, и передергивал какие-то нитки, пружинки, и куколки эти двигались, а он хохотал и все хохотал. И замерещилась мне тогда другая история, в каких-то темных углах, какое-то титулярное сердце, честное и чистое, нравственное и преданное начальству, а вместе с ним какая-то девочка, оскорбленная и грустная, и глубоко разорвала мне сердце вся их история» (19, 71). Разумеется, гримасничать и хохотать над разрывающими сердце историями и историей мог только дьявол. Именно он и способен с помощью злодейского порядка (этих пружин и ниток) сделать из жизни комически-жуткую фантастику, постараться отнять у людей высокий дух и душу и, низводя всех по ступеням социальной лестницы к большему и большему бесчестью, в кривом зеркале представить и образ Божий, и Бога. Ибо нельзя унижить и опозорить человека, не унизив и не опозорив его Творца. Но

Бог наделил человека свободой не для того, конечно, чтобы он подчинился злодейскому порядку и ветхому идолу мира сего — вещам и деньгам⁵⁹. Сказано: «Не собирайте себе сокровищ на земле <...> Но собирайте себе сокровища на небе <...>. Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше. <...> Не можете служить Богу и мамоне» (Мф. 6, 19—21, 24). И еще: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу...» (2 Кор. 3, 17—18). Мысль о том, что Бога устраивает порядок, бесславящий человека и его Творца, была бы величайшим кощунством.

Итак, полемизируя с христианскими утопистами (последователями Сен-Симона и Фурье), проектирующими новое общество на прежней иерархической основе, Достоевский ставит их перед необходимостью согласиться с одним из двух решений: 1) иерархический порядок (проектируемый точно так же, как и существующий) не имеет отношения к благодеяниям Бога, он несправедлив и греховен; 2) а если он справедлив и безгрешен, то он создан и управляется дьяволом. Иначе говоря, положив в основание полемики доводы *ex concessis*, Достоевский приводит важнейшие теоретические положения противника к абсурду. Только на почве равенства (ср. раннехристианские общины), по глубокому убеждению писателя, и возможна социальная организация, действительно ближайшим образом соответствующая планам и видам Бога⁶⁰.

Но одна проблема, которая издавна занимала умы теологов и философов и которую Достоевский ставит уже в «Бедный людях», выходит за границы полемики с западными христианскими утопистами. Это проблема человеческих страданий и совместимости их с благой природой Творца.

Если зло заключено в иерархическом порядке, если именно он прежде всего и виноват во всех бедах, то зачем такой порядок нужен вообще? Зачем он нужен Господу Богу? Если люди страдают за первородный грех⁶¹, то, спрашивается, почему от этих страданий избавлены и Быков, и Анна Федоровна, люди «достаточные» и те же самые, а не Варенька, не Макар Алексеевич, не Горшков? Если все наказаны за грехи отцов, то почему самые грешные из отцов, такие как Быков, благоденствуют без всяких упреков совести (ср.: «С моей стороны и я в этом случае подлецом оказался, да ведь что, дело житейское» — 1, 100), а брошенные ими дети мучаются с младенчества и до смерти? Ср. рассказ о Петеньке Покровском, сыне господина Быкова: «Каждый день выходил он в своей легкой шинельке хлопотать по своим делам, просить и вымаливать себе где-нибудь места — что его внутренно мучило; промачивал ноги, мок под дождем и, на-

конец, слег в постель, с которой не вставал уже более...» И затем: «Он просил поднять занавес у окна и открыть ставни. Ему, верно, хотелось взглянуть в последний раз на день, на свет Божий, на солнце. <...> Солнца не было. Облака застилали небо туманною пеленою; оно было такое дождливое, хмурое, грустное. Мелкий дождь дробил в стекла и омывал их струями холодной, грязной воды; было тускло и темно. В комнату чуть-чуть проходили лучи бледного дня и едва оспаривали дрожащий свет лампадки, затепленной перед образом. Умиравший взглянул на меня грустно-грустно и покачал головою. Через минуту он умер» (1, 44—45). Не господину Быкову, а именно Петеньке нет почему-то места под солнцем.

Далее. Если страдания необходимы как «залог» райского блаженства, будущей небесной награды (ср. характерную в этом плане переключку мотивов похода Макара Алексеевича к ростовщику и мотивов выигранного Горшковым судебного процесса — 1, 77—78, 97—98), то почему опять-таки этот залог непосильной тяжестью обременяет тех же бедняков? И не только взрослых, но и детей? Почему он требуется от Петеньки, сына горемычного Горшкова? Мальчик умер, не дождавшись благополучного исхода «дела», среди страшной нищеты, прислушиваясь к подавленным рыданиям матери и глядя на несчастного отца («мальчик-то был лет девяти; надежды, говорят, подавал» — 1, 50). Затянувшаяся тяжба Горшкова завершилась наконец его победой: «Какая там была вина на нем за нерадение и неосмотрительность — на все вышло полное отпущение. Присудили выправить в его пользу с купца знатную сумму денег, так что он и обстоятельствами-то сильно поправился, да и честь-то его от пятна избавилась, и все стало лучше, — одним словом, вышло самое полное исполнение желания» (1, 97). Несмотря на полное отпущение и исполнение желания, Горшков не оправился, не воскрес. Хотя ему вернули честь, доброе имя, деньги («Да, говорит, и деньги хорошо; слава Богу, слава Богу!» — 1, 98), хотя счета с купцом, счета с людьми кончились к его оправданию и в его пользу, не кончились счета бедняка с Господом Богом, промысл которого «и благ и неисповедим, и судьбы тоже, и они то же самое». Не кончились потому, что нет Петеньки. Кто вернет отцу ребенка? И могут ли все возмещения (чести, имени, денег) заставить Горшкова забыть самую дорогую, ничем не восполнимую утрату? «Меня встретил в коридоре <...> пожал мне руку и отошел, и все улыбаясь, но как-то тяжело, странно улыбаясь, словно мертвый. <...> Подозвал к себе дочку, положил ей на головку руку и долго, долго гладил по головке ребенка. Потом опять оборотился к жене: „А что ж Петенька? Петя наш, говорит, Петенька?..“. Жена перекрестилась, да и отвечает, что ведь

он же умер. „Да, да, знаю, все знаю, Петенька теперь в царстве небесном“» (1, 98). И, видимо, потому, что ребенок не может теперь вернуться к отцу, чтобы разделить с ним радость, бедняк и поспешил сам отправиться с этой радостью в царство небесное, к своему ребенку: «...умер, маточка, умер Горшков, внезапно умер, словно его громом убило! А отчего умер — Бог его знает. <...> Ах, судьба-то какая! Жена в слезах, такая испуганная. Девочка куда-то в угол забилась. <...> Грустно подумать, что этак в самом деле ни дня, ни часа не ведаешь...» (1, 99). Для Горшкова этот день и час совпадает с днем и часом его торжества. Не только здесь, на земле, но и там, в царстве небесном, так как евангельская цитата (среди других мотивов того же рода) говорит о Страшном суде и последнем воздаянии, ср.: «О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец мой один...» (Мф. 24, 36).

Но что же все-таки Петенька? Зачем так несчастно сложилась его судьба, которую мальчик при всей своей смысленности, уж конечно, не мог осмыслить, а мог разве что детски сильно и горько почувствовать? Почему его маленькая жизнь, полная страданий, целиком ушла в залог небесной награды, ведь ребенок не успел не только нагрешить, но просто в этом Божьем мире оглядеться? Почему жизнь другого Петеньки, Покровского, тоже стала и крайне обременительной уплатой долга за чей-то грех, и крайне обременительным залогом? Вот вопросы. В «Бедных людях» они поставлены, но не разрешены. Судя по всему, для молодого Достоевского они были тем «камнем преткновения и соблазна» (ср.: 1 Петр. 2, 7), который писатель на путях религиозной мысли не мог ни отодвинуть в сторону, ни обойти (в этом смысле мы склонны толковать имя того и другого Петеньки: *Петр* — значит: *камень*). Эти же вопросы (но уже с целью опровержения) повторяются гораздо позже — в «Братьях Карамазовых» (главы «Бунт», «Великий инквизитор»), где они высказаны не от лица автора, а от лица героя, говорящего «гордо и богохульно» (30, кн. 1, 68; Откр. 13, 5). Ср. слова Достоевского в ответ на критику последнего романа: «Инквизитор и глава о детях. Ввиду этих глав вы бы могли отнести ко мне <...> не столь высокомерно по части философии, хотя философия и не моя специальность. И в Европе такой силы атеистических *выражений* нет и *не было*. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» (27,86). «Бедные люди» в полной мере демонстрируют это «горнило сомнений» (именно сомнений, никак не отрицание Бога), тогда как в «Братьях Карамазовых» сомнения разрешаются уверенной, молитвенно-торжественной «осанной».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Достоевский Ф М* Полн собр соч В 30 т Л, 1980 Т 21 С 130 В дальнейшем все ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с указанием в скобках арабскими цифрами тома и страницы
- ² Говоря от имени всех, Достоевский не совсем точен Здесь следовало бы сделать по крайней мере одно исключение, касающееся его самого Судя по его ранним произведениям (начиная с «Бедных людей»), по воспоминаниям мемуаристов, писатель никогда не поддавался безоглядному увлечению западными идеями А П Милюков вспоминал о молодом Достоевском «Он читал социальных писателей, но относился к ним критически Соглашаясь, что в основе их учений была цель благородная, он, однако ж, считал их только честными фантазерами В особенности настаивал он на том, что все эти теории для нас (в России — *В В*) не имеют значения (это Достоевский утверждал и в показаниях Следственной комиссии по делу Петрашевского — *В В*), что мы должны искать источников для развития русского общества не в учениях западных социалистов, а в жизни и вековом историческом строе нашего народа < > Он говорил, что жизнь в Икаринской коммуне (имеется в виду коммунистическая утопия Кабе — *В В*) или фаланстере представляется ему ужаснее и противнее всякой каторги» (*Милюков А П Федор Михайлович Достоевский // Милюков А П Литературные встречи и знакомства* СПб, 1890 С 180—181)
- ³ *Сен-Симон* Избр соч М, Л, 1948 Т 2 С 99—100
- ⁴ «Христианская религия устарела»,— писал Сен-Симон в «Труде о всемирном тяготении» (*Сен-Симон* Избр соч М, Л, 1948 Т 1 С 226)
- ⁵ Там же Т 2 С 108
- ⁶ Там же С 91, 365
- ⁷ Там же С 374
- ⁸ Там же С 298
- ⁹ Изложение учения Сен-Симона М, Л, 1947 С 520
- ¹⁰ Там же С 519, 522
- ¹¹ *Зильберфарб И* Социальная философия Шарля Фурье и ее место в истории социалистической мысли первой половины XIX века М, 1964 С 168
- ¹² *Фурье Ш* Избр соч М, 1954 Т 4 С 47—49
- ¹³ См развернутую рецензию В Г Белинского на этот роман (*Отеч зап* 1844 № 4 Отд V С 21—36)
- ¹⁴ *Сю Э* Парижские тайны М, 1990 Т 1 С 377
- ¹⁵ Там же
- ¹⁶ Там же С 150
- ¹⁷ *Ветловская В Е* 1) Роман Ф М Достоевского «Бедные люди» Л, 1988 С 75—133, 2) Идеи Великой французской революции в социальных воззрениях молодого До-

- Достоевского // Великая французская революция и русская литература Л, 1990 С 282—317
- 18 Сен-Симон Избр соч Т 1 С 354—355
- 19 Определение позднего Достоевского (25, 55)
- 20 См об этом *Зильберфарб И* Социальная философия Шарля Фурье С 196, 206—207, 221 и след
- 21 *Фурье Ш* Избр соч М, 1954 Т 3 С 49—50
- 22 Там же Т 4 С 398—399
- 23 Там же С 408
- 24 См об этом *Зильберфарб И* Особенности языка Фурье и проблемы его перевода // *Фурье Ш* Избр соч М, Л, 1951 Т 2 С 307
- 25 Там же Т 4 С 408—409
- 26 *Кант И* Трактаты и письма М, 1980 С 252
- 27 *Гете И-В* Об искусстве М, 1975 С 234
- 28 См *Зильберфарб И* Социальная философия Шарля Фурье С 185—186, 206—207 и др
- 29 Ср «Я один сведу на нет тридцать веков бредней и глупости Никто не может притязать на малейшую часть моего открытия, именно мне одному настоящим и грядущим поколениям должны быть признательны за свое счастье» (*Фурье Ш* Избр соч Т 2 С 129)
- 30 Там же Т 4 С 395
- 31 Там же С 399
- 32 Там же М, Л, 1951 Т 1 С 198
- 33 Там же С 118
- 34 См там же С 201
- 35 См там же Т 4 С 361
- 36 Ср «Уточним хорошенько смысл этого выражения *изображение в опрокинутом виде* Отраженные страсти, вместо того чтобы вести социальный мир, во-первых — к роскоши, во-вторых — к сериям групп, в-третьих — к механизму, в-четвертых — к единству, ведут его к обеднению, разъединению путанице двойственности действия Они действуют, как зеркало, которое опрокиды г предмет, верно его воспроизво дя » (*Фурье Ш* Избр соч Т 4 С 162)
- 37 Там же Т 2 С 38, ср Т 4 С 230, 365—366
- 38 Там же Т 4 С 225
- 39 Там же Т 2 С 209

40 Там же С 232

41 «Игра», по мнению Фурье,— следствие «кабалисты» (так он называл одну из важнейших страстей в прямом, неопрокинутом виде) Она означает влечение к интриге «пустые умы, как крестьяне, очень любят игру она развивает в них страсть < > у которой едва ли есть пища в шалаше » (Фурье Ш Избр соч Т 4 С 159) Картежная игра, заговоры, тайны и пр — все это проявления названной страсти Но «там, где есть действительная интрига, нет нужды в интриге искусственной, как интрига игры, романов, театра и т д Поэтому гармонийцы будут пользоваться картами только для больных и слабосильных, которые не в состоянии принимать деятельное участие в трудовых интригах, какие будут занимать настолько, что ни одно живое существо не захочет играть» (Там же С 160, ср 161) Ср в «Бедных людях» «Отыскал я его в той самой комнате, где у нас обыкновенно в карты играют Там мне дали чаю и непременно хотели, чтоб я в азартную игру с ними играл Смеялись ли они, нет ли надо мною, не знаю, только сами они всю ночь напролет проиграли, и когда я вышел, так тоже играли < > Играть я не стал, и мне сейчас заметили, что я про философию говорю» (1, 23) Макар Алексеевич играет в другие «игры»

42 Фурье Ш Избр соч Т 1 С 151, 152, 155

43 Ср там же Т 2 С 33

44 Там же Т 3 С 527

45 Там же Т 4 С 78

46 См об этом *Ветловская В Е* Роман Ф М Достоевского «Бедные люди» С 134—201

47 Изложение учения Сен-Симона С 81

48 Там же С 239—240

49 Ср «идея Бога есть для человека только способ представить себе единство, порядок, гармонию, сознать за собой известное назначение и объяснить его себе» (Там же С 535) Единство, порядок, гармония здесь мыслятся как связь иерархических отношений

50 См Фурье Ш Избр соч Т 2 С 270—271, т 3 С 420

51 Там же Т 3 С 482

52 См там же Т 2 С 225

53 Там же Т 3 С 66

54 Ср «можно изменить ход страстей, не изменяя ничего в их природе» (Там же Т 1 С 101)

55 Там же Т 2 С 261

56 Там же Т 3 С 108

56¹ Ср «О стыде же (скажу) размышляя о всенародном стыде, который прод Господом постигнет грешников (во время Страшного суда и в дальнейшем — В В), вме-

нишь ты временный ни во что» Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания 7-е изд Калуга 1895 С 266 стр с 232

57 Ср « теория социального движения докажет вам, что ваши души в грядущие века примут неким образом участие в судьбе живущих, вы, следовательно, будете < > разделять счастье, готовящиеся для нашего земного шара» (Там же Т 1 С 138)

58 Полн собр твор св Иоанна Златоуста В 12 т СПб, 1895 Т 1, кн 1 С 39

59 Ср «„Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом“, — вот строгое слово Василия Великого, на которое ссылается св Григорий Богослов. Чтобы исполнить это повеление, надо быть в состоянии от него отказаться. Бог становится бессильным перед человеческой свободой. Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две — в обожении. Одна воля для создания образа, но две — для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков божественный Промысел, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяние любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломить» (Лосский Вл. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991 С 299)

60 Ср «Как рабовладение и крепостное право для нас теперь представляет явно греховное установление, так и современный капитализм, основанный на эксплуатации труда, классовых антагонизмах, контрастах богатства и бедности, есть явный грех и человеконенавистничество. Христианство не допускает примирения с каким бы то ни было общественным строем, основанным на насилии и ненависти, оно может благословить только строй, воплощающий начала любви, свободы и равенства, и, пока остается социальная неправда, оно всегда зовет вперед, к социальному прогрессу, к очищению общества от этих пороков, проповедует не только личное, но и общественное покаяние» (Булгаков С Н Церковь и социальный вопрос // Булгаков С Н Христианский социализм. Новосибирск, 1991 С 85)

61 Мы не касаемся теологического решения этой проблемы, связанной с тайной Искупления: это увело бы нас в сторону. См объяснение проблемы православной традицией, не придающее главного значения ее «юридическому» аспекту, в работах В Н Лосского (Мистическое богословие С 194, 195, 330—333)

А. М. БУЛАНОВ

**СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ
ПОНИМАНИЯ «СЕРДЦА»
В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

Современное сознание, обращаясь к русской классике, ждет от нее ответов на самые насущные вопросы сегодняшнего дня. Однако эти ожидания могут оправдаться только в том случае, если мы сумеем поставить перед классикой значимые вопросы. Значимые и для нас, и для прошлого столетия, ибо в настоящем мы обретаем не только, как любили говорить совсем недавно, «пережитки прошлого», но и «вечные» проблемы человеческого бытия. Одной из таковых является проблема соотношения «рационального» и «эмоционального», т. е. на языке литературы, наследующей традиции христианской антропологии, проблема соотношения «ума» и «сердца».

Актуальность этой проблематики тем очевиднее, что разум и страсти, эмоции и когниции в их противоречивом единстве представляют собой одну из болевых точек современного состояния мира¹.

Может быть, с особенной остротой вопрос о соотношении «ума» и «сердца» был поставлен в творчестве Ф. М. Достоевского, оказавшись прочно связанным в его романах с религиозно-философскими идеями, этическим содержанием социальных и политических вопросов «падшего» мира.

«Тайна человека», которую писатель разгадывал всю жизнь, заключала в себе и тайну соотношения «ума» и «сердца». И если современный философ в попытках объяснить природу человека говорит о «проблеме соотношения рациональных и эмоциональных сфер человеческой психики»², то Достоевский это давно открыл в своем художественном исследовании «внутреннего человека». Выявленность данной проблематики, осознанность ее подтверждается размышлениями писателя над ней, следы которых находим в письмах, записных книжках, «Дневнике писателя».

Полемика автора «Преступления и наказания» с просветительским рационализмом отмечена в критике давно и не раз была пред-

метом специального исследовательского интереса, однако в мифологеме «сердца» преломление, художественная объективация иррационального, мистического, духовного в человеке, по сути, не изучались. Между тем уже сам генезис этой проблематики в русской художественной мысли и в творчестве Достоевского обнаруживает много интересного.

С одной стороны, источником размышлений писателя о соотношении «ума» и «сердца» мог быть Б. Паскаль, у которого «принцип сердца» играет чрезвычайно важную роль. «Сердце имеет свои законы, которых не знает наука,— писал Паскаль в главе 9 „Мыслей“,— мы в этом убеждаемся тысячу раз. Я хочу сказать, что сердце по природе любит всеобъемлющее существо, по природе же оно любит и самого себя, смотря по тому, чему оно предается. <...> Вы отвернулись в своем сердце от одной привязанности и сохранили другую: разум ли причина этого? Нет, сердце чувствует Бога, а не разум»³. Итак, «порядок сердца», отличный от «порядка разума», на чем настаивал французский мыслитель, безусловно, мог повлиять на размышления Достоевского о «сердце».

Но есть и другой, возможно, более фундаментальный источник проблематики соотношения «ума» и «сердца» — учение о человеке, созданное восточными аскетами и отцами церкви. В письмах к брату из Сибири Достоевский настойчиво просит прислать «Отцов Церкви и историю Церкви»⁴, «Философию истории Гегеля, европейских историков, экономистов, святых отцов...» (28, кн. 1, 179).

При этом для Достоевского особенно важно, как развивалось это учение русской религиозной мыслью. Любимые Достоевским Нил Сорский и Тихон Задонский, наследуя исихастам, идеям восточной христианской аскетики, отводили «сердцу» в своем понимании человека первенствующую роль. Достаточно указать на то, что в сочинении Тихона Задонского «О истинном христианстве» одна из глав называется «О сердце человеческом»⁵. В трудах русских богословов, исследовавших аскетизм по православному христианскому учению, «сердце» является сосредоточием, в котором концентрируется «вся личная жизнь человека, в ее наиболее характерных состояниях и обнаружениях»⁶.

К этому, конечно же, необходимо добавить, что как некогда Паскаль, так и позже славянофилы, в теории познания которых «сердце» обозначено довольно явственно, многое черпали из мистического богословия восточной церкви, из святоотеческого наследия. И только принимая все это во внимание, можно адекватно «прочитать» так называемые мистические мотивы у Достоевского, истолковать «видения» и «откровения» его героев.

При всем значении «сердца» — категории, постоянно употребляемой Достоевским для обозначения душевной природы человека, главным для писателя было соотношение «рационального» и «эмоционального», без которого не может быть раскрыта «тайна человека». Его в первую очередь интересуют те стороны жизни «сердца», которые проецируются в религиозно-философскую проблематику богопознания, оправдания человека, возможностей его «преображения», оснований нравственного законодательства.

Противопоставление «рассудка», отрицающего бытие Бога, «сердцу» в значительной мере восходит к идеям славянофилов, в частности к А. С. Хомякову, который, следуя святоотеческой традиции, считал «сердце» вместилищем Бога. И это находит непосредственное отражение в проблематике романов, особенно в «Братьях Карамазовых». Внутренние токи противоречий религиозно-философского порядка, воплотившиеся в образно-символической структуре сочинений Достоевского, одновременно разрывают целостность этой структуры верой в человека. Его творения питаются от источников, таящих в себе одновременно и inferнальное, и небесное начала. Борьбой этих начал охвачено и сознание, и чувства; что порождены не просто «гибельные», «роковые» страсти, а идеи-страсти.

К страстям природным, от которых нельзя избавиться, потому что «в самом теле источник страстей»⁷, в новом мире прибавились страсти, сформированные социумом. Они беспощадны и проявляют себя как судьба, как неумолимая и непонятная сила, отчужденная от человека, стоящая над ним. Социально-исторические и социально-экономические процессы во второй половине XIX в., раскрепощая личность, высвободили и те силы индивида, которые на психологическом уровне самоощущения идентифицировались как роковые силы страстей. Они приобрели способность принимать в себя идею, заражаясь ее неумолимой логикой и одновременно заряжая идею собственной энергией. «Страсть — это продолженная и интеллектуализированная эмоция»⁸, — писал Т. Рибо. Получается, что Достоевский художественно исследовал природу тех психических проявлений, которые психология XX в. гораздо позже подвергла аналитической и экспериментальной «экспертизе», вряд ли, правда, открыв при этом что-либо принципиально новое. «Идея-страсть» у Достоевского обладает свойством всеобщности, заключая в себе силу закона, но она же, обретая эту силу, наполняется и личностным смыслом. Такая сила и влечет героя первого из «великого пятикнижия» романа в квартиру старухи процентщицы, чтобы реализовать «идею», преодолеть муки и страдания, муки сердца, ставшие в конечном счете непреодолимыми.

«Закон правды и человеческая природа взяли свое», — так сформулировал сам Достоевский причины, приведшие к краху «идеи-страсти» Раскольникова, обозначив тем самым силы, победившие «теорию» (28, кн. 1, 137). Известно, что умозрительное изложение идеи романа не понравилось автору. Оно действительно требует дополнительного комментирования. Но выраженная с неизмеримо более мощной силой в художественном развертывании идея выявляется во *всей* ее сложности и глубине. Раскольников в эпилоге романа думает: «...чем моя мысль была глупее других мыслей и теорий, роящихся и сталкивающихся одна с другой на свете, с тех пор как этот свет стоит?» (6, 417). Так думает герой и оказывается побежденным любовью — силой, которая есть не что иное, как воздействие на его сердце другого сердца («Что-то как бы пронзило в ту минуту его сердце» — 6, 420). Происходит *преображение* сердца: оно было больным, и одна из главных причин болезни — гордость. По слову Григория Нисского, гордость есть род недуга, «нет другого такого зла для нашего естества, как этот недуг, производимый гордостью...»⁹. «Он и заболел, — пишет Достоевский в эпилоге романа, — от уязвленной гордости», и должно было измениться его сердце, чтобы он мог избавиться от болезни.

Рассудочная логика вступает в борьбу с непосредственным чувством. Она хочет захватить права там, где исконно царит «сердце», права в деле совести¹⁰. Именно здесь и формулируется один из главных вопросов романа: что же может, на что способна «арифметика»? Оказывается, «арифметика», легко рассчитывающая пользу и преимущества существования одного человека перед другим, есть только низшая ступень духовного «я». Можно, конечно, искать истоки различия «рассудка» и «разума» у Канта, Шеллинга, Гегеля (оно проводится в немецкой классической философии), однако идея о «цельном знании», гнозисе, где «разум» не тождествен «рассудку», о способности логического и дискурсивного развертывания мысли достаточно глубоко прорабатывалась неоплатониками, а затем и Отцами Церкви.

Трагический опыт «Мертвого дома» обнаружил для Достоевского не только страшную пропасть между народом и высшим сословием, но и между теоретической мыслью, «идеей» и «живой жизнью». Правда-справедливость народа не совпала с истиной рационального толка; и здесь наличествовало противоречие рационального и сердечного. Категорическое и выстраданное: «...идеи меняются, сердце остается одно» (28, кн. 1, 208) — выражает и веру в «сердце» человека, и признание принципиальной возможности «ошибок ума». Но эти ошибки допустимы, потому что они исправимы: поиск умозри-

тельной истины связан и с заблуждениями, и с исканием. «Ошибки же сердца есть вещь страшно важная...». «Сердце» — неповторимая индивидуальность, оно и плотяно и духовно; правда — истина-справедливость, принятая в сердце. Поэтому в деле утверждения «нового человека» и нужно опираться на «сердце». «Житие умное есть дело сердца. <...> Ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства...»¹¹. Идея как абстрактно существующая истина — одно, а идея, захватывающая всего человека, т. е. проникающая в сердце, — это другое: она становится движущей силой. «Сердце едино и душу едину иметь — значит согласие великое иметь в учении и воле, — читаем у Тихона Задонского, — чего на сердце нет, того и в самой вещи нет. Вера не есть вера, любовь не есть любовь, когда на сердце не имеется»¹².

Знаменитое художническое кредо Достоевского: «При полном реализме найти человека в человеке» — должно быть рассмотрено в контексте православного антропологизма писателя. «Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я, конечно, народен (ибо направление мое истекает из глубин христианского духа народного), хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему. Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (27, 65).

Здесь все логично и ясно по смыслу. Писатель не согласен не с тем, что он *психолог*, он не согласен с тем, что его считают только психологом, потому что «психологизм» — производное от главной задачи христианского писателя: раскрыть, что есть в человеке истинно человеческого, где в нем корень высшего духовного начала. Поиски человека в человеке сопряжены с великими трудностями, ибо душа человеческая бездонна¹³. Вот почему для ответа на этот вопрос необходимо изобразить все ее «глубины». Главное в народном мирозерцании, Достоевский неустанно повторял это, вера в человека, что собственно и является выражением христианского духа. «Русский человек много и часто грешит против любви; но и первый страдалец за это от себя, — записывает автор „Идиота“ в 1865 г. — Он палач себе за это. Это самое характерное свойство русского человека» (20, 204). Изображение внешних проявлений души — не «высший реализм». «Человек в человеке» — это «духовный человек» в «плотском»¹⁴, и найти его — дело не только художника, но и каждого человека, что сопряжено с необходимостью беспощадной правды. Смелое высказывание этой правды также входит в число христианских добродетелей.

В «Преступлении и наказании» Раскольников отвергает нравственный закон — он не входит в его «теорию», и это не случайно. «Теория» включает понятие «совести»: «переступить через кровь по совести» — значит получить моральную санкцию на нарушение закона. А поскольку «сердце» прежде всего и является истинным органом совести, то герой пытается примирить „сердце“ с «разумом», совесть с бес-совестной логикой.

Такая логика принадлежит миру, в котором одни утверждаются за счет других, в нем может быть только один закон — «власть над всей дрожащей тварью» (6, 253). Совесть и законы «сердца» мешают утвердиться закону силы. Поставить эксперимент на право «переступить через кровь по совести» — значит поставить эксперимент на собственном сердце. Не случайно «чувство бесконечного отвращения, начавшее давить и мутить его сердце <...> достигло теперь такого размера...» (6, 10).

Переступить через кровь по совести означает исключить «сердце» из собственного «я», а следовательно, исключить и те эмоции, которые рождают неповторимые «личностные смыслы» (что, впрочем, происходит при любом преступлении). «Человек с сердцем» не может переступить через собственное «сердце», и раскольниковскому делению людей на «две категории» противостоит авторское деление на «имеющих сердце» и «не имеющих» его (столь вообще характерное для русского романа). Но в том-то и дело, что коли «сердце» есть, то герой не попадает в категорию «имеющих право». Как тут не вспомнить пушкинское:

Оставь герою сердце; что же
Он будет без него? Тиран!
(«Герой»)

Пишущие о «самообмане» героя исследователи убедительно показывают, как можно обмануться в собственных идеях¹⁵. Но в «Преступлении и наказании» говорится ведь о том, что нельзя обмануть «сердце», «натуру», — «натура подвела» (6, 322). Наличие «сердца» означает и наличие духовной потребности, более высокой, чем расчет, потребности в нравственном начале. «Наличие сердца», по Достоевскому, «многое искупает».

Немаловажно заметить, что герои «без сердца» не способны подняться до создания собственной «теории», ни — тем более — до переживания идеи со страстью и доведения идеи до страсти. И здесь весьма заметно влияние христианской антропологии. Считается, что на Достоевского могла оказать влияние «теория страстей» Ш. Фурье. Но почему же не Отцов Церкви? В их представлении о страстях

гораздо больше «откровений» о человеке, и трудно не увидеть именно в идеях и образах святоотеческой традиции прообраз многих «открытий» автора «Преступления и наказания». Страсти, писал Исаак Сирий, «суть часть преемственного течения мира, и где прекращаются страсти, там мир встал в своей преемственности. <...> Где страсти сил прекращены, там мир умер»¹⁶.

В аскетической литературе Восточной православной Церкви было разработано учение о «единении ума с сердцем». «Без сердца, средоточия всей деятельности человека, — ум бессилен. Без ума — сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати...»¹⁷.

Герои «без сердца» всегда «в своем уме». О Раскольникове же Разумихин говорит как бы с оговоркой, но так точно: «Не в своем уме» (6, 149). Действительно, Родион Романович стал как бы в «чужом уме» — «он чувствовал во всем себе страшный беспорядок» (6, 75). «Ум» самотождествен только в гармонии с «сердцем», в согласии с ним. Идея глубоко проникла в человека, захватила, подчинила себе почти до конца и «ум» и «сердце» героя. Почти! Этот «остаток» подлинного «я» и мешает герою до конца утвердиться в убеждении, что «проба» — не преступление (6, 59). Именно «сердце» и не может примириться с «идеей», отторгая решение всеми возможными средствами («„Нет, не по силам...“ — подумалось ему» — 6, 74). Если анализ героя сумел в рамках «арифметики» убедить «рассудок» в логической непротиворечивости «теории», то «сердце» не примет рассудочной логики в силу своей природы. Оно продуцирует «чувство бесконечного отвращения», «бьется так, что тяжело дышать», наконец, именно «сердце» ответственно за «перемену», которая в один миг произошла, «в одну минуту» (6, 81).

Раскольников после убийства вступает в борьбу и с окружающим миром и с собой. Если до убийства борьба шла внутри личности — сумеет ли он преодолеть себя и тем самым определить, к какой категории относится, — то после убийства начинается борьба с «сердцем» и со всей силой «живой жизни». Проверяется уже не идея, в логической верности которой герой уверен, проверяется вся личность. И главный пункт — удастся ли «убедить» «сердце» в нравственной правоте принятого решения, ибо получить санкцию на «кровь по совести» можно только у «сердца»¹⁸.

И когда Раскольникову кажется, что санкция получена, возникают краткие периоды кажущейся победы (у постели умирающего Мармеладова, эйфория после свидания с Порфирием). Охватывающее Раскольникова «необъятное ощущение полной и могучей жизни,

походившее на ощущение приговоренного к смертной казни, которому вдруг и неожиданно объявляют прощение» (6, 146), — это ощущение гармонии, согласия в сердечных движениях, мотивирующих поступки. «Разве я сейчас не жил?» — восклицает Раскольников. Кажущаяся возможность привести в гармонию «царство рассудка» и живущий в сердце нравственный порядок «переворачивают» человека: «Уже в следующую минуту это становится не тот человек, что был в предыдущую» (6, 147).

Внешняя парадоксальность реакции героя в этих ситуациях имеет вполне очевидную внутреннюю логику, логику мотивирующих эмоций, которые имеют источником своего возникновения реальную действительность с ее кричащими противоречиями, социальной несправедливостью. Ахиллесова же пята «теории» заключается в стремлении героя рационализировать то, что не поддается рационализации, являясь силой, которая возвышает идею до страсти и одновременно делает ее неосуществимой...лично героем. Веления «сердца», его сила не принимаются в расчет. «Коль ты сам не решаешься, так нет тут никакой и справедливости!» (6, 55) — говорит офицер студенту в разговоре, подслушанном Раскольниковым в трактире.

А. М. Бухарев (архимандрит о. Феодор) в блестящей статье «О романе Достоевского „Преступление и наказание“...» писал, что «Раскольников мечтал отрешиться собственно от того принципа, по которому закон нравственного добра превыше нас и властвует над нами с безусловной верховностью, — мы можем перетолковывать, оскорблять и нарушать его, но за всякую такую неверность он же с безусловною властью судит нас»¹⁹. В этом, по мнению автора статьи, объяснение, почему Раскольников и на каторгу унес свою мысль: «Ведь внутренний мотив его был не человека убить, а принцип, который жил в нем же самом, имея на своей стороне все в нем живое и доброе, следовательно, совесть его не знала за ним того греха, чтобы он имел в виду убить человека, чтобы ему нужна была собственно человеческая кровь»²⁰.

Однако кажущаяся легкость вывода о нравственном законе как «законе сердца», законе человеческой природы, — это поверхностная контрверза не разуму, а рассудку. В романе заключено и другое начало, ставшее для автора еще более мучительной проблемой, чем интеллектуалистские притязания рассудка, — противоречия самого «сердца», противоречия в самом «сердце».

Изменения «сердца» и в самом «сердце» — важный симптом, отмеченный в романе: «Уже в следующую минуту это становится не тот человек, что был в предыдущую. <...> А любовь к матери переходит в ненависть» (6, 212). «Сердце» может быть и злым, в нем мо-

жет жить ненависть — начало разрушительное. И зло тоже проистекает из «сердца» (ср. евангельский текст: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят уста его» — (Лк. 6, 45),

«Открытие» Достоевского заключается не в установлении возможности «сердца» быть злым, но в художественном изображении как «механизма» переходов из одного состояния в другое, так и подлинной диалектики взаимоотношений «ума» и «сердца». Добывание всеобщей истины «разумом» и утверждение личного пристрастия «сердцем» слиты в человеке воедино. Противоречие «ума» и «сердца» существует, но это не значит, что они противопоставлены в романе.

Познание окружающего мира так же важно, как и постижение нравственного закона. И в творчестве Достоевского можно с особенной ясностью различить, как усваивались русской религиозной, философской и художественной мыслью паламитские идеи «умного делания», «умного ума действия», понимания «сердца как сокровенной храмины ума и первого плотского органа мыслительной силы»²¹. В романах Достоевского идеи эти находят сложное преломление, подвергаясь проверке и испытанию.

Для автора «Идиота» нет однозначного ответа на вопрос, что в человеке ответственно за отступление от нравственного закона: «ум» или «сердце». Гармония «ума» и «сердца» — редчайший случай, скорее возможность, идеал. Именно отсюда вытекает важнейшая, капитальнейшая особенность художественного мышления Достоевского: чтобы пробиться к идеалу, «угадать будущее», нужен «сверхреализм», «фантастический реализм»: «Реалисты неверны, ибо человек есть целое лишь в будущем, а не исчерпывается весь в настоящем» (24, 247).

В романе «Идиот» писателем и была предпринята беспрецедентная попытка вступить, по словам М. Е. Салтыкова-Щедрина, «в область предвидений и предчувствий, которые составляют цель не непосредственных, а отдаленнейших исканий человечества...»²², воспроизвести «идеал Христа как окончательный идеал на земле» (20, 174). Гармония «ума» и «сердца» героя в этом романе предстает не только как мечта, но как художественная реальность.

* * *

«Прекрасное есть идеал, — писал Достоевский С. А. Ивановой 1 января 1868 г. в самый разгар работы над романом „Идиот“, — а идеал ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался». Однако это совсем не значит, что такого идеала вообще нет. «На

свете есть одно только положительное лицо — Христос» (28, кн. 2, 251). Божественность Христа, разумеется, лишает художника возможности реалистического изображения «чуда», но воплощение в образе черт идеала требует поисков той нравственно-психологической доминанты, которая одна только и может успешно разрешить задачу изображения «князя Христа» (9, 246, 253, 249).

Представляется, что такой доминантой был художественный синтез «ума» и «сердца», который создает основу формирования этического идеала. Художественный эксперимент в этом романе усложняется: способны ли «ум» и «сердце», находящиеся в гармонии, устоять перед соблазнами и испытаниями «идеями» и «страстями»: индивидуалистическими идеями, с одной стороны, и плотскими, мирскими страстями, с другой? Способно ли сострадание, одна из важнейших христианских добродетелей, противостоять этим силам?²³

«Ум» провоцирует «сердце» принять идеи, отрицающие гармонию и красоту, «сердце» в свою очередь, разрываясь в противоречиях любви и сострадания, готово санкционировать логику отчужденного рассудка. И трудно не предположить, что в романе «Идиот» Достоевский целенаправленно применяет идеи христианской концепции личности, как они сложились в святоотеческой традиции, в частности в учении восточной христианской аскетики о соотношении «ума» и «сердца». «Прав сердцем тот, — читаем у Василия Великого, — чей рассудок не допускает ни излишеств, ни недостатков в добродетели, но держится середины»²⁴.

