

С. А. ИПАТОВА

«ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ДУХОВНОМУ СВОЕМОУ ОТЦУ»: ПАРАДИГМЫ СЮЖЕТА

Азь есмь путь... (Ин. 14, 6)

Анализ художественности «Откровенных рассказов...», написанных в жанре «странничества», закономерно ставит вопрос о вероятной ориентации автора на предшествующий литературный опыт — прославленные образцы художественных произведений, в основе которых лежит идея пути к Богу. Под термином «странническая» литература в статье имеются в виду реализующие концепт «пути» художественные произведения, стержневой доминантой в которых является передвижение героя не в физическом (горизонтальном) пространстве, а духовное, метафизическое (вертикальное) восхождение, то есть такие произведения, которые можно рассматривать как наглядные литературные иллюстрации к евангельскому тексту «Азь есмь путь...».¹ Представляется небезынтесным исследование по-

¹ По причине необъятности темы в статье не анализируется древнейшая корневая традиция устойчивого архетипического сюжетобразующего мотива пути, который присутствует, надо полагать, в любом значительном образце этого жанра в русской литературе Нового времени через — как бы в обратной перспективе — хожд(е)ния (любой тип древнерусских путешествий), паломничества (путешествия во Святую землю; хотя «странничество», обозначавшее жанр вообще, встречается в заглавиях повестей о паломничествах), а также фольклор (лубок; апокрифические легенды; духовные стихи; восходящие к инициационным мифам волшебные сказки о поисках героем, скажем, «молодильных яблок» или «живой воды», дающих ему в конце пути зыскуемое обновление, и др.).

Рассказы неоднократно переиздавались в России (1-е изд.: Казань, 1881) и за рубежом и переведены на европейские языки. Не анализируются пятый, шестой и седьмой рассказы, являющиеся, как известно, поздней вставкой и не принадлежащие перу автора первых четырех рассказов, составляющих законченное произведение. Анализ историко-литературного контекста «Рассказов странника» см. в статье: *Ipatova S. I «Racconti sinceri di un pellegrino» e il contesto storico-letterario // La Grande Vigilia. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualita russa... / Ed. Qiqajon. Comunita di Bose [Italy], 1998. P. 339—347.* Основная часть публикуемой статьи прозвучала в качестве доклада на Международной конференции «The Semiotics of

вести как органического звена историко-литературного процесса, определение места произведения в генетическом/типологическом пространстве жанра, а также конкретных способов актуализации этого «вечного» сюжета мировой литературы. Такой анализ позволит вскрыть внутренние связи повести с предшествующей традицией, восстановить причины ее появления в середине XIX в., а также углубить понимание и в какой-то мере реконструировать особенности богословско-эстетических воззрений анонимного автора (или соавторов). Возможно, этот посильный анализ, предпринимаемый впервые, в какой-то степени динамизирует исследовательское внимание к анализу художественности повести и окажет стимулирующее воздействие на дальнейшее решение проблемы атрибуции, которой в избранном аспекте исследования я не касаюсь.²

Пытаясь выявить круг источников, вдохновлявших духовного писателя, следует иметь в виду, что рассказы Странника — «единственная в своем роде история религиозно-мистических исканий молитвенного подвижника»³ — создавались прежде всего как душеполезное пособие для приступающих к «умному» художеству, «священному трезвению» — Иисусовой молитве, как практическое руководство для мирян в восхождении к «сердечной молитве» и в практике молитвенного делания. Этим функциональным предназначением рассказов обусловлено изобилие ссылок на патристическую литературу, в той мере, в какой она представлена в составе «Добротолюбия», и, разумеется, на Библию — две книги, коими «снаря-

Pilgrimage» (Иерусалим, март 2001 г.); поездка была финансирована Российским фондом фундаментальных исследований (№ 01-06-85510), за что приношу искреннюю благодарность фонду.

² Исчерпывающая история издания текста дана в Послесловии иеромонаха Василия (Гролимунда) к изданию: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. 5-е изд. Paris, 1989. С. 295—304. В соответствии с издательской традицией «Рассказы странника» квалифицируются как анонимное произведение. Вопрос его атрибуции занимал многих исследователей, помимо о. Василия (Гролимунда) назову А. М. Пентковского, В. А. Котельникова, И. В. Басина и др.; изрядный список предполагаемых авторов включает имена старца Амвросия Оптинского (или кого-то из его окружения), святителя Феофана Затворника Вышенского, архимандрита Михаила (Козлова), иеромонаха Арсения Троеспольского, игумена Тихона Вышенского (Цыпляковского) и даже Н. С. Лескова. См.: *Большаков С.* На высотах духа. Делатели молитвы Иисусовой в монастырях и в миру: (Личные воспоминания и встречи). Брюссель, 1971. С. 37—38; *Рошко В.* Неизвестный фрагмент «Откровенных рассказов странника» // Символ. Париж, 1986. № 15. С. 201; *Пентковский А. М.* 1) От «Искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов странника»: (К вопросу об истории текста) // Символ. Париж, 1992. № 27. С. 137—166; 2) Кто же составил оптинскую редакцию рассказов Странника? // Символ. Париж, 1994. № 32. С. 259—340; *Котельников В. А.* Православная аскетика и русская литература: (На пути к Оптиной). СПб., 1994. С. 26—27; *Басин И. В.* Авторство «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу» // Архимандрит Михаил (Козлов). Записки и письма. М., 1996. С. 123—137 и др. Последняя обобщающая работа показала, что проблема атрибуции повести уже не кажется неразрешимой.

³ *Котельников В. А.* Православная аскетика... С. 26.

жен» Странник в своем духовном паломничестве и «хождении» по нескончаемым дорогам Святой Руси, имеющим своим конечным пунктом Иерусалим и земной, и небесный.⁴

Не вызывает сомнения и преднамеренная ориентация автора на «наглядность», занимательность, литературность сюжета, что находит свое объяснение в желании побудить к сопереживанию, сделать произведение эмоционально доступным широкому кругу читателей, способствовать легкому усвоению среди «простецов» изложенных «в лицах» основ и тонкостей богословской мысли касательно исихастского учения об «умном делании». Такая авторская установка неизбежно предполагала обращение к знаменитым художественным образцам предшествующей традиции, к опорной сюжетной модели, исторически выработанной, но приспособленной к современным условиям и конкретным религиозно-дидактическим задачам. Тем не менее в самом тексте нет никаких ссылок, дающих какое-либо представление об определенных источниках выборки.

Возникает вопрос, имел ли место в «Рассказах странника» факт вольного или невольного использования в обработанном и адаптированном виде известных и привычных для автора и читателя традиционных сюжетных схем, узнаваемых фабульных узлов, стандартного набора образов и мотивов, то есть «общих мест», исторически выработанных жанром и сохраненных культурной памятью XIX в.? Какова степень включенности «Рассказов странника» в прихотливый литературный процесс как звена цепи, восходящего по своей жанровой и сюжетной структуре к наиболее типичным и прославленным образцам? На какие произведения-предшественники мог опираться (или от каких мог отталкиваться) их автор? И, наконец, последнее: стало ли это произведение связующим звеном для последующих построений в этом жанре? Другими словами, каковы парадигмы данного сюжета?

Склоняюсь к мысли, что одним из таких ближайших образцов (в определенном смысле «протографов»), хорошо известных русскому читателю, стала для автора рассказов знаменитая пуританская аллегория «Путь пилигрима» («The Pilgrim's Progress from this World, to that Which is to Come», 1678—1684 гг.) Джона Беньяна (Bunyan, 1628—1688), английского диссентера, неистового проповедника-нонконформиста из Бедфорда, современника автора «Потерянного рая» Дж. Мильтона (1667 г.), тоже пуританина. Беньян, по собственному признанию, писал рассуждение о степенях христианского совершенствования, уподобленного им, по примеру многих других, путешествию.⁵

Пространно озаглавлена повесть в первом русском переводе (1782 г.), изданном в типографической компании Н. И. Новикова:

⁴ См.: *Басин И. В.* Образ Небесного Иерусалима в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу» // *Иерусалим в русской культуре*. М., 1994. С. 219—222.

⁵ См.: *Макколей Т. Б.* Джон Баньян (Биографический очерк) // *Отечественные записки*. 1858. Т. 116. Кн. II. С. 128.

«Любопытное достопамятное путешествие Христианина к вечности, чрез многие приключения с разными странствующими лицами правым путем, где различно изобразуются разные состояния, успехи и счастливый конец души Христианина, к Богу стремящегося». Начиная с третьего издания (1819 г.; новый перевод был сделан, вероятно, самим А. Ф. Лабзиным, возобновившим в начале века издательские традиции московских масонов) заглавие было сокращено: «Путешествие Христианина к блаженной вечности». Не опубликовано и не сохранилось переложение этой знаменитой и почитаемой масонами аллегории, принадлежащее поэтессе Н. В. Арсеньевой, внучке В. А. Лёвшина и жене С. Н. Арсеньева, входивших в масонское окружение Н. И. Новикова.⁶ Очередной перевод был предпринят дочерью Дениса Давыдова — редстокистой Ю. Д. Засецкой, нововерие которой имело сходство с евангелическим христианством англиканского типа (Путешествие пилигрима в Небесную страну. Духовная война. СПб., 1878); повесть была весьма популярна среди многочисленных титулованных прозелитов учения новоявленного апостола лорда Гренвиля Редстока, проповеди которого настойчиво и аккуратно проходили в великопостные дни в Петербурге в середине 1870-х годов.⁷ Книга Беньяна имелась в библиотеках А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, несомненно Н. С. Лескова, в яснополянскую библиотеку Л. Н. Толстого вошли два ее английских издания.⁸

Перу Лескова (известного знатока древнерусской старины, деятельного сотрудника церковных изданий) принадлежит анонимная рецензия на перевод Засецкой, с которой писателя связывали давние дружеские отношения. В рецензии отмечалось, что эта «новая назидательная книга» была «некогда весьма любима старинными русскими читателями, но давно уже не существует в продаже», и «эта превосходная метафора была известна нашим отцам».⁹ Ап. Григорьев вспоми-

⁶ См.: *Евсеева М. К.* Арсеньева Надежда Васильевна // *Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь.* М., 1992. Т. 1. А—Г. С. 109—110.

⁷ Суть вероучения Редстока проста и имеет много сходного с протестантством облегченного типа. Его главным пунктом является оправдание человека верой в искупительную смерть Иисуса Христа. Согласно Редстоку, «кого вера во Христа перерождает в нового человека, тот может быть уверенным, что его добрые дела угодны Богу», но они не могут искупить грехи человека и являются лишь выражением «глубокой любви за полученное спасение Его кровию» (см.: *Лесков Н. С.* Великосветский раскол: Лорд Редсток и его последователи: Очерк современного религиозного движения в петербургском обществе. 2-е изд. СПб., 1877. С. 144—145, а также: с. 114—115, 165—166). Подробнее об этом см.: *Ипатова С. А.* Достоевский, Лесков и Ю. Д. Засецкая: спор о редстокизме (письма Ю. Д. Засецкой к Достоевскому) // *Достоевский. Материалы и исследования.* СПб., 2001. Т. 16. С. 409—436.

⁸ См.: *Благой Д. Д.* Джон Беньян, Пушкин и Лев Толстой // *Благой Д. Д.* От Кантемира до наших дней. М., 1972. Т. 1. С. 334—365.

⁹ [*Лесков Н. С.*]. Новая назидательная книга // *Церковно-общественный вестник.* 1878. 2 апр. № 40. Влияние Редстока имело место в душевном пути самого Лескова; о причастности писателя к деятельности основанного в 1876 г. русскими последователями английского пастора «Общества поощрения духовно-нравственного

нал, что в «дельной» библиотеке деда, который «был большой начетчик духовных книг и даже с архиереями нередко спорил», рядом с «Добролюбом» лежали переводные «творения Бюниана и Иоанна Арндта». ¹⁰

В пестром списке масонских изданий, приведенном Г. В. Флоровским, Беньян соседствует с такими именами, как преп. Макарий Египетский, Блаженный Августин, св. Григорий Палама, Лоренцо Скуполи, Иоганн Арндт, Ангелус Силезиус, Молинос и др. «В ложах читали много, — пишет Флоровский, — (...). Но не меньше читали и сторонние люди. Издания московских масонов расходились хорошо... Так вдруг и сразу рождавшаяся русская интеллигенция получила целую систему мистических возбуждений и включилась в западную мистико-утопическую традицию». ¹¹ Однако вряд ли следует полагать, что потребность церковнослужителей, как и мирян, Александровской эпохи в такого рода литературе возникла спонтанно или была осознанно добровольной. Благодаря многолетним, целенаправленным усилиям масона кн. А. Н. Голицына, обер-прокурора Священного Синода, главы Министерства духовных дел и народного просвещения, председателя Библейского общества, мистические переводные издания огромными тиражами рассылались по епархиям за казенный счет (с 1813 по 1823 г. в России вышло, зачастую несколькими изданиями, около 60 мистических сочинений). Библиотеки духовных академий и семинарий были наводнены масонской литературой как лучшими образцами богословия. Список подписчиков на возобновленный в 1817 г. «Сионский вестник» Лабзина — главный орган русских мистиков — начинался с императора Александра и включал длинный перечень духовных лиц: архиереев, архимандритов, ректоров академий, семинарий, университетов и т. д. ¹² В 1806 г.

