

Санкт-Петербургская
православная духовная академия



ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2015

Научно-богословский журнал

Богословие и философия

Журнал издается с 1821 года
(с перерывом с 1918 по 1990 годы)

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

2015 год

Редакционная коллегия

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Редакторы тематического выпуска: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии, *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и.о. проректора Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Ответственный редактор: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и.о. проректора Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и.о. проректора Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- библеистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и секретарь кафедры церковной истории, заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулап*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

4, 2015

Theology and Philosophy

Editorial Board

Chief Editor: *Archbishop of Peterhof Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of the Subject Issue: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy, *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor and TDy Vice-rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor and TDy Vice-rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor and TDy Vice-rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Head of Biblical Department at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Lecturer and Secretary of the Department of the Church History, Head of the Archives of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Патрология

*Н.А. Хандога. Космология святителя Викторина Петавийского:
четверица и седмерица как структурообразующие принципы мира 7*

Литургическое богословие

М.А. Юдаков. Патриарший чин литургии XVII века 36

Православная педагогика

*Протоиерей-ставрофор доктор Драгомир Сандо.
Красота как понятие и основа образования и воспитания 47*

Византология

*А.В. Маркидонов. «Сила» и «правда»: экзистенциал власти в
восточно-христианской традиции 59*

Христианская культурология

*А.Ю. Минаков. Князь-инок Аникита (Сергей Александрович
Ширинский-Шихматов): путь из поэтов в святые 105*

*С.М. Телегина. Личность и творчество М.Ю. Лермонтова
в литературно-критическом наследии В.В. Розанова. 121*

*Л.Н. Болтовская. Образ свободы в творчестве А.С. Пушкина
и Д.Г. Байрона 186*

История русской литературы

*Иеродиакон Владимир (Палибрк). Христос в мировоззрении
Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого 201*

Е.О. Непоклонова. Наследие А.С. Хомякова как целое 217

*Е.И. Анненкова. Константин Аксаков —
фанатик или аналитик славянофильства? 244*

Рецензии

- Е.О. Непоклонова. Н.В. Гоголь и его современники в поисках христианских начал общественного единства 257*
- Н.А. Непомнящих. «Он вовсе не реставратор прошлого...» [Рецензия] . . . 263*
- Л.Н. Болтовская. Неизвестный Новалис 275*
- Е.И. Лютко. Рецензия на: Destivelle H. Les Sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XXe siècle 280*

CONTENTS

Patristics

- N.A. Khandoga. Cosmology of St. Victorinus of Pettau:
The Numerals Four and Seven as Foundational Principles of the World 7*

Liturgical Theology

- M.A. Yudakov. The Taxis of the Patriarchal Liturgy in the XVIIth Century 36*

Orthodox Pedagogics

- Archpriest D. Sando. Beauty as the Foundation of Education and Rearing 47*

Christian Cultural Studies

- A.Yu. Minakov. The Prince-Monk Anicetas (Sergei Aleksandrovich
Shirinsky-Shikhmatov): a Journey from Poet to Saint 105*
- S.M. Telegina. The Role of the Life and Works of M. Lermontov
in the Literary-Critical Heritage of V. Rozanov 121*
- L.N. Boltovskaya. The Depiction of Freedom in the Works of A. Pushkin
and G. Byron 186*

History of Russian Literature

- Hierodeacon Vladimir (Palibrk). The Place of Christ in the Worldviews of
F. Dostoyevsky and L. Tolstoy 201*
- Ye.O. Nepoklonova. The Literary Heritage of A. Khomyakov 217*
- Ye.I. Annenkova. Konstantin Aksakov:
Fanatical Slavophile or Critical Thinker? 244*

Book Reviews

- Ye.O. Nepoklonova. N. Gogol and His Contemporaries in Search of Christian
Sources for Social Unity 257*
- N.A. Nepomnyashchikh. "He was not a Restorer of the Past..." [Review] 263*
- L.N. Boltovskaya. The Unknown Novalis 275*
- Ye.I. Lyut'ko. Review of Destivelle H. Les Sciences théologiques en Russie. Réforme
et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XXe siècle 280*
- Annotations 290*

Н.А. Хандога

КОСМОЛОГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО: ЧЕТВЕРИЦА И СЕДМЕРИЦА КАК СТРУКТУРООБРАЗУЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ МИРА

Статья посвящена анализу мировоззрения одного из малоизвестных святых отцов доникейского периода — святителю Викторину Петавийскому. Подобно другим христианским писателям его космологические воззрения тесно связаны с библейским учением о творении мира. Используя аллегорический и типологический методы толкования Священного Писания, а также библейские нумерологические сюжеты святитель Викторин в трактате «О сотворении мира» излагает учение о четверице и седмерице как структурообразующих принципах вселенной.

Ключевые слова: святитель Викторин Петавийский, святитель Амвросий Медиоланский, блаженный Иероним Стридонский, блаженный Августин Гиппонский, первый день творения, четвертый день творения, седьмой день покоя, первопринципы, четверица, седмерица.

...Ты все расположил мерою,
числом и весом (Прем 11:21).

...Всевышний на весах взвесил век сей, и мерою измерил времена,
и числом исчислил часы, и не подвинет и не ускорит до тех пор,
доколе не исполнится определенная мера (3 Езд 4:36–37).

Введение

Среди святых отцов доникейского периода, писавших на латинском языке, особое место занимает младший современник святителя Киприана Карфагенского (ок. 200–210–258) — святитель Викторин Петавийский (ок. 230–303/304). Он, подобно святителю Киприану, засвидетельствовал верность Господу Иисусу Христу пролитием крови во время гонений на христиан при императоре Диоклетиане в 303 или 304 году¹. Кроме того, святитель Викторин прославился в Церкви как первый латинский экзегет (большинство его трудов

Николай Анатольевич Хандога — кандидат богословия, докторант кафедры богословия Общечерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (n.handoga@yandex.ru).

¹ День памяти святителя Викторина Петавийского — 2 / 15 ноября (см.: Месяцеслов дополнительный имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 24). Однако «эта дата, встречающаяся в мартирологе Узуарда (IX век), была не днем мученической кончины святителя Викто-

посвящено толкованию Священного Писания)² и «первый христианский писатель, не только паннонийской провинции, но и всей области дунайских провинций (Римской империи — Н.Х.)»³.

К сожалению, из обширного списка трудов святителя Викторина Петавийского, упоминаемого блаженным Иеронимом Стридонским⁴, «сохранилась лишь десятая часть»⁵ — «Толкование на Апокалипсис». В то же время, исследователям (как, например, профессору Мартине Дюлаэй) удалось установить, что этот святитель является автором еще двух сочинений — трактата «О сотворении мира» и «Хронологического фрагмента»⁶. Это способствовало раскрытию принципов, по которым существует в целостности и гармонии, порядке и целесообразности сотворенный Богом за шесть дней из ничего и в седьмой день освященный Его благословением мир, или вселенная, а также открытию литургического календаря христианской общины Петавия (одного из городов Верхней Паннонии) второй половины III века⁷.

1. Смысл и цель творения

Святитель Викторин Петавийский понимает смысл творения двояко. С одной стороны, он утверждает, что Бог сотворил мир ради прославления Его величия: «Все [великолепие] этого мироздания Бог произвел за шесть дней

рина, а датой перенесения его мощей из Петавия (современный город Птуй в Словении — Н.Х.) в Лавриак (современный город Лорх в Германии) римской провинции Норик. Вероятно, именно в этом городе после разрушения в 452 году вождем гуннов Аттилой их отечества граждане Петавия искали пристанища, унося мощи своего святого покровителя». *Хандога Н.А.* Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали, 2014. Вып. 7. С. 58.

²О нем в IV и V столетиях как о епископе-мученике и богослове «свидетельствуют» (testimonia) авторы итальянского (среди них упоминается главный «очевидец» жизни и трудов святителя Викторина Петавийского — блаженный Иероним Стридонский (ок. 347–419/420)), африканского, галльского и испанского происхождения. См.: *Dulaey M.* Victorin de Poetovio. Premier exegete latin. Vol. 1. Paris, 1993. P. 323–354; *Bratož R.* Il cristianesimo Aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio. Udine–Gorizia, 1999. P. 267–300.

³*Братож Р.* Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века) / Пер. с нем. С. К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // Христианское чтение, 2014. № 2–3. С. 14.

⁴«Викторин, епископ Петавийский, не владел одинаково свободно латинским и греческим языками. Поэтому его сочинения, хотя и прекрасны по содержанию, слабы по стилю. Это толкования (commentarii) на Бытие, на Исход, на Левит, на Исаию, на Иезекииля, на Аввакума, на Екклесиаста, на Песнь песней, на Апокалипсис Иоанна [Богослова], Против всех ересей и многие другие. В конце [жизни] он был удостоен [от Господа] венца мученичества». *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus 74 / Ed. J.P. Migne // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (далее: PL), 1845. T. 23. Col. 683.

⁵*Братож Р.* Епископ Викторин и христианская община Петавия... С. 14.

⁶См.: *Dulaey M.* Victorin de Poetovio. Premier exegete latin... P. 24–39.

⁷См.: *Братож Р.* Епископ Викторин и христианская община Петавия... С. 32–36.

из ничего (ex nihilo), в украшение величия Своего (in ornamentum majestatis suae), седьмой же [день] освятил благословением, успокоившись от дел [Своих] (см. Быт 2:2–3)»⁸. В этом святитель Викторин следует за Тертуллианом (ок. 155–160–после 220), время от времени почти дословно цитируя его: «Бог, которого мы почитаем — один. Он Словом, которым повелел, Разумом, которым устроил, Силой, которой мог, произвел из ничего (ex nihilo) все [великолепие] этого мироздания со всем убранством элементов, тел и духов в украшение величия Своего (in ornamentum majestatis suae). Поэтому греки назвали мир словом *κόσμος*»⁹.

Немного остановимся на фразе «totam molem expressit» (произвел все мироздание)¹⁰. Глагол «exprimere» буквально означает «выжимать, оттискивать», в том числе оттискивать изображение на воске¹¹. Значит, мир уподобляется оттиску, который несет на себе прекрасное царское изображение Творца.

С другой стороны, святитель Викторин обращает особое внимание на творение из ничего (creatio ex nihilo): это видно даже из названия трактата — «De fabrica mundi» (О сотворении мира). Из терминов он выбирает не creatio, в котором есть некие оттенки рождения, не orificium, что могло бы натолкнуть на известные архитектурные смыслы и чрезмерное подчеркивание значимости твари, но fabrica¹², которое происходит от faber — кузнец, соответственно, первоначальное значение существительного «fabrica» — кузнечное дело¹³, то есть создание изделия, качественно отличного от первоначальной руды, и, соответственно, оно несет в себе смыслы качественного изменения и творения из ничего.

Таким образом, в цитате из Тертуллиана для святителя Викторина Петавийского важны две фундаментальные истины: творение ради прославления

⁸Victorin de Poetovio. La construction du monde I / Ed. M. Dulaey // Sources Chrétiennes (далее: SC), 1997. Vol. 423. P. 138.

⁹Tertullianus. Apologeticus adversus gentes pro christianis 17 / Ed. J.P. Migne // PL, 1844. T. 1. Col. 375.

¹⁰«Exprimere» в этом смысле употребляется Тертуллианом лишь однажды. См.: Braun R. Deus Christianorum. Recherches sur la vocabulaire de Tertullien. Paris, 1962. P. 389.

¹¹См.: Oxford Latin Dictionary / Ed. P. G. W. Glare. Oxford, 1968. P. 652.

¹²Слово, означающее у святителя Викторина как акт сотворения мира, так и структуру мироздания. В этом он созвучен Лактанцию (ок. 250–260–после 325), у которого содержатся сходные смыслы: «С этим Творцом (то есть с Сыном Божиим — *H. X.*), как называет его Гермес, и Советником, как [именует] Сивилла, Бог измыслил превосходное и удивительное сотворение (fabricam) этого мира». *Lactantius*. Epitome divinarum institutionum 37, 2 / Ed. S. Brandt // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (далее: CSEL), 1890. Vol. 19. P. 712. См. также: *Dulaey M.* Victorin de Poetovio. Premier exegete latin..... P. 246.

¹³См.: Oxford Latin Dictionary / Ed. P. G. W. Glare. Oxford, 1968. P. 665.

божественного величия и творение из ничего. Однако для нас в цитате из Тертуллиана важно не только то, что святитель Викторин использовал в ней, но и то, что он опустил. Во-первых, он не воспользовался триадологическими рассуждениями Тертуллиана о творческом Разуме (под которым Тертуллиан понимал Бога Отца)¹⁴, Слове и Силе (под которыми, вероятно, разумел Бога Сына и Бога Духа Святого). Возможно, здесь сказался бинитаризм, то есть отождествление второго и третьего Лица Святой Троицы, святителя Викторина¹⁵. Во-вторых, его нисколько не затронула тема мира как украшения и рассмотрение греческого слова *κόσμος*, означающего одновременно «мир» и «украшение»¹⁶. Кроме того, упомянув о шестидневном творении, он сразу говорит о покое Бога в седьмой день¹⁷, вероятно потому, что библейские нумерологические сюжеты для него важнее античных философских размышлений о порядке и красоте космоса¹⁸.

В этом контексте выражение «*in ornamentum majestatis suae*» (в украшение величия Своего)¹⁹ утрачивает свое античное значение, идущее еще от Пифагора, перенесшего на мироздание идеи порядка, убранства, красоты, а затем продолженное Платоном и стоиками, связанное с их идеями, и более напоминает библейское «Ты облечен славою и величием» (Пс 103:3). «*Ornamentum*» святителя Викторина ближе к орнаменту, украшающему край риз Господа, наполнявших храм Господень (см.: Ис 6:1).

¹⁴См.: Фокин А.Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. С. 84.

¹⁵См.: Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение // Труды Перервинской православной духовной семинарии, 2010. № 1. С. 18.

¹⁶При этом нужно иметь в виду, что не только в трудах античных философов, но и в Священном Писании два значения этого термина встречаются. См.: Кирилл (Зинковский), иером. Вера в Бога — вера в человека. Представления о материи и теле человека в александрийской богословской традиции (доникийский период). СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 67–68.

¹⁷Чтобы в дальнейшем у читателей не возникало недоумений относительно слова «покой», приведем толкование данного стиха Священного Писания (см. Быт 2:2) Климентом Александрийским (ок. 150–ок. 215), которое, бесспорно, разделял святитель Викторин: «Покой (*ἀνάπαυσις*) Бога, вопреки мнению некоторых, не означает, что Он отдыхает от Своих трудов. Ведь будучи Благим, Он не может прекратить творить добро, поэтому так думать неблагочестиво. Покой (*καταπαυκέναι*) этот означает, что определенный и неизменный порядок устанавливается на вечные времена, и все творение из древнего беспорядка переходит и «останавливается» в определенном порядке. *Clementus Alexandrinus*. Stromata 6, 16 / Ed. J.P. Migne // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (далее: PG), 1857. Т. 9. Col. 370.

¹⁸О рассмотрении их в патристике см., напр.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. [Гл. 3. Порядок космоса и порядок истории]. М.: Coda, 1997. С. 88–113.

¹⁹*Victorin de Poetovio*. La construction du monde 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 138.

Однако святитель Викторин не упускает из вида и цель творения — благо человеческого рода²⁰. Согласно его мнению, все сотворено Богом как «приготовление царства» для человека²¹, который является «господином всего бытия (букв., всех вещей — *Н.Х.*), которое Бог создал на земле и в воде (см. Быт 1:28)»²². Поэтому в центр мироздания ставится человек²³.

При этом святитель Викторин утверждает, что «Бог сотворил ангелов и архангелов прежде [рыб и животных], полагая духовное прежде земного. Ведь свет появился раньше неба и земли (см. Быт 1:3; 1:1)»²⁴. Однако, чтобы ангелы «не могли претендовать на то, что были в этом (то есть в творении человека — *Н.Х.*) Его помощниками», Бог сотворил их «после завершения Своих дел»²⁵.

²⁰О сотворении Богом мира для человечества впервые упоминается в Священном Писании (см.: Быт 1:28; Деян 17:26), а также в сочинениях апологетов, в частности у святого Иустина Философа (ок. 100–ок. 165): «Мы научены, что не напрасно Бог сотворил мир, но для человеческого рода». *Justinus Philosophus et Martyr. Apologia secunda 4* / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 6. Col. 452.

²¹Вслед за митрополитом Иоанном (Зизиуласом), современным греческим богословом, под «человеком», мы имеем в виду мужчин и женщин, так как греческое слово «ἄνθρωπος» относится и к мужчинам, и к женщинам. См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Человек — священник творения (Ответы на проблемы экологии) // Православие в современном мире. СПб.: Алетей, 2005. С. 156.

²²*Victorin de Poetovio. La construction du monde 4* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 140.

²³В этом святитель Викторин продолжает линию апостола Павла: «Ибо не ангелам Бог покорил будущую вселенную...» (Евр 2:5).

²⁴*Victorin de Poetovio. La construction du monde 4* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 140. «Первый стих книги Бытия можно понимать в двух различных смыслах. По одним, он есть как бы обобщение всей главы, а следующие стихи составляют частное изложение составляющих ее истин. Епископ Медиоланский (то есть святитель Амвросий — *Н.Х.*) не одобрял этого мнения. По его мнению, следует истолковывать первый стих в том смысле, что Бог сразу сотворил все стихии Вселенной, первичную материю; потом она преобразовывалась, упорядочивалась и располагалась в течении шести космогонических дней» ([*Визуру Ф.*] Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 55). Напротив, в трактате «О сотворении мира» святитель Викторин придерживается первого утверждения, то есть Бог сотворил свет в первый день, прежде оформления «неба и земли» (см. Быт 1:1) как отдельных частей мира и наполнения их своими творениями.

²⁵*Victorin de Poetovio. La construction du monde 4* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 142. Подобное утверждение имеет явно антигностический подтекст. Вот что пишет святитель Ириней Лионский (ок. 130–140–202/203) о ереси Сатурнина (первая половина II в.): «Вслед за этими последними [Симоном и Менаандром] следуют Сатурнин из Дафны в Антиохии и Василид. Учили они по-разному, один в Сирии, другой в Александрии. Как и Менаандр, Сатурнин учил о едином и никому не ведомом Отце, который сотворил ангелов, архангелов, силы и власти. Весь мир, равно как и человек, являются творением семи ангелов» (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses 1, 24, 1* / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 673–674). Подобные (на первый взгляд) воззрения мы находим у Климента Александрийского: «Действительно, семь из них являются величайшей си-

И далее издатель творений святителя Викторина М. Дюлаэй ставит вопрос: «О каких делах идет речь?» И решает его следующим образом: «*Spiritualia terrenis antepensis*, — говорит святитель Викторин, — они были сотворены прежде всех земных тварей, то есть, вероятно, на четвертый день, вместе со звездами, которыми как мыслили прежде, они управляют»²⁶.

Ангелы обладают первенством во времени их творения по отношению к человеку, который был сотворен Богом на шестой день²⁷. И тем не менее, согласно святителю Викторину, не ангелам Бог покорил вселенную, а человеку. Возможно, здесь есть противодействие некоторым течениям в интертестаментарной или межзаветной ангелологии, которые допускали соучастие ангелов в творении мира или, по крайней мере, представляли их роль в управлении миром чрезмерно активной²⁸.

Аналогия первенства света по отношению к небу и земле²⁹ поясняет сущность ангельского служения и назначения человека. Небо и земля (см. Быт 1:1) — структуры, нуждающиеся в управлении, в то время как свет — среда, наполняющая и оживляющая их. Ангелы, подобно свету, освещают и освя-

лой — это первозданные архонты-ангелы». (*Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 16 / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 9. Col. 371). Однако, чтобы у читателей не было недоумений относительно ортодоксальности учения Климента Александрийского приведем толкования данного отрывка А.М. Шуфриним, с которым мы вполне согласны: «Стать богом», как видно из Str. 7.56.6, означает для Климента подняться до уровня ангелов, «первых по чину после Спасителя». К этому чину относятся семь ангелов, которые, хотя и именуются *πρωτόκτιστοι* (первозданные), играют у Климента роль как бы «створок» Св. Духа, что ставит их, скорее, на сторону божества, чем на сторону твари в посленикейском смысле». Шуфрин А.М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / Пер. с англ. В.Р. Рокитинского. 2-е изд. испр. и доп. М., 2013. С. 208.

²⁶Victorin de Poetovio. La construction du monde 4 [commentaire] / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 219. В данном случае, святитель Викторин ссылается на традицию связи ангелов со звездами, согласно которой ангелы были сотворены на четвертый день вместе со звездами, и которая, в частности, прослежена у Ж. Михля. См.: Michl J. Engel II (jüdisch) // Reallexicon für Antike und Christentum (далее RAC). 1962. Bd. 5. Col. 71; Id. Engel IV (christlich) // RAC, 1962. Bd. 5. Col. 136. Подобного мнения придерживался и святитель Епифаний Кипрский (ок. 315–403). См.: *Ephanius Cyprici*. Adversus Haereses 65, 5 // PG, 1863. Т. 42. Col. 131.

²⁷См.: Victorin de Poetovio. La construction du monde 4 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.

²⁸См.: Книга Юбилеев, или Малое Бытие. Пер. А.В. Смирнова // Ветхозаветные апокрифы. СПб.: Амфора, 2009. С. 127.

²⁹См.: Victorin de Poetovio. La construction du monde 4 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 140.

щают как мир, так и человека. Они служат человеку как старшие братья, имея при этом полноценную свободу, а через это служат Богу.

Отметим, что мысли святителя Викторина Петавийского во многом созвучны мыслям святителя Феофила Антиохийского (вторая половина II в.), который также учит, что мир и все что в мире сотворено Богом из ничего для человека: «И прежде всего пророки согласно научили нас, что Бог все сотворил из ничего. Ибо ничто не совечно Богу, но будучи Сам Себе местом, ни в чем не нуждаясь и существуя прежде веков. Он восхотел создать человека, дабы им познаваем был, и для него-то предуготовил мир. Тот, кто сотворен, имеет нужду в том или другом, а Безначальный ни в чем не нуждается»³⁰.

2. Первый день творения и первопринципы

Несмотря на то, что солнце и луна появились лишь в четвертый день, в первый день Бог сотворил свет и «заложил» принципы отсчета времени, то есть часы и дни: «В начале сотворил Бог свет и разделил его на двенадцатичасовое число часов дня и ночи (eamque duodenario numero horarum die noctuque divisit)»³¹.

Какова длительность этого дня? Понимал ли его петавийский святитель символически, как неопределенно долгий промежуток времени, или буквально, как 24 часа? Чередования дня с ночью через 12 часов, начатое еще в первый день, как будто бы заставляет нас признать то, что святитель Викторин понимал дни творения буквально³². Однако дальнейшее рассмотрение текста трактата «О сотворении мира» вынуждает нас прийти к более глубоким выводам.

Во-первых, солнце и луна, соединяющие день с ночью в 24 часа, творятся Богом в четвертый день, о чем говорит святитель Викторин: «На четвертый день создал Бог два светила на тверди небесной: большее и меньшее, чтобы одно руководило днем, а другое — ночью (Быт 1:16) — солнце и луну (solis et lunae), и поставил на тверди небесной другие звезды (sidera), чтобы светили на землю (Быт 1:17) и отделяли времена, годы, месяцы и часы (см. Быт 1:14) их стояниями (per stationes)»³³. Следовательно, после сотворения светил и завершения седь-

³⁰*Theophile D'antioche. Trois livres a Autolyclus 2, 10 / Ed. G. Bardy, J. Sender // SC, 1948. Vol. 20. P. 122.*

³¹*Victorin de Poetovio. La construction du monde 2 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.*

³²Подобного мнения придерживался один западный исследователь: «Св. Викторин допускает действительное различие дней и буквально понимает творение, но то, что особенно занимает его — это соотношение чисел». [Вижуру Ф.] Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви... С. 53.

³³*Victorin de Poetovio. La construction du monde 2 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.*

мого дня начинается новый отсчет времени, то есть появляются недели, месяцы, годы и т.д.

Во-вторых, хранителями 24 часов являются ангелы, которые старше других ангелов и людей, и подразумевается, что они созданы в первый день, когда Бог отделил свет от тьмы: «Как я уже упоминал, день содержит в себе число 12, разделен на две части: двенадцать часов дня и двенадцать часов ночи. Ибо в течение этих часов подсчитываются месяцы, годы, периоды и эпохи. Поэтому, без сомнения, установлено ради этого числа, а именно часов — двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи (*diei angeli duodecim, noctis angeli duodecim*). Это, действительно, двадцать четыре свидетеля дней и ночей, которые восседают перед престолом Божиим с золотыми венцами на головах, которые в Откровении апостола и евангелиста Иоанна [Богослова] называются старцами (см. Откр 4:4), по той причине, что они старше других ангелов и людей»³⁴.

Из этого фрагмента можно сделать ряд выводов. Эти 24 часа и их ангелы-хранители — особенные, с их помощью подсчитываются часы и дни, а также они являются духовно-временными первопринципами творимого мира. Важно также, что ангелы-хранители, связываются с субстанцией света, сотворенной Богом в первый день. Возможно, это связано со светоносностью ангелов как таковых, а также с золотыми ризами и белыми одеждами 24 старцев³⁵. Но, на наш взгляд, причина здесь более глубокая.

Свет является универсальной субстанцией, носителем информации и известной средой, необходимой для бытия. Не случайно в межзаветных³⁶ и новозаветных текстах (см.: Евр 11:3) творение из ничего (*creatio ex nihilo*) осмыслялось не столько как выведение из небытия в бытие, сколько как становление видимого из невидимого. Стоит отметить и другую важную черту: древние философы

³⁴*Victorin de Poetovio. La construction du monde 10 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 148.* Представление о том, что существуют некие первозданные ангелы, отличающиеся от прочих, характерно для «Пастыря» Ермы (140–150 гг.): «А кто, госпожа, те шесть юношей, которые строят? — Это первозданные ангелы Божии, которым Господь вверил все свое творение для того, чтобы они умножали, благоустроивали и управляли Его творением: их силами и будет окончено строительство башни. — А кто те остальные, которые приносят камни? — И это святые ангелы Господа, но первые выше последних. Когда окончится строительство башни, они все вместе будут около башни и прославят Господа за то, что совершилось строительство башни» (*Hermas. Pastor 1, 3, 4 / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. T. 2. Col. 901–904*).

³⁵Отождествление ангелов со старцами Апокалипсиса легко объясняется сходством слов в греческом тексте: «*πρεσβευτής*» — посланник и «*πρεσβύτης*» — старец. См.: *Michl J. Die vierundzwanzig Ältesten in der Apokalypse des heiligen Johannes. München, 1938. P. 93.*

³⁶См.: Завещание Адама. Пер. В.М. Хачатуряна // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. С. 149.

и географы пытались соединять пространство и время. Поэтому они отводили каждому часу свой климатический пояс³⁷.

Далее вспомним, в чем состоит служение 24 старцев Апокалипсиса. Это — служение хваления: «И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы, <...> когда животные воздают славу и честь и благодарение Сидящему на престоле, Живущему во веки веков, тогда двадцать четыре старца падают пред Сидящим на престоле, и поклоняются Живущему во веки веков, и полагают венцы свои перед престолом, говоря: достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (Откр 4:4–11)³⁸.

Обратим внимание, что 24 старца Апокалипсиса воздают хвалу Богу прежде всего за творение и они участвуют в космической литургии — хвалении мира, обращенного к Богу с благодарением за творение. Теперь вспомним, что свет также принимает участие в этом всемирном хвалении: «Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света» (Пс 148:3). С другой стороны, в библейском богословии хвала света и ангельская хвала соединяются друг с другом: «На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?» (Иов 38:6–7).

Подтверждением того, что в доникейскую эпоху было актуально богословие хваления, то есть темы совместной хвалы ангельского и природного мира, а также хвала света, показывает единственный йотированный раннехристианский гимн — «Оксиринхский папирус» 1786 года, судя по палеографическим данным, датируемый III веком:

- I. Заря да не умолкнет и звезды светоносны,
Да не иссякнут источники шумных рек,
- II. Да с нами поют Отца и Сына, и Духа Святого.
- III. Силы все вместе да восклицают: Аминь, аминь.

³⁷См.: *Клавдий Птолемей*. География (отрывки) // Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Подбор текстов, пер. с древнегреч. и лат., примеч. и аннот. Г.А. Тароняна; введение А.А. Вигасина. М.: Ладомир, 2007. С. 213–247.

³⁸В «Толковании на Апокалипсис» святитель Викторин Петавийский так истолковывает данный отрывок Священного Писания: «Поскольку пришел Тот, Кто победил смерть [и] единственный достоин обрести венец бессмертия, все — сколько бы не имели венцов как украшение их лучшего деяния — полагают их к ногам Его (Откр 4:10), то есть из-за превосходящей победы Христа все остальные победы [полагаются] к ногам Его». *Victorin de Poetovio*. Sur l'Apocalypse 4, 7 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 72.

IV. Сила, хвала, и слава Богу,
Подателю единому всех благих. Аминь, аминь³⁹.

Не вдаваясь в подробный анализ гимна, отметим, что «в перечислении творений, воспевающих Бога, отчасти сохраняется порядок Песни отроков: в начале говорится о заре, ассоциирующей с солнцем, затем — упоминается о звездах и лишь потом — об источниках рек»⁴⁰. Кроме того, частично порядок анонимного сочинения «Песнь трех отроков», датируемого I–III веками, воспроизводит Шестоднев пророка Моисея. Соответственно, можно с известной осторожностью говорить о связи порядка творения и порядка хвалы с одной стороны, и единства материального и ангельского мира в хвалении, с другой.

Также нужно обратить внимание на четвертую строфу гимна, которая имеет явные параллели в Апокалипсисе: «И я видел, и слышал голос многих ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было тьмы тем и тысячи тысяч, которые говорили громким голосом: достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение. И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (Откр 5:11–13). Поэтому можно говорить о космологическом и одновременно эсхатологическом характере хвалы ангельского и материального миров, в том числе и света, что имеет очевидные параллели в Апокалипсисе.

Следовательно, можно так реконструировать мысли святителя Викторина Петавийского относительно первого дня творения. В этот день Бог сотворил свет и, вместе с ним или в связи с ним, 24 часа-ангела, которые в реальности являются первопринципами, имеющими двойственный характер.

Их дуализм можно описать следующим образом:

1. Духовно-материальный: 24 часа имеют своими хранителями, или свидетелями 12 ангелов дня и 12 ангелов ночи, которые старше всего прочего творения.

2. Онтологическо-доксологический: временные принципы творимого мира увязываются с ангелами, непрестанно хвалящими Бога.

³⁹Lodi E. *Enchiridion fontium liturgicorum*. Roma, 1979. P. 173 (перевод, приближенный к размеру оригинала, разбивка на строфы и некоторые конъектуры – диакона Василика В.В.). О литургических аспектах данного гимна и его связях с утренним богословием см., в частности: *Василик В.В., диакон*. Происхождение канона (Богословие, история, поэтика). СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 127–134.

⁴⁰Там же. С. 132.

3. Пространственно-временной, учитывая привязку часа в античной географии к пространству.

4. Стационарно-кинетический: 12 часов отводится для дня, 12 часов — для ночи, иными словами — половина времени для движения, половина — для покоя.

5. Временно-световой характер, учитывая то, что именно свет, а не день, или ночь делится на 24 часа.

Однако все-таки можно предположить, что святитель Викторин понимал под днями творения именно астрономический день в 24 часа, поскольку он поражается «быстротой его (то есть мира — *H.X.*) устройства» (*velocitas fabricae ipsius*)⁴¹. Это не противоречит реконструкции 24 часов-ангелов как универсальных первопринципов, поскольку в сознании человека поздней античности они могли сосуществовать одновременно.

3. Четвертый день творения и четверица

Несколько подробнее святитель Викторин Петавийский останавливается на четвертом дне творения: «На четвертый день создал Бог два светила на тверди небесной: большее и меньшее, чтобы одно руководило днем, а другое — ночью (Быт 1:16) — солнце и луну (*solis et lunae*), и поставил на тверди небесной другие звезды (*sidera*), чтобы светили на землю (Быт 1:17) и отделяли времена, годы, месяцы и часы (см. Быт 1:14) их стояниями (*per stationes*). Здесь раскрывается истинный смысл, — почему четвертый день назван четверицей (*tetras*), почему мы постимся (*ieiunamus*) до девятого часа [или] до вечера, или продолжаем пост (*superpositio*) до следующего дня. Вследствие этого, этот мир состоит из четырех элементов: огня, воды, неба, земли; эти четыре элемента образуют четверицу (*tetradem*). Также солнце и луна в течение года образуют четыре периода: весну, лето, осень, зиму, и эти периоды также создают четверицу (*tetradem*). И чтобы развивать далее эту тему, я скажу, что четыре животных перед престолом Божиим, четыре Евангелия, четыре реки, текущие в райском саду (см. Быт 2:10); четыре поколения народов: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Господа [Иисуса] Христа, Сына Божьего. И четыре животных: человек, телец, лев, орел; и четыре реки: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат (см. Быт 2:11–14)»⁴².

⁴¹ *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.

⁴² *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 2; 3 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138–140.

Из этого фрагмента можно сделать ряд выводов. Во-первых, следуя Священному Писанию, святитель Викторин считал, что в четвертый день Бог сотворил на тверди небесной два светила: солнце и луну, которые должны поочередно освещать землю, а также другие звезды. Именно это и привело к новому отсчету времени, так как после завершения седьмого дня появляются недели, месяцы, годы и т.д.

Во-вторых, ощущается некое противоречие: в начале трактата «О сотворении мира» петавийский святитель говорит, что всем «управляет» седмичное число, или седмерица⁴³, но здесь появляется целый ряд четвериц, которые принимают участие в «управлении» миром⁴⁴. Противоречие может сняться составным нумерологическим принципом: семь состоит из трех и четырех и, соответственно, четверица, как часть седмерицы, также принимает участие в «управлении» миром.

И, в-третьих, четверица в нумерологии святителя Викторина обладает конструктивным (четыре стихии), временным (четыре времени года), пространственным (четыре реки), небесно-типологическим (четыре апокалиптических животных), космологическим и антропологическим значением (четыре поколения). Соответственно, для него четверица становится своеобразной системой координат, подобно тому как для современного человека такой является система «Север–Юг–Запад–Восток».

Святитель Викторин Петавийский, как и большинство святых отцов и учителей Церкви даже в более позднее время⁴⁵, принимает теорию четырех

⁴³См.: *Victorin de Poetovio. La construction du monde 1* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.

⁴⁴Особое значение учению о четверице придавал Филон Александрийский (ок. 20-10 гг. до Р.Х.–ок. 40 гг. по Р.Х.): «Чверица имеет и множество других свойств, которые более подробно следовало бы изложить в отдельном сочинении. Имеет смысл упомянуть лишь о том, что оно стало началом возникновения и неба, и мира, ведь четыре первоэлемента (то есть огонь, вода, небо, земля — Н.Х.), из которых все создано, проистекали из числовой чверицы, словно из источника. К тому же существуют четыре времени года, обуславливая возникновения живых существ и растений, ведь год делится на четыре части: зиму, лето, весну и осень (Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею 52. Пер. и комм. А.В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 61). Возможно, одним из источников святителя Викторина при написании трактата «О сотворении мира» был трактат «О сотворении мира согласно Моисею» Филона Александрийского, который также, как и петавийский святитель, использовал аллегорический метод толкования Священного Писания, и уделял особое внимание символике чисел.

⁴⁵Например, у преподобного Иоанна Дамаскина «земля — соединение (или единство — Н.Х.) четырех стихий». *Ioannus Damascenus. Expositio accurata fidei orthodoxae 2, 10* / Ed. J.P. Migne // PG, 1864. Т. 94. Col. 908.

стихий, или четырех элементов. Здесь он близок другим доникейским святым отцам, и, в частности, святителю Дионисию Александрийскому (кон. II в.—264/265), который поддерживал данную теорию, идущую еще от Эмпедокла и воспринятую Платоном и Аристотелем (который ввел еще и пятый элемент — эфир, для неподвижных звезд)⁴⁶.

В связи с небесно-типологическим значением четверицы важен образ четырех апокалиптических животных. Характерен порядок их перечисления святителем Викторином: «человек, телец, лев, орел (hominis, vituli, leonis, aquilae)»⁴⁷. В «Толковании на Апокалипсис» мы читаем: «Так они начинают возвещать. Иоанн: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово»; он — образ льва (leonis). Напротив Матфей: «Книга рождения Иисуса Христа, Сына Божия, сына Авраама»; он — образ человека (hominis). С другой стороны Лука: «Был священник именем Захария из Авиевой череды и жена его из рода Ааронова»; он — образ тельца (vituli). Марк начинает так: «Начало Евангелия Иисуса Христа, как написано у Исайи»; прекрасное начинание в Духе, поэтому орел (aquilae) и удерживает образ»⁴⁸.

Здесь не имеется в виду порядок перечисления животных ни у пророка Иезекииля (см. Иез 1:5,10), ни в Апокалипсисе (см. Откр 4:7), но подразумевается логическая последовательность, согласно которой святитель Викторин усматривает в четырех животных символы четырех периодов явления Сына Божьего людям: воплощение, страдание, воскресение и вознесение. Тот же порядок можно найти у святителя Иринея Лионского⁴⁹ и у блаженного Иеронима Стридонского⁵⁰.

Весьма интересным фрагментом является следующий: «Человек Иисус Христос, являющийся творцом всего того (букв., всех тех вещей —*H.X.*), о чем мы упомянули выше, был схвачен нечестивыми в четвертый день (tetradе). Поэтому, по причине Его взятия под стражу в четвертый день (tetradem) и из-за возвышенного величия Его деяний [в этот день] мы совершаем стояние (stationem)

⁴⁶См.: *Dionysius Alexandrinis. De promissionibus* / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 10. Col. 1237–1240. Стоит принять во внимание, что данная теория стала фактом нашего литургического предания. Можно вспомнить хотя бы молитву Великого освящения воды, датируемую IV веком: «Ты от четырех стихий тварь сочинивый, четырьмя времени круг лета венчал еси». См.: *Желтов М., свящ. Водоосвящение* // Православная энциклопедия, 2005. Т. 9. С. 144.

⁴⁷*Victorin de Poetovio. La construction du monde 3* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.

⁴⁸*Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse 4, 4* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 68.

⁴⁹См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses 3, 11, 8* / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 889.

⁵⁰См.: *Hieronymus Stridonensis. Adversus Jovinianum 1, 26* / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 23. Col. 247.

или продолжительный пост (*superpositionem*) для того, чтобы у человечества были времена спасительные, изобилующие плодами и спокойные от волнений»⁵¹.

Поэтому для святителя Викторина глубоким смыслом обладает пост в четвертый день, то есть в среду, если отсчитывать первый день с воскресения⁵²: с одной стороны, он имеет покаянное значение, связанное с заключением Господа, а с другой стороны — инвокативное, связанное с испрашиванием божественных милостей. Из этого можно сделать и тот вывод, что четверица в некотором смысле является благословенным числом, так как она связана с благословением времен и плодоносием земли.

Остается вопрос: в чем был смысл взятия Христа «под стражу в четвертый день»⁵³ в связи с богословием страстей как своеобразной рекапитуляцией (сжатым повторением) дней творения, изложенной святителем Викторинном Петавийским? На наш взгляд, соединение четвертого дня творения и взятия Господа под стражу в этот же день связано со словами о светилах (здесь ключевым словом является слово «знамения»): «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт 1:14) и исполнением ветхозаветных пророчеств⁵⁴.

Весьма вероятно, что в числовой символике, представленной святителем Викторинном прослеживается связь с «Книгой Юбилеев» (II в. до Р.Х.), которая «имеет предметом своего содержания библейские повествования, содержа-

⁵¹ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 3 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.*

⁵² См.: *Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникейские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовзвонница, 2011. С. 84.* Впервые о посте в «четвертый день» упоминается в каноническо-литургическом памятнике I века — «Дидахэ» (см.: *La Doctrine des douze apotres (Didache) 8, 1 / Ed. W. Rordorf et A. Tuillier // SC, 1978. Vol. 248. P. 172*). Кроме того, святитель Викторин «рассказывает» еще о двух постовых днях — в «шестой день», то есть в пятницу и в «седьмой день», то есть в субботу, а также о трех видах поста, существовавших в Петавии: для начинающих — *statio* — пост до девятого часа, то есть до 14–15 часов (времени, когда большинство людей обедает); для более опытных — *ieiunium* — пост, длящийся до вечера; для стремящихся к совершенству — *superposition* — пост до следующего утра. См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exegete latin... P. 226–228; Братож П. Епископ Викторин и христианская община Петавия... С. 32–34.*

⁵³ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 3 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.* Бесспорно, святитель Викторин знал, что Господь Иисус Христос, согласно синоптическим Евангелиям (см.: Мф 26:57; Мк 14:53; Лк 22:54), был взят под стражу в шестой день, то есть в ночь с четверга на пятницу.

⁵⁴ Например: «...порази пастыря, и рассеются овцы» (Зах 13:7); «...и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис 53:12).

щиеся в канонической книге Бытия и отчасти в книге Исход, но восполненные легендарными сказаниями и раввинскими толкованиями, вследствие чего этот апокриф иногда справедливо называют мидрашами (то есть толкованиями — *Н.Х.*) на Бытие»⁵⁵.

Так, для петавийского святителя в высшей степени важны следующие числа — четыре, семь и двенадцать. Между тем, календарь «Книги Юбилеев» (364 дня)⁵⁶ кратен четырем и семи, поскольку представляет собой 52 седмицы. Несколько сложнее связать это число с двенадцатью, однако, если мы от него отнимем 4, то оно также оказывается кратным двенадцати. Это естественно, поскольку год состоит из 12 месяцев. Другая важная черта — календарь «Книги Юбилеев» является солнечным. И в связи с этим нельзя пройти мимо описания первого и четвертого дня творения у святителя Викторина, в котором особый акцент ставится именно на свете и 24-часовой структуре времени, а также на творении светил⁵⁷.

Нумерологические изыскания святителя Викторина Петавийского оказали влияние на дальнейшую латинскую экзегетическую традицию, в частности — на творения святителя Амвросия Медиоланского (ок. 339— 397), для которого важное значение имело число четыре: «Полное и совершенное Евангелие содержится в четырех книгах, которые имеют своими символами четырех мистических животных. Также мир состоит из четырех сторон, от которых соберутся сыны Церкви в освященное царство Христово, придя с Востока, а также с Запада, Севера и Юга...»⁵⁸.

4. Седьмой день покоя и седмерица

Святитель Викторин Петавийский понимает седьмой день покоя до определенной степени антииудейски: «В седьмой день Бог почил от всех дел Своих и благословил и освятил их (Быт 2:2–3). В этот день мы имеем обычай поститься (*superponere*), потому что в День Господень (то есть в воскресенье — *Н.Х.*) мы, оказывая милость, приобщаемся Хлеба (то есть Тела и Крови Христовой — *Н.Х.*). И пятница становится постом (*superpositio*), ибо Господин субботы Христос (Мф 12:8) через пророков Своих сказал, что ненавидит субботы душа Его

⁵⁵Смирнов А., *прот.* Мессеианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 75.

⁵⁶См.: Книга Юбилеев, или Малое Бытие. Пер. А.В. Смирнова // Ветхозаветные апокрифы. СПб.: Амфора, 2009. С. 142.

⁵⁷См.: *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 2 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.

⁵⁸*Ambrosius Mediolanensis*. De Abraham 2,9/ Ed. J.P. Migne // PL, 1845. T. 14. Col. 477.

(Ис 1:13–14), поскольку Он отменил субботу телом Своим⁵⁹, чтобы не показалось, что мы соблюдаем субботу с иудеями»⁶⁰. Таким образом, суббота является по-своему органическим продолжением пятницы — временем поста и скорби, связанных со страстями Господа⁶¹.

Субботный пост, запрещенный в христианстве, вероятно, служил для отделения христиан от иудеев, как это видно из текста трактата «О сотворении мира» святителя Викторина: «чтобы не показалось, что мы соблюдаем субботу с иудеями» (*nequid cum Judaeis sabbatum observare videamur*)⁶². Однако петавийский святитель придает ему позитивный смысл — приготовление к принятию Тела и Крови Христовых⁶³.

Возникает вопрос: какова была цель столь резкого разрыва с традицией, которая, к тому же, не прижилась на Востоке. Вероятно, причиной была повышенная активность иудеев на Западе, реакцией на которую явилось, в частности, сочинение Новациана (между 190-210— 257/258) «Об иудейской пище»⁶⁴ и возникла необходимость дополнительного размежевания.

⁵⁹Господь Иисус Христос отменил субботу словом, то есть распоряжением, данным пророку Моисею (см. Лев 12:3), и делом, то есть «позой» пророка Моисея во время битвы с Амаликом (см. Исх 17:8–13).

⁶⁰*Victorin de Poetovio. La construction du monde 5 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 142.* Здесь можно проследить связь нумерологических представлений святителя Викторина Петавийского с Климентом Александрийским: «Число семь называется «лишенным матери» и бездетным, что указывает на субботу и является аллегорией покоя. «Они (иудеи — Н.Х.) не женятся и не выходят замуж» (Лк 20:35). Число семь нельзя образовать, отнимая от какого-либо одного числа первой декады и прибавляя к другому, и само это число не образует ни одного числа этой декады» (*Clementus Alexandrinus. Stromata 6, 16 / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. T. 9. Col. 367*). В свою очередь Климент Александрийский частично заимствовал их у Филона Александрийского: «Семь же, как я сказал, — единственное число, которое по своей природе не производится и не производит. По этой причине прочие философы уподобляют это число родившей без матери деве Нике, которая, как говорят, появилась из головы Зевса, а пифагорейцы — владыке над всеми». *Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею 100. Пер. и комм. А.В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 74.*

⁶¹Подобное введение субботнего поста во время святителя Викторина очевидно явилось новацией (от лат. *novatio* — обновление, перемена), почему он столь энергично и защищает его. Известно, что субботний пост, появившийся в Западной Церкви не ранее середины III века, не нашел единодушного одобрения в древней Церкви. См.: *Schümmer J. Die altchristliche Fastenpraxis. München, 1933. P. 152–159.*

⁶²*Victorin de Poetovio. La construction du monde 5 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 142.*

⁶³Здесь мы видим один из первых примеров в истории Церкви — установления постного дня как подготовительного к Евхаристии. Собственно, такую функцию в некоторой степени исполняла ночная молитва в древней Церкви.

⁶⁴См.: *Novatianus. De cibis judaicis / Ed. J.P. Migne // PL, 1886. T. 3. Col. 953–964.*

В то же время суббота — седьмой день, в который Бог почил «от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2:2) имеет символическое значение. Это видно из слов святителя Викторина: «седмичным числом дней управляет-ся все небесное и земное» (*septenario numero dierum et caelestia et terrestria omnia reguntur*); эта седмица — «царица всех седмиц» (*omnium septimanarum regina*)⁶⁵. Поэтому число семь является структурообразующим: семь дней отражают структуру неба и земли.

Также седмица обладает и структурно-хронологическим значением: с помощью семи дней Господь обозначил каждый из семи тысячелетних периодов мировой истории⁶⁶. Поэтому шестой день, в который Бог создал человека (точнее, первую чету — Адама и Еву), называется «приготовлением царства» (*praeparatio regni*)⁶⁷, то есть шестым тысячелетием, а человечество находится в ожидании «истинной субботы» (*verum sabbatum*)⁶⁸, то есть седьмой тысячи лет, в которой Христос будет царствовать с праведниками на земле (так называемый хилиазм, или милленаризм)⁶⁹: «Также Исая и некоторые его товарищи (см.: Ис 1:13; Ос 2:13) упразднили субботу, чтобы была соблюдена истинная и праведная суббота седьмого тысячелетия»⁷⁰.

Для подтверждения этой мысли святитель Викторин, используя аллегорический метод толкования Священного Писания, прибегает к изящному экзегетическому ходу. С одной стороны, он приводит слова из молитвы пророка Моисея: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс 89:5).

⁶⁵*Victorin de Poetovio. La construction du monde 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.*

⁶⁶См.: *Victorin de Poetovio. La construction du monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 144.* «Первый интересный текст находится у Феофила Антиохийского. Он является первым христианским автором, интересовавшимся богословием истории. Он это делает в том же смысле, что и Иринея (Лионский — Н.Х.). Итак, в своей рекапитуляции хронологии истории мира он фиксирует Рождество Христа в 5500 году (К Автолику 3, 28). Он прямо не намекает ни на семь тысячелетий, ни на милленаризм. Но это число показывает верный способ отсчета, по которому Христос родился в середине шестой тысячи. Это предполагает, что 6000 год торжественно откроет мессианское Царство, которое заполнит седьмое тысячелетие, и что 7000 год будет годом конца мира и открытия небесного града». *Daniélou J. Théologie du judéo-christianisme. 2-e éd. Paris, 1974. P. 402.*

⁶⁷*Victorin de Poetovio. La construction du monde 4 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.*

⁶⁸*Victorin de Poetovio. La construction du monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 142.*

⁶⁹В доникейский период это учение исповедовали следующие святители: Иринея Лионский, Ипполит Римский, Викторин Петавийский и Мефодий Патарский. Общая их черта — духовный, а не чувственный, или телесный милленаризм. См.: *Хандога Н.А. Судьба хилиазма в латинской патристике и роль блаженного Августина Гиппонского в его переосмыслении // Церковь и время, 2013. № 4 (65). С. 127–128.*

⁷⁰См.: *Victorin de Poetovio. La construction du monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 142.*

С другой стороны, он «припоминает» пророчество Захарии, согласно которому у Господа «семь очей» (Зах 4:10)⁷¹, и образ Агнца из Апокалипсиса, у которого «семь рогов и семь очей» (Откр 5:6)⁷². Синтезируя псалом и пророчество, святитель Викторин получает следующую символично-хронологическую концепцию: в каждом глазу Бога по тысяче лет, а коль скоро их семь, то Господь определил семь тысяч лет для бытия мира.

Здесь целесообразно остановиться на следующем моменте: образ глаза апеллирует не только к созерцанию (опосредованно, к властвованию), но и к светонности. Дело в том, что наиболее распространенной античной теорией зрения была теория синавгии, согласно которой процесс зрения осуществляется благодаря встрече света, или огня, изливающегося из глаз, и образа, исходящего от наблюдаемого предмета через световые истечения⁷³. Следовательно, зрительный процесс происходит благодаря соединению двух световых потоков, то есть взаимосвязи созерцающего субъекта и созерцаемого объекта.

Седмерица имеет также и пневматологическое значение, органически связанное с конструктивным. Так семь даров Святого Духа соединяются с семью небесами: «Семь также небес, которые соответствуют семи дням. Ибо истинно сказано: Словом Господним укреплены небеса и Духом уст его вся сила их. Эти небеса — семь духов. Их имена — это Дух, который сходит на Христа Бога, как у пророка Исайи истинно сказано: И почиет на нем дух мудрости и разума, дух совета и мужества, дух знания и милосердия, и наполнит его духом страха Бога. Вследствие этого самое высокое — небо мудрости, второе — разума, третье — совета, четвертое — мужества, пятое — знания, шестое — благочестия, седьмое — страха Божия»⁷⁴.

⁷¹Victorin de Poetovio. La construction du monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 144.

⁷²Victorin de Poetovio. La construction du monde 8 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 146.

⁷³См.: Василек В.В., диак. ΟΡΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ в контексте антииконоборческой полемики (Об одной античной реминисценции в XVII гомилии патриарха Фотия) // Византиновосткика. СПб., 1995. Т. 1. С. 254.

⁷⁴Victorin de Poetovio. La construction du monde 7 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 144. Для лучшего понимания соотношения между семью дарами Святого Духа и семью небесами приведем толкование данного отрывка М. Дюлаэй, с которым мы вполне согласны: «В небольшом трактате («О сотворении мира» — Н.Х.) семь духов, образ единого Духа, уподоблены семи небесам, или сферам небесным, продолжающим наш мир. В Апокалипсисе (1, 20) Христос держит в своей руке семь звезд, которые воскрешают у античных авторов воспоминания о семи планетах и семи небесах; однако, хотя Апокалипсис сам уточняет, что семь звезд — это «ангелы семи Церквей», Викторин заявляет, что они представляют семь духов, то есть единый Дух. Следовательно, с двух сторон имеется одна и та же ассоциация между семью духами и семью небесами». Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exegete latin... P. 25.

Первым из святых отцов высказал мысль о соотношении семи небес с семью дарами Святого Духа святитель Ириней Лионский⁷⁵. Она восходит к межзаветной эпохе, к таким памятникам как «Книга Еноха» (II в. до Р.Х.), «Мученичество и вознесение Исаии» (II в. до Р.Х.–IV в. по Р.Х.) и другим⁷⁶.

Семь духов не только соотношены с семью днями творения, но в известном смысле создают их (точнее, через них творит Слово Божие, или Господь Иисус Христос): «Таким образом, это Слово называется мудростью, когда Оно создало свет; разумом, когда Оно создало небо; советом, когда Оно создало землю и море; крепостью, когда Оно создало солнце и луну и другие светила; ведением, когда Оно производит плоды земли и моря; благочестием, когда Оно образовало человека; когда Оно благословляет человека и освящает его, то получает имя страха Божия»⁷⁷. Следовательно, семь духов становятся в определенном смысле нетварными основами мироздания и обладают пневматологическим, конструктивным и онтологическим значением.

Полноту смыслов число семь обретает в концепции истории спасения, так как оно раскрывает суть семи событий домостроительства спасения, совершенных воплотившимся Христом. Используя типологический метод, святитель Викторин символически соединяет спасительные деяния Сына Божия с творением мира и падением первых людей: «Итак, кто же, наученный в законе Божию, исполненный Святым Духом не обратит внимание своего сердца на тот день, когда ангел Гавриил благовествовал (см.: Лк 1:28) Деве Марии, когда змей обманул Еву; на тот день, когда Святой Дух исполнил Деву Марию, когда [Бог] сотворил свет; Он⁷⁸ обратился в плоть в тот день, когда [Бог] создал сушу и моря; Он обратился в молоко в тот день, когда [Бог] сотворил звезды; Он обратился в кровь в тот день, когда земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть в тот день, когда Бог воздвиг человека из земли; Христос воплотился

⁷⁵См.: *Irenee de Lyon. Demonstration de la predication apostolique* / Ed. L.M. Froidevaux // SC, 1959. Vol. 62. P. 96.

⁷⁶См.: *Gundel W.H. Planeten* // *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1950. Bd. 20/2. Col. 2023–2024.

⁷⁷*Victorin de Poetovio. La construction du monde* 7 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 144–146.

⁷⁸В трактате «О сотворении мира» характерно вполне бинитаристское учение о воплощении Сына Божия. При этом нужно иметь в виду, что «в отличие от Тертуллиана и Лактанция, свт. Викторин достаточно часто приводит четкую грань между Духом Святым и Сыном Божию: «После того, как Господь наш вошел на небеса и открыл все тайны, Он послал Святого Духа (Spiritus Sanctum), слова Которого проповедники, подобно стрелам, послали в сердца людей для того, чтобы поразить их неверие» (Толкование на Апокалипсис 6, 1)». *Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение...* С.18.

в тот день, когда [Бог] образовал человека; Он пострадал в тот день, когда пал Адам; Он воскрес из мертвых в тот день, когда [Бог] сотворил свет»⁷⁹.

Здесь выстраивается целый ряд соответствий: Господь становится плотью (вероятно, семенем плоти) в третий день, когда создается Богом плоть Земли — суша (ее ткань) и моря (ее кровь и иные жидкости). В четвертый день, когда Богом творится луна с ее тусклым молочным светом и звездный Млечный Путь, Он принимает вид как бы молока, а в пятый день, когда Богом создаются носители крови, птицы и животные, Господь становится в некотором роде похожим на кровь. Наконец, Он облачается в плоть в шестой день, когда «из праха земного» (Быт 2:7) творится человек.

Безусловно, эта концепция связана с теорией рекапитуляции (от лат. *recapitulatio* — сжатое повторение) святителя Иринейя Лионского⁸⁰, который главную ее мысль (Христос — глава спасаемого человечества) заимствовал у апостола Павла (см.: Еф 1:10). Согласно этой теории, Господь Иисус Христос «возглавил все человечество, повторив в истории Своей жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей его совокупности»⁸¹.

Эту концепцию мы встречаем также у блаженного Августина Гиппонского (354–430). Он, продолжая линию святителя Викторина Петавийского и опираясь также на античные медицинские представления о развитии эмбриона⁸², утверждает: «Говорят, что человеческое зачатие так происходит и совершается, что первые шесть дней [человек] имеет подобие как бы молока, в следующие де-

⁷⁹Victorin de Poetovio. La construction du monde 9 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 146-148.

⁸⁰См.: Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses 5, 23, 2 / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. T. 7/1. Col. 1185.

⁸¹Понов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904. С. 12.

⁸²«Он (то есть блаженный Августин — Н.Х.) использовал два варианта вычислений врача Диокла (IV в. до Р.Х. — Н.Х.). Один нам дает простое вычисление, основанное на числе 9: в первые девять дней сперма превращается в кровь, спустя девять дней она становится сгустком плоти, еще через девять дней появляются позвоночник и голова и тело формируется к концу четвертой эмнеады, или к 36 дню. Второй учитывает как продолжительность беременности, так и пол эмбриона; он основан на числе 7; ребенок, который родится в семь месяцев формируется в пять недель (35 дней), тот кто родился в девять месяцев формируется в шесть недель (42 дня), если это девочка, в семь недель (49 дней, или 7 в квадрате), если это мальчик» (*Congourdeau M.-H. L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI-e siècle av. J.-C.–V-e siècle apr. J.-C.)*. Paris, 2007. P. 227). Следовательно, блаженный Августин Гиппонский вслед за святителем Викторином Петавийским, для которого особую важность имеет число семь и четыре этапа формирования эмбриона, использовал два варианта вычислений врача Диокла.