Если автор романа имел возможность за границей в пору создания «Идиота» читать творения хотя бы одного из перечисленных им в записных тетрадах Отцов Церкви, то он не мог не обратить внимания на встречающиеся у Василия Великого и у Григория Богослова ярчайшие описания противоречивости и двойственности человеческой природы. «Мы никогда не бываем тождественны сами с собою ни по телу, ни по душевному расположению. Напротив того, тело наше непрестанно течет и рассеивается, находится в постоянном движении и превращении, то возрастая из малого в большое, то сокращаясь»²⁵. Это Василий Великий. Еще более поразительное откровение о человеке находим у Григория Богослова: «Одно предписывает мне плоть, другое заповедь, одно Бог, другое завистник, одно — время, другое — вечность. <...> А я делаю, то ненавижу, услаждаюсь злом, и внутренне горьким, злорадным смехом смеюсь ужасной участи; для меня и гибель приятна. То я низок, то опять превыспрен. Как меняются времена, так меняюсь и я. <...> Горячие проливаю слезы, но не выплакать с ними грех. Хотя иссяк и: поток, однако же новыми преступлениями приготавливаю в себе другой; а средства врачева-

ния мною отринуты. По плоти я девственник, но не знаю ясно, девственник ли в сердце»²⁶. Примечательно, что в намечаемых Достоевским характерах Идиота и Геро заключены многие «схемы» борьбы плотских страстей с духовным началом: «борьба сердца и горячность чувств» (9, 164), «беспредельный идеализм с беспредельным сенсуализмом» (9, 166).

Существенно важным для понимания романа является то, что автор, очевидно, не мыслил современного человека в состоянии гармонии; оно невозможно и поэтому должно быть мотивировано особым образом, художественно задано изначально. Может быть, это как раз и объясняет выбор автором соответствующего варианта биографии героя: князь Лев Николаевич Мышкин, вылечившийся за границей от умственного расстройства («...но теперь я уже давно выздоровел» — 8, 75), возвращается в Россию с верой в свое высокое призвание, готовый помогать и служить людям. «Князь Христос» попадает в мир страстей, которые в христианской аскетике всегда обозначают «односторонность, негармоническое и несвободное состояние сил человека»²⁷. Эти страсти обращены на гордости, мнительности, безмерной зависти.

Логика поведения князя Мышкина, его чувствований, поступков — это логика «достигшего полного нравственного и духовного равновесия» человека в естественном, находящемся в «норме» обществе. Внешне же парадоксальные поступки героя объясняются отступлением от *нормы* в не-нормальном обществе: каждый в нем стремится восстановить свое «я», свою человеческую сущность, утвердить ее в собственных глазах и в глазах окружающих. Подавляющая и искажающая сила социума в свою очередь требует компенсации. И она не заставляет себя ждать в эмоциональных реакциях, вспышках страстей. Восстановление собственного «я» осуществляется за счет «я» «другого», его нравственного унижения.

Преобладающим в романе чувством становится «страсть обладания»: им наделены все герои романа, кроме князя Мышкина, который полностью свободен от него. Это значит, что физические и духовные чувства «не отчуждены», что они находятся в гармонии с его «главным умом». Достоевский разрабатывает собственную характерологию, в которой важнейшее место занимает механизм взаимодействия «рационального» и «эмоционального». Его герои, наделенные «жаждой обладания», в исходных импульсах-мотивациях так или иначе рассчитывают последствия собственных поступков. И этот рассудочный механизм регуляции поведения столь сильно захватывает сознание, что эмоции остаются бесконтрольными, захлестывая разум. Все мотивации сводятся к «потребностям»²⁸.

Князь Мышкин обладает «главным умом»: он способен к всепониманию, к проникновению в тайну человеческого мироустройства, но не материально-бездуховного, а человечески-одухотворенного, в котором великая сила, заложенная в человеке, может вывести его из мира неконтролируемых страстей-потребностей. Эта сила — способность воспринимать и переживать красоту («Красота спасет мир» — 8, 317). Небезинтересно отметить, что у И. Канта силы, побуждающие человека к действию, не совпадают с нравственным законом. Нравственный закон вообще не может опосредоваться чувством, он действует, по И. Канту, через волю²⁹. По Достоевскому же, красота, способная, став потребностью, спасти мир, действует на человека именно через «чувство», а точнее, через «сердце».

Это представление о природе чувства и воздействии красоты на духовную нравственную, сторону человеческого «я» восходят к учению Отцов Церкви, которые, толкуя сотворение мира Богом, часто употребляли понятие «художник»: «Устроению человека предшествует слово, и художник по начертанию слова предъизображает будущее создание. <...> К одному только устроению человека Творец вселенной приступал как бы с рассматрительностью, чтобы и вещество приготовить для его состава, и образ его уподобить некоей красоте...»³⁰. Дионисий Ареопагит, столь сильно повлиявший на средневековое сознание, в том числе и на осмысление этико-эстетических категорий, писал, что «мир сей, получив бытие от истинной красоты в устройстве своих частей, отражает следы духовной красоты, которые могут возводить нас к невещественным первообразам»³¹. В апофатическом богословии автора труда о «небесной иерархии» Благо есть Красота и Прекрасное: «...благодаря же Прекрасному все соединяется, ибо Прекрасное силою влечения к собственной красоте содержит всю совокупность сущего, являясь началом, созидательной и движущей причиной всего сущего, а также предметом любви, пределом стремлений, причину совершенства и образцом...»³². Душа в трех своих движениях причину их имеет Прекрасное-и-Благое (καλοσάγατα).

Таким образом, красота, спасающая мир, это «умная красота, к которой душа ищет путей приближения»³³ и которая может восприниматься и усваиваться только «сердцем».

Как уже было отмечено, у Достоевского «наличие сердца» поднимает человека до уровня духовности, в ней же главное — способность отзываться на чужую боль³⁴. Именно таким чистым отзывчивым, сострадающим сердцем и наделен «князь Христос». «Человек-универс», по выражению Н. М. Чиркова³⁵, способен синтезировать различные чужие идеи и переживать чужую боль, чужую радость (даже чужое преступление): главная сила его заключена в глубоком пони-

мании мотивов, лежащих в основе всякого человеческого поступка, в особенности поступка, выходящего за рамки этических норм. Мотивы же поведения героя Достоевского разделяются на «сердечные» и «головные», непосредственно «сердечные» и мотивы «расчета».

Знаменательно, что разговоры в романе часто вертятся вокруг темы «ума и сердца», и главным критерием оценки в глазах «другого» является наличие «сердца». Когда Коля Иволгин хочет оправдать своего брата Ганечку, он говорит князю: «Уверяю вас, милый, добрый князь, что в Гане есть сердце» (8, 261). И может быть, еще примечательнее сентенция, не раз повторяемая в романе: «Нужно иметь сердце, чтобы понять» (8, 404). В романе «Идиот» Достоевский достигает нового уровня художественного постижения душевной структуры цельной личности, в частности углубленного понимания того, какое место в этой «целокупности» занимает «сердце». Все апеллируют в романе к «сердцу», и все от Аглаи до философствующего пьяницы, толкователя Апокалипсиса, мелкого ростовщика Лебедева говорят особенным образом о сердце князя: «...ибо тут надо сердце такое, как ваше, иметь» (8, 409).

В разработке темы «сердца» автор романа близок к святоотеческой и исихастской трактовке предмета. Вместе с тем философское и психологическое понимание «сердца» у Достоевского отвечало... исканиям «почвенников» и основным идеям «органической критики» А. Григорьева, перекликалось с традициями славянофильского антирационализма, предполагавшими поиски «соборности», целостность, органичность идеи-чувства.

В еще большей, по сравнению с предшествующим романом, степени в «Идиоте» представлены все реакции «сердца» и его состояния. В нем может жить «презрение» и даже «сердечная бурда» (8, 37), но в нем же скрывается боль и страдание. «Сердце» же подвигается на тот непосредственный, непредсказуемый поступок, который многое искупает даже в «подлеце Ганьке». И все же главная сила «сердца» — во власти над противоборствующими в человеке мотивами, когда оно мгновенно отзывается на боль и страдание другого человека, на радость и горе, на правду и ложь.

Эта сфера чувств, мотиваций всякий раз обозначается в романе через «сердце», через описание его реакций, которые часто предстают в изображении как эмоциональные состояния. В художественной «номенклатуре» нет дифференциации эмоционально-сердечных проявлений, зато в художественной семантике «сердце» укореняется в качестве «ближайшего органа душевной жизни»³⁶, продуцирующего истинное проявление истинных человеческих качеств. И всякая способность человека к душевному переживанию локализуется в «сердце».

це»: способность страдать и со-страдать — признак «огромного сердца», способность краснеть — черта «прекрасного сердца» (8, 191, 282).

Представив в романе различные виды «странных натур», «гордого тщеславия», Достоевский ищет некую главную причину ухода от гармонии в «странности», подчеркивая при этом огромное влияние на человека «ложных идей». Размышляя о современном преступнике, князь Мышкин говорит, что «самый закоренелый и нераскаянный убийца все-таки знает, что он *преступник*, то есть по совести считает, что он нехорошо поступил <...> а эти ведь <...> не хотят себя даже считать преступниками и думают про себя, что право имели и...даже хорошо поступили. <...> И заметьте, все это молодежь, то есть именно такой возраст, в котором всего легче и беззащитнее можно подпасть под извращение идей» (8, 280). В этой тираде простодушного князя чрезвычайно характерны определения «по совести» и «право имели», являющиеся «цитацией» Раскольникова, воспроизводящие логику «идейного убийцы»: если кровь «по совести», то это и не преступление. «Совесть» в такой казуистической логике лишается своего онтологического статуса и наделяется определенными функциями, одна из которых — обслуживать логику «теоретического рассудка».

«Подпасть под извращение идей» — значит оправдать совестью собственные поступки, совершенные в соответствии с идеей. Эта капитальнейшая мысль Достоевского находит выражение и художественное воплощение во всех его романах, восходя к христианскому идеалу: только согласие «ума» с «сердцем» делает личность готовой к по-настоящему человеческим актам жизнедеятельности. Высший же акт «сокровенного сердца человека» — любовь к Богу. Мы любим не умом и не познанием, а сердцем: «Где сокровище ваше, там и сердце ваше» (Мф. 6, 21). В романе, особенно в художественной феноменологии сердечной жизни, разворачиваются многие положения учения о «сердце» восточной христианской мистики. «Сердце начальствует и властвует над всеми органами тела, — писал Макарий Египетский. — И если благодать проникла в долины сердца, то она властвует над всеми членами тела и над всеми помышлениями. Ибо там находятся ум и все помышления души и ее упования»³⁷.

Для автора романа большинство людей подобны тому человеку, о котором один из русских «старцев» говорил: «Вот у него ум, а вот сердце, а между ними каменная стена». Этой «стены» нет между «умом» и «сердцем» князя. Из его рассуждений о вере в разговоре с Рогожиным вовсе не следует отрицание разума, а только то, что «сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под

какие проступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит» (8, 184). Зато сущность христианства «разом выразилась» в толковании улыбки младенца «простой бабой». Само чувство, таким образом, вполне осознано и, хотя оно первично, оставаться только в сфере самого себя не может. «На русском сердце всего яснее и скорее это заметишь» (8, 184), — продолжает князь, и это, конечно, излюбленная мысль самого Достоевского о «народе-богоносце». Но эта сентенция героя не просто выражение авторской тенденции, здесь выражена глубокая вера в «душу живую» человека, в его способность к высшей действенной любви, которая невозможна без сердечного участия.

В романном мире ни одна из идей, на которые уповает князь, не оказывает существенного влияния на окружающих, зато сильнейшим образом влияет на всех его «сердце». Сам князь считает, что его «восторженные мысли» не доходят до слушателей, потому что у него нет «красивого жеста». Дело, конечно, обстоит гораздо сложнее, и романтическая концепция, выраженная в словах Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь», только отчасти объясняет сущность проблемы.

Достоевский вскрывает сложно-противоречивую природу «идеи», ее «диалогический» (М. М. Бахтин) характер, стремясь обнаружить в ней самый момент отрицания. Поскольку же эти идеи не только логические образования, но и «идеи сердца», то «отрицание» есть отрицание не в гегелевском смысле, а в смысле возможностей их опровержения. Ведь «человеческая жизнь, по Достоевскому, есть не что иное, как жизнь идеи и воплощение идеи, таков каждый русский человек»³⁸. Однако диалогические отношения внутри идеи и между идеями — это отношения вне реальности субстанциально-телесной стороны мира: ведь каждая идея требует поступка, если она проникла в душу. Поступок же, деяние необратимы и не могут содержать в себе самоопровержения. Поэтому при всей важности исходного мотива определяющее значение приобретает подлинная, глубинная мотивация, заключенная в «сердце».

«Деликатности и достоинству само сердце учит...» (8, 365) — считает Елизавета Прокофьевна Епанчина. Но это возможно только в случае гармонии «ума» и «сердца», когда и «сердце» чистое, и «рассудок» не вмешивается в «дела сердца» со своим расчетом, как это происходит с Аглаей и с Настасьей Филипповной: ожесточившееся от ревности сердце одной и «расстроенный ум и больная душа» другой никак не могут согласовать собственные мотивы с этической бескорыстностью. Поэтому, при всем уважении к профессиональному диагностированию, вряд ли можно согласиться с суждением К. Ле-

онгарда о Настасье Филипповне: «...страстность связана с ее легкой эмоциональной возбудимостью <...> всякий раз именно аффекты уводят ее в сторону от принятого решения (колебания ее не контролируются разумом)»³⁹. Напротив, вмешательство разума как раз и мешает выполнению принятого сердцем решения.

Современная психология считает, что «субъектом отчетливо переживаются возникшие у него эмоциональные побуждения, причем именно ими он руководствуется реально в жизни, если только этому не препятствуют другие побуждения (желание не причинять зло другому, желание оставаться верным долгу)»⁴⁰. Именно эти другие побуждения и образуют мощнейший мотивационный слой сознания князя, захватывая в свое поле и когниции и эмоции, тогда как аффективная сила, сила страстей, по природе укорененная в «я», находясь в разбалансированном и диссонирующем состоянии в душах других героев, начисто отбрасывает сердечную мотивацию. Они поддаются под влияние «двойных мыслей» (8, 258), как называет князь Мышкин столкновение в данный момент времени в сознании двух противоположных идей и желаний, или под «извращение идей». И в том и в другом случае герои так или иначе теряют контроль со стороны «разума» и со стороны «сердца».

В романе едва ли не каждый герой обладает своей идеей и все преследуют определенные цели. Но для большинства идеи служат только подручными средствами для достижения иных, но обязательно рассчитываемых целей. Не случайно Евгений Павлович Радомский говорит: «...мне хоть раз в жизни хочется сделать совершенно честное дело, то есть совершенно без задней мысли...» (8, 350). Следуя этой логике, нужно признать, что каждый имеет свою идею и «заднюю мысль». И пусть идея достигает накала страсти, «завладевает сердцем», «задняя мысль» присутствует все равно. Поэтому никто в полной мере не может подняться до «чистого сердца» князя, являющегося в романе в некотором роде кантовское «разумное существо, предназначенное своей собственной природой как цель сама по себе и именно поэтому как законодательствующее в царстве целей, как свободное по отношению ко всем законам природы...»⁴¹.

И «задние», и «двойные» мысли обладают столь большой проникающей силой, что могут изнутри поорвать любую благородную цель, тем самым наводя на предположение, что местом их образования может быть не только «рассудок», но и «сердце». Так, князь, услышав совершенно дикое предположение Аглаи о «завлечении его в сети», восклицает: «...как вам не совестно? Как могла такая грязная мысль зародиться в вашем чистом, невинном сердце?» (8, 359).

Все сверхчеловеческие свойства князя, предвидящего поступки человека, «способность насквозь прочесть» другого (8, 249) объясняются не какой-то сверхъестественной интуицией, а «сердечным» пониманием другого «я». Князь как бы освобождает психику собеседника от наслоений, проникая в «сердце». Каждый раз, ставя эксперимент на собственном «сердце», князь пронизывает душу другого человека, и в этом смысле он, конечно, мистик и дар его «мистический». Условием «прочтения» является полная доверчивость, открытость души, вера в искренность другого, что позволяет «отсеивать» «задние мысли». Как писал один из русских богословов, «это не значит, что сердце мыслит. Сердце понимает не как рассудок, хотя так же хорошо, если еще не лучше. <...> Видение и понимание сердца другого рода, высшее усваивает все без труда, для которого все ясно, но которого не передать словами рассудку другого. И вот таково-то понимание сердца. Оно простирается на всю область чувства и не идет далее...»⁴².

Феномен переживания героем чужой боли, чужого страдания как собственных прямо проецируется на христианскую антропологию, на евангельский образ Христа, и это становится доминирующим в характере героя — так что личного счастья для него уже и не может существовать⁴³.

Таким образом, пути спасения человека и человечества не в выходе за пределы разума: Достоевский, как показывает анализ романа, этого и не предполагал. Тупики разума, «двойные мысли» порождаются не слабостью «рацио», а скорее его безмерными притязаниями. Возлагающие столь большие надежды на рациональность, считающие, что именно разум является высшей способностью человека, «независимой от каких бы то ни было моментов спонтанности, произвола, фантазии, интуитивных прозрений»⁴⁴, как раз и приходят к самоистребительным идеям, подобно Ипполиту. Именно против притязаний несомневающегося рассудка и выступает автор романа. «Сердце» имеет такие же права на место в «главном уме», как и «ум»; иррациональное же это то, что пока существует лишь в дорефлексивном сознании, в переживании, главный орган которого — «сердце».

И решение вопроса об устройстве и воплощении идеала гармонии в поустороннем мире писатель связывал не только с верой в бессмертие, но и с разгадкой тайны человеческой природы, тайны гармонического единения «ума» и «сердца».

Образ князя Мышкина, «князя Христа» и создан как образ человека, «ум» и «сердце» которого находятся в гармоническом согласии. И хотя в той или иной мере можно подвергнуть сомнению абсолют-

ность этой гармонии⁴⁵, главное, пожалуй, заключается в том, что ни одна из идей князя не противоречит сердечному, интимному «я» другой личности, не имеет ее в виду как средство. Между тем легко обнаружить, что остальные герои так или иначе «рассчитывают», у каждого «есть свои цели» (8, 91), как, например, у Гаврилы Ардальоновича Иволгина, исходящего в объяснении поведения других людей из наличия у каждого не самых высших целей, а посему каждому приписывающего «расчет» (8, 103).

У князя сердечная интуиция зиждется на понимании, а понимание на сердечном доверии. Так, сердечная боль, страдание Мышкина (у него всегда — со-страдание), связанные с Настасьей Филипповной, проистекают из глубинного понимания ее поступков, понимания «умом» и «сердцем». Такое глубокое понимание и делает невозможным утление боли собственной души. Между двумя сердечными влечениями — к Аглае и к Настасье Филипповне — побеждает то, в котором преобладают понимание «умом» и сострадание «сердцем». В любви участвует только «сердце радующееся», в сострадании же — сердце, «проколотое раз навсегда» (8, 361): «Это впечатление сострадания и даже страдания за это существо не оставляло никогда его сердце» (8, 289).

Особенно же знаменательно, что на логически естественный вопрос — предложение Аглаи «пожертвовать собой, воскресить ее» (8, 363) князь отвечает отказом, хотя и признается, что «...может быть, и теперь хочет» жертвовать, но все-таки не может, потому что знает наверное, что она с ним погибнет⁴⁶ (8, 363). Однако рациональное начало, начало «знания» неотделимо в душе князя от сердечного сострадания, и его «соединение» с Настасьей Филипповной, очевидно, нужно понимать как сознательное принесение себя в жертву. «Чаша сия» не минует его, но не по провиденциальным причинам, а по причине «натуры» героя, которого и Настасья Филипповна, и Ипполит, главные его «двойники» и антагонисты, прямо цитируя Евангелие, называют «Человеком». Таким образом, акт «спасения», самопожертвования вписывается в символическую структуру романа, ориентированную на образ Христа.

«Головное» знание и «сердечное» чувство как бы переливаются друг в друга: нужно постоянно заглядывать в собственное «сердце», нет ли в нем «задней мысли», а «сердце» в свою очередь, сигнализирует о «двойных мыслях», и хотя с ними «чрезвычайно трудно бороться» (8, 259), но все-таки «лучше на собственную совесть оставить».

Именно князь может при полном свете сознания рассматривать собственное «сердце», его глубины, ибо не может быть от сознания

тайн в «сердце». По учению Отцов Церкви, «Христос сходит в глубины человеческого сердца, проникая во все тайники души»⁴⁷. Однако эта задача «схождения» чрезвычайно сложна. То, что З. Фрейдом обозначено как «подсознание», у Достоевского и составляет живущее в «сердце» предощущение, еще не дошедшее до сознания, и только во сне, освобождаясь от цензуры «рассудочных установок», оно становится полной очевидностью⁴⁸.

Так, в описании природы сновидения его психического механизма в третьей части романа, которому могли бы позавидовать самые искусственные психоаналитики, точно сформулирована зависимость: разум — мысль — сердце — впечатление — пророчество («Вы усмехаетесь нелепости вашего сна и чувствуете в то же время, что в сплетении этих нелепостей заключается какая-то мысль, но мысль уже действительная, нечто принадлежащее к вашей настоящей жизни, нечто существующее и всегда существовавшее в вашем сердце» — 8, 378).

Мысль, живущая в сердце, оформляется не в виде логического умозаключения в дискурсивной форме, но в виде «впечатления». В. А. Комарович был недалек от истины, когда писал, что «разум, которым пользуется противник, анализируя волю, затрагивает лишь поверхность личности (так думает Достоевский), и смешной претензией было бы рационализировать личность до конца, до полного основного ее ядра, которое и есть „хотение“»⁴⁹. Однако «хотение» имеет эмоциональную природу, и, сколь бы ни была велика его иррациональная сила, оно вполне объяснимо, а эмоции могут быть описаны как феномен человеческой психики, человеческого сознания. Именно в таком виде они и предстают в изображении Достоевского — в виде гениальной художественной феноменологии «жизни сердца».

Избирательный характер восприятия и активности князя в огромной мере зависит от эмоций⁵⁰, и у него же эмоциональная сфера почти прозрачна для «рацио», для о-сознания. В этом смысле вряд ли прав современный исследователь, заключивший, что «в „Идиоте“ получили дальнейшее развитие антирационалистические тенденции Достоевского»⁵¹. Гораздо тоньше и точнее выглядит замечание А. Волынского, писавшего, что «внутреннее идейное отношение Мышкина к миру заключается в умении обнимать своим чувством и умом в одном слитном и глубоко человеческом синтезе разнообразные явления»⁵².

Отклоняя «титул» психолога, Достоевский, разумеется, не переставал быть им. Но глубина и смелость проникновения в психическое у него таковы, что достигают духовно-мистических оснований чело-

веческой природы, радикально меняя традиционные психологические представления. Достоевский указал на новые механизмы сознания, и саму структуру его представил отличным от классического рационализма образом: «чувственное» и «рациональное», «ум» и «сердце» связаны у него совсем не так, как это представлялось, например, Декарту. Основоположник рационализма Нового времени в трактате «О страстях души» предлагал умерять и ограничивать аффекты, оказывающие, как он полагал, разрушительное действие на человека. Страсть для Декарта — прямое выражение двойственной духовно-телесной природы человека. Но там, где эмоции понимаются как пассивные состояния, при объяснении психологии человека не может быть никакого «остатка»⁵³. У Достоевского же изображение целостного человека приводит к неизбежному выводу о наличии «остатка», не поддающегося механистическому детерминистскому разложению на составные элементы.

Вместе с тем автор романа иногда до предела обнажает ход мысли князя, объясняющего поступки людей, так сказать, «без остатка». Но все же чаще он предпочитает изображать сердечное понимание, родственное интуитивному проникновению в состояние «другого» посредством идентификации собственного «я» с «я» «другого» (по более поздней терминологии — «я» с «ты»⁵⁴). Это позволяет князю przewidеть самые неожиданные поступки Настасьи Филиповны, Рогожина, Ипполита. Такое понимание-антиципирование Достоевский противопоставляет рациональному пониманию и объяснению человека. Как говорит Аглая князю: «...очень грубо так смотреть и судить душу человека, как вы судите Ипполита. У вас нежности нет: одна правда, стало быть, — несправедливо» (8, 354). «Одна правда» — отношение к другому «посредством презентации его в сознании через «рацио»; «нежность» — отношение через «сердце», со всеми вытекающими из сердечного любовного приятя последствиями. Именно в «нежности» заключается суть «межличностного общения» в художественной антропологии Достоевского.

Большинство исследователей считая, что прототипы идей Достоевского надо искать в различных философских источниках, начиная с Платона и кончая Кантом, Паскалем и славянофилами, однако обходят стороной Отцов Церкви и русских последователей исихазма. Между тем многое в Достоевском, «пне-патологе» (Н. А. Бердяев) и «полифонисте» (М. М. Бахтин), восходит к святоотеческой традиции. Художественное исследование психоментальной структуры героев «Идиота» если не сводится прямо, то вполне внятно коррелирует с положением Исаака Сирина: «Сама жизнь ума является делом сердца, чистота ума возвращает ему целостность созерцания»⁵⁵, —

которое писатель мог усвоить и через Тихона Задонского. И «диалогическое мышление» Достоевского прямо произрастает из христологического догмата «троичности». «Личное можно уловить только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению ипостасей Троицы, — утверждает крупнейший православный богослов XX в. В. Н. Лосский, — в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность индивидуумов. Ибо подойти к личности — значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных творений, а главное — иной раз в совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир чьей-то отданной и сосредоточенной жизни»⁵⁶.

Диалектика взаимоотношений «ума» и «сердца» еще не раскрывается до конца в романе «Идиот», она углубляется в последующем творчестве писателя, получая высшее выражение в «Братьях Карамазовых», где наиболее очевидно влияние святоотеческого ведения «сердца» на антропологию Достоевского.

В последнем романе Достоевский, обращаясь к высшим вопросам бытия тварного мира как Божьего творения, исследует человеческую природу во всех ее возможностях, и прежде всего в возможности человека сохранить в себе образ и подобие Бога. Сколь деятельно участвуют в этом «сущностные силы» индивида и чья ответственность за сохранение столь удивлявшего великого Канта «нравственного закона во мне» более значительна — «ума» или «сердца», натуры или социума? В «Братьях Карамазовых» исследуются и возможность богопознания «эвклидовским разумом», и глубинная противоречивость «сердца», которое, по словам Дмитрия Федоровича Карамазова, является «полем битвы» между Богом и дьяволом (14, 100).

Если «бунт» Ивана Карамазова и проблематика гносеологического исследования им теодицеи во многом питаются идеями европейской философской мысли, то все, что связано с изображением антиномической природы соотношения «ума» и «сердца» и противоречивостью самого «сердца», восходит к христианской антропологии, к учению о «сердце» восточной христианской аскетики. Но «бунт» Ивана Карамазова, отрицающего не Бога, а «в окончательном результате мир этот Божий...», сопровождается «неизбывной болью». Если что и позволяет ему остаться «по сю сторону» человечности, то это не «эвклидовский ум», а «сердце», «высшее, способное такой мукой мучиться» (14, 66).

Эти несколько загадочные, на первый взгляд, слова произносит старец Зосима, что делает их еще более значимыми: историческое старчество, в частности старцы Оптиной пустыни, исповедовали святоотеческую традицию толкования «сердца»⁵⁷. В важнейшей, ключев-

вой сцене, завязывающей многие линии романа, когда в келье старца встречаются все Карамазовы; чтобы полюбовно, миром разрешить свои споры, Зосима говорит Ивану: «Идея (бессмертия. — А. Б.) эта еще не решена в вашем сердце и мучает его» (14, 65).

Выражение «идея в сердце» — одно из важнейших в определении структуры психоментальности; в некотором смысле оно является определяющим в изображении механизма взаимодействия «рационального» и «эмоционального». И употреблено оно в данном контексте не случайно, а с полной мерой понимания. И старец, и Иван, разумеется по воле автора, знают, что в европейском просветительском рационализме продуцирование идей связывается только с разумом. Никакие проявления чувственности не входят в этот процесс, а эмоции вообще являются ему помехой. Достоевский с этим не может согласиться. Для него вопрос заключается не в умалении доли разума, а скорее в его недостаточности. Писатель полагает, что рационалистическим истолкованием невозможно охватить всю полноту бытия, в частности проявления нравственного закона в душе человека. Он, следовательно, против сведения разума к рациональности.

Открытый Достоевским закон приведения в действие человеческой энергии заключается в непосредственном участии «сердца» в духовной жизни человека. Идея, попавшая в «сердце» и завладевшая им, обретает силу убеждения. А получив санкцию «сердца», идея-убеждение приобретает свойство нравственного закона. Разумеется, и механизм действия и способ его обоснования у Достоевского отличны от кантовского. Как писал один из русских критиков немецкого философа, «долгу Кант противопоставляет склонность, следовательно, добрая воля его, водимая сознанием долга, никогда не соединяется в своем сознании с склонностью, и поэтому должно обнаружиться неуклонное движение к закону без сердечного участия, без усердия, которым обыкновенно окрыляется истинно нравственная деятельность»⁵⁸.

Самое главное в открытом Достоевским законе то, что механизм его действия, обнаруживающийся как огромная сила личного и исторического бытия, заключен в *вере*. Но, по учению Отцов Церкви, религиозная жизнь и ее отношения — дело «сердца»: «Именно сердце является местом деятельности Св. Духа»⁵⁹.

Поэтому и идея в понимании Достоевского совсем не похожа на идею просветителей, на ее выражение в наиболее рационалистически чистом виде в немецкой философии. «Под идеей, — писал И. Кант, — я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»⁶⁰.

Антиномии «эвклидовского ума» в «Братьях Карамазовых» не могут разрешиться, как и кантовские антиномии «чистого разума», но совсем по другим причинам. «В вас этот вопрос не решен», — говорит старец Зосима Ивану. Этот «вопрос» — о Боге и бессмертии («...по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни...» — 14, 65). «— А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную? — продолжал странно спрашивать Иван Федорович. <...>

— Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную», — отвечает старец. Такой ответ определяется не антиномической природой познания и не ограниченностью «эвклидовского ума», а «свойством сердца»: «...сами знаете, — продолжает Зосима, — это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его» (14, 65).

Значит, все дело в «свойстве сердца»! Иван понимает, что во всяком рациональном, логическом доказательстве не хватает главного, какая-то первооснова бытия как бы ускользает от «эвклидовского ума», оставляя некий «зазор», как говорят феноменологи. Уже в самом тезисе Ивана заложены «муки сердца», ибо ужасное следствие убеждения «все позволено» полностью исключает «сердце». Как и в «эксперименте» Раскольников, желавшего включить «сердце-совесть» в систему доказательств права «переступить кровь по совести», герой последнего романа Достоевского обрекает себя на муки. По замечанию автора статьи о православной идее в творчестве автора «Идиота», «разум может делать чудеса с мыслью, но быть творцом или разрушителем во внутренних врожденных он не в состоянии. В этом-то и мука»⁶¹.

Для Достоевского вопрос заключается в том, что наличествующие в «сердце» противоречия могут не подниматься до о-сознания. Они изначально сами по себе уже являются со-знанием, точнее, переживанием-сознанием, что вполне согласуется с представлением православной аскетики о «сердце» как об органе познания, т. е. «гнозиса», превосходящего пределы научного познания⁶². Если, по Канту, сила этоса проявляется прежде всего после поступка, то Достоевский хотел бы силу нравственного закона распространить на всю наличную действительность. Иван сделал вид, что не знает о детерминированности поведения человека не только прошлым, но и будущим. Он, как и старец Зосима, в состоянии предугадать, как отзовется в будущем идея «все позволено». «Угадывание», независимо от степени осознанности, имеет свою логику. Ее понимание героями и продиктовало Алеше постижение «тайны» Ивана:

«— Я одно только знаю. <...> Убил отца не ты.

— Нет, Иван, ты сам себе несколько раз говорил, что убийца ты.

— Когда я говорил?.. Я в Москве был... Когда я говорил? — совсем потерянно пролепетал Иван» (15, 40).

Уверенность Алексея проистекает из веры в «сердце» Ивана, хотя это и не снимает нравственной вины со среднего брата. Именно логика освобождения себя от недоказуемой логически (юридически тоже) «вины» и противоречащее логике знание-ощущение «сердцем» этой вины, признание себя перед самим собой виновным приводит к крайней степени раздвоения, психической болезни. Конфликт разыгрывается не просто как конфликт «ума» и «сердца», но и как конфликт больного «ума» и больного «сердца». Желаемое единение их не может наступить.

Для автора романа этот конфликт является прямой проекцией тех последствий, которые влечет за собою и для «ума» и для «сердца» утрата веры в Бога и в бессмертие. В этой художественной диалектике изображения сложных взаимоотношений «ума» и «сердца» обозначена одна из линий святоотеческого понимания отношения *noius* и *ршепта*. «Если „нус“ есть орган „духа“, то он же вместе с тем и потому самому, в силу указанного взаимоотношения „духа“ и „сердца“, является в то же время и функцией сердца»⁶³. Согласно Макарию Египетскому, «сердце» — принадлежность «внутреннего человека», который в свою очередь отождествляется с «умной сущностью»⁶⁴.

Иван Карамазов оказывается в кругу неразрешимых вопросов. Перед ним возникает антиномия уже в пределах его основного силлогизма: «Если нет Бога, то нет и бессмертия», — следовательно, «все позволено» и нравственного закона не существует, его можно отбросить как ложный предрассудок. Ивану Федоровичу, как и Раскольникову, не нужны санкции совести! Но если нравственный закон проявляется независимо от человека, проявляется в муках совести, то, значит, разрушается и вся рационалистическая логика основного силлогизма. Тогда получается, что есть и Бог, и бессмертие. И поскольку нравственный закон проявляется через «сердце», а «эвклидовский ум» может только о-смысливать эти проявления, то «сердце» попадает в область иррационального, — этого-то Иван никак не может допустить. Уместно вспомнить философа более поздней генерации, по-своему вскрывшего контуры гениальной диалектики автора «Братьев Карамазовых» — в иных обстоятельствах и в ином историческом и географическом пространстве, уже вне России. С его точки зрения, в сфере духовных основ жизни «царит строгая, неукоснительная закономерность, не менее точная, чем в мире физическом, хотя и иного порядка. Это есть то, что гениальный христианский мыслитель

Паскаль называл „порядок“ или „логика“ человеческого сердца. <...> Этот „порядок сердца“ не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия...»⁶⁵.

Становится понятным утверждение Достоевского: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1, 176), аналогичное тертуллиановскому «credo, quia absurdum». Иван Карамазов не может принять ни того, ни другого: с помощью «эвклидовского ума» он не может выйти за пределы внешнего закона. Это похоже на испытываемое им состояние, когда начинаются галлюцинации и появляется черт, в которого Иван не верит, но все-таки хочет убедиться, что черт действительно приходит к нему. В разговоре с Алешей он произносит: «Ты был у меня ночью, когда он приходил... Признавайся... ты его видел, видел?» (15, 40).

«Истина вне Христа» — это истина безблагодатного «эвклидовского ума», в котором нет места «порядку сердца», а следовательно, и познанию Бога, «обожению человека, где человек лишается своей способности «добровольно положить свой живот за всех...», божественной способности кенозиса. Это один из центральных пунктов христианской антропологии по учению православной Восточной Церкви: «Человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли...». Основной принцип аскезы: «Свободный отказ от собственной своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку»⁶⁶. Достоевский глубоко проник в тайну кенозиса и поразительно точно сформулировал идеи, ставшие критериально важными для всей проблематики романа, вообще для всей проблематики личности: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями» (5, 79).

Сердце любимых «совершенных» героев писателя в высшей степени наделено способностью со-переживания, со-страдания, самопожертвования, способностью уничтожить дистанцию между «я» и «не-я». Вся русская классика, Достоевский в частности, стремилась преодолеть пропасть между «рациональным» и «чувственным» в обосновании морали. «Сердце» занимает как бы промежуточную область между ощущением и разумным созерцанием. Оно оказывается

необходимым центральным членом триады: ощущение (чувство) сердце — разум, в которой связано с ощущением через эмоции, посредством их действуя на разум.

«Сердце» — орган восприятия Бога; «бунт» против Бога и Божьего творения означает покушение не только на верховные абсолюты, но и на саму духовную природу человека. Поэтому «опровержение» «бунта» героя осуществляется не только посредством композиционной «контроверзы», но и посредством погружения автора в «сердце», оно ведь есть «коло рождения». В свое время А. Волынский писал, что христианство с момента его появления и до сегодняшнего дня было «опознанием сердца посредством ума: человек слышал свое сердце сознанием, понял его, взглянул на него сквозь чистейшее стекло новых понятий». И Иван воспроизводит этот психологический механизм утверждения-отрицания веры: Он «сердцем верит, а потом уже умом и логикою отрицает веру»⁶⁷.

В «Братьях Карамазовых» Достоевский вплотную подходит к исследованию святая святых всех мистико-религиозных учений о человеке — к анатомии «сердца», прозревая, сколь страшными по своим последствиям могут быть «ошибки сердца». Они гораздо опаснее «заблуждений ума», потому что «сердце» руководит всем человеком, структурируя онтологию индивидуального человеческого бытия, тогда как мышление важно для ориентации человека в субъектно-объектных связях. Если «ошибки ума», неизбежные на пути познания научной истины, чаще всего так и остаются теоретическими заблуждениями, то ошибки «практического разума», который, по Достоевскому, и есть не что иное, как «сердце», управляющее механизмами телесного и духовного жизнеповедения, оборачиваются для человека роковым образом.

Надо полагать, что для писателя были чрезвычайно важными в этом смысле размышления о «сердце» Тихона Задонского. В книге «О истинном христианстве» (глава «О сердце и языке человеческом») святитель писал: «Сердце здесь разумеется не естественно, поелику есть начало жизни человеческия, как философы рассуждают, но нравоучительно, то есть внутреннее человеческое состояние, расположение и наклонение. <...> Откуда сердце сие уподобляется в Писании „сокровищу“, в котором или благое или злое сокрывается, якоже глаголет Господь: „Благий человек от благого сокровища сердца своего износит благое, и злый человек от злого сокровища сердца своего износит злое“. То есть: какое человек внутреннее состояние имеет, такие у него слова и дела внешние являются, и о чем внутри поучается, замышляет, тщится, то и вне показывает. Слово и дело внешнее есть вестник и свидетель внутреннего человеческого состояния. Серд-

це, естественно рассуждаемое, поелику есть начало живота человеческого, у всех равно, то есть удобрых и злых, якоже и прочие естественные уды; но нравоучительно разумеемое не равно есть, но у иного доброе, у иного злое...»⁶⁸. Там, где, казалось, царит хоть какое-то подобие гармонии, «хаос шевелится». В противоречиях человеческого сердца воплощается великая антиномия. Она изображается в последнем романе Достоевского как едва ли не главная загадка человека. Вопрос, требующий радикального разрешения (отношения человека с Абсолютом), формулируется Иваном Карамазовым в богословском аспекте как антитеодицея, в аспекте историко-философском — как антроподицея. Вопрос же о «внутреннем человеке», о душе формулируется Дмитрием Федоровичем Карамазовым в «Исповеди горячего сердца». Но и первое оказывается «замкнутым» на «сердце», и второе требует разгадки тайны «сердца».