чтения» см.: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. 4-е изд. Paris, 1988. С. 402, 564. Необходимо, однако, отметить, что отношение Лескова к Редстоку, с которым писатель был знаком лично, и русскому редстокизму не было однозначным. В ряде газетных и журнальных выступлений Лесков называл это нововерие «еретическим вздором», «ахинеей», «салонно-канаречным движением». Итоговой работой стал очерк «Великосветский раскол» (Православное обозрение. 1876. Сентябрь—октябрь; 1877. Февраль. Отд. изд. М., 1877 и СПб., 1877). Выраженное в нем отношение писателя к английскому проповеднику едва ли можно назвать сочувствующим. Редсток «книжкой не обиделся», вспоминал И. А. Шляпкин, и «даже полюбил ее чрезвычайно» (Русский вестник. 1895. № 12. С. 213). Не понравилась книга редстокистам (Засецкая, В. А. Пашков, М. Г. Пейкер, М. М. Корф), но и не только им. Духовник Александра II протопресвитер В. Б. Бажанов отозвался об очерке, как о «прехитростной книге», а ее автора назвал «свободным христианином» (там же). Подробнее об этом см.: Лесков А. Жизнь Николая Лескова: По его личным, семейным и несемейным записям и памятям: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 53—60, 513—515 (комментарии В. А. Туниманова и Н. Л. Сухачева).

¹⁰ Григорьев А. Воспоминания. (Сер. «Лит. памятники»). М., 1988. С. 13.

¹¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 118.

¹² См.: Державин Н. А. «Ученик мудрости»: (А. Ф. Лабзин и его литературная деятельность) // Исторический вестник. 1912. № 7. С. 153. Кстати, в одном из номеров «Сионского вестника» была опубликована статья Лабзина «Иоанн Бюниан» — см.: там же. С. 157.

митрополит Евгений (Болховитинов), тогда епископ Старорусский, писал: «Я получаю „Сионский вестник” и читаю часто до чувствительного умиления и даже до благодарности Богу, вложившему мысли Лабзину издавать сей журнал...», упомянув, правда, и о некоторых недостатках в направлении издания.¹³ Религиозные взгляды Лабзина представляли собой эклектичное смешение идей немецких романтиков, русских масонов, сектантства и официального православия. Согласно его программе, место внешней обрядности должно заступить личное общение с Богом.¹⁴

Православные сочинения оказывались менее доступными даже в стенах духовных учреждений. Так, ученик Петербургской духовной академии Петр Спасский (будущий архимандрит Юрьевский Фотий, известный своим деятельным противостоянием масонской политике Голицына и Лабзина) писал: «Святых отец не имею {...} одну св. Библию имею и оную читаю».¹⁵ Позже архимандрит Фотий в своей автобиографии напишет о 1810-х гг.: «Книги во множестве всякого рода выходят в свет противу Бога, веры, Церкви Божией, всякия святости и истины {...} всякими нелепостями и заблуждениями о духовных вещах исполненные, под названиями духовными».¹⁶ По свидетельству одного из современников, А. С. Стурдзы, самого склонного к мистическим исканиям, «необъятную всероссийскую паству подчинили влиянию английскому и кальвинскому, забыв, что в России существует Церковь».¹⁷ Масонство, как известно, имело сношения с основными сектами и разными согласиями русского раскола. В первой четверти XIX в. «эти два потока, верхний и низовой, многообразно скрещиваются. Тогда вскрывается их внутреннее сродство, — общим было {...} „томление духа”»;¹⁸ и — добавлю к словам Флоровского — исключительность и автономия от Церкви. Согласно «Записке о крамолах врагов России», мистическую литературу охотно читали на своих сходках старообрядцы.¹⁹

¹³ Цит. по: Галахов А. Н. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // ЖМНП. 1875. № 11. Отд. 2. С. 144.

¹⁴ См.: Etkind A. «Умирающий Сфинкс»: круг Голицына-Лабзина и петербургский период русской мистической традиции // Studia Slavica Finlandensia. Петербург — окно в Европу. Helsinki, 1996. Т. XIII. С. 23.

¹⁵ Цит. по: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 157.

¹⁶ Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия. Кн. 2 // Русская старина. 1894. №7. С. 212.

¹⁷ Стурдза А. С. О судьбе православной Церкви русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. № 2. С. 271; см. также: Etkind A. «Умирающий Сфинкс»... С. 17—46.

¹⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 121.

¹⁹ Русский архив. 1868. № 9. С. 1367. Сочинение записки приписывалось кн. Сергею Шихматову, любимцу А. С. Шишкова. (Напомню, что один из наиболее вероятных авторов первых четырех рассказов Странника — архимандрит Михаил (Козлов) — вышел из старообрядцев беглопоповского лужкова согласия. См.: Басин И. В. Авторство... С. 125). В секте беспоповцев, основанной в XVIII в. братьями Андреем и Семеном Денисовыми, культивировалось, как известно, отшельничество и умное делание. Л. Н. Толстой на вопрос Лебрена, почему хлысты

Воззрения русских масонских мистиков, как и большинства других «уклонившихся» от православия, развивались традиционным европейским путем противодействия формализму, рассудочности в теологии, самодостаточности внешнего культа и догматике официальной религии. Суммарно и заведомо приблизительно эти воззрения сводятся к необходимости освобождения духа верующего ревностью о сущностной основе, то есть о нравственном учении, а не об обрядовой стороне христианства и к необходимости следовать путем внутреннего возрождения — таинственного единения человека с Богом. Истинное христианство («универсальное», то есть надконфессиональное), согласно основному догмату масонских мистиков и главной идее культивируемой ими мистической литературы, заключается в восстановлении образа Божия в человеке, что должно достигаться не через внешнее благочестие, сковывающее дух верующего, а внутренней, чистой, духовной религиозностью, сокровенной связью сердца с Иисусом Христом, отречением от любви к миру и погружением в мистическое созерцание. Сам процесс «возрождения» человека — это лестница, по которой Господь постепенно проводит падшие души через очищение и просвещение к наивысшему совершенству. Место церковных пастырей замещается, как правило, теми или иными случайными харизматиками, осуществляющими необходимый духовный «надзор». Это был своего рода «бесцерковный аскетизм» и «нездоровая искательность духа» (Флоровский). «Мистицизм и квиетизм, — говорит преосв. Феофан, — суть болезненные порождения ложно направленной религиозности, протестантизма и реформации. Они искали живого общения с Богом, надеясь своими усилиями {...} завладеть тем {...} чего надлежало ожидать от милости Божией» («Письма о духовной жизни»).

Особая роль в этом учении отводилась созерцательной (сверхчувственной) молитве, творимой во внутреннем молитвенном доме, то есть в сердце. Среди наставлений на эту тему наибольшей популярностью пользовалось сочинение французской мистической писательницы-квиетистки Эжен Гюйон (1648—1717) «Краткий и легчайший способ молиться» (1685 г.; опубликовано в русском переводе в 1821 и 1822 гг.), которым, по воспоминаниям

любят читать Беньяна, отвечал: «И пашковцы, баптисты, шекеры, квакеры любят его читать. Это книга после Евангелия самая распространенная. Аллегорическое описание путешествия по „городам“ зависти, покорности... Скука невообразимая! Мильтона тоже любят читать в Англии, а я никогда не мог дочесть. Так же и Данта (тоже аллегория)». (У Толстого: 1904—1910. Яснополянские записки Д. П. Маковского. М., 1979. Кн. 1: 1904—1905 // Литературное наследство. Т. 90. С. 350); см. также: с. 106: «Это аллегии («Лабиринт света и рай сердца» Яна Амоса Коменского. — С. И.) — не люблю. По той же причине не нравится и описание путешествия Буниана {...}. Когда важное дело, надо тем проще выражаться. Иногда можно, как Христос, — притчами». Следует отметить, что в составе старообрядческих рукописных книг, исследуемых современными археографами на Русском Севере, встречается переписанный «Потерянный рай» Мильтона (сообщено А. Г. Бобровым).

нениям современника, щедро одаривались в эти годы лучшие гимназисты.²⁰

Нетрудно заметить, что для русского читателя эти воззрения не представляли особой новизны. Образ русского исихазма связан с именем преп. Сергия Радонежского (1314—1392), который стоял у истоков распространения идей исихазма на Московской Руси. По мысли Г. П. Федотова, «это новое аскетическое движение покрывается именем Святого Сергия. (...) Духовная генеалогия русских подвижников XV в. почти неизбежно приводит к преподобному Сергию как к общему отцу и наставнику».²¹ Самый мощный толчок интереса русского иночества к византийским авторам-исихастам, по убеждению Г. М. Прохорова, шел от св. Сергия Радонежского; «...своего апогея интенсивность переписки их сочинений достигает в 20—30-е годы XV века». Новый подъем в третьей четверти столетия был связан «с новым оживлением скитничества, старчества, с творчеством Нила Сорского и спорами „иосифлян” и нестяжателей».²² Еще задолго до «Добротолюбия» и масонских мистических сочинений на эту тему преп. Нил Сорский (1433—1508), который не только принес с Афона на Русь теорию исихазма и «умной молитвы», но и осмыслил ее в своих сочинениях, так описал словами св. Симеона Нового Богослова опытное познание Несотворенного света творящего эту молитву: «Зрю свет, его же мир не имать, посреди келлии на одре сеядя; внутрь ся зрю Творца миру, и беседу, и люблю, и ям, питаюся добре единым боговедением, и соединюся Ему, небеса превосхожду: и вем известно и истинно. Где же тогда тело, не вем».²³ Вероятно, очевидное сходство коренных масонских воззрений с исихазмом.

²⁰ См.: Дубровин Н. Наши мистики-сектанты: Александр Федорович Лабзин и его журнал «Сионский Вестник» // Русская старина. 1894. № 9. Т. 82. С. 168. На издание сочинений г-жи Гюйон Александр I пожаловал 15 тысяч рублей (см.: Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 298, 302).

²¹ Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В 2 т. СПб., 1991. Т. 1. С. 306—307.

²² Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов) в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 324; см. его же: Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ. 1968. Т. XXIII. С. 86—108.

²³ Цит. по: Федотов Г. П. Святые Древней Руси (X—XVII ст.). Paris, 1989. С. 162. Ср. с описанием экстатического видения Божественного света самого св. Симеона Нового Богослова в кн.: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 238—264: глава «Видение света». По мнению Федотова, «Рассказы странника», являющиеся новейшим исихастским «трактатом», «помогают понять, насколько это возможно не имеющему опыта, многое, остающееся темным в Уставе преп. Нила» (с. 161). Практика Иисусовой молитвы, подробно описанная богомудрыми отцами и позже представленная в составе «Добротолюбия», испокон века была известна на Руси в среде иночества и использовалась уже в Печерской лавре (преп. Антоний Печерский и преп. Феодосий Печерский), в лавре у преп. Сергия Радонежского, а также Павлом Обнорским и его учениками. Однако именно преп. Нил первым изложил теорию этой молитвы (см.: Кологривов И. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 192;

хастским учением об «умной молитве» привело к тому, что многие, включая императора Александра, творили Иисусову молитву (см.: Русская старина. 1874. № 1). М. М. Сперанский писал своей дочери (1816 г.): «...молитва самая совершенная есть самая простейшая, и именно, чтоб, сомкнув глаза или утвердив их на одном предмете, многократно повторять в уме: *Господи помилуй*. (...) Имя Иисуса по истине есть имя светоносное, или лучше сказать самый свет; но свет мысленный».²⁴

В ответ на толкования «Сионского вестника» о внутренней и внешней Церкви в 1818 г. тот же Сперанский, сам не избегнувший серьезного увлечения масонскими мистическими идеями, настаивал на исконно православной природе этих воззрений, опираваемой новейшими учителями: «Если бы г. Лабзин знал и проповедовал сию (умную) молитву, то никогда не возмечтал бы он созидать новый храм духовный: ибо он знал бы тогда, что храм сей и основан, и создан, и усовершен уже без нас единым Господом нашим Иисусом Христом».²⁵

По схожему наблюдению А. Н. Галахова, одного из лучших исследователей масонской мистической литературы, сверхчувственная молитва, практикуемая масонами, по сути, идентична непрестанной молитве исихастов.²⁶ Путь к совершенству, указанный богомудрыми отцами, «состоит в особом духовном (умном) искусстве или делании, так называемом „священном трезвении“ (...) хранении сердца,

Лепяхин В. Умное делание. (О содержании и границах понятия «исихазм» // Вестник РХД. 1992. № 164. С. 24—25). Классический текст Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» существовал, как полагает архиепископ Василий (Кривошеин), «по крайней мере с VI века в Палестине и, можно предположить, в Египте». В аскетической письменности основным свидетельством о молитве Иисусовой считается, пишет о. Василий, одна из глав Марка Пустынника, подвижника V в., писавшего: «Слеп тот, кто кричит и говорит: „Сыне Давида, помилуй меня“, молящийся телесно и еще не имеющий духовного знания; а некогда бывший слепым, прозревший и увидевший Господа, исповедовавший Его уже не сыном Давида, а Сыном Божиим, поклонился Ему» (см.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 95—96, 99—100; а также его статью: Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1951. № 10. С. 35—38). Более раннее происхождение практики Иисусовой молитвы обосновывается в комментариях к «Введению» о. Иоанна Мейендорфа. Древнейшим текстом, содержащим умную молитву, является апофегма аммы Феодоры, жившей в IV в.: «Блаженная Феодора сказала: безмолвие, безмолвие, молчание и сокровенное поучение рождает страх Божий и целомудрие. Сокровенное же поучение есть непрестанная в уме молитва: Господи, Иисусе Христе, помилуй мя! Сыне Божий, помоги мне!» (см.: *Мейендорф И., протопресвитер.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. / Комментар. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 411). В приведенных толкованиях не нашли своего осмысления апостольские слова: «Хощу пять словес умом глаголати (...) нежели тымы словес языком» (1 Кор. 14, 19).