вать дней изменяется в кровь, затем за двенадцать дней уплотняется, остальные десять и восемь формируется вплоть до совершенных очертаний всех членов и с этого срока остальное время, вплоть до часа рождения, прибавляет в величине»⁸³.

Кроме того, данный фрагмент заслуживает более пристального рассмотрения. Во-первых, святитель Викторин исходит из западной традиции, согласно которой сошествие Святого Духа на Деву Марию произошло в День Господень, или в первый день недели, то есть в воскресенье, и, соответственно, в первый день творения мира, когда создается свет⁸⁴. И, во-вторых, святитель Викторин разделяет Воскресение Господа, случившееся в первый день недели, то есть в воскресенье, и собственно Благовещение, которое, по его мнению, произошло в седьмой день недели, то есть в субботу, в день, когда змей соблазнил Еву, когда пал Адам и пострадал Господь.

Западная традиция также, как и восточная, подобного разделения не знала. В самых ранних апокрифах, или околохристианских текстах, говорящих о Благовещении, то есть о благой вести архангела Гавриила и сошествия Святого Духа на Пресвятую Богородицу, а также Воскресении Господа Иисуса Христа, эти события осмыслились как почти одновременные⁸⁵.

Подобное разделение находит свое логическое завершение в «Хронологическом фрагменте», в котором святитель Викторин утверждает, что Господь пострадал в VI день апрельских календ, то есть 23 марта, а воскрес в VIII день апрельских календ, то есть 25 марта — на Благовещение⁸⁶.

⁸³ *Aurelius Augustinus*. De diversis quaestionibus octaginta tribus liber unus 56 / Ed. J.P. Migne // PL, 1865. Т. 40. Col. 39.

⁸⁴ См.: *Келивидзе Н.В.* Благовещение Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия, 2002. Т. 5. С. 255. Связь света и Святого Духа бесспорна: «это и сошествие огня (или света) на Иордан во время Крещения Господня согласно апокрифической традиции, и сошествие светящегося облака на Христа во время Преображения и, наконец, во время Пятидесятницы, когда Дух Святой сошел в виде огненных языков (см. Деян 2:3)». *Василик В.В., диак.* Новые данные по истории Палестинской гимнографии / Отв. редакторы Д.Е. Афиногенов, А.В. Муравьев // Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции. М.: Изд-во Индик, 1996. С. 189.

⁸⁵ См.: Апокрифические деяния апостолов / Пер. Е.Н. Мещерской // Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997. С. 53. Отметим, что подобное представление засвидетельствовано и в современной православной богослужбной традиции: «Гавриилу вещавшу тебе, Дево, радуйся, со гласом воплошася всех Владыка в Тебе, святем кивоте, якоже рече праведный Давид...» (глас 1, Богородичен). Минея. Март. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 386.

⁸⁶ См.: *Victorin de Poetovio*. Fragment chronologique / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 134.

Седмичное число святитель Викторин видит и в ключевых этапах земной жизни Господа Иисуса Христа: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»⁸⁷. В выделении этих семи периодов святитель Викторин опирается на античную традицию. Он, как Гиппократ и Филон Александрийский, считает, что человеческая жизнь делится на семь этапов⁸⁸. На самом деле святитель называет пять периодов в точном смысле этого слова и добавляет рождение и смерть, чтобы выйти на цифру семь.

В значительной степени он продолжает линию святителя Ириния Лионского, тем не менее, между ними есть определенное расхождение так как святитель Ириней насчитывает пять периодов, или возрастов: «Род человеческий переживает пять возрастов: сначала (человек) бывает младенцем, потом отроком, затем юношею, мужем и наконец стариком»⁸⁹. Напротив, для святителя Викторина необходимо семь периодов, так как каждый из них увязывается с соответствующим днем творения: от первого дня — сотворения света (рождение) до седьмого — покой Бога (смерть и пребывание во гробе)⁹⁰.

⁸⁷ *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 9 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 148.

⁸⁸ «Врач же Гиппократ говорит, что возрастов семь — младенца, ребенка, подростка, юноши, мужа, пожилого человека и старца, и что они измеряются седмицами, но они следуют не сразу одна за другой». *Филон Александрийский*. О сотворении мира согласно Моисею. Пер. и комм. А.В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 76.

⁸⁹ *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses 2, 24, 4 / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. T. 7/1. Col. 795.

⁹⁰ «Впоследствии Августин перенес это представление о семи возрастах на семь мировых эпох». *Фокин А.П.* Латинская патрология... С. 268. Вот что пишет сам блаженный Августин Гиппонский о семи мировых эпохах: «Само число веков, как бы дней, если мы будем считать их по тем периодам времени, указание на которые находим в Писании, окажется суббтотствованием, потому что число это есть семь; так, первый век, как бы первый день, простирается от Адама до потопа, второй — от потопа до Авраама; равны они, впрочем, не продолжительностью времени, а числом поколений, так как в том и в другом их по десять. Затем, от Авраама до пришествия Христова, по исчислению евангелиста Матфея, следует три века, из которых каждый заключает в себе по четырнадцать поколений, а именно: от Авраама до Давида, от Давида до переселения в Вавилон и от переселения в Вавилон до рождения Христова. Всех, стало быть, пять. Теперь идет шестой, которого не следует измерять никаким числом поколений ввиду того, что сказано: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1:7). После этого века Бог как бы почует в седьмой день, устроив так, что в нем почует и сам этот седьмой день, чем будем уже мы сами. О каждом из этих веков подробно рассуждать теперь было бы долго. По крайней мере, этот седьмой век будет нашей субботой, конец которой будет не вечером, а Господним, как бы вечным восьмым днем, который Христос освятил Своим воскресением, предизображая этим вечный покой не только духа, но и тела» (*Aurelius Augustinus*. De civitate Dei 22, 30 / Ed. E. Hoffmann // CSEL, 1900. Vol. 40 / 2. P. 669–670). Из этой продол-

Нумерологические изыскания святителя Викторина Петавийского оказали влияние на дальнейшую латинскую экзегетическую традицию⁹¹, в частности — на творения святителя Амвросия Медиоланского, для которого особенно важное значение имеет число семь: «Число семь — священное и чистое: оно не смешивается с другими и не производится от других, оно число основное»⁹²; «число семь — число полноты и универсальности, так как в семь дней был создан мир»⁹³; «в седьмой день Господь почил от дел Своих (Быт 2:2), и число семь через то стало числом покоя»⁹⁴.

Заключение

Космологические воззрения святителя Викторина Петавийского являются уникальными в своем роде, так как в них он старается донести до своих читателей (возможно, трактаты святителя Викторина были известны не только в Петавии⁹⁵, но как в Верхней, так и в Нижней Паннонии) одну из главных мыслей Священного Писания — Бог не только Творец мира, но и Его Промыслитель.

Святитель Викторин вслед за греческими апологетами и Тертуллианом учил, что Бог за шесть дней из ничего сотворил мир для прославления Его величия, во-первых, человеком, во-вторых, ангелами и, в-третьих, рыбами и животными. При этом мир и все, что в мире, было создано Творцом для человека, который хотя и младше «ангелов и архангелов»⁹⁶, так как сотворен в шестой

жительной цитаты следует сделать некоторые выводы: во-первых, шестая мировая эпоха, начавшаяся с рождения Христа, закончится Его Вторым пришествием и, во-вторых, для блаженного Августина особую важность представляет седьмая мировая эпоха, которую он именует «нашей субботой», или «вечным восьмым днем», так как в ней все человечество (начиная с Адама), пригоровившееся ко встрече с Господом, обретет «вечный покой».

⁹¹В посленикейский период учение о седмице разрабатывали Григорий Эльвирский († после 392), Руфин Аквилейский (ок. 345–ок. 411) и Исидор Севильский (ок. 560–636). См.: Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exegete latin... P. 303.

⁹²Ambrosius Mediolanensis. De Noe et arca 12, 39 / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. T. 14. Col. 378.

⁹³Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii secundum Lucam 7, 95 / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. T. 15. Col. 1724.

⁹⁴Ambrosius Mediolanensis. Expositio in psalmum CXVII 17, 1 / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. T. 15. Col. 1140.

⁹⁵«Рукописи Викторина в первую очередь были посвящены местной христианской общине и можно предположить, что их первые читатели были христиане из Петавии. Автор в своих рукописях отражает образ жизни, представления, дух и нравы своего времени и своего окружения так, что эти рукописи определенным образом отражают нравы и обычаи его собственной христианской общины второй половины III века». Братож Р. Епископ Викторин и христианская община Петавии... С. 15.

⁹⁶Victorin de Poetovio. La construction du monde 4 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.

день, а не в четвертый, однако имеет образ и подобие Божие (см. Быт 1:26), которого они не имеют.

Космология петавийского святителя тесно связана с нумерологией, так как его учение о творении мира неотделимо от числовой символики, то есть чисел четыре, семь и двенадцать. Святитель Викторин, используя аллегорический и типологический методы толкования Священного Писания, приводит множество мест как из Ветхого, так и из Нового Завета, в которых говорится об одних и тех же числах, которые являются некоей проекцией небесного на земное.

Он небезосновательно считает, что отсчет времени начался не с четвертого дня творения, когда Богом были сотворены солнце, луна и другие звезды (см. Быт 1:16), а с первого, когда Бог создал свет и «двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи»⁹⁷, то есть духовно-временные первопринципы творимого мира. Поэтому в Священном Писании относительно первых трех дней творения сказано: «И был вечер, и было утро: день один. [...] И был вечер, и было утро: день второй. [...] И был вечер, и было утро: день третий» (Быт 1:5; 1:8; 1:13).

Также для святителя Викторина число четыре, или четверица, является структурообразующим, то есть отражающим структуру неба и земли. Поэтому мир состоит из четырех элементов (огня, воды, неба и земли), имеет четыре стороны света (север, юг, запад, восток; указанием на это могут служить четыре райские реки: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат)⁹⁸, четыре периода года (весну, лето, осень и зиму), и в нем жили четыре поколения народов (от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Господа Иисуса Христа, Сына Божия).

Особый акцент святитель Викторин Петавийский как милленарист делает на числе семь, или седмерице, так как «седмичным числом дней управляется все небесное и земное» и эта седмица — «царица всех седмиц»⁹⁹. В подтверждение этой мысли он приводит, например, слова из Псалтири: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс 89:5), которые «соединяет» с первыми семью днями творения. В результате чего он приходит к следующим выводам: во-первых, история мира и человечества должна исчисляться семью тысячами лет; во-вторых, он и все его современники живут в шестом тысячелетии от сотворения мира; и, в-третьих, седьмая тысяча лет должна быть особенной, так как Господь Иисус Христос должен прийти во второй раз на землю, чтобы царствовать с праведниками.

⁹⁷ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 10 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 148.*

⁹⁸ См.: *Victorin de Poetovio. La construction du monde 3 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 140.*

⁹⁹ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 138.*

Источники и литература

Источники

1. *Ambrosius Mediolanensis*. De Abraham / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 14. Col. 419–500.
2. *Ambrosius Mediolanensis*. De Noe et arca / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 14. Col. 361–416.
3. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio Evangelii secundum Lucam / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 15. Col. 1527–1850.
4. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio in psalmum CXVII / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 15. Col. 1197–1526.
5. *Aurelius Augustinus*. De diversis quaestionibus octaginta tribus liber unus / Ed. J.P. Migne // PL, 1865. Т. 40. Col. 11–100.
6. *Aurelius Augustinus*. De civitate Dei / Ed. E. Hoffmann // CSEL, 1900. Vol. 40 / 2. P. 1–670.
7. *Clemens Alexandrinus*. Stromata / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 9. Col. 9–602.
8. *Dionysius Alexandrinus*. De promissionibus / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 10. Col. 1237–1344.
9. *Epiphanius Cypri*. Adversus Haereses // PG, 1863. Т. 42. Col. 9–774.
10. *Hermas*. Pastor / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 2. Col. 891–1024.
11. *Hieronymus Stridonensis*. Adversus Jovinianum / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 23. Col. 222–352.
12. *Hieronymus Stridonensis*. De viris illustribus / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 23. Col. 631–769.
13. *Ioannus Damascenus*. Expositio accurata fidei orthodoxae / Ed. J.P. Migne // PG, 1864. Т. 94. Col. 789–1228.

14. *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 433–1224.
15. *Irenee de Lyon. Demonstration de la predication apostolique* / Ed. L.M. Froidevaux // SC, 1959. Vol. 62. P. 27–170.
16. *Justinus Philosophus et Martyr. Apologia secunda* / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 6. Col. 441–470.
17. *Lactantius. Epitome divinarum institutionum* / Ed. S. Brandt // CSEL, 1890. Vol. 19. P. 675–761.
18. *La Doctrine des douze apotres (Didache)* / Ed. W. Rordorf et A. Tuillier // SC, 1978. Vol. 248. P. 51–294.
19. *Lodi E. Enchiridion fontium liturgicorum*. Roma, 1979.
20. *Novatianus. De cibis judaicis* / Ed. J.P. Migne // PL, 1886. Т. 3. Col. 953–964.
21. *Tertullianus. Apologeticus adversus gentes pro christianis* / Ed. J.P. Migne // PL, 1844. Т. 1. Col. 257–536.
22. *Theophile D'antioche. Trois livres a Autolycus* / Ed. G. Bardy, J. Sender // SC, 1948. Vol. 20. P. 58–271.
23. *Victorin de Poetovio. Fragment chronogique* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 134–135.
24. *Victorin de Poetovio. La construction du monde* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 138–149.
25. *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 46–123.
26. Апокрифические деяния апостолов / Пер. Е.Н. Мещерской // Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997. С. 5–74.
27. Завещание Адама / Пер. В.М. Хачатуряна // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. С. 148–155.

28. *Клавдий Птолемей*. География (отрывки) // Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Подбор текстов, пер. с древнегреч. и лат., примеч. и аннот. Г.А. Тароняна; введение А.А. Вигасина. М.: Ладомир, 2007. С. 212–247.
29. Книга Юбилеев, или Малое Бытие / Пер. А.В. Смирнова // Ветхозаветные апокрифы. СПб.: Амфора, 2009. С. 119–253.
30. Месяцеслов дополнительный имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
31. Миняя. Март. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
32. *Филон Александрийский*. О сотворении мира согласно Моисею / Пер. и комм. А.В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–113.

Литература

33. *Bratož R.* Il cristianesimo Aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio. Udine–Gorizia, 1999. P. 267–354.
34. *Braun R.* Deus Christianorum. Recherches sur la vocabulaire de Tertullien. Paris, 1962.
35. *Congourdeau M.-H.* L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI-e siècle av. J.-C.–V-e siècle apr. J.-C.). Paris, 2007.
36. *Daniélou J.* Théologie du judéo-christianisme. 2-e éd. Paris, 1974.
37. *Dulaey M.* Victorin de Poetovio. Premier exegete latin. Vol. 1. Paris, 1993.
38. *Gundel W.H.* Planeten // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 1950. Bd. 20/2. Col. 2017–2185.A
39. *Michl J.* Engel II (jüdisch) // RAC. 1962. Bd. 5. Col. 60–87.
40. *Michl J.* Engel IV (christlich) // RAC. 1962. Bd. 5. Col. 114–141.

41. *Michl J.* Die vierundzwanzig Ältesten In der Apokalypse des heiligen Johannes. München, 1938.
42. Oxford Latin Dictionary / Ed. P. G. W. Glare. Oxford, 1968.
43. *Schümmer J.* Die altchristliche Fastenpraxis. München, 1933.
44. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.
45. *Братоуж Р.* Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века) / Пер. с нем. С. К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // Христианское чтение, 2014. № 2–3. С. 14–45.
46. *Василик В.В., диак.* Новые данные по истории Палестинской гимнографии // Традиции и наследие Христианского Востока: Матер., межд. конфер. / Отв. Редакторы Д.Е. Афиногенов, А.В. Муравьев. М.: Изд-во Индрик, 1996. С. 180–209.
47. *Василик В.В., диак.* ΟΡΤΙΚΟΙ ΑΚΤΙΝΕΣ в контексте антииконоборческой полемики (Об одной античной реминисценции в XVII гомилии патриарха Фотия) // Византинороссика. СПб., 1995. Т. 1. С. 252–258.
48. *Василик В.В., диак.* Происхождение канона (Богословие, история, поэтика). СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
49. *[Вигуру Ф.]* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898.
50. *Желтов М., свящ.* Водоосвящение // Православная энциклопедия, 2005. Т. 9. С. 140–149.
51. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Человек — священник творения (Ответы на проблемы экологии) // Православие в современном мире. СПб.: Алетейя, 2005. С. 155–163.
52. *Квливидзе Н.В.* Благовещение Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия, 2002. Т. 5. С. 254–268.
53. *Кирилл (Зинковский), иером.* Вера в Бога — вера в человека. Представления о материи и теле человека в Александрийской богословской традиции (доникейский период). СПб.: Изд-во РХГА, 2014.

54. *Попов И.В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904.
55. *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
56. *Смирнов А., прот.* Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.
57. *Фокин А.Р.* Латинская патрология. Т. 1. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.
58. *Хандога Н.А.* Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение // Труды Перервинской православной духовной семинарии, 2010. № 1. С. 6–26.
59. *Хандога Н.А.* Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7. С. 51–71.
60. *Хандога Н.А.* Судьба хилиазма в латинской патристике и роль блаженного Августина Гиппонского в его переосмыслении // Церковь и время, 2013. № 4 (65). С. 125–145.
61. *Шуфрин А.М.* Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники. Пер. с англ. В.Р. Рокитинского. 2-е изд. испр. и доп. М., 2013.

М.А. Юдаков

ПАТРИАРШИЙ ЧИН ЛИТУРГИИ XVII ВЕКА

Древнерусский архиерейский Служебник представлен только в рукописях и является очень большой библиографической редкостью. На это еще в XIX веке обратил внимание профессор Киевской духовной академии Алексей Афанасьевич Дмитриевский¹. Содержательно святительские Служебники дореформенной древнерусской рукописной традиции имеют две категории. С одной стороны, это рукописи, содержащие иерейский чин литургии, но при этом использовавшиеся епископами или, по крайней мере, им принадлежавшие. С другой стороны, это рукописи с подробным изложением особенностей архиерейского служения, представляющие собой еще большую ценность. Одному из таких Служебников и будет посвящена данная статья.

Ключевые слова: служебник, А.А. Дмитриевский, Арсений Суханов, патриарший чин, архиерейский чин, литургия.

Рукопись

Служебник патриарший ГИМ. Син. 690 середины XVII века хранится в собрании московской Синодальной библиотеки в Государственном Историческом Музее. Рукопись никак не украшена, написана скорописью в четвертую долю листа² и имеет заглавие «Книга, глаголемая архіерейскій служебникъ». Несмотря на название Служебника, которое сообщает, что он предназначен для любого архиерейского богослужения, в самом тексте рукописи везде упоминается патриарх. Из этого следует, что Служебник написан по заказу первосвященника и предназначался в первую очередь для патриаршего служения.

Рукопись содержит последования вечерни, утрени и панихиды, однако они изложены не полностью. Эти чинопоследования представляют собой уставы (диатаксисты) совершения богослужений, где содержатся лишь рубрики и инципиты молитв. Полностью изложены только чины трех литургий. Чинопоследования рукоположений и поставлений игуменов, игумений и архимандритов снова представлены в сокращении.

Максим Александрович Юдаков — выпускник Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, магистр теологии (maksimos@inbox.ru).

¹Дмитриевский А.А. Отзыв о сочинении М.И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 184–185.

²[Горский А.В. и Невоструев К.И.] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. С предисловием Н.П. Попова. М., 1917. Отд. III. Ч. 2. С. 511–514.

Особенности состава чина литургии

2.1. Начальные обряды (чин входных молитв и облачения)

Молитвословия перед службой делятся на три части. Первая часть начинается еще до выхода патриарха из келии, когда он произносит молитвы *егда звонят* «Гласъ радости спасенія...», *идя к церкви* «Проляшася стопы моя...» и *перед службой* «Господи, сокровище благихъ...». При выходе из келии читаются псалмы 14, 22, «Хвалите отроцы имя Господне...», «Достойно есть...» и отпуст. У дверей храма архидаион многолетствует патриарха, произнося более пространную, чем *Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*, формулу: «Святейшему, имярек, патриарху Московскому и всея Руси, исполати деспота». Второй блок входных молитв следует сразу по входе храм и состоит из обычного начала, поклонения иконам с тропарями перед каждой, целования святых врат алтаря, где изображены Дева Мария и архангел Гавриил, с произнесением тропаря Благовещению и молитвы «Господи, ниспосли руку Твою...».

После этого первосвященник по дониконовскому обычаю входит на краткое время в алтарь, но не читает здесь молитв перед службой, как это было принято в древнерусской практике XVI века и в южнорусской практике XVII века³. Вместо этого патриарх целует Евангелие на престоле, произнося краткую формулу: «Верую, Господи, во Святое Твое Евангеліе, помози ми и спаси мя грешнаго». Молитвословие, по-видимому, заимствовано из иерейского чина литургии, поскольку известно по другим более ранним рукописям, содержащим обычный литургийный формуляр. Так в Служебнике РГБ. Ф. 304. 224 XV века оно упоминается в контексте малого входа в отдельной рубрике, посвященной особым кратким молитвам для разных моментов литургии. А согласно Служебнику РНБ. Соф. 854 XVI века, использовавшемуся впоследствии епископом, священник произносил эти слова и целовал Евангелие перед началом литургии, как об этом говорится в патриаршем Служебнике. Поцеловав Евангелие, патриарх осеняет сослужащее духовенство на престольным крестом со словами «Силою и заступленіемъ, Честнаго Креста Твоего, Господи, помилуй мя и помози ми грешному». Затем патриарх шествует к жертвеннику, где целует сосуды и благословляет священника и диакона, участвующих в проскомидии.

Сослужащие архиереи, стоя на орлецах, облачаются и умывают руки в алтаре, в то время как патриарх восходит для облачения «на уготованное ему

³Таковы архиерейские Служебники: БАН. Новг. 918. XVI в.; ГИМ. Син. 310. Нач. XVI в.; ГИМ. Син. 680. XVI в.; ГИМ. Син. 909. XVI–XVII в.; ГИМ. Щук. 40. 1650 г.; ГИМ. Син. 271. 1665 г.

мѣсто среди церкви», читая стихи «На сіон гору възды, благовестуй Иерусалиму, проповедуй въ крѣпости, вознести гласъ, преславная глаголана быша, о тебѣ граде Божий» (ср.: Ис 40:9). Эти стихи входят в чин архиерейской литургии XVII века не случайно. Из контекста описания восхождения патриарха для облачения ясно, что архиерейский амвон был достаточно высоким. Более того, русский паломник иеромонах Арсений Суханов, путешествовавший по Православному Востоку и описавший греческую практику архиерейского богослужения, заметил однажды, что у греков вообще нет амвона в центре храма. И последние упрекают русских в том, что наши церковные амвоны заслоняют весь вид на алтарь и иконостас⁴. Это говорит о том, что русский амвон был настолько высок, что даже уподоблялся горе Сион.

Встав на изображение орла в центре т.н. *облачального* места⁵, произносит стихи «И обыде его и наказа его и сохрани его, яко зеницу, и яко орель покры гнездо свое, и на птенца своя возделе» (Втор 32:13–14). Особенностью патриарших литургических одежд является т.н. *великий* параман⁶, который не упоминался прежде в чине архиерейского облачения ни одной из изученных нами дониконовских рукописей XVI–XVII в. При возложении на патриарха епитрахили приводится только обычный для Устава литургии свт. Филофея⁷ стих «Имше Иисуса и связаша Его, и предаша Его Понтійскому Пилату игемону»⁸. Палица по Служебнику надевалась после поручей, но перед саккосом и украшалась изображением Иисуса Христа или Богоматери⁹. Данный святительский Служебник впервые дает ясное указание на то, что в древнерусской практике первосвященник имеет право использовать за богослужением саккос, остальные архиереи носят ризы (т.е. фелонь). При этом стих при надевании саккоса остается неизменным: «Священницы Твои, Господи...». При возложении омофора

⁴ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. III. Ч. 1. С. 110.

⁵ Имеется ввиду архиерейский амвон в центре храма.

⁶ Желтов М.С., диак. Архиерейское богослужение // ПЭ. М., 2000. Т. 3. С. 567.

⁷ Устав (порядок действий священника и диакона при совершении литургии) Божественной литургии, составленный константинопольским патриархом Филофеем Коккиным в сер. XIV в., ставший общепринятым на Руси около XV в.

⁸ А.А. Дмитриевский обратил внимание на этот стих, который указывает, что символическое значение епитрахили в это время (узы Иисуса Христа) отличается от последующего (благодатные дары Таинства Священства). (Дмитриевский А.А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств... Казань, 1884. С. 78)

⁹ Здесь патриарший Служебник указывает, каким образом следует целовать это изображение на палице, если это Спаситель, то «в носку», а если Богородица, то в «ручку».

произносится тот же стих, что и в упомянутых выше святительских Служебниках, но с некоторыми разночтениями: «Благодаримъ Тя, Христе Боже нашъ, яко изволи, помиловати, истлевшее страстьми, челоуѣческое естество, и заблудшее, волкомъ хищное овча обрете и на рамо въспремъ, ко Отцу принесе и съ небесными совокупивъ силами». Митру патриарший Служебник именуется по русской традиции шапкой и при надевании предписывает произносить: «Господи, Господи, призри съ небесе...» (Пс 79:14–15).

Интересным кажется упоминание в чине облачения сулка (в тексте — «сулогъ»), поскольку ни один из известных нам дониконовских Служебников ничего не говорит о сулке. Из контекста становится ясно, что сулок не повязывался на архиерейский жезл, а придерживался рукой отдельно. Более того сулок имел и особый стих: «Прими сей свитокъ новъ, великъ, и напиши въ немъ, писаниемъ челоуѣческимъ, и вѣждь, яко совершися великое таинство спасения ради нашего» (ср.: Ис 8:1). Принимая пастырский жезл (в тексте «посохъ»), патриарх садился на своем месте, произнося: «Престоль Твой, Боже, въ вѣкъ вѣка, жезль правости, жезль царствія Твоего, возлюбилъ еси правду, и возненавиде беззаконіе» (Пс 44:7–8). Далее в тексте патриаршей литургии порядок использования жезла не приводится.

По окончании облачения архиерейский трижды возглашал патриарху многолетие *Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*. После чего патриарх и архиерейский на том же месте в наосе читали третью часть входных молитв, согласно порядку утвержденному Стоглавым Собором 1551 года: обычное начало, тропари «Радуйся, дворе Божіа...», «Подъ твою милость прибѣгаемъ», «Господи, отыми от менѣ беззаконія моя...», «Непроходимая дворе, тайно знамена...», «Слава: Входяй въ домъ Твой, Боже...», «И ныне: Бога изъ тебѣ...». В заключение патриарх произносил молитву перед службой «Владыко, не хотяй смерти грешникомъ...».

Далее Служебник приводит указание на хиротесию во чтеца, певца или иподиакона, а после нее на омовение рук. По окончании хиротесии патриарх снова молится, читая молитву от *скверны*, а также еще две молитвы покаянного характера, на которые в рукописи есть только указания в виде инципитов: «Господи Иисусе Христе Боже нашъ» и «Господи, премилостивый да ущедрит мя». По прочтении молитв сослужащее духовенство исходит из алтаря и собирается около патриаршего места, где все «преклоняся творять прошеніе», говоря: «Прости мя, Господи Иисусе Христе Сыне Божій, и благослови, елико есми согрешихъ во вся дни живота моего и в сий день и часъ, бесъ числа согрешихъ словомъ, и дѣломъ и помышлениемъ и всеми чувствами моими».

Проскомидию, текст которой помещен в Служебнике полностью на своем месте перед литургией, совершают священники и диаконы в алтаре у жертвенника, используя семь просфор. Такое количество просфор было зафиксировано и печатными изданиями Служебника патриарха Иосифа, однако рукописная традиция свидетельствует о нефиксированном количестве просфор. Дальнейшее описание действий производит несколько необычное впечатление. Во время проскомидии неслужащие священники и диаконы совершают в храме службу часов. Патриарх и другие служащие архиереи «въ то ж врѣмя действуют, святое действо, во святей церкви», т.е. патриарх и архидиакон вслух прочитывают весь текст проскомидии, каждый свои слова, но в самой проскомидии не участвуют. В этот же самый момент Служебник говорит о том, что иподиаконы «среди церкви поють» стихиры дня, храма или праздника. Таким образом, одновременно с совершением проскомидии в алтаре совершаются еще три литургических действия в храме никак не связанных между собой.

Отпуст проскомидии произносится священником при открытых святых вратах «из олтаря на церковь», после которого снова происходит краткий чин прощения перед литургией со словами «Прости мя, Господи Иисусе Христе Сыне Божій, и благослови, елико ми согрешихъ во святей Твоей сей Божественней службе, словомъ и дѣломъ, и помышлениемъ, и всеми чувствами моими». Патриарх творит разрешительную молитву «на всю церковь»: «Благодатию Своею, Богъ да проститъ и помилуетъ всехъ насъ».

2.2. Литургия оглашенных

В начале литургии имеется особая оговорка о том, что архиерей должен произносить про себя только молитвы и возгласы, но не ектении, как, вероятно, было принято в древнерусской практике, поскольку для этого поставлены диаконы. На малом входе упоминается возможность поставления в протодиакона, протоиерея, игумена или архимандрита. Перед входом в алтарь патриарх не свечами, а рукой осеняет царя и молящихся мирян «на оба лика», затем при входе в алтарь патриарх целует святые двери в изображение Благовещения Пресвятой Богородицы. Сразу после этого еще до молитвы Трисвятого совершается каждение алтаря и храма.

Великая похвала не упоминается, но Служебник предписывает патриарху крестообразно осенять рукой царя, сослужащих и народ с произнесением возгласа молитвы Трисвятого: «Яко свят еси, Боже наш...». Затем диаконы поднимали Евангелие и подносили его патриарху, который трижды осенял Евангелие дикирием, но без молитвословий.

При восхождении на горнее место предстоятель произносил стих: «Повелениемъ Господнимъ небеса утвердишася, и духомъ усть его, вся сила ихъ» (Пс 32:6). Затем согласно древнерусской традиции, общей для всех исследуемых нами рукописей, во время апостольского чтения совершается особое благословение предстоятелем двух сослужащих с тем лишь отличием, что к патриарху подходят не священники, а архиереи.

Когда поется аллилуарий, диаконы подносят патриарху два напрестольных креста, которыми тот осеняет себя и целует, после чего так делает все сослужащее духовенство. Данный обряд, по-видимому, является новым по отношению к древнерусской традиции архиерейского служения, т.к. ничего похожего мы не знаем в других святительских Служебниках. Однако сам обычай целовать крест перед чтением Евангелия встречается в других источниках XVII века, но содержащих иерейский чин литургии¹⁰.

Молитвы Евангелия «Возсіяй въ сердцахъ...» и «Господи Боже нашъ, приклони сердца наша», имеющие нефилофеевский характер, также входят в состав патриаршей литургии, однако читаются одна за другой еще до совершения малого входа в составе молитв энарксиса, причем сразу после молитвы входа.

Во время прошений сугубой ектении о царе патриарх осеняет духовенство и народ свечой, но при этом не произносит никаких молитвословий. Позднее этот обычай, некогда общий для архиерейского и иерейского служения, вообще потерял свой первоначальный смысл, поскольку был присоединен к окончанию чтения Евангелия.

Ектения и молитва об усопших на литургии к XVII веку уже прочно закрепляется в русской практике, так что и патриарший Служебник содержит указание на них в случае «аще будетъ о усопшихъ приношеніе».

2.3. Литургия верных

Перед великим входом по обычаю патриарх в святых дверях умывает свои руки. Молитва на освящение воды «Господи, освятивый струи...» читается только после омовения, после чего патриарх и другие архиереи помазывают этой водой чело. Патриарх же помазывает «кого хоцетъ», произнося «Благодать Святаго Духа да будетъ съ тобою».

Вторая или архиерейская проскомидия ни после малого входа, ни перед переносом даров не совершается, вероятно, потому, что была прочитана патриархом на своем месте перед литургией. Не встречаются и т.н. молитвы за *входящая в церковь*. Патриарх не благословлял священников на перенос да-

¹⁰Например, в рукописи РНБ. Соф. 919 середины XVII века.

ров на престольным крестом, как это было принято раньше. Процессия великого входа описана похожим образом, как других святительских Служебниках. В переносе участвуют иподиаконы со свечами, диаконы с рипидами, диаконы несущие митру и омофор, протодиакон с кадилом, архидиакон с дискосом, архимандрит с потиром, архимандрит с крестом и прочие священники с покровами для сосудов, а если есть хиротонисуемый во пресвитера, то он несет воздух позади всех священников и, наконец, последним шествует иподиакон или ставленник во диакона с умывальником.

Сосуды с дарами принимаются патриархом в святых вратах отдельно, т.е. сначала дискос и только потом потир. Предварительно предстоятель кадит принимаемые от архидиакона и архимандрита сосуды. Здесь необходимо обратить внимание на то, что практика, отраженная в патриаршем Служебнике, вероятно, была новой или, по крайней мере, не общепринятой в середине XVII века. Об этом свидетельствует защитник старого обряда протопоп Аввакум, описывая момент великого входа: «В то время после меня взяли Логгина, протопопу Муромскаго. В соборной церкви при царе остриг в обедню; во время переноса снял патриарх со главы у архидиакона дискос и поставил на престол с Телом Христовым. А с чашею архимандрит Чудовский Ферапонт вне олтаря при дверях царских стоял. Увы разсечения Тела Христова пуще жидовского действия!»¹¹ Таким образом, протопоп Аввакум, с одной стороны, воспроизводит уже упомянутое распространенное на Руси мнение о том, что евхаристические дары к великому входу являются освященными, а с другой возмущен, по-видимому, новой для него практикой раздельного поставления даров на престол. Этот факт наталкивает на мысль, что рассматриваемый Служебник может относиться к самому началу патриаршества Никона.

Диалог *accessus ad altare* начинается возгласением патриарха: «Благодатию Своею, Богъ да проститъ и помилуетъ всехъ насъ». Архидиакон кадит патриарха, обращаясь к нему со словами: «Духъ Святойъ снидетъ на тя и сила Вышняго осенить тя. Помяни мя, владыко святойъ». На что патриарх отвечает: «Помянеть тя Господь Богъ во царствіи Своемъ, всегда и ныне и присно и во вѣки вѣкомъ».

По окончании священнодействий великого входа Служебник упоминает о священнической хиротонии, а после нее указывает на то, что при пении *Eis pollà ětġ, déspotā* патриарх, стоя на орлеце, должен осенить молящихся «све-

¹¹ Житие протопопу Аввакума им самим написанное // под ред. Н.С. Тихонравова. СПб., 1861. С. 24–25.

щею», но без молитвословий, как это было в практике, отраженной, например, в рукописях XVI века.

В начале обряда *лобзания мира* патриарх произносит уже известную по многим древнерусским рукописям молитву «Господи, любви Творче...», затем все священники поднимают и держат воздух над дарами, но не веют им. Патриарх и епископы «подкланяють главы свои подь святыи покровь», произносят так *Символ веры*, затем с чтением *Трисвятого* сгибают воздух и полагают его на престоле.

Залог новорукоположенному пресвитеру преподается по освящении Даров.

После пения *Достойно есть* патриарх поминает «святейшихъ вселенскихъ патриарховъ», после чего возлагает на свою голову митру. В этот момент старший сослужащий архиерей возносит ту же молитву за самого патриарха, в конце которой они лобзались со словами «Христос посреди насъ. И есть и будеть». После чего епископ, произносивший молитву, также возлагал на себя митру. Диптихи завершал архиdiaкон словами: «Егоже и кийждо имея помышления о своихъ согрешенихъ и о всехъ и за вся». Произнеся данный текст, архиdiaкон подходит под благословение к патриарху, целует его руку и митру со словами «Христос посреди насъ. И есть и будеть».

Указание на диаконскую хиротонию приписано на полях Служебника напротив возгласа «И да будутъ милости...».

Единственным нефилофеевским молитвословием перед причащением являются распространенные в древнерусском литургийном формуляре стихи: «Боготворящую Кровь ужаснися зря...». Кроме этого, патриарх, преподавая себе частицу Тела Христова, произносил дополнительные слова к тексту «Честное и Пречестное Тѣло...», касающиеся наименования храма, в котором совершается литургия, и дня святого или праздника. При принятии Св. Крови от потира патриарх произносит «Честная и *боготочная* Кровь», а не «*пречестная*», что нехарактерно для древнерусской традиции.

После причащения духовенства патриарх, по уже существовавшей практике, вкушал антидор и часть Богородичной просфоры, умывал руки, произнося «Ныне отпускаеши...», Трисвятое, тропари и кондаки храма и дня. «Благословение Господне на васъ...» патриарх произносит, стоя на орлеце за амвоном, а не в святых вратах алтаря. Молитва «Исполнение закона и пророковъ...» озаглавлена в патриаршем Служебнике как *всегда потребити святая*, а не *конечная*. По отпуске литургии патриарх разоблачался на своем месте в наосе, во время

чего священники служили молебн. Затем патриарх благословлял всех присутствующих в храме, но традиционную проповедь не произносил.

2.4. Святые врата

В начале литургии святые врата отворяются только для того, чтобы патриарх зашел в алтарь для целования Евангелия и затворяются по его выходе в наос на облачение. Снова отверзаются по покрытии даров на проскомидии для произнесения отпуста и не затворяются до окончания великого входа. После чего отверзаются по окончании диалога *accessus ad altare* для осенения свечами молящихся и сразу затворяются до причащения мирян. По причащении духовенства диакон отверзает святые двери, оставляя их открытыми до окончания литургии.

2.5. Омофор и митра

В целом порядок использования омофора на литургии соответствует древнерусской практике, содержащих полный архиерейский чин. Во время Апостола нет указания на снятие омофора с патриарха, однако в момент восхождения архидиакона с Евангелием на амвон сказано, что один из диаконов стоит в алтаре, держа на своих руках омофор. Из этого следует, что омофор был снят перед чтением Священного Писания. Сугубая ектения произносится протодиаконом, держащим патриарший омофор на своей правой руке. Из текста рукописи неясно возлагался ли на патриарха омофор до великого входа. Затем в начале описания процессии великого входа упоминается, что иподиаконы снимают с архиереев митры и омофоры. Во время процессии с дарами в святых вратах на патриарха возлагается омофор, причем «не яко ж первее, но согбены оба концы», т.е. по типу т.н. малого омофора.

Митра снимается на малом входе перед вступлением патриарха в алтарь. Тоже замечание Служебник относит и к архимандритам. Перед чтением Евангелия диакон снимал митру с патриарха, а по его окончании снова полагал на патриаршую голову. Также делали остальные архиереи и архимандриты. Непосредственно перед процессией великого входа диакон снимал с патриарха митру и возлагал после омофора в святых вратах. По окончании молитвословия «Въ первыхъ помяни, Господи...» митра вновь надевалась на голову патриарха, однако о снятии ее перед этим моментом ничего не сказано. Вероятно, митра снималась перед или во время *Символа веры*. На время причащения архиереев после возгласа «И сподоби насъ, Владыко...» патриарх отлагал митру, а после него надевал вновь.

Выводы

По своему составу патриарший Службник является уникальным для древнерусской литургической традиции XVII века, поскольку содержит сокращенное изложение чинопоследований в виде устава. Автору статьи не удалось обнаружить никаких других рукописей этого же времени, которые бы совпадали по составу с ГИМ. Син. 690. Кроме того данный Службник является единственной рукописью, где изложен полный дореформенный патриарший чин литургии¹². Таким образом, Службник, вероятно, представлял собой или некий устав совершения богослужения для патриаршего служения, или являлся промежуточным этапом при подготовке полного патриаршего Службника¹³.

Особенности состава литургийного формуляра ГИМ. Син. 690 позволяют отнести данный Службник к дореформенной традиции. Однако, результаты анализа рукописи говорят о том, что данный Службник является попыткой составить новый порядок архиерейского служения¹⁴. Вероятно, за основу был взят текст иерейского Службника иосифовской печати, который был дополнен элементами древнерусского архиерейского чина литургии.

Все это позволяет нам сделать вывод, что данная рукопись являлась черновым вариантом для последующей редакции и издания русского печатного архиерейского Службника, до сих пор не существовавшего. Вероятно, эта рукопись была первой попыткой унифицировать архиерейское богослужение в соответствии с принятой тогда русской традицией. Однако из-за отсутствия точных палеографических данных вопрос датировки остается пока открытым. С одной стороны, издание архиерейского Службника могло быть предпринято еще при патриархе Иосифе, но в последние годы его жизни. С другой стороны, этим вопросом мог заниматься уже патриарх Никон, который радел за соблюдение богослужебного устава, поэтому Службник был составлен в самом начале его

¹²Существует также Службник московского патриарха Иова (ГИМ. Син. 1074. Нач. XVII в.), который был вкладом патриарха в ризницу Успенского кафедрального собора в 1604 году в память о своих родителях. Однако рукопись содержит ординарный (иерейский) чин литургии без каких-либо особенностей, относящихся исключительно к архиерейскому богослужению.

¹³На последнее может также указывать тот факт, что исследуемый Службник написан скорописью в сокращенном виде и никак не украшен (например, упомянутый Службник патриарха Иова богато украшен миниатюрами). Трудно представить, что такая книга предназначалась для регулярных торжественных патриарших богослужений.

¹⁴Так, например, патриарший чин, изложенный в ГИМ. Син. 690 не содержит т.н. вторую или архиерейскую проскомидию с выниманием частиц после малого входа, как в Службниках БАН. Новг. 918; ГИМ. Син. 310, 680 и 909 или перед великим входом, как в рукописях ГИМ. Шук. 40 и Син. 271, однако все равно предписывал патриарху повторять весь ее текст, в то время как она совершалась в алтаре перед литургией.

патриаршества с целью упорядочить архиерейский чин в согласии с русской практикой. Впрочем, этот новый Служебник так и не был издан, поскольку произошла переориентация на греческую практику, которая вызвала у патриарха Никона больший интерес.

Вместе с тем чин патриаршей литургии XVII века не был окончательно забыт. Текст ГИМ. Син. 690 лежит в основе некоторых старообрядческих архиерейских Служебников¹⁵. Более того, один из таких рукописных Служебников употребляется в современной практике митрополичьего богослужения в московском Покровском соборе Русской Православной Старообрядческой Церкви¹⁶.

Источники и литература

1. Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. III. Ч. 1.
2. [Горский А.В. и Невоструев К.И.] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. С предисловием Н.П. Попова. М., 1917. Отд. III. Ч. 2.
3. Дмитриевский А.А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств... Казань, 1884.
4. Дмитриевский А.А. Отзыв о сочинении М.И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912.
5. Желтов М.С., диак. Архиерейское богослужение // ПЭ. М., 2000. Т. 3. С. 566–575.
6. Житие протопопа Аввакума им самим написанное // под ред. Н.С. Тихонова. СПб., 1861.

¹⁵ Автору удалось обнаружить три таких Служебника из библиотеки Рогожского кладбища: РГБ. Ф. 247. 912, 1863–64 г.; 682. Сер. XIX в. (не позднее 1854 г.) и рукопись Покровского собора на Рогожском кладбище 1914 г.

¹⁶ Эта рукопись не попала в число книг, вывезенных в Государственную библиотеку 1918 г. Служебник был написан в 1914 г. в Москве старообрядческим писцом Лазарем Онуфриевичем Кабановым, уроженцем деревни Беливой Богородского уезда Московской губернии, работавшим на Рогожском кладбище. Уже при первом взгляде становится ясно, что весь текст Служебника в точности скопирован с более ранней рукописи РГБ. Ф. 247. 682, в основании которой, в свою очередь, лежит текст ГИМ. Син. 690. Сер. XVII в.

Протоиерей-ставрофор доктор Драгомир Сандо

КРАСОТА КАК ПОНЯТИЕ И ОСНОВА ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

Одним из основных свойств педагогики является красота. Красота, в широком понимании, означает все, имеющее отношение к эстетике, подразумевает способ творения, бытия и конечного смысла мироздания, и самим этим учреждает воспитательно-образовательный порядок. Красота, таким образом, становится свойством космологических, антропологических, теантропологических, экклесиологических, социологических и других отличий мира. Человек сотворен как прекрасное существо, прекрасное, но несовершенное, и такой, каков есть, он является носителем возможной вечной жизни и создан быть лученосцем божественной светлости и красоты. Человек, как икона Божия, сотворен имеющим потенциал стать совершенно прекрасным и просвещённым, поскольку человек словесен и богоподобен, то есть боголик, и предназначен для чего-то возвышенного и более ценного, чем то, что существует.

Ключевые слова: эстетика, искусство, образование, воспитание

Одним из основных свойств христианства и Церкви является эстетика, или понятие красоты. Педагог и профессор Православного Богословского факультета Белградского университета доктор Радмило Вучич базирует церковную педагогику на четырех составляющих: науке (как истине), морали (как доброты), религиозности (как святости) и эстетике, которая выражается как прекрасное и творческое. «Человек в своем творческом аспекте встречается, менее или более, с выражением прекрасного, привлекательного, трагичного, величественного. <...> Он проявляет это разными способами: словами, изображением, резьбой, движением, <...> так создается искусство»¹. Человек осознает, что Творец мироздания обладает эстетическими свойствами. Абсолютная Красота есть Его свойство. Поэтому всякое Его творение отражает в себе красоту. В творчестве человек приближается к Богу, проникаясь особенностями Божиего делания. Красота и гармония, трагичность и любовность принадлежат не только искусству, но и самой действительности; они составляют ее сущность, сердцевину. Искусство поэтому духовно возводит человека ввысь, облагораживает его: произведения искусства обладают вневременной ценностью. Созидая, человек освобождается от обыденности и осваивает новый мир, который выше природного и не гибнет. Когда человек творит, он трудится привнести в мир нечто

Протоиерей-ставрофор доктор Драгомир Сандо — Православный Богословский факультет Белградского Университета (dragsando@yahoo.com).

¹*Вучић Радмило, др.* Педагогика. Белград: Богословский факультет, 1973. С. 12.

прекрасное, обогащающее эстетику, таким образом достигая вечных ценностей. Так же и в отношениях с людьми человек преобразует свою речь, письменность, любую свою деятельность. По Вучичу, христианское искусство устремлено к чему-то более глубокому, что формирует основу для полета мысли в побуждении познавать абсолютный мир. Человек творящий ищет непреходящего, вечного, божественного в человеке и того, что в мире указывает на присутствие Бога, он не задерживается на поверхности явления, не изображает только тело, но дух, глубочайшие побуждения и движения, расположения и склонности. Поэтому искусство без религии становится поверхностным и безыдейным².

Целью Божественной педагогики является спасение человека от греха и его последствий. Спасение лежит в том, чтобы человек вернулся к первобытной цельности. Это достигается Божией благодатью и подвижничеством усвоением человеком Божией благодатной силы, а совершенством становится жизнь по Богу и в Боге, единственный нормальный и естественный способ человеческого существования³. Совершенство как плод уподобления Богу представляет собой внутренний ритм человеческого жития и возрастания в тесном соприкосновении с красотой, иначе говоря — с эстетикой, то есть с более глубоким образом жизни.

Первые ассоциации при упоминании понятий «красиво» и «красота» взывают к человеческим чувствам и переживаниям. Человек — это существо, которое соткано прежде всего из чувств. И все чувства могут гармонично сопрягаться в соответствии с «высшими» потребностями человеческой жизни. Ощущение красоты для чувства зрения сопряжено с понятием образности. Зрение умеет воспринять не только то, что обладает порядком, гармонией и палитрой, но его посредством воспринимается и глубокий смысл самой образности, который возвышает, устремляет, мотивирует и, в итоге, преобразует всего человека. Так же и со слухом: между высшим и низшим порогом человеческих возможностей, в красивой симфонии слов, песнопений, звуков, тонов и их взаимосвязей дается возможность верного восприятия красоты. В новом понимании красоты, в «эстетических чувствах» открывается отношение к прекрасному в искусстве, философии посредством интуиции.

Чувство прекрасного имеет и свою библейскую основу. На первых страницах Библии, посвященных сотворению мира, в книге Бытия уже в десятом

²Вучић Радмило, др. Педагогика... С. 12.

³Амфилохий, митр. Основы православного образования и воспитания. Цетиње: Светигора, 2002. С. 51.

стихе упоминается о сотворении суши и воды: «И увидел Бог, что это хорошо (*καλόν*)». Те же слова повторяются и на третий день Божия творения мира, и на четвертый, и на пятый, и на шестой день, когда Бог сотворил животных и человека. «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». О всем творении можно было бы сказать человеческой мерой: хорошо. Слова «хорошо» и «красиво» здесь уподобляются по смыслу. У древних греков это понятие называется *калокагатия* (принадлежность доброму и прекрасному). Такой смысл мы вкладываем в слова и сегодня, когда говорим: «Взгляните на красивого человека». Не имеется в виду обычно только физическая красота, но также и внутреннее достоинство человека. Библейским свидетельством здесь становится неоднократное восклицание: «Хорошо!» — что равнозначно понятию «прекрасно». И звучит это восклицание весьма оправданно, поскольку творение Самого Творца в первой книге Моисея действительно прекрасно (Быт 1:8–10; 12; 18; 21; 25). Ибо «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1:31). Такое толкование Библии с эстетической стороны есть в Септуагинте, о нем говорил Татаркевич. Библейское восприятие создания мира из ничего раскрыло перед греко-римской культурой иной аспект красоты сотворенного мира. Так в основе библейской идеи явилось новое, эстетическое понятие мира в христианстве. Красота и гармония мира в своем разнообразии явили отражение божественной премудрости. «Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих» (Пс 103:24).

Идентификация понятий *добра* и *красоты* встречается не только в греческих текстах. У евреев, как и у греков, *красота* и *добро* почти не различаются. Греческое *τό καλόν* отвечает смыслу ветхозаветного понятия *tob*. Красивой (*tob*) вещь называется тогда, когда отвечает своему назначению, ведь пригодность к употреблению является главной чертой ветхозаветной эстетики. И *tob* ветхозаветного оригинала, и *bonum* Вульгаты отвечают старославянскому переводу «добро» или «хорошо», то есть дают положительную оценку в нашем смысле слова⁴. Так и Отцы Церкви приняли библейское понимание этих определений. У Отцов Церкви в значении красоты и прекрасного часто звучат традиционные выражения *τό κάλλος*, *τό καλόν*, *καλός*, *pulchritude*, *pulcher*, *décor*; нередко для разнообразия в выражении смысла красоты употребляются *ῥαίος*, *ἡ ῥαιότη* («угодный»), *εὐορφος*, *εὐεῖδής* («приятный»), *ὁ κόσμος* («нарядный»). Между тем ближневосточные народы, в отличие от греков, видели красоту во всем, что жи-

⁴ Бичков Виктор. Эстетика Отаца Цркве. Београд: Службени гласник и Хришћански културни центар, 2010. С. 32.

вет, двигается, играет, но особенно в силе и власти. Чувство красоты в них пробудилось светом, цветом, звуком, голосом, вкусом и подобными средствами⁵.

Сравнение Бога-Творца с Художником не родилось у самих христиан. Оно принадлежит целокупной духовной атмосфере поздней античности, и трудно установить, кто и где первым употребил такое сравнение⁶. Христиане привнесли новый взгляд на все, переосмыслив в свете христианской космологии идеи своих противников-язычников и утвердив учение о божественном сотворении мира с точки зрения его порядка. Истина и языческие взгляды изначально отличались. Иустин и Афинагор воспринимали Бога как Художника, как и стоики: Бог упорядочивает и украшает предвечно существующую материю. В то же время Феофил и Татиан на Востоке, а Тертуллиан на Западе осознанно поднимают вопрос об особенном сотворении мира из небытия⁷.

Как позднее сформулирует А.Ф. Лосский, ранняя античная эстетика уделяла много внимания хорошо изготовленным вещам: «Для эстетики времен Гомера красивыми считаются пригодные вещи, а начиная с Платона эстетику интересовала сама по себе идея красоты». В классическом античном искусстве главное место занимала красота человеческого творения⁸. Дионисий, как типичный представитель ранней патристики, противопоставляет античному восприятию красоты и искусства принцип нового христианского эстетизма. Красота сотворенного мира служит ему важным аргументом для доказательства существования Божественного Творца, так же как наивысшая красота и истинное наслаждение находятся в сфере будущего преображенного бытия человечества, проповеданного христианским учением, то есть в сфере идеального бытия⁹.

Божественный Логос, Богочеловек Иисус Христос существует как Альфа и Омега человеческого спасения. В Его тайне открываются бескрайние возможности роста, заложенные в природе человека, становится явной возможность более глубокого уподобления Богу, а также ипостасного с Ним единства¹⁰. Во Христе объединяются различные предназначения: Учителя, Воспитателя и Советника. Как Учитель Христос обучает людей наивысшей Истине, как Воспитатель указывает путь праведника в обычной жизни и советует избегать ложных путей.

⁵ Бичков Виктор. Эстетика Отаца Цркве... С. 32.

⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 155.

⁷ Там же. С. 157.

⁸ Бичков В. Эстетика Отаца Цркве... С. 228.

⁹ Там же. С. 343.

¹⁰ Амфилохије, митр. Основы православного образования... С. 38.

На Западе Христа поняли иначе. Один из западных эстетов, Велкер, констатирует: «Педагог есть практик, а не теоретик, его цель преобразование души, а не учение; педагог указывает путь мудреца, а не человека науки. Прежде всего он приводит в порядок моральную жизнь. Он подготавливает “больного” к выздоровлению, чтобы тот мог воспринимать наивысшие Истины. Моральный путь стоит выше пути знаний. Его база — это вера, страх и любовь. Это религиозно-этический-эстетический путь усовершенствования человека, ведущий к “уподоблению Богу”»¹¹. А мы бы добавили, что истинный педагог есть и практик, и теоретик, который показывает как путь мудреца, так и путь человека знаний. Моральная составляющая важна, но она не является исчерпывающей.

Человек сотворен как прекрасное существо, внешне красивое, но несовершенное, как возможный носитель вечной жизни, как лученосец божественного света и красоты. Человек, как икона Божия, сотворен имеющим потенциал стать совершенно прекрасным и просвещенным, поскольку человек словесен и богоподобен, то есть боголик, и предназначен для чего-то возвышенного и более ценного, чем то, что существует. Совершенная красота есть смысл и цель, и человеческое устремление невозможно основывать только на человеческих критериях, которые весьма ограничены по отношению к вечности. Главным выразителем красоты является Бог, то есть Богочеловек. «Боголикость, образность, красота человека были и есть первоевангелие, праевангелие, бессмертное Евангелие, неуничтожимое Евангелие. В той боголикости находится человеческая опора на Бога, человеческое осознание Бога, человеческое устремление к Богу и человеческая огромная свобода, и человеческая вечная жизнь, и человеческое изъятие от смерти, и человеческое усилие приблизиться ко всему, чтоечно, и непрестанная педагогика»¹². По свидетельству многих, антропология занимает главное место в христианской философии, и апологеты уделяли ей огромное внимание. Разумеется, без изучения проблем человека ни эстетика, ни художественная культура не могут быть полностью поняты. Для апологетов целый космос движется между двумя полюсами — Богом и человеком. Человек есть главное и любимое творение Божие. Забота о нем есть главная задача Божия делания и Промысла. Ради спасения и вечного блаженства человек стремится к Богу. Просвещаясь божественным авторитетом проявления внимания к своей личности, человек и сам начинает исследовать себя более серьезно. В истории культуры наступил момент, когда человек стал понимать, что ему надо беречь

¹¹ Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 251.

¹² Поповић Јустин. Житија светих за јануар. С. 12.

свою человечность как основную ценность, стараться быть человечнее — что не было ясно для большей части всего человечества. Так христианство, изобразив на своих знаменах лик Богочеловека, Который пострадал за других, первый раз в истории культуры подняло голос в защиту слабого, униженного, страдающего человека, покушаясь теоретически обосновать и доказать (полагаясь на божественный авторитет), что человек прежде сего должен быть человечным. Именно со времен поздней античности, начиная с апологетов, вводится понятие *человечности*¹³.

По учению Климента, истинная красота скрыта в человеке: она содержится в человеческой душе и в его теле. Конечно, Господь ценит природную красоту тела меньше, чем красоту души. Последняя проявляется в совершенстве и неразрывно связана с добром. Только добродетельный человек истинен *καλός κ' ἀγαθός*. К добродетели ведет разум; если человек желает быть прекрасным, ему следует развивать в себе одну из дарованных способностей — разум. Такой человек будет устремлен к познанию истины, он будет жить Логосом, чтобы иметь в себе «облик Логоса, чтобы в итоге уподобиться Богу», и тогда воистину станет прекрасен. Его добродетель есть красота души, которая преобразит и тело¹⁴.

ПОНЯТИЕ КРАСОТЫ У ДРЕВНИХ НАРОДОВ

Понятие красоты как более широкое, имеющее воспитательно-образовательный характер понятие известно еще у древних народов. Такой подход находил выражение в фантастических формах. Гедонистическое восприятие связано с понятием о том, что красота усваивается «высшими чувствами» — слухом и зрением. Эстетика изделий не зависит от природы восприятия, но восприятие всех наших чувств может быть возведено до нужного уровня, соответствующего образу¹⁵. Педагогическую меру красоты искали в утилитарно-моралистическом видении искусства — так, чтобы красота приносила нравственную пользу в жизни. Но, чтобы не быть поверхностными, следует вновь обратиться к софистам. У греков и римлян бытовало утвержде-

¹³В известной сентенции софиста и риторика классического времени Протагора: «Человек есть мерило всех вещей» — существующее существует, а несуществующее не существует, — нет никакой связи с человечностью. В контексте протагоровой субъективной и реалистичной гносеологии это означает, что объективной истины не существует, только люди в различных мышлениях что-то принимают за истину (см.: *Lexikon der Antike*. Leipzig, 1979. S. 454).