Более того, «сердце» оказывается решающей силой еще и потому, что за обладание им дьявол с Богом борются. Причем это вполне согласуется в учением восточной христианской аскетики о борьбе человека со своими страстями, а сам «афоризм» Дмитрия Федоровича выглядит как несколько вольное упражнение в экзегетике, напоминающая многие положения святоотеческой литературы. Это почти парфраз Симеона Нового Богослова, который в Слове 58 учил: «Ум делается сильным и прогоняет помыслы, которые вращаются вокруг, чтобы войти в сердце. И тогда начинается брань, — с великим шумом восстают злые демоны и посредством страстей производят мятеж и бурю в сердце. Но именем Иисуса Христа все сие истребляется и разливается как воск в огне...»⁶⁹. «Сердечная брань» — образ, встречающийся у Антония Великого, Макария Великого, Исаака Сирина. Никифор Уединенник в «Слове о трезвении и хранении сердца», своеобразном компендиуме «слов» и изречений Отцов Церкви, ссылаясь на Василия Великого, говорит, что «главнейшее дело подвижника в том состоит, чтобы, вошедши в сердце свое, сотворить там брань с сатаною»⁷⁰.

Строго говоря, Митя свою тайну обозначает в несколько иной логике, где главным основанием является парадокс: «Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой» (14, 100). Парадокс красоты! Для Дмитрия Федоровича красота — тайна, и это красота не в чисто эстетическом смысле. Подчиняющая себе красота — это красота идеала, включающая и эстетическое, и нравственное. Однако, наверное, самое драматическое заключается в антиномичности и парадоксальности этой силы: она раздваивается на «идеал Мадонны» и «идеал Содома». Меняются только этические знаки. Налицо несовпадение этического и эстетического. Красота есть «страшная и

таинственная вещь» потому, что может включать в себя и то и другое одновременно, оставаясь при этом красотой. Страшная ее сила в том, что она овладевает именно «сердцем» и не разлагается на элементы, т. е. не поддается рационализации. В этом случае ум не в силах справиться с прельстительностью красоты. Кто победит на этом поле битвы — в сердце человеческом — Бог или дьявол? Кто овладеет «сердцем», тот овладеет и человеком!

Таким образом, противоречия «эвклидовского ума» находят продолжение — как бы по принципу «дополнительности» — в противоречиях «сердца». В то же время каждая из «тайн», каждый из «парадоксов» — и Ивана, и Дмитрия — могут быть разгаданы и разрешены только при условии единения «ума» и «сердца». Ведь и решение космологических вопросов сводится к «свойствам сердца» героя, свойства «натуры» Дмитрия приводят к общечеловеческой проблематике противоречий «сердца». Перед нами едва ли не важнейшая из исследуемых русской православной мыслью фундаментальных проблем, которые решались восточной христианской аскетикой и которая позднее переместилась в центр русской религиозно-философской проблематики «серебряного века». Не случайно Е. Н. Трубецкой, горячо принимая в целом книгу П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины», недоумевал: «...так почему же преображено должно быть только „сердце“ человеческое, а не ум?»⁷¹. В докладе же по поводу книги «Свет Фаворский и преображение ума» он прямо утверждал: «Не телесное только исцеление несет с собою этот идущий сверху свет Фаворский, но и духовное: весь состав человеке должен восстановить в нем свою утраченную цельность — и дух, и тело, и сердце, и ум»⁷².

Идейно-художественная ткань романа «сплетена» таким образом, что в ней постоянно откликается одно в другом, всякий мотив разветвляется, оставляя, однако, в каждом разветвлении исходную идею. Откликаясь друг в друге, эти мотивы образуют иерархию философско-этических ценностей, и главный принцип их субординации — участие «сердца».

Известно, что проблема свободы является одной из важнейших в художественной метафизике Достоевского. Однако до последнего времени атеистическое литературоведение истолковывало проблематику свободы в крайне упрощенном смысле, не принимая в расчет ее совершенно особое место в православии. Между тем «свободное решение сердца» становится едва ли не главным пунктом в споре Великого инквизитора с молчащим Христом в «Легенде о Великом инквизиторе» Ивана Федоровича Карамазова и одним из главнейших философских аргументов Достоевского в его толковании судьбы чело-

века:⁷³ «Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло...» (14, 232).

В нравственном богословии «желательная способность и свободная воля» являются главными условиями «нравственной жизни и деятельности»⁷⁴. Без свободной воли нет «вменения» («Ты сделал, когда хотел», — говорил Тертуллиан). Нравственному вменению принадлежат «все действия нашей воли, добровольно и с сознанием совершенные <...> даже все сердечные воления и страсти»⁷⁵. Однако все богословские теории, в том числе и русские, православные в первую очередь, опирались на святоотеческую традицию, где «свобода сердечного воления» оказывается в центре всей нравственной проблематики «греха» и «вины». Так, Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» писал, что человек «создан по природе безгрешным и по воле свободным. <...> Способность к греху заключается не в его природе, а скорее в его свободной воле. Это значит, что, при содействии божественной благодати, он имел возможности пребывать в добре, а равно и, в силу своей свободы, при поущении Божиим, оставить добро и оказаться во зле, ибо то, что делается по принуждению, не есть добродетель»⁷⁶. Не будет большим преувеличением сказать, что в этой идее, свойственной всей святоотеческой традиции, заключается вся проблематика «Легенды о Великом инквизиторе».

Из догмата о «свободной воле» следует центральный вопрос: так ли хорошо создана человеческая природа, отвечает ли она божественному дару свободы? Этот вопрос образует важнейший «узел проблематизации», включающий в свое смысловое поле одновременно и гордость и «бунт» штабс-капитана Снегирева, «мочалки», и казуистическую логику слабого рассудка Смердякова, доказывающего, что нет греха в измене вере. Как пронизательно писал Г. В. Флоровский, исследовавший «пути русского богословия», «весь смысл и радость жизни человека в его свободе, в волевой свободе, в этом „своеволии“». Даже смирение и покорность возможны лишь через своеволие, через само-отречение. И, однако, не оборачивается ли слишком часто это „своеволие“ саморазрушением? Это самая интимная тема у Достоевского»⁷⁷.

«О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил Господа, и веру в него потерял...» (14, 233) — говорит Великий инквизитор, доказывая свое право вести человечество по пути закона, основанного на неверии в человека и оказывающегося, таким образом, не законом нравственного долженствования, а законом запрета.

О проблематике «Легенды о Великом инквизиторе» много написано философами, еще больше литературоведами, но никто не связывал вопрос о свободе с проблематикой «сердца». Между тем в святоотеческих текстах свободное воление, выбор между добром и злом прямо связаны с «внутренним человеком», с «сокровенным сердца человека». В христианской аскетике «сердечный центр человека, скрытое зерно его личности имеет два атрибута: 1) пассивное восприятие непосредственно данного, „очевидность“ и 2) свободный акт, творческое созидание»⁷⁸.

Великий инквизитор «Легенды о Великом инквизиторе» снимает с «их сердец столь страшный дар» (свободу. — А. Б.), чтобы ясно стало людям, что «не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести» (14, 234). Когда А. Волынский писал, что «сердце его (Великого инквизитора. — А. Б.), как и сердце Ивана Карамазова, как бы подавлено рациональными теориями, этими вечными вопросами рассудка...»⁷⁹, то он был прав лишь отчасти. Отчасти потому, что в этом случае, как и в случае с Раскольниковым, автор романа испытывает героя «муками сердца», с беспримерной смелостью пытаясь заглянуть в его глубины, в надежде определить, насколько действительно неразрушимыми источниками благодати обладает «сердце» человека. Свобода праведна через любовь, любовь же проистекает из «сердца». Оно и есть центр свободы: это как раз и объясняет тот факт, что из «сердца» исходит и добро и зло, и ненависть и любовь. Несвободная любовь вырождается в страсть, оборачивается насилием над любимым, и Великий инквизитор, по словам Г. В. Флоровского, «есть жертва несвободной любви к ближнему»⁸⁰. Таким образом, разгадка тайны свободы — в «сердце»: ведь, как говорил столь любимый Достоевским Серафим Саровский, «благодать Божия должна в сердце нашем обитать...»⁸¹. «Сердцем» же проверяется и «теория прогресса», которую не приемлет автор романа и которая с гениальной прозорливостью и художественной силой раскрывается в своей античеловеческой сущности в «Легенде о Великом инквизиторе».

Безусловный интерес представляет с точки зрения святоотеческой традиции и тема искушения Христа «страшным и умным» духом, которая отзывается в романе искушением веры каждого героя⁸². Однако суть дела не столько в тонкостях богословской интерпретации Евангелия, сколько в том, что идея, которая во главу угла ставит утилитарно-прагматические цели, оказывает воздействие на нравственность. Утратив критерии различения добра и зла, человек лишается совести; нравственный закон перестает освещать его деятельность, он утрачивает и человеческое достоинство, перестает быть «ли-

цом», ибо «человек, как Бог, по образу которого он сотворен, — лицо, а не только природа, и это дает ему свободу по отношению к самому себе как индивидууму»⁸³.

Иван Карамазов понимает это в полной мере и отдает себе в этом полный отчет, даже в шуточной форме точно определяя последствия, о которых идет речь: «Да ведь коль эта истина воссияет, так вас же первого сначала ограбят, а потом... упразднят» (14, 123). И он не видит другой основы для нравственного закона, кроме веры в Бога и в бессмертие. Но поскольку «эвклидовский ум» в бытии Божиим сомневается, то логика строит теоретическое здание человеческого благоденствия и мира на других основаниях, одним из которых является человеческая «природа», ее исконная противоречивость. Она изначально пронизывает и «сердце». Не в этой ли противоречивости заключены глубинные причины «бунта»⁸⁴? И уж точно из нее вытекает сама возможность свободы. Еще Н. А. Бердяев, ссылаясь на Я. Беме, писал, что «человеческое сердце полярно в самой своей первооснове, но сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия»⁸⁵. Не в эту ли бездну заглядывал автор «Братьев Карамазовых», мучаясь сомнениями, взвешивая доводы pro и contra?

И тем не менее эта же противоречивая человеческая природа как раз и содержит в себе ту силу, которая мощно противится логике, силу, заставляющую Ивана после бегства в Москву сказать: «Я подлец!» (14, 255). К этой силе обращаются и старец Зосима, и Алеша. Последний уловил и противоречие, и «исход»: «Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить <...> полюбить прежде логики...» (14, 210). В стихии жизни и содержится разрешение противоречий. Бог становится бессильным перед человеческой свободой, и только подлинно свободное сердце способно, выбрав путь любви, поднять человека до Бога.

Иван, сам «мучимый безверием, желает в то же время, чтобы призрак был не фантазия, а нечто в самом деле» (30, кн. 1, 205). И любовь к жизни в контексте романа — это любовь не вопреки логике, которую выстраивает герой и которую должна победить любовь. Именно поэтому «этический максимализм», питаемый сердцем Ивана Федоровича, вовсе не переходит в «моральный нигилизм»⁸⁶. Он существует, вообще говоря, только теоретически, и в этом смысле Ивана, как и Раскольникова, нетрудно опровергнуть, уличив в противоречиях. Как поступает, например, «советский» литературовед? Он легко доказывает несостоятельность героя и автора: «...что такое бессмертие? Это страх перед возмездием за грехи, совершаемые на земле, то есть узда, налагаемая на волю человека...»⁸⁷ и т. п. Вряд ли нужно доказывать, что такое понимание веры совсем не соответст-

вует ее философскому осмыслению Кантом, молодым Гегелем и, конечно же, Достоевским. Более того, оно никак не опровергает главного положения христианской апологетики о «свободной воле».

Логика литературоведа-атеиста скорее напоминает логику Ракина или Смердякова. Разумно-духовное начало как раз и делает человека свободным, и поэтому свобода — не запрет, а выбор служения нравственному императиву «любви к ближнему своему». «...мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху, — писал апостол Павел. — Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 14—23). Эта диалектика осмысливает необходимость познать в самом себе высшее духовное начало, которое «в сердце своем» свободно делает выбор служения высшему духовному императиву любви.

Утверждая бессмертие в качестве основы нравственного бытия человека в постороннем мире, автор «Братьев Карамазовых», конечно, имел в виду не примитивное возмездие ада, который, по представлению Федора Павловича Карамазова, имеет потолок и крючья: «Ну, а коли нет потолка, стало быть, нет и крючьев. А коли нет крючьев, стало быть, и все побоку...» (14, 23). Разумение и вера Достоевского в силы и «свободное решение сердца» человека выражены старцем Зосимой в словах: «Что есть ад? <...> Страдание о том, что нельзя уже более любить» (14, 292). Определение чисто нравственное, и оно отзывается той глубиной мысли и чувства, которые выкристаллизовались в восточной православной аскетике.

«Ад есть тьма неведения, покрывающая разумную тварь после потери ею созерцания Бога»⁸⁸, — читаем у Евагрия. Толкование Отцами Церкви любви, греха, наказания Божьего так или иначе создает образ человека, мучающегося трудностью обретения полной любви к Богу. Ведь «рай есть любовь Божия»⁸⁹, — полагал Исаак Сирин, — и «как для телолюбивого и жизнелюбивого, для сластолюбивого и миролюбивого разлучение с сими предметами его любви есть смерть, так для любителя чистоты и Бога невед...ственного и добродетели воистину смерть есть даже малое отступление от него сердцем»⁹⁰.

Можно искать и находить все новые реминисценции, цитацию⁹¹ Отцов и Учителей Церкви в последних романах Достоевского. Однако гораздо плодотворнее проследить движение основополагающих идей восточной христианской аскетики в творчестве автора «Братьев

Карамазовых». Одной из них и была идея о единении «ума» и «сердца», выраженная русским гением во всей ее принципиальной для православия противоречивости и преобразующей силе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См., например: *Гайденко П. П.* Проблема рациональности на исходе XX века // *Вопр. философии.* 1991. №6.
- ² *Гуревич П. С.* Уникальное творение Вселенной? // *О человеческом в человеке.* М., 1991. С. 270.
- ³ *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1888. С. 103.
- ⁴ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 28, кн. 1. С. 173. В дальнейшем все ссылки на это издание произведений Достоевского даются в тексте настоящей статьи с указанием в скобках арабскими цифрами тома и страницы.
- ⁵ Творения Тихона Задонского. 3-е изд. М., 1875. Т. 2. С. 109.
- ⁶ *Зарин С.* Аскетизм по православному христианскому учению. СПб., 1907. Т. 1, кн. 2. С. 559.
- ⁷ *Исаак Сирианин.* Творения. Сергиев Посад, 1911. С. 383. «Страсть — это дверь, заключенная перед лицом чистоты. Если кто заключенный этой двери, то не войдет он в непорочную и чистую обитель сердца», — читаем у Исаака Сирина (Там же. С. 419).
- ⁸ *Рибо Т.* О страстях. Одесса, 1911. С. 9.
- ⁹ *Григорий Нисский.* Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 367. Говоря, что «гордость есть корень и источник всякого безумия», Тихон Задонский повторяет общее положение христианской догматики (Творения Тихона Задонского. 3-е изд. М., 1875. Т. 1. С. 140).
- ¹⁰ Связь «сердца» и «совести» — один из основополагающих принципов учения восточной христианской аскетики (см.: *Богословский Н.* Библейское учение о совести // *Православный собеседник.* 1901. Ч. 2; 1903. Ч. 2).
- ¹¹ *Исаак Сирианин.* Творения. С. 391, 24.
- ¹² Творения Тихона Задонского. Т. 2. С. 110.
- ¹³ В «Наставлении о христианской жизни» Макарий Великий писал: «Сердце есть бездна» (*Добротолюбие.* 3-е изд. М., 1895. Т. 1. С. 218).
- ¹⁴ Именно об этом говорил Тихон Задонский. Речь вообще идет о общепринятом положении христианской антропологии, имеющем основание в посланиях апостола Павла.
- ¹⁵ См.: *Карякин Ю. Ф.* Самообман Раскольникова. М., 1976.
- ¹⁶ *Исаак Сирианин.* Творения. С. 15.

- 17 *Лосский В Н* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие Киев 1991 С 227
- 18 «В Ветхом и в Новом Завете есть слово, не заменяющее, а соответствующее „совести“ — „сердце“ То, что мы выражаем словом „совесть“ в Ветхом Завете усваивается „сердцу“ человека» (*Богословский Н* Библейское учение о совести // Православный собеседник 1901 Ч 2 С 232)
- 19 *Бухарев А М* О романе Достоевского «Преступление и наказание» по отношению к делу мысли и науки в России М, 1884 С 21
- 20 Там же С 31—32
- 21 Добротолюбие 3-е изд М, 1890 Т 5 С 316, 202
- 22 *Салтыков-Щедрин М Е* Литературная критика М, 1982 С 272
- 23 В подготовительных материалах к «Идиоту» на одной из страниц, занятой «пробами пера», написаны имена Отцов Церкви «Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст» (9, 249)
- 24 *Василий Великий* Творения Сергиев Посад, 1900 Ч 1 С 180
- 25 Там же С 271
- 26 *Григорий Богослов* Творения СПб, 1912 Т 2 С 38 Характерно, что мотивы «девственности» и «невинности», столь важные в аскетике, получают особенное значение в разработке образа князя Мышкина
- 27 *Зарин С* Аскетизм по православному христианскому учению С 235
- 28 См об этом *Мерлин В С* Лекции по психологии мотивов человека Пермь, 1971 С 11
- 29 См *Кант И* Соч В 6 т М, 1964 Т 4, ч 1 С 397, ср также *Анжел Е* Этос и история М, 1988
- 30 *Григорий Нисский* О Шестоднев // Творения Святых Отцов в русском переводе М, 1861 Т 38, ч 1 С 86, 87
- 31 *Дионисий Ареопагит* О небесной иерархии М, 1839 С 12
- 32 *Дионисий Ареопагит* Божественные имена // Мистическое богословие С 39—40
- 33 *Булгаков С* Православие М, 1991 С 323
- 34 См *Бем А Л* Чужая беда в творчестве Достоевского // О Достоевском Прага, 1932
- 35 *Чирков Н М* О стиле Достоевского М, 1967 С 143
- 36 Эта формула, безусловно, восходит к положению Отцов Церкви (см *Зарин С* Аскетизм по православному христианскому учению С 228)

- 37 Преподобного Отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова 3-е изд Сергиев Посад, 1904 С 120
- 38 *Штейнберг А З Система свободы Достоевского* Берлин, 1923 С 38
- 39 *Леонгард К Акцентуированные личности* Киев, 1981 С 34
- 40 *Виллюнас В К Основные проблемы психологической теории эмоций // Психология эмоций* Тексты М, 1984 С 10
- 41 Открытая в «Преступлении и наказании» антиномичность «сердца» в его одновременной безгрешности и греховности получает свое развитие в «Идиоте» Как думал Б П Вышеславцев «антиномия греха и безгрешности есть реальный трагизм» (*Вышеславцев Б П Сердце в христианской и индийской мистике // Вопр философии* 1990 №4 С 80)
- 42 *Шалфеев П Христианство и прогресс // Христианское чтение* 1861 Ч 1 С 6
- 43 В статье М Джоунса «К пониманию образа князя Мышкина», справедливо обратившего внимание на то, что ряд черт в характере героя как бы выпадает из христианского идеала, однако, не учитывается столь развитая в православии идея «страдания» и «со-страдания» (*Джоунс М К пониманию образа князя Мышкина // Достоевский Материалы и исследования* Л, 1976 С6 2 С 106—112)
- 44 *Автономова Н С Рассудок Разум Рациональность* М, 1988 С 92
- 45 См, например *Опитуз Р Человечность Достоевского Роман «Идиот» // Достоевский Материалы и исследования* Л, 1980 С6 4
- 46 Большинство исследователей не учитывало этого этического мотива в поведении князя и даже в самых глубоких интерпретациях утверждалась «ущербность» природы князя
- 47 См *Голубинский Д Ф Премудрое устройство природы человеческой по учению св Отцов и учителей Церкви // Душеполезное чтение* 1898 Ч 1 С 158
- 48 См об этом *Попов П С «Я» и «Оно» в творчестве Достоевского* М, 1928
- 49 *Комарович В Л «Мировая гармония» Достоевского // Атеней Ист-лит временник* Л, 1924 С 127
- 50 См *Ковда Д И О роли эмоций и неосознанных психических процессов в художественном творчестве // Бессознательное природа, функции, методы исследования* Тбилиси, 1972 Т 2 С 622
- 51 *Щенников Г К Достоевский и русский реализм* Свердловск, 1979
- 52 *Волынский А Достоевский* СПб 1909 С 42
- 53 Достоевский последовательно отстаивал «несводимость» целого к сумме «элементов», т е был антиредукционистом
- 54 См *Buber M Ich und Du* Heidelberg, 1977

- 55 Цит по Лосский В Н Очерк мистического богословия Восточной Церкви С 228
- 56 Лосский В Н Догматическое богословие // Мистическое богословие С 275
- 57 См об этом Котельников В А Оптина пустынь и русская литература // Рус лит 1989 №1, 3, 4
- 58 Б А <Карпов В Н> Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение 1860 Ч 2 С 414
- 59 Цит по Зарин С Аскетизм по православному христианскому учению С 376
- 60 Кант И Соч В 6 т М, 1965 Т 3 С 347
- 61 Побединский О Н Православная идея Очерк религиозно-нравственного мирозерцания Достоевского // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения 1883 Ч 1 С 73
- 62 Вышеславцев Б П Сердце в христианской и индийской мистике С 85
- 63 Зарин С Аскетизм по православному христианскому учению С 377
- 64 Макарий Египетский Полн собр творений М, 1852 Ч 1 С 167
- 65 Франк С А Крушение кумиров // Соч М, 1990 С 175
- 66 Лосский В Н Очерк мистического богословия Восточной церкви С 174
- 67 Вольнский А Достоевский С 167
- 68 Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского О истинном христианстве СПб, 1912 С 137—138
- 69 Симеон Новый Богослов Слова М, 1890 Вып 2 С 190
- 70 Никифор Уединенник Слово о хранении и трезвении сердца // Добротолюбие Т 5 С 267
- 71 Переписка князя Е Н Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопр философии 1989 №12 С 103
- 72 Трубецкой Е Н Свет Фаворский и преображение ума // Вопр философии 1989 №12 С 129
- 73 Глубоко знаменательно, что Н А Бердяев настаивал на том, что проблематика свободы — главное у Достоевского (см Бердяев Н Самопознание Л, 1991 С 177)
- 74 Солярский П Записки по нравственному богословию СПб, 1860 Т 1 С 51
- 75 Там же С 182

- 76 *Иоанн Дамаскин* Точное изложение православной веры // Полн собр творении Св Иоанна Дамаскина СПб, 1913 Т 1 С 213
- 77 *Флоровский Г, прот* Пути русского богословия 3-е изд Париж, 1937 С 296
- 78 *Вышеславцев Б П* Сердце в христианской и индийской мистике С 84
- 79 *Волынский А* Достоевский С 170
- 80 *Флоровский Г, прот* Пути русского богословия С 297
- 81 О цели христианской жизни Беседа преп Серафима Саровского с Николаем Мотовиловым Сергиев Посад, 1914 С 22
- 82 Особый интерес представляют в этом смысле современные Достоевскому толкования «искушений Христа» в богословской и светской литературе, в частности в книге архимандрита о Феодора (А М Бухарева) «О православии в отношении к современности» (М, 1860)
- 83 *Лосский В Н* Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды М, 1975 Сб 14 С 112
- 84 У Отцов Церкви есть мысль «Чтобы быть тем, чем должен быть любящий Бога, нужно допустить возможность обратного надо допустить возможность бунта» (*Лосский В Н* Догматическое богословие С 298)
- 85 *Бердяев Н* Миросозерцание Достоевского Прага, 1923 С 55
- 86 *Гус М* Идеи и образы Достоевского М, 1971 С 526
- 87 Там же
- 88 *Евагрий, монах* Наставление о деятельной жизни // Добротолюбие Т 1 С 453
- 89 *Исаак Сирианин* Творения С 397
- 90 *Симеон Новый Богослов* Слова С 538
- 91 См, например *Плетнев Р* Сердцем мудрые О «старцах» Достоевского // О Достоевском Под ред А Л Бема Прага, 1933 Сб 2

С. Н. НОСОВ

«ХИЩНОЕ» ХРИСТИАНСТВО К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

В статье «Страх Божий и любовь к человечеству, по поводу рассказа гр. А. Н. Толстого «Чем люди живы?»» Леонтьев писал: «Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим, даже наиболее симпатичное) того индивидуализма — того обожания прав и достоинства личности, которое воцарилось в Европе с конца XVIII в. и, уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них не зависящее, заставив людей забыть страх и стыдиться смирения, привело на край революционной пропасти все те западные общества, в которых эта антропология пересилила любовь и веру в святость Церкви и священные права государства и семьи.»¹ Продолжая эту мысль, Леонтьев усугубил ее жесткость и однозначность, заявив: «Любовь к человечеству самовольная, чистоутилитарная, ничем не сдержанная и не направленная, есть односторонность и ложь» (53). Любить людей, любить человечество «просто так», стихийно, без цели и высшей санкции — великое заблуждение. Из такой любви во многом и выросла, как кажется Леонтьеву, европейская революционность — апофеоз непослушания человека Богу.

Идее революции Леонтьев мимоходом даже «льстит», декларируя, что замешана она на любви к человеку, а не, скажем, на ненависти, революционной злобе на мир. Но любовь человека к человеку описана Леонтьевым неприязненно, немилосердно, изображена как «ложь». Почему? Логика Леонтьева в общем понятна: «самовольная» любовь позволяет людям забыть свои обязанности, бездумно наслаждаться, а такое наслаждение — проступок. Жизнь понята Леонтьевым как повиновение, иначе — крах, отрицание Бога, нескончаемая революционная вакханалия. «Страх Божий» — вот на что уповает Леонтьев, отнюдь не стесняясь откровенной идеализации страха как чувства, принадлежащей к числу неудобных убеждений, обычно (хотя бы из «казенной» гуманности) не афишируемых. Бояться — не лестно, запугивать — немилосердно, верить в «ценность» страха — значит не очень верить в иные ценности. Все эти «этикетные» мо-

менты Леонтьев не удосуживается принимать всерьез, умея мыслить с беззастенчивой откровенностью.

Беззастенчивость — одно из природных свойств его ума, позволявшее ему (что весьма существенно для мыслителя) не стесняться истины, какая бы она ни оказалась — неприятная, грубая, унижительная или жестокая. Леонтьев — пессимист и своего рода поэт пессимизма, черпавший из самого ощущения безвыходности суровую мудрость. Отталкивает Леонтьева то, что он удачно определяет как «сладкое» проповедничество (62), находимое им, в частности, у Льва Толстого, — потворство желаемому, тому, о чем мечтается, чего страстно хочется, но не тому, что есть на самом деле. Человека, по Леонтьеву, надо заставить взглянуть в лицо реальности, заставить признать истину, заставить любить Бога и церковь, заставить повиноваться власти, заставить страхом и принуждением, иначе он создаст себе удобную псевдореальность, удобного псевдобога, псевдоистину, псевдовласть. Леонтьеву кажется, что как истина существует и должна существовать независимо от человека, так и, скажем государство, не говоря уже о церкви, есть некая данность, не человеком созданная, не человеку подчиняющаяся. Человек в принципе обречен не владеть, а повиноваться. Чему? Действительности, объективной реальности. Характернейшая особенность мировосприятия Леонтьева состоит в убеждении, что все подлинное «от Бога», не человеком сотворено, не человеку подвластно. Леонтьев — поклонник учения о сильном Боге, Боге-„вседержителе“, суровом и могущественном, требующем повиновения и не склонном «баловать» человечество. Христианство Леонтьева выглядит «хищным», живущим жертвоприношениями и угасающим, когда жертвовать на его алтарь уже нечего.

Истинно христианскую любовь Леонтьев в очерке о Льве Толстом любопытным образом назвал любовью «снизу вверх» (66) — не любовью к равному, не любовью к падшему, а любовью к высшему, любовью-поклонением. Любимый — лучше, чем любящий, любить — значит покоряться, а быть любимым — значит властвовать. В отрывке из того же очерка о Толстом Леонтьев, описывая приезд в Оптину пустынь одного из иерархов — человека скромного, прибывшего в «легкой каретке», — с восхищением вспоминает слова некоего мещанина, наблюдавшего приезд церковного начальства, не сопровождавшийся никакой пышностью: «Что же это он так *просто...* на троечке!.. Хоть бы четверочку запряг бы!.. Право!..». По поводу этой недоуменной реплики мещанина Леонтьев восклицает с наивным вдохновением: «Вот это любовь! Вот это простота христианская!» (66). Наивность Леонтьева — в расположенности принять внешнюю значительность (пышность, торжественность, богатство) за знак

внутренней духовной значительности, духовного превосходства. Это, конечно, было в Леонтьеве — любовь к власти имущим, богатым, живущим роскошно и потому красиво. Подобная склонность принимать привилегированность за избранность связана с врожденной душевной простотой, а не с корыстной любовью к неравенству.

Леонтьев посвятил Толстому и Достоевскому — двум писателям и мыслителям, в творчестве которых различил очертания «новейшего христианства», резко критические очерки, прекрасно иллюстрирующего его собственное понимание христианства. Темы очерков конкретны (о христианстве Достоевского Леонтьев писал в связи с его речью на Пушкинском празднике, толстовское понимание христианства оценено им на материале всего-навсего одного рассказа), но эти темы — повод для общего разговора о том, чему же учит христианство, как должно и как не должно его понимать. Согласно Леонтьеву, Толстой и Достоевский, как они между собой «ни разнятся», стали «проповедниками того одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством «сентиментальным» или «розовым»» (III—IV). Понимание христианства как пути к земному раю, невозможному и ненужному, — вот, по Леонтьеву, главный «знак» европейских веяний. Земной рай не только нереален, но и пошла в глазах Леонтьева — пошла сама идея гармонии, благоденствия, счастья. Любя борьбу, противостояние, вообще всякое проявление конфликта, Леонтьев легко заявлял и такое: «Борьба двух великих армий, взятая отдельно от всего побочного во всецелости своей, есть проявление «гармоний» (33). »Гармонии» бытия — это битвы, увлекательные единоборства и, конечно, жертвы, страдания, боль, смерть. Собственно, дисгармония для Леонтьева есть истинная гармония, а неблагополучие — истинное благополучие, несчастье — истинное счастье, страдание — истинное блаженство. Леонтьев в каком-то смысле сознательно называет черное белым, а белое — черным, видя и ценя в реалиях бытия некий «изнаночный» смысл. Принять физическую боль за наслаждение достаточно сложно, хотя вполне допустимо, что в каком-то высшем смысле боль может быть воспринята как награда, воспринята с радостью. Но боль остается болью, что бы она ни означала для человека, — как вода остается жидкой, сколь бы ни казалась она почему бы то ни было твердой, как снег остается холодным, сколь бы ни казался он горячим. В своих субъективных ощущениях человек может быть по-своему прав, но они субъективны, свидетельствуют более о самом человеке, чем о реальности. В стихии поэтического субъективизма буквально кружится леонтьевское мировоззрение, ею оно живет и дышит.

Для Леонтьева и исторический прогресс — регресс, и движение вперед является мнимым (так же как, с другой стороны, мнима историческая неподвижность), потому что он склонен все и вся воспринимать в переносном смысле, не буквально, а скорее метафорически, в сущности, художественно. Художественное мышление и начинается с рождения и разрастания метафоризма, когда глаза могут казаться стальными, лицо — каменным, голос — ледяным и т. д. Кажущееся — своего рода родник искусства. Любое художественное сравнение есть шаг в ирреальное, в буквальном смысле не существующее, как не существует, скажем, солнечных лучей, «острых как бритва», хотя это сравнение передает вполне понятное ощущение чего-то режущего в ярких, слепящих лучах солнца. Христианство Леонтьева эстетизировано уже потому, что воспринимает весь мир, полный страдания и скорби, как огромную метафору наслаждения, отказывается, так сказать, называть вещи своими именами — боль болью, страдание страданием, гибель гибелью. Неизбежный «сверхпарадокс» воззрений Леонтьева в том, что в согласии с ними он и жизнь должен был бы назвать смертью.

Говоря о христианстве, Леонтьев как-то невольно сбивается на размышления о поэзии жизни, как будто задача христианства — в сохранении и умножении этой поэзии, в поисках путей и средств для превращения жизни в искусство. Картина желанного бытия изображена Леонтьевым так, например: «Поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными — *и больше ничего!* В высшей степени цельная полутрагическая, полуясная опера, в которой грозные и печальные звуки чередуются с нежными и трогательными — *и больше ничего!*» (28). Жизнь здесь симптоматично сопоставлена с оперой — сравнение как бы «напросилось», вытекает из желания представить образец истинной жизни наглядно, зримо, а видит Леонтьев перед своим умственным взором действительно нечто «оперное» — яркие краски, сильные страсти, пышные декорации. Никакого торжества добродетели Леонтьев не предвидит и не желает — оно допустимо лишь в финале «оперы жизни», означает ее окончание. Хочется же, естественно, не окончания, а продолжения представления, мечтается, что занавес никогда не опустится. Жажда художественных впечатлений, инстинкт художника настолько сильны в Леонтьеве, что поражают своей обнаженностью, говорят о себе во всех случаях, по любому поводу.

В очерке о Достоевском Леонтьев определил эстетическое чувство, эстетическую любовь, как явление, не очень связанное с гуманностью и отделил ее от нравственной, «сострадательной» любви, оттенив фактически нейтралитет чистой эстетики в борьбе добра и зла.

Так, в частности, он писал: «Лермонтов и другие кавказские офицеры, сражаясь против черкесов и убивая их, восхищались ими и даже нередко подражали им. Точно такое же отношение к горцам мы видим и у староверов-казаков, описанных гр. Львом Толстым. Этот же романист представил нам примеры подобных двойственных отношений русского дворянства к французам в эпоху наполеоновских войн. Черкесы эстетически нравились русским, противникам своим. Русское дворянство времени Александра I-го восхищалось тогдашними французами, вредя им стратегически (а следовательно и *лично*), на каждом шагу» (14). Хотел Леонтьев в данном случае показать, что в Пушкинской речи Достоевский смешал эстетику и нравственность, красоту и доброту, восхищение и сострадание, — смешал недопустимо, поощрив космополитизм, рассчитанный на построение культуры при помощи одного лишь доброго чувства к людям «без особых, определенных, в одно и то же время *вещественных* и *мистических*, так сказать, предметов веры...» (14). Доброе чувство или симпатия — та самая, что была у русских к черкесам или французам, — в деле христианского благочестия, по Леонтьеву, ничего не значит. И в данном случае с Леонтьевым можно согласиться — им подмечено нечто любопытное: эта симпатия не способна остановить вражду, не имеет отношения к состраданию, не мешает воевать и убивать. Названа она эстетической, хотя имела, конечно, и этические измерения — в вопросах чести хотя бы. Восхищаясь черкесами, подражали им в доблести, отваге, гордыне — это был романтизм, любовь к вольному человеку среди суровой и дикой природы. Влекла поэзия и красота жизни горцев, влек блеск французской жизни, т. е. русскими руководило эстетическое восхищение, а не сострадание. Такое восхищение не обязывает жалеть того, кем восхищаются, оно эгоистично, сродни наслаждению, это своего рода «пользование» объектом восхищения. Леонтьев, естественно, не намеревался доказывать, что эстетическое есть недоброе, но получилось у него именно так. Обладая прекрасным эстетическим чутьем, он ощущал элемент нравственного безразличия в природе эстетики и синтез истины и красоты, определяющий для мирозерцания Достоевского, действительно не любил, предпочитая считать, что христианские чувства не связаны с приятным или прекрасным, требуют исполнения долга, самоограничения, жертв, аскетизма.

Эстетическое начало владело сознанием Леонтьева на достаточно глубоком уровне. В леонтьевском понимании Христос «учил, что на земле все неверно и все не важно, все даже нереально, а действительность и вековечность настанет после гибели земли и всего живущего на ней...» (14). Здесь мы вновь видим типичный для Леонтьева су-

ровый пессимизм, но не только: если земной мир есть мир где «все неверно» и «все не важно», то безразличию дается полная воля и можно отмахнуться от нереальных страданий нереальных ближних. Никакая нравственность неосуществима в мире, где все сплошь неподлинно, где нет, соответственно, действительной радости и действительного горя. Эстетизм Леонтьева, равно как и «хищность» его взгляда на мир, вытекали из леонтьевского равно пессимизма, позволяя думать, что эстетика как-то печально «рифмуется» с безнадежностью, овладевает извержившимся сознанием.

Эстетический взгляд на мир есть взгляд поверх очень и очень многого в жизни. Трудно, скажем, эстетически оценить красоту кровопролитного сражения, так как трудно остаться безучастным к смерти, крови людей, стонам умирающих, — это прекрасно показано Толстым в описании Бородинского сражения, каким увидел его Пьер, сначала восхищенный грандиозностью происходящего, величественной его красотой (такая красота — реальность, знакомая и самому Толстому, хотя не принимаемая, даже ненавидимая им), а потом потрясенный ужасом происходящего. Эстетика часто требует безучастности, а отнюдь не сопереживания, попытки войти в положение ближнего, понять его состояние, помочь ему. Красота отчаянной гусарской атаки, естественно, виднее со стороны; красота тигра кажется приятной вовсе не тогда, когда он готов наброситься на человека наслаждающегося созерцанием его пружинистого, упругого тела, а когда сей физически достаточно совершенный зверь хотя бы в отдалении, а еще лучше — за стальной решеткой. Можно представить, конечно, и иной «род эстетического», требующий вовлеченности в жизнь: красота женщины, скажем, переживается ярче влюбленным в нее, чем равнодушным к ней. И все же созерцательная «струна» эстетического восприятия требует своего рода самоустранения из жизни с ее победами и потерями, счастьем и несчастьем, и ей легко звучать лишь при убежденности, что «все неверно» и «все неважно». Эстетика подспудно обесценивает жизнь, приучает не интересоваться как тем, кто все-таки выиграл величественное сражение, прекрасное само по себе, так и тем, что может дать красота женщины, доставляющей эстетическую радость одним своим прекрасным лицом.

Леонтьев не колебался утверждать: «...и поэзия земной жизни, и условия загробного спасения — одинаково требуют не *сплошной* какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы... а, говоря объективно, некой *как бы* *ирмонической*, в *виду* *выших* *целей*, *борьбы-вражды с любовью*» (19). Собственно, добру, по Леонтьеву, нужны враги, истине нужны противники, свету нужна тьма:

«Чтобы Самарянину было кого пожалеть и кому перевязать раны, необходимы же были разбойники» (19). Верит Леонтьев в ценность конфликта и контраста, в то, что на фоне тьмы виднее свет, на фоне добра виднее зло, на фоне лжи яснее истина. Иначе говоря, контраст света и тьмы, разнородных красок жизни значим как средство познания, как способ убеждения. В таком взгляде на вещи есть и доля справедливости: устанавливая зависимость истины от лжи, добра от зла, Леонтьев на уровне жизненной практики многое понял — хотя бы то, что человек не склонен ценить добро, если может в нем «купаться», если никогда не знал, что такое зло, не видел его воочию, не ощущал на себе.