²⁴ См.: Русский архив. 1868. № 6. С. 1110, 1123.

²⁵ Цит. по: *Галахов А. Н.* Обзор мистической литературы... С. 120.

²⁶ Там же. С. 112, 110.

блюдении ума, внимании, сердечном (или мысленном) безмолвии, чистой непрестанной молитвы (...). Исправляющий трезвение входит в видения святая святых, просвещается от Христа глубокими таинствами, в его душу входит Святой Дух, силою которого ум человеческий научается зреть откровенным лицом». ²⁷ Таким образом, масонская мистическая литература не только насаждалась «сверху» в народе, но и обретала в духовно активной части общества благодатную почву, благодаря неутоленной потребности российской паствы в полузабытых отеческих наставлениях исконного христианства. ²⁸

Война против мистических, «вредных книг», переведенных при Голицыне и Лабзине, была возглавлена в 1824—1825 гг. митрополитом Петербургским Серафимом, А. С. Шишковым, сменившим Голицына на посту министра народного просвещения, и архимандритом Фотием (Спасским). Однако вплоть до начала XX в. подобную литературу, распространившуюся по всей России, можно было найти повсеместно, включая крестьянские избы.

Анализируя издательскую политику Новикова и Лабзина, вряд ли следует ставить в один ряд сочинения Ф. Фенелона, И. Госнера, Юнга Штиллинга, Эжен Гюйон, Эккартсгаузена, Якоба Бёме и сочинения другой направленности, но также переведенные масонами, к примеру, «Женитьбу Фигаро» Бомарше, знаменитое «Подражание Христу», приписываемое Фоме Кемпийскому (не находил чтение «Imitation» невинным, с православной точки зрения, еп. Игнатий Брянчанинов, как, впрочем, и любое чтение инославных мистических книг), ²⁹ и «превосходную метафору» «Путь пилигрима» Беньяна. Последние три (моя выборка произвольна) во всяком случае не фигурируют в обличительных списках архимандрита Фотия и автора «Записки о крамолах...», однако, справедливости ради, следует заметить, что повесть Беньяна послужила в качестве источника для подражательного сочинения «Тоска по отчизне» Штиллинга, объекта особого неприятия православных ревнителей (3-е изд. 1819 г.). ³⁰

Определенные образцы мистической литературы не только не осуждались самими защитниками православного благочестия, но и

²⁷ Там же. С. 106—108.

²⁸ «Долг пастырей, — писал Сперанский архиеп. Калужскому Феофилакту (Рузанову), — наставлять христиан на переходе от внешнего христианства к внутреннему» и рекомендовал для этой цели читать творения Климента Александрийского, Блаженного Августина, «Добролюбие», «О подражании Христу» Фомы Кемпийского, а также сочинения Фенелона и г-жи Гюйон (там же. С. 94).

²⁹ Это сочинение имело прямое отношение к европейскому движению XIV в. «Devotio moderna» («Современная набожность»), целью которого был подъем набожности в народе через внутреннюю молитву и практику самосозерцания.

³⁰ См.: Пыпин А. Н. Религиозные движения... С. 267. Интересно было бы выявить произведения западной литературы, имеющие источником своего вдохновения повесть Беньяна. Из известных мне назову роман Натаниела Хоторна (1804—1864) «Небесная железная дорога» и в какой-то степени роман У. Теккерея «Ярмарка тщеславия», название которого, как известно, заимствовано из повести Беньяна; возможно, что список будет немалым.

использовались в традиционном богословии в качестве источника вдохновения. Вряд ли случайно, замечает Флоровский, что святитель Тихон Задонский назвал свой главный труд так же, как озаглавлено и любимое им сочинение немецкого мистика Иоганна Арндта (1555—1621) «Об истинном христианстве» (переводилось в 1784 и 1801—1802 гг.),³¹ которым в свое время Арндт старался возратить скованную догматикой протестантскую церковную ортодоксию на истинный путь внутренней, духовной религиозности. «Брань духовная» — сочинение конца XVI в. итальянского католического мистика Лоренцо Скуполи (1530—1610), согласно которому главным спасением души является медитативная молитва, — было переведено на новогреческий св. Никодимом Святогорцем (составителем «Филокалии», известной в России в переводе преп. Паския Величковского как «Добротолюбие» — 1793 г.) под названием «Невидимая брань», которое в свою очередь было переведено на русский язык и обработано святителем Феофаном Вышенским («Невидимая брань. Блаженной памяти старца Никодима Святогорца» — 1886 г.). О «Невидимой брани» св. Никодима, любимом руководстве афонских монахов, святитель Феофан пишет: «Старец Никодим переладил ее немного. А на Выше переладилась она уже не немного. Забота была об одном, — чтоб все было ясно, и читалось гладко».³² Известно, что для своих «Духовных упражнений» многое, полезное для православных, св. Никодим Святогорец извлек из «Духовных упражнений» св. Игнатия Лойолы.³³

³¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 123.

³² «Брань духовная» Л. Скуполи («Le combat spirituel») в первом русском издании была озаглавлена «Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя» (1787 г.), во втором (1794 г.) — «Подвиг Христианя против искушения» (оба перевода принадлежат Ив. Андреевскому). См.: Словарь русских писателей XVIII века. Л., 1988. Вып. 1 (А—И). С. 30—31; статья С. И. Николаева. Еще одна «Брань духовная» католического священника Франциска Сальского вошла в список сочинений, переведенных Лабзиным (1816 г.). Вкладом Беньяна в разработку этого сюжета явилась его повесть «Духовная война», в русском переводе вышедшая впервые в издании Засецкой. Общим источником этого европейского сюжета стала, безусловно, «Психомохия» Пруденция (IV в.), в которой автор заставил пороки и добродетели бороться между собой и видел в этом основу моральной жизни человека; мотив борьбы добра и зла за душу человека был задан для всех средневековых произведений в этом жанре именно «Психомохией». По мнению Ф. Д. Батюшкова, предание о борьбе добродетелей и пороков, как и о споре и вражде души с телом, возникло на основании текста из Послания ап. Павла к Галатам (5, 17). См.: Батюшков Ф. Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы: Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891. С. 260—261.

³³ См.: Мейендорф И., *протопресвитер.* Жизнь и труды... С. 347; Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // Символ. 1991. № 26. С. 196—197. Руло пишет: «Чаще всего отмечают — ибо это нечто наиболее очевидное — некую близость и параллелизм между исихастским молитвенным методом (так называемое умное делание), который использует дыхательный ритм, и „третьим образом молитвы“ Духовных Упражнений (св. Игнатия Лойолы. — С. И.), в котором также используется дыхательная техника (Упражнения, 258—260). И, как мы полагаем, здесь в полной мере раскрывается влияние исихастской традиции» (там же. С. 195).

Не исключено, что обращение к инославным источникам таких богословов, как святители Тихон Задонский и Феофан Вышенский (вслед за св. Никодимом), укорененных в сугубой ортодоксии, было обусловлено не только их эстетическими и литературными вкусами. Православная «перелицовка» этих широко известных сочинений, возможно, была подчинена серьезной задаче — заместить в читательском сознании российской паствы хотя и превосходные, но инославные образцы, сочинениями, возвращающими к истокам святоотеческой духовности. Требовались более сложные способы борьбы с влиянием наводнивших Святую Русь мистических сочинений, чем, скажем, открытое ополчение архимандрита Фотия Юрьевского или несгибаемая жесткость позиции еп. Игнатия Брянчанинова.

Протопоп Савелий Туберозов в «Соборных» Лескова (1872 г.) в тяжелые минуты размышлений о ненормальном положении в современной ему Церкви и об обязанностях своего сана обращается к излюбленному чтению: «Туберозов сидел дома, читал Джона Буниана, думал и молился».³⁴ Именно эта протестантская аллегория становится для сельского священника, беззаветно преданного своему делу, источником вдохновения в утерянной Церковью и упорно разыскиваемой им «живой вере», а сам автор — неистовый проповедник — образцом пастырского служения.³⁵ Позже, в незавершенном рассказе «Прозорливый индус», в диалоге между протестантским пастором и католическим священником Лесков вновь вернется к Беньяну: «...смотреть на жизнь как на кратковременное странствование к вечности, как это представил наш Буниан. Его книга, впрочем, у вас, католиков, не в употреблении, так как в ней все отнесено на долю

³⁴ Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11 т. М., 1958. Т. 4. С. 274.

³⁵ Иначе смотрит на это чтение Туберозова Х. Маклин, один из лучших западных исследователей Лескова: «Хотя о. Савелий интеллигентен, умен и весьма начитан, в интеллектуальном отношении он остается и провинциалом, и священником. Он читает историю, отцов Церкви и двух знаменитых англичан, вышедших из моды, — Джона Беньяна и Лоуренса Стерна (оба любимыми автора Лескова). В целом, есть что-то странное, старомодное и не от мира сего в Туберозове. Мы относимся к нему, как к добродушному и любимому дядюшке, но отнюдь не как к части этого искушенного мира» (*McLean Hugh. Nikolai Leskov: The Man and His Art. London, 1977. P. 194—195*). Вряд ли писатель излишне преувеличивал значимость аллегории Беньяна для православного священника. Лесков писал: «Англичане для своего домашнего обихода разве довольствуются одною Библиею? — совсем нет, и мы, основываясь на свидетельстве Маколея, можем утверждать, что в Англии, почти в каждом благочестивом доме, где есть Библия, есть и „Путешествие к блаженной вечности, соч. Джона Буниана“. Опять и против этой прекрасной книги мы тоже ничего не имеем, и она у нас в России в свое время тоже была весьма почитаема (Москва, изд. 1819 г. в тип. Селивановского); но разве же Джон Буньян с его путешествиями заслуживает исключительного предпочтения перед всеми творениями отцов Церкви, разъяснявших Писание и указывавших простым и вдохновенным словом верные пути к истинному Богопознанию?.. Мы так не думаем» (*Лесков Н. С. Сентиментальное благочестие: Великосветский опыт простонародного журнала... // Лесков Н. С. Великосветский раскол... С. 363—364*).

личного преуспеяния человека и ничего не упоминается о разнообразных средствах, которыми изобилует ваша римская Церковь. Тем не менее сочинение Джона Буниана прекрасно».³⁶

* * *

Герой повести Беньяна — некто Христианин (имя собственное; «меня зовут теперь Христианином, но первое мое имя было Безблагодати») ³⁷ вдруг и неожиданно начинает осознавать греховность своего существования, суетность и бесцельность земного бытия. Подавленный эсхатологическими настроениями, он мучается вопросом, как спастись. По совету встреченного им Евангелиста Христианин поспешно оставляет дом, семью, друзей и пускается в долгий, трудный и опасный путь в поисках праведной жизни и осуществления евангельского идеала. Повесть выстроена как описание сна автора: человек, одетый в лохмотья, несет в руках книгу, а на спине — непомерно тяжелую ношу. Это Христианин, книга — Евангелие, а ноша — бремя его грехов. Позади остается покинутый им город — погрязший в грехах Град Разрушения (Мир земной), обреченный на сожжение и погибель, что известно Христианину из его книги. Следуя указанию Евангелиста, Христианин — чистый душой искатель истины — достигает «тесных врат» (читай: Иисуса Христа), открывающих дорогу к праведной жизни, и, освободившись от тяжелой ноши грехов, проходит через них, тем самым аллегорически достигнув благочестивости. С этого момента, собственно, и начинается путь пилигрима — узкая тропинка, ведущая благочестивого человека через все искушения и мирские соблазны к усовершенствованию и в конце концов к небесному блаженству.

В грозных и удручающих пейзажах, в звероподобных чудовищах, преграждающих ему путь, аллегорически изображены внутренние пороки, внешние искушения, бедствия и злые силы, которые мешают, препятствуют верующему в поисках праведной жизни, искушают и стараются запугать его. Беньян не скупится на изобилие действующих лиц. 65 из 86 персонажей являются аллегорическими фигурами, в которых персонифицировались различные душевные состояния кающегося грешника, обрели художественную плоть и овеществились проекции его души: Зависть, Формалист, Маловеер, Лицемер и др. В нелегких странствиях духа по волшебным долинам, вязким топям, заколдованным замкам, в противоборстве с разбойниками и дикими зверями растет и укрепляется решимость

³⁶ Неизданный Лесков. Т. 102. Кн. 1 // Литературное наследство. М., 1997. С. 486. О Беньяне Лесков упоминает и в рассказе «Пумперлей» (там же. С. 536).