¹⁴*Бичков В.* Эстетика Отаца Цркве... С. 344.

¹⁵*Шестаков В. П.* Гармония как эстетическая категория; Учение о гармонии в истории эстетической мысли. М., 1973. С. 54

ние, что чистой наивной радостью можно укрепить дела истины и добра. Такое понятие красоты лежит уже не в физической области, но в эмоциональной, и имеет большее отношение к духовной энергии человека. Физические вещи являются лишь помощниками в постижении сущности красоты. Содержание слова «красивый» привлекало внимание многих остроумных мыслителей с изысканным вкусом, особенно критиков старой Эллады. У Сократа в одной из бесед, сохраненных у Ксенофонта, видим, как он останавливается, приходя к противоречию в заключениях, красиво ли то, что пригодно и отвечает потребности, или красиво то, что мы любим¹⁶. Платон предлагает развитие решений этих умозаключений. Где-то он говорит, что красота находится не в телах, а в законах, занятиях и науках; где-то связывает красоту с понятиями об истине, добре и божественности; иногда возвращается к Сократовым утверждениям о принадлежности красоты к пригодности в употреблении и целесообразности предмета; затем он разделяет «красивое» само в себе и по себе (*кала кат авта*) от относительно «красивого» (*прос ти кала*); иногда он видит красоту в чистом наслаждении без тени боли и страданий; иногда рассматривает пропорции предметов, цвета и тона в поисках красоты самой по себе. Когда Платон исключил осязательность красоты, стало еще труднее определить область ее поиска. В философской мысли трудно перечислить всех, кто скрупулезно занимались понятием красоты, поскольку за Платоном и его трудами, такими как «Горгий», «Филеб», «Федр», это понятие стало любимой темой многих его последователей в разных областях философской мысли¹⁷. Шеллинг сказал: «Платон хотел осудить искусство только своего времени, его натуралистичность и реалистичность, а также античное искусство в целом, которое несло в себе характер чего-то окончательного. Но он никогда бы не повторил свое осуждение, если бы познакомился с христианским искусством, чья характерность лежит в бесконечности. Недостаточна чисто абстрактная красота à la Winckelmann, ошибочно и негативно понятие индивидуализма в творениях искусства, когда ставится задача изобразить мертвую, грубую и неприятную вещь в узких рамках изображения индивидуального характера»¹⁸. Искусство само по себе характерно: характерна сама красота, по словам Гёте, положительного характера произведение искусства призвано излучать красоту, поэтому красота не индивидуальна, но является живым понятием, из которого

¹⁶ *Кроче Бенедето*. Эстетика. Београд: Космос, 1934. С. 380.

¹⁷ *Бичков В.* Эстетика Отаца Цркве... С. 184.

¹⁸ *Kalkman A.* Tatians Nachrichten über Kunstwerke // *Rheinisches Museum*, 1887. С. 42.

способна произрастать любая личность. С точки зрения художника, важно найти творческую идею, и уже из нее создать произведение так, чтобы оно преображало личность в мире и ее окружение (Gattung); чем величественнее идея (Urbild), тем она меньше ограничена мирскими рамками обыденной жизни. Характерность красоты есть полнота форм, обуздывающая страсть, подобно руслу реки, направляющей ток воды в нужном направлении¹⁹.

ПОНЯТИЕ ПРЕКРАСНОГО В ХРИСТИАНСТВЕ

На базе многих проверенных и вдохновенных свидетельств следует подтвердить то, что красота достигает полного своего выражения только в христианстве. Премудрость Божия, открытая в Христовой Церкви, делает Церковь непрестанной школой. В ней учение постоянно. Церковь по своей природе и по своему деланию дарует не только знания, но и пути к их постижению, с добродетелями на первом месте. Всё, что Она имеет своей целью, по словам апостола, это чтобы «верные могли бы уразуметь со всеми святыми, что есть ширина, долгота, глубина и высота» (Еф 3:18), «имея самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф 2:20), «и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:19). Просвещение через христианскую антропологию и через образование не означает примитивное накопление знаний, но означает питание духовной пищей, Хлебом Жизни²⁰, или, говоря словами прп. Серафима Саровского, «стяжание Духа Святого». Эту тайну христианства и Церкви, в которой мир и человек достигают своей полноты, мы познаём в общении, образовании и воспитании. Целокупно божественное откровение Ветхого и Нового Завета живет как педагогическая память (*анамнеза*), и как действительность через проявление Духа Святого. Это единственная действительность и в то же время общеначальный пример просвещения.

В Церкви мы узнаём Христа как своего Учителя или, лучше сказать, Он там узнаёт и обнимает нас как Своих (ср. Гал 4:9). Просвещение в Церкви, как совершенная школа, проявляет себя не просто как теория, воспитывающая ум, но практически влияет на целостное наше существо, пронизывая красотой на все времена. Мы присутствуем на каждом богослужении как ученики на скамье урока Божия и продолжаем учебу, выходя из храма в мир, на протяжении всей благочестивой жизни. Называя Крещение просвещением, мы продолжаем просвещаться через остальные таинства: Миропомазание, Причастие и все другие.

¹⁹ *Кроче Бенедето*. Эстетика... С. 380.

²⁰ *Сандо Драгомир*. Богослужење као основа образовања и васпитања у Цркви. Београд: Глобосино, 2010. С. 20.

В Литургическом катехизисе (поучении) нам открывается премудрость Церкви. Премудрость Церкви состоит из стяжания истинных знаний, высоко нравственной жизни, а также из приобретения общих знаний и прославления Бога в совершенстве поучений. Библейские истины являются средой вдохновения. Ведь «наше учение согласно с Евхаристией, а Евхаристия подтверждает наше учение» (св. Ириной Лионский, *Adversus haereses*, IV, 18, 5). В ней приобретаем знание и общение с небесными ангельскими силами; в ней учимся жить и мыслить вместе со святыми²¹. Христианское религиозное толкование понятия красоты раскрывает возможность ее влияния на все грани духа человека на разных уровнях, и в искусстве, и в литературе, и в философии, и в других модусах проявления духовной жизни. В том числе и в специфичных обстоятельствах жизни нации, любого из народов теория переплавляется в практику, ведущую к святости жизни.

Древнее христианство испокон веков вдохновляло сербское Православие. «Красота спасет мир», — сказал Ф.М. Достоевский. Это утверждение верно проявляет себя во всех доминантах сербской духовности и культуры. В литературе, как педагогической основе, красота сербской книжности отражена в традиции переписи богослужебных книг: древние списки Мирославова Евангелия и Псалтири хранятся в Мюнхенской библиотеке, позднее были рачанские списки²², деятельность Гавриила Стефановича Венцловича²³. Архитектура многочисленных средневековых храмов являет миру великую красоту. Иконы и церковная утварь причисляются к произведениям высокого искусства, открывающим стремление к вечной красоте. В Средние века на стенах монастырских храмов изображались монахи и священники с детьми на школьных скамьях (например, в Старых Нагоричанах) или святые врачи с лекарством в руках, культура жизни рядовых жителей, посуда и другие бытовые предметы, — то есть изображалась не мечта, а реальность. Сочность красок и пропорции икон невозможно и сравнивать с современной виртуальностью.

²¹ *Симић Прибислав*. Црквена уметност. Београд, 1994. С. 14.

²² Монастырь Рача, основанный в 1276–1282 гг. королем Стефаном Драгутином на крайнем западе средневековой Сербии, был известен вплоть до конца XVII в. Рачанской рукописной школой. (Прим. ред.)

²³ Гаврила Стефанович Венцлович — церковный писатель первой половины XVIII в., путешествующий монах и проповедник, одним из первых на сербских территориях начавший употреблять народный язык в качестве литературного. Оставил богатейшее письменное наследие, вновь открытое во второй половине XX в. и до сих пор как следует не изученное. (Прим. ред.)

Красота в Церкви почивает и на церковных песнопениях, проповедях, словах молитв, на запахе ладана, на мошбах, открывается в прикосновении к иконам, целовании и в принятии Христовых Таин.

«ПРОБЛЕМА» КРАСОТЫ

Человек — существо, которому свойственны три потребности: общение, жажда красоты и жажда знания. По мнению святого Григория Паламы, все эти три потребности подвергаются демонским нападениям, подобно тому как враг человеческий употребил ложь, искушая человека перед древом познания добра и зла всеми уладами чувственной природы. «И увидела жена, что древо хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт 3:6). Демон, предлагая человеку красоту, предлагает и то, что отвечает природе человека и без чего человек не может быть человеком. Помрачая данный человеку благодатный дар отличать кратковременное от вечного, демон вместо действительной красоты подкладывает ложную, как он это делает с бесполезной пищей и опасными знаниями, предлагает человеку кратковременное вместо долговечного, тленное вместо нетленного, смерть вместо жизни, тьму вместо светлости. Ложная красота, сотканная из чувственной природы, общение с ней и насыщение ею, вместо того, чтобы подавать предчувствие вечной красоты, по наговору демона превращает всё в трагедию, лишая благословения Божия, толкает к злоупотреблению обманом и прельщением²⁴. В тайне древа познания добра и зла нам открывается весь порядок полезного употребления вещей с первых до последних дней человеческого существования, и этот порядок связан с правильным отношением к действительной и ложной красоте.

По рассуждению преподобного Иустина, внешняя красота форм исконно принадлежала благодатному содержанию, отражая сущность предмета, в то время как порок, прикрывая свое злое делание, стремится скрыть себя под красивой формой, которая ему не свойственна. Поэтому добродетель, не желая иметь с пороком ничего общего, отказывается от внешней красоты. А порок прилагает усилия применить маскировочную форму как можно эффективнее²⁵. Отцы Церкви первых времен не отказывались от внешней природной красоты. Они в природной человеческой красоте и в красоте природы стяжали новый эстетический идеал, переосмыслив старый. Они активно выступали против «актеров» порока на всех уровнях. Они осуждали стремление людей украшать свои тела роскошными одеждами, драгоценными украшениями и косметикой, что ве-

²⁴ *Амфилохије, митр.* Основы православного образования... С. 56.

²⁵ *Бичков В.* Эстетика Отаца Цркве... С. 238.

дет, с одной стороны, к возбуждению страсти, а с другой — уродует природную красоту тела и лица. Многие богатые женщины, приняв христианство, не могли освободиться от привычки носить, к примеру, парик, или удивлять всех цветом набеленного лица, необычными тканями или обилием драгоценных камней и золотых украшений. Таким распущенным и соблазнительным способом украшать себя они портили свою истинную красоту. Тертуллиан призывал отказываться от подобной практики, он утверждал, что всё это направлено на животные похоти, на разжжение страсти в мужчинах. Но не только женщинам бывали свойственны подобные пристрастия, такой слабости подвергались и некоторые мужчины: они слишком тщательно брились, укладывали волосы, скрывали седину, придавали телу моложавый вид, постоянно разглядывали себя в зеркале. Римское общество издавна жило искусственной красотой, забывая о существовании красоты природной. Тертуллиан говорил, что внешний вид человека должен соответствовать его внутреннему духовному содержанию и убеждениям. Чистота и простота христианской жены должны быть так велики, чтобы духовное изобилие распространялось вокруг, отражаясь и в одежде. Но не только идеалы целомудрия и скромности двигали первых христиан к аскетическому удалению от внешней роскоши, излишеств и украшательства. Сама суровая действительность, постоянная готовность к мученической смерти умаляли значение внешней красоты и устремляли к воздержанной жизни. Социальное положение первых христиан во многом определило их эстетические идеалы²⁶.

Раннехристианская эстетика поставила духовные и моральные ценности выше примитивной привлекательности. В римском обществе того времени существовала противоположная тенденция культуры внешних проявлений, изысканность и манерность речи притесняли духовное значение культа, искажая смысл слов. Христианство в первые времена вынуждено было отречься от античного культа эстетизма, чтобы позднее, наполнив его компоненты новым значением, преобразить и утвердить его благотворную необходимость. Так зарождался средневековый эстетизм, который гораздо глубже античного. Новая культура, пройдя очищение, вернулась к эстетике природы, чтобы на базе платонизма и профетизма создать «эстетику духа» и потом, уже на новом уровне, возродить «эстетику художественного произведения», наполнив ее новым духовным содержанием. Христианская интуиция хорошо ощутила необходимость преобразования человеческой эротической энергии из сферы интимных взаимных от-

²⁶ Бичков В. Эстетика Отаца Цркве... С. 238.

ношений в область духовной любви к Богу, что стало сущностным побуждением в укреплении благочестия²⁷.

Этот процесс длился более столетия и был отягощен сложными духовными и социальными конфликтами²⁸.

Источники и литература

1. *Амфилохий, митр.* Основы православного образования и воспитания. Цетиње: Светигора, 2002.
2. *Бичков В.* Эстетика Отаца Цркве. Београд: Службени гласник и Хришћански културни центар, 2010.
3. *Вучић Радмило, др.* Педагогика. Белград: Богословский факультет, 1973.
4. *Зјењковски В.* На прагу зрелости. Београд: Богословски факултет, 1984.
5. *Кроче Бенедето.* Эстетика. Београд: Космос, 1934.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
7. *Поповић Јустин.* Житија светих за јануар.
8. *Сандо Драгомир.* Богослужење као основа образовања и васпитања у Цркви. Београд: Глобосино, 2010.
9. *Симић Прибислав.* Црквена уметност. Београд, 1994.
10. *Шестаков В.П.* Гармония как эстетическая категория; Учение о гармонии в истории эстетической мысли. М., 1973.
11. *Kalkman A.* Tatians Nachrichten über Kunstwerke // Rheinisches Museum, 1887.
12. *Lexikon der Antike.* Leipzig, 1979.
13. *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952.

²⁷ *Зјењковски В.* На прагу зрелости. Београд: Богословски факултет, 1984. С. 60.

²⁸ *В. Бичков.* Эстетика Отаца Цркве... С. 244.

А.В. Маркидонов

**«СИЛА» И «ПРАВДА»:
ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ВЛАСТИ
В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

В статье рассматривается в типологическом порядке (Византия и Древняя Русь) вопрос о соотношении нравственно-религиозного, юридического и собственно политического измерения в феномене власти и о характере его восприятия и осуществления в восточно-православной традиции.

Ключевые слова: власть, сила, правовой, правда, эсхатологизм, жертва, царство.

В своем эссе о гомеровской «Илиаде» Симона Вейль утверждает: «Истинный герой, истинная тема “Илиады”, центральная тема ее есть Сила. Та Сила, которую пользуется, распоряжается человек, та Сила, которая подчиняет себе человека, та Сила, перед которой плоть человека сжимается и цепенеет. <...> Сила есть некий феномен, который превращает в предмет, в “вещь” каждого, кто оказывается в поле ее действия. <...> Такова природа Силы. Ее власть обратить человека в вещь — обоюдоострая власть и осуществляется в обе стороны: она равно, хотя и различным образом, поражает и души тех, кто претерпевает ее, и тех, кто ею обладает. <...> Это главное свойство Силы — обоюдонаправленная способность превратить человека в камень, и спасти от нее может только нечто подобное чуду. Мгновения такого чуда редки и кратки»¹.

Конечно, — и об этом Симона Вейль говорит в своем исследовании, — в пространстве самой античной культуры было сделано немало усилий это «чудо» рукотворно осуществить — ограничить, облагородить, преобразить смыслом стихию силы, в границах языческого самоощущения тезоименитую бытию.

По существу, опыт политико-юридического освоения «силы» в греко-римской культуре и обнаруживал стремление преобразовать косную энергию витальности, ее хаос в порядок общественных отношений, в космос власти. Но порядок, сам по себе и в отличие от стихии, явивший реальность своего рода управляемой силы, не обезвредил в ней способность овеществления. Стихия безначалия и порядок власти, в своей поляризации по-своему, но в равной мере,

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент СПбДА (obventus@gmail.com).

¹Вейль Симона. «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6. С. 250, 256.

чреваты несвободой — обезличиванием и овеществлением человеческой экзистенции. Освободиться от овеществляющего начала «силы» можно только через преобразование самого человека. Припоминая метафору Симоны Вейль, можно сказать, что с самою силой чуда не происходит (и произойти не может, если только это не сила самого чуда), но оно может произойти с человеком, который приобретает способность по-новому видеть место и значение силы и по-новому ею распоряжаться. У истоков византийской политической традиции и византийской истории вообще лежит как раз такое подлинное, неметафорически значимое чудо — обращение императора Константина Великого ко Христу.

Внятно ограниченное, как исторический факт, это событие сохраняет неисчерпаемое значение для всей последующей истории, задает ей, может быть, наиболее глубокое измерение. «Уникальность и поистине решающее значение этого события в том, — пишет прот. Александр Шмеман, — что византийско-христианская традиция осмыслила его как самоочевидное и достаточное основание для примирения Церкви с Империей, или, если пользоваться византийской терминологией, для их “симфонии”»².

Слишком глубоко и внезапно отделяет обращение равноапостольного Константина трехвековую эпоху гонений христианской Церкви от тысячелетней «симфонии», чтобы не изумиться, — как слабости (если не абсурдности) внешней мотивации этого обращения³, так и таинственной значимости его самого.

«Первый повинул еси багряницу, приснопомнимый царю, волею Христу, — поет Церковь святому Константину, — Того познав Бога, и всеми царствующего всех Благодетеля, победотворна всякому началу, и власти превысшаго. Отсюда тебе, христолюбче, царство исправил ест Иисус Человеколюбец, и Спас душ наших» (из службы свв. великим царем и равноапостолам Константину и Елене, 21 мая).

² Шмеман А. *протопресв.* Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М., 1996. С. 42.

³ До сих пор, особенно в «вестернизированной» науке (и только ли как безотчетная инерция ветхой теории «цезарепапизма?»), определяющим остается стремление преуменьшить значение **обращения** Константина Великого, расценить его участие в судьбах Церкви как бы все еще в пределах и в соответствии с титулом *pontifex'а maximus'а*. Ср., к примеру, реплику Безансона: «Новая имперская религия — преемница и теории, и принудительной практики прежнего имперского культа: император обязан предписывать религию. Он был ответственен за земное спасение своих подданных, и стал ответственен за их духовное спасение. Его придворные богословы даже приписали ему подобие епископской власти, распространяемой на всю империю» (Безансон А. *Запретный образ*. М., 1999. С. 67).

Парадоксальным в отношении к предшествующей политической традиции образом власть «конституируется» здесь в горизонте, ее перерастающей (и даже, в определенном смысле, ее отменяющей) перспективы иного бытия — Царства, которое «не от мира сего».

Видение знамения Креста с надписью «Сим побеждай!» в канун сражения с Максенцием в октябре 312 г., описанное Лактанцием и Евсевием Кесарийским, рельефно отграничено — от всякой возможности проигнорировать его в качестве исключительного мотива обращения, — как неблагоприятностью языческих ауспий, с одной стороны, так и беспочвенностью военно-политического расчета, — с другой.

В самом деле, согласно Панегирику, произнесенному уже в 313 г., Константин отправился в поход на Рим «вопреки желаниям своей свиты и полководцев, не только роптавших втайне, но и открыто страшившихся, против совета людей, против предвещаний гаруспий, сам по себе решив, что настало время освободить Город»⁴. Противостояние же Максенцию, в распоряжении которого находилось 170000 пехоты и 18000 конницы, с войском в 25000 человек, перед запертыми воротами неприступной крепости, — выглядело своего рода стратегическим соответствием религиозному «самочинию» императора Константина. Отдаленный же политический расчет («на христианство»), — при том, что христиане составляли едва ли 1/20 населения империи, — и вовсе не имел никаких оснований.

В тропаре равноапостольному Константину Церковь связует воедино видение Креста, обращение императора и обновление (если не радикальное пресуществление) самой природы царствования, усваивающего отныне апостольский характер: «Креста Твоего образ на небеси виде, и яко же Павел звание не от человек прием, в царех апостол Твой, Господи, царствующий град в руке Твоей положи...».

Особенно выразительна и глубокомысленна здесь, в событии призвания-обращения, соотносительность императора с апостолом Павлом: она одновременно и напоминает о риске богоборчества (укоризненное «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?!» *implicite* присутствует здесь), и раскрывает образ самого обращения — призвания как события, ничем извне (из собственно-человеческого контекста истории) решительно не детерминированного («звание не от человек прием» — ср. Гал 1:10–12.)

⁴Цит. по книге: *Спасский А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 52, прим.

Надо заметить при этом, что, как таковые, административно-политические формы власти при Константине Великом, ее инструментарий и механизмы реализации, остаются прежними, точнее, отражают динамику ранее предпринятых реформ. Даже процесс разделения военной и гражданской власти в провинциях был начат еще Диоклетианом, хотя при Константине Великом и мог получать дополнительный смысл — некоторой десакрализации («функционализации») воинствования, отныне тяготеющего к тому, чтобы быть лишь службой императору, свободно и, тем самым, неоднозначно и противоречиво соотносенной со служением Богу⁵.

⁵Имея свою внутреннюю, исторически долгосрочную, логику, это разделение военных и гражданских полномочий в контексте легализации имп. Константином христианской Церкви приобретает и дополнительное значение, — отныне принимая во внимание *иной*, с областью военно-политического несовместный, источник освящения бытия — Церковь, тезоименитую Христу-Богу «новую политику» (*καινή πολιτεία* — именно таков греческий оригинал славянского «новое жительство» из кондака Крестовоздвижению).

Верность (*Sacramentum*) и служение императора (воина) Богу Откровения задает импульс процессу десакрализации служения самому императору, как такового. *Sacramentum* (присяга) императору утрачивает свое безусловно-религиозное значение; иначе говоря, ее «богоугодность» из области необходимо и естественно данного переходит в область возможного (или должно-го), — в соответствии с той или иной исторической динамикой. См., в частности: *Флори Жан*. Идеология меча. СПб., 1999.

Сакральность воинствования — достаточно общезначимый и в древних культурах факт. В римском культурном континууме этот факт выразительно закреплён и юридически — не только сакраментализацией присяги на верность императору (присяга и есть *Sacramentum*), но и возведением «приобретенного войной» (*occupatio*) в статус собственности, максимально защищенной правом: «И те вражеские вещи, что оказываются у нас, не становятся общественными, но делаются собственностью захвативших», — *Дигесты*. 41, 1, 5, 1. Аналогичное положение есть и в *Институциях* Гая.

Любопытным рецидивом такой юридической практики, уже в XIII веке, выглядит угроза имп. Михаила VIII Палеолога отнять у граждан Константинополя — религиозных оппонентов униональной политики императора, их недвижимость на основании того, что — по праву войны — она принадлежит царю, отвоевавшему столицу у латинян в 1261 году (*Георгий Пахимер*, *История*. СПб., 1862. Т. 1. Кн. 5. Гл. 19. С. 360).

Со стороны императора инициатива освящения воинствования могла проявляться и в более непосредственных формах — требования канонизации «всех воинов, на брани убиенных», как это имело место в лице имп. Никифора Фоки в X столетии. Но и здесь, как позднее Михаилу VIII, императору будет противопоставлена церковная ортодоксия, напоминающая, что религиозное оправдание войны, во всяком случае, должно принять во внимание не только исходное отсутствие тождества между воинствованием и святостью, но даже их противопоставленность в нравственно-каноническом сознании Церкви. См. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. СПб., 1998. С. 214.

Есть смысл, в связи с прояснением природы обращения, иметь в виду и ту его мотивацию, которую мы находим у языческого историка Зосима, писавшего, что «какой-то египтянин, прибывший из Испании в Рим и сблизившийся с придворными дамами, получив доступ к Константину, убедил его, что христианское учение может отпускать какие угодно грехи и такое имеет обетование, что нечестивые, принимающие его, тотчас же освобождаются от всякого порока. Скоро поддавшись этим убеждениям и отвергнув отеческие обряды, Константин присоединяется к наставлениям, какие преподавал ему египтянин...»⁶.

В утрированно пародийной форме подобный мотив развивал и император Юлиан Отступник, в одной из своих сатир восклицавший от лица христианского священника: «Развратители, убийцы, клятвопреступники, бесчестные существа... идите сюда смело: омывши вас в этой воде, я вас очищу в минуту; если же кто снова впадет в прежнее преступление, то я сделаю, что, ударяя себя в грудь и стучаясь головой, он станет чист так же, как и раньше»⁷.

В чине коронования, сложившемся окончательно уже в постиконоборческую эпоху, император, как сын Церкви, обещает «хранитесь от кровопролития и всякого рода немилосердия, елико возможно». Таким образом, во внутреннее пространство власти (как силы, а значит, реально-исторически, и насилия) привносится нравственно-религиозное задание, лишаящее силу (или воинствование), как таковую, безусловно-императивного значения. Причем императорское «елико возможно» должно быть соотнесено здесь не с казуистикой юридической процедуры, а с «ей, Богу содействующую» — из чина монашеского пострига. В первом случае «возможность» числилась бы только по рангу «казуса», во втором, — она осознается как идеальное, но и единственно оправданное и смыслообразующее для власти задание.

⁶Цит. по: *Спасский А.* Обращение императора Константина Великого в христианство... С. 20.

⁷Цит. по: *Буасье Гастон.* Собр. соч. Т. 5. СПб., 1998. С. 41. Что же касается религиозных оснований власти, как они опознаются в свете христианского сознания, — то уже в апологетической литературе конца II — середины III столетия мы можем найти, в достаточно последовательном сочетании, — и религиозно осмысленное к власти уважение, и — тем самым именно — ее высвобождение из уз языческого культа. Ср., например, вполне определенные суждения на эту тему Тертуллиана: «Они (императоры) сознают, что сильны через Того, против Кого они не могут быть сильны. Но пусть, наконец, император завоеует небо, пусть повезет плененное небо во время своего триумфа, пусть пошлет на небо стражу, пусть наложит на него подать. Не может он этого сделать? Потому он и велик, что меньше неба. Ибо и сам он принадлежит Тому, Кому принадлежит небо и вся тварь. Оттуда он и император. Оттуда и человек, прежде чем ему сделаться императором. <...> Итак, мы совершаем преступление против величия императора потому, что не подчиняем их их же вещам, потому, что не возбуждаем смеха исполнением долга внимания к их здоровью, думая, что оно не находится в свинцовых руках (т.е. в руках языческих идолов. — *А.М.*) (Апология, 29; 30. Цитируется по книге: *Отцы и учителя Церкви 3 века.* М. 1996. Т. 1. С. 356.). В целом и более подробно об этой проблематике см., в частности: *Мусин А.Е.* Церковь. Общество. Власть. Взаимоотношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III вв. Петрозаводск, 1997.

В самом деле, если обращение или, к примеру, христианское таинство покаяния рассматривать как магико-юридическую процедуру с однозначно-предсказуемым результатом, то ирония, сарказм и возмущение языческих моралистов более чем уместны. Но в данном случае магико-юридически мыслится и расценивается как раз то, что изнутри самого христианского сознания усматривается в своем исключительно свободном, нравственно-эсхатологическом значении — как то, что совершается (или не совершается!) только в области ответственной личной встречи человека с Богом. Там же, где речь идет о личной встрече с Богом как Личностью, ничто не может иметь сколько-нибудь самодостаточной ценности или самодовлеющего значения — помимо самой этой Встречи; к ней все устремлено за свои собственные границы: ведь встреча осуществляется только как встреча и никак не в качестве условий или оснований к ней, — на границах, на пределе (в «эсхатоне») всего, что к этой встрече приводит, но и как то, что ни к чему другому сведено быть не может. Здесь не остается места фарисейскому разглядыванию хоть чего-нибудь «своего» *наряду* с Божиим, ибо все — в этом событии встречи — усматривается перед самим Богом; последняя искомая граница «своего» — «сам я», и подлинно своей оказывается здесь для меня только моя (экзистенциально зримая) при-своенность Богу.

Таким образом, избрание, обращение — встреча, — в самой своей сути ничем извне не мотивированные, как раз и стимулируют высвобождение власти (в лице самого властителя) из тех ритуально-магических форм поведения, которые реально обеспечивали (в том числе и в своей юридической закреплённости) статус императора в до-константиновском Риме⁸.

Хотя, конечно, ритуальные, церемониальные и даже собственно литургические (богослужбные) формы знаменования царской власти продолжают существовать и приобретают в Византии⁹ все более весомый (иногда едва ли не тяжеловесный) характер, но они перестают быть способом магического обеспечения власти — как таковой — в ее силе и эффективности. Литургическое зна-

⁸Как ни парадоксально выглядит стремительное перерастание республиканской политической традиции в формы имперской власти, — еще нагляднее, в виду этой именно стремительности, усилие, Октавиана Августа например, закрепить и, тем самым, изъяснить *imregium* в соответствии с нормами старой (республиканской) юриспруденции. С другой стороны, оформление императорского культа явно опережает (провозглашенный лишь к середине III века) так называемый «царский закон», согласно которому народ передает свою власть императору

⁹Первое определенное упоминание о благословении патриархом восходящего на престол византийского императора имеет место в отношении к интронизации Льва I Великого, увенчанного диадемой в 457 году предстоятелем Константинопольской церкви Анатолием. — См. *Дашков С.Б.* Императоры Византии. М. 1996, с. 41-42.

менованье власти не только не гарантирует ее эффективности магически, но, напротив, — символически — обостряет, обнаруживает в последней глубине и прозрачности ситуацию личной ответственности властителя перед Богом и народом («христианской политией») за осуществление той власти, которая восходит к Богу как своему единственному источнику¹⁰.

¹⁰Существенно эсхатологизирующий тему власти мотив ее Божественного источника (или начала) впишется позднее в знаменитую 6-ю новеллу имп. Юстиниана — с тем, чтобы в юридической формуле запечатлеть ее религиозно-политический смысл, ее превосходящий: «Величайшие дары Божии, дарованные вышним человеколюбием: священство и царство. Одно служит вещам божественным, другое управляет и заботится о вещах человеческих. И то, и другое происходит от одного и того же *начала* и благоукрашает человеческую жизнь, так что ни о чем так не пекутся цари, как о чести священников, а сии — и о самих царях всегда Бога молят. Если то (священство) будет во всем безупречно и причастно дерзновения к Богу, а это (царство) будет правильно и подобающим образом упорядочивать врученное ему общество, то будет благое некое *согласие*, дарующее человеческому роду всевозможную пользу» (Цитируем, с учетом других переводов, по книге: *Вальденберг В.Е.* История византийской политической литературы. СПб. 2008, с. 139.).

Прерогатива *начала* или преимущество быть *источником* бытия одинаково не принадлежит здесь ни священству, ни царству, им трансцендентно, и, в силу этого, — осуществляется в той и другой деятельности в качестве «величайшего дара Божия», благоукрашая человеческую жизнь по мере ее безупречного сообразия «вышнему человеколюбию». Мера же *безупречности* в этом *сообразии* не выверяется юридически (чтобы стать раз навсегда «готовой») и не усваивается магически (чтобы остаться в качестве «подручного» средства или необходимой принадлежности), но именно, в собственном смысле, — *осуществляется* — «латрически», в свободном служении Богу этого именно человека.

Наиболее емкий, рельефный и плодотворный образ этого служения являет собой монашеская аскеза. А в ее смысловом горизонте юстиниановская новелла, через *Corpus ageragiticum* (введенный в широкий оборот как раз в те же 530-е годы) с его учением об Иисусе как «богоначальнейшей силе всякого священноначалия, освящения и обожения», — соотносится не столько с пусть и безусловно чтимой римской правовой традицией, сколько с аскетико-эсхатологическим заданием апостольского свидетельства: «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3:3–4).

«Сокрытость» (сокровенность) во Христе самого *источника* нашего бытия поставляет нас к нему в отношении аскетико-эсхатологическое: в усилиях воли и в свершениях истории мы идем навстречу, а не вслед своей человеческой сути. Чтобы воля и свершение «безупречно» отвечали Божественному дару бытия, они призваны раскрываться как служение, в каждом из своих моментов деятельно опознаваемое в различении (и как различие) Дарующего и приемлющего (или взыскующего дара), — в каждом из своих моментов устроенное в послушание «Иисусу — богоначальнейшей силе всякого священноначалия, освящения и обожения» (*Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 311).

Возвращаясь к собственно политической проблематике, как она раскрывается в этом аскетико-эсхатологическом измерении, — надо отметить, что различение «Кесарева» и «Божия» в модусе христианского Откровения задано и для самого императора: в нем, именно, прежде всего, оно

Таким образом, в нашем случае именно свобода («звание не от человек прием») от магико-юридически мотивированной связанности событий (некая «автономия» от человеческой обусловленности — вплоть до столь красноречиво выраженного в христианской максиме призвания: «слушать Бога более, нежели человек» (Дн 4:19)), — эта-то свобода от собственно человеческой мотивации событий и обнаруживает, если не сказать разверзает — в пространстве власти — ее *этическое* измерение. При этом особенно подчеркнем, что именно религиозная одаренность («звание не от человек прием»), с ее свободой от человеческого как только человеческого, располагает пространство власти к полноте (ни в чем и никак уже не релятивизируемой) этической ответственности. Власть приобретает всю упругость, выпрямленность и отчетливость нравственной ориентации никак не изнутри своей собственной данности как *владения* (юридически лишь ограничиваемого, но не преображаемого, а естественно-магически так и вовсе морально дезориентированного), но — только приходя в сознание себя именно как *дарованного*, восходящего к высшему Началу как к своему источнику. Только в религиозном отрезвлении — сознании своего себе трансцендентного начала — власть обретает себя и как *этическое* в пространстве властвования. Этическое же, как мы уже подчеркивали, созревает в области личного бытия, его предполагает и в нем — из глубины сердечных изволений — осуществляется как выбор, — так или иначе. «Царствуй тварию, благо-покорное предзряй сердца твоего, премудре, словесне уловляет тя, бес-словесием держима...» — поет Церковь равноапостольному Константину.

и должно осуществляться, даже более, чем в ком-либо другом, как, например, в священнике — различение священного и мирского.

Но, не будучи обеспеченным магически или юридически, различение «Кесарева» и «Божия» реально-исторически (то там — то здесь) утрачивало свою внятность, помутнялось в своей аскетической глубине, а иногда, как бы реализуя богоборческую потенцию власти, превращалось в свою противоположность — *неразличение*. Ярким примером подобной инверсии является, конечно, правление иконоборческих императоров. Но и об одном из позднейших самодержцев Византии, Исааке Ангеле, рассказывается, в частности, что «царь даже имел дерзость, — чтобы не сказать более, — обращать священные сосуды в обыкновенное употребление и, отнимая их у Божиих храмов, пользовался ими за собственным столом. <...> Когда же кто-нибудь решался напомнить, что такие поступки не приличны ему, — боголюбезному самодержцу, наследовавшему от предков славу благочестия, — что это просто святотатство, — то он сильно и горячо вооружался против таких замечаний и смело заявлял, будто на земле нет никакого различия во власти между Богом и царем, будто царям все позволительно делать и можно нераздельно употреблять Божие наряду со своим, так как самое царское достоинство они получили от Бога» (*Никита Хониат*, История. СПб., 1862. Т. 2. Кн. 3. Гл. 7. С. 122, 123).

Власть, переживаемая как дар Творца, из «данностей» императорского культа высвобождается в область, ничем уже, кроме личного благочестия, не обеспеченных нравственно-значимых решений. А такое переживание власти глубоко парадоксально, ибо оказывается, что то, в чем по внутренней стихии власть являет себя как себедовлеющее владение (другими), а тем самым, некоторым образом (если не онтологически, то ритуально-магически или юридически?), — обоснование бытия других, — само, в этом именно своем качестве власти — владения — обоснования, есть нечто исчерпывающе во всем — не свое, — себе не принадлежащее, — есть *дар*.

Но поскольку это нравственно-аскетическое переживание власти как дара ничем, кроме личной «благопокорности», не обеспечено, то реально-исторически власть таит в себе риск богоборчества, а иногда как таковое именно и обнаруживает себя. Разумеется, для христианского сознания и христианского исторического опыта такая (антиномичная) природа власти соотнесена с тематикой мессианской. И в этой связи уместно восполнить нашу попытку прояснить внутреннюю природу власти и образ ее осуществления в византийской политической традиции принципиальным рассмотрением ветхозаветного извода названной темы, имея в виду, в данном случае, его «прообразующее» значение.

Природа царской власти в ветхозаветной истории раскрывается как нечто существенно неоднозначное уже потому, что Священное Писание дает нам две версии происхождения власти царя — в контексте строго понимаемой теократии¹¹. Так, в 8 главе 1 книги Царств читаем:

«И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, И сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов. И не понравилось слово сие Самуилу, когда они сказали: дай нам царя, чтобы он судил нас. И молился Самуил Господу. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними. Как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам: так поступают они и с тобою. Итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними. И пересказал Самуил все слова Господа народу, просящему у него царя, И сказал: вот какие

¹¹См. один из новейших примеров интерпретации этой библейской темы в статье прот. В. Асмуса «Происхождение царской власти» // *Regnum Aeternum*, М., 1996. Вып. 1.

будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет, и приставит к колесницам своим, и сделает всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; И поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его. И дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы. И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим. И от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть, и отдаст евнухам своим и слугам своим. И рабов ваших, и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет, и употребит на дела свои. От мелкого скота вашего возьмет десятую часть; и сами вы будете ему рабами. И восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда. Но народ не согласился послушать голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами; И мы будем, как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши. И выслушал Самуил все слова народа, и пересказал их в слух Господа. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса их, и поставь им царя». (ст. 4–22).

Нет сомнения, что настойчивое желание иметь царя, «как у прочих народов», поставлено здесь в прямое соответствие и даже тождество с отвержением Боговластия, идолослужением и духовным блужданием, первично явленным в ситуации Исхода. Вожделение власти царской совпадает для Израиля с отказом от своего избранничества и того исключительного покровительства, которое Господь простирает на Свой народ. Наконец, произвол Израиля в его отношении к Богу неизбежно коррелирует с тиранией человеческой власти — «правами царя», в отношении к которым народ утрачивает свободу так же, как он лишается покровительства отверженного им Бога («и не будет Господь отвечать вам тогда»).

Бросается, однако, в глаза явное противоречие между однозначно негативной оценкой выбора в пользу земного, «как у прочих народов», царя, ибо — «не тебя они отвергли, но Меня, чтоб Я не царствовал над ними», и — тем не менее — божественной санкцией такому именно ходу дела: «послушай голоса их, и поставь им царя».

Правда, Господь не только попускает осуществление по своей религиозной сути богоборческого выбора, но и исчерпывающе предупреждает о его тяжелых последствиях («объяви им права царя»). Конечно, это Божие «предупреждение» максимально высвобождает область человеческого самоопределения и углубляет меру его нравственно-религиозной ответственности.

Неприемлемый по своему богоборческому содержанию человеческий выбор «конституируется» здесь, однако, божественной санкцией в качестве внутренне необходимой «человеческой составляющей» реальной истории спасения: ведь эта история совершается Богом *изнутри* самой человеческой реальности. Негативно расценена, таким образом, не способность выбора как таковая, а ее смысловое (богоборческое в данном случае) осуществление.

Дополнительную, напряженно соотнесенную с приведенной выше, версию происхождения (или установления?) царской власти находим в 17 главе Второзакония: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: “поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня”: То поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою царем иноземца, который не брат тебе. Только, чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней; ибо Господь сказал вам: “не возвращайтесь более путем сим”; И чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престол царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; “Чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля”» (ст. 14–20).

Нет сомнения, что в этом изводе события *происхождения* царской власти мы имеем дело именно с ее *установлением* Самим Богом — по Его избранию и благословию («Поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой»). Но, как видим, избрание и благословение Божие, оформляя природу царской власти, тем самым изымает ее из модуса господства и обладания («права царя» согласно I Цар 8:9–18) и возводит в достоинство подвига и послушания Закону — в достоинство служения (Вт 17:16–20).

Уместно в этой связи обратить внимание на то, что образ благочестивого царя, *поучающегося в книге Закона*, предельно соотнесен с «мужем блаженным», праведником 1-го псалма, чья «воля в Законе Господнем и о Законе Его *размышляет* он день и ночь». Образ же этого «праведника» — в перспективе апокалипсических свершений, не оставляющих уже никакого зазора для безответственных колебаний воли («Неправедный пусть еще делает неправду; нечи-

стый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще», Откр 22:11), — образ этого библейского праведника становится исходным и для христианской монашеской аскезы¹².

«Поучение в Законе», как и «страх Господень», являясь универсальным образом благочестия, и в христианскую эпоху аккумулируют в себе самые тонкие и глубокие аспекты духовного делания: и молитву, и богомыслие, и хранение заповедей — в целостном устроении жизни в присутствии Божиим.

Что же касается равноапостольного Константина, то Евсевий Кесарийский в отдельной главе рассказывает «о том, как Константин, быв оглашен, читал Божественное Писание». Здесь, в частности, говорится, что, «пораженный дивным видением и решившись не чтить никакого другого Бога, кроме виденного, Константин призвал к себе таинников Его слова и спросил их, Кто — тот Бог, и какой смысл знамения, которое он видел?» Будучи же наставлен в основах христианского учения (то есть *оглашен*), он, «сравнивая небесное видение со словесным объяснением, утверждался в своих мыслях. [Константин] был убежден, что знание сих предметов посылается ему свыше, и даже сам начал *заниматься чтением Божественных Писаний*»¹³.

Духовное делание благочестивого императора, убежденного, что «виденного Бога должно чтить всеми способами служения», есть, в своем существе, то же, что и духовное делание монаха-анахорета. Вот почему «монашество, как — пишет прот. А. Шмеман, — было “канонизировано” (византийским) государственно-церковным организмом как органическая часть и выражение Истины, лежавшей... в самом основании византийской “симфонии”. И нет, наверное, лучшего подтверждения этому факту, чем символически-монашеская тонзура, которой украшали себя на пороге смерти византийские императоры. Этот обычай раскрывает истинную иерархию ценностей, принятую Империей, ее всецелую подчиненность трансцендентному Царству Божию — тому Царству, которого она, сама будучи от “мира сего”, не наследовала, но чьим орудием и служительницей в этом мире имела возможность быть, — Царству, требовавшему от своих наследников решительного оставления всего “земного”»¹⁴.

Если для позднейших византийско-русских властителей «истинная иерархия ценностей» раскрывается в восприятии ими на пороге кончины монашеской *схимы*, — то для Константина Великого аналогичное в плане обнаружения «ис-

¹²О «поучении в Законе Господнем» как о целокупном духовном (ближайшим образом — монашеском) делании см. *Сидоров А.И.* Священное Писание в египетском монашестве IV века // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996.

¹³*Евсевий Памфил.* Сочинения. СПб., 1849–1858, Т. 2. С. 82, 83.

¹⁴*Шмеман А. прот.* Церковь. Мир. Миссия... С. 55.

тинной иерархии ценностей» значение получило таинство крещения. «По крещении же, — пишет об этом Евсевий, — облеченный в белую одежду, [Константин] не снимал ее уже до смерти. <...> Багряницы же — этого царского отличия — “раб Божий” уже не восхотел и касаться»¹⁵.

Здесь, предельно выразительно, монашеский по своему характеру *отказ от* мирской власти обнаруживается в своем исходно-безусловном для всякого христианина смысле: он (отказ) являет себя здесь как то, в чем нравственно-аскетически выверяется и экзистенциально устрояется переживание бытия (в том числе и «бытия-к-власти») как *дара* Божия.

«Я твердо веровал, — скажет равноапостольный Константин, — что всю душу свою, все, чем дышу, все, что только существует в глубине моего ума, — все я обязан принести великому Богу»¹⁶. «Яко первый багряницу от Бога прием, — отзывается императору церковное свидетельство, — первый (же) волею повинул (ее) Христу» (из службы свв. вел. Константину и Елене).

Но чтобы стало более ясным, что условия осуществления царской власти, согласно 17 гл. Второзакония, гораздо глубже, чем морально-регулятивная ориентация только, — что условия эти (в библейском Откровении) конституируют власть как *возможность* и, тем самым, — возможность самой власти, — надо вернуться к осознанию антиномической соотнесенности двух версий происхождения царской власти в библейской истории. Ведь глубинный смысл антиномии (быть или не быть царской власти в горизонте теократических судеб народа Божия?) не в фактическом или юридическом разноречии двух изводов библейского текста, но — как раз — в *невозможности* осуществить Божие (власть) — человеку (властителю). А эта антиномия — антиномия человеческого спасения вообще, о котором Сам Христос, в ответ на вопрошание учеников: «Кто же может спастись?» — говорит: «Человекам это невозможно; Богу же все возможно» (Мф 19:25–26).

Но эта Божественная возможность спасения осуществляется для человека не помимо его участия, а именно из самой глубины его воли и в самой сердцевине его истории. Потому-то в мессианско-эсхатологической перспективе библейской истории и можно было нам различить в *попущении* Божиим царской власти и очертание Его Божественного о ней *обетования*. Обетование о том,

¹⁵Евсевий Памфил. О жизни блаженного царя Константина // Сочинения. СПб., 1850. Т. 2. Кн. 4. Гл. 62, с. 276. См. также: Житие свв. равноапостольных царей Константина и Елены, 21 мая.

¹⁶Евсевий Памфил. О жизни блаженного царя Константина // Сочинения. СПб., 1850. Т. 2. Кн. 2. Гл. 29. С. 130.

что подлинное и спасительное Боговластие в истории будет осуществлено Сыном Человеческим — Богочеловеком Христом Иисусом.

В перспективе этого мессианско-эсхатологического обетования всякий ветхозаветный царь призван был — в нравственно-аскетическом служении Промыслу Божию — *преобразовать* грядущего Спасителя, всякий же царь христианский — *подражать* Его (Спасителя) царскому служению.

Царская власть, как ее осуществляет христианский император (Константин Великий, в нашем случае), оставаясь — «функционально» — в границах предшествующей политической традиции, существенно преобразуется изнутри самого религиозно-политического сознания. «Господство» перестает быть универсальным и исчерпывающим измерением власти там, где услышано христианское благовестие о Боге воплощенном, умершем и воскресшем («Дана Мне всякая власть на небе и на земле», Мф 28:18). «Царственность» власти перестает быть в ней тождественной ее «господственности», приобретает новый аскетико-эсхатологический смысл — обетования о Царстве Божиим, семя которого созревает в истории человеческих свершений, плоды же его лишь предвкушаются — по милости Божией, в Его Церкви. «Все же, что есть “господство”, — пишет В.Н. Лосский, — останавливается у порога Церкви, той новой реальности, которая возникает в мире после Вознесения Христа и Сошествия Святого Духа. Сыны Церкви находятся по ту сторону огненного меча, закрывающего потомству первого Адама вход в земной рай»¹⁷.

Таким образом, не ограниченная извне (юридически), царская власть христианского императора ограничена изнутри (нравственно-аскетически) образом ее осуществления, — самой причастностью императора, как *сына Церкви*¹⁸, новой реальности «Царствия Божия, пришедшего в силу» (Мк 9, 1).

«Используя ныне забытый или искаженный, но совершенно незаменимый и органичный в языке древней Церкви термин, — замечает прот. А. Шмеман, — можно сказать, что обращение императора и Империи было актом “экзорциз-

¹⁷Лосский В.Н. Господство и Царство // Богословские труды. 1972. №8. С. 210.

¹⁸Император Константин Великий, безусловно, — христианин с момента своего обращения, и является сыном Церкви, как наставленный и *оглашенный* в вере. Позднее, в канун кончины, крещение императора объяснимо его положением *первого*, кто в главе языческого государства «повинул багряницу волею Христу», и — оправдано принципиальной соотнесенностью с катехизической практикой Церкви, еще и на II Вселенском соборе (381 г.) подтвердившей следующий порядок воцерковления: «В первый день делаем их (язычников или к ним канонически приравняваемых еретиков. — А.М.) христианами, во второй — оглашенными, потом, в третий, закликаем их, с троекратным дуновением в лицо и в уши их: и таким образом оглашаем их и заставляем их долгое время пребывать в Церкви и слушать Писания; и потом уже крестим их» (7-е правило II Вселенского собора // Деяния Вселенских соборов. Казань, 1910. Т. I. С. 119.).

ма”. Сила Креста — главного оружия Церкви против демонов — освобождала Империю от власти “князя века сего”. Сокрушая идолов, Крест делал Империю “открытой” для Царства, давал ей силу служить Царству и быть его орудием. Но Империя при этом (что необходимо помнить) нимало не *трансформировалась* в Царство Божие»¹⁹.

Такое новое положение царской власти (а точнее, новое внутри нее изменение), разумеется, обнаруживало себя в конкретно-исторических взаимоотношениях императора и Церкви. Если не вдаваться в подробности этой сравнительно хорошо (для эпохи Константина Великого) освоенной темы, — достаточно принять во внимание как *дотоле абсолютно небывалую* принципиальную ограниченность религиозной инициативы императора, с одной стороны, так и отсутствие самой возможности ритуально или юридически *институализировать порядок* церковно-государственных отношений — с другой стороны.

Обращение императора Константина едва опережает эскалацию донатистской схизмы: череда западных соборов по жалобам донатистов застигает императора почти врасплох — и мера, и характер его участия в этой истории (с 314 по 321 гг.) будет меняться. Но тем более выразительна в устах еще облеченного титулом *pontifex 'a maximus' а императора фраза, вырвавшаяся под натиском стремящихся заручиться его поддержкой донатистов: «Они хотят, чтобы я был их судьей, я, ожидающий сам суда Христова»²⁰.*

И при самом взыскательном подходе к теме нельзя будет пойти далее того, что закреплено авторитетом болотовского беспристрастия. А великий церковный историк писал: «Император встречал мало преград, и можно дивиться не тому, что он переходил ту границу, которая отделяет Божие от Кесарева, — а тому, почему он не нарушал ее чаще»²¹.

Что же касается *институализации* церковно-государственных отношений (этой вековой мечты секуляризованного сознания!), то наличие *элементов* таковой уже и в константиновскую эпоху имеет незавершенно-функциональный характер, никогда не дорастая до значения самодовлеющего порядка. Восприняв в качестве такового (священного порядка бытия) иерархию Творения, Воплощения и Церкви, — Империя, в лице Константина Великого, усваивает всякой *институции* лишь инструментально-вспомогательный характер. «Ab initio, — подчеркивает прот. А. Шмеман, — союз Церкви и госу-

¹⁹ Шмеман А. прот. Церковь. Мир. Миссия... С. 43, 44.

²⁰ Цит. по: Буассье Г. Собр. соч. Т. 5. С. 43.

²¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 3. С. 52.

дарства основывался не на “договоре”, сделке или соглашении, не на детальном определении взаимных прав и обязанностей, а на вере»²².

Вера, в данном случае, — конечно, не отвлеченный «минимум» институционально выверенного правового пространства, но также и не спонтанная инерция эмоционально-волевого порыва; она есть тот «максимум» (предел, «эсхатон»), в горизонте которого *удостоверение* Божественного Присутствия оказывается единственно достаточным для со-присутствия империи и Церкви.

При всем том, что вселенское самосознание Церкви никак институционально-канонически не *связывает* себя с императорской властью, оно-таки *опиралось* на эту именно власть, эдиктом императора созывая Вселенские соборы, а его рескриптом давая ход общенародной рецепции соборных деяний. «Собрал еси богоносных отец блаженный лик преславно:

²² Ш.мелан А. прот. Церковь. Мир. Миссия... С. 43. Элементы истолкования обращения Константина Великого по образу «договора» (или даже «сделки») имеют свое место даже и у таких взвешенных исследователей, каким является А.А. Спасский (см. с. 60–61 его сочинения).

Но при рассмотрении и самой постановке вопроса об *утилитарных* мотивах обращения важно не упускать из виду исторической ретроспективы, — где, вплоть до Ульпиана, священное право попросту является частью права государственного, а Фабию Максиму приписывают слова: «Что бы ни делали для пользы государства, все делается при добрых ауспичиях, а что было бы предложено во вред государству, того не дозволяют ауспичии». Таким образом, религиозно-политическое сознание Древнего Рима предполагает — как исходно (хотя и скрыто) данное — определенное магико-юридическое тождество государственной пользы и воли богов (или божественного покровительства). Надо признать, что инерция так (язычески) осознаваемого тождества пользы и благочестия достаточно устойчиво сопутствовала византийскому культурно-историческому и религиозному сознанию (как она вообще сопутствует человеческому сознанию), но никогда до конца не перекрывала нового библейско-христиански ориентированного измерения в отношениях человека к Богу. А это измерение раскрывается как раз в различии (и как само различие) Божественного дара власти и человеческого способа в ее осуществлении.

Языческое сознание, универсальный космологизм которого располагает мыслить и переживать единство как однородность и симпатию, — связует *auspicium* и *imperium* тесной магико-юридически осязаемой и таким же образом, вполне исчерпывающе, осуществляемой связью. В сознании же библейско-христианском связь Божественного и человеческого никогда не гарантирована юридически и не достигается ритуально; она взыскуется и воспримется как *дар* Божественной милости. Ритуал здесь — образ устройства человеческого перед лицом Бога — в соответствии с Божественным, — но никак не способ «утилитаризации» Божественного. Благо (или польза) государства всегда оставалось искомой целью благочестивых императоров, но одно дело — мыслить ее в качестве *результата* (*effectus*) определенных политических (в том числе именно магико-юридических) процедур, и другое — со взыскующим доверием чаять от Бога как *дар* Его милости. Одно дело — рассчитывать «полезное» как итог «благочестивой исполнительности», и совсем другое — предвосхищать и предвкушать «благое» как участие в славе Благодателя.

и теми, Константине, всех обуреваемая сердца утвердил еси, единочестна славословить Рождшему Слова, и сопрестольна» (6-я песнь канона).

То, *как* религиозная инициатива императора Константина простирается в область веры Церкви (в ее доктринальном определении), выразительно обнаруживает и характер этой инициативы — в ее логической и нравственно-религиозной соотнесенности со смыслом вероучения.

Действенное участие императора Константина в истории I Вселенского собора, вплоть до проявления элементов богословской активности (слово «единосушный», согласно Евсевию, предложено именно императором), — выверяется, однако, в своем, едва ли не аскетическом, значении в содержании самой Никейской триадологии.

Дело в том, что утверждая *единосущие* Бога-Слова Богу-Отцу, I Вселенский собор исповедует в Логосе воплощенном реальное присутствие Бога в самой человеческой истории и, тем самым, эсхатологизирует ее, ставляет каждый из моментов исторической экзистенции в модус Бого-присутствия. А в этом модусе и власть, в частности, находит себя, — конкретно-исторически перед лицом Церкви, — глубоко и внятно ограниченной, хотя и преображаемой — служением. В не вполне адекватных существу такой ситуации понятиях и современная историко-социологическая наука признает, что именно «благодаря учению о единосушии Церковь обретает свое исключительное значение как священный институт. Тем самым учитывается также ее независимость от государства. Афанасий и его ортодоксальные сторонники обосновали как теологическую, так и церковно-политическую стороны проблемы единосушия»²³.

Другое дело — арианская доктрина *тварного* Логоса, при всей ее возможной утонченности решительно ослабляющая эсхатологическое значение Воплощения, предоставляющая твари оставаться в своем собственном измерении, в таком именно качестве усвая ей элементы *сакрального*²⁴.

²³ Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998. С. 123.

²⁴ Здесь нужно принять во внимание неоднородность арианского богословия, в котором заметно различимы полярно соотнесенные версии учения о тварно-божественном Логосе. Одна (евномнианство), — имеет отчетливо-философский спиритуалистический характер, тяготеет к морально-онтологическому дуализму и только случайно-исторически политизируется. Другая («омийство»), — вбирает в себя элементы адопционизма III столетия, с его сакрализацией тварно-исторического и гностико-моралистической интерпретацией спасения одновременно. Она-то и занимает наиболее устойчивое положение в эпоху между I и II Вселенскими соборами. Надо заметить между прочим, что имела место и собственно арианская версия видения спасительного знамения Креста, — как в применении к Константину Великому, так и — что особенно замечательно — в отношении к его сыну Констанцию, последовательному антиникейцу, в свя-

Преобладание арианства в царствование Констанция зримо и устойчиво коррелирует с утратой нравственно-аскетической (и канонической) ориентации в порядке церковно-государственных отношений: достаточно припомнить красноречиво-императивное «Что я повелю, то вам и канон!», обращенное названным самодержцем к отцам Миланского собора (355 г.). Навстречу усилиям императора трансформировать Церковь в имперскую институцию оформляется и феномен «придворного епископата». Ослабленное, в соответствии с арианской доктриной, переживание Церкви как реальности Присутствия Трансцендентного подменяется хилиастически окрашенной риторикой императорского культа²⁵.

С поразительной зоркостью на это обратит внимание св. Афанасий Великий, заметивший по поводу преамбулы к решениям одного из важнейших арианских соборов (так называемой «датированной веры»): «Пиша по-видимому о Господе, именуют они себе иного владыку, Констанция; потому что он дал владычество их нечестию; и отрицающие вечного Сына назвали Констанция вечным Царем. Так христорборны они в нечестии!»²⁶.

Так, на самом раннем этапе византийской истории, обозначились и оказались глубоко соотнесенными: вероучительный символ Церкви, нравственно-религиозный склад властителя и порядок церковно-государственных отношений. Эта соотнесенность будет сохранять решающее значение до тех пор, пока

зи с его сражением против узурпатора Магненция в 351 году (см. комментарий к изданию: *Лев Диакон. История*. М., 1988. С. 207). Именно после этого сражения, получив власть уже и над западной частью империи, Констанций вступает в особенно тесные связи с адептами арианского движения и деятельно покровительствует ему, вплоть до официального утверждения арианской доктрины («омиев») на западных и восточных соборах 357–360 годов.