Из любви к контрасту, к сочетанию и сталкиванию разнородного вырастает отчуждение от полюсов бытия — добра и зла, истины и лжи, красоты и уродства — и привязанность к «срединным» состояниям, к своего рода компромиссам между плохим и хорошим, подлинным и мнимым. Контраст (хотя бы как невольное совмещение или сосуществование враждебных начал) и есть в конце концов компромисс. Он может выглядеть и как безысходное противоборство, итог которого теряется в бесконечности, и как противоположение земли и неба, воды и суши, жизни и смерти, без которого жизнь просто «не получится», не состоится.

Леонтьев любил, казалось бы, крайности — исключительное, воинствующе антикатолическое и антипротестантское православие, исключительность византийско-имперских начал русской жизни, но более любил Леонтьев совмещение крайностей, «войну» между ними, то, что получается, когда жизнь переполнена крайностями и когда ни одна из них не торжествует, не утверждает своей победой мир и покой. Это можно назвать чувством живой жизни, действительно складывающейся из «трения» противоположностей, но в большей мере леонтьевская страсть к конфликту и борьбе была производным властного инстинкта художника. Мы уже отметили, что контраст есть сосуществование очень разного, а потому и компромисс является в каком-то смысле вынужденным соседством противоположного, заставляющим противоположности «терпеть» друг друга. Если контраст и конфликт — самоцель, то борьба «до победы» оказывается игрой, таким воинственным времяпрепровождением. Реальнее тогда единство света и тьмы, контрастирующих друг с другом, правды и неправды, друг друга теснящих. И тогда на самом деле перед нами завуалированная, как бы стыдящаяся себя гармония — истинная дружба под покровом «громкой» вражды.

Однако неизбежно в этом случае метафорическое понимание всего сущего, — скажем, вражды света и тьмы, оказывающейся метафой-

рой их единства. Контраст и конфликт становятся метафорами (а в основе метафоры, кстати, вообще лежит компромисс, возможность выразить одно через другое, «официально» чужеродное, — способность, например, движения стать метафорой покоя и т. д.), все в жизни теряет прямой смысл, превращается в «набор» иносказаний. И торжествует тотальная всепоглощающая художественность — мир оказывается плотно и сверхплотно «заставленным» метафорами, составляющими какую-то космическую художественную ткань бытия и разрушающими любую иную.

Жизнь, если угодно, располагает к художественному ее восприятию. Если созерцание быстрого и бурного лесного ручья навевает (что легко может быть) дремоту, приятный покой, то, естественно, может показаться, что движение и вообще является как бы иллюзорным, метафорой покоя, как в известном смысле иллюзорна огромная скорость реактивного самолета для сладко дремлющего в одном из покойных кресел его салона пассажира. Художественное мировосприятие вводит в царство относительного — именно относительно понимает, скажем, бурю тот художник-романтик, для которого в буре есть покой, романтик, условно говоря, лермонтовского типа, которого не бушующее море, а «сонная равнина» приводит в беспокойство. Не очень замечено, хотя стоило бы заметить, что воинствующий романтик «бушует» как раз на равнине сонной обывательской прозы, что она потому означает для него душевный непокой, что он, как и самый завзятый обыватель, тоже стремится к умиротворению — в буре, среди «разъяренных» стихий. Романтик лишь понимает мир художественнее, разучился или не захотел воспринимать реальность буквально — покой равнины жизни как подлинный покой, а «буйство» шторма как подлинную опасность. Художественное видение мира, однако, не безопасно, может в конце концов больно «споткнуться» о действительность, когда неистовый романтик выплывет-таки беззаботно в бушующее море на жалкой лодчонке и утонет. Жизнь ограничивает возможности художественного метафоризма, его значение, его власть, учит остерегаться торжества художественного мировосприятия, его безраздельного господства. Этих уроков жизни Леонтьев определенно не брал.

Стоит присмотреться к словам Леонтьева: «Мыслители или моралисты, подобные автору Карамазовых, надеются, по-видимому, больше на сердце человеческое, чем на переустройство обществ. Христианство же не верит ни в то, ни в другое, т. е. ни в лучшую автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле» (22).

Леонтьев использует христианство словно для того, чтобы не просто так, по личным мотивам, не верить в человека и мир, а чтобы обосновать свой глубинный, всеохватывающий пессимизм. «На вооружение» Леонтьев в своих идеях берет то, во что христианство призывает не верить (попутно расширяя и лелея эту сферу неверия). Бездну пессимизма заключают, например, такие леонтьевские строки: *«Ничего нет верного в реальном мире явлений. Верно только одно, точно — одно, одно только несомненно: это то, что все должно погибнуть!»* (23). Как можно жить в «пропасти» такого пессимизма, как можно черпать в нем хотя бы минимальную духовную энергию, без которой если и можно существовать, то только физически? Жить с подобным пессимизмом можно, если он носит художественный характер, воспринимается как метафора. Можно вспомнить здесь истинно романтические слова Ап. Григорьева о «безумном счастье страдания». Счастье, собственно, не столько безумно, сколько метафорично, — страдание оказывается метафорой счастья точно так же и пессимизм Леонтьева — метафора жизненной силы. Наивно было бы доказывать, что этот пессимизм есть на самом деле просто оптимизм (метафора оптимизма), поскольку художественное мировосприятие, метафоризмом пронизанное, не предполагает, что «все наоборот»: земля есть метафора неба, вода есть метафора суши, жизнь есть метафора смерти и пр. Но метафорическое видение мира, исключая буквализм мировосприятия, исключает и однозначность — позволяет думать, что побочные, косвенные, метафорические значения реалий бытия важнее значений буквальных или прямых. И леонтьевский пессимизм поэтому не бессилие духа, но в немалой мере иносказание о мужестве, стойкости, силе, о бесстрашии перед лицом смерти и разрушения. В христианстве для себя лично Леонтьев черпал мужество, опирался на него, чтобы мыслить и жить «несгибаемо» — так, как по естественной склонности своей жесткой натуры всегда стремился.

В конечном счете мировоззрение Леонтьева — упорного противника политической свободы, социального равенства и мира, общечеловеческого братства, даже мягче, чем может показаться, поскольку оно художественнее, метафоричнее, чем его принято воспринимать. И неравенство, за которое Леонтьев так ратовал, — метафора жизненного разнообразия, богатства «социальных красок», а вовсе не бедность одних и роскошная жизнь других. . что естественно возмущает человеколюбивые чувства. Однако все, по сути, еще сложнее — дело не только в том, что художественно-метафорическое мировосприятие владело сознанием Леонтьева (хотя было и это), но и в том, что сам Леонтьев владел «механикой» метафорического мышления и

искусно использовал ее, в частности во имя аргументации своего «хищного» взгляда на мир. Взамен этического «хищное» христианство Леонтьева получало эстетическое содержание, эстетика прекрасно восполняла «пробелы» этики.

В статье «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой» Леонтьев торжественно заявил: «*Эстетика спасла во мне гражданственность*»². Это очень правдивое признание. Леонтьев — один из тех, кто открыто и умело придавал политическим и социальным вопросам эстетическое значение и решал эти вопросы также нередко чисто эстетически. Леонтьев мог бы сказать и такое: эстетика спасла во мне христианина. Но ясно, что подобное признание было бы рискованным и потому не состоялось. Хотя эстетическое чувство столь же вечно, как и все человеческое, любое отдельно взятое эстетическое впечатление преходяще, не безусловно — нечто художественное (живописное, картинное и потому увлекательное) можно увидеть и, скажем, в лохмотьях нищего, понуро бредущего по улице, но можно, конечно, и не увидеть: сами по себе лохмотья нищего однозначно и безусловно свидетельствуют только о его ужасающей бедности и больше ни о чем. Бедность нищего и есть, строго говоря, та правда, на которую безусловно должна реагировать душа христианина, его нравственное чувство. Эта правда «протоколно» объективна, не имеет ничего общего с эстетикой, с настроением или особенностями мировосприятия встречающего нищего на улице человека. И к этой правде апеллирует христианство, апеллирует законно, зная ее «несмываемость». А то, что облик нищего живописен и, допустим, художественно привлекателен — иногда это, возможно, и так, иногда явно не так: это не та правда, в которую должно верить. Прекрасными, живописными нередко представляются и развалины, обломки, живописный упадок, но никто не станет в здравом уме множить развалины, способствовать упадку ради вожделенного эстетического эффекта, не станет даже не по одному тому, что этому воспрепятствует нравственное чувство, но и потому, что стихийно человеку свойственно ощущение непредсказуемости, даже случайности эстетического впечатления, его необязательности. Эстетическое впечатление, как и само искусство, вдохновляемое эстетикой, крепко-накрепко связано с областью человеческой свободы — антинормативностью мировосприятия, вкусовым отношением к жизни. Из эстетики «не выстроить» истин, обязательных для всех и всегда, безусловных и однозначных. Эстетика — зыбкий фундамент религиозного мирозерцания, зыбкий и «коварный». Если вдруг признать, например, что лохмотья нищих всегда живописны, непременно производят эстетический эффект, то можно, опираясь на эстетическое чувство, пове-

рить, что зачем-то и они нужны — и оправдать нищенство как социальное явление, существующее как жертва красоте жизни, а затем, уже без труда, почти по инерции оправдать и нехристианскую социальную жестокость. Выступать от имени христианства «чистая эстетика» никак не может.

Собственно, вторжение эстетики может ужесточить и решение политических вопросов. У Леонтьева именно это мы и видим. По Леонтьеву, социальное и политическое устройство общества — вопрос не только справедливости, не только пользы, не только истины, но и вкуса. Государство не есть отражение абсолютной истины, каковым должна и может быть только христианская церковь, вера. В мире эстетики — многозначном, уклончивом, быстротекущем, играющем свободой воображения, своеволием вкуса, не найти, условно говоря, того порока, который никогда не смог бы оказаться или показаться метафорой добродетели. Религия обязана быть неподвижной (в этом ее несомненность, прочность), эстетика же вся — движение и вереница искрящихся метаморфоз, ошеломляющих и восхищающих перевоплощений.

Леонтьев видел и понимал жизнь очень предметно, вещественно. Вещественно он понимал и само идеальное — ценил его вещественные проявления, любую его материализацию. В той же статье «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой» — очень откровенном, на многие из сторон леонтьевского мировосприятия проливающим свет произведении, есть такое признание: «Я уважаю науку тогда, когда она посредством некоторого *самоотрицания*, посредством частных сомнений в собственной пользе и полезной силе prepares просвещенный ум человека к принятию *положительных* верований, то есть таких верований, при которых духовные, таинственные (мистические) начала не могут выразиться в одной отвлеченной и скучной какой-то морали, но ищут *воплотить* себя даже и в *вещественных* явлениях внешнего богопочитания.»³ Наука учит мыслить «вещественными» категориями, не отвлекаться от того, что есть, дано в опыте, — в этом, по мысли Леонтьева, ее польза. Мораль же характерно названа Леонтьевым отвлеченной и скучной, хотя бывает, как известно, очень конкретной (практическим руководством жизнеповедения). Отвлеченное для Леонтьева — не существующее в вещественном облике, строго говоря, нематериальное. Отвлеченна тогда и сама духовность, коль скоро существует не в тех осязаемых материальных формах, в каких существуют дома и дороги, цветы и деревья. Леонтьев — стихийный и «потаенный» материалист, а вера его, как мы уже пытались показать, очень созвучна неверию, есть во многом хужественное перевоплощение неверия ни во что.

Глубоко верующий в Бога человек, не посещающий, однако, церковь по тем или иным причинам, не соблюдающий обрядов, как христианин, в глазах Леонтьева много хуже верующего, скажем, «так себе», но демонстративного и усердного в публичном изъяснении своих христианских чувств. Есть у Леонтьева типичное в этом смысле оправдание ханжества (сам термин — что симптоматично — берется им при этом в кавычки): «Всякий, я надеюсь, знает, что «ханжество» и «лицемерие» не одно и то же. «Ханжество», как слово порицательное, значит (в устах людей употребляющих его) *излишняя*, до мелочности доведенная преданность всей совокупности внешнего церковного культа, а совсем не притворство. Поклонение иконам и мощам, частое хождение в храмы, молитвы «по правилу», а не по одному порыву; исповедь и причащение; уважение к монашеству, даже и к слабому (*какое есть* — что делать!) и т. д. Да, ведь это-то и *есть Православие* и больше ничего»⁴. Ханжество в религиозной жизни — не что иное, как предпочтение показного и внешнего внутреннему и сущностному, и оно далеко не естественно и безобидно, как получается у Леонтьева. В идеале тщательность в соблюдении обрядов отражает глубину и крепость веры, но это в идеале. Церковная обрядность склонна становиться самоцелью и нередко выступает как независимый от незримой стороны духовной жизни феномен. И это-то Леонтьеву как раз и импонирует — обряд материально реален и потому значимее «отвлеченной» веры. Леонтьев был человеком, который предпочел бы один благой поступок сотне благих помыслов, — в этом и истинность его привязанности к вещественному, справедливость его пренебрежения никак не выражаемой в делах идеальностью. Но обряд, церемония — форма, а не сущность. Соблюдать церковную обрядность еще не значит жить по евангельским заповедям. Вне внутреннего, незримого содержания обряд тщетен, поскольку к незримому относится в конце концов и божественное. В пристрастии к форме, в склонности подменить формой содержание в Леонтьеве вновь и вновь сказывается — причем на «азбучном», самом элементарном, пожалуй, и грубом уровне — необузданнейший эстет.

Да, Леонтьев привязан к православию, но любит «плоть» церковной жизни, обилие которой, кстати, могло бы и раздражать, казаться таким «балластом» свободному религиозному чувству, любит православную церковь, не видя и не признавая фактически ничего «бестелесного». Не следует думать, конечно, что Леонтьев похож на вулгарного материалиста, представляющего и движение мысли только в виде потока частиц. Но Леонтьев глубоко убежден, что мысль становится мыслью не потому, что обладает некой ясной разуму сущнос-

тью, а потому, что имеет чувственно осязаемую, конкретную форму: то, как выражена мысль, и есть для Леонтьева сама мысль. Это эстетство, и эстетство с произвольным материалистическим уклоном.

Есть поэзия невыразимого, незримого (ее прекрасно чувствовал и художественно оформил, например, Тютчев), реальна эстетика материально не существующего — красота и поэзия творимого и созерцаемого лишь в воображении. Фантазия — старый «партнер» эстетического мировосприятия. Но воображение слишком произвольно в своем течении; в образах прекрасного, которые оно свободно творит, нет постоянства конкретной формы — облик воображаемой прекрасной женщины может меняться, а облик реально любимой прекрасной женщины один и тот же, изменяем только временем. Воображение — плохой хранитель четких форм, худший, чем действительность, где каждый цветок до крохотных деталей сохраняет особенности своих форм на протяжении всего существования. Эстетика как предпочтение формы содержанию — на элементарном уровне предпочтение звучания слова его смыслу, красоты комнаты ее удобству и т. п. — забывает о воображении и по-своему «прописана» в реальном мире, упоена действительностью. Это реалистическая эстетика, восприятие того, что есть, с точки зрения красоты. И эстетство Леонтьева в этом смысле — форма жизненного реализма, поэтизация существующего. Но если эстетическое мировосприятие, «дружащее» с фантазией, по большей части безобидно (созданный в воображении образ прекрасного в воображении же и «зачеркивается», оставляя действительность непо потревоженной), то эстетика, породненная с реализмом агрессивна. Некрасивое слово, некрасивая комната, некрасивый человек, некрасивая истина — все это тогда воспринимается враждебно. Эстет такого «антифантазийного» склада, каким и был Леонтьев, не покидает реальность, не меняет действительное на воображаемое, но видит в реальности только красоту и уродство и топчет неэстетическую добродетель, неприятную правду. Когда Леонтьев негодовал, например, на «среднего европейца» (есть у него воинственная работа «Средний европеец, как идеал и орудие всемирного разрушения»), он возмущался, в сущности, лишь тем, что этот «средний европеец» не производит на него лично эстетического впечатления и за одно это клеймил всю европейскую цивилизацию, даже не задумываясь о том, насколько субъективна и неустойчива природа эстетических впечатлений, насколько они личны, сокровенны и порой необъяснимы. Отрицать эстетически неприятное — значит отрицать большую часть существующего — все то, в чем личностное «я» не видит красоту. А это «я» склонно, скажем, видеть красоту в минувшем (ти-

пический, отмеченный в искусстве случай) — в былых встречах, разлуках, в давних переживаниях и не может заметить или найти красоту в точно таких же, но происходящих в настоящем времени встречах и разлуках и связанных с ними эмоциях — ведь эстетически прекрасное «по призванию» необъективно и есть прежде всего личное чувство, а не верховная истина. Принять эстетику за истину — в определенном смысле то же, что признать истиной в последней инстанции самого себя, не самоограничение, а «усечение» неудобного в жизни — просматривается в глубинах «хищного» христианства Леонтьева.

Можно вполне серьезно утверждать, что субъективное воззрение в приложении к практике жизни эгоистично. В этом смысле субъективизм эстетики есть и эгоизм эстетики — потворство личным вкусам, их обожествление, а следовательно, и угождение собственному «я». Этика враждует с эстетикой, бывает репрессивна по отношению к ней и по этой линии — линии стихийного эстетического эгоизма. Вместе с эстетическим эгоизмом можно во имя высокой морали унижить и саму личность — ведь в конечном счете все подлинные переживания, впечатления личны, отлиты в субъективную форму, но у эстетики, у ее культа есть опасное свойство: эстетическое породнено с приносящим наслаждение, эстетическое неизбежно приятно. Создать эстетически прекрасное — значит создать приносящее наслаждение, сделать мир эстетически значимым, эстетически совершенным, а проживание в нем — приятным. Религия, говорящая о страдании, подвиге, самоотречении, — в конфликте с эстетикой. Леонтьев, много думавший и писавший о пользе страдания, подвига, самоотречения, о непрерываемости долга, был в явном конфликте с самим собой — с тем эстетом Леонтьевым, который мечтал о живописном неравенстве, картинно прекрасных кровопролитных сражениях, буйных и ярких красках жизни, способных питать эстетическое чувство. И чем же Леонтьев в конечном счете жертвовал? Не эстетством своим, а внеэстетическим нравственным чувством, чувством жалости, сострадания, любви.

Леонтьев пришел к вере в нетленную ценность христианства и православия уже в зрелые годы, многое повидав в жизни и многое пережив, поскитавшись по свету и во многом разочаровавшись, потеряв гордые и честолюбивые мечты молодости. Ему казалось, что он пережил крутой жизненный перелом. Но духовного перелома не было. В зрелые годы Леонтьев уверовал, что он наконец-то обрел мудрость и смирение. И он с сожалением писал о прогрессистских идеалах и увлечениях своей молодости: «Я, сам того не сознавая, любил и в гражданских смутах их военную, боевую сторону, а никак не *штатскую* цель их... Воинственные *средства* демократических дви-

жений нравились моему сильному воображению и заставляли меня довольно долго забывать о прозаических плодах этих опасных движений»⁵. В вину идеалам молодости поставлен их мирный характер, «штатские» цели демократических стремлений, воинственных, грозных, имеющих «боевую сторону» лишь временно. Теперь-то, считает Леонтьев, он все — таки осознал постыдное миротворчество, которое приносит демократия, теперь-то его уже не соблазнишь, как в юности, скоропреходящей грозой «гражданских смут», которая так быстро сменяется прозаической тишиной гражданского общества, — вот и все «христианское прозрение» Леонтьева. Если называть вещи своими именами, то Леонтьеву стало болезненно ясно, что идеи демократии, идеи прогресса имеют целью утверждение вечного мира и благоденствия на земле. Леонтьев, кстати, в чем-то и обманулся — ультралевые «бесы», выведенные Достоевским, об этом вечном мире и процветании как раз и не мечтали, — но, поверив в тождество мира и демократических идеалов (причем всяких, без разбора), Леонтьев разлюбил их. Как в молодости, так и в старости органически не переносил Леонтьев мир и покой. И очень откровенно писал о своем как бы перерождении: «Я стал любить монархию, полюбил войска и военных, стал и жалеть и ценить дворянство, стал восхищаться статьями Каткова и Муравьевым-Виленским...»⁶. Леонтьев стал ультраконсерватором потому, что любил силу и власть. Силу и власть он видел и в православии, считая православие «уздой», необходимой для русского человека. А если бы увидел Леонтьев силу и власть в чем-то ином, в той же воинственной, агрессивной революционности, ратующей за «передел мира»? Логика его симпатий и антипатий заставила бы его к этой силе, к этой власти тянуться. В религиозных убеждениях Леонтьева немало яркого, подлинного на уровне чувства, но христианин не может быть всегда на стороне силы и власти. «Хищное» христианство Леонтьева — это культ силы и поэзия власти, вполне языческие, дохристианские по глубинной своей сути.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Леонтьев К. Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М. 1882. С. 52—53. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с указанием в скобках страниц.

² Леонтьев К. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 7. С. 267.

³ Там же. С. 268.

⁴ Там же. С. 268—269.

⁵ Там же. С. 265—266.

⁶ Там же. С. 267.

П. В. БЕКЕДИН

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ У В. М. ГАРШИНА

Как и Иисус Христос, он покинул грешную землю в возрасте 33 лет. И в этом усматривалось нечто символическое — таинственный знак судьбы, ибо его личность, жизнь и образ поведения несут на себе слишком явный отпечаток христианского учения, ибо его повести, рассказы, очерки, статьи и стихотворения излучают всепроникающий, хотя и не яркий, свет истинной национальной религиозности. «Что делать? Любимцы богов умирают рано, и Всеволод скончался <...> тридцати трех лет», — заметила В. Микулич (Л. И. Веселитская), с горечью добавив при этом, что после преждевременной смерти талантливого писателя, бывшего «славой и надеждой <...> бледного, незадачливого поколения» 1870—1880-х гг., «мир не обновился и не изменился к лучшему»¹.

Однако В. М. Гаршин, поражавший всех современников любовью к Богу, людям и природе и придерживавшийся внутренних законов религиозного аскетизма, ушел из жизни не по-христиански. Считая самоубийство подлостью, он, терзаемый припадками наследственной душевной болезни, на протяжении многих лет мужественно гнал прочь мысль о самоубийстве. А мысль эта посещала Гаршина довольно часто. Его сослуживец, А. Т. Васильев, вспоминал: «...рыдая, хватался за сердце, клал мне на плечи руки и голову, просил, умолял Богом хоть чем-нибудь помочь ему, метался по комнате, не знал, куда деваться. Он говорил: „Если бы не жена, которую я так люблю, то я давно бы порешил с собой“. И этому легко верилось...». И далее: «Он говорил, что не спит часто по целым суткам, что во время этой бессонницы его преследует мысль о самоубийстве и что он по несколько раз в ночь подходит к стоящему в квартире — где он жил временно — шкафу с оружием, намереваясь достать оттуда или кинжал или револьвер, и если не воспользовался ими, то лишь потому только, что не в силах был взломать запертый шкаф»². Рассказ «Ночь» (1880), написанный Гаршиным за восемь лет до трагического исхода, со всей очевидностью свидетельствует о том, что его автора уже в ту пору

одолевала мысль о самоубийстве. Красноречив странный финал этого произведения, сбивший с толку даже очень внимательных читателей: неожиданная развязка (герой не застрелился), по верному наблюдению профессора А. И. Кирпичникова, «объясняется горячим желанием автора умереть без насилия над собой»³.

Как ни хотел этого Гаршин, ему так и не удалось обойтись «без насилия над собой». Но держался он до последнего. Прогрессирующая болезнь, невозможность заниматься писательством, семейная драма (разрыв отношений с матерью, которая прокляла его), горечь бездетности, литературные дразги, раскаленность общественно-политической атмосферы, обезценивание человеческой жизни вследствие революционной (террористической) практики, волна убийств и самоубийств, ощущение своей ненужности, нежелание быть обузой для родных и близких, бессилие перед «мировым злом» — все это заставило исстрадавшегося Гаршина прибегнуть к насилию над собой. Разгадывая «ужасную загадку ужасной смерти» молодого литератора, Г. И. Успенский писал: «Каким каленым железом нужно обжечь душу человеческую, чтобы она онемела и омертвела до полного равнодушия к своему телу, чтобы над человеком начала неотразимо властвовать только неотразимая потребность покончить, достигнуть конца, — прекратить самого себя?»⁴. Он справедливо отметил особенность психологии Гаршина, который под ударами судьбы и вследствие страха перед очередным приступом наследственной душевной болезни (а она подогревалась впечатлениями от реальной действительности) терял контроль над собой: «...Загипнотизированный окаменевшей на десятки лет действительностью, подавленный неподвижностью грозных вопросов жизни, он мог, при *обилии мыслей* о своих к этой действительности *обязанностях*, потерять даже тень *хотения* жить во имя *желательного* и пришел к возможности, думая об одном, делать совершенно ему *противуположное*»⁵.

В одну из таких «бесконтрольных» минут Гаршин, измученный болезнью, бессонницей и потерявший веру не только в свой талант, но и в жизнь, казавшуюся ему страшным, непосильным бременем, сплошным страданием, в полном отчаянии выбежал на лестничную площадку. Глядя вниз, он понимал, что там, на дне лестничной клетки, его ждет освобождение от всех страданий. В тот миг ему нужна была смерть и для воспаленного мозга, и для исстрадавшейся души, и для неподчинявшейся воли, и для нывшего тела. Все зависело лишь от одного движения. И Гаршин сделал его: он бросился в черный пролет, который неудержимо манил его, обещая скорую смерть-избавление.

Однако смерть не сразу взяла Гаршина. Ему еще суждено было испытать тяжелейшие муки раскаяния за свой роковой шаг. Жена писателя, Н. М. Гаршина, позднее вспоминала: «Когда я сбежала к нему, то нашла его вовсе не на печке, а на площадке лестницы. До низу был еще целый марш. Прежде всего Всеволод Михайлович начал просить у меня прощения, а на боль почти не жаловался. „И поделом мне“, — говорил он. На лестнице никого не было, так как было еще рано. Никаких стонов он не издавал и был довольно равнодушен к физической боли. Он мучился нравственно: все винил себя в происшедшем и раскаивался. Меня он жалел больше, чем себя. Когда приехал Герд и спросил его, больно ли ему, Всеволод Михайлович ответил: „Что значит эта боль в сравнении с тем, что здесь“, — и он указал на область сердца. Он сам начал нам рассказывать, что левая нога его попала между перилами и печкой, перегнулась и сломалась, когда он сам упал на площадку, как он боролся сам с собой, чтобы не допустить себя до падения и т. д.»⁶. Тот факт, что смерть дала ему чрезвычайно мучительную отсрочку, воспринимался Гаршиным как нравственное и физическое наказание свыше, как Божья кара. Ведь он осознавал, что предпринятое им насилие над собой не имеет оправдания с христианской точки зрения. И раньше ему было ясно, что преследовавшая его мысль о самоубийстве в высшей степени греховна. Не случайно незадолго до разыгравшейся трагедии Гаршин, как свидетельствует В. А. Фаусек, «зашел в Владимирскую церковь, где шла обедня, и пробыл там несколько времени»⁷. Это тем более показательно, что Гаршину в зрелые годы вообще не нравилось ходить в церковь, и он крайне редко бывал там.

«Жизнь — подвиг тяжелый с ужасным концом...»⁸ — заметил один из второстепенных поэтов гаршинской эпохи. Конец Гаршина был особенно ужасным. Несмотря на случившееся с ним, он умирал по-христиански — смиренно, никого не виня и ничего не требуя. «Весь день Всеволод Михайлович был в полном сознании и памяти <...> Он не стонал и ни на что не жаловался, а только говорил: „Так мне и надо“», — рассказывала вдова писателя. И еще: «Вечером мы с Владимиром Михайловичем Латкиным перевезли его в больницу: там в часовне, мимо которой его пронесли, совершалась, вероятно, всенощная, так как была суббота. Всеволод Михайлович перекрестился. Вероятно, и у Бога он просил прощения. Всеволод Михайлович всегда носил крест на шее и высоко чтил Христа»⁹. И голос несчастного, обращавшегося к Богу, был как будто услышан: Гаршина оставили предсмертные муки, ночью он заснул обыкновенным сном, который затем перешел в коматозное состояние, завершившееся на пятый день смертью.

Вот как описывает последние мгновения гаршинской жизни М. М. Латкина: «Его грудь поднялась радостным, успокоительным вздохом. „Слава Богу!“ — прошептали бледные губы, и, придерживая здоровой большую руку, он осенил свою наболевшую грудь широким знаменем креста. Потом усталая голова опустилась на подушки и темные, скорбные очи закрылись... Он перестал страдать»¹⁰. Судя по всему, Гаршин, применивший насилие к самому себе, умирал прощенным. Он ничем не напоминал самоубийцу. В бессознательном состоянии он, по словам В. А. Фаусека, «казался спящим крепким и спокойным сном здорового, но очень утомленного человека. <...> Красивый, южный тип его смуглого лица, его густые, черные волосы как-то особенно резко выделялись на белой подушке, белом одеяле и белом платке, прикрывавшем голову. Выражение лица было спокойно и не обнаруживало страдания»¹¹. И даже в гробу Гаршин производил необычное впечатление. М. М. Латкина свидетельствует: «...из рамки живых цветов выглядывало прекрасное бледное лицо. Отпечаток какой-то духовной красоты и невыразимого спокойствия лежал на истощенных чертах и глубоко впавших, навеки сомкнутых очах. На груди его умирала пышная роза, наполняя темный гроб своим нежным благоуханием. И вид этого тихого и кротко счастливого лица лучше всех слов говорил о том спокойствии, которого он так жаждал живой и которое нашел наконец в мире, „идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь бесконечная“»¹². На это же обратил внимание и Д. С. Мережковский: «Мы видели это знакомое прекрасное лицо уже на катафалке в сиянии погребальных свечей, в маленькой часовне, переполненной народом. <...> Он лежал тихий, почти радостный. Тревожный вопрос, на который он всю жизнь искал и не нашел у людей ответа, потух в глазах его. Недоумение исчезло, и великое спокойствие было на бледном лице... Русский писатель — русский мученик!»¹³

Показательно также, что хоронили Гаршина не как самоубийцу. Роковому шагу писателя как будто и не предавалось особого значения. Его провожали в последний путь как слишком рано умершего человека, видя в нем одну из самых больших надежд русской литературы и в то же время трагический символ поколения 1870—1880-х гг. «Петербургская толпа с особенным вкусом умеет хоронить своих литераторов, — писал Д. С. Мережковский в связи с похоронами Гаршина. — Собралась молодежь. И судьба представителя нашего скорбного поколения казалась тогда для всех нас зловещим предзнаменованием...»¹⁴ При этом, как и следовало ожидать, были соблюдены все христианские обычаи и традиции и возданы все необходимые почести.

Первый биограф Гаршина, Я. В. Абрамов, рассказывая о его трагическом конце и о прощании с ним, замечал: «...все знавшие его <...> оплакивали в лице умершего „лучшего из людей“, чистого как кристалл, чистота и благородство которого невольно возбуждали вопрос: как при условиях нашей жизни могла сложиться такая натура и — что еще удивительнее — как она могла сохраниться во всей своей чистоте?.. Недаром В. М. производил впечатление человека не от мира сего: он оказался „не ко двору“ в этом мире и ушел в другой...»¹⁵ Среди обилия свидетельств поразительного отношения к покойному особое место занимает письмо В. А. Фаусека, адресованное брату Вячеславу Андреевичу, оно позволяет многое понять в облике и характере Гаршина, в котором находили нечто от Христа: «У меня на душе тяжелое горе — трагическая смерть милого, дорогого, любимого друга моего Всеволода Михайловича, этой жемчужины между людьми, — сообщил В. А. Фаусек из Петербурга. — Потеря эта очень для меня тяжела, и я не могу помириться с ней. Я знаю много умных и талантливых людей; у меня есть приятели, которых я люблю и приятнь которых мне дорога и приятна, хотя в Петербурге-то, пожалуй, у меня и мало таких. Но Всеволод был единственным в своем роде, ты это хорошо знаешь. Такой чистой души, такого благородного и милого характера, такой необыкновенной изящности и привлекательности не найдешь больше. Я с ним похоронил мою молодость, лучшее чувство, лучшее воспоминание моей жизни. Может быть, я еще долго проживу, но сколько бы лет я ни прожил — навсегда он останется для меня печальным, прекрасным, незаменимым воспоминанием; я пишу и плачу. Минский <...> обмолвился по поводу его смерти двумя хорошими стихами:

„Я ничего не знал печальней и прекрасней
Лучистых глаз твоих и бледного чела“.

Действительно, „печальней и прекрасней“. Царство ему небесное, милому, дорогому, прекрасному. Неужели он не знает, сколько народу тоскует по нем, как искренно, как горько я по нем плачу?..»¹⁶

Совершенно очевидно, что личность, жизнь и творчество Гаршина, которого современники называли то «человеком не от мира сего» (однако для мира сего), то «жемчужиной между людьми», дают богатый материал для каждого, кто обращается к конкретному освящению темы «Русская литература и христианство». По понятным причинам вопрос «Гаршин и религия», который будет предметом нашего анализа, после 1917 г., в эпоху атеистического мракобесия, находился под спудом, если не сказать под запретом, хотя исследователи и отдавали себе отчет в том, что без рассмотрения этого ас-

пекта наши представления о Гаршине-человеке и Гаршине-художнике являются неполными. Подобное умолчание досадно вдвойне, так как в предреволюционную пору к обозначенной проблеме были сделаны первые подступы. Мы имеем в виду прежде всего мало кому известную брошюру «Гаршин как религиозный тип», принадлежавшую перу А. С. Глинки (псевдоним — Волжский) и сохраняющую определенную научную ценность и по сей день¹⁷.

Несомненное достоинство указанной работы заключается в том, что ее автор оперирует обширным историко-литературным и философско-религиозным материалом. Выясняя религиозную основу гаршинской личности, он постоянно выходит за рамки избранной темы. При этом Глинка руководствуется тем, что «тень христианского Бога более или менее явственно реет над всей историей русской литературы, до XIX века включительно»¹⁸, что неистребимость христианства дает себя знать даже в творчестве тех писателей, которые отрицали Христа и исповедовали атеизм и революционную мораль. Несмотря ни на что, христианское начало всегда жило в отечественной словесности, но оно, по убеждению Глинки, «сказывалось вторичными признаками нравственной жажды, отсюда тот своеобразный „этицизм“ русской литературы, то учительное, апостольское начало в ней, на которое всегда много указывалось и что особенно удивляло европейцев в нашей литературе». Как считает автор брошюры, все это «пережитки не сознанный до конца религиозности, пережитки христианских настроений, живые цветы не изжитых еще на нашей жизни и неизживаемых религиозно-христианских начал». И все это, по словам Глинки, имеет самое непосредственное отношение к Гаршину, ибо «в нем с особенной силой и правдой сказалось это своеобразное, как бы застенчиво прячущееся, затемненное христианское сознание в русской литературе»¹⁹.

Нельзя не согласиться и с основными выводами Глинки, которые касаются в первую очередь мироощущения Гаршина, его психологии: «В образе В. М. Гаршина <...> явственно чувствуется скрытое христианское питание. Религиозный нерв аскетизма обнажается в его болезнях и порываниях. Чем он не подвижник, не мученик, не угодник Божий! То, что в нем жило жизнью подлинной, пламенно-горящей, светящейся, то только холодным пеплом лежит на монашеском покрове христианской современности. Но козынь один: что тут остыло, заглодело, осорилось, то как свеча чистого воска горело в душе Гаршина. И в личности, жизни и творчестве Гаршина слишком явственно семена христианской культуры, глубоко заложенные в глубинах русской истории, прорастают на такой почве, где их присутствие меньше всего ожидали»²⁰. К недостаткам книги «Гаршин как рели-

гиозный тип» следует отнести то, что в ней «за кадром» осталась едва ли не вся творческая деятельность писателя. Впрочем, ее автора интересовал прежде всего личностный аспект проблемы «Гаршин и религия».

Наше сегодняшнее обращение к данной теме — возвращение очень старых долгов. При этом надо иметь в виду следующее. Гаршин, как известно, жил и творил в ту пору, когда в отечественной литературе — в силу целого ряда объективных причин, связанных с влиянием на умы людей революционной идеологии и практики, — доминировало не сознательное, открытое христианство, а христианство бессознательное, опосредованное. Было бы, однако, ошибкой полагать, что с возведением атеизма в ранг государственной политики христианские идеи и мотивы совсем исчезли из русской литературы. Вопреки всему они продолжали жить и плодоносить, изменилась лишь форма их проявления, ставшая более изолированной и замаскированной. Не случайно в лучших произведениях советского периода — независимо от установок «социалистического реализма» — мы непременно найдем теплоту религиозного чувства, многочисленные признаки неосознанного, имманентного христианства. Характер гаршинского преломления религиозно-христианских начал, помимо всего прочего, позволяет во многом по-новому взглянуть на то, что происходило в отечественной литературе XIX в., и еще раз убедиться в том, что атеизм, загнавший «в подполье» сознательное христианство, оказался совершенно бессильным перед христианством непроизвольным, «врожденным». Все возвращается на круги своя, и духовный, жизненный и творческий опыт Гаршина, этого великого страдальца, заслуживает самого пристального изучения.

I

Дядя писателя по матери, В. С. Акимов, вспоминая о Гаршине-ребенке, обращал внимание на сильно развитое в мальчике религиозное чувство: «Помню, что он любил молиться Богу и усердно поминал „дедаку“ и „бабаку“ (дедушку и бабушку). Часто он изображал святогорского иеродьякона и, надев на себя простыню в виде мантии, с линейкой в руке, изображавшей свечу, прохаживался по комнатам, возглашая: „Восстаните!“». Позже, в начале 1860 года, он приезжал с матерью ко мне в Одессу <...>. Это был уже пятилетний мальчик, очень кроткий, серьезный и симпатичный, носившийся постоянно с „Миром Божьим“ Разина, который он оставлял только ради излюбленного им рисования»²¹. К этому нужно еще добавить тот штрих, что у Гаршина, не успевшего выйти из младенчества, уже были скорбные глаза. Свой отпечаток наложили безрадостные впе-

чатления детства, связанные с семейными неурядицами (сложные взаимоотношения между матерью и отцом). «Пятый год моей жизни, — писал Гаршин в своей „Автобиографии“ (1884), — был очень бурный. Меня возили из Старобельска в Харьков, из Харькова в Одессу, оттуда в Харьков и назад в Старобельск (все это на почтовых, зимою, летом и осенью); некоторые сцены оставили во мне неизгладимое воспоминание и, быть может, следы на характере. Преобладающее на моей физиономии печальное выражение, вероятно, получило свое начало в эту эпоху» (21). Застывшая печаль в лучистых, больших глазах, ласковый и нежный взгляд, кротость, доброта, красивые черты лица, живой ум — все это притягивало к мальчику, который был общим любимцем. В нем нередко усматривали нечто неземное. Младшему брату писателя, Е. М. Гаршину, запомнился такой характерный эпизод: «Ему было года четыре, когда однажды, при выходе из церкви в праздничный день, один старый, почтенный генерал, совершенно незнакомый моей матери, подошел к ней представиться и стал восхищаться прекрасным мальчиком.