³⁷ Буньян Дж. Путешествие пилигрима в Небесную страну. Духовная война. СПб., 1878. С. 45.

Христианина преодолеть препятствия и пройти избранный путь до конца.

На этой опасной дороге странника сопровождает Истолкователь, раскрывающий символику всех сопутствующих перипетий как нелегких испытаний христианской души, восходящей к небесам (к горе Сиону). Богатство и занимательность сюжета должны были, по мысли автора, помочь уяснить эту истину. Многочисленные примечания Беньяна на полях страниц включают обильные ссылки на тексты Св. Писания и комментариев к библейскому тексту, соотносенному с иллюстрирующими его сюжетными ситуациями, что делает этот текст понятным даже неподготовленному читателю. Абстракции пуританского вероучения, изложенные таким «наглядным» образом, обрели предельную конкретность, доступность и легко усваивались на уровне обыденных представлений, что обеспечило повести огромный резонанс и широчайшую популярность не только в Англии, но и за ее пределами. Собрание занимательных историй, рассказанных с нравоучительной целью в виде волшебной повести, поражавшей воображение читателя богатством действия и эмоциональной насыщенностью, стало оптимальным жанром в деле религиозного воспитания народа.

С невероятным трудом преодолев все препятствия — Болото Уныния, где «тысячами погибали путешественники с обозами, груженными добрыми намерениями», Ярмарку Житейской Суеты, Гору Затруднения (испытание искренности веры), Долину Уничуждения, Долину Тени Смертной (сомнение, страх и нерешительность в душе верующего; пересекая эту долину, он видит двух великанов: первый — Язычество — уже мертв, а второй — Папство — «дряхлый старик, кусающий ногти от сознания своего бессилия») и др., — Христианин наконец разрешает своим тревожным исканиям: переправляется через Реку Смерти и, следуя за встретившим его Ангелом, вступает в Небесный Иерусалим. Сбывается его единственное упование на достигнутую личными усилиями, минуя церковный институт, потустороннюю встречу с Богом и загробное блаженство как заслуженное воздаяние. Во второй части книги Небесного Града достигают жена пилигрима Христианка и его дети.

Замыслом своей книги Беньян в значительной степени был обязан аллегорической поэме «Странствование человеческой жизни» («*Le Pèlerinage de la vie humaine*»; 1330—1331 гг. — первая часть трилогии «*Le Roman des trois pèlerinages*») французского католического монаха Гийома де Дигюльвиля (*Guillaume de Digulleville*; 1295—после 1358), современника главы византийских исихастов, защитника православной догматики от платонизма св. Григория Паламы (1296—1359), обновившего мистику Иисусовой молитвы. В свою очередь поэма Дигюльвиля была написана в подражание знаменитому куртуазному «Роману о Розе», поэтическими приемами которого он воспользовался для размышлений на религиозно-аскетические темы (во введении автор призна-

ется, что накануне допоздна читал блистательный «Роман о Розе»³⁸).

«Странствование человеческой жизни» — это пересказ сна автора, в котором он видит Небесный Иерусалим, куда и отправляется. Дева Милосердие (Dame Grâce) дает ему необходимое снаряжение: шарф веры, пилигримский посох надежды. Церковь дарует ему крещение, причастие и место церковной иерархии. От снаряжения моральными добродетелями путешественник отказывается, считая такую ношу слишком тяжелой. Этот отказ дорого ему обойдется, так как в дальнейшем пути он будет недостаточно вооружен против различных искушений (ереси, сладострастия, лени и т. д.) и чудовищ (основных грехов). В конце концов его поглотила бы морская пучина, если бы он не сумел взобраться на борт Корабля Спасения (орден Сито аббатства Шаалис, членом которого состоял сам Гийом де Дигюльвиль).

Во второй части трилогии, озаглавленной «Странствование души» («Pèlerinage de l'âme», 1355—1358), вновь в виде сна повествуется о потусторонней судьбе души человека, приведенной своим ангелом-хранителем на загробный суд. Душа не оставлена милостью Божьей и приговорена к тысячелетнему пребыванию в Чистилище, дабы иметь время, чтобы просветиться. Пройдя через Чистилище — анфиладу концентрических сфер, — душа, прежде чем завершить свое странствие в Раю, оказывается на земле, где обретает знания о древе жизни, о самой себе и своих возможностях. Завершается эта часть поэмы Дигюльвиля описанием райских куш и праздников, в особенности Пасхи и Троицы (эпизоды жизни Христа соотнесены с небесным календарем, разделенным по знакам зодиака).³⁹

Французская поэма была особенно популярна в Англии — ее переводил Джеффри Чосер («Complaint to Pity» — «Песнь во славу Девы Марии», фрагмент из трилогии Дигюльвиля; начало 1360-х гг.; к этому же времени относится его перевод второй части «Романа о Розе»);⁴⁰ стихотворный перевод сочинения оставил Джон Лидгейт («Pilgrimage of the Life of Man», 1426—1430 гг.). Известность французской аллегии продлилась в Англии вплоть до XVII в.; исследователи неоднократно отмечали ее несомненное влияние на по-

³⁸ Подробнее о поэме и ее авторе см.: Dictionnaire de spiritualité, d'ascétique et de mystique. Paris, 1967. Vol. 6. Col. 1201—1203. См. также: Батюшков Ф. 1) Спор души с телом... С. 222—225; 2) Сказание о споре души с телом в средневековой литературе // Журн. Московской патриархии. 1891. № 2. О «Романе о Розе» как об источнике вдохновения Дигюльвиля есть упоминание у М. П. Алексеева (Алексеев М. П. Литература средневековой Англии и Шотландии. М., 1984. С. 169). Кроме того, напрашивается соотнесение поэмы Дигюльвиля и с романами авторов XII—XIII вв. Кретьена де Труа, Роберта де Борона, Вольфрама фон Эшенбаха о поисках священной реликвии — чаши Грааля, семантически близкими ей по теме.

³⁹ Dictionnaire de spiritualité... Vol. 6. Col. 1201.

⁴⁰ См.: Пуришев Б. И. Литература эпохи Возрождения. (Курс лекций). М., 1996. С. 254.

весть Беньяна. Общая для этих авторов сюжетная схема видений — загробных путешествий во сне (ср. с жанром «обмираний» в русском фольклоре) — восходит к базовой модели средневековья, апогею всего жанра видений, «Божественной комедии» Данте (1322 г.).⁴¹

О «поразительном сходстве» начала беньяновского «Пути пилигрима» с началом «Божественной комедии» писал знаменитый английский критик Сэмюэл Джонсон;⁴² на удивительное соответствие трилогии Дигюльвиля «Комедии» Данте указывал французский ученый П. Парис, считавший, однако, что оба произведения вполне независимы друг от друга.⁴³ В Англии сочинение Беньяна считалось пересказом в оригинальной форме первой части трилогии Дигюльвиля.⁴⁴ Едва ли случайной оказалась «опора» английского проповедника на трафаретную сюжетную схему, восходящую к инославной духовной традиции, привычную и узнаваемую читателем; «перелицовка» популярных католических сочинений подчинилась изложению протестантского вероучения, что, надо полагать, сильно упростило авторскую задачу.

Не случайно и то, что безыскусное сочинение Беньяна, написанное доступным народным языком в форме личного переживания, «свидетельства», появилось в драматический период истории Англии — усиления Реформации, протестантской оппозиции конфор-

⁴¹ Итальянский ученый Перес, один из лучших, по мнению Веселовского, комментаторов Данте, полагал, что «Беатриче не что иное, как блаженство непосредственного созерцания, приближающего нас к божеству»; «только при постоянном единении с мировым разумом мы достигаем того божественного, откровенного разума, который один делает человека совершенным, подобным Богу. К нему-то стремится Данте» (Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества (1866) // Веселовский А. Н. Собр. соч. СПб., 1908. Т. 3. С. 109). Кажется уместным указать здесь на поразительное родство этой художественной идеи с учением о Фаворском Свете св. Григория Паламы, современника Данте и Дигюльвиля. Статья Веселовского посвящена легендарным и мифологическим истокам поэмы. «Главная задача, — пишет он, — которая манит нас, в Божественной комедии сводится к исследованию пути, которым христианское созерцание (...) от зародыша легенды постепенно приходило к созданию Данте. С. 75. О филиации жанра видений до «Божественной комедии» см.: Ярхо Б. И. Средневековые латинские видения // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4. С. 18—55.

⁴² См.: *Boswell J. The life of Samuel Johnson. New York, 1931. P. 453.* Беньяновский Истолкователь, сопровождающий Христианина, возник, вероятно, как проекция дантовского Вергилия.

⁴³ См.: *Батюшков Ф. Спор души с телом... С. 222—223.*

⁴⁴ См.: *Nathen Hill. The ancient poem of Guill. de Guilleville entitled Le Pèlerinage de l'homme compared with the Pilgrim's progress of John Bunyan. London, 1858.* О влиянии поэмы французского монаха на повесть Беньяна писала Маргарет Шлаух (*Schlauch M. English Medieval Literature and Its Social Foundations. Warszawa; London, 1967. P. 165—166, 291—292, 233*); о вероятной зависимости основного замысла книги Беньяна от Дигюльвиля упоминал М. П. Алексеев (*Алексеев М. П. Литература средневековой Англии и Шотландии. С. 169*). Из биографии Беньяна известно об имевшейся в его доме некоей книге религиозного содержания «*Plain Man's Way to Heaven*» («Путь простого человека к небесам»).

мизму официальной англиканской Церкви, что было следствием установившейся в стране после поражения Кромвеля политической реакции и тирании режима Реставрации (монархии Стюартов; 1660—1680). На фоне малопонятного, рутинного дидактизма современной духовной литературы благочестивая аллегория Беньяна, наглядно изображающая, как именно содевать свое спасение, была, безусловно, внушена неутомым желанием автора, воздействуя на наивное воображение верующих, оживить мертвенность официальной веры, выхолощенной и сведенной к догматической обрядности, напрямую приблизить Св. Писание к чувствам и разуму своей взыскующей духовного просвещения и спасения паствы.⁴⁵ Именно поэтому повесть имела колоссальный успех и на протяжении XVIII—XIX вв. оставалась едва ли не самой популярной книгой после Библии в Англии и — шире — во всей некатолической Европе.⁴⁶ В России двумя столетиями позже схожая участь постигнет «Рассказы странника».

* * *

Как уже говорилось, помимо прямого изложения своих воззрений русские мистики в конце XVIII—начале XIX в. нередко прибегали к языку художественной аллегории, с ее многочисленными смысловыми планами. Тема аллегорических путешествий по загробью (приключений духа) осмыслялась как мистическое перемещение героя по пути последовательного обретения высшего духовного совершенства. Повесть Беньяна (и, вероятно, подражание Штилинга, к 1819 г. также вышедшее тремя изданиями) привлекла особое внимание русских масонов. В русле беньяновского сюжета, если не в прямое подражание ему, была написана нравоучительная поэма М. М. Хераскова «Пилигримы, или Искатели щастия, выстроенная как череда сюжетно-аллегорических новелл (1795; см.: Соч. Ч. 3. 3-е изд. 1797). Началом интереса высокой литературы к Беньяну следует считать, вероятно, стихотворение В. А. Жуковского «Путешественник» (1809 г.) — перевод баллады Ф. Шиллера «Der Pilgrim» (с незначительными отступлениями от немецкого подлинника); баллада

⁴⁵ «Оправдание верой» — центральный догмат протестанства — был сформулирован Мартином Лютером; согласно ему, спасение достигается не посредством Церкви и не добрыми делами, а личной верой в Бога.

⁴⁶ См.: *Макколей Т. Б.* Джон Баньян (Биографический очерк). С. 121—131; *Господство набожных в Англии и знаменитый духовный писатель этой эпохи (Боннан; его век, его личность и его сочинения)*. [Без автора и выходных данных]; *Виппер Ю. Б., Самарин Р. М.* Курс лекций по истории зарубежных литератур XVII века. М., 1954. С. 207—215; *Аникст А. А.* Бэньян // *История английской литературы*. М.; Л., 1945. Т. 1. Вып. 2. С. 201—210; *Березкина В. И.* Странствие паломника: Своеобразие творческого метода Джона Бэньяна: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1975; *Аникин Г. В., Михальская Н. П.* История английской литературы. М., 1975. С. 106; *Самарин Р. М.* Бэньян // *История всемирной литературы*: В 9 т. М., 1987. Т. 4. С. 209—211.

же, как известно, является вольным переложением беньяновского «Пути пилигрима»:

Дней моих еще весною
Отчий дом покинул я;
Все забыто было мною —
И семейство и друзья. (...)
Я пошел путем-дорогой —
Вера был вожатый мой. (...)
«Странник — слышалось — терпенье!
Прямо, прямо на восток.
Ты увидишь храм чудесной;
Ты в святилище войдешь;
Там в нетленности небесной
Все земное обретешь».⁴⁷

Можно, вероятно, сказать, что «Путешественник» Жуковского, являющийся не только переложением Шиллера, но и вобравший основные идеи немецкого романтизма и русского масонского мистицизма, положил начало теме «странничества» в русской литературе XIX в.