²⁵Становится очевидным, что и формирование политологии Нового времени, как ранее — вызревание идеи и практики государственного суверенитета, — глубоко связаны с отходом от ортодоксальной триадологии (Никейского и Никео-Цареградского символа веры) к триадологии савелианско-адопционистского направления. В частности, Т. Гоббс, как идеолог абсолютизма, «чтобы опровергнуть представление о том, что принятие Богом человеческого образа в лице Христа есть начало нового царства, царства Богочеловека, а также идею Церкви как политико-социального воплощения этого царства, <...> отрицает единственность Христа и Бога-Отца. (Христос для Гоббса) не есть Бог, Он «лишь продолжает ряд пророков» (см. *Козловски П. Общество и государство...* С. 140). Триадологический волюнтаризм Нового времени сказывается и в его научном самосознании, а затем и научно-технической практике, философски-теологически обеспеченный «суверенитет» которой актуализирует уже знакомые поздней античности мотивы «гнозиса», герметизма, алхимии и астрологии, — всей этой фатальной изнанки помутненного религиозного сознания.

²⁶*Св. Афанасий Великий. Творения. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Ч. 3. С. 94.*

(в долгом процессе эмансипации культуры от Церкви) самое пространство культуры не превратится для церковного сознания в духовную пустыню и, с новой силой, не потребует от веры поистине монашеской воли — к различению, отказу и благодарению.

Соотнесенность учения веры, нравственно-религиозного самосознания и общественной практики, в целом, сохранила свое значение и для русской истории со времени христианизации Руси. Но пропорции, модальность и смысловая динамика этой соотнесенности приобрели в русской культуре заметное своеобразие²⁷.

Достаточно давно обращено было внимание на резкую перемену в нравственно-религиозном самоощущении великого князя Владимира после его крещения, в частности, — на его готовность отказаться от смертной казни и, главное, мотивацию этого намерения: «Владимир же жил в страхе Божиим, — рассказывает Повесть временных лет. — И сильно умножились разбой, и сказали епископы Владимиру: “Вот, умножились разбойники; почему не наказываешь их?” Он же ответил: “Боюсь греха”. Они же сказали ему: “Ты поставлен Богом для наказания злым, а добрым на милость. Следует тебе наказывать разбойников, но по проверке”»²⁸.

Н.М. Карамзин дополняет рассказ об этой ситуации еще одной подробностью: «Сим благоразумным советникам (имеются в виду епископы. — А.М.) надлежало еще пробудить в нем, для государственного блага, и прежний дух воинский, усыпленный тем же человеколюбием»²⁹.

Непосредственное восприятие христианского благочестия побуждает, как видим, св. Владимира существенно ограничить проявление своей княжеской власти, причем в фундаментально значимых областях жизни — в сфере судебной и военной деятельности. Сила — смысл и достоинство государственной власти — с небывалой истовостью поставлены под сомнение в свете Евангельского Откровения и заповедей Христовых. О государственном блага, как это ни парадоксально, напоминают князю Владимиру представители той самой Церкви, от которой он принял веру и крещение, а с ними — и нравственный посыл к жизни по Евангелию. Противоречивость этой ситуации — готовность властителя ограничить свою власть в ключевых формах и сферах ее проявления — до некоторой степени объясняется отсутствием в русском до-христианском опыте юри-

²⁷ См. об этом: С.С. Аверинцев. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир, 1988, №7, 8.

²⁸ Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв. М., 1957. С. 65.

²⁹ Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 158.

дической и, шире, культурной легитимизации власти, да и общественной жизни в целом. Ориентация на обычай («покон») не побуждала к рефлексии, в процессе которой прагматическое начало уравнивалось бы определенной оценкой происходящего. Такая, руководимая обычаем практика, в глазах новообращенного христианина не созрела по-настоящему ни для конкуренции, ни для союза с учением веры.

В отличие от этого, римская политическая традиция, например, вобрала в себя в процессе формирования своей имперскости отшлифованные веками юридические структуры времен республики и принципата. В данном случае, как и всегда, кодификация права означала и его аксиологизацию.

Не ограниченная формально-юридически, но скорректированная и по мере необходимости корректируемая законом, власть римского императора была при этом интеллектуально высветлена и облагорожена религиозно-политическими и философскими теориями, в которых она находила для себя, как источник и залог своего достоинства, так или иначе мыслимый божественный архетип, — например, стоического Логоса-Закона для собственно имперской эпохи. В этом отношении можно сказать, что римская политическая традиция (в IV веке) не нуждалась в серьезных, радикально и спешно осуществляемых, морально-юридических затратах для того, чтобы войти в союз с христианской Церковью: как таковая, в своей сфере, власть была принципиально безукоризненна. Различать же между заданным и данным (между принципиальным и эмпирико-историческим) христианское сознание хорошо умело изнутри и своего исторического, и своего аскетического — уже богатого к этому времени — опыта. Другими словами, у истоков византийской истории имела место возможность, обратив правду христианского Благовестия к самому человеку (в том числе властителю), сохранить и за областью права и всего, что связано с понятием «государственного блага», свой смысл, свое достоинство, свое качество и место присутствия в истории. Конечно, соотношение «правды» и «права» (канонов Церкви и законов государства) в Византии не было механическим, не исключало взаимопроникновения, а скорее его предполагало, но так, что равновесие между этими сферами (а значит, и их самостоятельность), в целом, сохранялось.

В истории с равноапостольным Владимиром как раз самостоятельность «государственного» (светского) начала и поставлена под сомнение. Ему, как и всему земному, конечно, не отказано в существовании, но существование это, так сказать, функционально: у него нет внутренней целесообразности, нет,

в строгом смысле, «права», и «оправдано» оно может быть только какой-то соотношенностью с религиозным заданием истории, — как, скажем, материальный достаток оправдан лишь в качестве источника благотворительности, — как известно, достигшей при св. Владимире потрясающих масштабов.

Об этом же мощном сдвиге общественной жизни, и в первую очередь в ее правовой сфере, в сторону максимального — в этой именно правовой сфере — присутствия Церкви, ее «правды», — говорит нам и Церковный устав князя Владимира, как впоследствии и Устав князя Ярослава.

Согласно тому и другому Уставу, при том, что они сориентированы на греческий Номоканон, Церкви христианской, ее епископату предоставлено право судопроизводства в столь широкой области общественной и частной жизни, что связь с византийским первоисточником во многом утрачивает свое определяющее значение. «Разверзше Грецский Номаканон, — читаем мы в Уставе св. князя Владимира, — и обретохом в нем, оже не подобаеть сих судов и тяжь Князю судити, ни Бояром его, ни судьям, и яз, сгадав с своею Княгинею с Анною и с своими детми, дал есмь ты суды церквам, Митрополиту и всем Пискупиям по русьской земли. А по семь не надобе вступатися ни детем моим, ни внучатом, ни всему роду моему до века, ни в люди церковные, ни во все суды их. То все дал есмь по всем городом и по погостам и по свободам (слободам) где ни суть Християне, и своим тиуном (чиновникам, судьям) приказываю церковного суда не обидети, ни судити без Владычня Наместника»³⁰.

«Изучение системы права древнерусского юридического памятника — (в данном случае. — А.М.) Устава Ярослава, — пишет Я.Н. Шапов, — показало, что она заметно отличалась от системы византийских церковных прав как в плане соотношения судебной власти церкви и государства, так и в пенитенциальной сфере, в системе ответственности и наказаний. Для Руси была характерна очень широкая сфера церковной юрисдикции, охватывавшая множество дел, связанных с внутренней жизнью семьи, браками и разводами, с особыми случаями убийства, краж и др. Кроме того, церкви принадлежало право суда над определенными сословными группами людей, не только клириками и церковниками вообще, но и производственным, трудящимися населением, а также над определенными профессиями...»³¹

³⁰ Карамзин Н.М. История государства Российского... Т. 1. С. 302, 303.

³¹ Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 253.

Очевидно, что «Церковь на Руси, — как отмечал еще В.О. Ключевский, — ведала... не одно только дело спасения душ: на нее возложено было много чисто земных забот, близко подходящих к задачам государства. Она является сотрудницей и нередко даже руководительницей мирской государственной власти в устроении общества и поддержании государственного порядка³².

Это небывалое расширение полномочий Церкви в общественной и частной жизни со стороны русских князей, бесспорно, было мотивировано, кроме прочего, и «боязнью греха», страхом нарушить или исказить христианские начала бытия, вторгнуться в область — не подлежащей княжеской власти — святости.

О князе Всеволоде, внуке Мономаха, тот же В.О. Ключевский говорит, «что ему приходилось разбирать тяжбы о наследстве между детьми от одного отца и разных матерей и он решал такие тяжбы “заповедми по преданию св. отец”, то есть по указаниям, содержащимся в Номоканоне. Князь, однако, думал, что не его дело решать такие тяжбы, и прибавил в приписке к уставу заявление...: “а то все приказах епископу управливати, смотря в Номоканон, а мы сие с своей души сводим”. Совесть князя тяготилась сомнением, вправе ли он решать такие дела, требующие канонического разумения и авторитета, и он обращается к церковной власти с призывом снять с его души нравственную ответственность за дела, которые она разумеет лучше...»³³.

Замечательно, что и суд, к которому апеллирует Устав князя Владимира, имея в виду наказание нарушающим права Церкви, — это не собственно юридическая инстанция, но суд Божий: «Аже кто преобидит наш устав, таковым непощеным быти от закона Божия. <...> а кто пообидит суд церковный платити ему собою; а перед Богом тому же отвечать на страшнем суде, перед тмами Ангел, идеже кождо дела не скрываются, благая или злая, идеже не поможет никто же кому, но токмо правда избавит от вторья смерти, от вечныя муки, от хрещения неспасенаго, от огня негасимого»³⁴.

Непосредственное проникновение нравственно-религиозного начала в область права (точнее, область, которая подлежала бы правовому регулированию в случае его наличия) и определяющее его здесь присутствие — вот характерная особенность русского самосознания, особенно в его исконной исторической парадигме. Другими словами, речь идет о той несамостоятельности правовой сферы, которая может сказаться и в неразличении «нравственного» и «правового»

³² Ключевский В.О. Русская история. М., 1993. Кн. 1. С. 221.

³³ Ключевский В.О. Русская история... Т. 1. С. 303.

³⁴ Карамзин Н.М. История государства Российского... Т. 1. С. 303.

или в неразвитости и ослаблении юридического начала. Так, даже в отношении к московскому периоду русской истории В.И. Сергеевич отмечал: «Государство управлялось не законами, в настоящем смысле этого слова, а усмотрением; не уставы и уложения государей предшествуют практике, а практика уставам. В уложения и судебники заносится то, что выработалось практикой. <...> Ни одно уложение не передает всего действовавшего в старое время права. Да мы и думать не можем, чтобы московское правительство могло даже желать точно определить в каком-либо уставе начала своей деятельности. Это стеснило бы его усмотрение, да и самая задача эта совсем не была в духе времени. Читая древние уложения, надо всегда помнить, что остается еще некоторый плюс, действовавший на практике и существенно пополнявший это уложение, но нам неизвестный»³⁵.

Из того, что было сказано выше, можно сделать заключение о некоей неразвитости, «инфантильности» русского культурного сознания, — особенно на этапе перехода от язычества к христианству. И такое заключение не будет безосновательным. Но дело в том, однако, что эта «инфантильность» весьма неоднозначна: она, кроме отсутствия юридической культуры (а может быть, и в самом этом отсутствии) сказывается и другим — особой расположенностью русской ментальности к идеальному строю жизни, жадной святого и безусловного. Как отмечает современный философ, «попытка построить согласующееся с западным правосознанием понятие власти наталкивается (у нас. — А.М.) на сопротивление, которое непросто объяснить рациональными причинами. <...> Уважение к формальному закону, которое составило важный элемент западной цивилизации, отвергается русской культурой не только из-за ее “варварства”, но и потому, что не соответствует каким-то идеалам, с которыми эта культура не хочет расставаться, даже рискуя при этом своим существованием»³⁶.

Источником же представлений об идеальном устройении жизни для древнерусского человека было, конечно же, Священное Писание — была «правда» библейско-христианского Откровения. И замечательно, что как раз здесь, в Библии, мы и находим ту, глубоко сотериологически мотивированную, неразмежеванность, цельность и неразрывность нравственно-религиозного и правового (юридического) начал, к каковой оказалась культурно-исторически склонной древнерусская ментальность.

³⁵ Сергеевич В. Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910. С. 27.

³⁶ Доброхотов А.Л. Белый царь: метафизика власти в русской мысли М., 2001. С. 526, комм.

«Правда» библейского Откровения, даже в его ветхозаветном изводе, не совпадает с узко-юридически понимаемым «правом», будучи при этом в своей нравственно-онтологической значимости подлинным ориентиром и критерием для «права».

Уже в характеристике первоначального состояния человека — например, в Еккл 7:9: «Яко сотвори Бог человека п р а в а г о», — понятие «правости» («правоты»), в первую очередь, глубоко онтологично: морально-юридическое в нем срастворено всей полноте жизненного содержания человека. Это понятие указывает на изначальную расположенность человека к добру. Как скажет об этом преп. Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека непричастным злу, п р я м ы м, нравственно-добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами...»³⁷. «Прямой» здесь — это подчеркнутый в своей онтологической значимости синоним «правости». В переводе этого места из Дамаскина Андреем Курбским находим «простой», что соотносит нашу тему с литургическим «Премудрость, прости», возводящим человека к его исконной — перед Богом и в единстве с Богом — целостности. Этой темой исконной расположенности человека, в полноте его естества, к добру, к Богу — как залого и реальном проявлении его «правости» — на Руси дорожили. Так, например, Арсений Троицкий (XVI в.) в одном из своих посланий пишет: «И яко не суть тяжки заповеди Его любящим истину, глаголет: иго Мое благо и бремя Мое легко есть, понеже в нас естественные добродетели и купно в составлении живота от Бога совложены сиа имама»³⁸.

Итак, «право», «праведность», «прямота», «простота» есть, по существу, несколько различные, но неразрывно связанные в Библии тропосы воли Божией, сказывающиеся о человеке и в самом человеке, в его сознании и деятельности.

Закон как форма правовой деятельности в этом случае хотя и оказывается часто для падшего человека внешним средством его принуждения к «правде», но никогда не теряет связи с волею Божией как своим источником. А в полноте Божиего замысла, как он раскрывается уже в Новом Завете, закон не предлежит человеку как внешне-принудительная норма, а соприсутствует полноте человеческого естества как внутреннее исконное задание и одновременно — энергия

³⁷Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 80.

³⁸Послания старца Артемия // Русская историческая библиотека. 1878. Т. 4. Стлб. 1203.

его осуществления, — как образ Божий. Так что уже Псалмопевец мог сказать: «Закон Твой, Господи, посреде чрева моего...» (Пс 39).

Ветхозаветный праведник, изнутри своей верности Богу и преданности Его промыслу, переживает всякое изъявление воли Божией как откровение о его (праведника) причастности Божию замыслу, целокупной, а потому и целительной Божией «правде». Потому-то праведник и «поучается в законе» и стремится сохранить заповеди, что в них самих Богом источаемая жизнь — энергия Божественного присутствия. «Всем сердцем моим взысках Тебе; не отрини мене от заповедей Твоих. В сердце моем скрых словеса Твоя, яко да не согрешу Тебе» (Пс 118:10–11). Уже здесь, в Ветхом Завете, заповеди («закон») для ищущих «лицо Бога живого» — не условие, не средство, а самый образ бытия с Богом и в Боге. «Се возжелах заповеди Твоя, в правде Твоей живи мя» (Пс 118:40).

Так уже в глубине ветхозаветного духовного опыта приоткрывается и — то в одном, то в другом случае — становится доступной такая, исконная в полноте даров Божиих, целокупность бытия, в которой внешнее и внутреннее, «закон» и «правда», бесконечно-интимное и общественно-значимое не противостоят друг другу, но экзистенциально друг друга окрашивают и преобразуют в единое живое целое.

Другими словами, внутри библейской теологемы «правды» ее ускользающий от категориальной фиксации с м ы л движется от онтологии через этику к праву (или в обратном направлении), и в этом движении, которое есть собственно живая жизнь традиции, ни в одном из его моментов, не отрывается от полноты своих смысловых возможностей, не уклоняется в ту или другую односторонность.

Ведь последняя «правда» — правда Самого Бога — сопрягает в себе и «милость», и «суд». «Положу Дух Мой на Него, — вторит евангелист Матфей пророку Исае, — и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы...» (Мф 12:18–20). В таком неизреченном сочетании «милости» и «суда» и совершается «невозможное человекам», но «Богу возможное» спасение.

Неслучайно сотый псалом, начинающийся словами: «Милость и суд воспою Тебе, Господи», сопровождает вход императора в церковь в чине коронации. А на Руси, еще до оформления подобного чина, митрополит Киевский Никифор в послании Владимиру Мономаху указывает на этот псалом как на «ис-

тинное изображение царское и подобие (образ) княжеское». Так что если, говорит он князю, «то, что сказано в нем, ты будешь проверять и сохранять, то достигнешь ты приближения к Тому, кто еще и еще раз просветит очи твоего разума, и отвратит от них всякую суету...»³⁹.

В полноте новозаветного Откровения отмеченная взаимосоотнесенность (телеологическая взаимосогласованность) «внешнего закона» и «нравственной правды» перерастает в новое качество: тотальная онтологизация этического (когда Сам Бог открывается как Любовь) освобождает и предостерегает человека и от соблазна каких бы то ни было «готовых форм» или гарантий для своего самоопределения. Когда только любовь к Богу и ближнему — по слову Христа — оказывается в основании «всего закона и пророков» (Мф 22:40), — тогда одинаково вняты и слова Спасителя о том, что «не нарушить (закон) пришел Я, но исполнить» (Мф 5:17), и Его же предостережение о том, что «если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20).

Это засвидетельствованное Евангелием противоречивое равновесие между опознанием и приятием в «законе» его, по существу, выше-законной (благодатной) основы и критикой ветхозаветных носителей «закона», радикальным отвержением их «законнической» практики — равновесие это в реальной христианской истории редко было устойчивым.

Что касается древнерусского христианства, отвержение «фарисейской праведности» в нем сильно преобладало, — так что исследователи не без основания говорят о заметном месте антииудейской темы в таких, например, произведениях, как «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского.

Замечательно уже то, с какой глубиной, непосредственностью и как бы «всамделишностью» переживается русским писателем этот, собственно, исторически как будто и не актуальный для Руси переход от «ветхого» к «новому» — именно как от «закона» к «благодати». Этот переход, осуществленный в истории однажды, становится, однако, для русского сознания парадигмой, при помощи которой и в соответствии с которой оно осваивает смысл своей христианской веры.

Не зная эпохи «закона» Русь, в свете «благодати и истины» свое вчерашнее язычество осознает и оценивает, в какой-то мере, как аналог той «фарисейской праведности», которая, как и язычество, не приводит ко Христу.

³⁹Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора. М., 2005. С. 125.

«Итак, будучи чуждыми (в язычестве), наречены (мы) народом Божиим, — читаем в “Слове” митрополита Илариона, — будучи врагами, названы сынами Его. И не по-иудейски (потому) злословим (Его), но по-христиански благословляем; не (о том) совет держим, как распять (Его), но как Распятому поклониться; не распинаем Спасителя, но руки воздеваем к Нему; не прободаем ребр (Его), но прием из них (текущую животворящую Кровь Христову) как источник нетления; не тридцать серебряников взимаем за (предание) Его, но “друга друга и весь живот наш” предаем Ему, не таим воскресения (Его), но во всех домах своих возглашаем: “Христос воскрес из мертвых”; не говорим, будто (Он похищен был из гроба), но (возвещаем), что вознесся (туда), где был...”⁴⁰.

Интересно, что самое понятие «оправдания», в контексте «Слова» соотношенное с «законом», противопоставляется митрополитом Иларионом «спасению». «Иудеи ведь соделывали свое оправдание в (мерцании) свечи закона, христиане же созидают свое спасение в (сиянии) солнца благодати. Ибо иудейство посредством тени и закона оправдывалось, но не спасалось. Христиане же поспешением истины и благодати не оправдываются, но спасаются. В иудействе, тем самым, — оправдание, а в христианстве — спасение. И оправдание — в сем мире, а спасение — в будущем веке. Потому иудеи услаждались земным, христиане же — небесным»⁴¹.

Хотя антииудейская полемика в древнерусской литературе имеет и свою конкретно-историческую мотивацию (присутствие иудаизма в Киеве и южных областях Руси⁴²), главным, исходным в этой полемике является именно этот, — согласно Илариону, чуждый иудаизму, — эсхатологизм в сознании древнерусского христианина. «Благодать и истина» Евангелия раскрывают для него прежде всего вертикальное измерение истории, уже в ней приобщающего верных «жизни будущего века» и — во всяком случае, его «целевой причиной» определяют и земное устройство христианина. В этом устройении «закон», бесспорно, утрачивает свое руководящее значение. «Ведь закон, — слышим мы в “Слове”, — предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать — служитель будущего века, жизни нетленной. Ибо закон приводил подзаконных к благодатному крещению, а крещение провожает своих сынов в жизнь

⁴⁰ *Иларион, митрополит Киевский*. Слово о законе и благодати // Златоуструй. Древняя Русь X—XIII вв. М., 1990. С.115.

⁴¹ Там же. С. 109.

⁴² *Мальшевский Ив.* Евреи в южной Руси и Киеве в X—XII вв. Киев, 1878.

вечную. Моисей ведь и пророки проповедовали о пришествии Христовом, Христос же и апостолы — о воскресении и о (жизни) будущего века»⁴³.

Власть, во всей полновесности своей земной прагматики, также отныне соотнесена с эсхатологической реальностью. В «Похвале кагану Владимиру» митрополита Илариона она мыслится, как это действительно и оказалось для самого Владимира, всецело вписанной в горизонт христианского Благовестия, неподчиненной в нем событию обращения ко Христу и призванной дать этому событию продолжение в истории. Сам крестившись, св. Владимир «простерся далее, повелев и всей земле (своей) креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа, чтобы во всех градах и ясноречиво и велегласно славиться Святой Троице, и всем быть христианами: малым и великим, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простонародью, богатым и убогим. И не было ни одного противящегося благочестивому повелению его, если даже некоторые и крестились не по доброму расположению, но из страха к повелевшему (сие), ибо благочестие его сопряжено было со властью»⁴⁴.

Конечно, смотря на это славословие в исторической ретроспективе, следует отдавать себе отчет в том, что названное «сопряжение благочестия со властью» отражало некое «младенчество» веры и вместе ее максимализм, когда твердая уверенность в истинности христианства существенно ослабляла значение вопроса о формах и средствах христианской миссии. Кроме того, средневековая языческая ментальность, сформированная родовыми (коллективными) обычаями, была расположена к солидарности с высшим представителем рода. Ведь человеческая субъективность, во-первых, далеко еще не была так широко и прихотливо развернута, как в Новое время, и, во-вторых, довольно сложно переплеталась и, во всяком случае, далеко не совпадала в средневековом сознании с реальностью «души», то есть с тем, что по смыслу христианской миссии и должно было быть спасено для вечности. Христианская миссия, в этом случае, пользовалась естественными особенностями языческого общественного сознания для того, однако, чтобы существенно изменить содержание этого сознания. «Там, где благочестие сопряжено с властью, — замечает крупный немецкий славист Л. Мюллер, — у властителя появляется возможность преодолеть искушение злоупотребления властью и ввести в подвластной ему земле религиозные перемены всемирно-исторического масштаба»⁴⁵.

⁴³ *Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати...* С. 107.

⁴⁴ Там же. С. 117.

⁴⁵ *Мюллер Людольф. Понять Россию: историко-культурные исследования.* М., 2000. С. 106.

Тем не менее, будучи исторически объяснимым, это «сопряжение благочестия со властью» вносит в христианский опыт некоторый разлад, апорию между евангельской этикой любви и евангельским же заданием мотивированной прагматикой силы. В связи с этим нельзя не прислушаться к той критике исторического христианства, которую мы находим в уже упомянутом нами эссе Симоны Вейль, где она пишет: «Не укрываясь за броней самообмана, человек не вынесет столкновения с Силой без того, чтобы не была поражена его душа. Благодать может предохранить душу от разложения, но не может предохранить ее от раны. Христианская традиция слишком забыла об этом и оттого лишь очень редко умела она обретать ту простоту духа и тона, которая делает столь пронзительной каждую фразу повествования о Страстях. В то же время утвердившаяся практика обращения в христианство с помощью насилия маскировала последствия действия Силы на душу тех, кто ею пользовался для этой цели»⁴⁶.

В самом деле, Христос, будучи «Господом сил», совлекается Своего господства, отказывается от силы, чтобы совершилось дело жертвенной искупительной любви. «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мф 26:55, 54; также Мф 27:38–43). Повидимому, апория «силы» и «любви» («господства» и «жертвенности») этически, да и собственно исторически неразрешима; но и редукция ее — через отказ от «политики» в пользу «этики» — имела бы скорее манихейский, гностический, чем евангельский, характер. Ведь как у энергии человеческого естества, так и у силы общественных институций в евангельском восприятии истории есть свое оправданное место. Ничто не отменяется, но в свете обновленного Благовестием сознания приобретает, в большей или меньшей мере, новое положение в реальности: начинает сквозить вечностью, оказывается способным возводить горе, служить эсхатологическому Царству. В этом Царстве не будет многих вещей, к которым человек привык на земле, в том числе, например, ни брака, ни государства, но и то, и другое не только сохраняют значение символа для реальности духовного порядка, приоткрывают ее смысл, но и способны стать экзистенциальной средой, в которой этот смысл произрастает. От апории (причем апория «силы» и «любви» — не единственная в христианстве), в строгом смысле, не освобождаются, ее переживают, чтобы через самое затруднение вырасти в новую меру духовного возраста, стать способным к восприятию нового ка-

⁴⁶Вейль Симона. «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6. С. 259.

чества бытия. В таком случае, у нас нет не только возможности, но и нужды сглаживать указанное противоречие в истории св. князя Владимира — тем более, что острота переживания этой апории на Руси будет характерной и для последующих времен. Ближайшим примером является, конечно, судьба сыновей равноапостольного Владимира — благоверных князей-страстотерпцев Бориса и Глеба.

Житие благоверных князей, ставшее неблекнувшей иконой русской княжеской этики, с потрясающей выразительностью свидетельствует о том, что для русской духовности остается чужим, непритягательным и даже подозрительным (в своей духовной основе) идеал равновесия между «властью» и «любовью»; критерий меры и этикет «середины» в опыте религиозной мотивации политической прагматики не вдохновляют сыновей равноапостольного Владимира. «Сказание о Борисе и Глебе», по существу, рассказывает нам о князьях, которые в условиях жесткой политической борьбы, обладая серьезными ресурсами для участия в ней, добровольно избирают смерть, отказываются от сопротивления, дабы соблюсти любовь — стать последователями и подражателями Христа. «И когда окончил заутреню, — говорит “Сказание” о князе Борисе, — стал молиться, взирая на икону Господню и говоря: “Господи Иисусе Христе! Как Ты, в этом образе явившийся на землю, и собственною волею давший пригвоздить Себя к кресту и принять страдание за грехи наши, сподобь и меня так принять страдание!”»⁴⁷

Не княжеская гордость, не воинское достоинство само по себе, но монашеское смирение и братская любовь руководят поведением святых страстотерпцев. «Сказала дружина (Борису): “Пойди, сядь в Киеве на отчий княжеский стол — ведь все воины в твоих руках”. Он же им отвечал: “Не могу я поднять руку на брата своего, к тому же еще и старшего, которого чу я как отца”. Услышав это, воины разошлись, и остался он только с отроками своими»⁴⁸.

Очень важно, что не расчет и не сомнения в достаточности своих сил побуждают Бориса отказаться от борьбы за власть, но — осознание сомнительности самой власти как таковой, ее призрачности, преходящести и неоправданности перед лицом вечности. «Про себя же (Борис) думал: “Если пойду в дом отца моего, то многие люди станут уговаривать меня прогнать брата, как поступал, ради славы и княжения в этом мире, отец мой до святого крещения. А ведь все это преходяще и непрочно, как паутина. Куда я приду по отшествии своем

⁴⁷ Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. С. 335.

⁴⁸ Там же.

из мира этого? Где окажусь тогда? Какой получу ответ? Где скрою множество грехов своих? Что приобрели братья отца моего или отец мой? Где их жизнь и слава мира сего, и багряницы, и пиры, серебро и золото, вина и меды, яства обильные, и резвые кони, и хоромы изукрашенные и великие, и богатства многие, и дани и почести бесчисленные, и похвальба боярами своими? Всего этого будто и не было: все с ним исчезло, и ни от чего нет подспорья — ни от богатства, ни от множества рабов, ни от славы мира сего. Так и Соломон, все испытал, все видев, всем овладев и все собрав, говорил обо всем: «Суета сует — все суета!». Спасение только в добрых делах, в истинной вере и в нелицемерной любви»⁴⁹.

Власть, как бы сплошь свернутая в этой ситуации борьбы к тотальности насилия, не имеет наследия в вечности — в царстве любви, — и оказывается для свв. князей, в этом своем качестве, одним из «обольщений» обманчивой жизни. Противостоять такой власти (не множа насилие новой силой, а отказывая ему в смысле и оправдании) может только нечто подлинно иное, противоположное насилию, — то есть ж е р т в а. «Меня уравниали с овном, уготовленным на убой, — молится св. Борис. — Ведь Ты знаешь, Господи, не противлюсь я, не перечу и, имев под своей рукой всех воинов отца моего и всех, кого любил отец мой, ничего не замышлял против брата моего. Он же, сколько мог, воздвиг против меня. “Если бы враг поносил меня — это я стерпел бы; если бы ненавистник мой клеветал на меня, — укрылся бы от него”. Но Ты, Господи, будь свидетель и сверши суд между мною и братом моим. И не осуждай их, Господи, за грех этот, но прими с миром душу мою. Аминь»⁵⁰.

Жертвенность, отказ от силы выступает как последняя возможность возобновить в нравственно истощенной общественной среде присутствие смысла, восстановить сообщимость между высшим религиозным оправданием жизни и слепой энергией исторической повседневности. Ведь «насилие, — пишет В.Н. Топоров, — вызывает возрастание насилия, соревнование в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и е д и н с т в е н н ы й в этой ситуации способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей духовной силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бори-

⁴⁹Сказание о Борисе и Глебе... С. 331–333.

⁵⁰Там же. С. 337.

са и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в этих случаях тема “подражания”, соотнесения себя с высшим образцом, с первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к с в я т о с т и»⁵¹.

Уточним, однако, что «сила и благодатность» в святости христианской жертвы как бы разведены друг с другом, и в этом своя апория жертвы. Если в язычестве, — как это можно видеть в том же исследовании В.Н. Топорова, — сила, как таковая, уже соприродна святости, сакральна, то здесь, в христианстве, — восприятие силы как Божиего дара таит в себе и даже исходно определяется аскетической (монашеской потенциально) темой о т к а з а (если даже не от силы, то от всего «своего» в силе: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи», — говорит Господь апостолу Павлу — 2 Кор 12:9); в свете этой темы отказа святость с силой не совпадает в границах посюсторонней реальности, и одно (сила) может быть сопричастно другому (святости) только как откровению будущего века — то есть не фактически (по способу обладания), а эсхатологически (по образу общения): последнее же, как реальность особого порядка, — всегда «между» и никогда — «мое».

«Сказание о Борисе и Глебе» с особой настойчивостью выдвигает на первый план в жертвенном поведении свв. братьев не отказ от борьбы как «политическую уступку», но именно готовность и, наконец, желание пострадать — соединиться со Христом в Его искупительной страсти. Вместо борьбы за власть страстотерпцы (и в этом они уподобляются монахам-подвижникам) вступают в борение со своей собственной естественной привязанностью к жизни, с прелестью своей цветущей молодости. «Идя же путем своим, думал Борис о красоте и молодости своей и весь обливался слезами. И хотел сдержаться, но не мог. И все видевшие его тоже оплакивали юность его и красоту его телесную и духовную. <...>. Кто же не восплачется, представив пред очами сердца своего эту пагубную смерть?»⁵².

Как Христос в горниле Своих страстей восходит от религиозно-политически окрашенного противостояния между Ним и «архиереями и книжниками» к Гефсиманскому борению с естественной склонностью избежать насильственной смерти, — так и наши князья-страстотерпцы от судеб власти восходят к трагической судьбе самой человеческой жизни. Ибо в мире, «во зле лежащем» (1 Ин 5:19), жизнь может быть оправдана — освобождена от своей сопринадлежности злу — только жертвой. И тот, кто, претерпевая насилие, доб-

⁵¹Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 563, 564.

⁵²Сказание о Борисе и Глебе... С. 333.

ровольно отказывается от сопротивления ему — «не ищет своего» (1 Кор 13:5), не вожделеет обладания, — тот приобретает новую духовную власть — заступничества, молитвы за своих врагов⁵³. Так плач, жалобы и молитвы св. Глеба — пронзительная исповедь беззащитной невинности — венчаются дерзновением самой трудной и, поистине, вышеестественной молитвы — молитвы за всех. «И, глядя на убийц кротким взором (умиленама очима), омывая лицо свое слезами, смирившись, в сердечном сокрушении, трепетно вздыхая, заливаясь слезами и ослабев телом, стал (св. Глеб) жалостно умолять: “Не трогайте меня, братья мои милые и дорогие! Не трогайте меня, никакого зла вам не причинившего! Пощадите, братья и повелители мои, пощадите! <...> Пожалейте юность мою, смилуйтесь, повелители мои! Будьте господами моими, а я буду вашим рабом. Не губите меня, в жизни юного, не пожинайте колоса, еще не созревшего, соком беззлобия налитого! Не срезайте лозу, еще не выросшую... Умоляю вас и отдаюсь на вашу милость. <...> Это не убийство, но живодерство! Какое зло сотворил я, скажите мне, и не буду тогда жаловаться. Если же кровью моею насытитесь хотите, то я, братья, в руках ваших и брата моего, а вашего князя”. И ни единое слово не устыдило их, но как свирепые звери напали на него. Он же, видя, что не внемлют словам его, стал говорить: “Да избавятся от вечных мук и любимый отец мой и господин Василий, и мать госпожа моя, и ты, брат Борис, — наставник юности моей, и ты, брат и пособник Ярослав, и ты, брат и враг Святополк, и все вы, братья и дружина, пусть все спасутся! Уже не увижу вас в жизни сей, ибо разлучают меня с вами насильно”»⁵⁴.

Русская церковь, как известно, очень рано и глубоко осознала святость князей Бориса и Глеба и, преодолевая сопротивление греческой иерархии, прославила их, равный мученичеству за веру, подвиг свидетельства о Христовой евангельской правде: «Правдивая страстотерпца и истинная Евангелия Христо-

⁵³ Митрополит Антоний Сурожский рассказывает: «Человек, которого я знал близко, <...> был во время немецкой оккупации схвачен и отправлен в концентрационный лагерь. Он вернулся оттуда через четыре года. При первой встрече я спросил его: “что вы вынесли из лагеря?” Он ответил: “Тревогу”. Меня это поразило, потому что он был человеком крепкой веры, сильным человеком, и я переспросил: “Вы потеряли веру?”, и он ответил: “Нет, но, видишь ли, пока я был в лагере и подвергался жестокостям, насилию, я осознавал, что Бог дает мне власть прощать. В любое мгновение я мог сказать: «Господи, прости! Они не знают, что творят». В любое мгновение я мог сказать: «Господи, Тебе больше нечего взыскать с них, я простил им в Твое имя». А теперь я на свободе. Те, кто нас мучил, когда-то встанут перед судом Божиим, и я хотел бы всем существом воззвать к Богу: «Прости!». Но как Он может мне верить? Я больше не страдаю”». — Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М., 2002. Т. 1. С. 857.

⁵⁴ Сказание о Борисе и Глебе... С. 343.

ва послушателя, целомудренный Романе с незлобивым Давидом, не сопротивляясь врагу своему брату, убивающему твое тело, душой же коснуться не могу...» (тропарь благоверным князьям Борису и Глебу).

Имея в виду своеобразие этого чина святости, у истоков которого стоят наши князья, Г.П. Федотов писал: «Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, хотя и литургически не вполне четкий, чин “страстотерпцев”, — парадоксальнейший чин русских святых. К этому чину относятся некоторые жертвы политических преступлений князей или просто погибшие насильственной смертью. В ряду страстотерпцев много детей, среди которых самый известный — угличский царевич Дмитрий 16 века, в почитании которого идея безвинной гибели сливается с идеей непорочности. В большинстве случаев трудно говорить о добровольной смерти, а только о непротивлении ей. <...> Большая часть русских мучеников за веру стерлась в памяти народной. Никто из них не оказался в церковном почитании выше страстотерпцев Бориса и Глеба. Это означает, что Русская Церковь не делает различия между мученичеством за веру Христову и гибелью в подражание Христу, и даже, скорее, отдает предпочтение последней»⁵⁵.

Казалось бы, яркая личность св. князя Андрея Боголюбского, если иметь в виду собственно политическую сторону дела, выглядит едва ли не полярной противоположностью по отношению к святым Борису и Глебу: в их случае — перед нами стремление сохранить братские связи и готовность подчиниться старшему; а в случае князя Андрея — достаточно последовательно заявленная и мало-помалу реализуемая идея самодержавного единства, свободного от ограничений, налагаемых кровными связями и старым порядком отношений в целом. «В устах <...> автора “Повести” о смерти Андрея, — пишет один из самых обстоятельных исследователей его личности, — отождествление княжеской власти Андрея с царской звучит уже не как литературный трафарет, но как сознательно выдвигаемая теория»⁵⁶.

Но это если говорить только о собственно политической стороне дела. Существо же дела жизни и смерти князя Андрея опознается Церковью в его нравственно-религиозном измерении — как мученичество Христа ради. «Яко благоверен и праведен, за любовь Христа Бога от своих смерть приял еси, кровь свою пролив, якоже прежде сродницы твои и страстотерпцы Борис и Глеб, их же кровем совопиеи и твоя кровь, святе, к Богу...» (тропарь св. князю Андрею

⁵⁵ Федотов Г.П. Русская религиозность // Собрание сочинений. М., 2001. Т. 10. С. 104.

⁵⁶ Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский. М., 2007. С. 106.

Боголюбскому). Факт насильственной смерти благочестивого князя соотнесен со страстотерпческим подвигом свв. Бориса и Глеба, а в конечном счете — со смертью Христа: «Пришел к своим и свои Его не приняли» (Ин 1:11) — сказано о Спасителе, и «от своих смерть приял еси, кровь свою пролив» — о князе Андрее. «Сей же благоверный князь не за друга, но за самого Творца создавшего всяческая от небытия в бытие, душу свою положи...» — говорится в «Повести» о смерти Андрея Боголюбского⁵⁷.

Надо заметить, что при подробном изложении трагического события его естественно-историческая мотивация все-таки отодвигается в «Повести» на задний план, а в качестве глубинной причины насильственной смерти святого князя выступает сама евангельская правда о невозможности спасения без страданий: «Меня гнали и вас будут гнать», — говорит Христос. «Тем достойна от Бога победный венец приял еси княже Андрее, — пишет и автор “Повести”, — мужеству тезоимените, братама благоумныма святыма страстотерпцема воследовал еси кровью умы вся страдания ти, аще бо не напасть, то не венец, аще ли не мука то ни дарове всякии бо держася добродетели не может бо безо многих враг быти»⁵⁸.

Воспринять эту строгую евангельскую правду — о спасении через страдания, кровь и смерть — можно только «правым» сердцем, навывшим к молитве, покаянию, чаянию небесного Царства. И такую «правость» сердца князь Андрей, несомненно, стяжал. «Правда же истина с Ним ходяста, — свидетельствует Повесть, — иного добродейния много в нем бяше и всяк обычай добронравен имеяшеть, в ночь въходяшеть в церковь и свищи въжигивашеть сам и видя образ Божии на иконах написан взирая яко на самага творца и вси святее написаны на иконахъ, видя смиряя образъ свои скрушеномъ сердцемъ и уздыхание от сердца износя и слезы от очью испущая, покаянье Давидово приимая плачася о грисехъ своих възлюбивъ нетленая паче тленьныхъ и небесная паче временныхъ, и царство святыми у вседержателя Бога паче притекущаго сего царства земельного и всею добродетелью бе украшенъ вторыи мудрый Соломон бяшеть же»⁵⁹.

Далекий от солидарности с житийной темой в ее собственно религиозной сути, но крупный и добросовестный историк Нового времени пишет по этому поводу: «В позднейших княжеских некрологах это “покаяние Давыдово» стало

⁵⁷Повесть о убиении Андрея Боголюбского в кн.: *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского. СПб., 2003. С. 45.

⁵⁸Там же.

⁵⁹Там же. С. 44.

своего рода штампом, который мы встретим в ряде похвал, явно подражающих “Повести”. В «Повести» же об Андрее оно, может быть, является реальной чертой его биографии. Псалмы Давида, по которым гадал дед Андрея Мономах в трудные минуты колебаний, были любимым чтением того времени. Но напрашивается мысль, что Андрею они были особенно близки своим взволнованным драматическим содержанием, которое давало верный отклик на переживания и тревоги последних лет его жизни. Со страниц Псалтыри перед ним вставал облик библейского царя, утверждающего свою власть в жестокой борьбе с крмолой, с мятущимися народами и племенами, с «тайными советами» князей. <...> Невольно кажется, что Андрей мог говорить о себе и своих днях стихами псалмов: “Враги мои говорят обо мне злое: «Когда он умрет и погибнет имя его?»». И если приходит кто видеть меня, говорит ложь; сердце его слагает в себе неправду, и он, вышед вон, толкует. Все ненавидящие меня шепчут между собою против меня, замышляют на меня зло...” (Пс 40) <...> Трагизм одиночества и колебаний, сознание своей правоты и растущих сил сопротивления — все эти переживания, столь понятные в последние годы жизни Андрея, находили свой отклик в псалмах царя Давида»⁶⁰.

Святость, собственно, и есть в первую очередь готовность, а затем, по милости Божией, и способность мыслить и действовать изнутри священной истории, отождествляя себя — в образе духовного устройства и характере поступков — с участниками библейской драмы.

Там же, где мы имеем возможность прикоснуться к нравственно-психологическому и социальному выражению личности святого князя Андрея, нас ожидает нечто противоречивое. Так, Н.Н. Воронин, в созвучии со многими другими исследователями, утверждает: «Несомненно, <...> сам Андрей был крут и самовластен, и его руку народ не раз ощущал»⁶¹. Однако тот же историк обращает внимание на то, что «Даже “узнав о готовящемся заговоре, (князь Андрей) нивчтоже (это) вмени” и не принял никаких мер безопасности. Это стремление избегать острых средств и в особенности смертных приговоров было, видимо проявлением и его характера. <...> В источниках не раз выступает эта особенность морального облика Андрея»⁶². Явивший чудеса храбрости в походах, при жизни отца своего Юрия Долгорукого, св. Андрей, однако, по замечанию летописца, «не величав был на ратный чин, ищуще похвалы от Бога».

⁶⁰ Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский... С. 168.

⁶¹ Там же. С. 172.

⁶² Там же. С. 169.

А позднейший историк отмечал: «Он, при всей своей личной беззаветной храбрости, не любит войны, он считает ее лишь неизбежным злом, неизбежным средством восстановить попранные чьи-либо права, но раз он пришел к убеждению, что кровопролитием этой цели достигнуть трудно или невозможно, он спокойно прекращает войну и первый, несмотря ни на что, заключает мир». И «замечательно, — продолжает тот же автор, — что Андрей Боголюбский после этих походов на юге, после этих сражений, веденных по приказанию отца, сделавшись самостоятельным великим князем, впоследствии не принимает лично участия в битвах до конца своей жизни, и мы видим его в походе лишь против камских болгар в 1164 году, война с которыми, как с неверными, считалась делом богоугодным»⁶³.

Это воздержание от «силы» в деятельности великого князя, стоящего у истоков «самодержавия» (!), столь же парадоксально, сколь и существенно, — так что современный исследователь находит возможным утверждать, будто и в числе причин убийства св. Андрея «немаловажную роль играли и такие личностные мотивы, как отход князя от активной общественной деятельности в сферах, где его роль была главенствующей: военное дело, суд, в целом это приводило к нарушению традиционных форм общинных связей»⁶⁴.

Трудно не различить в этом парадоксе власти, ищущей избежать отождествления с «силой», то нравственное колебание, тот «страх Божий», который преобразил некогда сознание и деятельность равноапостольного Владимира и сблизил, соотнес по крайней мере, — полярных в своем до-христианском качестве — властителя и жертву.

Призванные властвовать, предназначенные к господству, благоверные князья христианской Руси, однако — в свете правды Христовой, — особенно остро ощущают и некую двойственность, соблазнительность власти, присущую ей инерцию самоутверждения, а значит, в пределе, — и богоборчества.

Припомним уже отмеченную ранее соотнесенность в церковном сознании императора Константина с апостолом Павлом («Яко же Павел звание не от человек приим...»), подспудно отсылающую и к христорчеству Савла, — во всяком случае, к памяти о возможности такого христорчества. С апостолом Павлом соотнесен и князь Владимир («Подобствовал великому апостолу Павлу...»), как и Савл, пораженный слепотою и избранный Христом, «яко второй Павел». Соотнесен он также и с Константином в «Похвале» митрополита

⁶³ *Георгиевский В.* Св. благоверный великий князь Андрей Боголюбский. М., 1999. С. 28.

⁶⁴ *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского... С. 66.

Илариона: «О подобный великому Константину, — читаем мы здесь, — равный (ему) умом, равный любовью ко Христу, равный почитательностью к служителям Его! <...> Тот покори́л Богу царство в эллинской и римской земле, ты же — на Руси: ибо Христос уже как у них, так и у нас зовется Царем»⁶⁵.

Задание, — не юридически, не даже морально, но — эсхатологически ориентированное задание для власти здесь, у митрополита Илариона — покори́ть свое царство Богу, уступить место Христу, исповедуя Его Одного истинным Царем. Русская духовность в истоках своих овевана чаянием близости Царства Христова, истово взыскует его, переживает его эсхатологическую возможность почти как историческую необходимость, именно поэтому и указанная двойственность, «оборотничество» власти, ее богоборческий посыл также устойчиво предносится русскому религиозному сознанию, смущает и настораживает его. Еще раз отметим, что обостряет эту опасную двунаправленность власти, ее обратимость, то, что в русской политической культуре существенно ослаблен юридический элемент, почти не существует «механизмов» и «процедур» преобразования слепой «силы» в полезную «энергию». Русь не знает доверия к институтам; ей как будто достаточно, как некоего эсхатологического минимума, — уверенности в том, что предохранить власть от ее всегда возможного духовного перерождения может только одно — готовность от власти отказаться, — готовность, по существу равнозначно подтверждаемая и монашеским постригом (как едва ли не обыкновением княжеского благочестия), и насильственной смертью (как едва ли не обыкновением русской истории).

То, что в истории пришло одно на смену другому — монашество на смену мученичеству, — в аскетике сосуществует. Сосуществует и в эсхатологии, к исторической актуализации которой так склонна русская религиозность. Глубоко отзывалось в русской душе то, дошедшее на Русь уже в начале XII века через Откровение Мефодия Патарского и Житие Андрея Юродивого, сокровенное предание, где о последних временах говорилось: «Егда явится сын пагубный, взыдет царь Греческий на Голгофу идеже водружено бе древо креста и на том месте идеже пригвожден бе Господь Бог наш прие смерть волную за нас, снимет венец свой с главы своя, возложит на крест и воздвигнет руце свои на небо и предаст царство христианско Богу и Отцу, и взыде крест с венцем на небо. Тому бо есть кресту явити пред ним в пришествие его на обличение неверным на нем же повешен был Господь Бог наш за общее всех спасение»⁶⁶.

⁶⁵Златоструй... С. 119.

⁶⁶Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897. С. 99.

Энергия отказа в самоопределении властителя (та же, что и энергия монашеского самоограничения) руководима предвосхищением (а в опыте веры уже и предощущением) эсхатологического Царства, — того Царства, в котором «сила» и «правда» уже не противостоят друг другу.

Напряженное чаяние и, как мы отметили, в глубине духовного опыта уже и предчувствие этого Царства вряд ли могло удержаться от соскальзывания к более или менее определенным формам его конкретизации (а иногда и материализации) в русском религиозном сознании.

Это сознание, как и в древнем хилиазме, весьма неоднородно и не однородно: «царство», ему предносимое, являет себя, если иметь в виду крайности, то в образах чувственного рая, исполненного сказочным изобилием и безмятежностью, то в трогательной и драматичной, коренящейся в библейской теме «святого остатка», легенде о сокровенном для мира уделе праведников. Так, уже в XIII веке известно и популярно на Руси «Сказание о индийском царстве» — славянская версия Послания царя-священника Иоанна византийскому императору Мануилу Комнину. Художественно, религиозно и историософски тонко и органично развернутую экспликацию этой темы — православного царства — мы находим у Вячеслава Иванова в его «Повести о Святомире царевиче». В основе царства — чистая, исконная, целокупная (кафолическая) вера, автором «Повести», надо заметить, мыслимая как нечто более универсальное, чем историческое православие: «Яко мы от правого исповедания единые святые, соборные и апостольские Церкви и от предания святоотеческого, аще и многими ереси прельщаеми, николиже есмы ни в мале не отступили. <...> Отсельницы есмы новыя Трои, еже Византии имя тайное есть по сказанию древлему. Отрасль хвалимся быти царственного Константина града, далече процветшая прежде распри с Римом первым, о ней же изволися нам ничесоже ведети, Господа благодаряще, яко хитона Спасителява, не швена, свыше исткана цела, не предерохом ниже разделихом»⁶⁷.

Иванов здесь богословски и поэтически оформляет изначальную наиболее устойчивую в русской духовной аксиологии интуицию — «православности» царства. «У нас Белый царь — над царями царь, — говорится в Голубиной книге. — Почему ж Белый царь над царями царь? И он держит веру крещеную, Веру крещеную, богомольную, Стоит за веру христианскую, За дом Пречистыя Богородицы, Потому Белый царь над царями царь»⁶⁸.

⁶⁷ Иванов Вяч. И. Повесть о Светомире Царевиче. Лик и личины России. М., 1995. С. 570.

⁶⁸ Белый царь: метафизика власти в русской мысли. М., 2001. С. 11.

Жизненный строй царства Иоаннова управляем сочетанием свободы и порядка, ибо «свободу не умалити поставлен есмь, но урядити, — пишет пресвитер Иоанн. — И разنو управляются области царства, по своему кияждо нраву и обычаю; но аще и образом жития разнствуют, в единении соборнем и строе согласием волею пребывают»⁶⁹.

Но глубинное, мистически первичное основание царства, как пишет пресвитер Иоанн, — открылось ему «по долгом искусе молчания» как «великая земли наша тайна», ибо «царство Иоанново есть, и держит ю не правитель видимый, но с нами зде пребываяй апостол Христов Иоанн»⁷⁰.

Со ссылкой на загадочные слова Христа: «Аще хочю да тот пребывает, дондеже преиду» (Ин 21:22), в адрес апостола, — старец-наставник в «Повести» Иванова утверждает: «И суть посреде нас иже и осязати его и видети сподобишася, и сии рекутся Запечатлении; печать бо Духа Свята рука Иоаннова на них наложи; от них же и аз есмь, слуга Гоподень»⁷¹.

Здесь заветная тема русской духовности о «касании мирам иным» (Достоевский), о «земном (хотя и труднодоступном) рае», — как видим, — вписана в парадигму царства и решена как сопряжение «силы» и «правды», как своего рода — пусть в заповедном, потаенном локусе исторического пространства, — осуществление «царственного священства» (1 Петр 2:9).

Однако другая версия или, по крайней мере, другая интонация в той же теме, вероятно, более созвучная трагическому характеру русской истории, — исходит из опыта неисцелимого разлада между «силой» и «правдой», между реальностью общественного устройства (в том числе и исторической церкви) и святости взыскующим сердцем христианина-праведника. В этом случае обостренно-апокалиптическое восприятие «мирового зла» существенно приглушает тему «царства», смещает смысловой акцент в область нравственно-аскетического противостояния миру, побуждает к бегству из него. Так, Китежский летописец соотносит судьбу и значение «святого града» (как аналога «православного царства») с сокровенными монашескими обителями, с гонимыми миром мучениками и пророками — со «святым остатком» «растленного житием» народа: «И не видим будет больший китеж даже и до пришествия Христова, — читаем мы здесь, — яко же и в прежняя времена бысть сия, яко же свидетельствуют жития святых отец, патерик монасийский, и патерик скитский и патерик

⁶⁹ *Иванов Вяч. И.* Повесть о Светомире Царевиче... С. 574, 575.

⁷⁰ Там же. С. 582.

⁷¹ Там же. С. 582.

азбучный, и патерик иеросалимский, и патерик святых горы, яко сия святые книги согласны в них писаны жития святых отец, и сокровенныя обители не едина, но много монастырей, и в тех монастырях много множество бысть святых отец яко звезд небесных просияв житием своим, яко песка морскаго невозможно исчести, тако и сих невозможно писанию предати и вся списати. <...> О сих провидя духом святым, блаженный апостол Павел в послании книги своея глаголет, провидя сие слово к нам глаголет. проидохом во овчинах и козях кожах лишени скорбящей озлоблени, им же не бе достоин мир (срв. Евр 11)»⁷².

Заслуживает внимания то, что Китежский летописец, усваивая основание Китежа св. князю Георгию Всеволодовичу Владимирскому (+1238), вписывает судьбу этого князя-мученика в магистральную парадигму русской духовности, в соответствии с которой подражание Христу в страдании и для властителя (для князя-воина) остается высшим подвигом. Так, по тексту Летописца, благоверный князь Михаил Черниговский, к которому Георгий Всеволодович обращается за советом и благословением, напоминает ему историю страстотерпцев: «Святополк иже восхоте владети и уби братьей своих благоверных и великих князей, Бориса повеле копием пробости, Глеба же ножем заклати, в лета княжения их оболести бо их лестию и советом сатаниным <...> они же яко незлобивые агнцы, уподобишася благому пастырю своему Христу, не сопротив сташа врагу своему брату»⁷³.

Пренебрегая хронологией⁷⁴, автор Летописца включает — лаконично, как бы маркируя ведущую тему страстотерпчества — и св. князя Андрея Боголюбского в историю Георгия Всеволодовича. Последний, будучи на самом деле племянником Андрея Боголюбского (1174 г.), «повелевает (ему) ехати во град Муром (который, кстати, был в свое время уделом князя-страстотерпца Глеба. — А.М.), и строити во граде Муроме церковь во имя Успения Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии»⁷⁵.

Кончина самого Георгия Всеволодовича агиографически (см. Повесть о страдании) осмыслена прежде всего как жертва за грехи княжеского власто-

⁷² *Комарович В.Л.* Китежская легенда. М.-Л., 1936. С. 165, 166.

⁷³ Там же. С. 160.

⁷⁴ Н.В. Поньрко в комментарии к изданию текста Легенды о граде Китеже пишет: «Георгию Всеволодовичу придана вымышленная родословная: он ведет свой род от св. Князя Владимира и приходится сыном св. Всеволоду Мстиславичу Новгородскому. Это придуманная генеалогия, не соответствующая действительной родословной князя Георгия, усиливает мотив святости — ведущий мотив легенды» (Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 5. С. 481).

⁷⁵ *Комарович В.Л.* Китежская легенда... С. 161.

любия: «Егда же не исправихомся и непотребни быхом, зависти же и гордости и неправды не лишихомся, и державни наши, аще и благочестиви бяху, но обаче друг пред другом честь и начальство получитьи желающе, и един единого от отеческаго достояния изгнаше и кождо самочинне тщасяса самодержество восхитити и сам старейшинствовати хотяше Русским царствие, и брат ни брата иноплемнныя языки поганых варвар наводяше; понеже самоволне не могахом отвратитися от злб сих, и того ради усугубляше Бог праведный гнев свой и попусти на ны тяжчайшая напасти»⁷⁶.

Сам князь Георгий, пережив, подобно Иову, гибель почти всего своего семейства во Владимире от «кровоядного царя Батыя», приемлет насильственную смерть на реке Сити. «Богу же попустившу, побеждени быша рустии князи и бояре и все воинство от поганых татар, идеже великий князь Георгий венчася кровию, ею же възде ко Христу, от него же и мученический венец прият, его же желаше»⁷⁷.

Можно сказать, что «сила», не уврачеванная «правдой» Христовой, не соотнесенная с Его жертвой, в русском религиозном сознании (покуда и поскольку оно таково) перестает быть протагонистом истории, решающие свершения которой коренятся не в плоскости наличных фактов, а в глубине человеческого сердца. Быть причастным этим эсхатологически ориентированным свершениям истории, и в них — грядущему Царству, — можно, лишь следуя Христу, во-первых, в подвиге страстотерпчества и, во-вторых, — в сообразном первому подвиге покаяния. В этом смысле Китежский летописец неслучайно сопрягает в едином тексте, как два измерения цельной реальности, мотив страдальческой кончины князей и тему покаянной аскезы как условия восхождения в невидимый Китеж. «Аще ли же который человек обещася истинно итти в него, а не ложно, и от усердия своего поститися начнет, и многи слезы пролиет, и пойдет в него, и обещася тако аще и гладом умрети, а из него не изыти, аще ины многи скорби претерпети, еще и смертию умрети, веждь яко спасет Бог такового, яко стопы его вся изочтены и записаны будут ангелом, яко, на путь спасения поиде <...> яко же святыи Иоанн Богослов во откровении книги своея написа о последнем времени глаголет, яко жена седя на звери седмглавном нага и безстудна. В руках же своих держит чашу полную всякия скверны, и смрада исполнена, и подает в мире сущим любящим сея. первые патриархом царем и князем и воеводам,

⁷⁶ «Повесть о страдании св. благоверного князя Георгия Всеволодовича Владимирского» в кн.: Путь к граду Китежу: Князь Георгий Всеволодович Владимирский в истории, житиях, легендах. СПб., 2003. С. 109.