— Ваш сын удивительно хорош, — сказал он, — но эта красота не ангельская: более всего он напомнил мне Иоанна Крестителя, как его изображают с агнцем. Я именно такого видел за границей, в Дрезденской галерее»²². Комментируя наблюдение совершенно чужого человека, верно подметившего выражение лица ребенка и сравнившего его с Иоанном Крестителем, Е. М. Гаршин писал: «Такова, действительно, была своеобразная красота Всеволода. Она невольно влекла к нему. В особенности прекрасны были его глаза — большие, светло-карие, с длинными ресницами. Уже с детства светились в них и доброта, и кротость, и какая-то грусть. Такими они остались и в юности, и в зрелом возрасте. И поэт (Н. М. Минский-Виленкин в стихотворении «Над могилой Гаршина». — П. Б.) над могилою его в двух строках совершенно верно изобразил эти чудесные глаза:

Я ничего не знал прекрасней и печальней
Лучистых глаз твоих...»²³.

Примечательно, однако, что в мальчике, отличавшемся кротостью, рано пробудился «геройский дух» и жила жажда подвига. Тот же Е. М. Гаршин рассказывал: «Еще тогда, четырех лет от роду, этот мальчик, похожий на Иоанна Крестителя, уже высказывал склонность к подвигам самоотвержения. Отец наш был отставной военный. В городе, где тогда жила наша семья (Старобельск, Харьковской губ.), постоянно сменялись квартировавшие там кавалерийские полки. Офицеры часто бывали у нас в доме. Велись бесконечные разговоры о только что окончившейся, памятной каждому русскому Восточной войне (1853—1856), о славной обороне Севастополя, в которой

участвовали и двое братьев нашей матери. Впечатлительный ребенок рано узнал, что такое родина, царь, русская беззаветная храбрость, долг, тяжелые походы. Он ко всему прислушивался, всем интересовался. Но особенно любил он слушать рассказы нашего слуги М. Я. Жукова, который всю жизнь провел в походах, состоя на службе при командире одного из гусарских полков. <...> Под влиянием этих рассказов у Всеволода явилась мысль о необходимости идти в поход — служить царю и отечеству. И вот он начинал собираться в путь: заказывал повару на дорогу пирожки, собирал несколько белья, все увязывал в узелок, надевал его на плечи и являлся прощаться с домашними. И эти сборы не были игрой: мальчик искренне верил в возможность немедленно сделаться солдатом, и печальный и грустный приходил он к матери.

— Прощайте, мама, — говорил он, — что же делать, все должны служить.

— Но ты подожди, пока вырастешь, — отвечала мать, — куда же тебе идти, голубчик, такому малому?

— Нет, мама, я должен. — И глаза его наполнялись слезами.

Но вот доходила очередь до прощанья с няней, тоже принимавшей деятельное участие в этих сборах. Няня начинала голосить и причитывать, как над заправским новобранцем, Всеволод заливался горькими слезами и наконец соглашался на убеждения матери отложить поход до утра²⁴.

Подобное несоответствие между внешностью и «геройским духом» Гаршина весьма красноречиво. За ним — предрасположенность будущего писателя к страданию и состраданию, его стремление жить общей жизнью со всеми, разделить всенародные обязанности, заботы и боли. Здесь истоки гаршинского отношения к войне и русскому солдату. Пройдут годы, и «военные» фантазии ребенка, поощряемые прислугой и армейской средой, станут явью: «двойник» Иоанна Крестителя отправится добровольцем на фронт с тем, чтобы принять участие в освобождении южных славян от турецкого ига.

В связи с интересующей нас проблематикой есть необходимость обратиться к гимназическому сочинению Гаршина «Смерть» (1872), за которое, кстати сказать, учитель словесности поставил будущему писателю отметку «4 1/2». Оно представляет собой как бы вариацию на тему одноименного произведения И. С. Тургенева: «Я прочитал „Смерть“ Тургенева и не могу не согласиться с ним, что русский человек умирает удивительно. Другого слова и не подберешь. Припомните смерть Максима, обгоревшего, мельника, Авенира Сорочумова — как они умирали: тихо, спокойно, как будто исполняя свою неременную обязанность. И разве это не обязанность?»²⁵. К цепочке историй, рассказанных Тургеневым и рельефно проявляющих одну из черт русского национального характера (преданность воле Бога), Гаршин добавляет еще одно звено — описание смерти дорогого ему

человека Е. Ф. Ф., филолога-языковеда, работавшего над магистерской диссертацией, но, к сожалению, много пившего.

За больным и обреченным человеком ухаживал его товарищ, который хотел, чтобы тот умер по-христиански. «Его друг, — писал Гаршин-гимназист, рассуждая на тему, как умирают русские люди, — уговаривал его причаститься. Е. Ф. жил атеистом и хотел умереть так, как жил. Послали за священником; он пришел. <...> Он наклонился над кроватью; Е. Ф. отрицательно покачал головой. „Не надо“, — тихо произнес он. „Уже пора бы“, — сказал священник. Друг бросился уговаривать больного, говоря, что через четверть часа он умрет. Е. Ф. серьезно слушал сначала, потом на лице его появилась широкая, добродушная улыбка. „Какой ты странный, Лева! всю жизнь был умным человеком, а теперь глупости говоришь. Ну, умру, — ну, что же такое? Пора и на покой; жаль только — диссертацию не кончу“»²⁶.

Далее события развивались следующим образом: «Священник начал исповедовать. „Уйдите, батюшка, пожалуйста; Лева, попроси батюшку уйти“. „Да причастись ты, Бога ради, отца-то успокой!“ Е. Ф. не отвечал, наконец он выговорил уже с трудом: „Дайте свечу, темно... уже пора зажигать“. Подали свечей. Вдруг больной оживился, приподнялся даже, схватил Леву за руку и сказал ему: „А если keine Glaube?.. *“. Он не кончил и упал мертвый на подушку. Я заплакал. Лева зарыдал, как ребенок... Священник как-то странно смутился и поспешно стал снимать с себя эпитрахиль. На лице мертвого осталось странное выражение; ни испуга, ни боли душевной, ничего на нем не было: оно было спокойно.

..... и странен
Был томный лик его чела»²⁷

Автор «Смерти» не видит ничего плохого в том, что Е. Ф., покидая сей мир, отказался от причащения: его герой умер так, как жил.

«Его похоронили на Волковом кладбище, — говорится далее в гаршинском сочинении, претендовавшем на серьезные обобщения. — Отцу написали, что сын умер, как христианин. На могиле поставили маленький памятник, окруженный другими, под которыми лежат люди, умершие таким же странным образом, как Е. Ф. Так же умерли и тургеневские Максим, мельник, Авенир, старушка-помещица. Ни бравурства, ни горести, ни страха не увидите вы на лице умирающего русского человека: в последнюю минуту жизни он будет заботиться о своих делах, о какой-нибудь корове, о том, чтобы заплатить священнику за свою отходную. Верующий был человек — он точно обряд над собой совершит; неверующий умрет в большинстве случаев без сознательного раскаянья, не отступив от того, за что он стоял

* чистая вера (нем.)

перед самим собой всю жизнь, что досталось ему после тяжелой борьбы»²⁸.

Зависимость Гаршина от понравившегося ему тургеневского рассказа более чем очевидна: его «Смерть» — pendant к «Смерти» Тургенева. Однако нельзя не отметить, что семнадцатилетний гимназист обозначил свой, оригинальный аспект традиционной для отечественной литературы темы: Гаршин отвечает на вопрос, как умирает *неверующий* русский человек. И ответ этот может показаться неожиданным лишь с первого взгляда: атеист умирает в принципе точно так же, как и верующий человек. По мысли Гаршина, Е. Ф. тоже умер по-христиански, т. е. не изменил самому себе. Поэтому в письме, отправленном отцу покойного («...написали, что сын умер, как христианин»), не было никакой фальши.

Конечно же, говорить о художественных достоинствах раннего сочинения Гаршина не приходится, тем более если учесть, что на тему, как умирают русские люди, писал не только создатель «Записок охотника», но и Л. Н. Толстой («Три смерти») и другие мастера слова, разгадывавшие тайну русского национального характера и выяснявшие его христианскую основу. Тем не менее этот гимназический опус представляет несомненный интерес при осмыслении религиозных, православных мотивов в творчестве Гаршина. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что будущий литератор не испытывал ни недоверия, ни неуважения к атеисту. Перед смертью равны все, утверждал Гаршин, который к тому же был убежден, что русский человек, будь он верующий или неверующий, оставляет этот свет «удивительно»: непременно по-христиански — просто, смиренно, с думой о тех, кому еще жить²⁹. Абсолютно всем бросалась в глаза исключительная «веротерпимость» Гаршина, которого, кстати сказать, очень многие принимали за *своего*: евреи за еврея, цыгане за цыгана, татары за татарина (последнее, впрочем, не лишено некоторых оснований, в своей «Автобиографии» Гаршин отмечал: «По семейному преданию, наш родоначальник мурза Горша, или Гарша, вышел из Золотой Орды при Иване III и крестился...» — 20). Чувство толерантности, пронизывающее «полурассказ» Гаршина «Смерть», никогда не покидало писателя.

Вряд ли был случаен интерес Гаршина к драматической поэме Г.-Э. Лессинга «Натан Мудрый», которую он читал вслух своим «скачущим» товарищам по Горному институту в 1878 г.³⁰ Как известно, в своей пьесе в стихах немецкий просветитель решительно выступал против религиозной исключительности и ратовал за гуманизм и равенство народов. Все это было близко Гаршину, не только терпимо

относившемуся ко всем религиям мира, но и признававшему право человека иметь атеистические убеждения.

2

С точки зрения интересующей нас проблематики особенно рельефен уже упоминавшийся рассказ «Ночь», где столь большую роль играет автобиографический элемент. В этом произведении запечатлены противоречивые мысли и чувства Гаршина, неожиданные перемены его настроений — от решения покончить с собой до желания жить общей жизнью, т. е. все то, что давало основания называть писателя «русским Гамлетом». Отнюдь не случайно гаршинская «Ночь» буквально пронизана христианскими мотивами: они несут на себе едва ли не главную идейную нагрузку и выполняют ярко выраженную сюжетообразующую функцию.

Герой этого самого «религиозного» рассказа Гаршина, Алексей Петрович, на редкость одинок. Он приходит к выводу, что и его собственная жизнь, и жизнь всех остальных людей — сплошная ложь, что за так называемыми «добрыми поступками» стоят тщеславие, фальшь и страх. Уже никто и ничто не в состоянии удержать его на этом свете. Он готов умереть с презрением и к самому себе, и ко всем окружающим, которые представляются ему «кровожадными, кривляющимися обезьянами» (120). После всевозможных обвинений, разоблачений и самобичеваний Алексей Петрович, уставший от бесконечной рефлексии, берет револьвер с тем, чтобы пуля оборвала его мучительное существование. И вдруг — «в открытое окно раздался далекий, но ясный, дрожащий звук колокола» (121). Именно этот неожиданный, «неуместный» звук колокола явился спасительным, очищающим для героя, пришедшего к мысли о самоубийстве: какая-то неведомая сила заставила его снова положить револьвер на стол.

То была не трусость, и это отчетливо осознавал Алексей Петрович, на которого молниеносно нахлынули детские воспоминания, связанные с посещением церкви: «Церковь... духота... Восковые свечи. Старенький поп, отец Михаил, служил жалобным, надтреснутым голоском; дьячок басит. Хочется спать. В окна едва брезжится рассвет. Отец, стоящий рядом со мной, склоня голову, делает торопливые маленькие кресты; в толпе мужиков и баб сзади нас поминутные земные поклоны... Как давно это было!.. Так давно, что не верится, что это была действительность, что сам когда-то видел, а не прочитал где-нибудь или не слышал от кого-нибудь. Нет, нет, было это все, и тогда было лучше. Да и не только лучше, а хорошо было. Если бы теперь так, не нужно бы ездить за револьвером» (121). Звон колокола, пробудивший в памяти одну из картин детства, вернул героя к

размышлению о правде, о большом мире: «Это к заутрени, должно быть. Пойдут люди в церковь; многим из них станет легче. Так говорят по крайней мере. Впрочем, помню, и мне легче становилось. Мальчиком был тогда. Потом это прошло, погибло. И легче мне не становилось уж ни от чего. Это правда» (121). И вот в ту роковую минуту, когда смерть была рядом и казалась неотвратимой, Алексею Петровичу вдруг сделалось легче (как когда-то в детстве), и он понял, что потерянная правда нашлась.

Под звон церковного колокола произошло прозрение героя, поэтому выстрел уже не мог прозвучать. «На улице было тихо, — замечает повествователь, — никто не ехал и не шел мимо. И из этой тишины издали раздавался другой удар колокола; волны звука ворвались в открытое окно и дошли до Алексея Петровича. Они говорили чужим ему языком, но говорили что-то большое, важное и торжественное. Удар раздавался за ударом, и когда колокол прозвучал последний раз и звук, дрожа, разошелся в пространство, Алексей Петрович точно потерял что-то. Колокол сделал свое дело: он напомнил запутавшемуся человеку, что есть еще что-то, кроме своего собственного узкого мирка, который его измучил и довел до самоубийства. Неудержимой волной нахлынули на него воспоминания, отрывочные, бессвязные и все как будто совершенно новые для него. В эту ночь он многое уже передумал, и многое вспомнил, и воображал, что вспомнил всю свою жизнь, что ясно видел самого себя. Теперь он почувствовал, что в нем есть и другая сторона, та самая, о которой говорил ему робкий голос его души» (122).

Близкие по переживаниям и настроению «ночи» бывали и у Гаршина, поэтому его рассказ «Ночь», как уже отмечалось выше, выполнял и определенную профилактическую задачу, а именно: удерживал его автора от насилия над собой, развеивал мрачные мысли о самоубийстве. На это в немалой степени направлен обильный «вспоминательный» пласт произведения. Воспоминания Алексея Петровича о детстве, об отце, о прочитанных книгах, о занятиях математикой и Священным Писанием — это, по сути дела, доподлинные воспоминания самого Гаршина, который, как известно, в раннем возрасте жил вдвоем с отцом, скитаясь вместе с ним, учился у него грамоте и религии. С годами Гаршин все чаще и чаще — с грустью, любовью и сердечной болью — думал о своем несчастном отце. Гаршинское отношение к отцу вносило серьезный разлад в семью: мать писателя усматривала в этом личное оскорбление со стороны сына, его неблагодарность и жестокость; особенно ранил ее рассказ «Ночь», в котором столь явственна автобиографическая основа и который можно интерпретировать как объяснение в любви к отцу.

Алексей Петрович, остановленный звуком церковного колокола, «по-гаршински» вспоминает то далекое время, когда он маленьким ребенком жил с отцом в глухой, забытой деревушке, читая без всяких запретов самые разные (даже «взрослые») книги, изучая десятичные дроби и приобщаясь к таинствам православия. Герою рассказа кажется, что у него, кроме детства, ничего в жизни больше и не было: «И от него-то в памяти остались одни бессвязные клочки, которые Алексей Петрович стал с жадностью собирать» (123). Разумеется, «клочки» эти в первую очередь касались отца, который, несмотря на все невзгоды, любил своего сына больше всего на свете. Маленькому Алеше особенно нравилось заниматься священной историей: «Каин, потом история Иосифа, цари, войны. Как вороны носили хлеб пророку Илию. И картинка была при этом: сидит Илия на камне с большою книгою, а две птицы летят к нему, держа в носках что-то круглое» (124). Вполне естественно, что все эти «удивительные, огромные и фантастические образы» (сын Адама и Евы — Каин, убивший своего брата Авеля и ставший символом братоубийства; сын Иакова — Иосиф Прекрасный, проданный своими братьями в рабство в Египет; ветхозаветный пророк Илия, который жил в пустыне за Иорданом и которому вороны приносили хлеб в клюве) производили огромное впечатление на ребенка и наложили определенный отпечаток на его характер.

В памяти Алексея Петровича навсегда остались и другие библейские картины и сюжеты: «Потом звезды, вертеп, ясли. Помню, что эти ясли были для меня совершенно новым словом, хотя я знал и раньше ясли в конюшне и на скотном дворе. Эти ясли казались какими-то особенными» (124). Именно таким образом был воспринят мальчиком евангельский рассказ о рождении Христа: о Вифлеемской звезде, подсказывавшей пастухам дорогу к младенцу, о вертепе — загоне для скота, где родился Христос, и о яслях, куда он был положен.

Запомнилась герою произведения и такая деталь. Если с Ветхим заветом он знакомился по толстой книжке с картинками, то Новый завет он изучал «с голоса» отца: «Отец рассказывал Алеше о Иисусе Христе и часто прочитывал целые страницы из Евангелия» (124). Иногда ребенку требовались дополнительные разъяснения-увещевания. Кое с чем он не мог безоговорочно согласиться:

«— И кто ударит тебя в правую щеку, обрати ему и другую. Понимаешь, Алеша?»

И отец начинал долгое объяснение, которого Алеша не слушал. Он вдруг перебивал своего учителя:

— Папа, помнишь, дядя Дмитрий Иванович приезжал? Вот тогда точно так было: он ударил своего Фому в лицо, а Фома стоит; и дядя Дмитрий Иванович его с другой стороны ударил; Фома все стоит. Мне его жалко стало, и я заплакал» (124).

И по сию пору Алексей Петрович не может забыть эту сцену, своего первого сомнения, своего сострадания и своих слез. Ибо это то небольшое — доброе, светлое, искреннее, что было в его одинокой, безрадостной жизни.

«— Да, тогда я заплакал,— проговорил Алексей Петрович, встав с кресла и начиная ходить взад и вперед по комнате,— я тогда заплакал.

Ему стало ужасно жалко этих слез шестилетнего мальчика, жалко того времени, когда он мог плакать оттого, что в его присутствии ударили беззащитного человека» (124).

Как никогда раньше, Алексея Петровича, стоящего рядом со смертью, потянуло в полусознательную жизнь — в казавшееся счастливым детство. Ведь именно тогда он испытывал неподдельные чувства, говорил и думал только правду. Два одиноких создания — сын и отец — согревали друг друга, и возникало ощущение счастья. И Алексею Петровичу, привязанному к своему сломенному и немудренному отцу, хотелось «хоть на минуту перенестись в свое детство, в деревню, в маленький домик и приласкаться к этому забитому человеку, приласкаться просто, по-детски», хотелось «той чистой и простой любви, которую знают только дети да разве очень уж чистые, нетронутые натуры из взрослых» (125). Однако прошлое нельзя вернуть. Но есть и выход: «Ведь есть же мир! Колокол напомнил мне про него. Когда он прозвучал, я вспомнил церковь, вспомнил толпу, вспомнил огромную человеческую массу, вспомнил настоящую жизнь. Вот куда нужно уйти от себя и вот где нужно любить. И так любить, как любят дети. Как дети... Ведь это сказано вот тут...» (126). В поисках спасительных для него слов Алексей Петрович обратился к Евангелию от Матфея (гл. 18, ст. 3) — к «маленькой темно-зеленой книжке, купленной им когда-то на всероссийской выставке за курьезную дешевизну»: «Он с радостью схватил ее. Листки в два узеньких столбца мелкой печати быстро забегали под его пальцами, знакомые слова и фразы воскресали в памяти. Он начал читать с первой страницы и читал все подряд, забыв даже и фразу, из-за которой достал книгу. А фраза эта была давно знакомая и давно забытая. Когда он дошел до нее, она поразила его огромностью содержания, выраженного в восьми словах: „Если не обратитесь и не будете как дети...“» (126). Только теперь герой, всю жизнь угождавший своему внутреннему «я», понял все значение этих евангельских

слов и нашел ответ на мучивший его вопрос: «Обратиться и сделаться как дитя!.. Это значит не ставить во всем на первое место себя. Вырвать из сердца этого скверного божка, уродца с огромным брюхом, это отвратительное „я“, которое, как глист, сосет душу и требует себе все новой пищи» (126). Прозревший и нашедший точку опоры герой плакал как дитя. И он не стеснялся своих слез, ибо это были слезы облегчения, уносившие с собой злобу, ненависть и эгоизм. Вместо мучений наступило успокоение. «Он почувствовал теперь,— замечает автор,— что не все еще пожрано идолом, которому он столько лет поклонялся, что осталась еще любовь и даже самоотвержение, что стоит жить для того, чтобы излить этот остаток. Куда, на какое дело — он не знал, да в ту минуту ему и не нужно было знать, куда снести свою повинную голову. Он вспомнил горе и страдание, какое довелось ему видеть в жизни, настоящее житейское горе, перед которым все его мучения в одиночку ничего не значили, и понял, что ему нужно идти туда, в это горе, взять на свою долю часть его, и только тогда в душе его настанет мир» (127).

Перед нами уже другой Алексей Петрович, пришедший к выводу, что нельзя убивать себя, что жизнь не замыкается и не кончается на нем. Возвысившись над своим собственным узеньким мирком, он взволнованно повторял: «...нужно, непременно нужно связать себя с общей жизнью, мучиться и радоваться, ненавидеть и любить не ради своего „я“, все пожирающего и ничего взамен не дающего, а ради общей людям правды, которая есть в мире, что бы я там ни кричал, и которая говорит душе, несмотря на все старания заглушить ее» (127). Ему открылась истина. И случилось это не только благодаря неожиданному звуку церковного колокола. Окончательно «закрепилось» ее Евангелие: «Все это сказано в зеленой книжке, и сказано навсегда и верно. Нужно „отвергнуть себя“, убить свое „я“, бросить на дорогу...» (127). Отказавшись от самоубийства, Алексей Петрович пришел в неопишуемый восторг («Такого восторга он никогда еще не испытывал ни от жизненного успеха, ни от женской любви» — 127). Однако этот восторг длился недолго. Не выдержав его, прозревший за одну роковую ночь герой умирает на рассвете собственной смертью: «Восторг этот родился в сердце, вырвался из него, хлынул горячей, широкой волной, разлился по всем членам, на мгновенье согрел и оживил закоченевшее несчастное существо. Тысячи колоколов торжественно зазвонили. Солнце ослепительно вспыхнуло, осветило весь мир и исчезло...» (127). На столе лежали заряженный револьвер и прощальное письмо «с безумными проклятиями», а на полу, посреди комнаты, — «человеческий труп с мирным и счастливым выражением на бледном лице» (128).

Такая концовка рассказа «Ночь», пропитанного христианским духом, смутила многих современников Гаршина и истолковывалась ими по-разному. И. С. Тургеневу финал произведения показался невинным: «Зачем у Вас в конце „Ночи“ сказано: лежал „человеческий труп“? Ведь он себя не убил — да и не видно, чтобы он умер от других причин. Эта неясность производит в читателе впечатление недоумения, чего особенно следует избегать»³¹. Ошибался и Н. К. Михайловский, считавший, что герой «Ночи», несмотря на психологический переворот в его душе, «все-таки покончил с собой»³². На эту ошибку указал сам Гаршин, пояснивший критику, что Алексей Петрович «не застрелился», а «умер от бурного прилива нового чувства, физически выразившегося разрывом сердца»³³. Незамедлительно исправив свою оплошность, Н. К. Михайловский счел необходимым, однако, подчеркнуть: «...в конце концов все-таки смерть, и с известной точки зрения такой финал еще безотраднее простого самоубийства»³⁴. Победа голоса добра, любви и надежды стоила гаршинскому герою жизни. Но это была нравственная победа над самим собою, вкус которой особенно сладок. И она стала возможна благодаря тому, что Алексею Петровичу открылись вечные ценности, в том числе и ценности христианства.

«Недобро быть человеку единому» — эти простые, но мудрые слова могли бы служить эпиграфом и к проанализированному рассказу «Ночь», и ко многим другим произведениям Гаршина, который обращался к проблеме человеческого одиночества на всем протяжении своей творческой деятельности. Образы одиноких людей он рисует с неизменным сочувствием, с особой внутренней болью. Многие его герои одиноки и при жизни, и при уходе из нее. Им так и не удалось встретить человека, который помог бы преодолеть одиночество и заставил бы их радоваться жизни. Говоря о «всескорбящем сердце» писателя, С. С. Розанов справедливо указывал: «Гаршин не один раз отметит глухоту людей к беде ближнего, то, что каждый в тяжкие „ночи“ нестерпимых борений предоставлен самому себе, покинут, лишен малейшей опоры и поддержки. Это все — от разъединенности людей, от раздробленности их, оттого, что каждый брошен, оставлен и до слуха других не долетит отчаянный вопль одного»³⁵.

Примечательно, однако, что одинокие Гаршина, как правило, уходят из жизни прозревшими и окрыленными неожиданно открывшейся правдой-истиной. Нередко их подстерегает смерть в минуты самого прозрения. Причем это прозрение осмыслено однотипно: герои решают связать свою жизнь с общей жизнью, служить правде, объединяющей всех людей, и избавиться от эгоистических устремлений. Призыв жить «общим горем, общим страданием» (63) — в

этом главный пафос всей военной прозы Гаршина, будь то рассказы «Четыре дня» (1877), «Трус» (1878) и «Очень коротенький роман» (1878) или повесть «Из воспоминаний рядового Иванова» (1883). В той или иной форме идея выхода маленького «я» в большой мир обнаруживает себя и в других гаршинских произведениях, построенных на сугубо «мирном», повседневном материале.

Там, где у Гаршина заявлен мотив прозрения-обновления, мы непременно встретим и мотив самопожертвования. О том, чтобы принести себя в жертву другим, размышляют многие гаршинские персонажи. Даже розе из «Сказки о жабе и розе» (1884) оказалась близка идея самопожертвования. Ей приятно осознавать, что она хоть как-то могла облегчить страдания умирающего ребенка. Она и распустилась—то как будто специально для того, чтобы приободрить больного мальчика: «Роза, хотя и была срезана прежде, чем начала осыпаться, чувствовала, что ее срезали не даром. Ее поставили в отдельном бокале у маленького гробика. Тут были целые букеты и других цветов, но на них, по правде сказать, никто не обращал внимания, а розу молодая девушка, когда ставила ее на стол, поднесла к губам и поцеловала. Маленькая слезинка упала с ее щеки на цветок, и это было самым лучшим происшествием в жизни розы» (223). Такого рода счастливые мгновения («самые лучшие происшествия в жизни») выпадали на долю едва ли не всех гаршинских героев, прикоснувшихся к христианским добродетелям и потому способных на подвиг самопожертвования.

3

Православное воспитание Гаршина наложило отпечаток буквально на все. У этого писателя бесполезно искать богоборческие мотивы, столь «модные» в литературе минувшего столетия,— их попросту нет. На страдание Гаршин смотрел как на закономерность бытия, ему было близко русское представление о счастье: оно не мыслилось без жертвенного оттенка. Вот почему темы страдания и самопожертвования стали едва ли не главными в его творчестве. Религиозное чувство дает себя знать и в гаршинских взглядах на искусство, на место и роль художника. Гаршин был убежден, что настоящий писатель должен страдать со всеми и за всех, о ком повествует, что творческий процесс сопряжен с сопереживанием, сочувствием и состраданием.

В письме к А. Я. Герду от 13 марта 1880 г. Гаршин прямо говорит о том, что в нем всегда жила «потребность претерпеть»³⁶. Эта «потребность», однако, никогда не получала полного удовлетворения, хотя жизнь писателя не была сладкой (впрочем, у Гаршина было

весьма специфическое представление о «сладком»: он считал себя «человеком, который по устройству своему <...> склонен принимать сладкое если не за горькое, то за не очень сладкое»³⁷). В душе Гаршина, обуреваемой «потребностью претерпеть» и жаждущей добра и справедливости, ни на мгновение не затухало страстное желание дойти до *всей* правды (здесь одна из точек пересечения гаршинского творчества с художественным миром Ф. М. Достоевского). Это желание особенно усиливалось в моменты полного отчаяния, например, тогда, когда приближались муки безумия или набегали изнурительные воспоминания о них. Обращаясь к А. Я. Герду, Гаршин писал: «Не знаю, вам, может быть, не приходилось в минуту отчаянья найти правду, к которой я стремился, что было сил, всегда, как только начал сознавать и понимать; вам, может быть, не приходилось надевать себе петлю на шею и потом, — что всего страшнее, — снимать ее»³⁸. Все это Гаршину пришлось испытать не раз и запечатлеть в своем творчестве.

Знаменитый рассказ «Красный цветок» (1883) есть не что иное, как материализованная попытка его автора «в минуту отчаянья найти правду». Жанр этого гаршинского шедевра оказался неуловимым уже для современников. Д. С. Мережковский считал «Красный цветок» «лирической поэмой в прозе»³⁹, Н. К. Михайловский видел в нем, с одной стороны, «не сказку, а вполне реальный и даже поражающий своею реальною правдивостью рассказ», а с другой — пессимистическую «сказку» («...именно сказку, то есть нечто такое, в чем надо искать аллегории, подкладки чего-то большого, общежитийского...»)⁴⁰, И. А. Сикорский определял его прежде всего как бесподобный психиатрический этюд, «отпечаток клинической правды»⁴¹, и т. д. Но в конце концов дело не в оттенках жанрового определения. Во сто крат важнее тот нравственно-философский заряд, который несет в себе гаршинское произведение, обладающее поразительной силой эмоционального воздействия.

«...все содержание „Красного цветка“ — кроме конца, конечно, — носит в высокой степени автобиографический характер и есть художественная исповедь самого Всеволода Михайловича»⁴², — с полным основанием указывал В. А. Фаусек, который от самого автора слышал, что в этом произведении, посвященном памяти И. С. Тургенева, он отразил собственные настроения и переживания во время болезни 1880—1881 гг. Именно Фаусеку писатель сообщил об истоках замысла, о ходе работы над рассказом и намекнул попутно на его жанровую природу: «Красный цветок», писал Гаршин 9 июля 1883 г., «относится к временам моего сиденья на Сабуровой даче: выходит нечто фантастическое, хотя на самом деле строго реаль-

ное...»⁴³. Благодаря автобиографизму и «строгой реальности» содержания рассказ «Красный цветок» высвечивает главную боль Гаршина, сердцевину его личности и творческих устремлений.

Как и сам Гаршин, безумный герой «Красного цветка» не уклоняется от страдания, наоборот, он как бы стремится пострадать. И, естественно, без труда отыскивает страдание и сознательно входит в него. Он превыше всего озабочен тем, чтобы принести освобождение всему человечеству. Ради этой цели он готов вынести любое страдание и погибнуть за общее счастье. Смысл своего существования гаршинский герой видит в том, чтобы сразу, одним махом искоренить «все зло», разлитое по земле. «Все зло мира» у Гаршина персонифицировано. В воображении больного «красный цветок», растущий в саду сумасшедшего дома, воплощает это вселенское зло. В свое время С. С. Розанов, рассуждая о концепции зла в творчестве Гаршина, тонко подметил: «...писатель скорбит не об одном только человеке. Его, совестливого, удручает сознание, что вся жизнь, все ее истоки отравлены, что целый мир — во власти злой стихии, что аромат „красного цветка“ дурманит всех и все. Зло для Гаршина не исключительно антропологично, восходит не к человеческой лишь извращенности, объясняется не одними изъянами нравственной природы людей, держава его — вся вселенная. Зло — космично»⁴⁴.

«Красный цветок» в чем-то сродни пушкинскому «анчару» — дереву яда. Впрочем, истоки этого гаршинского образа вполне реальны и конкретны. Рассказывая о своем посещении Гаршина на Сабуровой даче, В. А. Фаусек вспоминал, что тот сразу узнал его и принялся говорить «о своих врагах; где-то за стеной, на которую он робко указывал, жил какой-то принц или князь, его враг, с которым у него должна была быть дуэль»⁴⁵. По всей видимости, вот этот-то «враг» и воплотился вскоре в фантастический «красный цветок».

Состоялась и «дуэль» с символом вселенского зла — «красным цветком» человеческих мук и страданий. Гаршинский безумец, так ответственно и самоотверженно готовившийся к поединку с врагом всех людей, пошел на заклятие: «Он сорвал этот цветок, потому что видел в таком поступке подвиг, который он был обязан сделать. При первом взгляде сквозь стеклянную дверь злые лепестки привлекли его внимание, и ему показалось, что он с этой минуты вполне постиг, что именно должен он совершить на земле. В этот яркий красный цветок собралось все зло мира. Он знал, что из мака делается опиум; может быть, эта мысль, разрастаясь и принимая чудовищные формы, заставила его создать страшный фантастический призрак. Цветок в его глазах осуществлял собою все зло; он впитал в себя всю невинно пролитую кровь (оттого он и был так красен), все слезы, всю желчь

человечества. Это было таинственное, страшное существо, противоположность Богу, Ариман, принявший скромный и невинный вид. Нужно было сорвать его и убить. Но этого мало, — нужно было не дать ему при издыхании излить все свое зло в мир. Потому-то он и спрятал его у себя на груди. Он надеялся, что к утру цветок потеряет всю свою силу. Его зло перейдет в его грудь, его душу, и там будет побеждено или победит — тогда сам он погибнет, умрет, но умрет как честный боец и как первый боец человечества, потому что до сих пор никто не осмеливался бороться разом со всем злом мира» (213—214). Во имя любви к человеку, во имя спасения всех людей мира герой «Красного цветка» пал жертвой в этой неравной борьбе. «Утром, — читаем в конце произведения, — его нашли мертвым. Лицо его было спокойно и светло; истощенные черты с тонкими губами и глубоко впавшими закрытыми глазами выражали какое-то горделивое счастье. Когда его клали на носилки, попробовали разжать руку и вынуть красный цветок. Но рука заоченела, и он унес свой трофей в могилу» (217).

Восхищаясь подвигом гаршинского героя, В. В. Вересаев писал: «Какое величие и какая красота в этом подвиге! И какое притом счастье! Да, правда: в результате подвига, в результате смертного напряжения сил — всего только сорванный невинный цветок, никому не приносящий вреда, — но так ли, в конце концов, это важно?»⁴⁶. Да, бесстрашный безумец из «Красного цветка», овладев «трофеем» и унеся его с собой в могилу, не смог очистить мир от зла. Оно, судя по всему, успело еще раз разлиться по земле, убив отважно-одержимого борца-максималиста и ранив самого создателя рассказа. Об этом хорошо сказал Д. С. Мережковский в стихотворении «Смерть Всеволода Гаршина»:

В нем скорбь за всех людей была так велика,
Что, нежным ландышем главу к земле склоняя,
На ниве жизненной он пал, изнемогая,
Как будто ядом «Красного цветка»
Была отравлена душа его больная...⁴⁷

Все, что было «противоположностью Богу», все, что было подвластно Ариману (божеству смерти, главе адских сил, олицетворению зла и лжи) и его демонам — противникам богов, «противобогам», приносящим людям несчастья и болезни, отвергалось Гаршиным. В его эпоху явления, «противоположные Богу», получали все более широкое распространение. «Красный цветок» в свете всего сказанного можно рассматривать как своеобразный центр творчества Гаршина. Прав был А. С. Глинка, когда писал о «самой выразитель-

ной художественной вещи Гаршина, боли его болей» следующее: „Красный цветок“ — это центральная точка боли души Гаршина, символ его живого стремления „в минуту отчаяния найти правду“, символ его нетерпеливо-взывающего, судорожного искания всеупоенной правды, правды всеразрешающей, всеуспокаивающей, всеспаасающей. Здесь стремление в последнем героическом напряжении изболевшего сознания *разом постигнуть и преодолеть всю глуть трагизма жизни, весь ужас мирового зла...*»⁴⁸. Не будет натяжкой сказать, что «Красный цветок» — это своеобразный символ веры Гаршина, для которого было очевидно, что пути, затемненные «противоположенностью Богу», не могут привести к правде.

4

Замысел самого объемного произведения Гаршина, повести «Надежда Николаевна» (1885), продиктован, как и многие другие его замыслы «милостью к падшим» (А. С. Пушкин). Не случайно в стихотворении «На похоронах Всеволода Гаршина» А. Н. Плещеев, хорошо знавший писателя, справедливо подметил:

Не отвергал с презреньем падших ты,
Но пробуждал к ним в ближних состраданье...⁴⁹

В одном из эпизодов повести, рассказывающей о жизни падшей женщины, речь заходит о необычной картине. Несколько странно, что замысел ее рождается у Семена Ивановича Гельфрейха, который всю жизнь рисовал только своих любимых кошек («В котках он дошел до возможного совершенства, но больше ни за что не брался» — 234).

К удивлению всех, кто знал Гельфрейха, он, не бросая своей «кошачьей» специализации, основательно занялся писанием этюдов. «Однажды, — отмечает в своих „Записках“ художник Андрей Николаевич Лопатин, — он признался, что работает так усердно только потому, что задумал картину, которую напишет, „может быть, через пять, а может быть, и через десять лет“» (270). О своей будущей работе художник говорит не иначе как о «серьезной вещи», «деле жизни» и «великой мысли» (270). При этом он не собирается делать из нее секрета. Сюжет картины (Илья Муромец за чтением Евангелия) Гельфрейх охотно пересказывает Лопатину и Надежде Николаевне.

Образом ослушника Ильи Муромца, который не желает сохранять спокойствие, когда вершится несправедливость и одолевает зло,

автор повести однозначно выразил свое отношение к толстовской теории непротivления. Народному герою, преданному Христу, чужда идея непротivления злу, он протестует против нее и готов идти на борьбу во имя торжества добра и справедливости. Ни о каком подставлении щек не может быть и речи. Позицию своего бунтующего персонажа полностью разделял сам писатель, который, как известно, при всем преклонении перед гением А. Н. Толстого, не мог согласиться с его идеей непротivления злу, о чем свидетельствует и творчество Гаршина, и его эпистолярное наследие, и мемуарная литература о нем. Как и Илья Муромец на воображаемом полотне Гельфрейха, вступивший в спор со «святой книгой» и готовый в любую минуту сесть на коня и ехать сражаться с врагом-обидчиком, Гаршин — при всей своей кротости — полагал, что остановить, победить зло — значит выполнить волю Бога, укрепить веру в него.

Аргументы Гельфрейха были столь убедительны и наглядны, что Лопатин вынужден был признать его право работать именно над такой картиной. Под впечатлением от услышанного он говорит Гельфрейху: «Да <...> это хорошая картина, Сенечка. Только это лучше рассказалось, чем напишется красками на полотне. Как ты выразишь все это?» (272). Однако Гальфрейх сразу же стремится отвести лопатинские сомнения: «Сделаю, непременно сделаю, все сделаю! <...> Сделаю! Поставлю этот вопросительный знак. Илья — и Евангелие! Что общего между ними? Для этой книги нет большего греха, как убийство, а Илья всю жизнь убивал. И ездит-то он на своем жеребчике, весь обвешанный орудиями казни — не убийства, а казни, ибо он казнит. А когда ему не хватает этого арсенала или его нет с ним, тогда он в шапку песку насыплет и им действует. А ведь он святой. Видел я его в Киеве... Лежит вместе со всеми. И справедливо...» (272). «Вопросительный знак», мучивший художника, усадившего своего Илью Муромца за чтение Евангелия, лишил покоя и Гаршина, который являлся, как выражались до недавних пор, приверженцем «абстрактного гуманизма» и боялся крови.