Пушкинское переложение («Странник», 1835) способствовало тому, что известность повести английского проповедника в России возросла. Стихотворением Пушкина открывалось издание Засецкой. Достоевский в своей знаменитой речи о Пушкине (1880 г.) немало внимания уделил «сектатору» Беньяну; писатель высоко оценил верность стихотворения духу подлинника и привел его как образец «всемирной отзывчивости поэта»: «В грустной и восторженной музыке этих стихов чувствуется самая душа северного протестантизма, английского ереснарха, безбрежного мистика, с его тупым, мрачным и непреодолимым стремлением и со всем безудержем мистического мечтания. (...) Вам как бы слышится дух веков Реформации, вам понятен становится этот воинственный огонь начинавшегося протестантизма».⁴⁸ Более определенно о духовном опыте Пушкина, вы-

⁴⁷ Жуковский В. А. Стихотворения: В 2 т. Л., 1939. Т. 1. С. 56—57, 371. Это стихотворение Пушкин цитирует в письме П. А. Вяземскому от 1 сентября 1828 г. См.: Сурат И. Э. «Жил на свете рыцарь бедный...». М., 1990. С. 50—51, 147; ее же: Жизнь и лира: О Пушкине. М., 1995. С. 36, 39. Не исключено, что в кругу ассоциаций Шиллера мог быть и «Херувимский странник» (1674 г.) немецкого поэта-мистика, весьма уважаемого русскими масонами Ангелуса Силезиуса (псевдоним Иоганнеса Шефлера), оказавшего влияние на многих немецких поэтов. «В масонстве, — пишет Флоровский, — есть своя метафизика, своя догматика... (...) особенно важны два мотива. Во-первых, живое чувство мировой гармонии или всеединства, мудрость земли, мистическое восприятие природы (...). Во-вторых, острое антропоцентрическое самочувствие» (Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 119).

⁴⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 146. Далее ссылки на Достоевского даются в тексте по этому изданию с указанием —

раженном в этом стихотворении, говорится в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя: в «Страннике» изображена «часть собственного душевного состояния» Пушкина, того нового религиозного настроения, которое «строилось внутри самой души его и готовилось осветить перед ним еще больше жизни» (письмо XXXI. «В чем же, наконец, существо русской поэзии...»).

Обращение поэта к Беньяну совпало с возрождением интереса к нему английских романтиков (в 1830 г. поэт-лауреат Р. Саути принял новое издание повести Беньяна, снискавшей высокую оценку в рецензиях С. Кольриджа, Ч. Лэма, В. Скотта), было вызвано силовым полем мистической эпохи Александровского масонства и обусловлено собственным душевным состоянием.⁴⁹

В краткой по сравнению с подлинником, но законченной пушкинской версии (использованы 3 страницы из 200 в сочинении Беньяна) все перипетии аллегорических странствий праведника остаются в стороне. Объятый тяжкими переживаниями — «скорбию великой», страхом смерти и неготовностью к загробному суду, — Странник мечется в поисках духовного убежища; тревога и стремление к очищению толкают его на побег из дома и города, обреченного на сожжение. «Незапно» возникшие томления «куда бежать», «какой выбрать путь» рассеивает таинственный юноша (Евангелист у Беньяна), указующий ему отдаленную стезю, озаренную светом:

Я оком стал глядеть болезненно-отверстым,
Как от бельма врачом избавленный слепец.
«Я вижу некий свет», — сказал я наконец.
«Иди ж, — он продолжал: — держись сего ты света;
Пусть будет он тебе единственная мета,
Пока ты тесных врат спасенья не достиг...».⁵⁰

И Странник тотчас оставляет семью и без колебаний бежит от мира. Поэт сосредоточивается только на психологическом моменте повести — внутреннем кризисе, побуждающем человека отречься от прежней жизни и устремиться на поиски пути спасения.⁵¹

арабскими цифрами — тома и страницы. С «общечеловеческим элементом, к которому так жадно склонен русский народ», — писал Достоевский задолго до Пушкинской речи, — он «наиболее познакомится через Пушкина» и «это-то и есть, может быть, главнейшая особенность русской мысли» (т. 19, с. 114). Подробнее об этом см.: Буданова Н. Ф. От «общечеловека» к «русскому скитальцу» и «всечеловеку» (Лексические заметки) // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 13. С. 200—212. Ср. высказывание Достоевского о Беньяне с отзывом Л. Н. Толстого, приведенным Д. П. Маковицким. Следует заметить, что тема «Беньян и Достоевский» абсолютно не тронута исследовательским вниманием.

⁴⁹ О масонских реалиях в «Страннике», не вдаваясь в детали, упоминает С. А. Фомичев, см.: Фомичев С. А. Пушкин и масоны // Легенды и мифы о Пушкине. СПб., 1994. С. 158—159.

⁵⁰ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: [В 16 т.] [М.; Л.], 1948. Т. 3 (1). С. 393.

⁵¹ См.: Старк В. П. Притча о сеятеле и тема поэта-пророка в лирике Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. СПб., 1991. Т. XIV. С. 62—63.

В пушкинском переложении, безусловно, отразилась христианская культурно-историческая модель поведения.⁵² Сходство в конструировании ситуаций и аналогичность самих религиозно-культурных переживаний в моделях поведения, характерных для разных конфессий христианского ареала, коренятся в общехристианских представлениях, согласно которым, прежде чем «узреть» свой путь Богопознания и встать на него, человек испытывает действие Божией благодати, внезапный духовный переворот, вызванный эсхатологической встревоженностью. Именно это обусловило «живучесть» жанра. Различия с конфессиональной точки зрения (католики Данте и Дигюльвиль, протестант Беньян и православный Пушкин) возникают в осмыслении и способах конкретизации самого пути восхождения к «тесным вратам» и в том, что следует за ними, не умаляя при этом полного единства самого жанра. Единство проблематики опиралось на традиционную жанровую модель, унифицирующую таким образом многообразные и, казалось бы, далекие друг от друга литературные явления разного культурного и конфессионального происхождения. Выявление и констатация общих фабульных элементов, сюжетных узлов, образов и мотивов, безусловно, углубляет постижение художественного смысла не только «Странника» и «Рассказов странника», но и произведений-предшественников, как в противопоставленных зеркалах.

В цепи многочисленных и разноречивых интерпретаций «Странника» толкование его церковными иерархами стало фактом истории русской религиозной мысли. «Это стихотворение, — пишет митрополит Анастасий (Грибановский), — (...) почти не требует комментариев: „Странник“ — это русский православный народ, издавна привыкший считать себя „странником“ и пришельцем в этом мире. Его душа всегда рвется к свету, сердце ищет искупительного подвига».⁵³ Пушкин поставил тему, следуя за Беньяном, но удовлетво-

⁵² Любопытно, что В. Г. Белинский, не зная об источнике переложения, счел абсолютно органичным в «Страннике» религиозное мироощущение поэта и никак не усомнился в его православности: это «целая поэма глубоко религиозного содержания» (Белинский В. Г. Собр. соч.: В 13 т. М., 1954. Т. 5. С. 271, 812). См. также: Гозоль Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 232; ср.: Тоддес Е. А. К вопросу о каменноостровском цикле // Проблемы пушкиноведения. Рига, 1983. С. 29—31. Весьма ценное наблюдение принадлежит А. А. Долинину, установившему, что все отклонения Пушкина от оригинала «имеют опору» — на лексическом и синтаксическом уровнях — в «Божественной комедии» или «ориентированы на художественную систему Данте» (Долинин А. А. К вопросу о «Страннике» и его источниках // Пушкинские чтения в Тарту. Тез. докл. Таллин, 1987. С. 36. См. также: Лудгер У. «Странник» Пушкина как религиозная поэзия // Контекст. 1993. М., 1996. С. 350). «Притяжение» Пушкина (и Беньяна) к Данте, вероятно, ощущалось Достоевским: на одном из литературных чтений в салоне Е. А. Штакеншнейдер он прочел «немного из Данта и из Буньяна» (т. е. пушкинского «Странника»). — С. И.; см.: Штакеншнейдер Е. А. Дневник и записки (1854—1886). М.; Л., 1934. С. 426—427).

⁵³ Анастасий (Грибановский), митр. Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви // А. С. Пушкин: Путь к Православию. М., 1996. С. 91.

рился лишь тремя страницами английского источника, создав произведение, воспринимающееся как абсолютно законченное и оригинальное (следует иметь в виду и эффект открытого финала, часто используемого Пушкиным), в котором, казалось бы, нет главного: каким образом его Странник будет искать «спасенья верный путь». Пушкина, и это понятно, не устраивало дальнейшее развитие сюжета по Беньяну. «Конец этой пьесы, — писал о «Страннике» в 1852 г. Н. П. Огарев, — будто обещает новую тему для поэзии, но до этой темы не дошел ни он (Пушкин. — С. И.), да и долго никто не дойдет».⁵⁴ Убедительной кажется мысль, высказанная И. З. Сурат, что свое логическое развитие тема «Странника» получила в «Родрике», где «представлен сам путь очищения и спасения грешника, который он избирал себе»; герой Пушкина «выбирает спасительное одиночество (...) бегство, отшельническую жизнь, очищение в аскезе и молитве, духовное приготовление к концу: „день и ночь он Бога молит / О прощении грехов“».⁵⁵

* * *

Настроения мучительного кризиса, перелома, отраженные в маленькой поэме Пушкина, ставшей своего рода «посредником» между Беньяном, а также предшествующей ему средневековой филиацией страннического сюжета и новой русской литературой, получили иную разработку в творчестве православно мыслящих писателей второй половины XIX в., современников автора «Рассказов странника». По мысли о. Иоанна Кологривова, «духовное кочевничество — характерная русская черта, неотъемлемо присутствующая в русском идеале, и тип „странника“ есть самый выразительный русский тип. Гоголь, Толстой, Достоевский, Константин Леонтьев, Вл. Соловьев все были „странниками“ и по своему духовному складу, и по своей внешней судьбе. Все они — искатели истины».⁵⁶ Религиозно-нравственная проблематика таких произведений, как «Соборяне», «Запечатленный ангел», «Очарованный странник» Лескова, «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Сон смешного человека», «Братья Карамазовы» Достоевского, неоднократно становилась предметом богословского комментирования, а духовные прозрения авторов в их художественной интерпретации православной аскетики не раз отмечались духовной критикой и литературной наукой (А. М. Бухарев, Н. И. Барсов, епископ Антоний Храповицкий, В. В. Зеньковский, архимандрит Иустин Попович и мн. др.). «Глубже их, — писал

⁵⁴ Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 433. Огарев внес свой вклад в развитие этой темы. См.: Благой Д. Д. Джон Беньян, Пушкин и Лев Толстой. С. 334—365.

⁵⁵ Сурат И. З. «Жил на свете рыцарь бедный...». С. 135—136, 139.

⁵⁶ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 9.

о. Павел Флоренский о Лескове и Достоевском, — никто не описывал сущности народной веры».⁵⁷

В этот период и литература, и академическое богословие, и светская наука в России «открывают» для себя исихазм. Начавшееся изучение исихазма было обусловлено «поворотом русского богословия к истокам церковности и общими сдвигами в русской духовной жизни».⁵⁸ От исихастов Афона через преподобных Нила Сорского, Паисия Величковского, Тихона Задонского, Серафима Саровского к оптинским и валаамским исихастам проходит традиция Богообщения, возможного через «умное делание» уже в этой жизни.

Из известных сочинений церковных авторов, подвижников и учителей духовного делания, в основе которых лежит идея пути к Богу, следует назвать «Путь ко спасению: (Краткий очерк аскетики)» (1868—1869 г.) епископа Феофана Затворника Вышенского (в окончательной редакции святителя Феофана мы имеем «Рассказы странника» в их настоящем виде) и обширный дневник «всероссийского батюшки» о. Иоанна Кронштадтского — «Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге» — сочинение, открывающее «забытый путь опытного Богопознания», «возвращение к духу Святых отцов» (Флоровский).

Тем не менее участь всеобщей настольной книги, выпавшая на долю повести Беньяна в Европе, в России постигла именно «Рассказы странника», которые входят в русский религиозный обиход вначале во множестве списков, а затем и изданные (1881 г.). Неаутентичность имевших хождение многочисленных списков подтверждает тот факт, что сама молитва, как и идея ее обретения, варьруемая в целой серии схожих «странничеств» героев в поисках «непрестанной молитвы», была популярна, широко распространена и практически одновременно получила свое разрешение в схожих по теме сочинениях. Оптинский старец преподобный Амвросий в письме к монахине Леониде (Фризель) от 7 ноября 1879 г. (то есть после посещения его Достоевским и Вл. Соловьевым) писал: «...мы слышали от покойного нашего старца батюшки отца Макария (Оптинского. — С. И.), что к нему приходил один мирянин, имевший такую высокую степень духовной молитвы, что батюшка отец Макарий недоумевал, что и отвечать ему, когда мирянин ради получения совета рассказывал старцу нашему разные состояния молитвы {...}. В Брянском монастыре жил Афонский схимонах Афанасий, проходивший умную и сердечную молитву. А еще ранее в Курской и Орловской губернии в разных монастырях жил иеросхимонах Василий, называвший себя бродягою, который учил многих прохождению молитвы Иисусовой,

⁵⁷ Флоренский П., свящ. Православие // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 657.