⁷⁷ Там же. С. 113, 114.

и всяким властем богатым, и всяким людем в мире сем суетнем любящим власти сея. А иже хотящаго и желающаго спастися подобает бежати мира и сласти его»⁷⁸.

Русская духовность не озаботилась различением между идеей власти и ее прагматикой, не предложила для власти какого-либо промежуточного положения между волюнтаризмом и аскезой и оставила непроясненной границу между нравственностью и правом. Это в значительной мере было связано с обостренным эсхатологизмом русского религиозного сознания, склонного воспринимать историю в категориях «священного», в свете целевой причины грядущего Царства, как бы минуя промежуточные причинно-следственные отношения вещей и событий, пренебрегая всегда сложно определяемой «серединой» происходящего. Так, между призывом к святости и риском сакрализовать непреображенную действительность совершаются судьбы власти в русской истории. «Божье и Антихристово, — в этом случае, как замечает С.С. Аверинцев, — подходят друг к другу вплотную, без всякой буферной территории между ними; все, что кажется землей и земным, — на самом деле или Рай, или Ад; и носитель власти стоит точно на границе обоих царств. То есть это не просто значит, что он несет перед Богом особую ответственность, — такая тривиальная истина известна всем. Нет, сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, — это нечто находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»⁷⁹.

Но, вместе с тем, в самой этой трудности, — связанной с ориентацией на исключительно полярные характеристики реальности, — содержится и возможность, и энергия ее (этой трудности) разрешения — тот глубокий нравственно-религиозный критерий, в согласии с которым «сила», не преобразованная «правдой», если и должна быть претерпеваема, то не может быть благословлена.

⁷⁸ *Комарович В.Л.* Китежская легенда... С. 167, 168. Замечательным аналогом Китежа в уже упомянутой нами «Повести о Светомире Царевиче» Вяч. Иванова является «срединная земля» — отображение и осуществление сокровенного рая земного, — образ «неистленной твари» в русской религиозно-художественной интуиции. См. *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М., 1995. С. 575, 576, 583 и др.

⁷⁹ *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. №8. С. 235.

Источники и литература

1. Деяния Вселенских соборов. Казань, 1910. Т. 1.
2. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир, 1988. №7, 8.
3. *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. М., 2002. Т. 1.
4. *Св. Афанасий Великий.* Творения. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Ч. 3.
5. *Асмус В., прот.* Происхождение царской власти // Regnum Aeternum, М., 1996. Вып. 1.
6. *Безансон А.* Запретный образ. М., 1999.
7. Белый царь: метафизика власти в русской мысли. М., 2001.
8. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 5.
9. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 3.
10. *Буасье Г.* Собрание сочинени Т. 5. СПб., 1998.
11. *Вейль С.* «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6.
12. *Воронин Н.Н.* Андрей Боголюбский. М., 2007.
13. *Георгиевский В.* Св. благоверный великий князь Андрей Боголюбский. М., 1999. С. 28.
14. *Георгий Пахимер,* История. СПб., 1862. Т. 1.
15. *Доброхотов А.Л.* Белый царь: метафизика власти в русской мысли М., 2001. С. 526, комм.
16. *Евсевий Памфил.* Сочинения. СПб., 1849-1858.
17. Житие свв. равноапостольных царей Константина и Елены, 21 мая.
18. *Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры М.–Ростов-на-Дону, 1992.
19. *Иванов Вяч. И.* Повесть о Светомире Царевиче // Лик и личины России. М., 1995.
20. *Иларион, митрополит Киевский.* Слово о законе и благодати // Злато-струй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990.
21. *Истрин В.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897.

22. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989. Т. 1.
23. *Ключевский В.О.* Русская история. М., 1993. Кн. 1.
24. *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998.
25. *Комарович В.Л.* Китежская легенда. М.–Л., 1936.
26. *Кривошеев Ю.В.* Гибель Андрея Боголюбского. СПб., 2003.
27. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. СПб., 1998.
28. *Лев Диакон.* История. М., 1988.
29. *Лосский В.Н.* Господство и Царство // Богословские труды. 1972. №8.
30. *Мальшевский Ив.* Евреи в южной Руси и Киеве в X–XII вв. Киев, 1878.
31. *Мусин А.Е.* Церковь. Общество. Власть. Взаимоотношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III вв. Петрозаводск, 1997.
32. *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
33. *Никита Хониат,* История. СПб., 1862. Т. 2.
34. *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб., 2013.
35. *Послания старца Артемия // Русская историческая библиотека.* 1878. Т. 4. Стб. 1203.
36. *Путь к граду Китежу: Князь Георгий Всеволодович Владимирский в истории, житиях, легендах.* СПб., 2003.
37. *Сергеевич В.И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910.
38. *Сидоров А.И.* Священное Писание в египетском монашестве IV века // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996.
39. *Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси.* СПб., 1997.
40. *Спасский А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
41. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс* Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005.

42. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1.
43. *Федотов Г.П.* Русская религиозность // Собрание сочинений. М., 2001. Т. 10.
44. *Флори Жан.* Идеология меча. СПб., 1999.
45. Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв. М., 1957.
46. Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора. М., 2005.
47. *Шмеман А. протопресв.* Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М., 1996.
48. *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.

А.Ю. Минаков

**КНЯЗЬ-ИНОК АНИКИТА
(СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
ШИРИНСКИЙ-ШИХМАТОВ):
ПУТЬ ИЗ ПОЭТОВ В СВЯТЫЕ**

Статья посвящена ключевым аспектам биографии князя Сергея Александровича Ширинского-Шихматова, видного поэта-архаиста начала XIX в., который в конце 1820-х гг. порвал с кругом элиты «золотого века» русской культуры и стал иеромонахом Аникитой — одним из возрождателей русского монашества в Греции. Особое значение в статье придается составлению иеромонахом Аникитой канонического текста жития святителя Митрофана Воронежского.

Ключевые слова: Сергей Александрович Ширинский-Шихматов, иеромонах Аникита, житие Святителя Митрофана Воронежского.

Сергея Александровича Ширинского-Шихматова если и знают, то в основном как второстепенного поэта-«архаиста», принадлежавшего к кругу Г.Р. Державина – А.С. Шишкова. При этом ему не очень повезло с отзывами влиятельных современников. Немалую роль в «карикатуризации» его образа сыграла довольно известная эпиграмма молодого вольнодумца Пушкина (тогда еще атеиста, зачастую окруженного будущими декабристами), в которой он сводил политические и эстетические счеты с противниками из «Беседы любителей русского слова», поэтами и писателями, принадлежащими к кругу литературных консерваторов первых десятилетий XIX века:

Угрюмых тройка есть
Певцов —
Шихматов, Шаховской,
Шишков,
Уму есть тройка супостатов
Шишков наш, Шаховской,
Шихматов,
Но кто глупей из тройки злой?
Шишков, Шихматов, Шаховской!

Минаков Аркадий Юрьевич — д.и.н., доцент, профессор Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской православной духовной семинарии (minak.arkady2010@yandex.ru).

В 1830-е гг. Пушкин во многом мировоззренчески и эстетически сближился с былыми оппонентами. Известны его вполне благожелательные оценки Шишкова, Стурдзы и других известных консерваторов того времени. Тем не менее, устойчивый образ угрюмого, глупого, злого и, разумеется, бездарного «супостата» из его колких эпиграмм прочно вошел в западническо-либеральный дискурс, определивший почти на два столетия крайне негативную оценку ключевых фигур русского консерватизма начала XIX века: так оценивали не только С.А. Ширинского-Шихматова, но и Н.М. Карамзина, Ф.В. Ростопчина, С.Н. Глинку, А.А. Аракчеева, М.Л. Магницкого, С.С. Уварова и многих других. Однако подобный «черный» образ разительно противоречит всем основным фактам биографии и реальному историческому и духовному облику С.А. Ширинского-Шихматова, в монашестве Аникиты.

Князь Сергей Александрович Ширинский-Шихматов родился в 1783 г. в деревне Дерново Вяземского уезда Смоленской губернии в небогатой многодетной дворянской семье, принадлежавшей к старинному знатному роду, имевшему крымско-татарские корни. Предки Ширинских-Шихматовых перешли на русскую службу еще в XVI веке. Родители Сергея, Александр и Ольга (в девичестве Иевлева) были помещиками Смоленской губернии. Семья отличалась редким для того времени православным благочестием. Сергей получил превосходное домашнее образование и свободно владел пятью языками: французским, немецким, английским, латинским и греческим. Изучению последнего он придавал особое значение: «Я вздумал учиться Греческому языку, чтобы в подлинниках читать Омира (Гомера. — А.М.), Софокла и Феокрита; теперь этот язык, вкупе изящный и священный, питает меня творениями Златоуста, Григория и Василия»¹, рассказывал своему биографу князь А.С. Ширинский-Шихматов.

Содержательной стороной его внутренней жизни были глубокая вера и занятия литературой. А.С. Стурдза, видный консервативный мыслитель и светский богослов того времени (В.А. Жуковский называл его «нашим христианским Платоном»), оставивший чрезвычайно содержательные и тонкие заметки в некрологической статье о Ширинском-Шихматове, писал по этому поводу: «Любовь к наукам согласовалась в нем с жаждою высшей, божественной науки. Истины полезные умел он подчинить истине спасительной»².

¹ А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита // Одесский вестник. 1837. №65. 14 августа. С. 788.

² Там же.

В 13-летнем возрасте Ширинский-Шихматов поступил в Морской кадетский корпус, который окончил в 1800 г., получив звание мичмана. Князь участвовал как морской офицер в военных походах на Балтике и Северном море. Среди товарищей-гардемаринов он пользовался своеобразным религиозным авторитетом, не случайно его в шутку называли «*св. Сергием*»³.

С 1800 г. Ширинский-Шихматов начал служить под началом вице-адмирала, лидера литературной и политической «русской партии» того времени А.С. Шишкова в ученом комитете при Государственном адмиралтействе и стал его любимым учеником и последователем.

В 1804–1827 гг. князь занимал место воспитателя в Морском кадетском корпусе, причем настолько ценил свою службу, что даже отказался от предложенного ему в 1811 г. престижного места инспектора в тогда только что созданном Царскосельском лицее. Такова внешняя канва начального периода его жизни.

В 1811 г. Ширинский-Шихматов становится одной из центральных фигур в кругу литераторов-«архаистов», боровшихся с господствовавшей тогда галломанией (модой на французские культурные и поведенческие модели), поборников самобытной русской культуры, опирающейся на православные ценности и языковые традиции, восходящие к церковно-славянскому языку. Центральными фигурами этого круга, объединенного в «Беседу любителей русского слова» были консерваторы-монархисты твердых православных убеждений, чуждые западноевропейскому мистицизму и масонству, широко распространившимся в то время: А.С. Шишков, знаменитые поэты Г.Р. Державин и И.А. Крылов. Все они высоко ценили творчество С.А. Ширинского-Шихматова, считали его наследником своих традиций. Ширинский-Шихматов был «один из самых крупных поэтов “Беседы”, взявший на себя задачу создания национальной героической поэмы»⁴.

За почти двадцать лет он написал большие поэмы («Пожарский, Минин, Гермоген, или Спасенная Россия. Лирическая поэма в трех песнях» (1807), «Петр Великий» (1810), «Ночь на гробах» (1812)), несколько произведений религиозно-мистического характера и несколько переводов. В 1824 г. вышло последнее его опубликованное при жизни произведение — книга «Иисус в Ветхом и Новом завете, или Ночи у креста»).

³А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита // Одесский вестник. 1837. №65. 14 августа. С. 788.

⁴Альшиуллер М.Г. Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. М., 2007. С. 115.

В поэмах Ширинского-Шихматова преобладали патриотические темы, со временем в них стали нарастать православно-религиозные мотивы. В своем литературном творчестве он пытался преодолеть границы между светской и духовной литературой. Значение Ширинского-Шихматова как поэта начинает осознаваться в наши дни, его произведения переиздаются, о нем выходят глубокие исследования современных филологов⁵. Особенно важно отметить, что Ширинский-Шихматов «стремился к сближению русской светской культуры с Православием, отводил Православию решающую роль в формировании русского национального самосознания и укреплении российской государственности»⁶.

Наиболее развернутую характеристику Ширинскому-Шихматову, как одному из ведущих литераторов того времени, дал М.Г. Альтшуллер в своей книге, посвященной «Беседе любителей русского слова», в главе «Поэмы С.А. Ширинского-Шихматова». Альтшуллер доказывает, что место Ширинского-Шихматова в истории русской литературы ни в коем случае нельзя определять по блистательным остроумным эпиграммам Батюшкова, Вяземского и молодого Пушкина, написанным в пылу литературной борьбы с «шишковистами».

Ширинский-Шихматов занимал своеобразную позицию среди поэтов-«архаистов». Так, он категорически отвергал античную языческую мифологию, использование сюжетов которой было чрезвычайно характерно для классицизма. Главным источником его поэзии было Священное Писание.

«Избави меня Боже <...> почитать пособием <...> мифологию и пачкать вдохновение этой бесовщиной, в которой, кроме постыдного заблуждения ума человеческого, я ничего не вижу, — заявлял С.А. Ширинский-Шихматов. — Пошлые и бесстыдные бабьи сказки — вот и вся мифология. Да и самая-то древняя история, до времен христианских — египетская, греческая и римская, — сущие бредни, и я почитаю, что поэту христианину неприлично заимствовать из нее уподобления не только лиц, но и самых происшествий, когда у нас есть история библейская, неоспоримо верная и сообразная с здравым рассудком. Славные понятия имели эти греки и римляне о божестве и человечестве, чтобы

⁵Альтшуллер М.Г. Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. С. 115.

⁶Носов С.Н. Аникита (Ширинский-Шихматов) // Православная энциклопедия. Т. II. Алексей, человек Божий — Анфим Анхильский. М., 2001. С. 438.

перенимать нелепые их карикатуры на то и другое и усваивать их нашей словесности!»⁷

Заслуги талантливого литератора в области культуры были отмечены: в 1809 г. он был избран действительным членом Императорской Академии наук, а в 1812-м император Александр I, лично знавший Ширинского-Шихматова и ценивший его труды, издал указ о пожаловании ему пожизненной пенсии за вклад в развитие российской словесности: «Трудами и прилежанием к наукам, усовершенствовав природные дарования к стихотворству, обратил оныя в сочинениях своих на пользу словесности и благонравия». В 1817 г. С.А. Ширинский-Шихматов получает большую золотую медаль Российской Академии, врученную ему как литератору, «отличную пользу Российскому слову принесшему».

С 1824 г. он становится ближайшим сотрудником А.С. Шишкова, который занял пост министра народного просвещения, в Главном правлении Училищ при Министерстве народного просвещения — своего рода мозгом центре министерства. В начале 1820-х гг. князь принял самое активное участие в борьбе православных консерваторов, возглавляемых первоприсутствующим членом Синода митрополитом Новгородским и Петербургским Серафимом (Глаголевским), фактически вторым лицом в государстве после императора А.А. Аракчевым и многолетним другом и покровителем Ширинского адмиралом Шишковым, против сторонников насаждаемого императором «универсального христианства», густо замешанного на западноевропейском мистицизме и масонстве. Эта «православная дружина» (определение А.С. Стурдзы)⁸ резко выступила против князя А.Н. Голицына, министра духовных дел и народного просвещения, близкого друга царя, главного покровителя неправославных течений, деятельность которого привела к принижению статуса Православия как государственной религии. Только в наши дни происходит ясное осознание того очевидного факта, что ревнители Православия в 1822–1824 гг. остановили планируемую сверху очередную ломку Церкви, возможно — еще более радикальную, чем учинил в свое время Петр I.

Первую победу «православная дружина» смогла одержать в 1818 г., когда под ее давлением А.Н. Голицыну пришлось запретить издаваемый знаменитым масоном А.Ф. Лабзиным журнал «Сионский вестник», который после этого

⁷Жихарев С.П. Записки современника. Воспоминания старого театрала: В 2-х т. Л., 1989. Т. 1. С. 121.

⁸Стурдза А.С. О судьбе Православной Церкви Русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15, №2. С. 280.

больше так и не возобновился. Запрещение это произошло, наряду с прочими причинами, по настоянию митрополита Михаила (Десницкого)⁹. Определенную роль в закрытии «Сионского вестника» сыграл не входивший в состав «православной партии», но идейно к ней близкий А.С. Стурдза. По воспоминаниям последнего, князь С.А. Ширинский-Шихматов, явившись к нему, «завел разговор о новых духовных переводах в “Сионском Вестнике”» и стал «по-христиански» укорять Стурдзу, что тот молчит, не вступается «за дело Божие» и «требовал <...> действия»¹⁰. Ширинский-Шихматов передал Стурдзе труд литератора Степана Ивановича Смирнова «Вопль жены, облеченной в солнце» и предложил сличить критику Смирнова с соответствующими номерами «Сионского вестника» и решить, «должно ли долее терпеть такие нападения на святую истину и святую церковь?»¹¹.

С.И. Смирнов был писателем, близким к Ф.В. Ростопчину и Шишкову, входил в круг архимандрита Герасима (Князева), настоятеля московского Симонова монастыря. В 1816 г. он подал на рассмотрение Петербургского комитета духовной цензуры книгу «Вопль жены, облеченной в солнце, или Победная Повесть Православной Греко-российской Соборной и Апостольской Церкви против “Победной Повести” И.Г. Юнга-Штиллинга». Книга Смирнова отражала точку зрения «православной дружины» на масонов и мистическую духовно-религиозную литературу, издающуюся помимо Св. Синода, и призывала к запрету книг западноевропейских мистиков Юнга-Штиллинга, Эккартсгаузена, Шатобриана.

Книга эта так и не была издана, но определенную роль сыграла, поскольку Стурдза вспоминал, что «чтение рукописи (Смирнова. — А.М.) вместе с обличаемыми статьями» скоро убедило его «в справедливости увещаний Шихматова»¹².

В итоге Стурдза испросил аудиенцию у Голицына, на которую явился с рукописью Смирнова и статьями Лабзина из «Сионского вестника». Чтение продолжалось свыше трех часов, после чего, как утверждает Стурдза, «Голицын прямо сознался в своем заблуждении и перестал защищать своего любимца»¹³. Вскоре после этого «Сионский вестник» был запрещен.

⁹ Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. М., 1997. С. 58.

¹⁰ Стурдза А.С. О судьбе Православной Церкви Русской в царствование императора Александра I. С. 274.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

Из вышесказанного видно, что ведущий журнал мистиков прекратил свое существование по инициативе целого ряда лиц, в том числе и С.А. Ширина-Шихматова.

Во время борьбы «православной дружины» Ширинский сблизился со знаменитым архимандритом Фотием (Спасским), настоятелем Новгородского Юрьева монастыря, одним из самых ярких ревнителей Православия того времени, и стал его духовным сыном.

В 1827 г. его жизнь радикально изменяется. Капитан-лейтенант С.А. Ширинский-Шихматов подает прошение об отставке, отказывается от славы одного из лучших поэтов России, блестящей карьеры, отпускает принадлежавших ему крестьян в вольные хлебопашцы и в начале 1828 г. поселяется в Юрьевом монастыре, «для трехлетнего искусства»¹⁴. Ему было за сорок лет, когда он «решился выполнить давнее намерение и вступил на поприще нового послушания и произвольной нищеты»¹⁵.

Подобный поворот не удивил хорошо знавших его людей. По словам А.С. Стурдзы, «под одеждою моряка и воина, таилась схима, скрывался Ангельский образ, которым кн. Сергей желал облечься в знак безусловного отречения от почестей, наслаждений и сует житейских!»¹⁶. Так, князь оказывал благодеяния больным, заключенным и нищим. Его громадные по тем временам жалованье и пенсия — около семи тысяч годовых, шли в основном на дела благотворительности. В великие церковные праздники он устраивал угощение для нищих, число которых доходило до 40 человек, жертвуя им и деньги. Думается, мало кто еще из представителей блестящего «золотого века» был способен на подобное христианское самопожертвование! Еще будучи светским человеком, С.А. Ширинский-Шихматов отличался высокой степенью аскезы. По свидетельству его брата Платона, пищу Сергей принимал один раз в день, мяса не употреблял вовсе, спал 5–6 часов, а во время постов прибегал к сухоядению¹⁷. Фактически, он вел жизнь монаха в миру, избегая знакомств и посвящая все свободное время молитве и чтению священных книг.

Архимандрит Фотий (Спасский) оказал огромное духовное влияние на Ширинского-Шихматова в принятии решения об отказе от светской карьеры

¹⁴ А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита. С. 791.

¹⁵ Там же. С. 790.

¹⁶ Там же.

¹⁷ [Ширинский-Шихматов П.А.] О жизни и трудах иеромонаха Аникиты в мире князя Сергея Александровича Шихматова, читано в императорской Российской Академии 29 октября 1838 года. СПб., 1853. С. 18–19.

ради подвижничества. Сергей искренне считал архим. Фотия «сосудом Божией благодати» и писал о нем: «Опытами доказанная его ревность к Церкви Божией чрез него благодатию Божией защищенная от сильных врагов ея, по каковой ревности имя его останется в летописи церковной приснопамятным...»¹⁸. Несомненно, крайний аскетизм и православный максимализм настоятеля Юрьева монастыря поражали воображение Сергея. По воспоминаниям келейника архим. Фотия, тот «ел одну овсянку, чаю не употреблял; а пил укропник. <...> Насчет молитвы был тоже строгий. Он ходил ночью по церквям и молился. Читал часы в клетки, которая и теперь цела в Преображенском соборе. После часов ложился в гроб и не спал до утра. Для особенного изнурения себя налагал эпитимью онемения. За полторы-две недели до Великого поста, после прочтения покаяния, Фотий переставал говорить и оставался немым до Великой недели»¹⁹.

В 1829 г. С.А. Ширинский-Шихматов поступил в братство монастыря, а 25 марта 1830 г., преодолевая огромное сопротивление любящих его родных братьев, князь Сергей принял постриг в Юрьевом монастыре под именем Аникиты. Через пять дней (30 марта) он был рукоположен во иеродиакона, а 3 апреля — в иеромонаха. Судя по всему, духовное начальство, в первую очередь митрополит Серафим (Глаголевский) и архим. Фотий (Спасский), было о нем самого высокого мнения²⁰. Для новопостриженного были характерны аскетизм, молитвенный подвиг и необыкновенное смирение.

Филолог Б.Н. Тихомиров обратил внимание на то, что избрание имени св. мученика Аникиты (крайне редко используемое в русском монашестве при постриге) объясняется его «своеобразной «парностью» с именем другого святого мученика — Фотия. День памяти обоих этих христианских святых, родственников, принявших мученический венец при Диоклетиане, отмечается в один день — 12 августа. «Князь-схимник считался “одним из преданнейших учеников” Фотия; приняв постриг, он исполнял некоторое время при настоятеле “письменное послушание” — был его личным секретарем. По-видимому, чтобы закрепить эту духовную связь учителя и ученика, по “принципу взаимодопол-

¹⁸ Жмакин В., *свящ.* Материалы для истории Русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия. СПб., 1894. С. 207.

¹⁹ Слезкинский А. Архимандрит Фотий и графиня А. Орлова-Чесменская // Русская старина. 1899. Т. 100. С. 320.

²⁰ Афонский отечник XIX–XX веков. Т. 1. Изд-е Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2012. С. 40.

нительности” с именем Фотия, С.А. Ширинскому-Шихматову и было присвоено в монашестве имя Аникита»²¹.

Архим. Фотия и С.А. Ширинского-Шихматова и в самом деле связывали особые отношения. В путевом дневнике Алексея Митрофанова (впоследствии архимандрита Арсения)²² передан очень характерный разговор с иноком Аникитой: «Много говорил он мне тогда про начало иноческого своего подвига: как презрел знатность рода княжеского и почести, проходя послушание в Юрьеве новгородском монастыре под руководством знаменитого старца архимандрита Фотия, и как Фотий с ним поступал во время семилетнего его искуса. “Вот, брат Алексей, — сказал он мне однажды вечером, — никто у меня столько слез не достал, как старец мой архимандрит Фотий. Спаси его Господи: всю барскую мою спесь он из меня выжал. О, много пролил я за нее слез, а теперь вот почитаю его и благодарю”»²³.

Что кроется за этими скупыми признаниями, становится ясно из рассказа священника Василия Жмакина, биографа князя-инок: «Исполняя письменное послушание, о. Аникита часто сидел и переписывал разные бумаги в кельях о. настоятеля. Раз приходят к о. Фотию две монахини одного из новых женских монастырей и начинают ему, как благочинному, излагать разные жалобы на строгие меры и разные притеснения своей настоятельницы и проч. Фотий выслушивал жалобы монахинь, сидя у себя в зале на диване. Когда монахини начали перечислять неудовольствия на настоятельницу, о. Фотий, обращаясь к о. Аниките, сказал: “Святой (так Фотий называл всегда о. Аникиту), поди сюда”: о. Аникита тотчас же встал из-за своего стола, подошел к настоятелю и, сделав ему низкий поклон, стал перед ним. Фотий встал с дивана и ударил о. Аникиту по щеке, о. Аникита ответил на это глубоким поклоном; раздалась другая пощечина, и новый глубокий поклон о. Аникиты. “Полезай под диван”, — сказал ему Фотий, после того как наградил его двумя пощечинами. О. Аникита беспрекословно повиновался и полез под диван. Сидя на том же диване, о. Фотий продолжал вы-

²¹Тихомиров Б.Н. Иеромонах Аникита (в миру князь С.А. Ширинский-Шихматов) в творческих планах Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. №14. СПб., 1997. С. 204.

²²Архимандрит Арсений (в миру Алексей Яковлевич Митрофанов) (1804–1859), возобновитель и первый настоятель Святогорской Успенской пустыни Харьковской губернии. В 1832 г. принял монашеский постриг и поступил в Соловецкий монастырь, в том же году перешел в Глинскую пустынь. В 1833–1834 гг. посетил Иерусалим, Синай и Святую Афонскую Гору.

²³Ковалевский А. Из воспоминаний о приснопамятных старцах: иеромонахе Серафиме Саровском, иеромонахе Аниките (князе Ширинском-Шихматове) и других // Душеполезное чтение. 1869. Апр. С. 107–108.

слушивать жалобы монахинь»²⁴. Что и говорить, сцена, достойная монашеских душеполезных поучений VI–VII вв. о преодолении гордыни и выработке смирения... Постигнуть духовный смысл этого эпизода отчасти можно, если вспомнить, что в миру о. Аникита был блестящим представителем культурной элиты, талантливым поэтом, известным по всей России, аристократом, принадлежащим к старинному княжескому роду, мужественным и авторитетным офицером.

В первые годы своей монашеской жизни инок Аникита занимался «сличением и поверкою Славянской библии с Греческим подлинником» и кроме того посетил Киево-Печерскую лавру, Троице-Сергиеву лавру, Валаамский и Соловецкий монастыри²⁵. Духовное начальство желало возвести инока Аникиту в сан архимандрита и сделать игуменом какого-либо монастыря, но он отказался от предлагаемых почестей²⁶.

5 мая 1834 г. инок Аникита отправился на Святую Землю, ведя подробные записки о путешествии. Первым пунктом его паломничества стал Воронеж, куда он прибыл 3 июля 1834 г. Здесь, как записано в его путевых заметках, инок Аникита исполнил «пламеннейшее желание» припасть к «нетленным целебным чудоточным мощам святителя великого, угодника Божия новопреставленного Митрофана»²⁷. Во время пребывания в принял приглашение архиепископа святителя Антония (Смирницкого), по инициативе которого была осуществлена канонизация св. Митрофана, жить в его доме²⁸. Инок Аникита оставил подробный рассказ о своем участии в создании жития св. Митрофана: «Поспешая совершить предлежащий мне путь во святой град, предполагал я пробыть в Воронеже не более 5 дней, но угодник Божий (преп. Антоний (Смирницкий). — А.М.) расположил иначе; и слава ему и благодарение от меня грешного будут вовеки. Вскоре по приезде моем добрый пастырь воронежской церкви просил меня взять послушание на себя богоугоднейшее, а именно — написать вновь житие св. угодника Митрофана с написанного уже неким истинным рабом Божиим, учителем гимназии Николаем Михайловичем Савостьяновым²⁹, собравшим и все нужные

²⁴К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых / Публикация, вступит. статья и коммент. свящ. В. Жмакина // Христианское чтение. 1890. Ч. 2. №7–8. С. 30.

²⁵А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита... С. 791–792.

²⁶Афонский отечник XIX–XX веков... Т. 1. С. 40–41.

²⁷Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С.А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834—36 гг. // Христианское чтение. 1891. №1–2. С. 91.

²⁸Там же. С. 92.

²⁹Савостьянов Николай Михайлович (1795 или 1796, Воронеж — между 1853 и 1862, Воронеж), краевед, педагог. Окончил Воронежскую гимназию (1814), физико-математический факультет Харьковского университета (1818). Учитель словесности в гимназиях Чернигова (1822–

к тому бумаги и внесшим в житие святого и потрудившимся трудом немалым в честь и славу угодника Божия. Зная свою немощь, утратившись я предложению архипастырского; но твердую имея на чудотворца веру и, в лице святителя Антония; видя его самого, призывающего меня к благодати неизреченной слабым моим словом коснуться великой славы угодника Божия, и уповая на молитвы архиерея Божия, изъявил я ему готовность к исполнению воли его, прося его святых молитв в помощь»³⁰. Инок Аникита пишет, что приступил к делу 6 июля 1834 г. и «начал трудится ревностно, посвящая труду все свободное от общественных во храме молитв время. Чудное явил мне милосердие святой угодник, помогая мне, так сказать, видимым образом, посылая мне бессмысленному мысли, бессловесное слово к изложению святых его исправлений»³¹. «12-го числа, при чудной, непонятной помощи угодника, привел я оный к концу, а к 15-му рукопись моя была уже переписана»³². «15-го числа читал я труд свой святителю Божию и удостоился его одобрения и искреннейшей благодарности»³³. Итак, с 6 по 12 июля 1834 г. инок Аникита составлял житие св. Митрофана.

Таким образом, мы имеем вполне достоверные сведения о создании «Жития иже во святых отца нашего Митрофана, в схимонасах Макария, первого епископа Воронежского и новоявленного чудотворца, и сказание об обретении и открытии честных его мощей, и о благодатных при том знамениях и чудесных исцелениях. Извлечено из актов и донесений, имеющихсЯ в Святейшем Синоде», впервые вышедшего из печати в 1838 г. и с тех пор многократно переизданного. Стоит отметить, что акафист св. Митрофану был написан по благословению святителя Антония родным братом инока Аникиты, князем Платоном Александровичем Ширинским-Шихматовым³⁴.

Из Воронежа инок Аникита отправился в Одессу, где остановился в Успенском монастыре, и весной 1835 г. отплыл из Одессы в Грецию³⁵.

1823), Воронеж (1823–1842). Поддерживал дружеские отношения с архиепископом Антонием (Смирницким). Автор книг: «Жизнь преосвященного Антония, архиепископа Воронежского и Задонского» (Санкт-Петербург, 1852; Воронеж, 1913, 1914); «Беседы и наставления преосвященного Антония» (Москва, 1888, 1893, 1896, 1900, 1904), «Гимны святителю Митрофану, первому епископу Воронежскому» (Харьков, 1832).

³⁰ Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 93.

³¹ Там же. С. 94.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 93. Платон Александрович Ширинский-Шихматов (1790–1853) — министр народного просвещения (1850–1853), академик Императорской академии наук (1841) и писатель.

³⁵ А. С. [Стурдза А. С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникиты... С. 793.

Он прибыл на Афон 9 июня 1835 г. и поселился в Ильинском скиту, в келье, которую раньше занимал преп. Паисий (Величковский). Ее уступил ему настоятель скита иеромонах Парфений (Агеев)³⁶. «Монахи и пустынножители Св. Горы Афонской приняли Аникита с невыразимую радостью; им казалось, что в лице его они видят и обнимают всех единоверцев дальнего севера, с которыми некогда имели они столь частые и любвеобильные сношения»³⁷. При этом инок Аникита «мог свободно объясняться и беседовать с Греками, нередко священнодействовал на Греческом языке... Ему *особенно хотелось* (это собственные слова его) *поучиться у подвижников Афонской Горы монашескому житию*»³⁸. Духовник всех русских монахов на Афоне, восстановитель русского святогорского монашества старец-иеросхимонах Арсений Афонский (+1846) принял его в ученики.

Игумен Герасим и греческая братия Руссика — Пантелеимонова монастыря на Афоне — пригласили инока Аникиту и 25 русских монахов Ильинского скита в свой монастырь, находящийся тогда в изрядном запустении. Торжественным крестным ходом они прибыли в Пантелеимонов монастырь.

В конце июля 1835 г. инок Аникита выехал в Святую Землю. В Иерусалиме его ждали тяжкие испытания. Он перенес жестокий приступ лихорадки, от которой излечился без помощи врачей. Далее с ним произошел случай, нашедший отражение не только в мемуарах, но и в классической литературе. В воспоминаниях А.С. Стурдзы этот случай описывается следующим образом: «Однажды, смиренный богомolec наш, после сорокадневного богослужения в храме Воскресения Христова, в день Вознесения, пошел к местоблюстителю патриаршему, митрополиту Аравийскому. Нетрезвый служитель, возбравя Аникиту вход к иерарху, ударил в лицо святого труженика. Шедший за ним послушник, в порыве негодования, бросился на дерзкого и безумного слугу. Но Аникит остановил его с жаром и оборотясь к оскорбителю, сказал тихим голосом: “Что мя биеши?”. В ту самую минуту, услышав шум, люди выбежали из внутренних келий; архиерей по невыразимому смущению духа, повелел наказать виновного, но, по ходатайству Аникита, должен был простить зверского прислужника, защищаемого и без сомнения приведенного в чувство сим избытком всетерпящей хриstopодобной любви!»³⁹.

Этот случай нашел отражение не только в некрологе, написанном Стурдзой, но и в «Сказании о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции

³⁶ Афонский отечник XIX–XX веков... Т. 1. С. 41.

³⁷ А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита... С. 792.

³⁸ Там же. С. 794–795.

³⁹ Там же. С. 795.

и Святой земле постриженника Святой горы Афонской инока Парфения», в брошюре «О жизни и трудах иеромонаха Аникиты» младшего брата Сергея, Платона Александровича Ширинского-Шихматова (будущего министра народного просвещения), и в воспоминаниях иеромонаха Арсения (Митрофанова).

Впечатления от поездки на Святую Землю инок Аникита записывал в дневник, который был издан отдельной книгой под названием «Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах»⁴⁰.

В мае 1836 г. иером. Аникита вернулся на Афон, в Пантелеимонов монастырь, но вместе с русскими монахами был вынужден из-за недовольства греческой братии (те считали, что русские монахи, не привыкшие жить по строгому общежительному уставу, привели к расстройству духовную жизнь обители) удалиться в Ильинский скит, где заложил храм св. Митрофана Воронежского. Вероятнее всего, на этот труд он получил благословение и средства от святит. Антония (Смирницкого). Удалясь из Пантелеимонова монастыря, инок Аникита пожертвовал ему ризницу, иконы и книги. Известны его слова: «Пусть все в святой Русской обители останется для памяти. Когда паки русские взойдут, тогда и пригодится им».

В августе 1836 г. Синод назначил иеромонаха Аникиту настоятелем церкви при Русском посольстве в Афинах. Он поручил схимонаху Феодору постройку церкви во имя св. Митрофана и передал ему значительную сумму денег. Церковь окончательно была достроена уже в 1842 г., после его смерти, именно на эти средства. Инок Аникита не хотел расставаться с Афоном, но «глас послушания» заставил его отправиться к месту нового служения⁴¹.

Жизнь свою иеромонах Аникита закончил настоятелем церкви при Русском миссии в Афинах. Незадолго до кончины он просил Св. Синод об увольнении от занимаемой должности, чтобы вернуться на Афон в Ильинский скит.

Обстоятельства его смерти подробно изложены в заметках Стурдзы: «Прожив в столице древней изящности около года, Аникит возчувствовал сильное побуждение возвратиться через Афонскую гору в Россию (т.е. вернуться в Юрьев монастырь. — А.М.). Но в совете благодати Божией уже положено было уволить навсегда верного слугу Христова и успокоить изнуренного труженика на лоне праведных. Он занемог, и после сильного кровотечения из уст, в больном оказались все признаки совершенного истощения всех сил телесных. Народ, жадно внимавший ему до тех пор у алтаря Господня, лишь только сведал о болезни Аникита, толпами бросился ему в келию. С утра до вечера старцы,

⁴⁰Переиздана в 2009 г. в Москве в издательстве «Индрик».

⁴¹А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита... С. 794.

взрослые, женщины и дети окружали одр страдальца, стоя на коленях. Начальство миссии увидело себя принужденным запретить приходящим вход, чтобы уменьшить стечение народа, ко вреду больного. Аникит страдал с такою преданностью воле Божией, что самовидцы последней борьбы его, во все продолжение тяжелой болезни, не слыхали из уст его ни одной жалобы, не заметили в больном ни малейшего нетерпеливого движения, не могли уловить ни одного вздоха. Приближенные спросили больного не хочет ли он написать завещания или письма к родным? Он отвечал: “какое завещание? Я монах. Братья, сестры и родные мои не здесь, а там, в царстве Отца”. Опять спросили: что располагает он делать с наперсным крестом, пожалованным ему? — “Я уже послал этот крест Гробу Господню!” Причастившись Св. Тайн, Аникит спокойно предал себя по душе — Христу, а по телу — разрушающей силе смерти. Отрываясь от пелен и уз тления, он часто повторял слова: “пора в Иерусалим!” — и с сим желанием в устах, душа труженика вероятно стремилась в Иерусалим небесный!»⁴²

7 июня 1837 г. иеромонах Аникита скончался в Архангельском монастыре и был погребен близ Афин⁴³. Он завещал, чтобы все его имущество было отправлено на Афон и передано Ильинскому скиту. Через несколько лет его останки были перевезены в Ильинский скит и положены в церкви во имя св. Митрофана Воронежского в нише правой стены, покрытой мраморной доской.

В жизнеописании иеромонаха Аникиты, составленном в начале XX века епископом Рильским Никодимом (Кононовым) говорится о том, что в 1875 году Афон посетил известный ревнитель Православия и защитник монашества генерал Николай Васильевич Елагин, который в свое время был знаком с о. Аникитой. «Узнав, где положены останки блаженного мужа, он высказал мнение, что так как в Петербурге почитают отца Аникиту за святого, то не следует замуровывать их в стену. Тотчас доска была снята, кости открыли. Все присутствовавшие ощутили идущее от честных останков чудное благоухание, которое долгое время источали даже покровы, в которых они были завернуты. С того времени кости блаженного Аникиты лежат открыто, составляя драгоценное сокровище Ильинского скита»⁴⁴.

В настоящее время мощи инока Аникиты, издающие благоухание, хранятся в Ильинском скиту, в параклисе св. Николая-Чудотворца, в ковчежце под жертвенником в алтаре, куда они были перенесены после ремонта из церкви св. Митрофана в Ильинском скиту.

⁴² А.С. [Стурдза А.С.] Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникита... С. 794–795.

⁴³ Там же. С. 791.

⁴⁴ Афонский отечник XIX–XX веков... Т. 1. С. 43–44.

Судьба князя-инока поразительна и уникальна. Как светский деятель, С.А. Ширинский-Шихматов несомненно входил в элиту «золотого века» русской культуры, однако принадлежал к православно-консервативному ее сегменту, и по сей день малоизвестному в силу причин идеологического характера. Значение его поэтического дара еще предстоит раскрыть.

Как человек Церкви, он до конца выполнил жизненную миссию, которая напоминает миссию св. Игнатия (Брянчанинова) по распространению Православия в среде высшей аристократии и дворянства. Образ монаха Аникиты использовал в своих планах «Жития великого грешника» Ф.М. Достоевский (из них выросли все позднейшие романы — от «Бесов» и «Подростка» до «Братьев Карамазовых»), как случай отказа от уже сложившейся светской карьеры и признания ради монашеского подвига. Так, филологи пришли к выводу, что он сливается с образами свв. Тихона Задонского и Амвросия Оптинского и некоторых других великих русских святых⁴⁵.

Инок Аникита составил житие св. Митрофана и положил начало его вселенскому почитанию. Его роль в восстановлении русского монашества на Афоне была столь велика, что по мнению автора предисловия к Книге путешествий по святым местам иеромонаха Аникиты П.В. Троицкого, князь-инок был возродителем русского иночества на Афоне в XIX веке⁴⁶.

Источники и литература

1. *Альшиуллер М.Г.* Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. Изд. 2-е, доп. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 448 с.
2. *А.С. [Стурдза А.С.]* Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникиты // Одесский вестник. 1837. №65. 14 августа. С. 787–795.
3. *Афонский отечник XIX–XX веков. Т. 1.* Изд-е Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2012. 753 с.
4. *Жихарев С.П.* Записки современника. Воспоминания старого театрала: В 2-х т. Л., 1989. Т. 1. 311 с.
5. *Жмакин В., свящ.* Материалы для истории Русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия. СПб., 1894. 246 с.

⁴⁵ *Лурье В.М.* Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. ст. №2 / РАН. Ин-т рус. лит. СПб., 1996. С. 302–303.

⁴⁶ Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах / Предисловие В.П. Троицкого. М., 2009. С. 9.

6. К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых / Публикация, вступит. статья и коммент. свящ. В. Жмакина // Христианское чтение. 1890. Ч. 2. №7–8. С. 63–673.
7. Ковалевский А. Из воспоминаний о приснопамятных старцах: иеромонахе Серафиме Саровском, иеромонахе Аниките (князе Ширинском-Шихматове) и других // Душеполезное чтение. М., 1869. №4. С. 94–111.
8. Лурье В.М. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. ст. №2 / РАН. Ин-т рус. лит. СПб., 1996. С. 290–309.
9. Носов С.Н. Аникита (Ширинский-Шихматов) // Православная энциклопедия. Т. II. Алексей, человек Божий — Анфим Анхильский. М., 2001. С. 438.
10. Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С.А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834–36 гг. // Христианское чтение. 1891. №1–2. С. 69–117.
11. Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах / Предисловие В.П. Троицкого. М., Индрик, 2009. 208 с.
12. Слезкинский А. Архимандрит Фотий и графиня А. Орлова-Чесменская // Русская старина. 1899. Т. 100. С. 319–324.
13. Стурдза А.С. О судьбе Православной Церкви Русской в царствование императора Александра I // Рус. старина. 1876. Т. 15. №2. С. 266–288.
14. Тихомиров Б.Н. Иеромонах Аникита (в миру князь С.А. Ширинский-Шихматов) в творческих планах Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. №14. СПб., 1997. С. 202–215.
15. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык // И.А. Чистович. Репр. воспроизведение изд. 1899 г. М.: Рос. библ. О-во, 1997. 347 с.
16. [Ширинский-Шихматов П.А.] О жизни и трудах иеромонаха Аникиты в мире князя Сергия Александровича Шихматова, читано в императорской Российской Академии 29 октября 1838 года, издание 2-е. СПб., 1853. 69 с.

С.М. Телегина

ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО М.Ю. ЛЕРМОНТОВА В ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ В.В. РОЗАНОВА

В статье дан обзор работ В.В. Розанова о М.Ю. Лермонтове, анализ оценок философа личности и творчества поэта, зависимость этих оценок от религиозного мировоззрения В.В. Розанова в разные периоды его творческой деятельности.

Ключевые слова: Лермонтов, Розанов, Лермонтов и Пушкин, Лермонтов и Гоголь, Лермонтов и Достоевский, Лермонтов и Толстой, христианство, язычество, мифология древнего Египта и Вавилона, молитва, ангел, демон, Небо, звёзды

В 1926 году филолог и богослов С.Н. Дурылин писал, что «историки литературы берут свои мысли всегда у В.Г. Белинского, Н.Г. Добролюбова, Н.К. Михайловского — и никогда у К.Н. Леонтьева, Н.Н. Страхова, Ю.Н. Говорухи-Отрока, В.В. Розанова, П.П. Перцова». Сергей Николаевич не надеялся дожидаться того времени, «когда просочатся подспудные мысли [Василия Васильевича] Розанова и войдут в историко-литературное суждение»¹ о наших классиках². Но мы дождались. Наследие выдающегося русского мыслителя, преданное после его смерти забвению, возвращается к читателю. В 2010 году завершено издание 30-томного собрания его сочинений, куда вошли и литературно-критические статьи; и сегодня уже очевидно, что без них невозможно осмыслить литературный процесс в России XIX–XX веков. В 2013 году в Костроме издана книга, в которой предпринят системный анализ работ мыслителя о русских

Светлана Михайловна Телегина — исследователь творчества М.Ю. Лермонтова (svetlanategina@yandex.ru).

¹ Дурылин С.Н. В своем углу / сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 210. (Б-ка мемуаров: Близкое прошлое. Вып. 21).

² С.Н. Дурылин планировал написать работу «Розанов и Лермонтов»; такие наброски сохранились в его архиве (*Резниченко А.И.* Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта). Приложение 2. Демоны поэтов. Лермонтов; Прил.: Розанов и Лермонтов». [Наброски исследований] (1917?)) // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 481. (Исследования по истории русской мысли. Том 14).

писателях³. Критическим статьям Розанова присуще то, что называют «магией слова» (Н.А. Бердяев): их отличает смелость и экспрессивность мысли, меткая образность языка, блеск и глубина оценок при отсутствии «скучного наукообразия» (В.А. Фатеев).

В наследии В.В. Розанова несомненный интерес представляют статьи о М.Ю. Лермонтове — самобытным, нетривиальным взглядом философа на личность и творчество поэта. Особую остроту и оригинальность этим работам придают эмоциональность тона, свежее и неожиданное прочтение лермонтовских текстов. Но анализировать работы Розанова, пробираясь сквозь лабиринты его субъективных мыслей, обрамленных в «расплавленный сверкающий металл» (М.О. Гершензон) его языка, весьма нелегко, хотя и увлекательно. Розанов — метафизический писатель. Он, по словам исследователя В.А. Фатеева, «говорит намеками, парадоксами, устремляется в глубины мистического, таинственного, невыразимого»⁴. Логика его странна и парадоксальна. И потому бывает непросто выделить главную мысль в «сложной славянской вязи» (А.С. Волжский) его рассуждений в объединенных одной темой работах. Иногда создается впечатление, что он противоречит себе даже на протяжении одной статьи. Своеобразие розановских работ о Лермонтове еще и в том, что он рассматривает его всегда в сопоставлении с другими писателями: с Пушкиным, Гоголем, Достоевским, Львом Толстым, — даже Некрасовым и Чеховым. Во всех своих работах лермонтовского цикла Розанов подчеркивает трансцендентное, мистическое, религиозное начало в творчестве поэта, трактуя его или в русле христианской традиции, или в рамках языческих и ветхозаветных верований как проявление мистической чувственности, «феномена пола», — в зависимости от своего собственного «текущего» мировоззрения. Василий Васильевич несколько раз неожиданно и резко менял свои взгляды: от христианства — к иудаизму и мифам Древнего Египта и Вавилона, от язычества — к Православию и Церкви⁵. «Когда идет речь о Розанове, — пишет В.А. Фатеев, — рушатся любые профессиональные или жанровые рамки. Это единственный в своем роде философ — журналист, мыслитель — художник, увлекающий нас динамизмом непредсказуемых поворотов фантазии, бурным всплеском непрерывно кипящей субъек-

³ Голубкова А. Литературная критика В.В. Розанова: опыт системного анализа. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2013. (Б-ка журнала «Энтелехия»).

⁴ Фатеев В.А. В.В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Худож. лит., 1991. С. 9, 13.

⁵ «Он был вместителен настолько, что совмещать умел противоречия» (Э.Ф. Голлербах). Цит. по: Сукач В.Г. «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти» (150 лет со дня рождения В.В. Розанова) // Наше наследие. 2006. №78.

тивной мысли»⁶. Но исследователь справедливо замечает, что «при всей очевидной гениальности Розанова его творчество вызывает порой противоречивые чувства. Его сочинения отражают как благородные порывы к Богу, к вечным истинам, так и глубокий душевный разлад»⁷. Метания, духовные поиски и соблазны Розанова оставили свой след и в его литературно-критических статьях о М.Ю. Лермонтове.

I

Благоговейной любовью Лермонтов стал для Розанова в самом раннем детстве: «Помню, как еще до поступления в гимназию и не зная, что такое “поэт” и “поэт Лермонтов”, я придумал к поразившему меня стихотворению напев и, бывало, уединившись в лес или сад, пел эту песню (“Три пальмы”), всегда с невыразимой грустью, как о живых и родных мне пальмах»⁸. Позже, уже в студенческие годы, Розанов, «“бастуя” от лекций греческого языка немца Шварца, выучил почти наизусть всего Лермонтова в университете»⁹. «Его любимым поэтом был Лермонтов, — вспоминал С.Н. Дурылин, друг и собеседник последних дней земной жизни философа. — Лермонтов был у него всегда на устах. Непрерывно читал его, отзывался изумительным потоком *своей* мысли, игравшим с высокою силою и красотою, которые и не снились “литераторам”»¹⁰. Обаяние личности и творчества «вечно рвущегося в небеса Лермонтова», осталось для мыслителя неизменным в течение всей жизни. Можно сказать, пользуясь розановским определением, что он постоянно «переживал»¹¹ «вещего» поэта. Уже в первом своем философском труде «О понимании» (1886) Розанов упоминает Лермонтова в одном ряду с Гоголем и Достоевским, причис-

⁶Фатеев В.А. Публицист с душой метафизика и мистика // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост., вступ. ст. и прим. Фатеева В.А. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995 («Русский путь»). Кн. 1. С. 16.

⁷Фатеев В.А. Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. С. 4.

⁸Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 96. (Далее: *Розанов В.В. О писательстве и писателях...*)

⁹Розанов В.В. Домик Пушкина в Москве // Собрание сочинений. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 343.

¹⁰Дурылин С.Н. В своем углу.... С. 207, 302, 831.

¹¹«Только то чтение удовлетворительно, когда книга переживается» (*Розанов В.В. Опавшие листья // Уединенное / сост. вступ. ст. и коммент. А.Н. Николюкина М.: Политиздат, 1990. С. 213. (Мыслители XX века). (Далее: Розанов В.В. Уединенное...*)

ляя его к художникам-психологам¹². Размышления о Лермонтове, его судьбе и творчестве, стихи поэта (часто в неточных, приведенных по памяти цитатах) постоянно встречаются в его книгах «Уединенное» (1912), «Сахарна» (1913), «Опавшие листья» (кн. 1–2, 1913–1915), «Мимолетное» (1915), «Последние листья» (1916). Он даже признает, что его эссеистические книги «вышли» из стихотворений Пушкина и Лермонтова как «мимолетных настроений» и отмечает: «Лермонтова “Выхожу один я на дорогу” и “Когда волнуется желтеющая нива” или “Я, Матерь Божия”, “Ветка Палестины” — суть великолепные “мимолетные”»¹³.

В первой¹⁴ большой работе о Лермонтове «Вечно печальная дуэль»¹⁵, написанной в 1898 году, Розанов предложил новую смелую концепцию происхождения нашей литературы не от Пушкина и Гоголя, а от Лермонтова, отводя ему роль родоначальника русской литературы послепушкинского периода. Статья была вызвана опубликованными воспоминаниями сына убийцы поэта¹⁶ о трагических событиях июля 1841 года. Как человек, обладавшей обостренной интуицией, Розанов сразу уловил, что «есть что-то темное и действительно тягостное для памяти всех окружающих людей в этой дуэли, но особенно темную тень “несносности” наложил на Лермонтова кн. Васильчиков»¹⁷. Поэтому, прежде

¹²Розанов В.В. Сочинения. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутренне-го строения науки как цельного знания / ИМЛИ РАН; ред. и коммент. В.Г. Сукача; вступ. ст. В.В. Бибихина. М.: Танаис, 1995. С. 462.

¹³Розанов В.В. Сахарна // Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1998. С. 260. (Далее: *Розанов В.В. Сахарна...*)

¹⁴Строго говоря, первая розановская работа, в которой большое внимание уделено поэзии Лермонтова, датируется 1895–1896 гг. Эта незавершенная статья «Христианство и язык» — единственное обращение Розанова к лингвистическим проблемам. В первой части работы на примере лингвистического анализа произведений Лермонтова «Мцыри», «Сказка для детей», «Это случилось в последние годы могучего Рима», прослеживая связь стихотворных размеров с сюжетом, Розанов показывает, что «между духом человеческим и словом, как формой его выражения есть некоторое соотношение, которое то связывает их... то их взаимно отталкивает». Работа впервые опубликована в 2006 г. (*Розанов В.В. Христианство и язык / публ. и прим. В.Г. Сукача // Энтелехия. 2006. №13. С. 102–119*).

¹⁵Часто определение «вечно печальная дуэль» приписывают В.В. Розанову, но принадлежит оно сыну Н.С. Мартынова, а Розанов только использовал его в названии, о чем он говорит в начале статьи.

¹⁶Мартынов С.Н. История дуэли М.Ю. Лермонтова с Н.С. Мартыновым // Русское обозрение. 1898. №1. С. 313–326.

¹⁷Васильчиков Александр Илларионович (1818–1881) — князь, сын председателя Государственного совета и Комитета министров, секундант Лермонтова (?) на последней дуэли в Пятигорске. Его мемуары о поэте осторожны и полны противоречий. В частных беседах с историком

чем развивать мысль о печальных последствиях этой роковой дуэли для русской литературы, защищая личность поэта, он высказывает несколько очень интересных замечаний о бремени гения, которое делает личность великого человека непонятой и трагической: «Да, это участь гения, прежде всего, для него самого тягостная — быть несколько неуравновешенным. Поэт есть роза, и несет около себя неизбежные шипы; мы настаиваем, что острейшие из этих шипов вонзены в собственное его существо. <...> Но роза благоухает; она благоухает не для одного своего времени; и есть некоторая обязанность у пользующихся благоуханием сообразовать свое поведение с ее шипами. Поэт и всякий вообще духовный гений — есть дар великих, часто вековых, жидкительных усилий в росте поколений; его краткая жизнь, зримо огорчающая и часто незримо горькая, есть все-таки редкое и трудно созидаемое в истории миро, которое окружающая современность не должна расплескать до времени»¹⁸.

Это тонкое замечание пронизательного мыслителя очень важно, если учесть, что лермонтовское «миро» не только «расплескали до времени», но и оклеветали, а споры вокруг личности поэта не утихают и в наши дни. До конца 1850-х годов, несмотря на «педагогическое обаяние произведений Лермонтова» (И.Ф. Анненский), многие из которых были включены в школьные хрестоматии вскоре после его смерти, приводить жизнеописание поэта в прессе негласно запрещалось. Это было связано с тем, что дуэли в России были незаконны и в дореформенной печати писать не только о подробностях дуэли поэта с Мартыновым, но и о самом факте дуэли было нельзя. Дуэль Пушкина в этом случае является исключением. В лермонтовской же дуэли был замешан сын председателя Государственного совета И.В. Васильчикова, приближенного императора, поэтому сообщения о ней были нежелательны в прессе. Но попытки собрать хоть

М.И. Семевским и биографом Лермонтова П.А. Висковатовым по-разному объяснял обстоятельства поединка: выставлял себя сторонним наблюдателем, ответственность за гибель поэта возлагал на А.А. Столыпина (Монго) и кн. С.В. Трубецкого, о которых в более ранних своих показаниях умалчивал. До самой смерти Мартынова нигде не упоминал о том, что Лермонтов до *выстрела Мартынова* поднял свой пистолет вверх дулом, показывая свое нежелание стрелять, а Мартынов, по сути, убил безоружного человека. Хотя его роль в дуэли остается неясной, многие исследователи считают его «тайным врагом» поэта, подстрекавшим Мартынова (*Васильчиков А.И.* Несколько слов о кончине М.Ю. Лермонтова и дуэли его с Н.С. Мартыновым // *Русский архив.* 1872. №1. С. 206–213; М.Ю. Лермонтов: Энциклопедический словарь / МГОУ; гл. ред. И.А. Киселева. М.: Индрик, 2014. С. 593).

¹⁸*Розанов В.В.* «Вечно печальная дуэль» // *Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 288–289. (Далее: *Розанов В.В.* «Вечно печальная дуэль»...)*

какие-то биографические сведения о поэте предпринимались. Так, например, в 1845 году «Библиотека для воспитания» отмечала: «В ожидании более полных сведений, которые в скором времени должны быть доставлены, редакция отложила краткий очерк жизни [Лермонтова] до следующей книжки»¹⁹. Однако этот очерк так и не появился. За 15 лет, прошедших после смерти поэта, только несколько скупых упоминаний о его личности замечены в русской печати²⁰. Газета «С.-Петербургские ведомости» писала в 1856 году: «У нас нет не только биографии, но даже какого-нибудь известия о жизни Лермонтова...»²¹. Еще через три года, в 1859 году, В. Стоюнин отметил: «Биография его до сих пор никем не написана, а потому и обстоятельства его жизни нам очень мало известны»²². Вследствие этого негласного запрета взамен истинной биографии Лермонтова на страницах русской печати в 70-х годах XIX века стали появляться обывательские пересуды о его «невыносимом характере», и потомки получили уже искаженный образ поэта. Каждое неосторожное слово ставилось Лермонтову в укор. Современники словно мстили гению за то, что не сумели оценить его при жизни. Боевой генерал П.Х. Граббе, под командованием которого воевал поручик Лермонтов, писал в ответ на сообщение об убийстве поэта: «Несчастливая судьба нас, русских. Только явится между нами человек с талантом — десять пошляков преследуют его до смерти»²³ (добавим — и после смерти тоже!). А.В. Дружинин, встретившись в Пятигорске в 1851 году с «преданным другом Лермонтова» Р.И. Дороховым (1801–1852), убедился, что «рядом с близорукими взглядами этих очевидцев идут отзывы другого рода, отзывы людей, гордившихся дружбой Лермонтова и выше всех других связей ценивших эту дружбу»²⁴. Но, к сожалению, слова Дружинина русская читающая публика не услышала и больше верила родственникам и поклонникам Н.С. Мартынова. Даже такие духовно чуткие

¹⁹ Библиотека для воспитания. 1845. Отд. 1. Ч. II. С. 1

²⁰ Библиотека для чтения. 1852. № 1. С. 119–120; Библиотека для чтения. 1852. №8. Отд. VI. С. 69; Кавказ, 1853. № 47; Московские ведомости. 1953. 13 июня. №71; Справочный энциклопедический словарь / под ред. А. Старчевского. Т. VII (Л – Мар). СПб., 1853; Пантеон. 1853. №9. С. 37–38.