На замечание Лопатина о том, что краски могут не выразить всех идей, вкладываемых в задуманную картину, Гельфрейх без промедления отвечает: «Как не выразят? Вздор! Если и не выразят всего, так что ж за беда? Вопрос поставят... Постой, постой! <...> Ты скажешь, что вопрос уже поставлен? Верно! Но этого мало. Нужно задавать его каждый день, каждый час, каждое мгновенье. Нужно, чтобы он не давал людям покоя. И если я думаю, что мне удастся хотя десятку людей задать этот вопрос картиной, я должен написать эту картину. Я давно думал об этом...» (272). Поставить вопрос, который будет будоражить сознание и совесть людей, — в этом видел одну из глав-

ных задач искусства и сам Гаршин (вспомним хотя бы его рассказ 1879 г. «Художники»). Так что Гельфрейху, соотнесшему Илью Муромца и Евангелие и таким путем пытавшемуся задать всем «больной» вопрос, писатель передал собственные думы. В намерении Лопатина создать портрет Шарлотты Корде — «фанатика добра» (227), участницы контрреволюционного заговора, убившей одного из вождей Великой французской революции — Марата, Гельфрейх также усматривал постановку вопроса: «Разве ты не делаешь того же самого? <...> Разве твоя картина не тот же вопрос? Разве ты знаешь, хорошо ли поступила эта женщина? Ты заставишь думать людей, вот и все. И кроме эстетического чувства, которое возбуждает всякая картина и которое одно, само по себе, стоит не очень-то много, не в этом ли смысл того, над чем мы трудимся?» (272—273). Симптоматично, что после трагической развязки в сознании Лопатина происходит наслоение одной картины на другую: «Картина! Да. Шарлотта Корде и Илья Муромец... Он сидит и читает, а она переворачивает ему листы и дико смеется... Какие пустяки! Это не то; это не тот вопрос, о котором говорит Гельфрейх» (282).

Художник-«кошатник», столь подробно изложивший содержание своей будущей картины, предстал в совершенно новом свете. Другими глазами посмотрел на него и Лопатин, воочию убедившийся в том, что Гельфрейх не «глупенький горбунчик». Но еще большее впечатление произвела исповедь Гельфрейха на Надежду Николаевну, которая была для Лопатина «живой моделью» француженки Корде:

«— Семен Иванович, Сенечка, милый мой,— сказала вдруг Надежда Николаевна,— я никогда не видела вас таким. Я всегда знала, что у вас прекрасное сердце, но...» (273).

Метаморфоза, произошедшая с Гельфрейхом, явно выходит за рамки «вставного» эпизода: в ней отразилась одна из самых сокровенных дум Гаршина, который не особенно-то и стремился «примирить» Илью Муромца с Евангелием. При анализе повести «Надежда Николаевна» этот сюжетный узел нельзя переоценить.

Вообще необходимо заметить, что в повести «Надежда Николаевна» весьма значительна роль мифологических, библейских мотивов, образов и сравнений. Так, художник Лопатин сетует на то, что ему приходится писать картину «на ужаснейшую библейскую тему: обращение жены Лота в соляной столб». «Б... у меня уже было готово,— рассказывает он,— и Лот и домочадцы его, но столба придумать я никак не мог. Сделать что-нибудь вроде могильного памятника или просто статую Лотовой супруги из каменной соли?» (233)⁵⁰. Упоминается им и стоокое существо из древнегреческой мифологии — Аргус, олицетворяющее собой звездное небо и являющееся сим-

волом неусыпного, бдительного стража (233—234). Не забыт даже «Гиперион перед сатиром козлоногим» (232) — сын Урана и Геи. «Сатир козлоногий — это я» (232), — говорит о себе литератор Бессонов. Такой плотный библейско-мифологический «антураж» гаршинской повести в значительной мере предопределен тем, что в ней затрагиваются «вечные» темы — любовь и ревность, жизнь и смерть, добро и зло, искусство и ремесло.

«Господи, удержи его! Господи, оставь его мне!» (51) — восклицает охваченная смертельным ужасом героиня — тоже Надежда Николаевна — рассказа Гаршина «Происшествие» (1878), надеясь уберечь от самоубийства влюбленного в нее чиновника Ивана Никитина. Как известно, повесть «Надежда Николаевна» служит своеобразным продолжением-углублением «Происшествия». Надежде Николаевне из раннего рассказа не удалось предотвратить роковой выстрел, который раздался в тот момент, когда она, вернувшись назад, схватилась за ручку двери. Еще более «кровавой» является гаршинская повесть, что, естественно, не прошло мимо внимания первых рецензентов, весьма скептически отнесшихся к этому сочинению писателя: в порыве ревности Бессонов убивает Надежду Николаевну, ранит своего соперника Лопатина и сам погибает от руки последнего. Несмотря на «кровавый» колорит, «Надежда Николаевна» заканчивается на удивительно тихой ноте. В финале повести звучат христианские мотивы, связанные с такими категориями, как совесть, вечная любовь, раскаяние и прощение. В своих «Записках» Лопатин, оставшийся в живых (словно для прозрения и наказания), замечает: «...я чувствую, что мне осталось уже немного дней. Рана моя закрылась, но грудь разрушается другой болезнью: я знаю, что у меня чахотка. И третья, еще более страшная болезнь помогает ей. Я ни на минуту не забываю Надежду Николаевну и Бессонова; страшные подробности последнего дня вечно стоят перед моим душевным взором, и какой-то голос, не переставая, шепчет мне на ухо о том, что я убил человека. Меня не судили. „Дело“ прекращено: было признано, что я убил, защищаясь. Но для человеческой совести нет писаных законов, нет учения о неменяемости, и я несу за свое преступление казнь. Мне недолго уже нести ее. Скоро Господь простит меня, и мы встретимся все трое там, где наши страсти и страдания покажутся нам ничтожными и потонут в свете вечной любви» (283).

Как и рассказ «Происшествие», повесть «Надежда Николаевна», связанная с ним многими нитями, — это тоже «нечто из Достоевщины»⁵¹. Муки совести, апелляция к Богу, который должен простить и принять, самонаказание, «милость к падшим», тоска по «вечной люб-

ви» — все эти слагаемые содержания «Надежды Николаевны» безусловно придают повести христианскую окраску.

5

В последние годы жизни Гаршин, всегда любивший и уважавший Л. Н. Толстого, защищавший его драму «Власть тьмы» от нападок критиков, испытал заметное влияние нравственно-этических идей великого писателя. Гаршину была близка толстовская теория «прощения». С середины 1880-х гг. — по приглашению В. Г. Черткова — он начал сотрудничать в издательстве «Посредник», где было напечатано несколько его небольших произведений. В целях общедоступности Гаршин переделывал такие свои рассказы, как «Четыре дня» и «Медведи» (1883). Ему иногда приходилось участвовать и в вечерах «толстовцев», устраиваемых Чертковым. Не прошла мимо Гаршина и религиозно-проповедническая деятельность «Посредника»: он сочинил несколько подписей к литографиям на евангельские темы.

Так, на одной из «народных картинок» была воспроизведена работа французского художника А.-В. Бугро «Бичевание Христа». Она сопровождалась текстом и Л. Толстого, и Гаршина. Вот что писал Гаршин, рассказывая о страданиях Христа: «Мучители, раздев Иисуса, привязали его веревками к столбу, двое воинов бьют его ремennыми плетями, а третий вяжет прутья, чтобы и прутьями бить его. По лицам их видно, что сами они не имеют против него злобы, но что бьют потому, что им приказано бить, и от битья распалются и приходят в злобу. Удары становятся сильнее, и уже выступившая кровь Иисуса скоро потечет струями»⁵².

Гаршин смотрел на «Посредник» как на «прекрасное, полезное предприятие»⁵³. В его программу хорошо вписывались как старые, так и новые произведения Гаршина. Среди последних в первую очередь необходимо назвать «пересказ легенды» — «Сказание о гордом Аггее» (1886), повествующее о том, как был наказан Богом, а затем прощен им богатый и властный правитель одной страны.

Возгордился Аггей и стал думать, что никого нет на свете мудрее, сильнее и богаче его. Ниже своего достоинства считал разговаривать с людьми: «Жил так Аггей один, точно на высокой башне стоял. Снизу толпы народа на него смотрят, а он не хочет никого знать и стоит на своем низеньком помосте; думает, что одно это место его достойно: хоть одиноко, да высоко» (284). И вот однажды в праздник Аггей пошел в церковь. Слушая службу, он размышлял о том, правильно или неправильно говорится в Священном Писании: «Начал протопоп книгу читать, и дошел он до того места, где написано:

„богатые обнищают, а нищие обогатеют“. Услышал Аггей такие слова и разгневался.

— Что ты,— говорит,— поп, вздумал читать такую ложь? Не знаешь разве, как славен я и богат? Как мне обнищать и нищему обогатеть против меня?

Протопоп же не слушал его, и дальше стал читать книгу, и службы отслужил до конца, не отвечая Аггею.

И рязъярился правитель: протопопа велел заковать в кандалы и посадить в темницу, а лист, на котором те слова были написаны, велел из книги выдрать.

Отвели протопопа в темницу и лист выдрали, а правитель Аггей пошел в свои палаты пировать и на пиру пил, ел и веселился» (284).

В конце концов разгневался Господь на Аггея и лишил его всего, что он имел и чем так безудержно гордился. Пришлось Аггею пострадать. Наступило прозрение: «И горько плакал Аггей. Вспомнил он всю жизнь свою и понял, что не за выданный лист наказал его Господь, а за всю жизнь. „Прогневал я Господа,— думает,— и будет ли мне теперь пощада и спасение?“ Долго лежал он и плакал, каясь в грехе своем и прося у Бога помощи и силы. И послал ему Господь силу. Рассвело; Аггей встал, и вышел из леса, и пошел на светлый Божий мир, к людям» (289). Аггей, ставший поводырем слепых и называвший себя теперь Алексеем, получил прощение от Божьего ангела и наказ быть впредь мудрым, кротким правителем и братом своему народу. Покаявшийся во всех своих грехах Аггей сделал другой выбор:

«— Нет, господин мой, послушаюсь я твоего веления, не возьму ни меча, ни жезла, ни шапки, ни мантии. Не оставляю я слепых своих братьев: я им и свет и пища, и друг и брат. Три года я жил с ними, и работал для них, и прилепился душою к нищим и убогим. Прости ты меня и отпусти в мир к людям: долго стоял я один среди народа, как на каменном столпе, высоко мне было, но одиноко, ожесточилось сердце мое и исчезла любовь к людям. Отпусти меня!

— Добро сказал ты, Аггей,— отвечал ангел.— Иди с миром!

И пошел поводырь Алексей со своими двенадцатью слепыми, и работал всю жизнь на них и на других бедных, слабых и угнетенных, и прожил так многие годы до смерти своей» (292).

Более наглядной иллюстрации к толстовской теории «опрощения» трудно отыскать во всей отечественной литературе. Гаршин последователен и предельно искренен в каждой детали своего произведения.

Гаршинское «Сказание о гордом Аггее» — переработка народной легенды-сказки «О царе, наказанном за его гордость», существующей

в нескольких редакциях⁵⁴. Скорее всего Гаршин пользовался не только текстом «Повесть душеполезна о царе Аггее, како пострада гордости ради» из сборника А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды» (М., 1860), но и вариантом, приведенным А. Н. Веселовским в его «Разысканиях в области русского духовного стиха»⁵⁵. Пересказывая старинную легенду, Гаршин допускает целый ряд «вольностей» — от отдельных деталей до существенных композиционных изменений (например, не на «своем» месте находится сцена встречи Аггея с ангелом). Главная же новация коснулась финала произведения. Если в первоисточниках Аггей, наказанный за гордыню и тщеславие, получает прощение, возвращается на царство и начинает править мудро, кротко и милостиво, то у Гаршина он отказывается от власти и становится слугою слепой нищей братии.

Вполне естественно, что гаршинская концовка удовлетворила далеко не всех и потому вызвала полемику. Вот какой эпизод рассказывает в своем мемуарном очерке историк литературы Ф. Д. Батюшков: «Помню встречу с ним как раз около этого времени (весной 1886 г. — П. Б.). Дело в том, что Гаршин, заинтересовавшись старинной легендой об Аггее и пересказав ее по-своему, пожелал прочесть свое переложение в одном научном обществе (Неофилологическое) при Петербургском университете. Он изменил конец легенды: в подлиннике Аггей наказан за гордость и должен в течение трех лет вести образ жизни нищего, пока ангел, принявший его облик, правит за него страной. Потом Аггей прощен Богом, возвращается на царство и становится добрым царем, познав настоящую жизнь и настоящую горе; страданиями он очистился, приобрел мудрость и научился творить добро — таков смысл старинного сказания. У Гаршина, как известно, царь отказывается вернуться на престол. <...> Гаршин, прочитав свое переложение легенды, не принимал участия в прениях по поводу допустимости и уместности такого изменения сюжета. Но, выходя из собрания, он сказал мне: „Я не знаю, как у меня сложился другой конец. Это делается бессознательно. Сюжет мне запал в голову, я переложил его и не мог закончить иначе. Просто, мне кажется, что это выше“. Выше — отказаться от индивидуальной жизни, слиться с жизнью масс, взять на себя долю общего горя, идти со всеми, быть если не нищим, то слугою нищих. Эта мысль владела Гаршиным неустанно. <...> тот мотив — отказ от личности, чтобы служить другим, эта великодушная мечта отдать себя ближнему — характерная черта данного исторического момента, когда Гаршин начал свою литературную деятельность, т. е. во второй половине 70-х годов. Это был разгар народничества. Но народником Гаршин не стал»⁵⁶.

На этом же чтении в Петербургском университете присутствовал и известный ученый-филолог, собиратель и знаток книг И. А. Шляпкин. Его воспоминания дополняют приведенное свидетельство Ф. Д. Батюшкова о выступлении автора «Сказания о гордом Аггее» в Неофилологическом обществе: «Помню, как В. М. читал повесть (переложение из Пролога) о гордом Аггее-царе — в Неофилологическом обществе, в не особенно людном заседании, при покойном академике А. Н. Веселовском, в 1886 г. Царь услышал в Св. Писании, что бедные разбогатеют, а богатые обнищают, и по гордости захотел выдрать эти страницы из книги. Бог наказал царя за гордость: на охоте он увлекся погоней за оленем, отделился от свиты и, раздевшись, переплыл разделявшую его от зверя реку. Платье царя исчезло, исчез и зверь, голый царь воротился назад, но вместо него был уже другой, совершенно сходный с ним царь — ангел Божий, принявший вид царя Аггея. Для бедного царя начался ряд тяжелых испытаний, пока он наконец не покаялся. Бог простил его, и царь мог возвратиться на свое место. Возникли, по предложению автора, дебаты по поводу окончания: по Прологу — царь возвратился мудрым и хорошо правил своим народом; по Гаршину — он, узнав сладость бедной, но независимой жизни, решил остаться бедняком до конца своей жизни, каясь в своих грехах. Помню, как молодежь спорила с В. М. и указывала, что это буддизм, что это личный эгоизм и что он, как мудрый царь, больше бы мог внести добра в жизнь, чем как простой нищий. Не помню точно, но конец был изменен, и Аггей оказался поводырем слепых. Поместить повесть В. М. хотел в изданиях „Посредника“, но ее запретили, и она появилась в „Русской мысли“ 1886 года (апрель), с этим именно концом»⁵⁷.

«Буддистский» финал «Сказания о гордом Аггее» в особенности выдает ориентацию его автора на Л. Н. Толстого. Не разделяя крайностей учения о непротивлении злу (отдельные мотивы и образы в повести «Надежда Николаевна»), Гаршин был солидарен с нравственно-гуманистическим пафосом толстовской проповеди «опрощения». В духе Толстого и дидактическая окраска, простота сюжета, языка и т. п. Гаршинский «пересказ старинной легенды» просто «напрашивался» в изданиях «Посредника» и всей своей фактурой перекликался с «народными рассказами» Льва Толстого.

Известно, что одновременно с Гаршиным (но независимо от него) над сюжетом об Аггее работал и Л. Н. Толстой. Узнав от В. Г. Черткова о том, что Гаршин написал «Сказание о гордом Аггее», и ознакомившись с ним, Толстой отложил свою работу и лишь спустя некоторое время переделала легенду в пьесу⁵⁸. Гаршинская версия сказания соответствовала духу толстовской морали и была вы-

держана в манере «народных рассказов». И Толстой не мог не почувствовать этого; своим «Сказанием о гордом Аггее» Гаршин как бы отменил толстовский замысел.

В толстовском ключе написан и рассказ «Сигнал» (1887). Один из его героев, Семен Иванов, добр и покладист, все свои невзгоды он — как непротивленец — объясняет просто: «Не дал Бог счастья. Уж кому какую талан-судьбу Господь даст, так уж и есть» (295). Не таков гордый противленец Василий Спиридов. Он ненавидит социальную несправедливость. Его не могут успокоить слова Семена о том, что «так уж есть на то от Бога положение»: «Не талан-судьба нам с тобою век заедает, а люди. Нету на свете зверя хищнее и злее человека. Волк волка не ест, а человек человека живьем съедает» (295). Василий протестует против несправедливости, мечтает отомстить обидчикам, кровопийцам и живодерам, чтобы постоять за правду. И вскоре начинает действовать — пытается устроить крушение поезда.

К счастью, вовремя подоспел Семен:

«— Василий Степаныч! Отец родной, голубчик, воротись! Дай лом! Поставим рельс, никто не узнает. Воротись, спаси свою душу от греха.

Не обернулся Василий, в лес ушел.

Стоит Семен над отвороченным рельсом, палки свои выронил. Поезд идет не товарный, пассажирский. И не остановишь его ничем: флага нет. Рельса на место не поставишь; голыми руками костылей не забьешь. Бежать надо, непременно бежать в будку за каким-нибудь припасом. Господи, помоги!» (299).

И мчится Семен, стремясь спасти и пассажиров, и душу Василия и каждую минуту обращаясь к Богу: «Господи! Спаси невинные души!»; «Господи, вразуми ты меня!..» (299). И Бог подсказал ему решение: «Снял он шапку, вынул из нее платок бумажный; вынул нож из-за голенища; перекрестился, Господи благослови! Ударил себя ножом в левую руку повыше локтя; брызнула кровь, полила горячей струей; намочил он в ней свой платок, расправил, растянул, навязал на палку и выставил свой красный флаг» (299). Истекает кровью Семен, боится, что не сможет остановить приближающийся поезд. А в голове у него только одна мысль: «Не устою, упаду, уроню флаг; пройдет поезд через меня... помоги, Господи, пошли смену...» (300). Семен — весь в крови, без памяти — выронил флаг, «но не упало кровавое знамя на землю: чья-то рука подхватила его и подняла высоко навстречу подходящему поезду» (300). Это была рука Василия, который обвел всех глазами, опустил голову и сознался в содеянном («Вяжите меня, — говорит, — я рельс отворотил» — 300). Василий,

потрясенный поступком Семена, спасает и людей, ехавших в поезде, и собственную душу.

К этому рассказу Гаршина было особое отношение в народной среде. Простых людей до слез трогала великодушная решимость Семена разрезать себе руку и смочить кровью платок. Некоторые из них, как свидетельствует Х. Д. Алчевская, с восторгом говорили: «Как Спаситель! памятник следовало бы ему поставить!»⁵⁹. А вот в Василии отказывались видеть «ангела» и объясняли остановку поезда следующим образом: «Может быть, между пассажирами праведники были, потому люди и спаслись»⁶⁰.

Господь помог героям «Сигнала», как когда-то он помог выжить и «барину Иванову» из знаменитого рассказа Гаршина «Четыре дня». Его герой тоже обращается к Богу: «Господи, не дай им узнать всю правду!» (30). Очнувшись в дивизионном лазарете, «барин Иванов» видит известного петербургского профессора, который говорит ему: «Ну, счастлив ваш Бог, молодой человек! Живы будете. Одну ножку-то мы от вас взяли; ну, да ведь это пустяки» (С. 35). С мыслью о Боге живут едва ли не все гаршинские герои, страдающие и готовые на самопожертвование.

6

Перу Гаршина принадлежит несколько стихотворений в прозе, которые не без оснований рассматривают в контексте тургеневской традиции. Примечательно, однако, что все они содержат в себе нечто библейское, хотя и создавались по вполне конкретным поводам.

В альбом Р. В. Александровой Гаршин написал стихотворение в прозе «Она была милая девушка...» (1875), в котором есть строки, близкие по духу и манере религиозной литературе: «Это был великий и несчастный народ, народ, среди которого он родился и вырос. И друзья его, люди, желавшие добра народу, надеялись спасти его от тьмы и рабства и вывести на путь свободы. Они звали к себе на помощь и своего друга, но он не верил их надеждам, он думал о вечном страдании, вечном рабстве, вечной тьме, в которой его народ осужден жить... И это был его камень; он давил его сердце, и сердце не выдержало, — он умер. Его друзья схоронили его в цветущей родной степи. И солнце обливало своим мягким сиянием всю степь и его могилу, степные травы качали над могилой своими цветущими головками, и жаворонок пел над нею песню воскрешения, блаженства и свободы...» (390).

Своеобразную «восточную» легенду получил от Гаршина собиратель автографов Г. Л. Кривцов, в альбом которого тот 12 января 1884 г. записал следующее:

«Юноша спросил у святого мудреца Джаифара:

— Учитель, что такое жизнь?

Хаджи молча отвернул грязный рукав своего рубища и показал ему отвратительную язву, разъедавшую его руку. А в это время гремели соловьи и вся Севилья была наполнена благоуханием роз» (С. 390). Совершенно очевидно, что приведенное стихотворение в прозе своей фактурой и основной идеей напоминает легенды и сказки на религиозную тему.

«Библейский» ответ есть и в стихотворении «Когда он коснулся струн смычком...» (1884), навеянном впечатлениями от концерта в пользу тяжелобольного поэта С. Я. Надсона, с которым Гаршин был весьма дружен: «Огонь покрывает его исхудалое лицо, и прекрасные глаза горят больным пламенем. Он смотрит в лицо другу. Тот сидит у изголовья. Он читает вслух книгу» (391). Подобная окраска всех гаршинских стихотворений в прозе придает им философскую глубину и вызывает целый ряд исторических и религиозных ассоциаций.

Далеко не все свои стихотворные опыты Гаршин предназначал для печати. Из дошедших до нас стихотворений, которые он хотел видеть опубликованными, глубиной содержания и зрелостью основной идеи заметно выделяется стихотворение «Предание» (1878—1884). Библейская окраска этого произведения налицо. По улице пышного города, пугливо и дико озираясь кругом, идет юродивый; бегущие гурьбою за ним мальчишки издеваются над ним:

Он в грязное рубище был облечен,
Болезнью и злою нуждой истощен...
И руки худые негодны на дело...
Но вещее пламя во взгляде горело,
Он руку простер, чтоб детей отстранить,
И громко и пламенно стал говорить.⁶¹

Люди дивились «безумным словам» юродивого, который призывал их вспомнить о Боге и покаяться:

Покайтесь, людие! Вспомним о Боге,—
Кричал он народу, стоя на дороге,—
Забудьте убийства, корысть и разврат,
Пусть всякий отныне для всякого брат,
Побойтесь Господа!.. Вижу, грядет
Во славе судья, да трепещет народ!⁶²

Пророчество юродивого всем казалось нелепостью и потому не пугало самодовольных жителей города:

Придет нежданно страшная месть,
Тогда не поможет вам муза иль лесть,
Исчезнет и имя преступного града,
И там, где теперь благодать и отрада
Под сению ваших богатых домов,
Раскинутся степи бесплодных песков.⁶³

Однако юродивый, обладавший пророческим даром, оказался прав. Страшный суд не замедлил себя ждать. То, что предрекалось юродивым, полностью сбылось:

Зарею багряной зарделся восток,
И ветер погнал беспощадный песок.
Взошло над странюю дневное светило
И людям ужасную казнь осветило:
Засыпаны стены, дворцы и сады,
Шумящих потоков исчезли следы.⁶⁴

В городе, забывшем о Боге, навсегда погибла жизнь. Своим «Преданием», где столь явственно проступает моралистическая тенденция, Гаршин стремился напомнить о вечных истинах, о том нравственном законе, нарушение которого чревато неминуемым возмездием. Определенная стилистическая недоработанность стихотворения не помешала его автору сказать то, что он хотел донести до своих современников.

Незавершенные сочинения писателя — повести, рассказы, очерки и статьи (а тот факт, что подобных сочинений у Гаршина немало, по-своему характеризует его человеческую и творческую натуру) также проливают дополнительный свет на тему «Гаршин и религия». С этой точки зрения любопытен набросок «Завтра экзамен...», написанный около 1883 г. «Именно тогда, — справедливо подчеркивает болгарская исследовательница М. Д. Костова, — Гаршин начинает отходить от изображения острых социальных противоречий. В его произведениях все сильнее проступают моралистические тенденции — сочувствие к слабым, беззащитным существам и связанная с этим идея всеобщей любви и личного самопожертвования»⁶⁵. В неоконченном рассказе «Завтра экзамен...» явственно просматриваются автобиографические контуры: прототипом главной героини Анны П. (одинокой женщины, не сумевшей устроить свою судьбу, бесконечно любящей своего маленького сына Васю, вынужденной с утра до вечера заниматься переводами) несомненно послужила мать писателя — Екатерина Степановна. Таким образом, это произведение можно рассматривать, как своего рода параллель к рассказу «Ночь», ставше-

му данью любви и уважения его автора к своему отцу и вызвавшему неудовольствие со стороны Е. С. Гаршиной.

В центре отрывка «Завтра экзамен...» — столь типичная для Гаршина проблема добра и зла, решаемая в морально-психологическом плане. Однако на сей раз она осложнена рассуждениями на тему об уме. Вот какой разговор ведут мать и сын, которому надо сдавать экзамен по предмету «Начатки христианского учения»:

«— Целомудрие — чистота душевная, Вася. А быть смиренно-мудрым — значит быть умным и добрым.

— А разве бывают умные и недобрые? Я думаю, мама, что это нельзя.

— Если бы все умные были добрые, Вася, хорошо бы жилось на свете...»⁶⁶.

Весь набросок, описывающий внутренние переживания Анны П., пропитан атмосферой любви. Героиня произведения, заботящаяся о маленьком Васе и о хлебе насущном, несмотря на все горести и печали, сумела сохранить душевную чистоту, щедрость и теплоту. Василины «Начатки христианского учения», ставшие эмоционально-нравственным стержнем рассказа, служат выразительным фоном для рельефного выявления мыслей и чувств Анны П.: «И когда договорил до того места, где Бог сотворяет Адаму <?> жену, Анна П. вспомнила мужа, и сердце заняло у нее. И заняло не тоскою по покойном, а заняло от полного одиночества и жажды привязанности, не такой, какую она чувствовала к Васе, былинке, обвивавшейся вокруг нее, а привязанности, на которую она в трудную минуту жизни могла бы сама опереться. Потому что она сама если не былинка, то и не могучий дуб, который стоит одиноко, возвышаясь вершиной над голым лесом и не боится ни бури, едва шевелящей его толстыми ветвями, ни молнии, способной пронзить его глубокой трещиной, но не разнести его ствола вдребезги»⁶⁷. В жизнеописании Анны П. без труда угадываются признаки биографии Екатерины Степановны, легко улавливаются отзвуки семейной драмы Гаршиных. При всем том рассказ «Завтра экзамен...» пронизан светом христианской любви.

В архиве Гаршина сохранилось немало записей религиозного характера, которые, естественно, проливают дополнительный свет на интересующую нас тему и к которым исследователи по вполне понятным причинам, по сути дела, не обратились. Так, в тетради в черно-голубом переплете с кожаны́м корешком (1878—1882) встречается полный текст молитвы «Отче наш», написанной столбиком (причем часть слов, написанных с нажимом, образует крест)⁶⁸. Чуть ниже в этой же тетради воспроизведены первые шесть слов названной молитвы («Отче наш, иже еси на небеси...»)⁶⁹, а также содер-

жится неполная запись молитвы «Отче наш» (кончая словами: «...остави нам долги наши, яко и мы оставляем...»)⁷⁰. Вполне возможно, что столь частое обращение к данной молитве было продиктовано какими-то защитно-психологическими причинами. В указанную тетрадь Гаршина вошли и конспективные записи по греческой мифологии.

На отдельном листе им сделаны с какой-то целью выписки из Евангелия. Вот эти пять строк из Евангелия от Иоанна: «И будет одно стадо... I. X, 16»; «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам...Iв., 18»; «...дела, которые творю Я во имя Отца Моего... Iв. 25»; «Я и Отец одно. Iв. 30»; «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне. Iв. 37»⁷¹. По всей видимости, эти фрагменты привлекли внимание писателя в 1880 г.

Кроме того, в гаршинском архиве попадаются целые зарисовки на религиозные темы. А. П. Клочкова полагала, что это наброски статей по художественной критике⁷². Такое допущение в общем вероятно, ибо Гаршин не раз писал о живописи, которая, как известно, весьма активно разрабатывала легендарную христианскую тематику (полотна И. Н. Крамского, И. Е. Репина, Н. Н. Ге, В. Д. Поленова, В. Г. Перова, Г. И. Семирадского и др.). Не исключено, однако, что подразумеваемые тексты (беловые автографы) имеют другую природу и иное назначение.

«Спаситель стоит на горе, куда возвел его диавол, — гласит один из фрагментов. — Диавол, искушая Его, показывает все царства мира и славу их и говорит: все это дам Тебе, если, падши, поклонись мне. А Христос поднял руку и указывает на небо, говоря о Господе, которому одному надо поклоняться и служить. И диавол знает, что не искусит он Христа, и лице его исказилось страхом и яростью»⁷³.

Что это? «Описание» изображенного на картине того или иного художника? Сопроводительный текст к полотнам живописцев? Самостоятельный этюд-зарисовка? Однозначный ответ в данной ситуации вряд ли возможен. Скорее всего это одна из подписей к «народным картинкам» на религиозную тему.

По-своему примечателен и тот факт, что Гаршин проявлял интерес к «Песни песней», по традиции приписывавшейся царю Соломону. Доказательство тому — стихотворный перевод (черновой автограф) 1880 г. двух строк «Песни песней», славящей пылкую, чувственную любовь (которая «сильна как смерть» и преодолевает все преграды) и трактуемой в религиозном обиходе как аллегория отношений между верующими и Богом:

Подруги милые мои,
Смуглее я вас всех,

Но больше «вас я» всех я подарю
Я милому утех.
Вы не глядите, что черна:
Загар меня спалил.
От солнца сберегла сестер;
Себя — не стало сил.⁷⁴

В тетради же в синем картонном переплете с черным кожаным корешком (1878 — 1884) встречаются карандашные рисунки церквей⁷⁵, а также приведены заглавия статей Э.-Ж. Ренана по-французски⁷⁶.

Любопытна и такая деталь: Гаршин нередко прибегал к церковнославянским стилизациям, и они ему явно удавались. В этом отношении характерны отрывок произведения сатирического плана, замысел которого связан с выходом журнала «Новь», начинающийся словами: «В лето было знамение велико...»⁷⁷, и фрагмент неизвестного сочинения, героем которого, как считала Л. П. Клочкова⁷⁸, должен был стать протопоп Аввакум: «Не о себе пекущися, но о мнозех, приемлю перо в десницу и тако ти глаголю, Блаже! вспомни»⁷⁹. Стилизованным церковнославянским языком написаны и некоторые письма Гаршина, и отдельные его стихотворения (чаще всего шуточного характера).

В творческом наследии Гаршина почетное место занимает цикл статей о русской живописи. Художники-передвижники, с которыми писатель общался в течение нескольких лет, видели в нем идеального зрителя, и идеального критика. И для этого были все основания: Гаршин интересовался живописью едва ли не в такой же степени, как и современной ему литературой, хорошо рисовал сам, следил (и участвовал в них) за спорами, возникавшими по поводу новых полотен⁸⁰. У мастеров кисти и реза гаршинской поры была особенно популярна христианская тематика, к которой не раз обращались И. Е. Репин, И. Н. Крамской, Н. Н. Ге, В. Д. Поленов, В. Г. Перов, М. М. Антокольский и др. В этом отношении художники и скульпторы «дублировали» процессы, наблюдавшиеся в литературе. Ведь христианской проблематикой были увлечены многие русские писатели: Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, Н. А. Некрасов, Н. С. Лесков, В. Г. Короленко, Д. Н. Мамин-Сибиряк и другие. Вполне естественно, что и то, и другое не прошло мимо внимания Гаршина. Анализ картин на религиозную тему составляет сердцевину критических опытов прозаика, однако это — предмет особого разговора.

Широко известен тот факт, что Гаршин не раз служил для И. Е. Репина благодатной «натурой». Большие грустные глаза писателя, весь его облик притягивали художника-реалиста. Однако мало кто знает о том, что однажды (при «переработке» картины Бугро «Бичевание Христа», предназначенной для одной из «народных картинок» издательства «Посредник») ⁸¹ Репин нарисовал Христа, в котором без труда угадывались черты гаршинского лица. Подобный шаг Репина легко объясним.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Микулич В* Всеволод Гаршин // Ист вестн 1914 Т 85 № 1 С 133, 134
- 2 *Васильев А В* М Гаршин на службе // Красный цветок Литературный сборник в память Всеволода Михайловича Гаршина СПб, 1889 С 27
- 3 *Кирпичников А* Всеволод Михайлович Гаршин (Личные воспоминания) // Вестн воспитания 1903 № 1 Отд 1 С 25
- 4 *Успенский Г И* Полн собр соч [М], 1952 Т 11 С 574—575
- 5 Там же С 479
- 6 Последний год жизни В М Гаршина (Из воспоминаний Н М Гаршиной) / Публ Н Г Королевой // Встречи с прошлым М, 1976 Вып 2 С 63 Ср с воспоминаниями В А Фаусека и М М Латкиной «Он не убился до смерти,— читаем в мемуарном очерке Фаусека,— его подняли разбитого, с переломленной ногой и перенесли в квартиру. Те несколько часов, которые он еще пробыл в сознании, он глубоко страдал нравственно, он не переставал упрекать себя за свой поступок, в близости конца он, кажется, был вполне уверен „Неужели? Неужели?“ — сказал он, глядя на свои изувеченные ноги, была ли это радость, что прекратятся его страдания, или ужас при мысли, что для него все кончено? Это осталось непонятным Доктору, который успокаивал его, что через месяц он встанет, он ответил усмешкой. Когда А Я Герд приехал к нему, он застал В М лежащим на кровати и целующим руки жены. На вопрос, больно ли ему, страдает ли он, он ответил А Я Герду „Что значит эта боль в сравнении с тем, что здесь!“ — и указал на сердце. Когда физическое страдание усиливалось, В М говорил „Так мне и нужно, так мне и нужно“» (*Фаусек В* Памяти Всеволода Михайловича Гаршина // Памяти В М Гаршина Художественно-литературный сборник СПб, 1889 С 122) В А Фаусеку вторит М М Латкина « он с тоской повторял, не замечая физической боли и указывая рукой на сердце „Ах, что эта боль сравнительно с тем, что тут“ Но затем наступило благодетельное забытие» (*Латкина М* Писатель (Памяти Всеволода Михайловича Гаршина) // Там же С 144)
- 7 *Фаусек В* Указ соч С 120
- 8 *Ольхин А* Жизнь // Памяти В М Гаршина (Художественно-литературный сборник) С 146
- 9 Последний год жизни В М Гаршина (Из воспоминаний Н М Гаршиной) С 64
- 10 *Латкина М* Указ соч С 145

- 11 Фаусек В Указ соч С 123
- 12 Акаткина М Указ соч С 145—146
- 13 Мережковский Д С О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы СПб, 1893 С 77, 78
- 14 Там же С 77
- 15 Абрамов Я Всеволод Михайлович Гаршин (Материалы для биографии) // Памяти В М Гаршина Художественно-литературный сборник С 64
- 16 Фаусек Вячеслав Из воспоминаний о В М Гаршине // Современный мир 1913 № 3 Отд II С 64—65
- 17 Волжский «Глинка А С» Гаршин как религиозный тип М, 1906 (Религиозно-общественная б-ка Сер 1 № 5) А С Глинка, писавший — под соответствующим углом зрения — о творчестве Г И Успенского, Ф М Достоевского, А П Чехова и других русских классиков, является также автором книги «Социализм и христианство» вышедшей в Нижнем Новгороде в 1919 г
- 18 Там же С 3
- 19 Там же С 6—7
- 20 Там же С 56
- 21 Акимов В С Всеволод Гаршин и его пребывание в Ефимовке 1880—1882 // Современники о В М Гаршине Воспоминания / Вступ ст, подгот текста и примеч: Г Ф Самосюк Саратов, 1977 С 87—88 В мемуарах В С Акимова названа одна из работ популярного в свое время писателя для юношества А Е Разина, автора «Рассказов о животных и растениях» (1864), «Настоящего Робинзона» (1880) и других естественнонаучных и беллетристических книг «Мир Божий», выдержавший немало изданий, вообще упоминается довольно часто в литературе, посвященной биографии Гаршина И это не случайно повод дал сам Гаршин О разинской книге он говорит и в своей «Автобиографии» (« особенно памятен мне превосходный „Мир Божий“ Разина » — *Гаршин В М Соч / Вступ ст и коммент В Грихина М, 1983 С 22*, в дальнейшем все ссылки на это издание даются в тексте настоящей статьи с указанием в скобках страницу), и в своих письмах к матери «Напишите, читал ли Саша разинский „Мир Божий“? Он недавно вышел новым изданием Я бы прислал ему», «Не посылаю вам „Мира Божьего“ » (*Гаршин В М Полн собр соч В 3 т М, Л, 1934 Т 3 Письма С 318, 320*, в дальнейшем Письма) Необходимо, однако, учитывать, что любившаяся Гаршину книга имеет не религиозный, а естественнонаучный характер в ней в доступной форме рассказывается обо всем, что произрастает в мире, созданном Богом
- 22 Гаршин Е М В М Гаршин Воспоминания // Современники о В М Гаршине Воспоминания С 22
- 23 Там же
- 24 Там же С 22—23

- 25 Цит по *Абрамов Я* Всеволод Михайлович Гаршин (Материалы для биографии) С 6 «Смерть бедного Максима, — читаем в тургеневском рассказе, — заставила меня призадуматься Удивительно умирает русский мужик! Состоянье его перед кончиной нельзя назвать ни равнодушием, ни тупостью, он умирает, словно обряд совершает холодно и просто» (*Тургенев И С* Полн собр соч В 30 т Соч В 12 т 2-е изд, испр и доп М, 1979 Т 3 С 200)
- 26 *Абрамов Я* Указ соч С 8
- 27 Там же
- 28 Там же С 8—9
- 29 Спустя десятилетие Гаршину придется подробно описывать смерть бабушки «Дорогая мама! — писал он из Ефимовки 1 апреля 1881 г — Нерадостную весть должен я вам сообщить сейчас (в 9 ч 35 м утра) скончалась бабушка Скончалась тихо, почти без страданий < > Еще вчера звали священника, но бабушка не захотела причаститься потому, что перед этим, утром, поела Сегодня, когда ей утром сделалось дурно, опять послали, но когда приехал священник, то она была уже не в состоянии проглотить причастие Так что прочли только разрешительную молитву Впрочем, она незадолго до этого исповедовалась и приобщилась < > Тяжело, очень тяжело на душе, дорогая моя мама Голубушка моя, не огорчайтесь очень ведь то, что сегодня случилось, было только вопросом времени» (Письма С 217—218) Для Гаршина это был еще один пример того, как удивительно просто, незаметно умирает русский человек В письме к матери от 14 апреля 1881 г Гаршин вновь рассказывал о смерти родного человека «Бедная бабушка! Без нее, хотя она и не выходила из своей комнаты, в доме стало пусто и скучно Сколько раз я ошибался соберусь пойти к ней посидеть, да вдруг и вспомню, что ее уж нет Похоронили ее в саду, но только на время когда придет дядя, он будет просить архиерея о дозволении положить ее в церковной ограде Тогда перенесут Это было ее последнее желание» (Там же С 218)
- 30 См об этом *Павловский И* Дебюты В М Гаршина // Красный цветок Литературный сборник в память Всеволода Михайловича Гаршина С 23
- 31 *Тургенев И С* Полн собр соч и писем В 28 т Письма В 13 т Л, 1968 Т 13, кн 2 С 27
- 32 *Михайловский Н* Литературная критика Статьи о русской литературе XIX—начала XX века / Сост, вступ ст и коммент Б Аверина Л, 1989 С 278
- 33 Там же С 283
- 34 Там же С 285
- 35 *Розанов С С* Гаршин — Гамлет М, 1913 С 12—13
- 36 Письма С 211
- 37 Там же С 292
- 38 Там же С 211

- 39 *Мережковский Д. С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. С. 80.
- 40 *Михайловский Н.* Указ. соч. С. 276, 277.
- 41 *Сикорский И.* «Красный цветок»: Рассказ Всеволода Гаршина // Памяти В. М. Гаршина: Художественно-литературный сборник. С. 210.
- 42 *Фаусек В.* Памяти Всеволода Михайловича Гаршина. С. 95.
- 43 Письма. С. 297.
- 44 *Розанов С. С.* Гаршин — Гамлет. С. 14.
- 45 *Фаусек В.* Указ. соч. С. 92.
- 46 *Вересаев В.* Собр. соч.: В 5 т. / Подгот. текста и примеч. В. М. Нольде и Ю. У. Бабушкина. М., 1961. Т. 5. С. 265.
- 47 *Мережковский Д.* Смерть Всеволода Гаршина // Памяти В. М. Гаршина: Художественно-литературный сборник. С. 75.
- 48 *Волжский <Глинка А. С.>* Гаршин как религиозный тип. С. 46.
- 49 *Плещеев А. Н.* Стихотворения. Проза / Сост., вступ. ст. и коммент. Л. С. Пустильник. М., 1991. С. 174.
- 50 Библейское сказание гласит, что жена Лота за нарушение запрета, наложенного Богом, была превращена в соляной столп.
- 51 Письма. С. 156.
- 52 Голос Толстого и Единение. 1918. № 4 (10). С. 4. Беловой автограф этой подписи к картине Бугро, хранящийся в архиве Гаршина, имеет некоторые разночтения: «Господь висит на руках, привязанный мучителями к «столбу» кольцо, вделанному в столб; двое воинов бьют Его ременными плетьюми, а третий вяжет прутья, чтобы и прутьями бить Его. По лицам их видно, что они не имеют против Него злобы сами, но что бьют, потому что им приказано бить, и от битья распаляются и приходят в злобу. Удары становятся все сильнее и сильнее, и скоро брызнет кровь Спасителя» (ИРЛИ, ф. 70, № 54, л. 7).
- 53 Современники о В. М. Гаршине. Воспоминания. С. 173.
- 54 См. об этом: *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII—XIX веков. Новосибирск, 1985.
- 55 См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. V. Новые данные к истории Соломоновых сказаний // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1881. Т. XXVIII, № 2. С. 106—109. («Повесть преславна и душеполезна зело о царе Аггее, како пострада гордости ради»).
- 56 *Батюшков Ф.* Памяти Гаршина // Современный мир. 1908. № 4. Отд. II. С. 99.