⁵⁸ Экономцев И. Н., прот. Исихазм и Возрождение: (Исихазм и проблема творчества) // Экономцев И. Н., прот. Православие, Византия, Россия. Paris, 1989. С. 203, 235—241.

желавших этому учиться. Насколько сам он предупредил в этой молитве, это доказывалось тем, что цвет лица его и по смерти не изменился, а лицо его оставалось красновато, как у живого». ⁵⁹

Сложная политическая и церковная ситуация в России пореформенных десятилетий вызвала к жизни универсальную жанровую модель, «вписанную», однако, в конкретную историческую обстановку. Тонко подметил эту близость В. А. Котельников: «Наверное, многих русских странников она (книга «Рассказов странника». — С. И.) подвигнула искать познание Бога и духовную радость в Иисусовой молитве, возбудила эсхатологическую встревоженность и жажду спасения — как в XVII в. действовала на христиан книга Джона Бенъана». ⁶⁰ Однако тема оказалась «вживлена» в современный контекст — одну из самых бурных эпох в истории русского общества, эпоху кризиса Церкви, выразившегося, прежде всего, в стихии казенности, культового формализма, в забвении ее иерархами пастырского призвания; это была эпоха обсуждения назревших и готовившихся преобразований церковной жизни. ⁶¹ Кризис религиозного сознания в обществе, в котором позитивизм и атеизм становятся общественной идеологией, это с одной стороны, с другой — ревность о формальном благочестии, подменившем истинную религиозность, — ситуация, в которой те или иные сектантские воззрения оказались способны вытеснить исконно православные, — все это «взывало» к иной, неформальной церковной помощи, сконцентрированной не только на обрядовой стороне взаимоотношений с паствой.

«Во дни наши, — писал святитель Феофан Вышенский, — россияне начинают уклоняться от веры: одна часть совсем и всесторонне падает в неверие, другая отпадает в протестантство, третья только сплетает свои верования, в которых думает совместить и спиритизм, и геологические бредни с Божественным откровением. Зло растет; зловерие и неверие поднимают голову; вера и Православие слабеют. (...) Господи! Спаси и помилуй Русь православную от праведного Твоего и надлежащего прещения!» («Мысли на каждый день...»). «Когда бы умел, составил бы такую книгу, что всякий читающий непременно решился бы начать содевать свое спасение. У нас большой недостаток в такого рода книгах. Нет у нас — ни изложения догматов, краткого, но полного и впечатлительного, — ни нравственной жизни изображения, чтоб все было видно, как на ладони». ⁶² «Православное обозрение» — один из лучших духовных журналов того времени — писало: «Теперь ничего не сделаете с обществом одними благочестивыми размышлениями, подборкою текстов и отры-

⁵⁹ Цит. по: Михаил (Козлов), архимандр. Записки и письма / Публ. и примеч. И. В. Басина. С. 138.

⁶⁰ Котельников В. А. Православная аскетика... С. 26.

⁶¹ О церковных преобразованиях см.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 332—334.

⁶² Цит. по: Депутатов Н. Ревнитель благочестия 19-го века Епископ Феофан Затворник // Православный путь: Церковно-богословско-философский ежегодник. New York, 1971. С. 28, 57—58.

вочных мыслей Святых отцов. (...) Мало этого: чтобы пробудить от сна эту бесчувственную толпу, нужно (...) действовать на нее примерами, поразительными действиями самоотвержения, благочестия, любви, подвижничества (...) требуется апостольство первых веков, мужество исповедничества, даже мученичества». ⁶³

Когда в судьбе протопопа Савелия Туберозова наступает трагический перелом, он собирает в храме всю свою паству и произносит «удивительную» проповедь: «...я порицаю и осуждаю (...) торговлю совестью, которую вижу пред собою во храме. Церкви противна сия наемничья молитва (...). Пусть будет лучше празднен храм...». И далее: «Слуги архиерейские (...) букву мертвую блюды... Божие живое дело губят...». ⁶⁴

* * *

Дом, в котором текла обыденная жизнь героя «Рассказов странника», сожжен, сам он, калека, обобран родным братом; вскоре от болезни, вызванных переживаниями, умирает жена, единственный близкий ему человек. Тем не менее Странник подобно библейскому Иову сохраняет надежду на милость Создателя. Услышав однажды на литургии апостольские слова «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17; Еф. 6, 18; 1 Тим. 2, 8), в поисках утешения и разгадки этих слов, «по неотступному влечению» к «сему познанию» и «духовному наставлению, как спастись», «человек-христианин» (только так именует себя герой) отправляется в свои скитания.

Как и Христианин Беньяна, герой рассказов (орловский крестьянин) испытывает внезапное эсхатологическое томление, побуждающее его покинуть пепелище отчего дома (ср. Град Разрушения — Мир земной, обреченный на сожжение, у Беньяна) и отправиться на поиск Небесного Града, имея в своем снаряжении лишь Библию и «Добротолубие» в котомке с сухарями, а затем устремиться к земному Иерусалиму, где он надеется «грешные кости похоронить». Беньяковский Истокователь и его функция (образ, как уже говорилось, восходит к Вергилию из поэмы Данте) заместились в православной повести старцем, научающим Странника молитве мѣггара: «Непрестанная внутренняя Иисусова молитва есть непрерывное, никогда не престающее призывание Божественного имени Иисуса Христа устами, умом и сердцем, при воображении всегдашнего Его присутствия, и прошения Его помилования, при всех занятиях, на всяком месте, во всяком времени, даже и во сне. Она выражается в таковых словах: Господи, Иисусе Христе, помилуй мя! И если кто навькнет сему призыванию, то будет ощущать великое утешение». ⁶⁵

⁶³ Морозкин М. Я., свящ. Обзорение французской богословской журналистики // Православное обозрение. 1868. № 1. С. 74—75.

⁶⁴ Лесков Н. С. Собр. соч. Т. 4. С. 232, 284.

⁶⁵ Откровенные рассказы... 5-е изд. Paris, 1989. С. 22.

Даже после смерти этот старичок-схимонах будет являться Страннику в снах, дабы руководить им и истолковывать «темные места» изложенного в «Добротолубии» святоотеческого учения о непрестанной молитве.

Сюжетное сходство с сочинением Беньяна прослеживается в рассказах поэпизодно: как и Христианин, Странник по навету недобрых людей попадает в тюрьму, встречает злых разбойников, диких зверей, преграждающих ему путь, испытывает сластолюбие духовное, плотские искушения, страх, сомнения в истинности своего пути, встречает грешников, ханжей и праведников, чьи истории открывают ему «назидательные примеры». Душевные состояния кающегося грешника Христианина Беньяна, персонифицированные во встреченных им аллегорических фигурах, в «Рассказах странника» обрели реальную осязаемость во встречах с конкретными людьми: мужиком-полесовщиком, купцом, старообрядцем, поляком-католиком, благочестивым странноприимным помещиком и т. д. Каждая встреча получает — словно в обратной проекции — символическое озвучивание; перед читателем проходят олицетворенные ипостаси душевного состояния героя, но не только. Вся Русь, забытая пастырями духовными, социально исчерпывающе представлена как в своих индивидуальных, многообразных попытках самостоятельно утолить свое сиротство и обрести духовное окормление касательно высшей цели своего существования, так и в своем многообразном зле, беспутье и духовном невежестве.

Безусловно, рассказы писались с авторской установкой, укоренить взыскующих духовного христианства в святоотеческой традиции обретения мистического единения с Богом. Вероятно, именно такая задача и была основной для автора рассказов, кем бы ни было это духовное лицо. Разнообразные сюжетные примеры должны были исчерпывающе представить различные всевозможные житейские ситуации, разрешая их в духе исконного православия, потребность в котором была очевидна. Однако автор шел дальше: следуя в научении умному деланию за «Добротолубием» с его направленностью на внутреннее, уединенное делание, он преодолевал, размыкал обращенностью к миру эту изолированность от него в поисках лишь собственного спасения.

Заволжское движение, как замечает Флоровский, «было не только преодолением мирских пристрастий и „миролюбия“, но и некоторым забвением о мире, не только в его суете, но и в его нужде и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание. С этим связана историческая недейственность Заволжского движения... В миру остались действовать осифляне...». И далее: «Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира чрез преображение и воспитание нового человека, чрез становление новой личности».⁶⁶

⁶⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 21—22.

В отличие от «Добротолубия» рассказы стремятся объяснить не столько внешние действия в овладении навыками «самодвижной» молитвы, сколько культуру сопутствующих внутренних переживаний. Напомню, что оптинские монахи не рекомендовали читать те места «Добротолубия», в которых описываются внешние действия сердечной молитвы. Об опасности усвоения лишь механической практики умного делания предупреждал и еп. Феофан Вышенский: «О молитве я говорил то, что говорил, потому, что из молитвы Иисусовой не-знать, что сделали. Думают, что как только стал кто творить сию молитву, то этим одним уже все сделал. Молитва сия стала у них как заговор какой: твори ее, приложив к сему и те телесные положения, о коих инде говорится, и все получишь. Вот и мурлычут, а сердце остается пусто, и мысли бродят. {...} У иных приходит при этом и малая теплота, и они кричат: вот благодать, вот благодать!».⁶⁷ Потребность в сопереживании у героев «Рассказов странника» рождает сочувствие и объединяет всех, как «уды единого тела Христова». «Были бы братья, — писал Достоевский, — будет и братство» (т. 15, с. 248).⁶⁸

Разумеется, не все эпизоды беньяновской повести оказались прихотливой волей автора локализованы в «Рассказах странника», а в тех, что нашли свое соответствие, вряд ли стоит видеть буквальную проекцию. Настаивать на этом, огрубляя понимание констатацией факта, значит производить наивное насилие над материалом и обеднять художественный и философский смысл повести, вместившей в себя значительно больше литературных источников. Даже поверхностный взгляд в этом направлении убеждает, что «Рассказы странника», созданные, безусловно, на пересечении масонской и протестантской традиций, а также русской литературы XIX в., без сомнения, имели «опору» на фольклорные и древнерусские источники. В качестве непосредственного источника следует особо выделить паломническую литературу начиная от «Хождения» игумена Даниила (XII в.) и до «Сказаний о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле» постриженника святой горы Афонской инока Парфения (в 4-х ч. 2-е испр. изд. М., 1856).

⁶⁷ Феофан, еп. Ответы на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894. С. 144—145; то же: Символ. 1985. № 13. С. 117—203.

⁶⁸ Влечение артели старообрядцев перейти в официальное православие и «одушевиться со всею Русью» в рассказе Лескова «Запечатленный ангел» инициируется не архиереем, а «беззаветным и безгневным» старцем Памвой, прототипом которого, как известно, послужил преп. Серафим Саровский — см.: Полозкова (Ипатова) С. А. О финале рассказа Н. С. Лескова «Запечатленный ангел» // Литература Древней Руси: Источниковедение / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1988. С. 301—310. Необходимо упомянуть об обширной рукописи книги А. А. Измайлова «Лесков и его время», до сих пор не утратившей научной ценности, где впервые высказана мысль, что прототипом Памвы является св. Серафим Саровский (РО ИРЛИ. Ф. 115, оп. 1, № 5).

Тема побега и странничества героя «Рассказов странника» дана в буквальном, а не аллегорическом смысле. Его физическое передвижение (хождение) не совпадает с духовным перемещением (восхождением) и служит, скорее, фабульной организацией повествования, наглядной иллюстрацией как Божественной упорядоченности внешнего мира, так и предопределенности каждой новой встречи духовного паломничества исихаста-Странника в стяжании истинного духовного просвещения и в уяснении смысла своего призвания. Художественное время трансформируется в пространство, перемещение в котором последовательно воплощает внутренние изменения Странника, вехи преодоления, нравственного совершенствования, «лествицу» метафизического восхождения. (Такую же средневековую «наглядность» времени/изменения через метафору «пути» мы имеем в иконе, житийных клеймах, миниатюре). В то же время каждая новая встреча в миссионерских усилиях Странника расширяет метафорическое морально-религиозное пространство, отвоеванное у сил тьмы и беспутья. «Свойственно умной молитве, — писал святитель Игнатий Брянчанинов, — открывать тот плен, в котором мы находимся у падших духов. Она открывает этот плен и освобождает от него».⁶⁹

В рассказах очевидно наличие основных элементов и конструктивных узлов страннической повествовательной схемы, а также конкретно-тематических параллелей с ней. Таким образом, рассказы парадигматически «включаются» в широкий историко-литературный контекст явлений разного культурного происхождения, как качественно иное звено в цепи произведений-предшественников, поочередно обогащавших саму странническую модель. Однако вольно или невольно заимствованная жанровая модель обрела иное смысловое наполнение. Новая авторская установка вызвала к жизни «Рассказы странника» и подсказала путь «вписывания» героя в конкретную историческую обстановку. Безусловно, рассказы писались духовным автором (попытки приписать их перу светского литератора, и в частности, Лескову — несостоятельны, но как факт тематического «притяжения» разных оптик видения, имевших общий исходный импульс, любопытны⁷⁰) и, прежде всего, как душеполезное пособие для приступающих к Иисусовой молитве. «Занимательность», «художественность» сюжета были вызваны не только желанием автора «популяризовать» и «в лицах» приблизить к пониманию мирянина существо умной молитвы, которая, по определению преп. Никифора Затворника, «без трудов и потов в спасение вводит» («Добротолубие»). Осознанная автором ориентация на предшествующую жанро-

⁶⁹ Цит. по: Умное делание. О молитве Иисусовой. Изд. Валаамского монастыря. 1936. С. 144.