²¹ С.-Петербургские ведомости. 1856. 16 июня.

²² Русская лирическая поэзия для девиц / ред. Вл. Стоюнина. СПб., 1859. С. 190.

²³ Висковатов П.А. Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество. М.: Современник, 1987. С. 385. (Б-ка «Любителям российской словесности»).

²⁴ Дружинин А.В. Письмо иногороднего подписчика о русской журналистике (XXV) // Библиотека для чтения. 1852. №1. С. 119–120.

люди, как Ф.М. Достоевский²⁵, оказались под влиянием этих рассказов и считали, что *видимая для окружающих* жизнь поэта находилась в драматическом противоречии с религиозным духом его творений. Единственный же оставшийся в живых свидетель трагедии князь А.И. Васильчиков старался о гарантиях собственного обеления, поэтому его воспоминания являют собой, по выражению одного из первых биографов поэта П.К. Мартьянова, «длинный ряд искажения фактов, инсинуаций и макиавеллистических уязвлений покойного поэта»²⁶.

«Тягостный и страшный» итог «вечно печальной дуэли» и его драматические последствия для русской литературы были для В.В. Розанова на протяжении всей жизни мучительными темами. Он начал развивать их в своей первой статье о поэте: «Лермонтов мог бы присутствовать на открытии памятника Пушкину в Москве, рядом с седоволосым Тургеневым, плечом к плечу — с Достоевским, Островским. Будь это так, ни Тургенев, ни особенно Достоевский не удержали бы своего характера, и их литературная деятельность вытянулась бы в совершенно другую линию, по другому плану». И далее Розанов высказывает самую главную и важную, можно сказать, провидческую, мысль, которую он обосновывает на протяжении статьи: «В Лермонтове *срезана была самая кронка нашей литературы, общее — духовной жизни*, а не был сломлен, хотя бы и огромный, но только побочный сук. В поэте таились эмбрионы таких созданий, которые совершенно в иную и теперь не разгадываемую форму вылили бы все наше последующее развитие. Кронка была срезана, и дерево пошло в суки»²⁷.

В русской критике XIX века стало традицией выводить всю последующую русскую литературу из «ясного, уравновешенного Пушкина» или из «натурализма» и «незримых слез» Гоголя. Мистик Розанов отдает предпочтение «глубокому и безостановочному мистику» Лермонтову, выводя из его творчества *всех гениев послепушкинского периода*: Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, ставших для русского общества духовными вождями. Чтобы представить, насколько эта концепция была оригинальна и необычна, кратко остановимся на *взглядах самих писателей* на творчество и личность Лермонтова.

²⁵На формирование у Ф.М. Достоевского негативного мнения о личности поэта оказал влияние философ Вл. Соловьев, для которого источником *намеренно ложных* сведений о поэте была *семья сына убийцы Лермонтова, Виктора Николаевича Мартынова* (1858–1915), в доме которого Вл. Соловьев был постоянным гостем.

²⁶*Мартьянов П.К.* Последние дни жизни М.Ю. Лермонтова / сост. и авт. предисл. Д.А. Алексеев. М.: Гелиос АРВ, 2008. С. 114.

²⁷*Розанов В.В.* «Вечно печальная дуэль»... С. 289.

Ф.М. Достоевский не только выводил себя «из Пушкина», но и утверждал, что вся плеяда беллетристов второй половины XIX века есть прямое порождение пушкинской поэзии. Кроме того, по словам В.В. Розанова, «Достоевский высказывает несомненную нелюбовь к Лермонтову»²⁸. Подтверждение слов Василия Васильевича можно найти в «Дневнике писателя», в аллюзиях в «Записках из подполья» и в главе «Поединок» романа «Бесы» при описании дуэли Ставрогина и Гаганова. Федор Михайлович прямо сопоставляет Ставрогина с декабристом Луниным, Печориным и самим Лермонтовым, замечая, что у Николая Всеволодовича «в злобе... выходил прогресс против Л<уни>на, даже против Лермонтова»²⁹. Последовательное нежелание Достоевского признавать значение для себя лермонтовского творчества просматривается на протяжении всей его жизни. Благоклонно Федор Михайлович отзывался только о «Песне про царя Ивана Васильевича...», неоконченной поэме «Сказка для детей» и о нескольких стихотворениях: «Бородино», «Пророк» и «Farewell / Прощай» — переводе из Байрона, который Достоевский ставил выше оригинала («Удивительные стихи! Куда выше Байрона!»). И лишь за полгода до своей смерти Достоевский сказал о поэте слова, полные искреннего признания: «Какое дарование!.. 25 лет не было, он уже пишет “Демона”. Да и все его стихи — словно нежная, чудесная музыка. Произносятся их, испытываешь даже как будто физическое наслаждение. А какой запас творческих образов, мыслей удивительных даже для мудреца»³⁰.

Н.В. Гоголь в статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность», не умаляя таланта Лермонтова-прозаика, его поэзии вынес «прямолинейно-жесткий» (С.Н. Дурылин) приговор: «Ни одно стихотворение не выносилось в нем, не возлеялось чадолюбно и заботливо, не устоялось и не сосредоточилось в себе самом; самый стих не получил еще своей собственной твердой личности; повсюду — излишество и многоречие»³¹. Опровержению этого приговора С.Н. Дурылин посвятил свою книгу «Как работал Лермонтов», в которой путем глубокого и скрупулезного анализа черновики поэта показывал, «до чего неправ был Гоголь», судивший столь поверхностно. «Можно сказать наоборот, — пишет Сергей Николаевич, — ни одно стихотворение зрелого

²⁸ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 289.

²⁹ Достоевский Ф.М. Бесы // Полное собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 165.

³⁰ Опочинин Е. Беседы о Достоевском // Звенья. [сборник] Т. 6. М.; Л., 1936. С. 470–471.

³¹ Гоголь Н.В. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность // Полное собр. соч. [В 14 т.] М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 8. Статьи. С. 402.

Лермонтова не обошлось без такого трудового вынашивания и долгой заботы. [Везде] видна эта бдительная работа зоркого художника. Его затворничество-ученичество [до 1837 года] беспримерно. Такого технического накопления сил, трудового наращивания мастерства не проходил ни один из русских поэтов — зато ни один и не дебютировал “Бородином” и “Калашниковым”: дебютировали “Гансом Кюхельгартенем” (Гоголь), “Парашей” (Тургенев), от коих отрекались впоследствии»³².

И только Л.Н. Толстой оценивал художественное наследие Лермонтова как важный этап в развитии русской литературы и не считал недостойным для себя признать лермонтовское влияние и назвать «Тамань» «совершенным произведением русской прозы», в котором «нет ни одной строчки, ни одной буквы лишней», («ничего, ни одной запятой нельзя ни убавить, ни прибавить»), а «Бородино» — «зерном» своего романа «Война и мир»³³. Лев Николаевич говорил Г.А. Русанову о Лермонтове в августе 1883 года: «Вот кого жаль, что рано так умер! Какие силы были у этого человека! Что бы сделать он мог! Он начал сразу как власть имеющий»³⁴.

Розанов отмечает, что русские читатели «общим инстинктом» угадали эту «мощь гения» Лермонтова и поставили поэта «сейчас за Пушкиным и почти впереди Гоголя». «С гимназических лет, как что-то заученное (но это не *заучено*), — пишет Розанов в небольшом эссе в “Мимолетном”, — мы повторяем: “Пушкин, Лермонтов, Гоголь” ... Гоголь — третьим. Лермонтов сейчас за Пушкиным, Лермонтов — второй поэт, вторая сила...»³⁵. Это несмотря на то, что «Лермонтов — даже неугадываем, как по “Бедным людям” нельзя было бы открыть творца “Карамазовых”, в “Детстве и отрочестве” — творца “Анны Карениной”, в “Миргороде” — автора “Мертвых душ”»³⁶. Похожую мысль высказывал С.Н. Дурылин: «Ранняя зорька Лермонтова потухла еще в тишине только что поднимающегося утра... И вот эта “ранняя зорька” — всего несколько минут

³² Дурылин С.Н. Как работал Лермонтов // Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 465.

³³ Дурылин С.Н. В своем углу... С. 501–504. Сергей Николаевич так комментирует этот разговор с Толстым: «Свидетельство Толстого о Лермонтове есть золотой венок на лермонтовскую могилу, такой венок Толстой возложил только на одну его раннюю могилу...».

³⁴ Там же. С. 502.

³⁵ Розанов В.В. Мимолетное // Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 300. (Далее: *Розанов В.В. Мимолетное...*)

³⁶ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 296.

света! — оказалась так ярка, что может светить и не меркнуть перед “полными сутками” света Толстого, перед “вечерними огнями” Фета и Тютчева!»³⁷.

Розанов постоянно обращает внимание на «необыкновенный», «сложный и глубокий» ум Лермонтова, называет поэта «феноменом нашей истории». В статье, посвященной В.Г. Белинскому, философ пишет, что «“Песня о купце Калашникове” Лермонтова *психологически зрелее* всех критических статей Белинского. Лермонтов, громадою ума своего и какою-то тайной души, был *опытнее, старше, зрелее* Белинского. Тут вовсе дело не в фактическом знании; а в какой-то способности посмотреть *на жизнь, взглянуть на людей*: и в момент понять в них *то*, что Белинский до гроба так и не понял, и не мог бы понять, проживи он хоть и до семидесяти лет»³⁸. По мысли философа, источником «громады ума» Лермонтова была его врожденная интуиция, необычайная духовная одаренность, которая позволяла поэту видеть суть вещей и людей. На эту же особенность лермонтовской личности указывал и славянофил Ю.Ф. Самарин, который близко знал Михаила Юрьевича в последний год его жизни: «Это в высшей степени артистическая натура, неуловимая и не поддающаяся никакому внешнему влиянию. Прежде чем вы подошли к нему, он вас уже понял: ничто не ускользает от него; взор его тяжел, и его трудно переносить. Он наделен большой проницательной силой и читает в моем уме»³⁹. Культ Пушкина возник, по мнению Розанова, оттого, что «“серьезная” критика, или, точнее, *серьезничающая*, как-то стесняется признать особенное, огромное, и именно умственно-огромное значение в “27-летнем” Лермонтове, авторе ломаного “И скучно, и грустно”»⁴⁰. Для Розанова несомненно, что Пушкин «богаче, роскошнее, многодумнее и разнообразнее Лермонтова, точнее, — лермонтовских “27 лет”, но дело в том, — пишет философ, — что по *мощи гения* он несравненно превосходит Пушкина, не говоря о последующих»⁴¹. Розанов часто очень смело сравнивал Лермонтова с Пушкиным. Так, например, в «Мимолетном» он с характерной для него образностью и остротой замечает: «То, что *мы все чувствуем и в чем* заключается самая *суть*, — это то, что Лермонтов был *сильнее* Пушкина и, так сказать, “уроденнее, выше”. Более что-то аристократическое,

³⁷ Дурьлин С.Н. В своем углу... С. 173.

³⁸ Розанов В.В. В.Г. Белинский (К 100-летию со дня рождения) // Розанов В.В. О писательстве и писателях... С. 504–505.

³⁹ Самарин Ю.Ф. Из писем к И.С. Гагарину // М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 383–385.

⁴⁰ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 289.

⁴¹ Там же. С. 295.

более что-то возвышенное, более божественное. В пленках “архиерей”, с пленок уже “помазанный”. Чудный дар. Чудное явление. Пушкин был немножко terre-a-terre⁴²... и мундир камер-юнкера, надетый на него какую-то насмешкой, выражает втайне очень глубоко и верно его terre-a-terg’ность. В Лермонтове это прямо невозможность. Он слишком “бог”, — и ни к Аполлону, ни к Аиду чин камер-юнкера неприложим...». «*Материя* Лермонтова была высшая, не наша, не земная»⁴³ — таков вывод Розанова. В этой «прихотливой вязи» можно уловить главную мысль, которую П.П. Перцов выразил очень кратко: «Пушкин эстетически совершеннее Лермонтова, но Лермонтов духовно — значительнее»⁴⁴. Так считали многие, а не только субъективный и увлекающийся Розанов. Писатель русского зарубежья Борис Зайцев, всю жизнь горячо любивший Пушкина — до обожания, признавал, что «религиозный уголь, пламеневший у Лермонтова везде, делает его гораздо глубже Байрона — к сожалению, даже Пушкина»⁴⁵. С.Н. Дурылин вообще говорит об «изначальной религиозности» Лермонтова — в отличие от Пушкина: «“Лицейские стихотворения” Пушкина — предварительные “игры Вакха и Киприды”. 14-летний мальчик, играет в них в стихах. К [ним] присоединяются столь же легкие “Игры Аполлона” — борьба с Шишковым, арзамасские набеги... Вот и все. Точно и не было глубокого, таинственного звездного неба над ним. Точно оно никогда своими звездами не заглядывало ему в глаза, — и не проникало в душу. А в эти же годы Лермонтов — уж думал свою звездную думу — уже вмешивался в [непримиримую] борьбу ангелов и демонов, уже решал свою загадку, общую с Платоном и Дантом, загаданную Богом и небом земле и человеку»⁴⁶.

Литературный критик Серебряного века С.А. Андреевский считал, что Пушкина и Лермонтова «нельзя сравнивать, как нельзя сравнивать сон и действительность, звездную ночь и яркий полдень»⁴⁷. Но вот ведь все сравнивают: от выдающихся мыслителей и критиков до рядовых читателей, на протяжении

⁴² Приземленный (фр.)

⁴³ Розанов В.В. Мимолетное... С. 301.

⁴⁴ Перцов П.П. Литературные афоризмы. (Лермонтов) // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. архив, 1994. С. 216.

⁴⁵ Зайцев Б.К. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский мир, 1999. С. 74.

⁴⁶ Дурылин С.Н. В своем углу... С. 208.

⁴⁷ Андреевский С.А. Лермонтов // М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб: Изд-во РХГИ, 2002. С. 312. («Русский путь»).

170 лет. На эту особенность обращал внимание Георгий Адамович, отметив, что при таком сравнении «Пушкин остался богом, Лермонтов сделался другом». Несмотря на дерзкие выводы, которые делает, сопоставляя двух русских гениев, Розанов, для него Пушкин всегда на первом месте по значению для России, потому, что Пушкин есть «мера русского ума и души; мы не Пушкина измеряем русским сердцем, а русское сердце измеряем Пушкиным»⁴⁸. Он для философа — «вечный гений, — среди преходящих вещей»⁴⁹. И все-таки, по словам С.Н. Дурьлина, близко наблюдавшего Розанова в последний год его жизни в Сергиевом Посаде, он «к Пушкину был как-то почтительно и удивленно холоднее», чем к Лермонтову: «Да, горит в небе великолепный Сириус. Неподвижно, царственно. Но как далеко!»⁵⁰. Сергей Николаевич пытался понять, «почему Василий Васильевич так любил, так отвечал Лермонтову», и нашел разгадку в объединявшей их грусти. По определению В.О. Ключевского, «Лермонтов создал грусть как поэтическое настроение»⁵¹. «Розанов, — пишет Дурьлин, — несмотря на свой пылающий огонь рода, семьи и рождения, всегда был в облаке грусти, — и все книги его, — все в грусти... Бог капнул слезу грусти, [когда творил мир], можно не заметить этой слезы (миллионы не примечают), [они приметили] и стали на *то* место, куда капнула эта слеза»⁵². Их роднил Ангел печали.

«Пушкин дал нам отзвуки всемирной красоты и великой гармонии», но связь последующей литературы с ним, по мнению Розанова, «проблематична», оттого что «по структуре своего духа он обращен к *прошлому*, а не к будущему. Это — штиль вечера, которым закончился... прекрасный исторический день»⁵³. Пушкин, по мысли философа, поэт осени, а Лермонтов — весны. Герои Гоголя, Толстого, Достоевского — «люди богатой рефлексии и сильных страстей», а сами эти писатели — «*суть типично-“стихийные” души “пробуждающейся” весны*»⁵⁴. «[Пушкинское] эхо замерло, — замечает философ, — “весна” выросла в “лето”, довольно знойное: но она стала расти сюда именно от *Лер-*

⁴⁸Розанов В.В. Как святой Стефан порубил «Прокудливую березу» и как началось на Руси пьянство // Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 379.

⁴⁹Розанов В.В. А.С. Пушкин // Розанов В.В. О писательстве и писателях... С. 44.

⁵⁰Дурьлин С.Н. А своем углу... С. 679.

⁵¹Ключевский В.О. Грусть: Памяти М.Ю. Лермонтова // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 434.

⁵²Дурьлин С.Н. А своем углу... С. 679.

⁵³Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 290.

⁵⁴Там же. С. 296.

монтова, вызвавшего струю “весеннего” пророчества, кончив [свое поприще] “Пророком”, оригинально нового построения, без “заимствования сюжета”»⁵⁵. Здесь Розанов обращает внимание на разницу между пушкинским и лермонтовским «Пророками», а не просто проговаривает спонтанно возникшую мысль, что у него часто встречается. Оба гения написали своих «Пророков» в 26-летнем возрасте, в их стихах очевиден смысловой библейский контекст. В торжественном, насыщенном славянизмами стихотворении Пушкина — ветхозаветная тема духовного прозрения для пророческой миссии (поэтическое переложение 6-й главы Книги пророка Исайи). Лермонтов не перелагает текст из Священного Писания, а пишет самостоятельное произведение, искусно сочетая библейский стиль с простотой слога и дополняя ветхозаветную тему новозаветными аллюзиями, раскрывая драматизм пророческого служения в мире: неизбежность гонения и непонимания, ибо «мир лежит во зле» (1 Ин 5:19). «В мире скорбны будете, но дерзайте, ибо Я победил мир» (Ин 16:33). Смирненное незлобие пророка, с которым он принимает унижение и поношение, избирая для общения с горным миром уединенное пустынножителство, являет победу «чистых учений любви и правды» над злом и враждой, обращающих скорбь в радость. «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царствие Небесное» (Мф. 5:10). «Эту радость, вышедшую из великой печали, торжество обретенного ангельского лика завещал роду человеческому Лермонтов. В этом его вечное значение»⁵⁶, — писал философ и богослов русского зарубежья В.Н. Ильин. Именно в контексте евангельских аллюзий в лермонтовском «Пророке» прочитывается обращенность в будущее, — Розанов это почувствовал. Через 18 лет он назовет сборник стихов поэта «золотым Евангелищем русской литературы»⁵⁷.

Интересно розановское сравнение отношений Пушкина и всех последующих гениев к «слову созидания». В статье «Заметка о Пушкине» (1899) Розанов интерпретирует записанный П.В. Анненковым⁵⁸ забавный рассказ Гоголя о его первом посещении Пушкина, когда Николай Васильевич застал Пушкина в середине дня еще почивающим. «“Верно, всю ночь писал?” — спросил [лакея]

⁵⁵ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 296–297.

⁵⁶ Ильин В. Н. Грусть // Новое Слово (Берлин). 1941. 3 августа. №32(361). С. 5.

⁵⁷ Символично, что за несколько дней до смерти Лермонтов отмечает в своей записной книжке: «Россия вся... в будущем. Сказывается и сказка: Еруслан Лазаревич сидел сиднем 20 лет и спал крепко, но на 21-м году проснулся от тяжкого сна и встал и пошел... и встретил он тридцать семь королей и 70 богатырей и побил их и сел над ними царствовать... Такова Россия» (IV, 353).

⁵⁸ Анненков П.В. Материалы для биографии А.С. Пушкина. М.: Современник, 1984. («Любителям российской словесности»).

автор “Ганса Кюхельгартена”, — иронизирует Розанов. — “Нет, всю ночь играл в карты”. Гоголь всю бы ночь писал, как и Лермонтов»⁵⁹. Анализируя характерные отрывки из лермонтовского «Журналист, читатель и писатель», из воспоминаний о Достоевском и Толстом, философ делает вывод: «Пушкин — всегда среди друзей, он — *дружный* человек. Достоевский, Толстой, Лермонтов имеют только видимость знакомств. Т. е. “знать” Гоголя, как равно Лермонтова, Достоевского, — значило просто ничего не знать о них. <...> Душа их, свободная, вечно витала где-то. Они побывали в Дельфах и принесли нам существенно древнее, но вечно новое... языческое пророчество. Для одних простор, внешний, *почти пространственный простор*, есть требуемое и достигаемое условие созидания; для другого условием созидания служит внешнее и *почти пространственное же ограничение*»⁶⁰. На протяжении всей своей литературно-критической деятельности философ всегда подчеркивал «внутреннее родство» с поэтом Достоевского и Толстого, откликнувшихся на «его тревогу, которая вызвала чрезвычайно много новых “ритмов” в его творчестве, неведомых Пушкину»⁶¹. По мнению Розанова «эти *тревожные* писатели пробовали, каждый по-своему, начертать [России] закон и... *fatum* что ли, пророчество. *Динамическое* начало Руси — в них»⁶².

Экспрессивный Розанов пренебрегает точностью биографических дат и позволяет себе временные сдвиги (стихотворение «Выхожу один я на дорогу», написанное в 1841 году, после смерти Пушкина, он относит к началу 1830-х годов, чем вызывает саркастическую инвективу своего постоянного оппонента Вл. Соловьева, назвавшего философа «юродствующим литератором»⁶³). А чтобы усилить черты различия между «*terre-a-terg’ным*» Пушкиным и «нездешним» Лермонтовым прибегает к библейским образам: ночи Рождества Христова, ангельскому славословию, «дуброве Мамврийской». «Не в эту ли ночь, когда Пушкин играл в карты, — задается вопросом Василий Васильевич, — Лермон-

⁵⁹ Розанов В.В. Заметка о Пушкине // Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского... С. 420.

⁶⁰ Розанов В.В. Заметка о Пушкине... С. 423.

⁶¹ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 291.

⁶² Розанов В.В. Ив. С. Тургенев (к 20-летию его смерти) // Розанов В.В. О писательстве и писателях... С. 139.

⁶³ Соловьев В.С. Особое чествование Пушкина. Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»> // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 300–310.

тов написал:

Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит.

Как хорошо. Почти — Вифлеемская ночь; да ведь почти и слышится “Слава в вышних Богу”⁶⁴:

В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сияньи голубом...
Что же мне так больно и так трудно...
Жду ль чего? Жалею ли о чем?..

И посмотрите — “нет друзей”, “не надо друзей”:

Уж не жду от жизни⁶⁵ ничего я,
И не жаль мне прошлого⁶⁶ ничуть;
Я ищу свободы и покоя!
Я б хотел забыться и заснуть!..

<...>

Чтоб — всю ночь, весь день мой слух лелея —
Про любовь мне сладкий голос пел;
Надо мной чтоб, вечно зеленея,
Темный дуб склонялся и шумел, —

и еще лучше, если бы шумела целая “дуброва Мамврийская”», ⁶⁷ — замечает Розанов⁶⁸. Это одно из самых последних стихотворений Лермонтова, наполненное глубочайшим метафизическим смыслом, занимает особое место в его творческом наследии. Для Розанова строки этого стихотво-

⁶⁴ «И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человеках благоволение» (Лк 2:13–14)

⁶⁵ Своей (прим. В.В. Розанова).

⁶⁶ Своего (прим. В.В. Розанова).

⁶⁷ «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного. Он возвёл очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него» (Быт 18:1–2).

⁶⁸ Розанов В.В. Заметка о Пушкине... С. 422.

рения «многозначительно-простые и вечно понятные, выражающие вечно повторяющееся в человеке настроение»⁶⁹. Поэт, чувствуя великую гармонию мироздания, стоит у *своего* дуба Мамврийского, на пороге Вечности, готовясь к встрече с Богом. «Один» — глубоко символическое (лермонтовское) слово. По мнению С.Н. Дурылина, это было «таинственное попечение “промысла литературы” о Лермонтове. Судьба — Промысл — хранила его одиночество. Она блюла железною рукою его самостоятельность, *инаковость*, самобытность. “Будь один!” — сказала она ему, и что сказала, то исполнила»⁷⁰. С одинокой молитвой, «молитвой русского человека» (А.М. Панченко) прошел поэт и свой последний «кремнистый» путь, поэтически изобразив в простых и величавых словах народный, мудрый и спокойный, взгляд на смерть. На отсутствие «страха и ужаса перед смертью», на чувство «безразличия к смерти» в конце молитвы, указывал святитель Николай Сербский как на признак «*истинной молитвы*»⁷¹.

Но я без страха жду довременный конец.
Давно пора мне мир увидеть новый...⁷²

По образному выражению В.Н. Ильина, «все стихотворение “Выхожу один я на дорогу” — есть, в сущности, *самоотпевание*»⁷³. На необычное сочетание в этом стихотворении жажды жизни с горечью утраты обращал внимание В.О. Ключевский: «Трудно найти в поэзии более поэтическое изображение духа, утратившего все, чем возбуждалась его деятельность, но сохранившего жажду самой деятельности»⁷⁴. Для поэта полнота духовных чувств — условие покоя, к которому он стремится, покидая «земную неволю»⁷⁵, оттого печаль его светла, как в церковных песнопениях, которые звучат не столько скорбно, сколько трогательно и торжественно: «Во блаженном успении *вечный покой* по-

⁶⁹ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 297.

⁷⁰ Дурылин С.Н. В своем углу... С. 545–546.

⁷¹ Святитель Николай Сербский. Мысли о добре и зле. Мн: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. С. 189.

⁷² Лермонтов М.Ю. Собр. соч. в 4 т. М.: Наука, 1979–1881. Т. 1. С. 384. (Далее: № тома с указанием страниц).

⁷³ Ильин В.Н. Печаль души молодой (М.Ю. Лермонтов) // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов... С. 23.

⁷⁴ Ключевский В.О. Грусть: Памяти М.Ю. Лермонтова... С. 437.

⁷⁵ «Душа моя должна прожить в земной неволе / Не долго...» (I, 277).

даждь, Господи... идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь бесконечная».

По мысли Розанова, Лермонтов недостижим для других писателей по «мощи гения» потому, что «он знал тайну выхода из природы — в Бога, из “стихий” к небу, имел ключ той “гармонии”, о которой вечно и смутно говорил Достоевский, не найдя для нее слов и образов. Ибо “когда волнуется желтеющая нива” есть собственно заключительный аккорд к страшному, истинно “стихийному”, предсмертному сну Свидригайлова, когда ему мерещились: “цветы, цветы, везде стояли цветы... гроб, 14-летняя девочка-самоубийца”»⁷⁶. Розанов внимательно всматривается в наиболее яркие произведения трех писателей (Гоголя, Достоевского, Толстого), «ловит роднящие черточки: связь сердца, тревожащих сомнений» и приходит к выводу, что только «Бедных людей» можно вывести из «Шинели» Н.В. Гоголя: «[Все же] особенное, новое, характерное у Ф.М. Достоевского: “карамазовщина”, размышления Раскольников, порывы Свидригайлова, судьба Сони Мармеладовой, и вся “бесовщина”, включительно до “Легенды об инквизиторе”, — [роднит его с Лермонтовым]»⁷⁷. А истоки «темы всего Достоевского в религиозной части его движения» Розанов видит в строках Лермонтова:

Дам тебе я на дорогу
Образок святой;
Ты его, моляся Богу,
Ставь перед собой...
I, 404

Этот лермонтовский «образок святой», по мнению мыслителя, «совал Достоевский растерянному, нигилистическому... юному русскому обществу»⁷⁸. Здесь надо отметить особое отношение Розанова к «Казачьей колыбельной песне» Лермонтова⁷⁹, в которой он видел «универсальное материнство»⁸⁰, «эм-

⁷⁶Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 294.

⁷⁷Там же. С. 290.

⁷⁸Там же. С. 293.

⁷⁹«Его любимым стихотворением была “Казачья колыбельная песня”. Не могло и быть иначе. Он сам — всеми своими томами, листочками, письмами и помышлениями, кровинками — только одно и делал всю жизнь: пел колыбельную песню бытию и человеческому роду...» (Дурьлин С.Н. В своем углу... С. 831–832.)

⁸⁰Розанов В.В. Из седой древности // Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 381.

брион всех кистей Рафаэля, всех его образов, понятий, чувств» и сравнивал ее с египетским рисунком, изображавшим «теленочка с коровой»: «И никто, никто, никто и доселе, до наших времен, не смог от образа этой песни и от этого изображения египетского подвинуться ни вправо, ни влево, ни назад, ни вперед. Ни в ощущении материнства, ни в тоне и мелодии Колыбельной песни»⁸¹.

В отношении Достоевского розановская концепция нашла отклик у многих мыслителей и критиков. Вяч. Иванов писал в 1916 году в своей большой работе «Борозды и межи»: «Гоголь мог воздействовать на Достоевского только в эпоху “Бедных людей”. Напротив, роман Лермонтова, с его мастерской пластикой глубоко задуманного характера, с его идейною многозначительностью и зорким подходом к духовным проблемам современности, не мог не быть одним из определяющих этапов в развитии русского романа до тех высот трагедии духа, на какие вознес его Достоевский»⁸². Эта точка зрения осталась у В.И. Иванова неизменной и через 30 лет: «Хотя Лермонтов не оставил после себя школы, это не помешало главному протагонисту его прозаического шедевра вновь воплотиться в образе — правда, сильнее рефлектирующего и страшного — Ставрогина»⁸³. На то, что Достоевский и Толстой своим тонким психологизмом обязаны Лермонтову более, чем Пушкину, обращал внимание и С.Н. Дурьлин: «Их романы и повести теснее примыкают к “Герою нашего времени”, чем к повестям Пушкина. Особенно близка здесь связь с Лермонтовым у Л.Н. Толстого: его “история души человеческой” в трех фазах ее развития была бы невозможна в русской литературе до появления лермонтовского психологического романа»⁸⁴. Несколько раз к этой теме Сергей Николаевич обращается и в дневнике «В своем углу», подчеркивая, что «“Достоевского” в Лермонтове невозможно не почувствовать: чего стоит один “Лугин” и Ставрогин — тот же Печорин. До мелочей то же»⁸⁵. Для А.Ф. Лосева Лермонтов и Достоевский не только «конгениальны как романисты», но в их творчестве он видел и «общие стилистические тенденции»⁸⁶, предполагая, что «в 60-е годы XIX века Лермонтов

⁸¹ *Розанов В.В.* Первая колыбельная песня на земле // *Розанов В.В.* В мире неясного и нерешенного... С. 423.

⁸² *Иванов Вячеслав.* Достоевский и роман-трагедия // *Борозды и межи.* Опыты эстетические и критические. М.: Мусагет, 1916. С. 17–18.

⁸³ *Иванов Вячеслав.* Лермонтов // *Фаталист.* Зарубежная Россия и Лермонтов... С. 146.

⁸⁴ *Дурьлин С.Н.* «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова. Комментарии. 2-е изд., доп. / подгот. А.А. Аникиным. М.: Мультиратура, 2006. С. 25. («Классический комментарий»).

⁸⁵ *Дурьлин С.Н.* В своем углу... С. 531.

⁸⁶ *Тахо-Годи Е.А.* Художественный мир прозы А. Ф. Лосева. М.: Большая Рос. энциклопедия, 2007.

стал бы Достоевским»⁸⁷. В.Н. Ильин, говоря, что «лермонтовская проза, быть может, самая совершенная в русской литературе и одна из самых совершенных в мире», отмечал при этом: «Невидимые нити связывают его [Лермонтова] с Достоевским»⁸⁸.

Следует подчеркнуть, что так смотрели на «внутреннее родство» Достоевского и Лермонтова большинство мыслителей и критиков. Трудно сказать, согласился бы сам Фёдор Михайлович признать себя наследником писателя, к которому он относился довольно холодно, если не считать приведенных выше неожиданных слов признания, сказанных им незадолго до кончины.

Глубокое родство Лермонтова Розанов видел и со Львом Толстым. Прослеживая их связь, философ замечает, что «ни у Гоголя, ни у Пушкина нет никаких зачатков размышлений раненного на Аустерлицком поле князя Болконского, истинно “стихийной” игры и сплетения страстей у Анны Карениной; ни тревог автора в “Смерти Ивана Ильича” и “Крейцеровой сонате”, т.е. ничего именно типического и оригинального у Толстого. Напротив, эти писатели (Достоевский, Толстой, Гоголь. — *С.Т.*) искаженно и частью грязно, “пойдя в сук”, раскрыли собою лежавшие в [Лермонтове] эмбрионы»⁸⁹. Но и сугубо положительные герои Льва Толстого, по мнению философа, — от Лермонтова. В «Уединенном» он с удовлетворением заметил, что «победа Платона Каратаева — это победа Максима Максимовича над Печориным. Толстой всю жизнь положил на “Максима Максимовича”. (Ник. Ростов, артиллерист Тушин, Пл. Каратаев, философия Пьера Безухова...)»⁹⁰.

Особо обращая внимание на высочайшее писательское мастерство Лермонтова-стилиста, Розанов отмечает, что «величие гения заключается в силе; а сила достаточно определяется немногими страницами, одной “вещью”. Такой прелести, как “Тамань”, — ни одной нет у Толстого, — пишет философ. — Сложнее, больше, интереснее, — конечно, есть: но это не решает вопроса о *качестве и силе*. Но не только “Тамань”, но и еще “Штос” так изумительны по *форме, по стилю*»⁹¹, — что ни одно произведение и ни одна отдельная страница

⁸⁷ *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 81–84.

⁸⁸ *Ильин В.Н.* Грусть... С. 5.

⁸⁹ *Розанов В.В.* «Вечно печальная дуэль»... С. 291.

⁹⁰ *Розанов В.В.* Уединенное... С. 49.

⁹¹ «Стиль есть то, куда поцеловал Бог вещь» (Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй и последний // Уединенное... С. 366.)

у Толстого не сравнится с ними»⁹². А «Песнь о купце Калашникове», по Розанову, «не меньше “Войны и мира”». Ну, так же полно, так же до глубины, так же страшно реально живет целая эпоха, и какая от нас дальняя, в стихотворении в 10 страниц... Вот это — сила. Тут огромности гения нет пределов... “Это — божественно”»⁹³. По мнению Розанова, эту мощь гения Лермонтова читатель не может не почувствовать: «Прочитав “1-е января” — вскочишь. У Лермонтова была такая *сила*, что, “выпади случай” — и он мог бы в неделю поднять страну. Просто — вскочили бы и побежали; у всех затуманились бы головы»⁹⁴. Понимая, что он озадачил читателя, Розанов поясняет, что Толстой жил в более сложное время: «“Русский мир” бесконечно вырос и писатель вобрал в себя всю эту сложность жизни; и творчество его, по *сюжетам, по темам* заливаает сюжеты Гоголя, Лермонтова, Пушкина, как те *красотою слова* заливают Толстого. Вот разница, происхождение и связь»⁹⁵. То есть, по мнению Розанова, Толстой, будучи наследником Лермонтова в психологизме, как стилист не смог подняться до высот лермонтовской прозы. В отношении «Тамани» с Розановым невозможно не согласиться. Эта небольшая повесть представляет собой «цельный музыкальный аккорд» (Д.В. Григорович), пленяя такой отточенностью и красотой стиля, что трудно найти русского писателя, который не восхищался бы «Таманью» и не видел бы в ней совершенный *образец* прозаического произведения.

Розанов указывает, что эстетическое и художественное восприятие мира Лермонтовым отразилось в существенно новой природе его образов: «Он весь рассыпается в скульптуры; скульптурность, изобразительность его созданий *не* имеет равного себе, и, может быть, не в одной нашей литературе»⁹⁶. Свои слова мыслитель подтверждает примером из неоконченного стихотворения Лермонтова «Это случилось в последние годы могучего Рима...», которое вызывает у него ассоциации со скульптурами великого грека Фидия: «Это что-то фидиасовское в словах, по полноте очерка, по обилию движения»⁹⁷:

Если б знал ты Виргинию нашу, то жалость стеснила б
Сердце твое, равнодушное к прелестям мира! Как часто
Дряхлые старцы, любуясь на белые плечи, волнистые кудри,

⁹²Розанов В.В. Забытое возле Толстого... // Розанов В.В. О писательстве и писателях... С. 471.

⁹³Там же. С. 472.

⁹⁴Там же. С. 471.

⁹⁵Там же. С. 472.

⁹⁶Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 296.

⁹⁷Там же. С. 297.

На темные очи ее, молодели, и юноши страстным
Взором ее провожали, когда, напевая простую
Песню, амфору держа над головой, осторожно тропинкой
К Тибру спускалась она за водою... иль в пляске
Перед домашним порогом подруг побеждала искусством,
Звонким ребяческим смехом родительский слух утешая...

«Подобным же образом “резал на стали” только Гоголь и только в самых зрелых, уже поздних своих созданиях; но он “резал” *принижая*, — подчеркивает Розанов и обращает внимание на параллелизм между Гоголем и Лермонтовым. — Это — зенит и надир, высшая и низшая точки “круга небесного”. Среди решительно всех созданий Лермонтова нет ни одного “с пятнышком”; у Гоголя почти вся словесность есть сплошной “лишай”, “кора проказы”, покрывающая человека»⁹⁸.

Кроме «скульптурности», по мнению философа, «мощь гения» Лермонтова — в «*универсальности*» его творчества: «Он воссоздавал какие-то “универсальные образы”, *вечные* типы человека, природы, отношений, положений, но — в противоположность Гоголю — “зенитные”, над *нами* поставленные»⁹⁹. Для подтверждения «над нами» поставленных образов Розанов обращается к стихотворению «Сон»: «Это какая-то после-смертная телепатия; связь снов, когда люди не видят друг друга, и когда один даже уснул “вечным сном”»¹⁰⁰. Владимир Соловьев метко назвал «Сон» Лермонтова «“сновидением в кубе”, не имеющим ничего подобного во всемирной поэзии»¹⁰¹. И Розанов, кроме «удивительной красоты стиха» отмечает «совершенную оригинальность, новизну в замысле»¹⁰². Это одно из последних стихотворений, где поэт «до мелочей описывает образ своей смерти», философ вспоминает в другой статье: «Домик Лермонтова в Пятигорске» (1908), называя его «чудесным феноменом, которому веришь потому только, что осязаешь его. Это есть чудо: ибо “случай” так подробно не совпадают. По одному этому стихотворению называешь поэта “другом Небес”, угадываешь, что его посетило Небо»¹⁰³. По мнению Розанова, та-

⁹⁸ Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 297.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Соловьев В.С. Лермонтов // Философия искусства и литературная критика... С. 379–399.

¹⁰² Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 297.

¹⁰³ Розанов В.В. Домик Лермонтова в Пятигорске // Розанов В.В. О писательстве и писателях... С. 275.

ких строк Пушкин не мог написать, потому что «не знал этой тайны существенно новых слов»¹⁰⁴. Кроме того, у Пушкина было иное, нежели у Лермонтова, отношение к смерти: «Природа у него существенно минеральна. <...> Пушкин [после смерти] сливается с “равнодушной природой”; “красная глина” преобладает над “дыханием Божиим”. У Лермонтова природа существенно жизненна. Идея “смерти” как “небытия”, вовсе у него отсутствует. Смерть только открывает для него “новый мир”, с ласками и очарованиями почти здешнего»¹⁰⁵. Эту мысль Розанова о лермонтовском отношении к смерти развил П.П. Перцов¹⁰⁶ в своих «Литературных афоризмах»: «Лермонтов — лучшее удостоверение человеческого бессмертия... У него не только нет страха смерти, но нет даже мысли о ней — *никакого* ее чувства. “Смерть, где жало твое?” Чувство жизни — *Вечной Жизни*, — и отсюда полное равнодушие к “переходу”. Никакой зависти и тоски по земному... Это — поэт Воскресения, христианин насквозь, хотя он ничего не говорит о Христе»¹⁰⁷.

Несмотря на то что статья «Вечно печальная дуэль» написана в начале декадентского периода, периода пробуждения интереса Розанова к иудаизму и язычеству, творчество Лермонтова и его религиозность рассматривались в ней в рамках христианской традиции; языческие, антихристианские работы розановского лермонтовского цикла появились вскоре после этой первой большой статьи о поэте.

II

Конец 1890-х и начало 1900-х годов отмечены в жизни и творчестве В.В. Розанова вниманием к иудаизму, язычеству, острой критикой христианства и Церкви. В.А. Фатеев пишет, что «изменения во взглядах Розанова настолько непостижимы, алогичны, что их почти невозможно предвидеть и тем более всесторонне объяснить, осудить или оправдать»¹⁰⁸. В это время Розанов сближается с символистами (с Д.С. Мережковским и его окружением), сотрудничает в декадентском журнале С.П. Дягилева и А.Н. Бенуа «Мир искусства». Мережковский был в этот период погружен в идею «Церкви Третьего Завета» и «нового религиозного сознания» («некоего вселенского неохристианства»), создав

¹⁰⁴Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 298.

¹⁰⁵Розанов В.В. «Вечно печальная дуэль»... С. 298.

¹⁰⁶П.П. Перцов в 1910-х годах опубликовал несколько статей о Лермонтове, в основном в газете «Новое время». Эти статьи высоко ценили Розанов и Дурылин, мечтавший об издании их отдельной книгой, «как лучшего, что о Лермонтове написано», но они до сих пор не переизданы.

¹⁰⁷Перцов П.П. Литературные афоризмы... С. 212–236.

¹⁰⁸Фатеев В.А. Публицист с душой метафизика и мистика... С. 11.

совместно в З. Гиппиус и Дм. Философовым религиозное «троебратство», которое совершало в домашних условиях подобие малого «богослужения», внося изменения в церковные догматы и обряды. Эти «богоискатели», в определенной мере, повлияли на отход Розанова от христианства и Церкви. Сам философ объясняет в «Опавших листьях» свой поворот так: «Все выросло из одной боли, все выросло из одной точки. Тут моя семейная история¹⁰⁹ и вообще все отношение к “другу” [жене] и сыграло роль. <...> Личное перелилось в универсальное»¹¹⁰. Остро переживая за судьбу своих детей, которые считались незаконнорожденными, а значит «по закону ни пенсии, ни фамилии, ничего не получают», Розанов упрекает Церковь, поставившую, по его мнению, закон выше милосердия, в равнодушии и нежелании помочь его семье. Конечно, Василий Васильевич был «глубоко, болезненно ранен» (Е. Поселянин) этой драматической ситуацией. Размышления о проблемах христианского брака привели его к своим темам: теме семьи и брака и теме пола. Пол и его тайны — главный нерв всей религиозной метафизики Розанова; радость брака, защита семьи стали главным предметом его сочинений на долгие годы.

Розанов — глубоко религиозная натура. «Что бы я не делал, что бы не говорил или писал, прямо или косвенно, я говорил и думал собственно только о Боге: так что Он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем»¹¹¹. «Розанов утверждал пол именно как соединение плоти и духа, — отмечает В.А. Фатеев, — поэтому у него высшие начала духа не отрываются от тварной природы, от плоти мира. Бог и пол у Розанова неразрывны. Утверждая святость семьи, Розанов отстаивает брак как реальное, а не формальное таинство, с признанием лежащего в его основе пола. Идеалу брака и семьи Розанов противопоставляет идеал монашеского аскетизма. В современном мире, считает Розанов, гармоническое единство плоти и духа, Бога и мира нарушено»¹¹². По мысли философа,

¹⁰⁹ Василию Васильевичу отказала в разводе его первая жена, сама ушедшая от него — А.П. Сушлова. (Эта женщина была возлюбленной Ф.М. Достоевского, осложнила она жизнь и Розанову.) Он тайно венчался с В.Д. Бутягиной, брак был счастливым, но считался гражданским (по церковным понятиям — блудом), а дети — незаконнорожденными, а значит не имеющими прав законных детей. Развод Розанова был признан только на Поместном Соборе 1917–1918 года, за год до смерти мыслителя.

¹¹⁰ *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб второй и последний // *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1990. С. 341.

¹¹¹ *Розанов В.В.* Автобиография (1909). Цит. по: *Сукач В.Г.* «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти» (150 лет со дня рождения В.В. Розанова)...

¹¹² *Фатеев В.А.* Публицист с душой метафизика и мистика... С. 7–8.

«миры иные» касаются человека именно через пол. Рождение младенца он всегда считал чудом — для него это связь нашего мира с миром трансцендентным. В частном письме к А.А. Александрову (январь 1898 г.) Розанов дает такой комментарий к своей новой теме: «Дело все в том, что, как я открыл... через исследование своих родных писателей — Гог<оля>, Лер<монтова>, Дост<оевского>, Толст<ого> — половое чувство как-то связано с религиозным мистицизмом. Это... прямо Перст Божий: но я догадался, что узел этого — в младенце, который правда “с того света приходит”, “от Бога его душа ниспадает”; и дело в том, что *пол*, о коем мы ничего не постигаем, есть в самом деле, как бы *частица “того света”*»¹¹³.

Все эти исследования в области «феномена пола» вызвали глубокий и мучительный конфликт Розанова с Церковью. Многие современники Розанова отмечали, что, несмотря на «однобокость» розановской критики христианства, «больные места в официальной церкви он вскрывал с поразительной глубиной» (В.В. Свенцицкий). «Но Розанов — человек крайностей, доводящий каждую исследуемую проблему до логического конца» (В.А. Фатеев). В результате стихийный, увлекающийся мыслитель вооружается против христианства всей силой своего великого таланта, называет его скопческой религией, религией смерти, враждебной жизни и человеческим радостям, и противопоставляет ему язычество Древнего Египта и Вавилона, ветхозаветную религию плодородия и семьи, позиционируя себя откровенным язычником, прославив новым Юлианом Отступником. Но, как пронизательно заметил один из его критиков А.К. Закржевский, «Розанов язычник в христианстве — и в этом его особенность, в этом же и его трагедия. Он не может выйти за пределы христианства. Он не может отвергнуть Христа, окончательно отречься от Него во имя пола и семьи... Язычество и христианство в Розанове слиты неотделимо, это два мира, два полюса его души. Это настоящий религиозный человек, и именно благодаря этому — особенно опасный для христианства»¹¹⁴.

Розанов ищет в этот тяжелый для его души период единомышленников среди любимых писателей и обращается к Лермонтову и Достоевскому, пытается отыскать в их творчестве близкие ему настроения и темы. Теперь произведения Лермонтова он рассматривает в контексте религиозной природы пола и онтологической сущности языческой культуры Древнего Египта и ветхозаветного

¹¹³Розанов В.В. Русский Нил / подг. текста, вступ. ст. и коммент. В. Сукача. М.: Нобель Пресс, 2011. С. 5.

¹¹⁴Закржевский А.К. Религия. Психология параллели. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra... Кн. 2. С. 149.

Израиля, посвятив этим вопросам цикл статей. По мнению Розанова, «мысль, гений, всякие прозрения философские лучатся из пола». Он считал, что «внутренняя природа пола, распадение всего “живого” в “мужское” и “женское”, в черты “материнства” и “отчества” может быть раскрыта через внимательное изучение мышления и поэзии немногих людей, сюда особенно внимавших»¹¹⁵. «Особенно внимавшие» — это Лермонтов, Достоевский и Толстой. «Все эти писатели, которых внимание так постоянно приковано к началу, зиждущему в мире жизнь — мистичны, трансцендентны, религиозны»¹¹⁶. Особенность лермонтовской стихийности философ теперь видит во взаимосвязи ее с мистической чувственностью, а «универсальность его образов» — в преобразовании поэтом «этих таинственных “мгновений” почти до размеров целой вселенной»¹¹⁷.

В статье «Из загадок человеческой природы» (1898) философ предпринимает попытку объяснить творчество поэта исходя из своей идеи «трансцендентной, мистической, религиозной природы рождающих глубин человека». По Розанову, «идентичность души и пола» — это «ключ к загадочной душе поэта»: «И вот посмотрите, вечная-вечная его мечта, тема в сущности всех его дивных созданий, от “Демона” и до “Даров Терека”, “Ночевала тучка”, “Три пальмы”, да всех без исключения, если присмотреться внимательно:

у корня чинары высокой
Приюта он просит...

Это моление, в сущности, его вечная тема»¹¹⁸. «Достоевский, — менее поэтично, более грубо и реально, в сущности, вечно рисует вечную же тему Лермонтова: тот же старый “дубовый листок у корня юной чинары”; и назвал это “карамазовщиною»»¹¹⁹. Для Розанова же — это «священный корень бытия». Анализируя незаконченные произведения: «Сказка для детей», «Это случилось в последние годы могучего Рима...» (заметим: любимые вещи Лермонтова у Достоевского) и сон Свидригайлова из «Преступления и наказания», Розанов отмечает «полное единство рисунка у Лермонтова и Достоевского при совершен-

¹¹⁵Розанов В. Из загадок человеческой природы // Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 29–30.

¹¹⁶Там же. С. 37.

¹¹⁷Розанов В.В. Из седой древности // Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 363.

¹¹⁸Розанов В.В. Из загадок человеческой природы... С. 30.

¹¹⁹Там же. С. 36.

ной независимости у обоих мистиков, оригинальности и *первичности* замысла»: «Здесь, в этой картине и в психологии великого поэта и знаменитого художника, к одному манящихся, мы имеем узел двух нитей, из коих одна казалось бы падает в бездну, другая — уходит в небо»¹²⁰. Связь чувственности и гения Розанов видит в том, что тем «глубже человек уходит в мир владычественных ноуменов¹²¹, чем более могучие крылья поднимают его в “горня”»¹²². По мысли Розанова, «факт полового притяжения, на двух, несродно рисуемых картинах, обобщается в том, что [и у Лермонтова, и у Достоевского] *это есть религиозное, теистическое притяжение, и изумительное владычество молитвы над грехом, чистоты над смрадом*»¹²³, оттого на дне всех своих рассуждений философ находит молитву, лермонтовского «Ангела» и перекликающиеся с ним слова старца Зосимы о «живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим».

Розанов неустанно ищет в поэзии Лермонтова подтверждения своих идей, приписывая ему свои взгляды, тем самым мифологизируя поэта. В статье «Величайшая минута истории» (1900), он называет стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива» «странным» и высказывает предположение, что речь в последней строке идет не об Иисусе Христе. «Если бы поэта попросили исправить “и в небесах я вижу Иисуса Христа”, — замечает Розанов, — то эта поправка была бы совершенно неверной относительно *состояния его души и предмета стихотворения*»¹²⁴. Называя звезды «точкой касания перстов Божиих», он пишет: «*О звездном небе* ничего нет в Евангелии, и это не есть евангелическая часть нашего теизма. Между тем трепет к *звездам* есть непреходящая часть религий Фив и Вавилона. Верю, верю с поэтом:

Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит.

¹²⁰ Розанов В.В. Из загадок человеческой природы... С. 33.

¹²¹ «Фигура человека, “по образу Божию, по подобию”, имеет в себе как бы внутреннюю ввернутость и внешнюю вывернутость — в двух расходящихся направлениях. Одна образует в ней феноменальное лицо, обращенное по сю сторону, в мире “явлений”; другая образует лицо ноуменальное, уходящее в “тот” мир. (Там же. С. 38.)

¹²² Там же. С. 38.

¹²³ Там же. С. 34.

¹²⁴ Розанов В.В. Величайшая минута истории / Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 342.

Т.е. верю жизни небес, что они — живут, что они “очи спереди и сзади, и внутри и снаружи божества”, как их описывал в тайносказании Иезекииль»¹²⁵. Указывая на отношение Лермонтова к звездам как живым существам, философ делает вывод, что поэт относился к звездам «характерно по-халдейски»:

Когда бегущая комета
Улыбкой ласковой привета
Любила поменяться с ним.

В представлении Розанова-язычника, вся поэзия Лермонтова — это «единственная иллюстрация во всемирной литературе к древним халдейским культам»: «Лермонтов вечно пел о звездах, это — характерно звездный поэт, и в то же время он вечно пел о любви, это есть характерно любовный поэт. Древние, назвав вечернюю звезду [Венеру] — любовью, а любовь — именем вечерней звезды, и сделали этот характерный лермонтовский шаг, этот оборот мысли, этот поворот души»¹²⁶. Увлекаясь, Розанов делает сравнения по меньшей мере странные, видя в таких знаковых православных произведениях поэта, как «Казачья колыбельная песня» и «Молитва странника», халдейскую «идеализацию материнства и детства»¹²⁷.

В статье «К лекции г. Вл. Соловьёва об Антихристе» (1900) Розанов дерзко доводит до крайности свою трактовку религиозного мировоззрения Лермонтова. Он уже не видит в стихотворении «Выхожу один я на дорогу» Вифлеемской ночи, не слышит пения ангелов, а намеренно мистифицируя и эпатуируя читателя, называет стихотворение «антихристовой песней», написав «богу» с маленькой буквы. Как и в статье «Заметка о Пушкине», философ сдвигает временные рамки и датирует стихотворение, написанное поэтом за две недели до смерти, юнкерским периодом: «Бедный мальчик... в каком-то странном смятении, “ждет” еще “бога” и “жалеет” об оставляемом “Боге”. Ведь смысл стихов, неясный и автору, именно таков»¹²⁸. В отличие от «автора» философу ясно, что и в стихотворении «Когда волнуется желтеющая нива» также «очевидно, что [по-

¹²⁵Розанов В.В. Величайшая минута истории... С. 347.

¹²⁶Розанов В.В. Из восточных мотивов // Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 179. (Далее: *Розанов В.В. Из восточных мотивов...*)

¹²⁷Там же.

¹²⁸Розанов В.В. К лекции г. Вл. Соловьёва об Антихристе // Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 101.

эт] видит в небе не “распятого же за ны при Понтийском Пилате”». В герое лермонтовской поэмы и в том, кто предстает перед смиренно-просветленным взором поэта, созерцающего гармонию и красоту Божиего мира, Розанов видит один «загадочный мифологический образ». «Дело в том, — пишет он, настойчиво подводя лермонтовские тексты под свою концепцию, несмотря на их явное сопротивление такой вероломной трактовке, — что Лермонтов всю жизнь тревожился обонянием какого-то “еще бога”, самый ранний абрис которого он называл “демоном”, а позднее, любя то же самое, изображая все ту же самую тему, стал называть его “богом” и начал умиляться»¹²⁹.

Философ не хочет замечать слов самого поэта из неоконченного романа «Вадим»: «Где есть демон, там нет Бога» (IV, 31). Ангельский и демонский миры присутствуют в «таинственно оживленном мире лермонтовской поэзии» (Вяч. Иванов) с самого раннего периода его творчества. Но характерно также и то, что поэт очень рано начал понимать природу демонических наваждений и *их опасность*, «недаром звали его *Михаилом Юрьевичем*», — остроумно замечает В.Н. Ильин, имея в виду победителей демонов: Михаила Архистратига и Георгия Победоносца¹³⁰. Уже ранняя лирика Лермонтова дает представление о напряженной внутренней борьбе двух начал в его душе и стремительном духовном росте.

Есть демон, сокрушитель благ земных,
Он радость нам дарит на краткий миг,
Чтобы удар судьбы сразил скорей.
Враг истины, враг неба и людей,
Наш слабый дух ожесточает он,
Пока страданья не умчат, как сон,
Все, что мы в жизни ценим только раз,
Все, что ему еще завидно в нас!..
1832. II, 206

В.И. Сиротин справедливо отмечает, что еще мальчиком «поэт проник в *суть диалектического противостояния добра и зла*. По содержанию его твор-

¹²⁹ Розанов В.В. К лекции г. Вл. Соловьёва об Антихристе... С. 102.

¹³⁰ Ильин В.Н. Тайновидение у Пушкина и Лермонтова // Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение» / сост. А.П. Козырев. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 323–348.

чество взрослое с самого начала»¹³¹. Читая стихотворение 17-летнего поэта «1831-го 11 дня», носящее автобиографический характер, невольно вспомнишь слова Ф.М. Достоевского о «мыслях удивительных даже для мудреца».

Есть время — леденеет быстрый ум.
Есть сумерки души, когда предмет
Желаний мрачен. Усыпленье дум,
Меж радостью и горем — полусвет.

Душа сама собою стеснена,
Жизнь ненавистна, но и смерть страшна.
Находишь корень мук в себе самом,
И небо обвинить нельзя ни в чем.

Я к состоянью этому привык,
Но ясно выразить его б не мог
Ни ангельский, ни демонский язык:
Они таких не ведают тревог.
В одном — все чисто, а в другом — все зло,
Лишь в человеке встретиться могло
Священное с порочным. Все его
Мученья происходят оттого...
I, 173

О том же, но другими словами сказал Достоевский устами Мити Карамазова: «Дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». «Лермонтов ничего не сочинял просто так, всё диктовалось жизнью его духа, пламенного и одинокого, — писал монах Лазарь (Афанасьев)¹³². — Он всю жизнь находил в себе и преодолевал то, что успевал сатана сеять в его душе»¹³³. «Он поражал драко-

¹³¹ *Сиротин В.И.* Лермонтов и христианство // Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М.Ю. Лермонтова. М.: Изд. дом «К единству», 2010. С. 187.

¹³² Монах Лазарь (Виктор Васильевич Афанасьев) (1932–2015) — лермонтовед, автор книги о поэте (ЖЗЛ, 1991), духовный писатель, поэт. Последовательно выступал против культивирования богоборческого образа поэта, предостерегая от «беззастенчивого приписывания Лермонтову речей его персонажей».