- 57 Шляпкин И. Памяти В. М. Гаршина // Рус. библиофил. 1913. № 4. С. 83—84.
- 58 См. подробнее об этом: Толстой А. Н. Полн. собр. соч. М., 1936. Т. 26. С. 855—857.
- 59 Алчевская Х. Гаршин как народный и детский писатель // Памяти В. М. Гаршина: Художественно-литературный сборник. С. 203.
- 60 Там же. С. 204.
- 61 Клочкова Л. Неизвестные стихотворения В. М. Гаршина // Рус. лит. 1958. № 2. С. 145.
- 62 Там же.
- 63 Там же.
- 64 Там же.
- 65 Костова М. Три неоконченных произведения В. М. Гаршина // Рус. лит. 1962. № 5. С. 180.
- 66 Там же. С. 188.
- 67 Там же. С. 189.
- 68 ИРЛИ, ф. 70, № 9, л. 35.
- 69 Там же, л. 37.
- 70 Там же, л. 39.
- 71 Там же, № 54, л. 1.
- 72 См.: Клочкова Л. П. Рукописи и переписка В. М. Гаршина // Бюллетени Рукописного отдела Пушкинского Дома. М.; Л., 1959. Вып. 8. С. 56.
- 73 ИРЛИ, ф. 70, № 54, л. 6.
- 74 Там же, № 46, л. 1.
- 75 Там же, № 10, л. 107 об.—108. О культовых сооружениях не раз заходит речь в очерке «Петербургские письма» (1882). Описывая Волково кладбище, Гаршин останавливает взор на двух кладбищенских церквях — старой и новой: «Два дома причта кладбищенской церкви на конце улицы, у самой площадки перед воротами. Густая зелень закрывает кладбище; церковь, маленькая, старинная, едва виднеется из нее. Недавно поставили в сторонке другую, большую. Старый сторож сидит на лавочке с трубкой и поплеывает на мостовую. За воротами небольшой навес с прилавком; там сидит старушка из богадельни и принимает пожертвования. В церкви почти всегда несколько гробов: запах ладана смешивается с тяжелым запахом покойника; кадильный дым плавает облаком, слышно торопливое чтение и пение» (339). Автор «Петербургских писем» не забывает упомянуть и «купол Исаакия», который «нестерпимо горит золотую звездой», и «узкую полоску» Кронштадта, «иззубренную шпицами церквей» (342). Все

эти реалии городского пейзажа также укрепляли Гаршина во мнении, что «именно Петербург есть наиболее резкий представитель жизни русского народа» (333).

76 ИРЛИ, ф. 70, № 10, л. 128 об.

77 Там же. № 54, л. 4.

78 См.: *Клочкова Л. П.* Рукописи и переписка В. М. Гаршина. С. 54.

79 ИРЛИ, ф. 70, № 54, л. 3.

80 См. подробнее об этом: *Бекедин П. В.* М. Гаршин и изобразительное искусство // *Искусство*. 1987. № 2. С. 64—68.

81 См. об этом: *Дурьлин С. Вс. М. Гаршин: Из записок биографа* // *Звенья*. М.; Л., 1935. Т. 5. С. 642—643.

ХРИСТИАНСТВО
И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА
Сборник статей
СПБ, "Наука", 1994

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

**ПРАВОСЛАВНОЕ МОНАШЕСТВО
В ТВОРЧЕСТВЕ И СУДЬБЕ И. С. ШМЕЛЕВА**

1

Широко распространенное мнение, что русская классика проникнута «христианским духом», требует серьезных корректировок. Если понимать под христианством не расплывчатый набор гуманистических «общечеловеческих» ценностей и нравственных постулатов, а систему миропонимания, включающую в себя прежде всего принятие догматов, канонов, церковного предания, — т. е. христианскую веру, — то придется констатировать, что русская художественная литература отразила христианство в очень малой степени. Причины этого в том, что литература Нового времени оказалась оторванной от Церкви, выбрав такие мировоззренческие и культурные ориентиры, которые по сути противоположны христианским. «Новая мирская культура, и в первую очередь литература, рождалась именно как антитеза церковной жизни», — поскольку в основе ее лежали просветительские взгляды, гуманизм, утопии социальной справедливости — пишет историк культуры В. М. Вострецов. Писатели «посещали иногда святые обители, просили совета, прислушивались, но в их произведениях не увидим духовных реальностей. Достоевский, ближе других подошедший к церковным вратам, остался, как известно, чужд мистической реальности Церкви. Он мечтал о „всечеловеке“ и о бесконечном прогрессе культуры. <...> Духовная сила Православной Церкви осталась вне его зрения».¹ Это мнение не покажется спорным, если иметь в виду, что речь идет именно об отражении в искусстве жизни человека как члена Церковного организма. Традиции православия, церковность были чужды также религиозным философам и художникам начала века, когда оживился интерес к метафизическим вопросам. Ответы на них искались на путях религиозного модернизма.

Русская катастрофа 1917 г. имела одним из своих последствий возвращение части интеллигенции к вере, в лоно Православной Цер-

кви. Б. К. Зайцев, например, признавался, что страдания и потрясения, пережитые им во время революции, позволили ему открыть для себя «Россию Святой Руси», которую без этих испытаний, он может быть, не увидел бы никогда.² В крови, хаосе, разрухе революционных лет он окончательно утверждает в исповедании православной веры. Эти же слова можно всецело отнести к той части русских деятелей культуры, которые оказались в эмиграции, были физически оторваны от родины, но в тяжелых испытаниях и скорбях открыли свою духовную родину — «Святую Русь».

Именно в эмиграции «первой волны» появился ряд писателей, с различной, конечно, мерой художественного таланта, которые вошли в мир русского православия и воплотили его на страницах своих книг. Миссия русских изгнанников промыслительно заключалась в том, чтобы явить и соотечественникам, и всему миру духовные сокровища «Святой Руси».

Но пути к истокам у разных художников были весьма несхожи. Б. К. Зайцев, например, с юности склонный к метафизике, в годы революции «плавно», без надломов и метаний приходит к православию, и затем все его полувековое творчество протекает при «свете Евангелия, Церкви»,³ отличаясь особой «зайцевской» просветленностью, гармоничностью, неизменным душевным спокойствием.

Совершенно иным был путь И. С. Шмелева (1873—1950). С малым трудом протекало освобождение художника от позитивистских, рационалистических воззрений. Душевный надлом, пережитый Шмелевым в Крыму в 1920 г., отразился на всем его последующем творчестве, породив особую иступленность, экзальтированность его произведений, во многих из которых слышится как бы сдержанный крик души. Далеко не простым был процесс «воцерковления» этого писателя. Истины православия для Шмелева были неразрывно связаны с народным, национальным идеалом, обретали яркую национальную окраску, что и помогало, и мешало ему: вера подчас оказывалась как бы атрибутом России, одной из ее идей-идеалов. Очевидная, отмеченная многими духовная родственность Шмелева и Достоевского состоит и в том, что «осанна» Шмелева точно так же прошла через «горнило сомнений».

Тем не менее в своих лучших книгах, созданных во второй половине творческого пути, Шмелев не только ярко воплотил церковный быт, но, может быть, как никто до него из русских писателей, глубоко и полно воссоздал целостное православное мировоззрение. Он запечатлел образы людей, живущих с чувством постоянного присутствия Божия, изнутри показал общение человека с высшей реальнос-

тью, создал картины «духовной брани», с особой глубиной раскрытой в романе «Пути небесные».

В настоящей работе мы попытаемся проследить этапы духовной эволюции Шмелева, опираясь преимущественно на связи его творчества с миром православного монашества.

Взаимоотношения русской литературы и православного монашества (прежде всего в лице старчества) — интереснейшая тема, серьезное изучение которой началось только в последние годы.⁴ Вероятно, в сохранившихся монастырских архивах будут обнаружены и новые свидетельства общения писателей со старцами, и оценки монахами тех или иных литературных явлений. Прежде всего эти взаимосвязи касаются, конечно, Оптиной пустыни. Но не ограничиваются ею.

В XX столетии опыт постижения монашеского бытия переняли у классиков русские писатели-эмигранты. Они оказались во многом гораздо теснее связаны с этим миром, глубже вошли в него, приняли его не только сознанием, но и сердцем. Б. К. Зайцев совершил паломничества на Афон и Валаам, о которых написал книги и ряд заметок, рассказал в очерках о знаменитых русских пустынях (Оптина, Саров), о православных обителях во Франции; герой его романа «Дом в Пасси» (1935), наиболее близкий по своим взглядам автору, — монах Мелхиседек. Известный поэт, князь Д. А. Шаховской (1902—1989) в 1926 г. принял монашеский постриг с именем Иоанн и впоследствии стал архиепископом Сан—Францисским.

Монашество — выражение самой сути, духа православия. Монастырь всегда рассматривался верующими как воплощение истинной жизни по евангельским заповедям, источник святости и благодати, как хранитель догматов и канонов православной веры. Поэтому вполне закономерно, что все искаженные представления о православии, пропитавшие культуру Нового времени, тесно связаны с искаженным восприятием монашества. Набор претензий, уже три столетия предъявляемых ему мирской культурой, хорошо известен: мракобесие, истязание плоти, уродование человеческой натуры, утрата личности, рабская психология, выразившаяся в отказе от своей воли, абсолютная безрадостность, гнушение миром, тунеядство, эгоизм личного спасения и т. п. Деятелям русской культурной эмиграции (прежде всего в лице Б. К. Зайцева и И. С. Шмелева) пришлось приложить немало усилий, чтобы попытаться развеять эти мифы, явить истинное лицо православной духовности и показать, что монашество — путь преображения человеческой природы, обретения подлинной цельности, раскрытия всех духовных сил человека.

Несомненное влияние на творчество Шмелева, особенно 1930–1940-х гг., оказали его встречи с о. Варнавой Гефсиманским. Хотя Шмелев виделся с ним только два раза, в детстве и юности, общение со старцем оставило неизгладимый след в его душе.

Старец Варнава (1831—1906) — иеромонах Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры — замечательный подвижник русского благочестия, стоящий в одном ряду со знаменитыми старцами Оптиной пустыни и других обителей России. Современники отмечали особенное духовное сродство о. Варнавы со св. Серафимом Саровским. Старческое служение было возложено на него как послушание еще в тридцатилетнем возрасте. Обладавший даром прозорливости и благодатной молитвы, старец обрел любовь и почитание верующих, называвших его «старцем-утешителем» («Варнава» в переводе означает «сын утешения»). За советом и благословением к старцу стекалось множество людей со всех концов России, иногда ему приходилось принимать в день до 500 человек.

В жизнеописании старца и дошедших до нас интереснейших воспоминаниях о нем⁵ обращают на себя внимание те особенности, которые отличали старческое служение о. Варнавы. Он подвизался в эпоху упадка живой веры, особенно заметного в образованных кругах российского общества. По воспоминаниям епископа Дмитровского Трифона, старец был особенно «велик, когда ему приходилось иметь дело с слабыми в вере и малодушными людьми», ему было дано «слово предвидения и пророчества, которое своею силой способным делается оживить духовного мертвеца».⁶ Другая особенность советов и указаний старца, весьма важная в связи с судьбой Шмелева, была обусловлена тем, что многим из приходивших к нему людей предстояло перенести тяжелейшие испытания, обрушившиеся на Россию в XX столетии и оказавшиеся особенно жестокими, как известно, прежде всего для верующих. Поэтому нередко в тех, кто приходил к старцу, прося об избавлении от трудностей и скорбей, он, напротив, укреплял волю к несению житейского креста, духовно готовил их к предстоящему жизненному подвигу (известно, например, что еще в 1905 г. о. Варнава предрек императору Николаю II насильственную кончину и благословил на принятие мученического венца). Можно предполагать, что символическим выражением этих напутствий были резные кипарисовые крестики, которые старец многим раздавал в качестве благословения.

Обладая даром удивительной прозорливости (старец отвечал на письма, не распечатывая их), о. Варнава часто сразу провидел и про-

шлую, и будущую судьбу человека, определяя его духовные нужды. В современном жизнеописании старца говорится, что многие миряне, видевшие его всего один раз, «пережили старца на многие годы, и им еще предстояло пострадать, и в эти последующие годы страданий даже одно воспоминание о посещении старца послужило им благодатным укреплением в несении своего жизненного креста».⁷ К числу таких лиц относится и Шмелев, вся жизнь которого, начиная с раннего детства и до кончины в день именин о. Варнавы, протекала как бы под незримым покровительством праведного старца.

История взаимоотношений русских литераторов и старцев связана в нашем представлении прежде всего с Оптиной пустынью. Однако и Гефсиманский скит Троице-Сергиевой Лавры сыграл известную роль в судьбах нескольких литераторов. Так, преподобный Амвросий Оптинский благословил К. Н. Леонтьева (в монашестве Климента) поселиться вблизи Гефсиманского скита и жить под руководством о. Варнавы, который и принял у Леонтьева последнюю исповедь перед кончиной.⁸ Духовным сыном старца Варнавы был до начала 1890-х гг. В. С. Соловьев, но затем — случай редчайший и тем более впечатляющий в практике старчества — он был удален старцем со словами: «Исповедуйся у своих ксендзов». «Речь идет даже не о „мнениях“ Вл. Соловьева о римо-католицизме, не о его теократических утопиях, а о причащении (без крайней нужды) в католическом храме, во время мессы, — комментирует этот случай составитель современного жизнеописания о. Варнавы. — И старцу <...> здесь встал твердо за истину Церкви — отсек больной член».⁹

Шмелев слышал про «батюшку Варнаву» с самого раннего детства — от родных, от работников и мастеровых, от плотника Горкина (чей образ был впоследствии с любовью воссоздан на страницах «Лета Господня»). «С „батюшкой Варнавой“ во мне сочеталось светлое и святое <...> — писал Шмелев в очерке „У старца Варнавы. К 30-летию со дня его кончины“ (1936). — Мне казалось, что „батюшка Варнава“ *все знает* <...> молится за всех грешников, всех утешает и — *провидит*».¹⁰ Когда Шмелеву было лет пять-шесть, о. Варнава, еще не видя мальчика, передал его матери благословение и крестик. «Это показалось знаменательным: раза три повторил, словно втолковывал, „чтобы запомнила“, говорила матушка: „а моему... крестик, крестик!“ <...> „Тяжелая тебе жизнь будет, к Богу прибегай!“ — не раз говорила матушка. И мне делалось грустно и даже страшно. Сбылось ли это? Сбылось».¹¹ Через два-три года Шмелев уже сам с плотником Горкиным ходил на богомолье в Троице-Сергиеву Лавру, и о. Варнава вновь благословил его крестиком.

Но старец прозревал не только предстоящие Шмелеву страдания, действительно глубочайшие. Он провидел и, возможно, укрепил в Шмелеве писательский талант. Произошло это во вторую — и последнюю — встречу с ним. В 1895 г. Шмелев-студент, не помышлявший всерьез о писательстве, совершая свадебное путешествие на остров Валаам, захватил благословиться к о. Варнаве. Шмелев признается, что сделал это только «по обычаю» и что ему было даже «стыдно». К тому времени он утратил непосредственную, детскую веру: «От Церкви я уже шатнулся, был если не безбожник, то никакой». Ожидая выхода старца из кельи, он, однако, испытывал смутный страх: «...вдруг скажет что-нибудь такое... „испортит настроение!“» (Насколько типичным было такое поведение интеллигента-позитивиста конца XIX в. при встрече с живой святостью, свидетельствуют, например, воспоминания Е. Л. Четверухиной, почти совпадающие с рассказом Шмелева: «Подъезжая к монастырю, мы вспомнили, что там живет известный своей святой жизнью старец Варнава, и решили побывать у него. Когда мы <...> подошли к домику старца, там уже стояло несколько человек, ожидавших выхода старца к вечерне. Мой брат побоялся услышать от прозорливого старца отца Варнавы какое-нибудь страшное пророчество, отошел от нас и встал в воротах...»).¹²

Однако, подходя под благословение, Шмелев ощутил робость, удивление, стал «как-будто прежний, маленький...». Всмотревшись в юношу, старец положил руку ему на голову и раздумчиво произнес: «Превознесешь своим талантом». Слова эти стали и пророчеством, и благословением, указанием пути. Вскоре Шмелев выпускает первую книгу — «На скалах Валаама» (1897). «... И написалась книга, *путь* открылся. Батюшка Варнава *благословил* „на путь“. Дал *крестик* и благословил. *Крестик* — и страдания, и радость. Так и верю», — завершает свой очерк об о. Варнаве Шмелев.¹³

Книгу, посвященную Валаамской обители, сам писатель впоследствии оценивал как незрелую и наивную. Смысл монашеского подвига, аскетизма оказался совершенно закрытым для юного «дарвиниста», признававшегося, однако, что на острове он чувствовал «во всем присутствие божества».¹⁴ К более детальному рассмотрению этого очерка мы вернемся ниже, сопоставив его со второй книгой Шмелева о Валааме, написанной в 1936 г. Символично, однако, что творческий путь Шмелева, если не считать нескольких ранних зарисовок, открылся книгой о монастыре.

Духовный путь писателя оказался долгим, сложным, но в известной мере и типичным для русского интеллигента-либерала, пережившего эпоху революции и гражданской войны.

Увлечшись в молодости идеями дарвинизма, толстовства, разного рода проектами социального переустройства общества, Шмелев на долгие годы отходит от Церкви и становится, по собственному точному определению, «никаким» по вере. Творчество Шмелева с 1900-х и примерно до середины 1920-х гг. 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.

Церковные обряды, таинства, если и отражаются на страницах его книг, то играют либо эстетическую роль, как «символы» чего-то радостного и возвышенного, либо освещаются с чисто рационалистических позиций. Так, сцена причащения в «Гражданине Уклеикине» (1907), несмотря на ощущение героя, «что все перед Господом равны», остается социальной карикатурой, в духе перовских полотен, — как и изображение монахов, прокрадывающихся, «подняв подола ряс», 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». ¹⁵ Те духовные реалии, которые отражает православная иконопись, совершенно закрыты для автора «Неупиваемой чаши» (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». ¹⁶ В конечном счете это тоска по «миру

Божьему» — той метафизической реальности, которой не находится места в творчестве Шмелева 1900—середины 1920-х гг.

Мы рисуем, конечно, самую общую картину творческой эволюции художника, неизбежно неполную и неточную. На самом деле и в раннем творчестве можно обнаружить проблески «горнего» мира, как бы предвестья будущих книг. 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 1930-х гг., из «Лета Господня», или краткие реплики загадочного старичка: «Без Господа не проживешь», «Добрые-то люди имеют внутри себя силу от Господа!», кажущиеся «нонсенсом» в контексте этой повести, ориентированной на «знаниевские» демократические каноны.

Октябрьский переворот, ужасы крымской резни 1920—1921 гг., расстрел сына привели Шмелева к тяжелой душевной депрессии. Б. К. Зайцев, встретивший Шмелева в Берлине в 1922 г., вспоминал, что тот находился в состоянии «внутренней убитости»¹⁷ В произведениях начала 1920-х гг. отразились отчаяние, недоумение, боль за погибающую Россию. Рефреном проходит через «Солнце мертвых» (1923) образ «пустых небес»: «Бога у меня нет: синее небо пусто».¹⁸ Автор оказывается бессилем 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 гг. одной из магистральных тем его творчества становится беспощадный суд над идеями либеральной демократической 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 ее оскверненные святыни, за народ, на который излилось море нечеловеческих страданий. Шмелев во многом разделяет взгляд на судьбу России своего друга — философа И. А. Ильина. Возрождение России, пишет Шмелев в статье «Пути мертвые и живые» (1925), возможно только «на основе религиозной, на основе высоконравственной, — Евангельское учение деятельной Любви».¹⁹

Однако, беря из Евангелия лишь его нравственную сторону, прилагая ее к чисто земному, государственно-национальному устройению России, Шмелев далек от мистической, догматической стороны христианства. Может быть, поэтому, видя в «Божией Правде» цель исторического движения России, он утверждает в статье «Душа Родины» (1924), что России предстоит еще долгий путь к этой правде: «Ищет

золотые ключи, что отомкнут неведомые двери в неведомое Царство, — ключи, о которых и до сего дня грезят, которых пока не найдено» — и полагает, что «Великую Христову Правду <...> надо <...> свести на землю». ²⁰

Это хилиастическое воззрение, типичное для русской классической литературы, связано с тем обстоятельством, что в середине 1920-х гг. Шмелев по-прежнему далек от Церкви. Он пишет о «мертвой оболочке церковности», которая не выведет «к свободной и равноправной жизни», о том, что из Церкви ушел живой дух. Шмелев склонен более доверять русской литературе, в которой, по его мысли, «все <...> стоит на Христе» и скорее отдает симпатии широко понимаемой «духовности» ищущего «Китеж-града» народа, в которую включает и сектанство. ²¹ Высшая ценность для Шмелева, единственная его настоящая «вера» — Родина и 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 подвижников рассматривается им не как таинственная сопричастность Богу, но как воплощение духа и плоти народа, «народного Идеала, русского Идеала, народной Правды».

В литературе о Шмелеве можно встретить упоминания о его «иступленной религиозности». Следует подчеркнуть, однако, что по крайней мере в середине 1920-х гг. 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 очистительный и подчас спасительный для души смысл. 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. Все это будет входить в книги Шмелева позже, по мере воцерковления самого художника.

4

Этапом духовного пути Шмелева стала книга «Лето Господне» (часть 1 — 1927—1931, часть 2 и 3 — 1934—1944) и примыкающие к ней «Богомолье» (1931) и ряд других рассказов о детстве. К

ним вполне применимы евангельские слова «...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18,3). 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.

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. Кроме того, именно здесь, пожалуй, впервые в творчестве Шмелева раскрываются психологические переживания, эмоции, молитвенные состояния — душевно-духовная жизнь православного христианина.

Но надо учитывать, что Шмелев показывает жизнь именно детской души. В восприятии ребенка весь окружающий мир предстает просветленным, обоженным, где «ничего не страшно» и «всем хорошо». В духовной реальности, воссозданной Шмелевым, нет ужасов и злобы «мира сего», нет бесовских напастей и тяжелых падений. Герою, по-детски «сокрушающемуся» о грехах, неведома жестокая «духовная брань», преодоление страшных соблазнов, наполняющих окружающий мир. Главное, что открывает Шмелев в душе ребенка, — чувство присутствия Бога, доверчивая любовь к Нему и надежда на Него во всем.

В «Богомолье» развернута картина паломничества в монастырь, к «преподобному» (Сергию) и «батюшке» (Варнаве), множества различных людей из разных слоев. Здесь предстает как бы вся верующая Россия: кто-то идет за исцелением физических недугов, кто-то — за указанием жизненного пути, и общая цель паломников — излечить, укрепить душу, «пообчиститься, совлечься грязи», или, как говорит Горкин, «подышать святостью». Вся книга — также отражение чисто детского восприятия мира; в памяти мальчика остаются веселый перезвон колоколов, вкусный квасок, роспись «с медведем». Смысл монашеской жизни еще не доступен для понимания ребенка, но сердцем он чувствует реальное присутствие благодати: во время па-

ломничества, пребывания в обители он испытывает ощущение праздника, небесной радости. Кульминация книги — и главная цель поездки — благословение у старца Варнавы, воссозданное Шмелевым с признательной любовью. Он показал, каким было старческое служение подвижника, описал его труды и деятельную любовь, изливавшуюся на всех, кто приходил к нему за советом и утешением. В памяти писателя запечатлелись свет и ласка, исходившие от «бабушки-утешителя», сердечное умиление, как бы расплавление своей гордыни и самости и внезапное исчезновение всех душевных страхов и сомнений, о чем свидетельствовали все, кто встречался с о. Варнавой. В «Богомолье», таким образом, Шмелев описал живое соприкосновение с миром святости. И это воспоминание оказалось спасительным для самого художника. «Работа над „Богомольем“ спасла меня от пропасти, — удержала в жизни... О сем знала лишь ныне покойная моя жена», — признавался он впоследствии в письме епископу Леонтию 24 мая 1949 г.²²

В 1932—1933 гг. Шмелев работает над романом «Няня из Москвы», на страницах которого раскрывается проникновенный образ русской верующей старушки. По письмам Шмелева и воспоминаниям современников, приведенным в книге американской исследовательницы Ольги Сорокиной «Московиана. Жизнь и творчество Ивана Шмелева», можно судить о внутреннем духовном движении писателя в этот период. В марте 1933 г. Шмелева навещил иеромонах о. Савва (Струве), который принес ему частицу мощей св. Пантелеимона-Целителя. Они отслужили молебен перед иконой Божией Матери, присланной писателю И. А. Ильиным. Шмелев писал Ильину, что только теперь он ощутил не испытанную прежде радость от молитвы перед иконой. «Визит о. Саввы, — сообщает далее О. Сорокина, — несомненно, побудил Шмелева пойти на его первую за три года Пасхальную всенощную. <...> Он испытал подлинную духовную радость от исповеди и причащения <...>. Он ощутил близость к Богу, легкость и мир в душе <...>. „Нет жизни вне Церкви“, — писал он Ильину. „На следующий год, если буду жив, я собираюсь ходить на все службы Великого Поста и Страстной седмицы, чтобы предстоять перед Господом и жить с Ним“». ²³

Эти новые духовные состояния Шмелева отразились, в частности, в романе «Няня из Москвы». Существенно новое в творчестве писателя — то, что роман выявляет не просто «красоту народной души», запечатленную и во многих предшествующих героях художника, но именно цельное православное мировоззрение, подлинно христианские взгляды на мир, человека и все происходящее с ним. (Образ няни во многом родствен образам Горкина, но последний был увиден

глазами ребенка; характер же няни раскрывается изнутри, в повествовании от ее лица. Кроме того, няня — современница событий XX в. 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. По убеждению няни, все страшное, что случилось со страной, попущено Господом, чтобы «вразумить» россиян: «Да я понимаю, барыня... не с пляски они, большевики... а — к тому и шло, душа-то уж разболталась, ни туда, ни сюда... а так, по ветру. Уж к тому и шло». Только тогда, когда забыли про душу, «нечистому сила-то дана! <...> и ему дается от Господа, восчувствовали чтобы, в разумение пришли бы». 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: «Ну, все-то мы, за что мы-то теперь мызгаемся так? Самые, может, хорошие и страдают больше, за чужие грехи принимают, а уж Господь рассудит, все у Него усчитано. Вот теперь и нужду узнали, и в чужую беду стали проникаться, и как хлебушек добывается, слезами поливается... и в церкву стали ходить... — все у Него усчитано».

Осуждая зло, няня никогда не осуждает человека — носителя этого зла, и с сокрушением молится за его душу. Этот подлинно христианский взгляд утвержден в няне словами старца Алексея, к которому она направляется за разрешением мучающего ее вопроса: «Родная ты моя, не смущайся, все принимай... и чужой грех на себя прими, а не осуди. Без нас с тобой судит Судия... и все мы грехом запутаны, а вот Судия и рассудит».²⁴ Известный подвижник, иеросхимонах Зосимовой пустыни (в окрестностях Троице-Сергиевой Лавры) о. Алексей, которому на Московском Поместном Соборе 1917—1918 гг. было благословлено вынуть жребий с именем одного из кандидатов в патриархи, введен в роман не случайно. В годы учебы Шмелева в гимназии о. Алексей, будучи диаконом церкви Николая в

Толмачах, приходил в гимназию служить панихиды и молебны и хорошо запомнился Шмелеву. Вспоминая эти службы с участием о. Алексия в очерке «Старый Валаам», Шмелев ставит его в ряд со старцами Варнавой Гефсиманским, Амвросием и Макарием Оптинскими: «Думалось ли тогда — что будет?! Думал ли я, что о. диакон от Толмачей <...> станет иеромонахом, примет схиму, примет великий подвиг русского старчества...».²⁵

Наконец, отметим еще один важный момент: душевное здоровье няни, ее мудрость и умиротворенность определены тем, что она всегда и во всем полагается не на свои силы, но на волю Промысла и смиренно принимает все, что посылается ей на жизненном пути. Идея Промысла, ведущего человека спасительными путями, станет главной в романе «Пути небесные», первый том которого завершен Шмелевым спустя два года после «Няни из Москвы».

Этапом в духовном становлении Шмелева стал 1934 г., когда в его судьбу вошел другой великий монах-подвижник — св. Серафим Саровский. Этот этап связан с тяжелой болезнью и чудесным, как считал сам писатель, исцелением в мае 1934 г., 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, насколько непросто проходило его личное воцерковление. 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».²⁶

Действительно, даже такие книги, как «Лето Господне» и «Богомолье» еще не дают оснований судить о том, что написаны глубоко церковным человеком, — они воссоздают детскую веру. Сам Шмелев признавался, что в мае 1934 г., 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...». Прежде всего эти строки свидетельствуют о глубине смирения Шмелева. С другой стороны, не может не удивить признание, что Шмелев тогда 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, немислимо — но у нас нет оснований сомневаться в искренности писателя.

В очерке «Милость преподобного Серафима» Шмелев рассказал, как после горячей молитвы к 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 маловерных 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»; «Во мне укрепилась вера в мир иной, неизвестный нами, лишь чуемый, но — существующий подлинно».²⁷

Радуясь и благодаря Бога за свое исцеление, Шмелев стремится оправдать дарованную ему жизнь писательским трудом. Середина 1930-х гг. ознаменована творческим подъемом, с этого момента произведения Шмелева обретают особую духовную глубину, и именно в это время в его творчество особенно активно входит тема монашества. Приступив в марте 1935 г. к работе, он в мае 1936 г. заканчивает первый том своего вершинного произведения — романа «Пути небесные»; в январе 1936 г. появляется очерк «У старца Варнавы», в том же году создается книга «Старый Валаам». В 1937 — очерк «Подвижники», рисующий жизнь братии монастыря св. Иова Почаевского в Карпатах. Во второй половине 1930-х пишутся новые главы «Лета Господня»; в 1939 Шмелев публикует проникновенный рассказ «Куликово поле. Рассказ следователя», в котором описывается чудесный случай явления преподобного Сергия Радонежского в Сергиевом Посаде и на Куликовом поле 7 ноября 1925 г. (в основе рассказа лежит действительное событие, о котором писателю сообщил Васильчиков²⁸).

Несомненное влияние на духовное становление Шмелева оказали близкие и друзья, 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. Извест-

но, что брат и сестра ее матери приняли монашеский постриг. Благодаря ее инициативе Шмелев совершил в 1895 г. поездку на Валаам, а в 1936 г., уже после ее кончины — в Псково-Печерский монастырь.

5

Подобно тому как в юности, после благословения у Варнавы Гефсиманского, Шмелев направился на Валаам, так спустя сорок лет, в 1936 г. после очерка об о. Варнаве он создает новую книгу о Валаамском монастыре. Новое обращение Шмелева к теме Валаама было обусловлено рядом обстоятельств. В августе 1935 г. Б. К. Зайцев совершил поездку на остров и написал очерк «Валаам», публиковавшийся в парижской газете «Возрождение» в ноябре 1935–марте 1936 г., а затем вышедший отдельной книгой. Е. А. Осьминина сообщает, что Зайцев «передал Шмелеву его юношескую книгу „На скалах Валаама“, хранящуюся в монастыре, прислал просфорку „землицу“, образок... Шмелев благодарит его в письме 1935 года: „Травку с Валаама Ольга Александровна вложила за стеклышко рамки со снимком нашего сына, — у меня на столе стоит, смотрит сейчас... Он был с нами на Валааме, — во чреве матери, под сердцем... теперь — в сердце, больном. Хотел бы, перед недалеким концом, окинуть взором беглым все, на что молодые глаза смотрели безмятежно, юные глаза.. Ско-лько было после!..“».²⁹ Шмелев вспоминает поездку в Гефсиманский скит, встречи с валаамскими подвижниками и теперь, спустя много лет, постигает их судьбоносный смысл. «... Живые нити протянулись от „ныне“ — к прошлому, и это прошлое мне светит», — пишет он в предисловии к очерку «Старый Валаам». «Как бы в укрепление себе» Шмелев получает письмо — свидетельство о судьбах нескольких лиц, описанных в книге о Валааме сорок лет назад, и окончательно утверждает в намерении «вспомнить и рассказать» о монастыре.

В годы разорения России, осквернения ее храмов и обителей Валаам, находившийся в Финляндии, сохранился в целости; из книги Зайцева, из рассказов паломников было известно, что монастырь — «все тот же», он и «поныне — светит». В 1930-е гг. Валаам виделся Шмелеву как неуничтоженная частица России, один из залогов ее возрождения, тот маяк, что нужен «в сумеречное наше время».³⁰ Очерк пронизывает умиротворенная, но неизжитая грусть о далеких, чудных, безоблачных днях юности, о светлых надеждах, которым не суждено было сбыться. И вместе с тем очерк — открытие монашеского бытия, которое совершенно особым, вечностным светом озаряет человеческую жизнь, преодолевает трагизм человеческой судьбы и

претворяет скорбь в неуничтожимую радость. Художник вводит читателя в мир русского православного монастыря, его цель — показать соотечественникам (прежде всего, конечно, эмигрантам), что на самом деле представляет собой монашеская жизнь, развеять многие предрассудки в ее восприятии, которые и сам Шмелев некогда разделял.

С дистанции почти в полвека Шмелев смотрит на себя самого — юного студента, верящего в «науку» и социальный прогресс, который «уже разрешил вопросы о „тунеядстве монахов“, о „ханжестве“, о „ненужности этих пустыков“», и передает удивление, испытанное им при знакомстве с подлинной монастырской жизнью. В очерке даны и оценки первой книге — от мягких («слишком она юна, легка», «наивная», «немножко задорная») до более строгих («незрелая и дерзкая»). Охарактеризуем ее более подробно, поскольку книга не переиздавалась и давно стала библиографической редкостью.

«На скалах Валаама. (За гранью мира)» (1897) — местами исполненная патетики, по-юношески непосредственная, но искренняя и честная книга.³¹ Автор не скрывает своих народнических идей и типично просветительских воззрений на религию и монашество. Но вместе с тем книга лишена всякой предвзятости. Шмелев описывает все, что видит, что ощущает, передает услышанные беседы. Молодой путешественник спешит задать инокам типично «туристские» вопросы: есть ли схимники, как наказывают провинившихся, он ждет рассказов про «чудеса» и «видения». Но постепенно от внешних впечатлений он переходит к более глубокому знакомству с жизнью обители. Разделяя расхожее представление о монахах как «живых мертвецах», напрасно оставивших жизнь и мир, он в то же время не может не отметить их внутренней духовной силы. Симпатию гуманистически настроенного студента вызывает «человечность» отношений в монастыре: «... в человеке не затирали души. <...> В человека верили, в человеке признавали опять-таки *человека*...», хотя многие положения монастырского устава кажутся ему излишне строгими. Шмелев поражен картиной постоянных монастырских трудов — не за награду, как в миру, а ради «идеи»: «... надо удивляться той внутренней силе, которая побуждает, приводит в действие способности тела и духа. <...> Монах валаамский <...> весь во власти одной идеи. <...> Он работает для Бога».³²

Мистическая реальность далека от Шмелева, сама вера воспринимается им чисто рационалистически, как некая «идея», предания о подвижниках — как «сказки, легенды» «старого наивного времени»; и вообще монахи, по его мнению, «не замедляют придать случайности обстановку чудодейственности». Само понятие истины имеет у Шме-

лева преимущественно социальный характер: « И ищет бедный русский человек истины, и ему кажется, что он находит ее за стенами монастырскими», в то время как в миру — нужда, «темень и мрак». Вот характерный комментарий к картине монастырских трудов: «Пока идея валаамского монаха жива — он сохранит в себе аскета, и валаамская духовная община едва ли вырождается в артель, едва ли явит когда общину с социальным устройством».