⁷⁰ Гумеров Ш. А. *Говоров Георгий Васильевич // Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. Т. 1. С. 591; см. также: Гумеров Ш. А. Амвросий Оптинский // Там же. С. 58 (автор обеих статей, гадательно приписывающий «Рассказы странника» одновременно и Лескову, и св. Феофану, и св. Амвросию, вероятно, не знаком с историей издания текста).*

вую традицию введением дополнительного измерения упрощала задачу. Фабульная «перелицовка» подчинилась изложению православного мистического предания, идущего чисто национальным путем от преп. Сергия Радонежского, преп. Нила Сорского и заволжских подвижников исихазма, через св. Паисия Величковского и св. Тихона Задонского, св. Серафима Саровского и оптинских старцев. Если такой литературный прием имел место в «Рассказах странника», то вызван он был безусловным желанием автора «заместить» в сознании православных читателей протестантскую «превосходную метафору» Беньяна, «весьма любимую старинными русскими читателями» (Лесков), и не только ее.

Не исключено, однако, что логика религиозных представлений и переживаний в «Рассказах странника» связана с предыдущей инославной литературной традицией не только непосредственно, но и типологически. А именно: христианское религиозно-культурное сознание, принадлежащее к той или иной конфессии, конструирует в сходных кризисных ситуациях схожие по коллизиям сюжеты, но, разумеется, на национальном материале; процесс этот обусловлен, по-видимому, схожими жизненными связями, несомненно стимулирующими «живучесть» и хождение «мировых сюжетов».⁷¹ Полагаю, что литературным «толчком» к адаптации западноевропейского страннического сюжета на русской почве стало пушкинское переложение повести Беньяна, идущее вслед за переложением Жуковского.

Архимандрит Киприан (Керн) писал: «Часто стиль духовно-просветительной литературы (...) отталкивал от себя очень многих читателей, жаждавших религиозного просвещения. Книги духовно-нравственного содержания почему-то почти всегда писались особым, неприемлемым для литературного слуха языком (...) условным, приторно-елейным и потому легко кажущимся неискренним (...) Пушкинскому языку почему-то закрыты были двери в эту область религиозной литературы. „Рассказы странника“ служат как раз счастливым исключением».⁷² Думается, что это возникшее ощущение «притяжения» рассказов к Пушкину вызвано не столько языковым соположением, сколько тематическим.

* * *

В XIX в. существо исихастского дела — устремленность духа к Вечности-в-настоящем (термин Г. М. Прохорова) — получило свою художественную интерпретацию в творчестве православно мыслящих писателей XIX в. Протагонистами новой эпохи вслед за св. Серафимом Саровским становятся старец Амвросий Оптинский

⁷¹ См.: Шкловский Б. В. Художественная проза. Размышления и разборы. М., 1961. С. 101—103.

⁷² Предисловие к изданию 1948 года // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris, 1989. С. 6—7.

и Достоевский. По мнению Флоровского, «в историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, но потому, что он широко раздвинул и углубил самый метафизический опыт...».⁷³ В кругу ассоциаций Достоевского в 1860—1870-х гг., безусловно, имелись и «Рассказы странника» (в списках; возможно, какая-то из многочисленных вариаций на эту же тему, скажем, повесть «Искатель непрестанной молитвы» о. Михаила, которую, к слову сказать, И. В. Басин рассматривает как авторский вариант «Рассказов странника»), хотя и нет никаких тому свидетельств. Саму молитву и практику «умного делания» писатель, безусловно, знал из творений отцов Церкви, св. Нила Сорского и, конечно, из общения с оптинскими монахами.

Творит Иисусову молитву странник Макар в «Подростке», однако молитва Макара имеет некоторое отличие от общеизвестной Иисусовой молитвы: «„Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас“. Слова произнеслись полупшепотом, за ними следовал глубокий вздох всею грудью» (т. 13, с. 283—284; ср.: «„Помилуй, Господи Иисусе, и всех тех, за кого некому помолиться“. Вельми доходна молитва сия и приятна», — поучает Подростка странник Макар. — Т. 13, с. 310).⁷⁴ Семантический сдвиг, отклоняясь от индивидуального начала, акцентирует соборный характер молитвы. В «религиозном бродяге» Макаре Достоевский реализует одну из самых дорогих своих идей — идею русского «всеединства». В окончательном виде эта идея прозвучит в последнем романе Достоевского из уст Маркела, Таинственного посетителя, отца Зосимы и Алеши Карамазова: «Всякий из нас пред всеми во всем виноват» (т. 14, с. 262); «всякий человек за всех и за вся виноват, помимо своих грехов (...) воистину верно, что когда люди эту мысль поймут, то настанет для них Царствие Небесное уже не в мечте, а в самом деле»; «...должен человек вдруг пример показать и вывести душу из уединения на подвиг братолюбивого общения» (т. 14, с. 275—276); «...одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за всё и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват» (т. 14, с. 290); «...сам виновен, ибо мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство,

⁷³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 300.

⁷⁴ Ср.: «Помилуй мя, Боже, по велицей милости твоей...» (Сибирская тетрадь. № 6; Записки из Мертвого дома. — Т. 4, с. 235, 226). В страхе за жизнь Кити непроизвольно начинает творить Иисусову молитву Левин: «„Господи, помилуй! прости, помоги!“ — твердил он как-то вдруг неожиданно пришедшие на уста ему слова. И он, неверующий человек, повторял эти слова не одними устами. (...) „Господи, прости и помоги“, — не переставая твердил он себе, несмотря на столь долгое и казавшееся полным отчуждение, чувствуя, что он обращается к Богу точно так же доверчиво и просто, как и во времена детства и первой молодости» (Толстой Л. Анна Каренина. М., 1985. С. 666, 670).

может быть, не совершил бы его при свете твоём» (т. 14, с. 292); в момент мистического озарения Алеша чувствует, «как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь „мирам иным“. Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а „за меня и другие простят“, — прозвенело опять в душе его» (т. 14, с. 328).⁷⁵

Однако это кажущееся «новым» «христианство Достоевского» (К. Н. Леонтьев) находится в непосредственной связи с основополагающими тезисами исторического христианства. «Спасение мира единое предстоит», писал св. Иоанн Златоуст. Метафизическое ощущение старца Зосимы (и Достоевского) сродни св. Исааку Сирину, писавшему: «И что такое сердце милующее?... возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объёмлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных, и врагах истины, и о делающих ему вред, ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостию, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу».⁷⁶

Не вполне, казалось бы, каноническая Иисусова молитва мирянина Макара обретает в поучениях отца Зосимы «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным» свою окончательную редакцию: «Господи, помилуй всех днесь пред Тобой представших» (т. 14, с. 289; ср.: «...спаси всех, Господи, за кого некому помолиться, спаси и тех, кто не хочет Тебе помолиться». — Т. 14, с. 149).

Как «аскетичу эмоциональных аффектов» квалифицирует православные воззрения старца Зосимы (и Достоевского) продолжатель леонтьевских сомнений В. М. Лурье. «Слишком хорошо известно, — пишет он, — что, несмотря на аутентичность, с православной точки зрения, избираемых теперь (в «Братьях Карамазовых». — С. И.) Достоевским жизненных примеров (Зосима), их художест-

⁷⁵ Ср. у К. Н. Леонтьева: «На что народ тому, кто хочет для себя молиться?...» (Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Леонтьев К. Н. Египетский голубь. М., 1991. С. 513). Описывая быт валаамских монахов, Ив. Шмелев приводит Иисусову молитву, творимую ими и схожую с молитвой странника Макара: «Молитвами Святых Отец, Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас...» (Шмелев Ив. Старый Валаам // Москва. 1990. № 9. С. 87 и далее).

⁷⁶ Исаак Сирин, авва. Слова подвижнические. М., 1993. С. 205—206. О близости некоторых «поучений» о. Зосимы к «Словам подвижническим» св. Исаака Сиринина говорится в превосходной статье: Альми И. Л. Поэтика образов праведников в поздних романах Достоевского: (Пафос умиления и характер его воплощения в фигурах странника Макара и старца Зосимы) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2000. Т. 15. С. 264—272.

венные изображения получались крайне недостоверными. Например, молитвенные наставления старца Зосимы (...) лишены вовсе того, что св. Серафим Саровский называл „признаком духовной жизни” — умного делания; по содержанию своему они даже несовместимы с ним (...). Заповедь старца Зосимы „на каждый день и когда лишь можешь, тверди про себя: «Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших»” не оставляет места для молитвы Иисусовой, но не может ее заменить из-за частного характера предлагаемого в ней прошения».⁷⁷

Укоризны Лурье в полной мере должны быть отнесены и к «всероссийскому батюшке» о. Иоанну Кронштадтскому, в дневниковых рассуждениях которого дословно повторены эти поучения старца Зосимы:

О. Иоанн Кронштадтский

О. Зосима

Каждый день и когда лишь можешь, тверди про себя: «Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших!», — ибо каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их становятся пред Богом; и сколь многие из них расстались с землею никому не ведомо, в грусти и тоске; никто не пожалеет о них и даже не знает о них вовсе. И вот, может быть, с другого конца земли вознесется и твоя молитва за упокой... Сколь умиленно душе, ставшей в страхе перед Господом, почувствовать в тот миг, что есть и за нею молитвенник, что осталось на земле человеческое существо, и его любящее. Да и Бог милостивее воззрит на вас обоих, ибо если уж ты столь пожалел его, то тем больше пожалеет Он, бесконечно более

Каждый день и когда лишь можешь, тверди про себя: «Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших». Ибо в каждый час и каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их становятся пред Господом — и сколь многие из них расстались с землею отъединенно, никому не ведомо, в грусти и тоске, что никто-то не пожалеет о них и даже не знает о них вовсе: жили ль они или нет. И вот, может быть, с другого конца земли вознесется ко Господу за упокой его и твоя молитва, хотя бы ты и не знал его вовсе, а он тебя. Сколь умиленно душе его, ставшей в страхе перед Господом, почувствовать в тот миг, что есть и за него молящийся, что осталось на земле человеческое существо, и его любя-

⁷⁷ Лурье В. М. Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. 2 / Под ред. В. А. Котельникова. СПб., 1996. С. 303. Надо сказать, частный и индивидуальный характер носит прошение в молитве самого Леонтьева: «Не трудно хоть изредка, хоть раз в день, хоть при случае с глубоким движением сердца воскликнуть мысленно: „Боже всесильный! Научи меня правой верою, лучшей верою! Ты все можешь! Я хочу веровать правильно; я хочу смириться перед верой отцов моих. Если она правильнее всех других, покажи мне путь; научи меня этому смирению! Подчини ей мой ум! Сделай так, чтоб этому уму легко и приятно было подчиняться учению Церкви!» (Леонтьев К. Н. Мое обращение... С. 501). Достоевский предвидел, что не все поучения старца Зосимы вызовут адекватную реакцию; в письме к К. П. Победоносцеву от 24 августа (5 сентября) 1879 г. он писал: «...есть несколько поучений инока, на которые прямо закричат, что они абсурдны, ибо слишком восторженны. Конечно, они абсурдны в обыденном смысле, но в смысле ином, внутреннем, кажется, справедливы» (301, 122).

милостивый, чем ты, и простит его тебя ради.⁷⁸

шее. Да и Бог милостивее воззрит на обоих вас, ибо если уже ты столь пожалел его, то кольми паче пожалеет Он, бесконечно более милосердный и любовный, чем ты. И простит его тебя ради (14, 289; разночтения отмечены моим курсивом. — С. И.).

Как ни соблазнительно увидеть в предшествующих по времени поучениях старца Зосимы Достоевского источник, из которого о. Иоанн мог заимствовать эти рассуждения, полагаю, что, скорее всего, оба имели перед собой общий образец из учительной литературы, установить который пока не удалось.

Не сомневался в ортодоксальности и исконности богословских воззрений о. Иоанна прот. Георгий Флоровский: «Его значение для русского богословия еще до сих пор вполне не опознано (...) редко, кто читает его замечательный дневник: „Моя жизнь во Христе“, как богословскую книгу. Конечно, в ней нет богословской системы, но есть богословский опыт и о нем свидетельство. Это дневник созерцателя, а не моралиста. И молитва не лирика, не только устремление души, но именно ее встреча с Богом, веяние Духа, духовная реальность (...). У о. Иоанна вновь открывается „забытый путь опытного богопознания“... (...). Это возвращение к духу Святых отцов (...) не в подражании, но в обновлении или возрождении самого святоотеческого духа».⁷⁹

Тревожили воззрения о. Иоанна, как и св. Феофана Затворника, главу в «ведомстве православного вероисповедания», обер-прокурора Священного Синода К. П. Победоносцева, отношение которого к фигуре старца Зосимы было, вероятно, вполне лояльным, учитывая, что в письме к И. С. Аксакову от 30 января 1881 г. он утверждал, будто Достоевский задумал Зосиму по его «указаниям» (РО ИРЛИ, № 22583; 30₁, 315).