¹³³ *Монах Лазарь (Афанасьев).* Парус одинокий // Лермонтов и православие... С. 118.

на, где только находил, также и в собственной душе»¹³⁴ (В.Н. Ильин). Поэтому Лермонтов был не только великим поэтом, но и совершенно необыкновенной личностью, противоречивой и таинственной, не поддающейся логическому объяснению. С.Н. Дурьлин, всю жизнь занимавшийся исследованием творчества поэта, записал в своем дневнике: «Лермонтов — загадка, никому не дается. Зорька вечерняя, которую ничем не удержишь: просияла и погасла»¹³⁵. Тайна души поэта нами и не может быть раскрыта, потому что «его стихи позволяют различить его черты, но не измерить могущество его духа»¹³⁶. Но Розанов, не желая это принять, прилагает колоссальные усилия, меняет концепции, настойчиво пытается проникнуть в таинственный мир психологически непостижимой души поэта и преодолеть сопротивление лермонтовских текстов, чтобы показать читателю идентичность их (Розанова и Лермонтова) взглядов и настроений, при этом прикасаясь к его поэтическим творениям не всегда бережно.

Своеобразие «странной» личности Лермонтова посвящена статья В.В. Розанова «М.Ю. Лермонтов. (К 60-летию кончины)» (1901). Философ замечает, что биографические поиски «неутомимо кружатся вокруг явно чудесного, вокруг какого-то маленького волшебства, загадки, точно производят обыск в комнате, где что-то необыкновенное случилось, но ничего не находится, все обыкновенно; а между тем *необыкновенное* в этой комнате для всех ощутимо»¹³⁷.

В представлении Розанова Лермонтов — цесаревич, готовящийся занять трон русского литературного Парнаса, он называет поэта «подлинным порфирородным юношей, которому осталось немного лет до коронования, его язык тверд и отчеканен, его гимны напряжены, страстны, тревожны и вместе воздушны, звездны»¹³⁸. Для философа Лермонтов — поэт, «соединявший в себе “космичное” и “личное”»: его глубочайше-личное чувство сейчас же раздвигается в обширнейшие панорамы, как будто весь мир его обязан слушать, как будто в том, что совершается в его сердце, почему-то заинтересован весь мир»¹³⁹. «Панорамность», еще один признак «мощи гения» Лермонтова наряду с «*универсальностью*» и «*скульптурностью*» его созданий, о чем Розанов писал

¹³⁴Ильин В.Н. Тайновидение у Пушкина и Лермонтова... С. 342.

¹³⁵Дурьлин С.Н. В своем углу... С. 372.

¹³⁶Иванов Вяч. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов... С. 159.

¹³⁷Розанов В.В. М.Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины) // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 69.

¹³⁸Там же. С. 76.

¹³⁹Там же.

в статье «Вечно печальная дуэль». «Панорамность» особенно ярко проявилась у поэта в описании природы. По мысли Розанова, поэт одновременно и «раб природы, совершенно покорный ее чарам, и господин ее»: «Лермонтов всегда берет *панораму*, качает и захватывает в строку целый бок вселенной, страну, горизонт. В “Споре” даны, никому до него не доступные ранее, описания стран и народов: это — орел пролетает и перечисляет богатство свое:

Дальше — вечно чуждый тени
Моей желтый Нил
Раскаленные ступени
Царственных могил.

В четырех строчках и география, и история, и смысл прошлого, и слезы о невозвратимом»¹⁴⁰.

Вся статья построена на сопоставлении («параллелизме») Лермонтова и Гоголя, которые «являются необыкновенными точками в истории русского духовного развития, великий поэт и великий прозаик, великий лирик и великий сатирик»¹⁴¹. В дальнейшем Розанов отказался от концепции идентичности Гоголя и Лермонтова и сравнивал их только по силе гения, подчеркивая при этом их «диаметральную противоположность» по содержанию. Розанов первый указал на Гоголя как на родоначальника русского нигилизма, воспевавшего отрицательные стороны русской жизни¹⁴² («После Гоголя стало не страшно ломать, стало не жалко ломать»). При этом философ признавал Гоголя «гением формы» («по тому “как” сказано и рассказано»), считая в то же время, что, прожив еще только «один год», Лермонтов высотой своего гения «сделал бы невозможным “Гоголя в русской литературе”, предугадав его, погасив его a priori». («Только

¹⁴⁰ *Розанов В.В.* М.Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины)... С. 76.

¹⁴¹ Там же. С. 70.

¹⁴² «Под разразившейся грозой “Мертвых душ” вся Русь присела, съежилась, озябла... Вдруг стало ужасно холодно, как в гробу около мертвеца... Чудищами стояли перед нею Гоголевские великаны-миниатюры; великаны... по мастерству; миниатюры по тому, что собственно все без “начинки”, без зрачка, никуда не смотрят, ни о чем не думают... <...> Русь, читая “Мертвые души”, не вспомнила даже, что Чичиков вместо Манилова мог бы попасть в деревню... Аксаковых или Киреевских, мог заехать к Пушкину, или друзьям и ценителям Пушкина. Громада Гоголя валилась на Русь и задавила Русь» (*Розанов В.В.* «Гений формы» (К 100-летию со дня рождения Гоголя) // *Розанов В.В.* О писательстве и писателях... С. 350.)

12 месяцев!!! — Боже, отчего же Ты не дотянул???)»¹⁴³, — восклицает Василий Васильевич.)

В статье «М.Ю. Лермонтов», исходя из определения «стиль автора есть сам автор», Розанов обращается к своей любимой теме — *стилю* двух великих писателей, надеясь найти «разгадку» их загадки. И открывает в их «необыкновенном и чарующем стиле глубокую непрозаичность, глубочайшее отвлечение от земли, как бы забывчивость земли; дыханье грез, волшебства — все противоположное данным их биографии»¹⁴⁴. Чтобы почувствовать «глубокое родство и единство стиля Гоголя и Лермонтова» Розанов предлагает внимательно перечитать описание Днепра из «Страшной мести» Гоголя и описание Петербурга из «Сказки для детей» Лермонтова. Оба писателя взяли «реальные предметы (Днепр и Петербург), и смело оба унесли в рисовку картин неправдоподобных, [но] характер рисовки, напряженно страстной, создает иллюзию полного правдоподобия»¹⁴⁵.

Задумчиво столбы дворцов немых
По берегам теснились, как тени,
И в пене вод — гранитных крылец их
Купались широкие ступени;
Минувших лет событий роковых
Волна следы смывала роковые,
И улыбались звезды голубые,
Глядя с высот...
(«Сказка для детей»)

По мнению философа, хотя Лермонтов в «Отчизне» «взял полный аккорд нашего народничества и этнографии 60-х годов, но не здесь “родина” странного поэта, тут только *мощь* его»¹⁴⁶. Розанов называет обоих писателей «сомнамбулистами», «сновидцами», оттого что у них была врожденная, изначальная способность к восприятию потустороннего, мистического: «Оба они имеют параллелизм в себе жизни здешней и какой-то нездешней. Но *родной их мир — именно нездешний*»¹⁴⁷.

¹⁴³Розанов В. В. Мимолетное... С. 301.

¹⁴⁴Розанов В.В. М.Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины)... С. 70.

¹⁴⁵Там же. С. 71.

¹⁴⁶Там же. С. 72.

¹⁴⁷Там же.

Идентичность Лермонтова и Гоголя мыслитель видит и в «самих темах». Например, в любимой Розановым «Казачьей колыбельной песне»: «Эта же песнь причитанья матери Андрея и Остапа Бульбы в ночь перед отправлением их в “Сечь”. Одна мысль, одно чувство, и как выраженное, с какою пронзительностью, у малоросса-сатирика и петербургского денди»¹⁴⁸.

Развивая тему трансцендентного начала в творчестве двух писателей, мыслитель подчеркивает, что все потустороннее в их произведениях это не литературный прием, не литературные сюжеты, а «невыдуманная “быль” их биографий». Они были «рабами своей миссии», «темными душами» для окружающих людей, считает Розанов, но избранниками Бога: «Оба писателя были любимы небом лично. Между ними и совершенно загробным, потусветлым “х” была некоторая связь, которой мы все или не имеем, или ее не чувствуем... Они знали “господина” большего, чем человек; ну, от термина “господин” не большое филологическое преобразование до “Господь”»¹⁴⁹. По мнению Розанова, только вследствие «испуга от бестелесных явлений» оба писателя их истолковали сугубо в традиционно христианском смысле, как темную силу. «Имя “бес” здесь штемпель не сходного, память об испуге, — замечает он. — [Ведь] Лермонтов созидает, параллельно с поэмой “Демон”, подлинные молитвы, оригинальные и творческие»¹⁵⁰.

Розанов считал, что если *первую* половину «того, что называют “демонизмом”», у Лермонтова образует его мистическая одаренность, то *вторую* половину — лермонтовское «чувство собственности к природе». Розанов — восторженный пантеист — старается найти в религиозности Лермонтова теперь пантеистические особенности, представляя поэта чистым лириком, созерцающим Бога, растворенным в абстрактной природе: «“Бог”, “природа”, “я” (его лермонтовское) склублились в ком, и уж где вы этот ком ни троньте — получите и Бога, и природу вслед за “я”, или вслед за Богом является его “я” среди ландышей полевых (“Когда волнуется желтеющая нива”), около звезды, на сгибе радуги (многие места в “Демоне”)»¹⁵¹. А удивительное в Лермонтове, по мысли Розанова, это «звездное и царственное, подлинно стихийное, “лешее начало”», поэтому так естественно лермонтовское «братанье со звездами»¹⁵². И.Ф. Анненский, взгляд которого на поэзию всегда отличался тончайшими наблюдени-

¹⁴⁸Розанов В.В. М.Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины)... С. 73.

¹⁴⁹Там же. С. 75.

¹⁵⁰Там же. С. 75–76.

¹⁵¹Там же. С. 77.

¹⁵²Там же.

ями критика-филолога, еще за 10 лет до розановской статьи подчеркивал, что в отношении поэта к природе отразилось его православное мироощущение: «Он любил Бога, и эта любовь давала в его поэзии смысл красоте, гармонии и таинственности в природе. Тихий вечер кажется ему часом молитвы, а утро — часом хваления... Лермонтов не был теистом, потому что он был *русским православным человеком*»¹⁵³.

В статье Розанов впервые упоминает о «Демоне» как о мифе, «начале мифологии, возможности мифологии», и предполагает, что поэма может стать «метафизическим и психологическим ключом к мифологии Греции, Востока»¹⁵⁴. А тайну лермонтовского «демонизма» видит в том, что «чувство сверхъестественного, напряженное, яркое в нем, яркое до последних границ возможного и переносимого, наконец, перешло и в маленькую личную сверхъестественность»¹⁵⁵. Все это придало поэту, по мнению философа, «особенную и исключительную, таинственную силу [языческого] маленького “бога”»¹⁵⁶.

Поэме «Демон» Розанов посвятил три большие статьи, написанные почти одновременно: «“Демон” Лермонтова в окружении древних мифов» (1901), «Концы и начала, “божественное” и “демоническое”, боги и демоны (По поводу главного сюжета Лермонтова)» (1902), «“Демон” Лермонтова и его древние родичи» (1902). Эта лермонтовская поэма, по мнению исследователей, — одно из самых сложных и загадочных произведений в русской литературе. Поэт работал над ним десять лет (первая редакция — 1829 год, восьмая — 1839 год.) Не счесть исследовательских трактовок¹⁵⁷ и концепций этого произведе-

¹⁵³ Анненский И.Ф. Об эстетическом отношении Лермонтова к природе // Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 242–251.

¹⁵⁴ Розанов В.В. М.Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины)... С. 75.

¹⁵⁵ Там же. С. 77.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ В связи с этим обратимся к мнению самого автора о герое поэмы, известному из рассказа генерала барона Е.И. фон Майделя, записанного П.К. Мартьяновым, собиравшим материалы о поэте с 1870 года. Советские исследователи не приводили эти слова Лермонтова, отчасти из-за негативного отношения к личности Мартьянова, сотрудника «реакционной газеты» «Новое время» (ценнейшие очерки Петра Кузьмича не переиздавались 112 лет), а отчасти потому, что они не вписывались в создаваемый «богоборческий» образ поэта: «На одной из стоянок отряда, во время экспедиции, на биваках, Лермонтов по просьбе генерала Галафеева прочел несколько отрывков из поэмы “Демон”. Когда окончилось чтение, генерал подошел к поэту и задал ему вопрос: “Скажите, Лермонтов, уж не крещен ли ваш Демон, что он так панибратствует с монахинями?” “Так точно, ваше превосходительство, вы изволили угадать, — ответил поэт, — мой Демон был крещен архангельской нагайкой”. Ответ этот вызвал дружный взрыв смеха» (Мартьянов П.К. Последние дни жизни М.Ю. Лермонтова... С. 141–142).

ния, многие указывали на противоречивость главного героя, но, как справедливо заметил архимандрит Константин (Зайцев), «двусмысленность эта — высокого калибра, ее не уложишь в рамки литературной критики»¹⁵⁸. В то время, когда писались статьи Розанова, в трактовке поэмы преобладал биографический метод, прямолинейно указывающий на автопортрет Лермонтова в «Демоне». Розанов тоже отмечает: «С “демоном” он слил часть своей души»¹⁵⁹. При этом он, признавая «Демона» «литературной загадкой», отрицал во всех статьях библейскую основу поэмы. Единственный раз Розанов указал на параллель поэмы с Библией в статье «О древнеегипетской красоте», но в эстетическом контексте, «родственности художественного соображения северного и арийского писателя [Лермонтов] с резцом южанина и семита [Иезекииль]». «Конечно, это — арийская водица, — замечает Розанов, всегда считавший поэму Лермонтова незавершенной, — перед липкостью и густотой семитического глагола, но образы сравнения и вся *суть дела* — здесь и там одинаковы. Вот с кем родство у нашего нераскрывшегося поэта, а не подражание Байрону, и — где родник его трансцендентности (и религиозности)»¹⁶⁰.

В поэме «Демон» Розанов видит «зародыш отдаленного культа». По мнению философа, Лермонтов вовсе не то рисует, что сказано «о существе с этим именем (“сатана”, “диавол”) в книге Бытия и в книге Иова»¹⁶¹. То, что раньше находило отклик у Розанова — лермонтовское ощущение Божественного начала в гармонии мироздания, выраженное в строке «И в небесах я вижу Бога», — теперь для него только «странный атавизм» древних египетских религий. Он проводит параллель между мировосприятием Лермонтова и мировосприятием древнего египтянина: «Все, как и у Лермонтова, — там: серебристые ландыши, тенистые сады, прячущийся в зелени листов пунцовый плод и... бог, везде — Бог, все — боги. Весь Египет есть только необозримая и по широте, и по разно-

¹⁵⁸ (Зайцев) Константин, архимандрит. Лермонтов (1814–1841) // Чудо русской истории. М.: НТЦ Форум, 2000. С. 719–720.

¹⁵⁹ Розанов В.В. «Демон» Лермонтова в окружении древних мифов // Розанов В.В. Во дворе язычников... С. 187.

¹⁶⁰ «И надел на тебя узорчатое платье, и обул тебя в сафьяновые сандалии, и опоясал тебя полотном, и покрыл тебя шелковым покрывалом. И нарядил тебя в наряды, и положил на руки твои запястья и на шею твою ожерелье. И дал тебе... серьги к ушам твоим и на голову твою прекрасный венец». (Иез 16:10–12). Ср.: «И для тебя с звезды восточной / Сорву венец я золотой; / Возьму с цветов росы полночной; / Его усыплю той росой; / Лучом румяного заката / Твой стан, как лентой, обовью...» (Монолог Демона) (Розанов В.В. О древнеегипетской красоте // Розанов В.В. Во дворе язычников... С. 17.)

¹⁶¹ Розанов В.В. «Демон» Лермонтова в окружении древних мифов... С. 187.

образию, и по углубленности иллюстрация к стихотворению: Когда волнуется желтеющая нива»¹⁶².

Прежде чем перейти непосредственно к теме «Демона», чтобы сделать ее «совершенно понятной и научной как арифметика», Розанов погружается в размышления о феномене пола, ведя читателя по сложным лабиринтам своих прихотливых мыслей. Обожествляя мир и все мирское, философ подчеркивает, что египтянам, смотревшим на пол «обратно нашему», была свойственна «высокая радость бытия». Они «в безымянном, бесфигурном теизме назвали “чудесным”, “святым”, “непостижимым” и “страшно могущественным” *чувство любви и феномен пола*»¹⁶³, найдя в нем «путь к Богу», потому как пол, по теории Розанова, соединяет в себе небо и землю. Философ считал, что «христиане смотрят на пол как на источник греха»¹⁶⁴. «[А] что влечет к началам жизни, названо было в средние века “демоническим” и “демоном”»¹⁶⁵. Причину этого он видит в том, что «христианство получило себе стиль в монашестве»: «Христианство созрело только в монастыре. Здесь его бесспорная вершина, острие: семья ли, общество, государство — все это просто явления языческого порядка, к которым Евангелие никак не пристало, и они никак не пристали к Евангелию. Христова — келья, а мир — *не* Христов»¹⁶⁶. У Розанова «душевное слишком явно преобладало над духовным» (В.А. Фатеев), поэтому языческая «теория пола» заслонила ему Христа. «Пол» для него есть дух, при этом он не принимает христианское понимание смерти как рождения для жизни вечной, не приемлет страданий и Голгофу, в то же время указывая на теплохладность веры и прозаичность чувств в современном обществе: «Мы религиозно несравненно холоднее древних. Мы уже не умеем любить, мы уже любим, как кухарки и извозчики. Любовь стала физиологической, звезды — булыжниками, животные и растения — бифштексом и дровами»¹⁶⁷.

Рассматривая поэму как *атавизм* древних культов, Розанов делает свою концепцию многослойной, *связывая мифологическую основу «Демона» с тео-*

¹⁶²Розанов В.В. Концы и начала, «божественное» и «демоническое», боги и демоны. (По поводу главного сюжета Лермонтова) // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 82.

¹⁶³Там же. С. 86.

¹⁶⁴Там же. С. 84.

¹⁶⁵Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 97.

¹⁶⁶Розанов В.В. По тихим обителям // Собрание сочинений. В темных религиозных лучах / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 104–134.

¹⁶⁷Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи... С. 102, 104.

рией пола. По мысли Розанова, всё, и на небе, и на земле, распадается на мужское и женское начало. Такой вывод он делает, углубляясь в «филологическую загадку» первой строки «Книги Бытия» (сказуемое в единственном числе, а подлежащее — во множественном числе): «борейшись бара Элогим» («вначале сотворил Бог») и принимая во внимание высказывание Вл. Соловьева о Боге как существе женского рода («Вечная Мировая Женственность»). Исходя из этих умопостроений Розанов утверждает, что связь Лермонтова с потусторонним миром («грозной тенью») в форме встречи (конкретного контакта), похожей на свидания Вл. Соловьева с «розовой тенью», «вовсе не фантазия, а самая реальная “быль”»¹⁶⁸ в жизни поэта.

Узел розановской «теории пола» — в младенце, поэтому он представляет свое видение особенностей и различий в восприятии младенца Лермонтовым и Пушкиным, называя при этом Лермонтова «физиологом-поэтом, в древнем и особенном смысле:

О грезах юности томим воспоминаньем
С отрадой тайною и тайным содроганьем,
Прекрасное дитя, я на тебя смотрю
О, если б знало ты, как я тебя люблю.
«Ребенку»

Это совсем другой состав слов и движение души, чем у Пушкина:

Младенца ль милого ласкаю
Уже я думаю: «прости»...¹⁶⁹

Пушкин чувствует младенца идилически, картинно, Лермонтов — физиологически. Последнее — гораздо глубже. Это — взгляд отца, взгляд — матери, любовь — не скользящая по предмету художественным лучом, а падающая на предмет вертикально, как луч полуденного солнца, пронзающая предмет. И такие вертикальные лучи, негодования ли, любви ли, палящие, знойные, действующие, ударяющие — везде у Лермонтова; в противоположность горизонтальным лучам, художественно успокоенным, у Пушкина. От этого действие их на душу глубоко: слезы наворачиваются при чтении его строк или

¹⁶⁸Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи... С. 87.

¹⁶⁹Пушкин А.С. «Брожу ли я вдоль улиц шумных».

сердцем овладевает восторг: “веди нас, вождь наш”, хочется сказать поэту:

Бывало, мирный звук твоих могучих слов
Воспламенял бойца для битвы.
Он нужен был толпе, как чаша для пиров,
Как фимиам в часы молитвы»¹⁷⁰.

Именно поэтому Лермонтов, являющий в своих стихах ветхозаветную страстность, по мнению Розанова, производит впечатление «древнего поэта»: «Из-под уланского мундира всегда у Лермонтова высовывается шкура Немейского льва, одевающая плечи Геркулеса. И сложение стиха у него, и думы его, и весь он — тысячелетнего возраста. Точно он был и плакал при *творении мира*. И вот этуо давнюю любовью, дедовскую, родною, лешео, “ангельскою” ли, “демоническою” ли (как хотите, по выбору) полна его поэзия»¹⁷¹.

Физиология Лермонтова, по мысли Розанова, мистична: «У него везде роман, везде игра “розовой” и “грозной тени”, везде — тучка и утес, везде — тоска разлуки или ожидание свидания, везде — начало жизни, и *небесной, и земной, в слиянии*»¹⁷². Философ указывает на лермонтовского «Ангела», которого поэт «видит за начальным мигом человеческого существования», как на «священный миф сзади физиологии»: «Все — антропоморфично в небе, все богообразно — на земле»¹⁷³, — делает он вывод, усматривая особенность трансцендентного начала в творчестве поэта во *взаимосвязи мистической физиологии и антропоморфизации природы*. При этом философ подчеркивает, что чувство родства с природой достигается Лермонтовым особенным способом ее изображения «без украшений, сравнений и метафор»: «Лермонтов чувствует природу человеко-духовно, человеко-образно, он прозревал в природе точно какое-то человекообразное существо»¹⁷⁴. У Лермонтова все живое, отмеченное авторским сочувствием: ропщущие пальмы, грустная сосна, плачущий утес, игривая тучка, приветливый ландыш, улыбающиеся, разговаривающие звезды. Розанов обращает внимание, что в «Трех пальмах» «самый простой факт поэт предает с внутренним одушевлением: и пальмы ожили, и с пальмами плачем мы; тут есть рок, Провидение, начинается Бог. Природа у Лермонтова шевелится, слушает,

¹⁷⁰Розанов В.В. Концы и начала, «божественное» и демоническое... С. 88.

¹⁷¹Там же. С. 87–88.

¹⁷²Там же. С. 89.

¹⁷³Там же. С. 89.

¹⁷⁴Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи... С. 95.

ласкается, любит, ненавидит. Он собственно везде открывает в природе макрокосмос человека, маленькая фотография которого дана во мне»¹⁷⁵.

Мифологическая сердцевина в «Демоне» — «любовь духа к земной девушке». Именно здесь, по мнению Розанова, «перекрещиваются религиозные реки», потому что, в зависимости от нашего взгляда на любовь и рождение: как «на грех» или «поток правды», мы можем сказать, злой или добрый дух являлся Тамаре. Розанов считал, что «Демон» отражает тот момент в истории человечества, когда начался процесс замены язычества христианством. «А интерес “Демона”, исторический и метафизический, — пишет философ, — заключается в том, что он стал в пункт пересечения этих рек и снова задумчиво поставил вопрос о начале зла и начале добра, не в моральном и узеньком, а в трансцендентном и обширном смысле»¹⁷⁶. Ссылаясь на Геродота, он отмечает, что для свидания с «божеством» в древности девушки радостно шли в Вавилонский храм. Вот один из таких языческих мифов, по мнению Розанова, Лермонтов, в котором проявился «атавизм древности», бессознательно отобразил в своей поэме, назвав демоном то, что древние называли «богом». «Стихотворение Лермонтова, — отмечает Розанов, — стало бы в древности священной сагою, распеваемую орфиками, монастырь уединенный — почитаемым местом, и самый “Демон” обозначился бы новым собственным именем, около Адониса, Таммуза, Бэла, Зевса и других»¹⁷⁷. Философ приходит к заключению, что «“Демон” — только идея, только метафизическая истина, без прикрас, почти научная и вместе религиозная, это тот же миф, как миф греков о “Зевсе и Семеле”, как “Розовая тень” у Вл. Соловьева, как “царица Шабас” у евреев»¹⁷⁸. Именно поэтому, считает Розанов, Лермонтов не дал имени своему герою. За всеми названиями в «Морской царевне», «Сказке для детей», «Демоне», философ видит «одно существо дела», полагая, что эти «мифы витают на границе трансцендентного и земного, в них разлагается один феномен, но непременно пола, на трансцендентную и земную сторону»¹⁷⁹. Мифы, по его мнению, и возникли, потому как «кроме намека и иносказания, аллегории и нет других способов говорить и объяснять существо пола»¹⁸⁰. Лермонтов для Розанова «истинный “vates”», т.е. про-

¹⁷⁵Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи... С. 96.

¹⁷⁶Там же. С. 97.

¹⁷⁷Там же. С. 102.

¹⁷⁸Розанов В.В. Концы и начала, «божественное» и демоническое... С. 94.

¹⁷⁹Розанов В.В. По поводу одного стихотворения Лермонтова // Розанов В.В. Во дворе язычников... С. 319.

¹⁸⁰Там же. С. 319.

рок в древнем смысле, [потому что он] уловил этот секрет соотношений и всегда пел одну песенку, но золотую, “залетную”»¹⁸¹.

Розанов делает важное дополнение, проводя параллель между древним мифом и сказаниями о соблазнении в житиях, где «Демон телесной красоты и привлечения всегда сияет, манит и влечет»¹⁸². Но он умалчивает о тех моментах в соблазнении (несомненно, зная их из житийных текстов), когда при духовном поражении молитвой или крестным знаменем «прекрасный» образ неотвратно возвращается в свой подлинный безобразный вид¹⁸³. Лермонтов, будучи по рождению и воспитанию православным христианином, изобразил в заключительной главе поэмы впечатляющую сцену о последних испытаниях души Тамары на пути к горнему отечеству, когда побежденный Демон являет свой истинный облик.

В пространстве синего эфира
Один из ангелов святых
Летел на крыльях золотых,
И душу грешную от мира
Он нес в объятиях своих...
<...>
Издалека уж звуки рая
К ним доносились, как вдруг,
Свободный путь пересекая,
Взвился из бездны адский дух...
<...>
К груди хранительной прижалась,
Молитвой ужас заглуша,
Тамары грешная душа.
Судьба грядущего решалась,
Пред нею снова он стоял.

¹⁸¹Розанов В.В. По поводу одного стихотворения Лермонтова... С. 320.

¹⁸²Розанов В.В. «Демон» Лермонтова и его древние родичи... С. 98.

¹⁸³Как миф, но в христианском контексте, «Демона» трактовал и А.Ф. Лосев, обращая внимание, что «Лермонтов в своей поэме занял позицию человека, *буквально верящего* в буквальное существование всех отвлеченных призраков, которыми отличается понятие злого духа; и вот эта буквальность и сделала лермонтовского Демона именно *мифом*, а не просто метафорой, и притом мифом, конечно, не в наивном фольклорном смысле, но *мифом, художественно обработанным* в условиях интенсивного использования приемов символизма» (Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995. С. 143).

Но, Боже! Кто б его узнал?
Каким смотрел он злобным взглядом,
Как полон был смертельным ядом
Вражды, не знающей конца,
И веяло могильным хладом
От неподвижного лица...
II, 401

В статьях Розанова о «Демоне» сопоставление язычества и христианства оставляет ощущение неясности и недосказанности; при всей своей любви к «милым египтянам», «удержавшийся над бездной» (А.К. Закржевский) Розанов не прошел точку невозврата. Период этот был мучительным для философа. Он любил православную церковь, как выразительницу русского национального духа, и считал, что «*только у русских* народ и его церковь — *одно*». «Всю жизнь посвятить на разрушение того, что *одно* в мире люблю: была ли у кого печальней судьба», — напишет он потом в «Уединенном»¹⁸⁴. «Какой ты язычник, — сказала однажды ему Варвара Дмитриевна, его жена. — Ты — просто плохой христианин!»¹⁸⁵. Сам философ пытался свое отступничество и свое возвращение в Церковь объяснить так: «Я был очень счастлив (20 лет): и невольно впал в язычество. В грусти человек — естественный христианин. В счастье человек — естественный язычник. Вот Юпитеру никак не скажешь: “Облегчи!”. Кто никогда не плачет — никогда не увидит Христа. А кто плачет — увидит Его непременно. Только слезам Он открыт. Христос — это слезы человечества, развернувшиеся в поразительный рассказ, поразительное событие. Вот победа христианства. Это победа именно над позитивизмом. Весь античный мир, при всей прелести, был все-таки позитивен»¹⁸⁶.

III

В конце 1900-х годов из-за болезни жены Варвары Дмитриевны («друга»), которая была для Розанова «совестью, музой и опорой», он обращается к Спасителю со своим молением: «Облегчи!», возвращаясь к прежнему восприятию христианства как религии утешения скорбящих: заплакав, он увидел Христа. В этот период, с 1908 по 1917 гг., философ написал несколько небольших, но ярких ра-

¹⁸⁴ Розанов В.В. Уединенное... С. 68.

¹⁸⁵ Дурьлин С.Н. В своем углу.... С. 178.

¹⁸⁶ Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй и последний // Розанов В.В. Уединенное... С. 218.

бот о Лермонтове, где его личность и творчество рассматривает в христианском аспекте. В статье «Домик Лермонтова в Пятигорске» (1908) отразились впечатления Розанова от посещения лермонтовских мест в 1907 году. Василий Васильевич отмечает, что все в этом городке «дышит именем Лермонтова, [которое] известно и почитаемо и в мещанстве, и у простолюдинов. Оно там народно и даже простонародно»¹⁸⁷. Размышляя о поэте на месте его гибели, философ называет Лермонтова «другом Небес», подчеркивая, что этого он не может сказать «в личном и религиозном значении ни о Пушкине, ни о Гоголе»¹⁸⁸. Теперь Розанов сопоставляет поэта не с древним египтянином или халдейским звездочетом, а с любимым русским народом средневековым юродивым, возвращаясь к прежней христианской трактовке лермонтовского творчества. «Значение [Пушкина и Гоголя] неизмеримо больше, нежели историческое значение Лермонтова. Ну, как у Кутузова больше значения, чем у святого “юродивого” московского времени, — поясняет Розанов. — Однако Кутузову церкви не построят, а “юродивеньким” — строят. Тут — особенное. Не это, но подобное “ особенное” было и у Лермонтова»¹⁸⁹. «Никто не сказал того, что есть в “Ангеле” или в стихотворении “Когда волнуется желтеющая нива”, — замечает философ, уже не задаваясь вопросом, Кого видит поэт в небесах»¹⁹⁰.

В этой же статье впервые Розанов высказал мысль о сохранении Домика как национального достояния, обращая внимание на то, что из всех пятигорских реликвий «ни одна так не прекрасна, как домик, где он жил»: «Ценность и интерес Лермонтовского домика и сада будут все возрастать со временем. Мне кажется необходимым взять все это место в казну или в собственность города, сохраняя домик как реликвию»¹⁹¹. По мнению мыслителя, для нас, «как христианской нации», это важнее «слишком холодной хвалы» бронзовых монументов: «Что лучше простого креста над могилой или часовенки возле могилы? что лучше простой записи в “поминанье” — на “вечный помин раба Божия Михаила” где-нибудь в старинной церкви, связанной с его жизнью или смертью? И вот еще такое вечное сохранение жилища, где он жил, где он написал все великое, все зрелое, что от него осталось»¹⁹². После публикации статьи Розанова во влиятельной газете «Новое время» этой идеей заинтересовалась Император-

¹⁸⁷ Розанов В.В. Домик Лермонтова в Пятигорске... С. 276.

¹⁸⁸ Там же. С. 275.

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же. С. 275.

¹⁹¹ Там же. С. 279.

¹⁹² Там же. С. 280.

ская Академия наук и ее президент великий князь Константин Романов (К.Р.), глубокий почитатель великого поэта. Благодаря его помощи и поддержке Домик поэта в Пятигорске в 1912 году стал мемориальным музеем.

В 1913 году Розанов с женой и дочерью Варей отдыхал в Бессарабии, в имении Е.И. Апостолопуло «Сахарна». Записи 1913 года составили книгу «Сахарна» в трех частях: «Перед Сахарной», «В Сахарне», «После Сахарны». При жизни писателя эта смелая книга не издавалась. Розанов был горячим патриотом¹⁹³ и последовательным монархистом, великой любовью к России и русскому народу дышат страницы его эссеистических книг. И на русскую литературу философ смотрел сквозь призму ее ответственности за судьбу Отечества. В третьей части книги, «После Сахарны», он посвятил Лермонтову небольшое эссе. Вознеся поэта на недостижимую высоту, с печалью, доходящей до отчаянного негодования, Розанов размышляет о его ранней смерти как о роке, как о великой, неразгаданной русской трагедии, повлекшей катастрофу Русского Царства, подготовленную основоположником русского нигилизма Н.В. Гоголем и «злыми, тупыми, холодными семинаристами» (Добролюбовым, Чернышевским etc...): «Лермонтов только несколько месяцев не дожид до величины Гёте... Не года, а несколько месяцев. И мы в темах лирики (и эпоса), которые у Пушкина были благородно-личны; тогда как у Лермонтова они были универсально-величественны...не относясь к “я”, к “XIX веку”, к “русским”, но к человеку всех времен и народов. Мы получили бы, Россия получила бы такое величие благородных форм духа, около которых Гоголю со своим Чичиковым осталось бы только спрятаться... Бок о бок с Лермонтовым Гоголь не смел бы творить, не сумел бы творить; наконец “не удалось бы” и ничего не вышло. Люди 60-х годов “не пикнули” бы. Их Добролюбовых и Чернышевских после Лермонтова... выбросили [бы] за забор, как очевидную гадость и бессмыслицу. Таким образом, вот в ком лежал заговор против всего “потом” (нигилизм)... Но значит... Это не случай, а Рок. Ибо слишком большие вещи, суть Рок... И все-таки проклятый выстрел Мартынова. Пусть “Рок”, но орудием его был злодей»¹⁹⁴.

В «Мимолетном. 1915 год» Розанов продолжает размышлять о смерти поэта, изумляя эмоциональным накалом и поистине библейским плачем о Лермон-

¹⁹³ «Болит душа за Россию. ...болит за ее нигилизм. Если “да” (т. е. нигилизм) — тогда смерть, гроб. “Если Россия будет нигилистичной” — то России нужно перестать быть... “Исчезни моя родина. Погибни”. Легко ли это сказать русскому?.. Вот где зажата душа. Вот отчего болею. Вот отчего пишу» (Розанов В.В. Мимолетное... С. 185).

¹⁹⁴ Розанов В.В. После Сахарны // Розанов В.В. Сахарна... С. 238–239.

тове: «“Пала звезда с неба, недогорев, недолетев”. Чего мы лишились? Не понимаем. Рыдаем. Горе. Горе. Горе. Ну, а если “выключить Гоголя” (Лермонтов бы его выключил) — вся история России совершилась бы иначе, конституция бы удалась, на Герцена бы никто не обратил внимания, Катков был бы не нужен. И в пророческом сне я скажу, что мы потеряли “спасение России”. Потеряли. И до сих пор не находим его. И найдем ли — неведомо»¹⁹⁵.

В статье «Пушкин и Лермонтов» (1914) философ развивает свою прежнюю мысль о статическом начале Пушкина и динамическом — Лермонтова в контексте «морального духовного движения». По Розанову, «Пушкин — поэт мирового “лада”, все тихо, замерло и стоит на месте, *движению* и *перемене* неоткуда взяться». Но «мир движется и этим отрицает покой, счастье, устойчивость, всеблаженство...»¹⁹⁶. (Отрицание Пушкина.) По мысли философа, начало вообще всех страхов в мире — смерть. От осознания, что «все умирают, хочется бежать, бежать и бежать, не останавливаясь до задыхания»¹⁹⁷. Он считал русскую литературу «счастливее» и «гармоничнее всех литератур», ибо «в ней “лад” [Пушкина] выразился столько же удачно и полно, так же окончательно и возвышенно, как и “разлад” [Лермонтова]»¹⁹⁸. Разлад Лермонтова, по мнению Розанова, в движении, которое составляет сущность всей его поэзии: «Он никуда не приходит, а только уходит... [и этим] объясняет нам, — почему мир “вскочил и убежал”»¹⁹⁹. Поэт сам называл себя «гонимым миром странником», он, по словам С.Н. Дурылина, — «бездомник, без всякой оседлости на земле», поэтому образ дороги, пути — один из главных в его поэзии. Лермонтов и завершает свой творческий путь этим символом — дорогой, уходящей в Вечность («Выхожу один я на дорогу»). Но нужно при этом иметь в виду, что сам поэт странничество воспринимает как завет Бога, а не бег от смерти, страха которой у него никогда не было и, значит, он не видит в своем странничестве дисгармонии. В русской народной традиции «странник» — это богомolec, не имеющий своего угла, как правило, человек с чистым сердцем, идущий на поклонение в святые места. Именно так, по словам Н.О. Лосского, Лермонтов видит и описывает гармонию и красоту природы, «как странники,

¹⁹⁵Розанов В.В. Мимолетное... С. 301.

¹⁹⁶Розанов В.В. Пушкин и Лермонтов // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 602.

¹⁹⁷Там же. С. 603.

¹⁹⁸Розанов В.В. Пушкин и Лермонтов... С. 603.

¹⁹⁹Там же.

созерцающие славу Божию»²⁰⁰.

Когда надежде недоступный,
Не смея плакать и любить,
Пороки юности преступной
Я мнил страданьем искупить...
<...>
Тогда молитвой безрассудной
Я долго Богу докучал
И вдруг услышал голос чудный.
«Чего ты просишь?» Он вещал...<...>
Твое блаженство было ложно;
Ужель мечты тебе так жаль?
Глупец! где посох твой дорожный?
Возьми его, пускайся в даль;
Пойдешь ли ты через пустыню
Иль город пышный и большой,
Не обожай ничью святыню,
Нигде приют себе не строй»...
I, 501

«Все субъективно», — мудро заметил С.Н. Дурьлин в своем дневнике. По мнению Розанова, сам поэт не мог уловить причину своего «разлада», и «в этой неопределенности и неуловимости и скрывается вся его неизмеримая обширность»²⁰¹. (Как видим, это утверждение мыслителя противоречит его словам в статье «Вечно печальная дуэль», написанной за 16 лет до того (1898), о лермонтовском «ключе “гармонии”», который открывает ему «выход из природы — в Бога, из “стихий” к небу».) В.Н. Ильин, в отличие от Розанова, считал, что все «существо Лермонтова» излучало гармонию, которая отразилась в его поэзии: «Творчество Лермонтова — это душа души, музыка музыки. “Скрытая гармония сильнее явленной”. И вся сила Лермонтова в этой скрытой, словом не передаваемой гармонии»²⁰². Ученик прп. Силуана Афонского старец Софроний (Сахаров) в своей книге «О молитве» пишет, что душа гения находится

²⁰⁰Лосский Н.О. Характер русского народа // Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 308–309.

²⁰¹Розанов В.В. Пушкин и Лермонтов... С. 603.

²⁰²Ильин В.Н. Грусть... С. 5.

на грани двух миров и может быть созерцателем *другой* реальности: «Гению открываются умные видения, которые он не может реализовать, ибо они *превосходят меру достижимого в сем мире*»²⁰³. От сознания, что бессилён запечатлеть свои переживания, поэт испытывает «муки слова» и может свой поэтический дар в этот момент ощущать как наказание. Вот эту драму «*невыразимости*»²⁰⁴, невозможности запечатлеть зароненный небесный звук в слове, Лермонтов очень чутко ощущал всю жизнь, отразив ее в своей поэзии, чем вызвал упреки в дисгармонии у части мыслителей и исследователей, полагавших, что раздвоенная душа поэта так и не смогла достичь гармонии и цельности.

Холодной буквой трудно объяснить
Боренье дум. Нет звуков у людей,
Довольно сильных, чтоб изобразить
Желание блаженства. Слов не нахожу. <...>
I, 167

Из-за несовершенства мира «всякое религиозное сознание обязательно трагично», — говорил А.Ф. Лосев. Скучные песни земли заглушали, но *не заменили* поэту «звуков небес», которые он постоянно воскрешал в своей душе, и когда ему это удавалось, — «отблеск пасхального утра ложился на его поэзию» (П.П. Перцов). У Лермонтова всегда все предельно глубоко и серьезно, взор его постоянно устремлен в Вечность, у него нет пушкинского светлого, легкого и радостного отношения ни к жизни, ни к своему «жребию русского поэта». Напротив, он просит Творца лишить его поэтического дара, который, по его представлению, вносит разлад в его жизнь, заглушает небесные звуки и уводит от спасительного пути.

...От страшной жажды песнопенья
Пускай, Творец, освобожусь,
Тогда на *тесный путь спасенья*
К Тебе я снова обращусь.
I, 68

²⁰³Ильюнина Л.А. Искусство и молитва: по материалам наследия старца Софрония (Сахарова) // Русская литература / ИРЛИ. 1995. № 1. С. 218–225.

²⁰⁴Эта проблема волновала многих поэтов. Ср. элегию В.А. Жуковского «Невыразимое» («Невыразимое подвластно ль выраженью?..»), «Silentium!» Ф.И. Тютчева («Мысль изреченная есть ложь»).

Это скорее «томление по Божеству» (Борис Зайцев), чем «разлад». Розанов этого не уловил, поэтому он делает вывод, на наш взгляд, не совсем удачный, но тем не менее ставший филологическим афоризмом, часто цитируемый: «Пушкину и в тюрьме, было бы хорошо. Лермонтову и в раю было бы скверно»²⁰⁵. Тут проявилась характерная розановская спонтанность мысли, настроение момента. Увлечшись, философ забыл свое прежнее утверждение о характерной разнице между «*terre-a-terr*'ным» Пушкиным и «нездешним» Лермонтовым, которую чувствовали наиболее пронизательные философы и критики, ибо «нет другого поэта, который так *явно* считал бы небо своей родиной и землю своим изгнанием» (С.А. Андреевский)²⁰⁶. Вот отчего ему и в *земном* раю «было бы скверно». Тут С.Н. Дурылин оказался более чуток: «Земная жизнь для Лермонтова — *мгновение*, перепуток, странное и недоброе “бойкое место” (оттого ему и «скверно» здесь. — С.Т.), после которого сейчас же начитается новый, другой, длинный-длинный путь. В Лермонтове была простота мудрости (как у странников-богомольцев. — С.Т.) — знания о вечном. А Пушкин этого не знал. Он — весь на земле («и в тюрьме хорошо». — С.Т.). Земля для него оседлость, за черту которой он не хотел и *не умел* выходить»²⁰⁷. Вот почему, по мысли Дурылина, «Пушкина Данте коснулся только своим “Адом” с его *земным реализмом* мук и мучимых, а Лермонтова коснулся звездным лучом из своего “Рая”»²⁰⁸.

Как бы мудры и пронизательны ни были мыслители и критики, они могут заблуждаться, но не может ошибаться целый народ, который, по мнению В.О. Ключевского, воспринял поэзию Лермонтова как *ответ* «на свое национально-религиозное настроение, (резиньяцию), ставшее *нравственным правилом*, преданностью воле Божией. Поэзия Лермонтова на последней ступени своего развития становилась выражением того *стиха-молитвы*, который служит формулой *русского религиозного настроения*: *да будет воля Твоя*. Никакой христианский народ своим бытом, всю свою историю не прочувствовал этого стиха так глубоко, как русский, и ни один русский поэт доселе не был так способен *глубоко проникнуться этим народным чувством* и дать ему художественное выражение, как Лермонтов»²⁰⁹. Это проникновение народа, ценившего более всего лад и смирение, в гений поэта, говорит внимательному

²⁰⁵ Розанов В.В. Пушкин и Лермонтов... С. 603.

²⁰⁶ Андреевский С.А. Лермонтов... С. 295.

²⁰⁷ Дурылин С.Н. В своем углу... С. 250.

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ Ключевский В.О. Грусть: Памяти М.Ю. Лермонтова... С. 447.

уму очень многое, как и тот факт, что вот уже почти два века русские дети засыпают под «Казачью колыбельную песню», которую народ назвал *своей* песней, как и ставшую культовой «Выхожу один я на дорогу». В конце жизни «бури тайные страстей» уступили в душе поэта место христианской грусти («радости сквозь слезы» — так определяет это настроение Ключевский) и стремлению к «свободе и покою», что оказалось созвучно и понятно русской народной душе.

И с грустью тайной и *сердечной*
Я думал: жалкий человек.
Чего он хочет!.. небо ясно,
Под небом места много всем,
Но беспрестанно и напрасно
Один враждует он — зачем?..
I, 456

«Над Пушкиным и Лермонтовым, — замечает философ в конце статьи, доводя свои спорные рассуждения до логического конца, — “далее” их — гармоническое движение. Страшно мира, что он “движется” (отрицание Пушкина), заключается в утешении, что он “гармонично движется” (отрицание Лермонтова). Через это “рай потерян” (мировая проблема “Потерянного рая”), но и “ад разрушен” (непоколебимое слово Евангелия)»²¹⁰.

В 1916 году в день 75-летия гибели Лермонтова в газете «Новое время» была напечатана статья П.П. Перцова «Будущий Лермонтов», в которой критик размышлял о возможных путях дальнейшей эволюции творчества поэта. По мнению Перцова, «будущего Лермонтова, которого унесла от нас вечно проклятая дуэль, нужно представлять более *прозаиком* нежели поэтом. [На это указывают] ранний переход Лермонтова к прозе, и то совершенство, с каким он *сразу* овладел этой формой». Останавливаясь на замысленной поэтом трилогии из трех эпох русской жизни, Перцов замечает, что «Лермонтов был последним, над кем горела заря героизма в нашей литературе, и из-под его золотого пера могли родиться страницы такого родного эпоса, который мы вправе были бы назвать нашей “Илиадой”»²¹¹.

²¹⁰Розанов В.В. Пушкин и Лермонтов... С. 603.

²¹¹Перцов П. «Будущий» Лермонтов: (К 75-летию со дня смерти: † 15 июля 1841 года) // Новое время. 1916. 15 (28) июля, №14496. С. 4.

Прочитав статью Перцова, Розанов заново переживает смерть поэта и мгновенно откликается своим эссе «О Лермонтове» (1916) — восторженным гимном, который трудно цитировать, настолько он целен и гармоничен. Розанову Лермонтов-поэт был ближе, чем Лермонтов-прозаик, хотя он очень высоко ставил «Тамань», «Бэлу», «Максима Максимыча», «Фаталиста», но не любил «Княжну Мери». «Лишние люди», в которых философ видел будущих нигилистов, всегда вызывали у него раздражение, поэтому в обширном лермонтовском цикле его статей мы не встретим анализа прозы поэта. Для философа не это главное в творчестве Лермонтова, а то — в чем выразилась его религиозность, поэтому для Розанова его «стихи *все* до сих пор чудесны и, значит, *вечны*»²¹². Отмечая, что «Перцов пишет хорошо, но недостаточно», Розанов вступает с ним в полемику, предлагая свое видение «будущего Лермонтова». По мнению философа, Лермонтов «никакой “Войны и мира” не написал бы, и не стал бы рисовать Екатерининскую эпоху. Это было “побочное” в нем — то, что он “умел” и “мог”, но иные струны, иные звуки — суть его»²¹³. Вся статья пропитана библейскими аллюзиями и раннехристианскими образами. Оставшийся от поэта только один томик стихов Розанов называет «“вещим томиком”, золотым нашим Евангелищем. — Евангелищем русской литературы, где выписаны лишь первые строки»²¹⁴. «Все это гораздо неизмеримо могущественнее и прекраснее, чем “начало Пушкина”, — пишет Василий Васильевич, — и даже это впечатлительнее и значащее, нежели сказанное Пушкиным и в *зримых годах*, это красота и глубина, заливающая Пушкина. За Пушкиным — я чувствую, как накинута на меня за эти слова, но *так* думаю — Лермонтов поднимался неизмеримо более сильною птицею. Пушкин был обыкновенен, достигнув последних граней... в этом обыкновенном, “нашем”. Лермонтов был совершенно необыкновенен; он был вполне “не наш”, “не мы”. Вот в чем разница»²¹⁵.

Розанов, всегда придававший особое значение тону писателя, называет Лермонтова «державным поэтом», не видя ему равных по *властному тону* в русской литературе: «Вышел — и владеет. Сказал — и повинуются»²¹⁶. В воображении Розанова поэтический, исполненный гармонии мир Лермонтова, его «державна», — это «Звезда. Пустыня. Мечта. Зов», поэтому, по его предположе-

²¹²Розанов В.В. Мимолетное... С. 300.

²¹³Розанов В.В. О Лермонтове // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 642–643.

²¹⁴Там же. С. 641–642.

²¹⁵Там же. С. 642.

²¹⁶Там же.

нию, поэт бы «вышел “в пророки на русский лад”, он ушел бы в пустыню и пел бы из пустыни. А мы его жемчуг бы собирали, собирали в далеком и широком море, — умилялись, слушались и послушались»²¹⁷. Розанов видит будущего Лермонтова «духовным вождем народа», который сочетает в себе непрестанную молитву и созерцательность, отшельничество и безмолвие, аскетизм и высокий поэтический дар: «чем-то, чем был Дамаскин на Востоке: чем были “пустытники Фиваиды”». «Да уж решусь сказать дерзость, — пишет мыслитель, — он ушел бы “в путь Серафима Саровского”. Не в тот именно, но в какой-то около *этого пути лежащий путь*»²¹⁸. В представлении Розанова «Лермонтов — чистая, ответственная душа»,²¹⁹ поэтому в будущем он творил бы в библейских традициях: «Он дал бы канон любви и мудрости. Он дал бы “в русских тонах” что-то вроде “Песни Песней”, и мудрого “Экклезиаста”, ну и тронул бы “Книгу царств”... И все кончил бы дивным псалмом. По многим, многим “началам” он начал выводить “Священную книгу России”»²²⁰.

Создается впечатление, что Розанов, при его тяготении к крайностям, преувеличивает духовное значение Лермонтова для России, но это только на первый взгляд. Главная мысль философа заключается в том, что Лермонтов был способен вернуть утраченное *единство* искусства и религии. Поэзия родилась из молитвы, изначально существовала глубокая взаимная связь (синкретизм) искусства и религии. Пламенные проповеди ветхозаветных пророков, Песнь песней и Притчи царя Соломона, Псалтирь царя Давида, — все это высочайшие образцы библейской поэзии. В России литература также была вначале словом церковным и монашеским, славящим Бога или наставляющим. Философ Иван Ильин подчеркивал, что «искусство в России родилось как действие молитвенное; не забава, а ответственное деяние; *мудрое пение или сама поющая мудрость*»²²¹. И даже когда литература ушла в «мир, лежащий во зле», она продолжала нести людям вечные истины любви, добра и правды. «Большой художник как бы открывает своим читателям доступ к сущности жизни, в глубины Божии, — писал И.А. Ильин. — Он как бы благословляет их *своими прозрениями и страданиями*; он учит их входить в храм мировой мудрости и молиться в нем

²¹⁷ Розанов В.В. О Лермонтове... С. 642.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Ср.: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

²²⁰ Розанов В.В. О Лермонтове... С. 642–643.

²²¹ Ильин И.А. О чтении и критике // *Одинокий художник: статьи, речи, лекции*. М.: Искусство, 1993. С. 35–36.

новыми словами *единому и единственному Богу*²²². Память о высокой миссии художественного творчества генетически сохранилась в русской словесности XIX века, проявившись особенно ярко в поэзии Пушкина и Лермонтова.

О месте поэта в секулярном мире Лермонтов много думал, что видно из его многослойного таинственного стихотворения «Не верь себе». Понимая, что в мирском обществе нелегко слышать голос Бога, он предостерегает поэта от искушения принять свое воображение, «кипение» личных страстей, за Божественное вдохновение, подчеркивая первостепенную важность для художника умение различать Божественный Дух и дух человеческий. Лермонтов, всегда обостренно чувствовал борьбу «священного» с «порочным», и никогда «не осмеливался равнять/ С земным небес живые звуки» (I, 280).

Не верь, не верь себе, мечтатель молодой,
Как язвы бойся вдохновенья...
Оно — тяжелый бред души твоей больной,
Иль пленной мысли раздраженье.

В нем признака небес напрасно не ищи:
— То кровь кипит, то сил избыток!..

<...>

Закрадется ль печаль в тайник души твоей,
Зайдет ли страсть с грозой и выюгой,
Не выходи тогда на шумный пир людей
С своею бешеной подругой...

<...>

I, 411

В стихотворении «Поэт» Лермонтов возвышает поэта до уровня библейского пророка, поднимая его над толпой, которую «тешат блески и обманы», подчеркивая единую миссию поэта и пророка в прошлом и призывая к такому служению в настоящем.

*Твой стих, как Божий дух, носился над толпой*²²³
И, отзыв мыслей благородных,

²²² Ильин И.А. О чтении и критике... С. 36.

²²³ «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт 1:2).

Звучал, как колокол на башне вечевой,
Во дни торжеств и бед народных...
I, 407

Многие стихи Лермонтова — это *притчи*²²⁴ («Три пальмы», «Листок», «Парус» etc...) или *псалмы*²²⁵ («Когда волнуется желтеющая нива», «Выхожу один я на дорогу», «Ветка Палестины» etc...), а «по устремлению, по сокровенному порыву, по радости или муке, все стихи [его] — молитва»²²⁶. Вот эта «поразительная религиозная струна» (А.О. Смирнова-Россет) у Лермонтова позволила Розанову представить его в будущем «духовным вождем народа».

Есть в статье «О Лермонтове» один интересный момент, вызвавший, в свою очередь, «маленький фельетон» П.П. Перцова²²⁷. В самом начале Розанов пишет, что русским людям «нужно простить общею русскою душою “несчастного Мартынова”. Ведь он нес в душе 40 лет сознание “быть Каином около Авеля”». «Ах, Мартынов, что он сделал! Бедный, бедный Мартынов! — заканчивает Василий Васильевич рыдающими словами свою последнюю статью о поэте, выделяя курсивом два последних слова. — “Миша” ему бесспорно простил, да и

²²⁴См.: Семенов Л.П. Лермонтов и Библия. (К столетию со дня рождения Лермонтова) // Лермонтовский текст: Ставропольские исследователи о жизни и творчестве М.Ю. Лермонтова: антология: в 2 т. / под ред. проф. В.А. Шаповалова, проф. К.Э. Штайн. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2007. Т. 1. С. 94–103.

²²⁵Сохранились свидетельства, что Лермонтов переложил в стихи восемь кафизм из Псалтири. Поисками этой большой рукописи поэта безуспешно занимался в конце XIX века профессор Пензенской духовной семинарии П.С. Озерецкий, сын диакона тарханской церкви Стефана Озерецкого. (Назарова Л. Найдутся ли лермонтовские реликвии? // Аврора. 1989. №10. С. 138–140).

²²⁶Дурьлин С.Н. Судьба Лермонтова // Русская мысль. 1914. №10 (окт). II отд. С. 29.

²²⁷Петра Перцова возмутил призыв Розанова к прощению Мартынова, и он саркастически замечает: «Мне эти вселенские объятия кажутся слишком широкими. Если, действительно, никто не виноват и все правы, то не о чем и толковать, а остается только целоваться направо и налево. Но я не хочу целоваться с Мартыновым. Я ещё понимаю попытку защитить Д'Антеса... Он “не мог понять на что он руку подымал”, если припомнить, что убийца Пушкина вряд ли и мог читать по-русски, разве по складам. Но Мартынов? С него очень можно и должно спрашивать понимания, “на что он руку подымал”. Для меня отвратителен этот самодовольный, напыщенный собою и ограниченный офицерик, который не умея ответить остроумно на шутку приятеля, тащит его к барьеру и здесь поспешно палит в него с очевидным прицелом. <...> Нет, как вспомнишь роковую минуту у подножия Машука, когда одно легкое движение руки могло *все* сохранить для нас и навсегда... Одно только легкое отклонение вправо!.. Но — Пустое сердце бьется ровно, / В руке не дрогнет пистолет» (Перцов П.П. Прощать ли Мартынова? (Маленький фельетон) // Новое время. 1916. 1(14) авг. №14513. С. 3).

мы ничего не помним, а только плачем о себе. Час смерти Лермонтова — *сиротство России*»²²⁸.

В распространении нигилизма в России Розанов видит вину русской словесности, и с горьким негодованием выносит ей суровый приговор: «От декабристов до нас литературу русскую определяют “пакостничеством”. Очень талантливым, временами гениальным. Но — пакостничеством. Перья были золотые. Но они обмакивались в какую-то зловонную гущу пакостных чувств и идей. Пушкин, Лермонтов и Кольцов (и еще очень немногие) отошли в сторону. <...> Да, вот где зло и рок русских и России, что гениальный по силам период русской литературы и был употреблен просто на пакость. Страшно думать»²²⁹. На упреки и обвинения («оплеухи») в отрицании признанной русской классики через полгода он составляет список тех писателей, которые, по его мнению, своим творчеством служили России, а не глумились над ней, и поясняет: «Я отрицаю, собственно, не очень много: Кантемира, Фонвизина, Грибоедова, Гоголя, вторую половину Толстого и всех писателей 60-х годов с “судебной реформой”. Что же я отрицаю, собственно? Непонимание России и отрицание России»²³⁰.