Смысл монашеских обетов, аскетизм остаются неприемлемыми и непонятными юному Шмелеву. Поскольку полнокровная жизнь с ее страстями, «радостями» и «грезами» принимается автором за одну из высших ценностей бытия, то и «мертвость» монахов — для мира, для страстей и греховных помыслов — воспринимается как нечто «страшное». Сами иноки, монастырские храмы, скиты часто ассоциируются у автора с гробом, мраком могилы: «Вот вся их жизнь: ходить по звонку, в известные часы снимать клубок, в известное время идти в церковь, молиться, думать о смерти и ждать конца». Мысль о смерти, за которой ясно проступает страх смерти самого автора, рефреном проходит по всей книге. Для маловера, сомневающегося в бессмертии души, кончина тела представляется не «вторым рождением», а ужасом. Между тем «памятование смерти» действительно рекомендуется православному иноку как действенное средство борьбы с грехом, но главная цель подвижника — достигнуть непрестанного «памятования Бога» и порождаемых этим состоянием духовной радости и сердечной тишины. Шмелев и не встречает «унылых», печальных монахов; суровый и замкнутый облик некоторых из них скорее говорит о бесстрастии и смирении, чем о «грусти» и «тоске». Тем не менее происходит аберрация, свойственная мирскому восприятию: даже тогда, когда кто-нибудь из иноков свидетельствует об этой радости, о грядущей вечной жизни, автор — совершенно неадекватно — ощущает «запах могилы». Вот одно из таких характерных признаний, много раз встречающихся в книге. Созерцая красоту природы, о. Федул говорит Шмелеву: «Стой и зри, коль славна вселенная, да о душе-то помни... Помни, что рай-то куды лучше, да не давай врагу человеческому души-то, а готовь ее, пекись об ей...», — и от этих слов на автора «пахнуло точно мраком могилы».³³

Точно так же «отсечение воли» представляется Шмелеву «обезличиванием», «полнейшим отсутствием собственного своего я». Валаам побеждает «попытки видеть в себе еще живого человека», сжимает «талант, мысль, душу», хоронит «впечатлительную душу художника», ставшего иконописцем; у скитников «бедное представлениями воображение» и т. п. Шмелевым верно подмечен смысл монашеского подвига, направленного именно на удаление из души всех *мирских*

желаний, помыслов и представлений. Но для него остается скрытым то, что достигает этим подвижник, обретающий высоту духа и благодатные дарования; тот подлинный расцвет личности человека, выполняющего обет послушания. Но в то же время вся атмосфера монастыря подспудно оставляет в душе Шмелева незримый, но мощный след, сохраняющийся на протяжении почти полувека. Умом представляя себя человеком, попавшим в «гробницу», он признается, что неожиданно «тихая радость овладела» всем его существом, а в изъятном цензурой фрагменте рукописи имеются еще более знаменательные для «материалиста» слова: «...я почувствовал во всем присутствии божества».³⁴

Что же изменилось в очерке о той же поездке, созданном спустя сорок лет?

Очерк сохранил в основном описания событий, достопримечательностей, портреты монахов, разговоры с ними. Но вместо беспристрастного, чуть ироничного наблюдения появляется взгляд, исполненный симпатии и тепла. В этом свете признательной любви преобразуются лица и события, весь монастырский обиход. Очерк насыщается атмосферой доброты и благодности. Шмелев убирает все нелюбимые характеристики, резкие фразы, снимает эпизоды на пароходе, обрамлявшие описание самого монастыря, в которых отразились смрад и проза жизни (разгулявшийся купец, пристающий к буфетчице и напоивший монашка с Афона, которого посадили затем в монастырский подвал; драка с чиновником; разговоры о «бабах» в бане и т. п.). И речь персонажей, и собственно авторский текст насыщаются словами «добрый», «милый», «чудесный», «ласковый».

Вот как меняется, например, портрет гостиничного, о. Антипы (для удобства «На скалах Валаама» в дальнейшем будем именовать «книгой», а «Старый Валаам» — «очерком», хотя по сути оба произведения являются очерками). В книге «о. Антипа, юркий и востроглазый старичок с выбившимися из-под клобука космами седых волос, пылливо и подозрительно всматривается в нас», а в очерке «низенький старичок в потертой камилавке испытующе вглядывается в нас»; теперь он не сдержанно-строг, а говорит «ласково», называет прибывших «милыми» — и кажется уже «чудесным, светленьким старичком». Изменившийся таким образом о. Антипа очень напоминает Горкина из «Лета Господня». Может быть, самое выразительное сопоставление, лучше всего раскрывающее характер авторского восприятия в книге и очерке, — сравнение двух описаний кельи. В книге — пришедшим в отведенную им келью путешественникам непривычно, уютно: кирпичные постели, «пахнет постным маслом, сухими

корками и еще какою-то дрянью», а в очерке: «Новый, чудесный мир <...> нам очень нравится. В келейке пахнет елеем от лампадки, свежесмытым еловым полом, чем-то душисто-постным, черными сухарями богомолья».

И так — во всем. В книге послушники, возгласив «входную» молитву, входят в келью без отклика, а в очерке — деликатно ждут ответа и учат, как нужно отвечать. В книге ночной возглас будильщика «больно ударял по сердцу, говорил, что мы оторваны от мира, должны думать о смерти», а в очерке он вызывает «ощущение тревоги, радости», воспоминания о детстве, «радостное <...> волнение». Появляется в очерке и реплика доброго о. Антипы: «Не буди, Федор... Пусть отдохнут». В книге монастырская трапеза описана без особого благоговения и трепета, «слышно чавканье, причмокивание да лязг ложек»; в очерке же — «шорох, благостно-сдержанный»; убрано упоминание, что монахам дают квас лучший, чем работникам, и что все звучно рыгают, — зато «приходит на мысль не думанное раньше: какое важное совершается <...>. Как это хорошо! <...> священное что-то в этом», даже «закипает в сердце». В книге в описании поездки по скитам много места занимает комичная перепалка бойких девиц со старухой, злобно и грубо бранящей их за кокетство с монахом: «Вертуха трущобная, нутро луженое». Все это убрано в очерке, и во время поездки «все богомольцы рады».³⁵

Можно ли обозначить это как «идеализацию»? Только отчасти. Конечно, благостное, радостное, почти райское бытие, нарисованное автором в очерке, в какой-то мере и отражение его тоски по родине, по детству и юности, воспоминания о которых окрашены в светлые тона. Так же как в «Лете Господнем» и «Богомолье», вся жизнь как бы погружена в атмосферу святости, преображена горним светом. Но в то же время если книга о Валааме, исполненная трезвого «реализма», отражала поверхностную, внешнюю сторону монастырской действительности, то в очерке автор стремится передать глубинную сущность этой жизни — дух святости и благодати, наполняющий Валаам, просветляющий иноков и паломников. Об этом свидетельствует, например, и Б. К. Зайцев в своем «Валааме». И он встречал в монастыре ласковых и добрых монахов, называющих приходящих к ним «милые», и, главное, испытал то же «ощущение, что все в порядке <...> ощущение прочности и благословенности. Все хорошо <...> все радость».³⁶

Обратимся теперь к тому, что обновилось в содержательно-«информативном» плане «Старого Валаама». Очерк обретает достаточно рельефные очертания путеводителя — в каждой главе теперь объясняются различные стороны монашеского бытия: что такое «Иисусова

молитва», что значит «благословение», как положено отвечать на «входную» молитву, каков чин монастырской трапезы, в чем суть отшельничества, иконописи и др. Характерно, что пояснения Шмелев делает не от себя, а вставляет их в речь монахов, дополняя, таким образом, их реплики и рассказы в книге. Возможно, эти слова они говорили на самом деле (у Шмелева была превосходная память), в иных случаях Шмелев мог почерпнуть эти сведения из других источников.

С помощью таких вставок Шмелев усиливает косвенную критику своих юношеских воззрений («новые» фразы о. Федула и о. Антипы об ученых, «кои Господа не почитают»; удивление, которое испытывает автор, встретив питерских рабочих, трудящихся «Бога ради», а вовсе не являющихся «оплотом в политической борьбе»). Но самое существенное: в очерке формируется совершенно иной, чем в книге, взгляд на монашество. Теперь монашеское бытие побуждает автора размышлять о смысле человеческого существования. Открываются иные измерения жизни, иные категории бытия, которые в миру трудно разглядеть за мирской суетой. Монахи, пишет Шмелев, оказываются «неизмеримо богаче меня духовно, несмотря на мои брошюрки и философии»; «они как-то достигли тайны — объединить в душе, слить в себе нераздельно два разных мира — земное и небесное...». И если в книге Шмелев жалел подростков, отданных в монастырь на обучение, считая, что лучше бы им играть, бегать на природе, где еще можно «разбудить спящего человека», то теперь, видя на лицах детей несвойственные возрасту «сосредоточенность, вдумчивость, сознание некоего подвига», комментирует: «пожалуй, и хорошо это». Длинная тирада в книге о том, что Валаам вытравил душу из художника, ставшего иконописцем, сокращена до одной строки — вопроса автора, зато вставлен ответ на это предположение: «Нет <...> Валаам освободил ему живую душу, а не поработил», ибо святые лики выше земной тленной красоты, и заключение Шмелева: «...теперь я знаю: высокое искусство в вечном».³⁷

Из книги «На скалах Валаама» видно, что ее автору было наиболее трудно воспринять моменты, касающиеся души человека, ее спасения и тех средств, которые предлагает для этого монастырь. В очерке значительно расширены рассуждения иноков о душе, в которой «все дело», сочувственно воссозданы призывы готовить ее к вечной жизни. Появились размышления автора — высшей реальности — о том, что, может быть, существует и иной мир, что есть «в человеке что-то, что тянется к святому». Но при этом, как совершенно справедливо замечает Е. А. Осьминина, Шмелев «фиксирует <...> слова монахов, оставляя читателя наедине с правдой этих слов. Шмелев

говорит с нами не как человек, нашедший истину, но как ищущий ее...». ³⁸

С дистанции в четыре десятилетия Шмелев убеждается в том, что Валаам чем-то наполнил и обновил его душу, заложил нечто в самые глубины сердца, что проросло, однако, не скоро. Из «глуши святой» Шмелев возвращается «чем-то исполненный, чем-то новым, еще не ясным — благоговением?». «Всю жизнь хранилось во мне это, крепко забытое, но вот срок пришел, и все восстало нетронутым, ярким до ослепления». Даже недолгое, «туристическое» по своему характеру путешествие Шмелева в православную обитель принесло ему благодатную пользу и таинственным образом, по признанию художника, побудило его окончательно избрать писательский путь. Только теперь Шмелеву открылся смысл поездки: «Связал меня Валаам с собой. <...> Определилось <...> что стало целью и содержанием всей жизни». ³⁹

Необходимо, однако, отметить, что для читателя «Старого Валаама» скрытыми остаются и скорби иноков, и та подчас страшная «духовная брань», которую ведут подвижники и которая лишь мельком упомянута в беседе с одним монахом. Борьба с грехом представлена в очерке (как и в книге) чисто внешне — как бдительный надзор за тем, чтобы соблазны мира не «пролезли» в «тихий, укрытый от греха Валаам» — через посылки, письма, встречи с родными. В воссозданном Шмелевым благодатном бытии, как бы уже наступившем Царстве Божием, места скорбям и греху просто нет.

Однако важнейшая сторона православной аскетики, которая не отразилась в очерке о Валааме, — упорная и жестокая борьба с грехом в себе, с силами зла и многими искушениями, присущая не только монашескому пути, но пути каждого подлинного христианина, — глубоко раскрыта Шмелевым в романе «Пути небесные».

6

Первый том романа «Пути небесные» был завершен Шмелевым в мае 1936 г., второй — создавался в 1944—1947 гг. Смерть писателя в 1950 г. оборвала работу над третьим томом.

Этот роман — во многом уникальное явление в русской литературе. В нем показана жизнь человеческой души, руководимой божественным Промыслом и ведущей «духовную брань» с силами зла. Социальность, хотя и отчетливо выраженная, играет вторичную, внешнюю роль; роман также невозможно определить ни как философский, ни как психологический. Вместо столь привычного для классики психологизма мы встречаем здесь отражение именно *духовной* жизни души. (Согласно христианской антропологии, человек состоит

из телесной, душевной — ее и отражает психология — и духовной сфер).

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 вв.

Весь художественный мир «Путей небесных» пронизан атмосферой монастырской жизни, ориентирован на нее. Героиня романа, Даринька — сирота, с детства воспитывавшаяся в строгой церковной дисциплине, ставшая послушницей Страстного монастыря в Москве. Хотя она и вышла из обители, связав свою судьбу с Виктором Алексеевичем, но и в миру осталась по сути «без ряски, а монашка». Это определяется не только тем, что она сохранила глубокую любовь к своей обители, часто навещает матушек и наставницу или совершает паломничество в Троице-Сергиеву Лавру. Дело в самой сути ее духовной жизни, ее внутреннего мира. В православии монашество и жизнь в миру направлены к одной цели — соединению с Богом, имеют один идеал. «Каждый христианин должен, если того пожелает Господь, отказаться от любых земных связей и привязанностей, и даже от своей жизни. <...> Монашеская жизнь отличается поэтому от общехристианской не каким-либо особым качеством, а только особой, не всем доступной напряженностью в устремлении к Богу», — утверждает епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский) в своем «Катихизисе». ⁴⁰ И в этом смысле каждый православный, ищущий Царства «не от мира сего», является в какой-то степени «монахом без ряски», иноком (т. е. «иным» этому миру), или, как говорят о Дариньке, живет «и без обители в обители».

Даринька — весьма редкий в художественной литературе тип православного церковного человека. Шмелев раскрывает самые глубины духовной жизни героини, для которой вера — не идея, приложимая к жизни внешним образом, но основа бытия, пронизывающая все ее существование. Такой «характер» до Шмелева был, кажется, незнаком русской классике.

«Неотмирность» героини не означает какой-либо психической ущербности или юродства. Напротив, она несет в себе устойчивость, душевное здоровье, умиротворение. Но центр ее личности, ее устремлений находится не в земном мире материальных забот, повседневной суеты, развлечений и чисто «душевных» переживаний, а лежит в иной области: «Это святое, что было в ней, этот „свет нездешний“ — наполняли ее видениями, голосами, снами, предчувствиями, тревогами. Тот мир, куда она смотрела духовными глазами, — только он был для нее реальностью. Наше земное — сном. И отсюда

вечная в ней „тревога пробуждения“ <...>невиданное <...> сопротивление земному».⁴¹

Герой романа, инженер Виктор Алексеевич Вейденгаммер, — типичный скептик-интеллигент 1870-х гг. (время действия романа), «никакой по вере», пораженный однажды открывшейся ему невозможностью для человеческой мысли постичь высшие законы Вселенной. В лице Дариньки он встречается с новым, совершенно неизвестным ему миром. Для него начинается путь прозрения, «путь из тьмы к свету», но этот путь труден и мучителен, полон сомнений. В судьбе героя, несомненно, отразились черты духовного пути самого Шмелева. А. Карташев свидетельствовал, что «на своем кремнистом „пути небесном“» Шмелеву приходилось преодолевать «вороха и залежи маленьких рационалистических, позитивистских сомнений <...> — сомнений юношеской, незрелой поры».⁴²

Столкновение захваченного мирскими страстями материалиста с атмосферой чистоты и святости показано Шмелевым, например, в начале романа, в сцене прихода Вейденгаммера в Страстную монастырь. Герой направляется в обитель с набором устойчивых мирских представлений о монахах — ханжах и лицемерах, эгоистах и тунеядцах, тайных обжорах и блудниках. Эта неприязнь вызвана и собственной душевной нечистотой героя, пытающегося оправдать свои низкие намерения. Представляя себя «искусителем», он с наслаждением предвкушает, как обманет старух-монахинь. Но неожиданно для себя вместо «тунеядок» и «ловкачек» встречает в обители такой мир благостной тишины, «целомудренный и благодатный», такие неподдельное смирение, доверчивость и лучезарную доброту матушек, что у него «расплавляется сердце»: «Я ощутил вдруг <...> что все эти девушки и старухи выше меня и чище, глубже <...> Простые слова, самые ходячие слова, сказала матушка Агния, но эти слова осветили всего меня, всю мерзость мою показали мне. Передо мной была чистота, подлинный человек, по образу Божию, а я — извращенный облик этого „человека“ <...> То, темное, вырвалось из меня <...> испарилось от этих душевных слов». Благодаря Дариньке Виктор Алексеевич постепенно входит в мир православной культуры и с удивлением обнаруживает в нем глубину прозрений, точность в понимании человеческой личности. Он рассказывает о Дариньке: «Она пришла из иного мира, не искривленного. Воспитывала ее тетка, дьяконница-вдова, водила ее по богомольям, учила только церковному. Даринька знала все молитвы, псалмы, читала тетке Четьи-Минеи. <...> Эта культура, с опытом искушений и подвигов из житий, с глубокой красотой песнопений... оказалась неизмеримо глубже, чем та, которой я жил тогда. С такой закваской она легко понимала все

душевные тонкости и „узлы“ у Достоевского и Толстого, после про- никновенных акафистов и глубочайших молитв, после Четвы-Миней, с взлетами и томлениями ищущих Бога душ». ⁴³

Главное в образе Дариньки — ее глубокая церковность. Отраже- ние церковного бытия христианина, как уже говорилось, — новое для русской литературы явление. Даже те герои у Достоевского, в чьих образах раскрыты многие аспекты христианского мировоззрения и христианской этики, крайне слабо связаны с живым телом Церкви. Они размышляют о Боге, исполнены деятельной любви — но на стра- ницах его романов они практически не совершают молитв, не участ- вуют в богослужении и как будто не знают о существовании церков- ных таинств.

Воцерковленное бытие впервые широко вошло в литературу в книге Шмелева «Лето Господне». В «Путях небесных» оно получает углубленное выражение. Для Дариньки молитва становится первым и главным делом жизни. Она стремится к тому, чтобы иметь постоян- ное «памятование Бога», хотя до достижения этого ей еще очень далеко. Молитва в романе Шмелева представлена не как сентимен- тальные вздохи, жалобы на обстоятельства жизни или средство само- утешения. Попытки классиков показать молитвенные состояния чело- века (например, романы Толстого, Тургенева, Салтыкова-Щедри- на) были неудачны именно потому, что подменяли подлинный духов- ный христианский опыт психологическими схемами. Молитва в «Путях небесных» раскрывается как труднейшее дело, как настоя- щий подвиг. Даринька вспоминает: «В ту ночь сколько я становилась на молитву, но не могла побороть мечтания»; «Матушка мудро меня наставила. <...> „А ты повздыхай покорно, доверься Господу, даже и не молись словами... оно и отместся“. И я получила облегчение».

Но Даринька знает и другой, противоположный опыт: «...мысли не отmetalись, мучили. И чем напряженнее молилась, не разумея слов, налетали роями мысли, звуки. Она гнала их, старалась заслонить словами, напрягалась, — и слышала голоса и пение: все, что я иде- ла эти дни, повторялось назойливо и ярко. <...> И, помня, — „егда бесы одолевают помыслы“, стала читать „запрещальную“. <...> Горячо мо- лилась, страстно, но страстные помыслы одолевали до иступле- ния». ⁴⁴ Здесь мы видим одно из замечательных по точности описаний внутренней борьбы человека с искушающими помыслами. Пожалуй, ни в каком другом художественном произ- ведении не раскрыта столь глубоко и точно суть православной аскетики — науки о невидимой борьбе со страстями и помыслами, с тяжестью плоти и мирскими соблазнами.

Собственно, духовная брань Дариньки и является основным сюжетом первого тома романа, где героиня проходит через многочисленные соблазны, искушения, скорби, падения; познает и духовные радости и победы. Все те сложнейшие движения человеческой души, которым русская классическая литература в лице Тургенева, Толстого, Бунина или Чехова искала психологическое объяснение, Шмелев раскрывает с позиций святоотеческого наследия, в категориях православной антропологии, и за поверхностью душевно-телесной жизни выявляет глубинную духовную жизнь души. В романе представлено и все многообразие молитвенных состояний — от бесчувственной сухой молитвы до благодатных озарений — и, с другой стороны, те ступени, по которым грех проникает, вселяется и укореняется в сердце. Духовную суть того, что происходит с Даринькой, отражают названия глав: «Прельщение», «Злое обстояние», «Обольщение», «Помрачение», «Исступление», «Прелесть», «Вразумление» и т. п. Эти слова, могущие вызвать недоумение или ироничную усмешку у человека, далекого от христианской культуры, на самом деле являются хорошо известными терминами христианской антропологии, изучившей все приемы врага в попытках введения души в грех. Согласно святоотеческим воззрениям, опытно подтвержденным, человек проходит через ряд стадий, прежде чем совершает грех непосредственно делом. Практически все эти стадии проходит Даринька — лишь от последнего «падения делом» ее спасает случай. В ее «записке» описано, например, мучительное состояние омертвения души — «уныние», оставленность человека наедине со злом: «Темное во мне творилось, воля была вынута из меня, и сердце во мне окаменело. <...> В те дни я не могла молиться, сердце мое смутилось, и страсть обуяла тело мое огнем».

Среди многочисленных соблазнов, которые пришлось испытать Дариньке, Шмелев описывает и такое весьма тонкое искушение, как «впадение в прелесть» — т. е. состояние духовного самообмана, принятие лжи и неправды за истину, чрезвычайно опасное в силу того, что человек не сознает, что находится в «прелести». Чудесное спасение Дариньки вместе с гусаром Димой Вагаевым в метель кажется Дариньке «явным указанием Господним»: «Еще до того, как увидеть искру в метельной мгле, Даринька вообразила себя как бы „духовно повенчанной“. Ну да, с Димой. <...> И вот искушающая прелесть как бы подменилась чудом. В метельной мгле <...> ей казалось, что она с Димой — Дария и Хрисанф, супруги-девственники, презревшие „вся мира сего сласти“, и Бог посылает им венец нетленный. <...> Восторженная ее голова видела в этом „венчании“ давно предназначенное ей». ⁴⁵

Мотивы «прелести», «соблазна» вплетаются в историю взаимоотношений трех главных персонажей — Дариньки, Виктора Алексеевича, Димы. В связи с этим чрезвычайно интересно то, как раскрывается Шмелевым тема любви (в узком, «романическом» значении). Эта тема требует отдельного исследования, но отметим главное: наряду с поединной, духовной любовью, отличающейся постоянством и жертвенностью, в романе описана и любовь «душевная», пристрастная — как мощная *страсть*, захватывающая человека и уводящая его от истинной любви. Очень часто романисты, не разделявшие христианские воззрения на природу и свойства человеческой души, поэтизировали именно эту темную страсть и видели высшую свободу человека в таком состоянии, когда он, с точки зрения христианства, находится в полном пленении грехом. Героям Шмелева эта страсть в конечном итоге открывается как прямое наваждение темных сил. Поединная любовь в романе всегда просветленна, жертвенна и причастна божественной любви.

Наконец, отметим еще одну важнейшую тему романа — смиренное следование человека, преодолевшего самость и гордыню, божественной воле. Героям приоткрывается непостижимая тайна Промысла Божьего. Однако «пути небесные», которыми ведутся герои, не определяют фатально их судьбу, воля человека остается свободной; многочисленные знаки, вразумления, неслучайные «случайности», которыми насыщен роман, являются скорее подсказками и предложениями верного пути — но выбор остается за героями. Порой совершающиеся события кажутся для мирского разума безумием, бессмыслицей и даже трагедией. Но спустя некоторое время открывается их спасительный смысл. Вспоминая минувшее, Виктор Алексеевич говорит: «...главная наша слабость — духовная близорукость наша: мы почти всегда пребываем в „помрачении“, как бы без компаса, и сбиваемся с верного пути. Прозреваем ли смысл в мутном потоке жизни? Мы чувствуем лишь миги и случаи, разглядываем картину в лупу — и видим одни мазочки. И часто готовы читать отходную, когда надо бы петь „Воскресе“, — и обратно. Люди высшей духовности острым зраком глядят на жизнь, про-видят, и потому называем иных из них прозорливыми. Они прозревают смысл».

Один из таких прозорливцев — старец Варнава. Встреча с ним героини играет важнейшую роль и в ее судьбе, и в общем действии романа. В критическую минуту, близкая к отчаянию от тяжести собственного греха, Даринька бросается к о. Варнаве, и тот в беседе с нею не только утешает ее, но и распутывает клубок гнетущих ее сомнений и предугадывает ей путь — терпеливо нести крест, не оставяя Виктора Алексеевича. Слова старца обладают необычайной

силой, и Даринька свято хранит их в своем сердце. В последующем развитии романа это благословение о Варнавы поддерживает, вдохновляет и вразумляет Дариньку. Доверие старцу, послушание ему дают ей силы переносить скорби.

Советы старца оказываются очень точны и мудры. Они определяют единственно истинную позицию, не оправдывая незаконный брак, но призывая обоих героев к терпению и духовной высоте. Понимая это, Даринька отвергает попытки Виктора Алексеевича как-то упростить их смысл, оправдать себя и облегчить свою совесть.

Невозможность обвенчаться с Виктором Алексеевичем для Дариньки — постоянная и огромная мука. Он пытается утешить ее:

« — Но ты же каялась!.. ты отпущена! Тот старец, Варнава, признал наш... пусть и не... неоформленный брак! <...> Даже благословил!

— Не благословля!.. — вскрикнула Даринька. — Не знаешь ты его страданий за мой грех! не знаешь, почему так... <...> но так надо... почему-то надо. Это после откроется, почему так!.. — страстно воскликнула она. — Я верую, что он знает сердцем!.. он провидит...»⁴⁶

Из нескольких реплик в первых двух томах видно, что судьбы героев в дальнейшем были бы связаны с Оптиной пустыней, с преподобным Амвросием Оптинским. И это закономерно: ведь в сюжетной основе романа лежат биографии реальных людей — инженера Виктора Алексеевича Вейденгаммера и Дарьи Королевой, живших в конце прошлого века в окрестностях Оптиной пустыни. История их жизни описана, например в воспоминаниях монахини Шамординского монастыря Амвросии (Оберучевой).⁴⁷ Из ее рассказа известно, что кроткая и глубоко верующая девушка способствовала нравственному перерождению Виктора Алексеевича. Она стала впоследствии духовной дочерью старца Иосифа Оптинского, которого глубоко почитала и советам которого неотступно следовала. После ее внезапной смерти Виктор Алексеевич хотел покончить с собой, но, по настоянию старца Иосифа, поступил в Оптину и завершил жизнь истинным монахом.

В. А. Вейденгаммер (1843—1916) был дядей супруги Шмелева, и писатель хорошо знал его жизненный путь. Воссоздав черты личности, детали биографии и даже сохранив имена реальных людей, Шмелев создал книгу, стоящую на грани между художественным произведением и документальным повествованием. Таким образом, несостоятельными оказываются упреки видных критиков русского Зарубежья (А. Адамович, Г. Струве), обвинявших автора «Путей небесных» в сказочности сюжета и неправдоподобии характеров.

Создавая свою последнюю книгу, писатель все глубже погружался в мир русской православной культуры, в нем росло стремление само-

му приобщиться к жизни « в церковном быту», которая полнее всего осуществляется в монастырях. Летом 1936 г., во время поездки по Прибалтике, Шмелев посещает действующий Псково-Печерский монастырь, где, знакомясь с каждой стороной монастырской жизни, «впитывает впечатления всем своим существом, вдыхая их как воздух». ⁴⁸ В следующем (1937) году он проводит три недели в монастыре св. Иова Почаевского во Владимировой (Карпаты, Чехословакия) — одном из крупных центров русского православия за рубежом. Монастырь имел свое издательство (именно в нем вышла книга Шмелева «Старый Валаам»), выпускал газету «Православная Русь», в которой публиковались очерки Шмелева и материалы, посвященные его творчеству. Шмелев знакомится с издателем газеты, архиепископом Серафимом, беседует с монахами, усердно посещает церковные службы, работает в монастырской библиотеке, проявляя особый интерес к истории и старцам Оптиной пустыни.

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 г., рассчитывая на жительство в монастыре св. Иова Почаевского, второй — в 1948, когда хотел переехать в Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле (штат Нью-Йорк). «Я должен быть ближе к монастырю: мне нужен воздух моей родины»; «Только там я смогу — если Бог даст — закончить мою работу», — писал он в январе 1948 г., ⁴⁹ имея в виду третий том «Путей небесных». Этим планам не удалось осуществиться. Но и два вышедших тома вполне выразили дух православной жизни, христианские представления о мире и человеке.

Жизнь Шмелева, как показывает книга О. Сорокиной «Московiana...», была наполнена чудесными случаями заступничества Божией Матери, святых, свидетельствами таинственной связи между живыми и умершими, «знаками» из горнего мира, которые сам писатель считал «небесными предназначениями». ⁵⁰ Промыслительны, глубоко символичны и обстоятельства его кончины. Он, наконец, осуществил свое давнее желание — и 24 июня 1950 г. 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 долгий 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.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Вострецов В. М.* Ортодоксальные заметки // Слово. 1991. № 6. С. 11.
- ² *Зайцев Б. К.* Молодость — Россия // Зайцев Б. К. Голубая звезда. М., 1989. С. 44.
- ³ *Зайцев Б. К.* О себе // Лит. газ. 1989. 3 мая, № 18. С. 5.
- ⁴ Материалы по этой теме содержатся, например, во впервые опубликованном источнике: Беседы схиархимандрита Оптинского скита старца Варсонофия с духовными детьми. СПб., 1991, а также в исследованиях: *Андроник, игумен.* Основные черты пастырства в Оптиной пустыни // Журнал Московской патриархии. 1988. № 6; *Федоров М.* Гоголь и Оптина пустынь // Журнал Московской патриархии. 1988. № 11; *Котельников В. А.* Оптина пустынь и русская литература // Рус. лит. 1989. № 1, 3, 4.
- ⁵ Жизнь во славу Божию: Труды и подвиги старца Гефсиманского скита Варнавы (1831—1906). Сергиев Посад, 1991. В этой книге помещена библиография литературы об о. Варнаве.
- ⁶ Жизнеописание в Бозе почившего старца-утешителя о. Варнавы, основателя и строителя Иверского Выксунского женского монастыря. Сергиев Посад, 1907. С. 180—181.
- ⁷ Жизнь во славу Божию: Труды и подвиги старца Гефсиманского скита Варнавы (1831-1906). С. 48.
- ⁸ Могила К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова в Гефсиманском скиту были обретенны 3 октября 1991 г. (см.: Лит. Россия. 1991. 18 окт. № 42. С. 13).
- ⁹ Жизнь во славу Божию: Труды и подвиги старца Гефсиманского скита Варнавы (1831—1906). С. 44—45.
- ¹⁰ *Шмелев И. С.* У старца Варнавы: К 30-летию со дня его кончины // Шмелев И. С. Избр. рассказы. Нью-Йорк, 1955. С. 152.
- ¹¹ Там же. С. 153.
- ¹² Цит. по: *Козлова В.* Старец Черниговского скита при Троице-Сергиевой Лавре Варнава Гефсиманский // Журнал Московской патриархии. 1989. № 7. С. 67—68.
- ¹³ *Шмелев И. С.* У старца Варнавы: К 30-летию со дня его кончины. С. 155—157.
- ¹⁴ Цит. по: *Осьминина Е. А.* Иван Шмелев — известный и скрытый // Москва. 1991. № 4. С. 205.
- ¹⁵ *Шмелев И. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 63—64, 95, 124.
- ¹⁶ Там же. С. 63.
- ¹⁷ *Зайцев Б.* О Шмелеве // Дон. 1990. № 10. С. 166.

- 18 Шмелев И. С. Солнце мертвых: Эпопея // Шмелев И. С. Пути небесные М., 1991. С. 33.
- 19 Шмелев И. С. Пути мертвые и живые // Лит. Россия. 1991. 17 мая. № 20. С. 16.
- 20 Шмелев И. С. Душа Родины // Русская газета в Париже. 1924. 3 марта. № 9. С. 2—3.
- 21 Там же.
- 22 Цит. по: Кутырина Ю. А. Иван Сергеевич Шмелев // Шмелев И. С. Солдаты. Париж, 1962. С. 254.
- 23 Sorokin Olga. *Moscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov*. Oakland, 1987. P. 192—193. (Далее: Sorokin O. *Moscoviana*...). Здесь и далее в цитатах из этого издания фрагменты писем Шмелева приводятся в обратном переводе с английского.
- 24 Шмелев И. С. Няня из Москвы // Современные записки. Париж, 1934. Т. 55. С. 39—40, 47; Т. 56. С. 120.
- 25 Шмелев И. С. Старый Валаам // Север. 1991. № 9. С. 31.
- 26 Карташев А. В. Певец Святой Руси: (Памяти И. С. Шмелева) // Возрождение. Париж, 1950. Июль-Август, № 10. С. 159.
- 27 Шмелев И. С. Милость преподобного Серафима // Шмелев И. С. Избр. рассказы. С. 177, 179, 181.
- 28 Sorokin O. *Moscoviana*... P. 217—218.
- 29 Осьминина Е. А. Иван Шмелев — известный и скрытый. С. 206.
- 30 Шмелев И. С. Старый Валаам. С. 25—26.
- 31 История создания и выхода в свет этой книги, подвергшейся цензурным сокращениям, описана Шмелевым в рассказе «Первая книга» (1934). См. также: Осьминина Е. А. Иван Шмелев — известный и скрытый. С. 204—205.
- 32 Шмелев И. С. На скалах Валаама. За гранью мира: (Путевые очерки). М., 1897. С. 82—83, 167.
- 33 Там же. С. 61—62, 113, 206.
- 34 Цит по: Осьминина Е. А. Иван Шмелев — известный и скрытый. С. 205.
- 35 Страницы книги «На скалах Валаама» (76, 78, 85, 92, 207) сопоставлены со страницами очерка «Старый Валаам» (28, 29, 31, 34, 51).
- 36 Зайцев Б. К. Валаам // Север. 1991. № 9. С. 98.
- 37 Шмелев И. С. Старый Валаам. С. 43, 45, 42, 53.
- 38 Осьминина Е. А. Иван Шмелев — известный и скрытый. С. 206.

- ³⁹ Шмелев И. С. Старый Валаам. С. 47, 49, 62.
- ⁴⁰ Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Православный катихизис. 2-е изд. Б. г. и м. С. 94.
- ⁴¹ Шмелев И. С. Пути небесные: Роман // Шмелев И. С. Пути небесные: Избр: произв. М., 1991. С. 451.
- ⁴² Карташев А. В. Певец Святой Руси: (Памяти И. С. Шмелева). С. 159.
- ⁴³ Шмелев И. С. Пути небесные: Роман. С. 292, 294—295, 322.
- ⁴⁴ Там же. С. 392, 406—407.
- ⁴⁵ Там же. С. 371, 416—417.
- ⁴⁶ Там же. С. 387, 510.
- ⁴⁷ Амвросия (Оберучева), монахиня. Очерки из многолетней жизни одной старушки, которую Господь не по заслугам не оставлял Своею милостию и которая считала себя всегда счастливой, даже и среди самых тяжелых страданий. Кн. 2 (1914—1934) // Библиотека Оптиной пустыни (машинопись). Фрагмент «Очерков...», посвященный В. А. Вейденгаммеру, готовится к публикации в журнале «Русская литература».
- ⁴⁸ Sorokin O. *Moscoviana*... P. 215.
- ⁴⁹ Там же. P. 219, 220, 223, 268—269.
- ⁵⁰ См.: Там же. P. 194, 217—218, 224—225, 255.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| <i>ПРЕДИСЛОВИЕ</i> | 3 |
| <i>О. Р. НИКОЛАЕВ, Б. Н. ТИХОМИРОВ</i> | |
| ЭПИЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА (К постановке проблемы) | |
| Эпическое православие и былинная традиция | 5 |
| <i>Т. М. ГОРИЧЕВА</i> | |
| О КЕНОЗИСЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ | 50 |
| <i>В. А. КОТЕЛЬНИКОВ</i> | |
| ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ АСКЕТИКА НА РУССКОЙ ПОЧВЕ | 89 |
| ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ В. А. ЖУКОВСКОГО: ПЕРЕВОДЫ ФРАГМЕНТОВ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ | |
| Публикация и предисловие <i>Ю. М. ПРОЗОРОВА</i> | 128 |
| <i>С. А. КИБАЛЬНИК</i> | |
| СМЕРТЬ У А. С. ПУШКИНА КАК ПОЭТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕМА | 157 |
| <i>АРХИПОВА А. В.</i> | |
| РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ДЕКАБРИСТОВ | 185 |
| <i>Е. И. АННЕНКОВА</i> | |
| ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И ЭТИКА ПРАВОСЛАВИЯ В КОНЦЕПЦИИ А. С. ХОМЯКОВА И Н. В. ГОГОЛЯ | 209 |
| <i>В. Е. ВЕТЛОВСКАЯ</i> | |
| РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ УТОПИЧЕСКОГО СОЦИАЛИЗМА И МОЛОДОЙ Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ | 224 |

| | |
|---|-----|
| <i>А. М. БУЛАНОВ</i> СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПОНИМАНИЯ «СЕРДЦА» В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО..... | 270 |
| <i>С. Н. НОСОВ</i> «ХИЩНОЕ» ХРИСТИАНСТВО К. Н. ЛЕОНТЬЕВА | 307 |
| <i>П. В. БЕКЕДИН</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ У В. М. ГАРШИНА..... | 322 |
| <i>А. М. ЛЮБОМУДРОВ</i> ПРАВОСЛАВНОЕ МОНАШЕСТВО В ТВОРЧЕСТВЕ И СУДЬБЕ И. С. ШМЕЛЕВА..... | 364 |

ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук*

**Оригинал-макет сборника выполнен
на базе настольной издательской системы
Института русской литературы (Пушкинский Дом)**

Набор текста:

Е. В. Андронникова, О. А. Лысенко

Техническое редактирование и верстка:

Ю. А. Рябцев, Д. А. Юнов

ЛР № 020297 от 27.11.91.

Подписано к печати 12.07.94. Формат 60×90/16.

Бумага офсетная. Гарнитура академическая. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 25. Уч.-изд. л. 25.9. Тираж 1300 экз.

Тип. вак. № 3141. С 790.

**Санкт-Петербургская издательская фирма ВО „Наука”
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1.**

**Санкт-Петербургская типография № 1 ВО „Наука”
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12.**