Вернусь к «Рассказам странника». Через сакральную сущность постигаемой природы происходит общение с Богом обновленного исихаста-странника: «...молитва сердца столько меня услаждала, что я не полагал, есть ли кто счастливее меня на земле, и недоумевал, какое может быть большее и лучшее наслаждение в царствии небесном. Не токмо чувствовал сие внутри души моей, но все и наружное представлялось мне в восхитительном виде, и все влекло к любви и благодарению Бога; люди, деревья, растения, животные, все было мне

⁷⁸ Сергиев И., прот. Моя жизнь во Христе... Брюссель, 1988. «Проси в молитве не для себя одного, — поучал о. Иоанн, — но и для всех верных, для всего Тела Церкви благ духовных и вещественных, не отделяя себя от прочих верующих, но находясь в духовном единении с ними, как член единого великого Тела Церкви Христовой (...). Молитва за других полезна и самому молящемуся за других; она очищает сердце, утверждает веру и надежду на Бога и возгревает любовь к Богу и ближнему (...). „Молитесь друг за друга“, — говорит нам святое учение» (там же).

⁷⁹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 400—401.

как родное, на всем я находил изображение имени Иисуса Христа».⁸⁰ Сродни обретенному слиянию с одухотворенной природой и Богом ощущения и наставления старца Зосимы: «Любите всё создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью (...). На всяк день и час, на всякую минуту ходи около себя и смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен» (т. 14, с. 289; курсив мой. — С. И.). Трудно удержаться, чтобы не отметить очевидной здесь соотнесенности с практикой Иисусовой молитвы.⁸¹

Забывтая святоотеческая мысль о пути к совершенству как о стремлении к таинственному слиянию с Богом возрождается в творчестве Достоевского, обретая независимость от исторически возоб-

⁸⁰ Откровенные рассказы... С. 107.

⁸¹ В 1878 г. к исихастской теме обращается Лесков. В письме к П. К. Щебальскому от 3 апреля (на следующий день по выходе рецензии писателя на издание Беньяна) Лесков писал: «Я люблю живой дух веры, а не направленскую риторику (...) на православный салтык... (...) напишу что-нибудь из церковной жизни, и пришлю с цензорским разрешением Алекс(андро)-Невск(ой) лавры. Может быть, это будет образцовое жизнеописание русского святого, которому нет подобного нигде, по здравости и реальности его христианских воззрений. Это Нил Сорский (Майков)». См.: Лесков Н. С. Собр. соч. М., 1958. Т. 10. С. 455. Жизнеописание св. Нила Сорского, как известно, не было написано Лесковым; неосуществленным оказался и замысел 1875—1876 гг. «Еретик Форносов», роман про «русского еретика — умного, начитанного и свободомысленного духовного христианина, прошедшего все колебания ради искания истины Христовой и нашего ее только в одной душе своей» (Т. 10. С. 412). В передаче корреспондента писателя священника И. С. Беллюстина герой этого романа — «юноша, возжаждавший истины в важнейшем из вопросов человечества — религиозном, во всем, что зовется верованием на Руси, видит корыстную, нравственно растлевающую ложь; вследствие этого доходит до отрицания религии в самом принципе; измученный душой, не видя ниоткуда просвета, он готовит себе петлю; но какая-то невидимая рука толкает на его путь девушку из народа, которая бескорыстно самоотверженной любовью наводит его на мысль о Том, Кому имя Любовь; он оживает, делается апостолом религии любви, — понятно, в евангельском значении слова; но книжники и фарисеи при пособии иродиаи забирают его, мучат по острогам; т. е. закрепляют его апостольство, и наконец, как нераскаянного еретика засылают в самую даль сибирских тундр: — что только Вы можете создать из этого материала, как я понял его из Вашего эскиза!..» (Письма И. С. Беллюстина к Н. С. Лескову / Публ. Ю. Сидякова // Philologia. Рижский филологический сборник. Вып. 2. Словесность и эволюция культуры. Рига, 1997. С. 77, 78—79). Возможно, этот нереализованный замысел Лескова был известен Ив. Шмелеву и оказал влияние на замысел его романа «Пути небесные», где водительное начало в духовном пути главного героя отведено простой девушке Дариньке. Однако, скорее всего, и это не исключает мысли о прямом заимствовании, общий исток женского водительного начала к свету в странных повествовательных схемах следует искать в образе Беатриче Данте. Эта петривальная мысль высказана Л. Силард и П. Барта (см.: Силард Л., Барта П. Дантов код русского символизма // Studia Slavica Hung. 1989. 35/1—2. S. 71—72).

ладавшей концепции индивидуального спасения. Процесс исправления трезвения многократным призыванием имени Господа, дающий человеку просвещение глубокими таинствами как источник добродетели, переосмысливается писателем в соответствии с духом поучений святых отцов, а отнюдь не в собственной версии коллективного духовных сочинениях второй половины XIX в., обрел художественную, зримую наглядность, как именно содевать свое спасение, в последнем романе Достоевского.

Семантическая эволюция понятия «жить счетом» берет свое начало от романа «Идиот». Князь Мышкин рассказывает в гостиной у Епанчиных о приговоренном к смертной казни и в последний момент помилованном, который в краткий миг перед казнью вдруг осознал: «...», что, если бы воротить жизнь, — какая бесконечность! <...> Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил!» <...> — „стало быть, — спрашивает князя Александра, — подарили же эту «бесконечную жизнь» <...>. Жили ли каждую минуту «счетом?»” — „О нет, <...> вовсе не так жил, — отвечает Мышкин, — и много-много минут потерял” <...> — „стало быть, и нельзя жить, взаправду «отсчитывая счетом». Почему-нибудь да нельзя же” — „Да, почему-нибудь да нельзя же <...> мне самому это казалось... А все-таки как-то не верится...”» (т. 8, с. 52—53). Может показаться, что речь идет о необходимости осознанной жизни в каждую минуту существования; однако, учитывая контекст последующих романов, представляется, что писатель имел в виду другое. Покидает город перед смертью Степан Трофимович («Бесы»); в этом последнем своем странствии, прозрев в любви ко всем людям, он вдруг осознает: «О, я бы очень желал опять жить! <...> Каждая минута, каждое мгновение жизни должны быть блаженством человеку... должны, непременно должны! Это обязанность самого человека так устроить; это его закон — скрытый, но существующий непременно...» (т. 10, с. 506). В рассуждении о «пламени адском» как о страдании, «что нельзя уже более любить», старец Зосима («Братья Карамазовы») говорит: «Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством дана была <...> способность сказать себе: „Я есмь, и я люблю”. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, живой, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергла сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило <...> ко Господу взойдет он, не любивший <...> и говорит себе уже сам: „Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но <...> нет уже жизни, и времени более не будет! Хотя бы и жизнь свою рад был отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принести”» (т. 14, с. 292—293).

Всеобщий «рай на земле», по мысли Достоевского, возможен лишь через просветление, принятие всего сущего и веру в Божественность всякой плоти; через всеобщую и взаимную любовь в каж-

дую минуту, в каждое мгновение жизни. Именно таким «счетом» любви ко всем, отзывчивости и боления, пока есть время, следует жить людям, и это будет рай обновленного человека, испокон взыскуемого в историческом христианстве. Всякая подмена, полагал писатель, в виде атеистической любвеобильности, выведенной за пределы метафизического регистра, несостоятельна и на путях развития общества под знаком «женевских идей» (добродетель без Христа) ведет к тупику (см.: т. 13, с. 173; 378—379).

В творчестве Достоевского возникает «своеобразное мистическое предание, идущее чисто национальным путем и достигающее своего завершения в религиозной вере, унаследованной от отцов». Здесь проявился исконный религиозный дух, выросший из сокровенных глубин национального сознания. Представшая в величавой строгости обновленная вера, и небесная, и земная одновременно, оказалась «тождественной с глубочайшими основами исторического христианства».⁸²

Именно мистический реализм Достоевского — вера в Божественность всякой плоти — становится наиболее продуктивной основой религиозных исканий XX в. В 1950-х—начале 1960-х гг. в Америке дух, жаждущий обновления, в поисках более органичных символов веры, нежели те, что предлагает официальное протестантство, попытался утолить эту потребность в живой мистике. Дж. Сэлинджер, называвший Достоевского своим любимым писателем, увидел исход в двух направлениях: в сторону буддизма, дающего отстраненность от всего земного, и в сторону православия. Фрэнни, мятущаяся героиня его повести «Фрэнни и Зуи» (1961 г.), без конца перечитывает неизвестную книгу «The Way of Pilgrim» («Путь странника»), написанную «русским крестьянином». Ему тридцать три года, он сухорукий, после смерти жены пускается в странствия по России, чтобы найти «кого-нибудь, кто ему объяснит, — как это „молиться неустанно“». От старца, читающего «Филокалию», «странник научается молиться (...) потом странствует по всей России, встречает всяких людей и учит их, как молиться этим невероятным способом». Вне всяких сомнений, речь идет об «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу».⁸³ Фрэнни не расстается с книгой и неустанно творит Иисусову молитву, в результате чего, как она надеется, наступит озарение и откроется ей истина собственного предназначения и смысл жизни. Больше всех на свете она любит стран-

⁸² См.: Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современный мистика. СПб., 1996. С. 205—206.

⁸³ Притяжение «Рассказов странника» и Лескова необъяснимым образом ощущается некоторыми исследователями. Так, в статье М. Тугушевой, предваряющей русское издание романа Дж. Сэлинджера «Ловец во ржи» («Над пропастью во ржи») на английском языке, утверждается, что книга, которую перечитывает Фрэнни, есть не что иное, как «Очарованный странник» Лескова. Непонятно, на чем основана эта догадка, так как она, бесспорно, читает «Рассказы странника», подробное изложение содержания которых не позволяет усомниться в этом (см.: Salinger J. D. The Catcher in the Rye. M., 1968.).

ноприимную семью, описанную в книге; эти люди принимают странника, снимают его грязные сапоги, сажают с собой за один стол. Прозрение Фрэнни наступит тогда, когда, как считает ее брат Зуи, она поймет, что Толстая Тетя (Толстуха), какой бы она ни казалась отвратительной, это и есть «сам Христос», и именно ради этой Толстухи следует жить (полагаю, опуская доказательства, что образ Толстухи восходит непосредственно к образу из романа Достоевского: «толстая семипудовая купчиха» из разговора Ивана Карамазова с чертом. — Т. 15, с. 74, 78). Христос во всем, устами Зуи говорит Сэлинджер, даже в самых жалких и бессмысленных созданиях, в самых отъявленных эгоистах и ханжах; если ты любишь Бога, ты должен возлюбить все его творения.⁸⁴

* * *

Таковым, разумеется в общих чертах, представляется генетическое/типологическое пространство жанра «странничества»; каждая его последующая цепочка осваивала предшествующие величайшие образцы инославной духовности в собственных оригинальных и исконных версиях общехристианской концепции пути к Богу, высшей точкой в развитии которого стало творчество Достоевского, возвращающее к полузабытым истокам исторического христианства. Таков, разумеется не полный историко-литературный контекст «Рассказов странника», сочинения, вписавшего свою страницу в историю развития сюжета и весьма чтимого среди православных по сей день.

⁸⁴ Сэлинджер Дж. Д. Над пропастью во ржи. Повести. Девять рассказов. М., 1983. С. 331—337, 373, 379—381, 404—405, 411, 416, 418—420. См.: Галинская И. Л. Философские и эстетические основы поэтики Дж. Д. Сэлинджера. М., 1975. С. 91—93, 95—96; Завадская Е. В., Пятигорский А. М. Отзвуки культуры Востока в произведениях Дж. Д. Сэлинджера // Народы Азии и Африки. 1966. № 3. С. 95; Каграманов Ю. Америка далекая и близкая // Новый мир. 1999. № 12. С. 149. Что же касается книги Беньяна, то о ней любимый герой Сэлинджера Симор Гласс из повести «Хэпфорт 16, 1924» писал: «Перечитывая Джона Беньяна на этот раз, я намерен ближе и любовнее присмотреться к его неподдельному, славному таланту, но взгляды его, боюсь, так и останутся мне поперек горла. Слишком он суров, на мой вкус. Вот где полезно и пристойно перечесть в одиночку чудесную Святую Библию, чтобы сохранить про черный день собственный бесценный здравый ум. Иисус Христос говорит так: „Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный“ (Мф. 5, 48). Все правильно, я не вижу ничего, против чего можно было бы возразить, наоборот! Однако Джон Беньян, хоть и крещеный христианский воин, по-видимому, полагает, будто Иисус Христос сказал другое, а именно: „Будьте безупречны, как безупречен Отец ваш Небесный!“ Вот неточность так уж неточность! Разве о безупречности идет тут речь? Совершенство — совсем другое слово, оно отдано на благо рода человеческого во все века» (Сэлинджер Дж. Д. Шестнадцатый день Хэпфорта 1924 года // Сэлинджер Дж. Д. Выше стропила, плотники. Рассказы. Повести. Харьков, 1999. С. 439).