В «Последних листьях. 1916 год» Розанов вспоминает Лермонтова *единственный раз* в неодобрительном ключе, сетуя, что «потрясающий Кавказ, прирывающий к последним уголкам римского мира и греческого мира» никак не отразился в нашей литературе: «Несколько стихотвореньиц Лермонтова, да “как они пили воды в Пятигорске”. П<отому> ч<то> за своими юбками и панталонами русские не видят корон, царей, престолов, царств. Заехал на Кавказ Толстой. Заметил же только Лукашку, да: еще красавицу Матрену, которая не полюбила “его”. А что есть на свете этот колоссальный перешеек “Кавказ” с двухтысячелетнюю историю, с Моисеем Хоренским, с Воронцовым, Ермоловым, Евдокимовым, с нефтью, которую 50 лет выкачивают иностранцы: всего этого Толстой и Лермонтов просто не заметили. Воистину не интересовались. Для русских самое неинтересное место в мире — это Россия. Пушкин, кажется, последний, который интересовался Россиею и любил Россию»²³¹.

Изменчивый Розанов, «задыхаясь от мысли», выговаривал движение души. В данном случае настроение момента вступило в противоречие с прежними его оценками и мнениями. «Войну и мир» Василий Васильевич ценил высоко,

²²⁸ Розанов В.В. О Лермонтове... С. 643.

²²⁹ Розанов В.В. Мимолетное... С. 80–81.

²³⁰ Там же. С. 295.

²³¹ Розанов В.В. Последние листья... С. 166–167.

отмечая, что за этот роман «наша Русь полюбила Толстого простою и светлою любовью», а «Песню про купца Калашникова» по глубине и реализму описания эпохи ставил не ниже «Войны и мира». В отношении темы «Лермонтов и Кавказ» высказывание Розанова несправедливо, чтобы не сказать — курьезно.

Мой гений сплел себе венок
В ущелинах кавказских скал...
I, 117

«Ни один из русских писателей не проявил в области кавказского фольклора такой осведомленности, как Лермонтов, — отмечал известный лермонтовед и этнограф Кавказа Л.П. Семенов, — и никто, вдохновляясь мотивами этого фольклора, не создавал таких прекрасных произведений, как он»²³². Народы Кавказа ответили Лермонтову взаимностью, создав в своей мифологии высокий поэтический образ русского поэта-воина²³³.

IV

Незадолго до смерти, в 1918 году, Розанов пишет итоговую работу «С вершины тысячелетней пирамиды. (Размышления о ходе русской литературы)»²³⁴, в которой пытается осмыслить величайшую русскую катастрофу, рассматривая историю России сквозь призму русской классической литературы. Философ говорит о 1917 и 1918 годах, как об «исключительной исторической минуте, в которой видно завершившееся историческое течение и литературное течение». «Россию разорвала ее литература», — делает вывод Василий Васильевич и указывает на интеллигенцию как главного виновника гибели Отечества: «Еще никогда не бывало случая, чтобы “литература сломила наконец царство”, “разнесла жизнь народа по косточкам”, “по лепесткам”, чтобы она “разорвала труд народный”, переделала всю жизнь в сюжет одной из повестей гениально-

²³² Семенов Л.П. Лермонтов и фольклор Кавказа. Пятигорск, Орджоникидзе, 1941.

²³³ Один из кавказских мифов о Лермонтове гласит, что «перед боем поручик Лермонтов надевал красный башлык, а горцы уговаривались не стрелять во всадника в багряном башлыке, потому что это был “русский гегуако — ашуг — поэт”. Убить поэта у горцев считалось величайшим преступлением. Миф этот очень популярен на Северном Кавказе и даже породил ряд современных произведений о “всаднике в багряном башлыке”» (Шутова Т.А. Русские писатели в современной мифологии Кавказа // Кавказские научные записки. 2010. №3(4) С. 66–76).

²³⁴ Впервые опубликована в 1990 году: Розанов В.В. Сочинения / Сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской; вступ. статья А.Л. Налепина. М.: Советская Россия, 1990. С. 448–464.

го своего писателя: “Записки сумасшедшего”»²³⁵. Розанов говорит «о смерти Пушкина и Лермонтова, повлиявшей на ход и судьбу всей русской литературы» как о «“случае”, [роке], который коснулся весов судьбы [России]»²³⁶. У философа была величайшая надежда на этих русских гениев. Пушкин — «поэт мирового “лада”» — сумел бы всех примирить: при нем общество не разделилось бы на славянофилов и западников, а «властный», «порфиородный» Лермонтов «погасил бы Гоголя», с которого, по мнению мыслителя, начались беды в России.

Подводя «resumé», Розанов пишет: «Началось все очень радостно, с Петра, с Кантемира, с Фон-Визина, Ломоносова, Княжнина, с прекрасного Державина. “Восторг внезапный ум пленил”. <...> Утихающий “восторг”, что-то крепкое и славное, держится в Батюшкове, Жуковском, Языкове, Пушкине. Это солнце-стояние русской литературы. Все сияет невыразимою, *независимою* красотой: и Смирдин оплачивает червонцем каждый стих Пушкина. Но — солнце не стоит... Ближается вечер. <...> Взвилась звездою не то утреннею, не то вечернею узкая лента поэзии *Лермонтова*, что-то сказочное, что-то невероятное для его возраста, для его опыта: взглянув на которую черный гном Гоголь сказал: “Я тебе покажу, звездочка”... И вот все рушилось. ... в безнадежную бездну хаоса. Причина — семинаристы, тупые, злые, холодные. Равнодушные ко всему, кроме своей злобы. Вся русская история была выставлена как гниющее пороков и преступлений, которое чем больше кто ненавидел, тем он казался сам пророчесственнее, священнее... <...> Далее — гибель от литературы, случай единственный во всей всемирной истории»²³⁷. «Были и праведники, — говорит Розанов, — это — славянофилы, но грех, врожденный [разрушителям], был сильнее их праведности. Они звонили в колокольчики, когда в стране шумел набат. Никто их не услышал, никто на них не обратил внимания. Это алтарь. Растоптанный алтарь»²³⁸.

Образ Лермонтова вспыхивает в последней книге Розанова «Апокалипсис нашего времени», которую он писал нищим и смертельно больным. Потрясенный стремительным падением православного Русского Царства, он с каким-то болезненным иступлением, напоминающим горячечный бред, обрушивает на христианство поток упреков. «“Апокалипсис нашего времени”, — пишет В.А. Фатеев, — это, по существу, плач над разоренной Россией, состоящий

²³⁵ *Розанов В.В.* С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы) // *Розанов В.В.* О писателях и писательстве... С. 666.

²³⁶ Там же. С. 664.

²³⁷ Там же. С. 671–672.

²³⁸ Там же. С. 670–671.

из длинных тирад, с сетованиями, воплями отчаяния и обвинениями всех и вся. [Розанову] жаль эту старую Русь, он проклинает творцов революции, но основной акцент сделан на яростной критике христианства и Христа, как главной будто бы причины крушения всех устоев жизни»²³⁹. Вспоминая прежнюю прекрасную страну, философ с горечью замечает: «Пушкин, Жуковский, Лермонтов, Гоголь, [митрополит] Филарет, какое осияние Царства!»²⁴⁰. Интересно, что в этот ряд попал Гоголь. В письме к П.Б. Струве (февраль 1918) Розанов признал победу «ужасного хохла»: «Нет, он увидел русскую душеньку в ее “преисподнем содержании”. <...> И вот, при всем этом — люблю и люблю только один русский народ»²⁴¹. Но потом бесспорными авторитетами в русской литературе для Розанова остаются только два писателя: Пушкин и Лермонтов, о чем он упоминает со свойственной ему резкостью и субъективностью: «У русских есть упрямство. Но нет силы воли. У нас история — моменты, а не процессы. Соломон, Давид и больше ничего. Пушкин, Лермонтов и всякая сволочь»²⁴². Критикуя христианство в этой своей последней книге, и противопоставляя ему язычество и Ветхий Завет, Розанов упоминает Лермонтова в языческом контексте, как «атависта, со dna души которого поднялась чрезвычайно древняя истина»²⁴³. Незадолго до смерти, 23 августа 1918 года, мыслитель напишет Н.А. Котляревскому, ощущая «адскую муку» от смерти 18-летнего сына и смерти любимой «былой Руси», страшные слова, полные отчаянной тоски и боли: «Господи, что же случилось с нашей Россией. Революция хороша в “Zone blanche”²⁴⁴; а пережить ее — такие ужасы, какие только мертвые в силах вынести. “Мертвые души”. Гоголь, Гоголь — вот пришла революция, и ты весь оправдан. Прав — не Пушкин, не *звездоносец Лермонтов*, не “Фиалки” Кольцова, не величавый Карамзин, прав **ты один** — с “Повытчик кувшинное рыло” с “городом N” (какая мысль в этом N, — пустыня, небытие, нет даже имени и в России именно нет самого имени, названия, это просто — НЕТ»)²⁴⁵.

²³⁹ *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова... С. 970–971.

²⁴⁰ *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 6.

²⁴¹ Цит. по: *Розанов В.В.* О себе и жизни своей / сост., предисл., коммент. В.Г.Сукача. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 680–681.

²⁴² *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени... С. 330.

²⁴³ Там же... С. 355.

²⁴⁴ Мертвой зоне (фр.).

²⁴⁵ *Розанов В. В.* Письма 1917–1919 гг. // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 83.

«Розанов выбрал в христианстве самое бесспорное, — заметил С.Н. Дурылин, — он умер по-христиански»²⁴⁶. Да, Господь послал Василию Васильевичу истинно христианскую кончину, о которой верующий человек может только с надеждой молиться. Дочь философа Татьяна Васильевна писала о его смерти П.П. Перцову: «Четыре раза он причащался, один раз его соборовали, три раза над ним читали отходную, во время которой он и скончался. За несколько минут до кончины ему положили пелену с мощей прп. Сергия и он тихо, тихо заснул под ней»²⁴⁷. Сам Розанов предвидел, что «умрет [он] все-таки с Церковью». Его кончина в который раз подтвердила известное христианское изречение: «Ин — суд человеческий и ин — суд Божий. Люди видят поступки, Господь зрит сердце». А сердце у Василия Васильевича всегда было горячим, и никогда — теплосладным и равнодушным: «Не было более сердобольного писателя, чем В.В. [Розанов]. Тут болит, там болит — о боли-то и писать: вот весь В.В.»²⁴⁸. Возможно, эта боль и перевесила в очах Господа все грехопадения и заблуждения великого мыслителя.

В зависимости от религиозного мировоззрения Розанова все его критические статьи *лермонтовского* цикла условно можно разделить на четыре периода. В работах первого периода (консервативного), философ отводит Лермонтову роль родоначальника русской литературы, образно сравнивая творчество поэта с деревом, «кронка которого была срезана», а все гении послепушкинской литературы «пойдя в сук», раскрыли собою лежавшие в [Лермонтове] эмбрионы». В центре внимания критика и новая природа лермонтовских образов: «скульптурность, изобразительность, панорамность». В этот период Розанов трактует Лермонтова в христианском аспекте как «глубокого мистика», способного «улавливать иные миры».

Второй период — языческий, антихристианский, декадентский (конец 1890-х — начало 1900-х годов). Творчество Лермонтова рассматривается Розановым в контексте религиозной природы пола и языческой культуры Древнего Египта и Вавилона. Философ усматривает в произведениях поэта «атавизм» древних египетских религий, а в поэме «Демон» — *языческий миф*, трактуя некоторые произведения Лермонтова как антихристианские.

²⁴⁶ Дурылин С.Н. В своем углу... С. 333.

²⁴⁷ Розанов В.В. Письма 1917–1919 гг... С. 84.

²⁴⁸ Дурылин С.Н. В своем углу... С. 827–834.

В третий период (1908–1917) философ возвращается к трактовке лермонтовского творчества в христианском аспекте, видя поэта в будущем «духовным вождем народа», способного творить в высокой библейской традиции.

В последний четвертый (антихристианский) период (1918) философ не написал ни одной работы о Лермонтове, но упоминает его как «невероятный, сказочный» талант в итоговой статье «С вершины тысячелетней пирамиды. (Размышления о ходе русской литературы)» и в «Апокалипсисе нашего времени», где представляет его опять атавистом и визионером.

На протяжении 20-летнего внимания мыслителя к Лермонтову менялись концепции и трактовки его произведений, оценка же Лермонтова как поэта оставалась неизменно высокой, в этом отношении парадоксальный Розанов проявлял редкую для него последовательность.

Источники и литература

1. *Андреевский С.А.* Лермонтов // М.Ю. Лермонтов: pro et contra: Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб: Изд-во РХГИ, 2002. С. 295–313. («Русский путь»).
2. *Анненков П.В.* Материалы для биографии А.С. Пушкина. М.: Современник, 1984. 476 с. (Б-ка «Любителям российской словесности»).
3. *Анненский И.Ф.* Об эстетическом отношении Лермонтова к природе // Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 242–251. (Лит. Памятники).
4. *Афанасьев В.В.* «Меня терзает дух лукавый»: Размышления над поэмой М.Ю. Лермонтова «Демон» // ПС. Литература. 1999. №35. С. 8–9.
5. *Монах Лазарь (Афанасьев)* На высотах духа. Горы в сочинениях М.Ю. Лермонтова // М.Ю. Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М.Ю. Лермонтова. М.: Изд. дом «К единству», 2010. С. 280–290.
6. *Монах Лазарь (Афанасьев)*. Парус одинокий // М.Ю. Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М.Ю. Лермонтова. М.: Изд. дом «К единству», 2010. С. 53–118.
7. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 81–84.
8. *Васильчиков А.И.* Несколько слов о кончине М.Ю. Лермонтова и дуэли его с Н.С. Мартыновым // Русский архив. 1872. №1. С. 206–213.

9. *Висковатов П.А.* Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество. М.: Современник, 1987. 494 с. (Б-ка «Любителям российской словесности»).
10. *Гоголь Н.В.* В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность // Полное собр. соч. [В 14 т.] М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 8. Статьи. С. 369–409.
11. *Голубкова А.* Литературная критика В.В. Розанова: опыт системного анализа Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2013. 432 с. (Б-ка журнала «Эн-телехия»).
12. *Дружинин А.В.* Письмо иногороднего подписчика о русской журналистике (XXV) // Библиотека для чтения. 1852. №1. С. 119–129.
13. *Достоевский Ф.М.* Бесы // Полное собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 10. С. 165.
14. *Ф.М. Достоевский* в воспоминаниях современников / сост. и коммент. К.И. Тюнькина. В 2 т. М.: Худож. лит., 1990. Т. 2. 622 с.
15. *Дурылин С.Н.* В своем углу / сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. 879 с., ил. (Биб-ка мемуаров: Близкое прошлое; Вып. 21).
16. *Дурылин С.Н.* «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова. Комментарии. 2-е изд., доп. подгот. А.А. Аникиным. М.: Мультиритура, 2006. 296 с. («Классический комментарий»).
17. *Дурылин С.Н.* Как работал Лермонтов // Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 448–568.
18. *Дурылин С.Н.* О Василии Васильевиче // В своем углу / сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 827–834. (Б-ка мемуаров: Близкое прошлое. Вып. 21).
19. *Дурылин С.Н.* Судьба Лермонтова // Русская мысль. 1914. №10 (окт). II отд. С. 1–30.
20. *(Зайцев) Константин, архимандрит.* Лермонтов (1814–1841) // Чудо русской истории. М.: НТЦ Форум, 2000. С. 714–725.
21. *Зайцев Б.К.* Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский мир, 1999. С. 72–78.
22. *Закржевский А.К.* Религия. Психология параллели. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова

- в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост., вступ. ст. и прим. Фатеева В.А. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. Кн. 2. С. 147–168. («Русский путь»).
23. *Иванов Вячеслав*. Достоевский и роман-трагедия // Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Мусагетъ, 1916. С. 3–61.
 24. *Иванов Вячеслав*. Лермонтов // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский миръ, 1999. С. 143–164.
 25. *Ильин В.Н.* Грусть // Новое Слово (Берлин). 1941. 3 августа. №32(361). С. 5.
 26. *Ильин В.Н.* Печаль души молодой (М.Ю. Лермонтов) // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский миръ, 1999. С. 20–30.
 27. *Ильин В.Н.* Тайновидение у Пушкина и Лермонтова // Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение» / сост. А.П. Козырев. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 323–348.
 28. *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре / вступ. ст. А. Козырева. СПб.: Акрополь, 1997. 461 с.
 29. *Ильин И.А.* О чтении и критике // Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993. С. 18–38.
 30. *Ильюнина Л.А.* Искусство и молитва: по материалам наследия старца Софрония (Сахарова) // Русская литература / ИРЛИ. 1995. №1. С. 218–225.
 31. *Ключевский В.О.* Грусть: Памяти М.Ю. Лермонтова // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 427–447.
 32. *Лермонтов М.Ю.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Наука, 1979–1981.
 33. Михаил Юрьевич *Лермонтов*: энциклопедический словарь / МГОУ; гл. ред. И.А. Киселёва. М.: Индрик, 2014. 938 с.
 34. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995. 320 с.
 35. *Лосский Н.О.* Характер русского народа // Условия абсолютного добра. Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 238–352. (Б-ка этической мысли).
 36. *Мартынов С.Н.* История дуэли М.Ю. Лермонтова с Н.С. Мартыновым // Русское обозрение. 1898. №1. С. 313–326.

37. *Мартьянов П.К.* Последние дни жизни М.Ю. Лермонтова / сост. и авт. предисл. Д.А. Алексеев. М.: Гелиос АРВ, 2008. 384 с.
38. *Назарова Л.* Найдутся ли лермонтовские реликвии? // Аврора. 1989. №10. С. 138–140.
39. *Опочинин Е.* Беседы о Достоевском // Звенья. [сборник] Т. 6. М.; Л., 1936. С. 470–471.
40. *Перцов П.* «Будущий» Лермонтов (К 75-летию со дня смерти: † 15 июля 1841 года) // Новое время. 1916. 15(28) июля. №14496. С. 4.
41. *Перцов П.П.* Литературные афоризмы. (Лермонтов) // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. архив, 1994. С. 212–236.
42. *Перцов П.П.* Прощать ли Мартынова? (Маленький фельетон) // Новое время. 1916. 1(14) авг. №14513. С. 3.
43. *Резниченко Анна.* Сергей Дурьлин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // Сергей Дурьлин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2010. С. 463–487. («Исследования по истории русской мысли». Том 14).
44. *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 429 с.
45. *Розанов В.В.* В.Г. Белинский (К 100-летию со дня рождения) // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 501–507.
46. *Розанов В.В.* Величайшая минута истории // Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 340–352.
47. *Розанов В.В.* «Вечно печальная дуэль» // Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 287–299.
48. *Розанов В.В.* «Гений формы» (К 100-летию со дня рождения Гоголя) // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 345–352.

49. *Розанов В.В.* «Демон» Лермонтова в окружении древних мифов // *Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1999. С. 187–196.
50. *Розанов В.В.* «Демон» Лермонтова и его древние родичи // *Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1995. С. 95–104.
51. *Розанов В.В.* Домик Лермонтова в Пятигорске // *Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1995. С. 272–280.
52. *Розанов В.В.* Домик Пушкина в Москве // *Собрание сочинений. Среди художников / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1994. С. 342–344.
53. *Розанов В.В.* Заметка о Пушкине // *Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1996. С. 420–426.
54. *Розанов В.В.* Забытое возле Толстого... // *О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1995. С. 470–472.
55. *Розанов В.В.* Ив. С. Тургенев (к 20-летию его смерти) // *Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1995. С. 138–145.
56. *Розанов В.В.* Из восточных мотивов. Предисловие // *Собрание сочинений. В мире неясного и нерешённого. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 2005. С. 339–341.
57. *Розанов В. В.* Из загадок человеческой природы // *Собрание сочинений. В мире неясного и нерешённого. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1995. С. 21–39.
58. *Розанов В.В.* Из седой древности // *Собрание сочинений. В мире неясного и нерешённого. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1995. С. 356–402.
59. *Розанов В.В.* К лекции г. Вл. Соловьева об Антихристе // *Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина.* М.: Республика, 1999. С. 100–105.

60. *Розанов В.В.* Как святой Стефан порубил «Прокудливую березу» и как началось на Руси пьянство // *Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 366–382.*
61. *Розанов В.В.* Концы и начала, «божественное» и демоническое», боги и демоны (По поводу главного сюжета Лермонтова) // *Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 78–95.*
62. *Розанов В.В.* Мимолетное // *Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 300–301.*
63. *Розанов В.В.* М.Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины) // *Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 59–77.*
64. *Розанов В.В.* О древнеегипетской красоте // *Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 15–47.*
65. *Розанов В.В.* О Лермонтове // *Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 641–643.*
66. *Розанов В.В.* О себе и жизни своей / сост., предисл., коммент. В.Г. Сукача / М.: Моск. рабочий, 1990. 766 с.
67. *Розанов В.В.* Опавшие листья // *Уединенное / сост., вступ. ст. коммент. А.Н. Николюкина. М.: Политиздат, 1990. С. 87–370. (Мыслители XX века).*
68. *Розанов В.В.* Первая колыбельная песня на земле // *В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 423.*
69. *Розанов В.В.* Первая молитва на земле // *Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 408–409.*
70. *Розанов В. В.* Письма 1917–1919 гг. // *Литературная учеба. 1990. №1. С. 72–86.*
71. *Розанов В.В.* По поводу одного стихотворения Лермонтова // *Собрание сочинений. Во дворе язычников / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 313–320.*

72. *Розанов В.В.* По тихим обителям // Собрание сочинений. В темных религиозных лучах / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 104–134.
73. *Розанов В.В.* Последние листья // Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 382 с.
74. *Розанов В.В.* Пушкин и Лермонтов // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 600–604.
75. *Розанов В. В.* Русский Нил / подг. текста, вступ. ст. и коммент. В. Сукача. М.: Нобель Пресс, 2011. 72 с.
76. *Розанов В.В.* С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы) // Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 659–673.
77. *Розанов В.В.* Сахарна // Собрание сочинений / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1998. 462 с.
78. *Розанов В.В.* Сочинения. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / ИМЛИ РАН; ред. и коммент. В.Г. Сукача; вступ. ст. В.В. Бибихина. М.: Танаис, 1995. 802 с. (Лит. изгнанники).
79. *Розанов В.В.* Христианство и язык / публ. и прим. В.Г. Сукача // *Энтелехия*. 2006. №13. С. 102–119.
80. *Самарин Ю.Ф.* Из писем к И.С. Гагарину // М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 383–385.
81. *Святитель Николай Сербский.* Мысли о добре и зле. Мн: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. 256 с.
82. *Семенов Л.П.* Лермонтов и Библия. (К столетию со дня рождения Лермонтова) // Лермонтовский текст: Ставропольские исследователи о жизни и творчестве М.Ю. Лермонтова: Антология: В 2 т. / под ред. проф. В.А. Шаповалова, проф. К.Э. Штайн. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2007. Т. 1. С. 94–103.
83. *Семенов Л.П.* Лермонтов и фольклор Кавказа. Пятигорск, Орджоникидзе, 1941. 100 с.

84. *Сиротин В. И.* Лермонтов и христианство // Лермонтов и православие: сб. статей о творчестве М.Ю. Лермонтова. М.: Изд. дом «К единству», 2010. С. 184–233.
85. *Соловьев В.С.* Особое чествование Пушкина. Письмо в редакцию <журнала «Вестник Европы»> // *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. С. 300–310.
86. *Соловьев В.С.* Лермонтов // *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.
87. *Сукач В.Г.* «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти» (150 лет со дня рождения В.В. Розанова) // *Наше наследие*. 2006. №78.
88. *Тахо-Годи Е.А.* Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая Рос. энциклопедия, 2007. 399 с.
89. *Фатеев В.А.* В.В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Худож. лит., 1991. 368 с.
90. *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. 1056 с.
91. *Фатеев В.А.* Публицист с душой метафизика и мистика // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост., вступ. ст. и прим. Фатеева В.А. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. Кн. 1. С. 5–36. («Русский путь»).
92. *Шутова Т.А.* Русские писатели в современной мифологии Кавказа // *Кавказские научные записки*. 2010. № 3(4). С. 66–76.

Л.Н. Болтовская

ОБРАЗ СВОБОДЫ В ТВОРЧЕСТВЕ А.С. ПУШКИНА И Д.Г. БАЙРОНА

В статье анализируется категория свободы, получившая наиболее яркое выражение в романтической поэзии Д.Г. Байрона. Иное видение свободы, связанное с духовными основами русской классической культуры, воплощено в творчестве А.С. Пушкина. Центральной темой статьи является творческая полемика Пушкина с «духом байронизма»: неприятие индивидуалистического характера «романтической» свободы и духовное противостояние соблазну вседозволенности, происходящему из разрушительного опыта европейских революций.

Ключевые слова: А.С. Пушкин, свобода, байронизм, просвещение, романтизм, гуманизм, романтический герой, романтическая поэма, русская классическая культура.

Свобода — одна из главенствующих категорий человеческого сознания, тот духовный дар, который отличает человека от всех живых существ, созданных Творцом. Рассмотрим, как дух свободы воплощается в художественном образе, запечатлевая историческое движение общественной мысли, меняющей облик культуры. Как идея свободы соотносится с национальными формами жизни, соединяясь с духом того или иного народа. Для этого обратимся к двум именам: одно будет представлять западноевропейскую культуру эпохи романтизма. Это английский поэт Джордж Гордон Байрон, настолько знаменитый в свое время, что славу его среди современников можно сопоставить только со славой Наполеона. А второй поэт — А.С. Пушкин, центральное явление русской культуры, самое глубокое воплощение ее духа. «Мятежный лорд» Байрон прославился как «певец свободы» сразу же после выхода в свет его первой поэмы «Паломничество Чайльд Гарольда» (1812). Пушкин же в 18 лет, по окончании лицея, написал оду «Вольность», которая послужила одним из поводов к его южной ссылке. Ода долго ходила в списках и впервые была опубликована Герценом в лондонской «Полярной звезде» за 1856 год, а в России в печатном издании она появилась только в 1906 году.

Л.Н. Болтовская — кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы РГПУ им. А.И. Герцена (boltovska.l@yandex.ru).

А.С. Пушкин и Д.Г. Байрон были современниками, оба покинули мир на 37-м году жизни, только английский поэт родился на 11 лет раньше и, став «властителем дум» всего романтического поколения Европы, оказал очень заметное воздействие на юного Пушкина. Трудно было не заразиться байронизмом, этим ярким выплеском современных идей, в то время, когда только что отгремел колоссальный революционный взрыв 1789 года, когда было разрушено крупнейшее монархическое государство Европы, и волны, порожденные взрывом, еще несколько десятилетий захлестывали европейские страны, а потом докатились и до России — последнего оплота традиционной христианской государственности: на Сенатскую площадь вышли декабристы. Факелом же, от которого революционный пожар запылал по всей Европе, стала идея свободы: недаром из трех лозунгов, определявших цель кровавой вакханалии, — свобода, равенство, братство — на первом месте стояло именно требование свободы.

Идея свободы, ставшая политическим кумиром французской революции, на самом деле оформилась раньше, когда, собственно, и началось Новое время, так разительно отличавшееся от предшествующих типов цивилизаций. А началось все с эпохи Возрождения — этого грандиозного гуманистического переворота, направившего европейскую традиционную культуру в новое русло. Тысячелетнее средневековье исповедовало христианский теоцентризм, то есть исходило из Божьего промысла о человечестве. Философия же нового времени устремилась к обоснованию антропоцентризма — мировоззренческой системы, которая настойчиво утверждает человеческое самостояние. В ренессансном гуманистическом сознании Бог еще остается творцом мироздания, источником жизни, но высшее Его творение, богоподобный человек, вполне может и должен распоряжаться собой и миром вокруг себя сам, только надо дать ему возможность развернуть свой могучий творческий потенциал, освободив его от слишком стесняющих религиозных догматов и бескомпромиссных заповедей, от этих «средневековых пут», сдерживающих прогрессивные устремления новоевропейского субъекта. Сущностью ренессансного гуманизма «является вера в человека как такового — в человека как бы предоставленного самому себе...»¹. И вот, чтобы человечеству вольготнее было осуществлять свою волю, ренессансная культура постепенно переводит живую личность христианского Бога, всеобъемлющий Божественный Дух в абстрактную философскую категорию, которой в дальнейшем можно будет манипулировать как угодно, вплоть до снятия и отмены ее в атеистические времена. Это та самая идея абсолюта как

¹Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 361.

верховного космического начала, античного Единого, которая с готовностью была заимствована ренессансной культурой из языческой античной философии и стала предметом интеллектуальных упражнений для целого ряда мыслителей последующих эпох: ведь если Бог превращен в отвлеченную идею, а значит в атрибут рациональной мысли, то человек волен представлять эту идею в самых разнообразных вариантах, исходя из собственной субъективности.

Поначалу принцип свободы в возрожденческие времена осуществляется преимущественно в сфере философско-эстетической: гениальные итальянские художники создают живописные полотна, уже не считаясь с канонами, которые в средние века подчиняли духовным целям все виды искусства. Они соперничают в свободе творчества друг с другом и с самим Богом, ощущая себя уже не скромными средневековыми ремесленниками, но творцами, созидающими новые миры силой собственного воображения. Затем, уже в 16-м веке принцип свободы, который исповедует ренессансная культура, распространяется все шире и приводит к духовной революции, которая названа Реформацией или движением протестантизма. Европейский человек осуществляет свое право на свободу в отношениях с Богом, он желает общаться с Богом лично, вне Церкви и ее священных обрядов. Гениальный немецкий поэт романтической эпохи Новалис скажет о действиях М. Лютера так: «Лютер вообще обращался с христианством произвольно, извратил его дух, ввел иную буквальность и другую религию, а именно священную абсолютизацию Библии <...> для религиозного чувства подобный выбор был особенно пагубным, ибо ничто так не подавляет его возбудимость, как буква»². Пройдет еще два столетия, и крупнейший философ протестантской Германии И. Кант напишет трактат «Религия в пределах только разума» (1793). Тем самым он объявит, что христианская религия в ее протестантском изводе полностью перешла в рациональную сферу, стала интеллектуальной категорией, подобной философии, праву, этике: она приобрела форму религиозной идеологии. По убеждению Канта, вера не должна ограничивать свободу личности: разумеется, категория свободы трактуется здесь так, как понимает ее гуманистическая культура нового времени. У Иммануила Канта даже появится опасение, а не является ли вера в Бога соблазном на пути к полной самостоятельности человека. Как отмечает А.Ф.Лосев, «два века упорной борьбы привели, наконец, к тому, что Бог перестал быть бытием и превратился только в идею»³. В том же 18-м веке во Франции сформируются и укоренятся либе-

²Новалис. Гимны к ночи. М., 1996. С. 166–167.

³Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 261.

ральные вольтерьянские идеи, и философы-просветители уже открыто объявят себя атеистами.

Итогом развития свободолюбия в новоевропейской культуре явятся социальные буржуазные революции, которые будут совершаться во имя свободы, но подлинной их целью станет уничтожение традиционного, иерархического, а значит монархического устройства общества с тем, чтобы установить демократическое равенство. Разрушительная революционная стихия обнажит не только ужасающую жестокость человеческой воли, но и поставит человеческий разум перед неразрешимой мучительной проблемой: революционный опыт покажет, что красивая идея свободы, возбуждающая пламенный энтузиазм, нерасторжимо связана с насилием и преступлением против человека. Свобода обещает иллюзорное счастье, а платить за него надо кровью. Как изображалась свобода — этот революционный кумир — на полотнах художников того времени? У Э.Делакруа, вождя романтической живописи во Франции, она имела облик языческой грозной богини, воздвигавшей багряное знамя над баррикадой. Вокруг нее лилась кровь, умирали люди, но выражение лица ее было непреклонным. Это была фурия революции, ее «гордый идол»⁴. Как всякий кумир, обожествленная свобода требовала человеческих жертв.

Именно такой образ свободы явлен и в творчестве Байрона, который в истории европейской литературы представлен как «архетип» романтического поэта. Романтики осознавали себя детьми революции, а творчество свое — революцией в искусстве, осуществляя принцип свободы не только в поэтических декларациях, но и в личной жизни. У Байрона была романтическая биография: он, английский лорд, вынужден был покинуть отечество, считал себя изгнанником, переезжал из одной страны в другую, везде и всегда поддерживал революционные настроения и готов был ринуться в бой, в схватку, если надо было отстаивать свободу. В Италии он примкнул к национально-освободительному движению карбонариев, а когда заговорщики потерпели поражение, отправился в Грецию, чтобы участвовать в войне греческих повстанцев с турками. Там он и умер: хоронили его как национального героя, покрыв гроб греческим флагом. Жизнь своей Байрон иллюстрировал романтический максимализм, понуждающий человека к предельной экспрессии чувств, мыслей и действий. Пожалуй, ни у кого из европейских поэтических гениев той поры не прозвучала так громко тема свободы, как у Байрона, но никто так не пережил и глубочайшего разочарования в практических итогах революции. Весь этот сложный комплекс эпо-

⁴Пушкин А.С. Собрание сочинений в 5-ти томах. М., 1960. Т. 3. С. 92.

хальных идей, проявленных в творчестве поэта, получил название байронизма. Ф.М. Достоевский дал ему такое пояснение: «Байронизм появился в минуту страшной тоски людей, разочарования их и почти отчаяния. После исступленных восторгов новой веры в новые идеалы, провозглашенной в конце прошлого столетия во Франции <...> наступил исход, столь не похожий на то, чего ожидали, столь обманувший веру людей, что никогда, может быть, не было в истории Западной Европы столь грустной минуты <...> Старые кумиры лежали разбитые. И вот в эту-то минуту и явился великий и могучий гений, страстный поэт. В его звуках зазвучала тогдашняя тоска человечества и мрачное разочарование его в своем назначении и в обманувших его идеалах. Это была новая и неслышанная еще тогда муза мести и печали, проклятия и отчаяния. Дух байронизма вдруг пронесся как бы по всему человечеству, все оно откликнулось ему»⁵. Как видим, дух байронизма, как дух революционной эпохи, был замешан на губительных и мрачных страстях — мести, проклятия, отчаяния, — но облечен он был в гениальную поэтическую форму и поддержан всем образом жизни самого поэта.

По определению А. Блока, романтизм есть проживание жизни «с удесятеренной силой»⁶. Жаждой титанического действия был томим и Байрон, эта жажда проистекала из безграничного честолюбия: недаром Наполеон был кумиром европейских романтиков. В 1804 году, когда Байрону исполнилось 16 лет, он написал матери: «Я могу пробить себе дорогу в мире, и я это сделаю или погибну»⁷. К 1817 году он уже был на вершине поэтической славы и тем не менее продолжал томиться тем же стремлением: «Я еще покажу себя — не в литературе, это пустяк. Я совершу нечто такое, что, как сотворение мира, задаст великую загадку философам»⁸. «Я еще покажу себя...» — это главная внутренняя цель всех действий романтически ориентированной личности. И что бы ни совершал романтический герой — всегда в борьбе, на пределе душевных и физических сил, — все будет лишь обрамлением, оправой одного драгоценного камня — его собственного «я». Гете так характеризовал современную ему эпоху: «Теперь всеми владеет одна забота: как обратить на себя внимание, везде и всюду индивидуум старается поразить толпу своим собственным великолепием»⁹. Романтический поэт стремится к самовыражению, к индивидуальному

⁵ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений Л., 1984. Т. 26. С.113–114.

⁶ Блок А. Собрание сочинений в 10-ти томах. М., 1962. Т. 5. С. 367.

⁷ Байрон Д.Г. Дневники. Письма. М., 1963. С. 9.

⁸ Там же. С. 146.

⁹ Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981. С. 154.

самоутверждению, к неременной реализации своих скрытых желаний. «Творчество поэта стало рассматриваться как один огромный автобиографический роман, в котором стихотворения и поэмы образовывали главы, а биография служила сюжетом. Два гения романтической Европы: Байрон и Наполеон закрепили эти представления. Первый — тем, что разыграв свою личную жизнь на глазах у всей Европы, превратил поэзию в цепь жгучих автобиографических признаний, второй — показав, что сама жизнь может напоминать романтическую поэму»¹⁰. Новый эпохальный герой особенно ярко представлен в «восточных поэмах» Байрона, которые принесли поэту громкую славу. Герой в поэмах Байрона всегда является абсолютным центром повествования, а мир и люди служат лишь фоном, на котором разворачиваются стремительные события его мятежной жизни. Единственное, чем дорожит романтический герой, это его личная свобода, и ради ее осуществления он не остановится ни перед чем. Сам Байрон так представляет главного персонажа своих «восточных поэм»: «Это чаще всего вероотступник или атеист <...> чтобы отвлечься от самого себя, он бросается в действие, в борьбу; корсар или пират, он объявляет войну обществу: гонится за сильными ощущениями. Ждет ли его гибель, — он готов любой ценой купить избавление от скуки»¹¹. В романтической свободе понятие внутренней ответственности снято: что будет делать человек с обретенной независимостью, чему или кому ее посвятит, — такая постановка вопроса отсутствует. Байронический герой одинок, горд, душа его полна мрачных страстей и презрения к людям. Бунт его распространяется до небес, принимая форму богоборчества что, впрочем, заложено в самой природе человеческого ропота, если помнить библейское обоснование духовной сущности зла. Ф. Шеллинг, много размышлявший о свободе как центральной категории романтического сознания, заметил, что «возвышение своеволия и есть зло», потому что «в воле человека происходит отделение самости от света, то есть разделение начал, неразрывно соединенных в Боге» таким образом само стремление «отделить собственное начало от всеобщего» несет «дух раздора, беспокойства и гибели»¹². Лишь философы эпохи Просвещения полагали, что достаточно уничтожить социальное неравенство, и человечество тут же обретет вожаемое счастье. Руссо восклицал: «Человек рожден свободным, а меж тем повсюду он в оковах»¹³. Но иррациональная сущность зла настолько явно обнажилась в непонятной и страшной логике революционных со-

¹⁰ Лотман Ю.М. Пушкин. М., 1995. С. 54.

¹¹ Цит. по: Моруа А. Байрон. М., 1998. С. 176.

¹² Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х томах. М., 1989. Т. 2. С. 113, 114.

¹³ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 2000. С. 198.

бытий, что самые чуткие из ее современников мучительно задумались над этим пророческим открытием: понятие свободы неотделимо от преступления заветных и запретных пределов, реализация же свободопоклонства приводит к еще большему торжеству зла на земле. Особенно явственно эта тема звучит в поздних драматических поэмах Байрона «Манфред» (1817) и «Каин» (1821). Вот исповедь Манфреда, передающая его горестное изумление от осознания итогов своей жизни, исполненной титанических усилий:

Я не жесток, но я — как жгучий вихрь,
Как пламенный самум <...>
Он никого не ищет, но погибель
Грозит всему, что встретит он в пути¹⁴.

Сердце человеческое, взмятенное бурей разрушительных страстей, страдает от ощущения внутренней смуты, испытывает болезненную неудовлетворенность, которая выражается в чувстве глубокой, отчаянной тоски, прозвучавшей особенно сильно в романтической поэзии. Всем памятны строки лермонтовского стихотворения «Парус», в которых запечатлен мучительный парадокс :

Под ним струя светлей лазури
Над ним луч солнца золотой...
А он, мятежный, просит бури,
Как будто в буре есть покой!¹⁵

«Увы! Он счастья не ищет», — скажет Лермонтов, он просит бури, а на самом деле сердце жаждет покоя и света. Здесь выражен тревожный внутренний разлад, который Паскаль объяснял следующим образом: «Люди чистосердечно верят, что только к этому покою и стремятся, хотя в действительности ищут одних лишь треволений. Безотчетное чувство толкает их в погоню за мирскими развлечениями и занятиями, и происходит это потому, что они непрерывно ощущают горечь своего бытия. А другое безотчетное чувство — наследие, доставшееся нам от нашей первоначальной, непорочной природы, — подсказывает, что счастье не в житейском водовороте, а в покое. Столкновение столь противоречивых чувств рождает в людях смутное, неосознанное желание искать бури во имя покоя ... Так проходит вся человеческая жизнь»¹⁶. Митрополит Антоний Сурожский в одной из своих проповедей сказал: «...по существу, ни восстание, ни бегство не делают нас свободными, потому что свобода есть прежде всего

¹⁴ Байрон Д.Г. Стихотворения. Поэмы. Драматургия. М., 1996. С. 656.

¹⁵ Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений в 4-х томах. М., 1964. Т. 1. С. 488.

¹⁶ Паскаль Б. Мысли. СПб., 2005. С. 74.

состояние внутреннее по отношению к Богу, к самому себе и к окружающему миру»¹⁷. Байрон, певец революционной свободы, напишет в предсмертном письме: «Я уверен, что счастье — это семейный очаг <...> перспектива вернуться в Англию и жить с моей женой и Адой (дочь — Л.Б.) рисует мне картину такого счастья, какого я никогда не знал до сих пор. Тихая пристань будет хороша для меня, вся жизнь моя была океанской бурей»¹⁸. Но этой пристани ему не суждено было обрести.

Теперь же обратимся к А.С. Пушкину, которого тоже называли «певцом свободы». Г.П. Федотов так начинает статью, посвященную этой теме: «Свобода, вольность, воля», особенно «свободный, вольный» — нет слов, которые чаще бросались бы в глаза при чтении Пушкина»¹⁹. Русский поэт был современником и наблюдателем революционного движения в западном мире. Еще в лицейскую пору он стремился стать участником войны и сражаться с наполеоновскими войсками. Всем известны его горячие симпатии к движению декабристов. А когда Александр Сергеевич оказался в южной ссылке, то перечитал всего Байрона, и, испытав магическую власть английского гения, через него постиг сущность тех свободолюбивых романтических идей и настроений, которые господствовали в Европе. Позднее это увлечение стихнет и, как бы исчерпав себя, уйдет. В год смерти Байрона, в 1824 году А.С. Пушкин напишет стихотворение «К морю», посвященное памяти ушедшего поэта. В нем он выразит свою признательность Байрону и восхищение его гениальным поэтическим даром. Пушкин сравнит музу Байрона с морской стихией:

Твой образ был на нем означен,
Он духом создан был твоим:
Как ты, могущ, глубок и мрачен,
Как ты, ничем не укротим²⁰.

Но это стихотворение действительно станет прощальным: Пушкин простится и со своим недавним романтическим увлечением и с тем образом свободы, которым Байрон искушал своих современников. «Прощай свободная стихия», — такова начальная строчка стихотворения, обращенного к морю. Но в этой метафоре — вся суть того вольнолюбия, которое магнетически влечет человека, оглушая «как бури шум», исполняя его «своенравные порывы» и при-

¹⁷ Антоний Сурожский, митр. Школа молитвы. Клин, 2000. С.21.

¹⁸ Байрон Д.Г. Дневники. Письма... С. 371.

¹⁹ Федотов Г. Певец империи и свободы // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 364.

²⁰ Пушкин А.С. Собр.соч.в 5-ти тт. Т. 2. М., 1960. С. 37.

хоти. Знаменательно, что этимологически слово «свобода» связано со словами «свой, особа, собственный»²¹ и соотносится с библейским обоснованием грехопадения Адама и Евы, которые, переступая через Божий завет, выходя из послушания Божьей воле, первыми отпали в свое личное, отгороженное от Бога пространство. В этой попытке реализовать собственную свободу воли выявилась основополагающая причина всех человеческих преступлений, суть которых в нарушении заповеданных пределов и границ, то есть нравственных основ жизни. Но по слову прп. Исаака Сирина «ум (человеческий) не может сам собою сделать зла. Ибо доброе насаждено в природе, а злое — нет. Демоны суть властители и творцы ложных мыслей — исчадий тьмы...»²². В библейском тексте именно злой дух искушает первых людей призрачной и горделивой идеей, подталкивая человечество на путь богоборчества. В творчестве Байрона эта тема прозвучала особенно явственно. А. Моруа, биограф поэта, отметил: «Он считал, что человек недобр. Вокруг него, он чувствовал, существовали божественные и дьявольские силы. Для Байрона творец существовал, но творение было злым»²³.

Что же явилось наиболее разрушительным в том «духе байронизма», который нашел столь сочувственный отклик у современников? Несомненно, в романтическом герое воплотился тяжкий опыт европейских революций: человеческий волюнтаризм, осуществивший «право на кровь». Но Байрон придал своему герою, сеющему вокруг себя смерть, эстетическую привлекательность. А.С. Пушкин отозвался о нем как о «мрачном могущественном лице, столь таинственно пленительном»²⁴. Да, байронический герой ненавидит мир и презирает всех и все на земле, но он наделен чрезвычайно выразительной внешностью, эффектностью поз и жестов, бесстрашием и силой страстей. Все это заставляет вспомнить образ так называемого «благородного разбойника» предшествующих литературных эпох, хотя благородство и разбой не могут сочетаться, они по смыслу разнородны. Байрон, делая преступника обаятельным, эстетизирует, украшает зло, и на этих путях в его творчество входит демонизм. В поэтической драме «Каин» (1821) он выводит в качестве действующего лица самого Люцифера и сохраняет в этом образе изначальную ангельскую красоту, только делает ее мрачной, ночной, источающей холод. В.А. Жуковский увидел в Байроне «дух

²¹Этимологический словарь русского языка. М., 2003. С. 311.

²²Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 103.

²³Моруа А. Байрон. М., 1993. С. 256.

²⁴А.С. Пушкин — критик. М., 1978. С. 174.

высокий, могучий, но дух отрицания, гордости и презрения. Его гений, — продолжает он, — имеет прелесть Мильтонова Сатаны, столь поражающего своим помраченным величием»²⁵.

Совершенно противоположной такому видению падшего мира является духовная традиция, идущая от средневековья и сохранившаяся в народной сказочной и лубочной культуре, изображающей бесов отталкивающе безобразными. «Прекрасное должно быть величаво», — это убеждение не только Пушкина, но и всей русской классической культуры. Пушкинский гений, укорененный в православной духовной традиции, сформированный всем строем религиозного русского быта, не мог не противиться демоническому очарованию байронизма. Здесь надо вспомнить, что влияние Байрона на русских поэтов оказалось довольно сильным, в литературе даже существует понятие «русского байронизма»²⁶. Сказалось это влияние прежде всего в усвоении на русской почве нового романтического жанра — лирической поэмы, блестящим мастером которой был Д. Байрон. Одну из его самых мрачных поэм «Шильонский узник» перевел В.А. Жуковский (1821), затем И.И. Козлов в 1823 году создает поэму «Чернец» и, наконец, в эти же годы выходят три «южные поэмы» А.С. Пушкина: «Кавказский пленник», «Бахчисарайский фонтан» и «Цыганы» (1822–1824). Итак, по жанровой форме «южные поэмы» восходят к «восточным поэмам» Байрона. Но давайте посмотрим, в какой глубокий и внутренне непримиримый спор вступает русский поэт с «духом байронизма», с идеей романтической свободы и с романтической трактовкой личности.

В поэме «Цыганы» Пушкин берет разочарованного героя, дает ему имя Алеко и наделяет чертами, ставшими уже романтическим стереотипом: ничего определенного мы об этом человеке не знаем, его «преследует закон», он бежит из «неволи душевных городов» и оказывается в бессарабских степях. Подобно всем романтическим героям Алеко наделяется необузданной силой чувств:

Но Боже! Как играли страсти
Его послушною душой.
Каким волнением кипели
В его измученной груди²⁷.

Но больше всего душа его жаждет свободы, и он получает ее, оказавшись в цыганском таборе. Рассказывая об образе жизни цыган, Пушкин много раз по-

²⁵В.А. Жуковский — критик. М., 1985. С. 236.

²⁶См.: *Жирмунский В.М.* Байрон и Пушкин. Л., 1978. С. 41.

²⁷*Пушкин А.С.* Собр. соч в 5-ти тт. Т. 3М., 1960. С. 164.

вторяет слово «воля». Они дети природы и, как дети, доверчиво принимают к себе чужеземца, ничего от него не требуя. Отныне «Алеко волен, как они»: «С ним черноокая Земфира, // Теперь он вольный житель мира». Что же будет делать герой с обретенной свободой, своим кумиром? Для испытания сущности свободолобия Алеко Пушкин сталкивает его волю с желанием свободы другого человека: сердце Земфиры тоже «воли просит». В этом столкновении проявляется ущербная, самолюбивая природа романтического героя. Алеко, пользуясь свободой для себя, не способен признавать ее для других:

Я не таков. Нет, я не споря,
От прав моих не откажусь!
Или хоть мщеньем наслажусь²⁸.

В этой угрожающей тираде слышен голос эпохи, сформировавшей сознание романтического героя. О каких правах говорит Алеко, этот вольнолюбивый эгоист? Здесь речь идет прежде всего о праве человека на самоволие, на свободу произвола, утвержденного практикой европейских революций. Вот и Алеко осуществляет свое личное право, совершая двойное убийство и насыщая уязвленную гордость. Байронический герой в поэме А.С. Пушкина лишается какого бы то ни было обаяния, ему нечем красоваться: эгоизм не может быть красивым, по сути своей он безобразен. Отношение к романтическому герою Пушкин выразил словами старого цыгана, отца Земфиры: «Ты не рожден для дикой доли, // Ты для себя лишь хочешь воли... Ты зол и смел — оставь же нас, // Прости, да будет мир с тобою»²⁹. Какое точное определение страшного духовного диагноза — сочетания смелости и зла в человеческой душе: в какие бы странствия ни пускался Алеко в поисках свободы, он носит в «измученной груди» собственную неволю, он пленник злых страстей.

Итак, А.С. Пушкин, заглянув в мрачную бездну души байронического героя, увидел там угрюмую, мятежную и безблагодатную свободу своеволия. Но ведь свобода — это категория духовная: она есть великий божественный дар человеку. Владение свободой делает нас богоподобными. Именно это самое глубокое, религиозное понимание сущности свободы мы находим в поэтических размышлениях Пушкина. В его стихах не раз встречается прямое словосочетание: «священная свобода», «вольность святая» («Андре Шень», 1828). А какое благородное сердце открывается нам в юношеском послании «К Чаадаеву» (1818):

²⁸ Пушкин А.С. Собр. соч в 5-ти тт. Т. 3М., 1960. С. 174.

²⁹ Там же. С. 178.

Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг! Отчизне посвятим
Души прекрасные порывы³⁰.

Голос поэта ликующе звонок! Музыку этих строк можно сравнить с чистым и сильным звуком сияющей золотой трубы, поднятой к солнцу. Свобода здесь — прекрасное, энтузиастическое чувство, вся энергия которого направлена на служение отчизне, не себе, и поддержано это служение той честью, которая является неотъемлемым свойством человеческого духа, высокого духа. У пушкинской свободы «аристократическое обличье»³¹. Удивительно, но семнадцатилетнему поэту уже открыта суть высшего осуществления человеческой воли, оно проявляется в жертвенном служении. Почему же жертвенный шаг есть шаг свободного человека?

Древнерусское слово «волити» близко к «хотети», что означает «требовать, желать» — и в общеславянском варианте — «хватать»³². А хватать — то же самое, что присваивать, делать своим. Так ведут себя совсем маленькие дети: увидев понравившуюся им вещь, они громко требуют ее, затем хватают и подносят ко рту, чтобы съесть: это природный, инстинктивный жест. Съесть значит истребить и истребленным насытиться. Алеко истребляет Земфиру и молодого цыгана, насыщая свою гордыню, он наслаждается мщением, то есть получает удовольствие, тешит свою волю, свое хотение, свою похоть. И вот когда человек оказывается способным побороть в себе сильнейший инстинкт присваивания, то этот человек совершает внутренний подвиг, он становится подвижником, то есть движется навстречу свободе, потому что быть свободным значит не быть рабом греха, похотей и страстей. Так сказал иудеям Иисус Христос: «Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин 8:34). У свободного человека нет хватательного рефлекса, он не берет себе, он отдает свое, он дарит. В жертвенности проявляется особая духовная сила, какая-то высшая красота человеческого богоподобия, то совершенство свободы, которое явил в жертве своей Христос. Ф.М. Достоевский выразил эту мысль так: «Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самооблада-

³⁰ Пушкин А.С. Собр. соч в 5-ти тт. Т. 1. М., 1960. С. 65.

³¹ Федотов Г. Певец империи и свободы... С. 374.

³² Этимологический словарь русского языка. М., 2003. С. 400.

ния, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями»³³.

В позднюю, зрелую пору своей жизни, в 1834 году А.С. Пушкин напишет стихотворение, через которое проявится самое глубокое, евангельское измерение свободы. Вот оно:

Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит —
Летят за днями дни, и каждый час уносит
Частичку бытия, а мы с тобой вдвоем
Предполагаем жить, и глядь — как раз умрем.
На свете счастья нет, но есть покой и воля.
Давно завидная мечтается мне доля —
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальнюю трудов и чистых нег³⁴.

Смысловым ключом к этому стихотворению служит два раза повторенное слово «покой». Состояние, которого так жаждет человеческое сердце, есть состояние внутренней тишины. Но как может «усталый раб» обрести душевный покой, то есть свободу от страстей и страхов, от изматывающей суеты помыслов и дел? А путь к освобождению от рабства только один — смиренно принять Божью волю и, подобно оптинским старцам, взывать: «Господи, дай мне с душевным спокойствием встретить все, что принесет мне настоящий день. На всякий час сего дня во всем наставь и поддержи меня». И душа Пушкина готова принять все, что суждено ей от Бога — и самою смерть. Как просто, ясно и легко говорит он о неминуемой разлуке с земной жизнью, он говорит как свободный от страха смерти человек: «Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит». И как истинный поэт и мудрец, он запечатлевает в нашей памяти чеканную строчку: «На свете счастья нет, но есть покой и воля». Пушкину 35 лет, совсем скоро закончится его жизненный путь: о какой же «завидной доле» мечтает детская душа поэта? Оказаться в тишине дальней обители, заниматься любимым творческим трудом, к которому он призван свыше, и хранить чистоту сердца. С.Л. Франк, едва ли

³³ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 10 томах. М., 1956. Т. 4. С. 106–107.

³⁴ Пушкин А.С. Собр.соч.в 5-ти тт. Т. 2., 1960. С. 387.

не первый из русских философов заговоривший о «религиозном начале пушкинского духа»³⁵, написал так об этих завершающих творческих годах жизни поэта: «В конце этого пути лежит чистая, простодушная благость. Но главным ее выражением является сила просветления, гармонизации, преобразования, которою владеет дух Пушкина и которая сияет в его творениях (в их содержании и форме)»³⁶.

В одной из своих проповедей патриарх Кирилл сказал: «Мы живем в то время, когда колоссальные силы направлены на то, чтобы убедить всех нас в том, что единственной ценностью является свобода выбора и никто не имеет права посягать на эту ценность, даже когда человек выбирает зло»³⁷. Этому опаснейшему извращению идеи духовной свободы противостоит традиция всей русской классической культуры и находит свое высочайшее воплощение в творчестве А.С. Пушкина, который «ясно сознавал и чувствовал грани, отделяющие добро от зла, противопоставляя их одно другому»³⁸. Именно поэтому великий поэт всегда современен: он и сегодня служит нам нравственной опорой в размышлениях о самых глубоких этических проблемах жизни, высветляя тем самым смысл человеческого существования.

Источники и литература

1. А.С. Пушкин — критик. М., 1978.
2. Байрон. Дневники, Письма. М., 1963.
3. Байрон и мировая литература. М., 1991.
4. В.А. Жуковский – критик. М., 1985.
5. *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. Л., 1973.
6. *Блок А.* Собрание сочинений в 10 томах. Т. 6. М., 1962.
7. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений Т. 26. Л., 1984.
8. *Жирмунский В.М.* Байрон и Пушкин. Л., 1978.

³⁵ *Франк С.Л.* Религиозность Пушкина // *С.Л. Франк.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 272.

³⁶ Там же. С. 271.

³⁷ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Казанской иконы Божией Матери в Казанском соборе на Красной площади 21 июля 2013 года // Официальный сайт московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3113355.html> (дата обращения: 19.01.2014).

³⁸ *Анастасий (Грибановский), митр.* Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви // *А.С. Пушкин: путь к Православию.* М., 1999. С. 151.

9. *Лермонтов М.Ю.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т.1. М., 1964.
10. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001.
11. *Лотман Ю.М.* Пушкин. М., 1995.
12. *Анастасий (Грибановский), митр.* Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви // А.С. Пушкин: путь к Православию. М., 1999.
13. *Антоний Сурожский, митр.* Школа молитвы. Клин. 2000.
14. *Моруа А.* Байрон. М., 1998.
15. *Непомнящий В.С.* Русская картина мира. М., 1999.
16. *Новалис.* Гимны к ночи. М., 1996.
17. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
18. *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 5-ти томах. Т. 1, 3. М., 1960.
19. Пушкин в русской философской критике. М., 1996.
20. Пушкин и современная культура. М., 1996.
21. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре.Трактаты. М., 2000.
22. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.
23. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1989.
24. *Эккерман И.П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981.

Иеродиакон Владимир (Палибрк)

ХРИСТОС В МИРОВОЗЗРЕНИИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И Л.Н. ТОЛСТОГО

Статья посвящена анализу произведений Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого в антропологическом ключе и ставит своей целью показать, какое значение имел образ Христа в их жизни, и в жизни их героев. Отношение ко Христу покажет нам их отношение к антропологии, к религии и, в особенности, к христианству

Ключевые слова: антропософия, социальная активизация Евангелия, мистика Христа, нравственное совершенство, соприкосновение Христу, социальная вера, религиозная вера.

Судьба так решила, что никогда в этом мире, в этой жизни не встретились Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой. Их встреча принадлежит реальности иного мира. К этому иному миру, иной действительности они относились по-разному. Вот как об этом ином мире говорит Ф.М. Достоевский устами старца Зосимы: «Многое из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь, не соблазняйся и сим и не думай, что сие в чем-либо может тебе служить оправданием, ибо спросит с тебя Судия Вечный то, что ты мог постичь, а не то чего не мог <...> Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим...»¹ Было ли этого «ощущения священного», этой эсхатологической ностальгии в религиозном переживании Л.Н. Толстого? Как обстоит дело с религиозным опытом его героев? Его герой, князь Андрей Болконский, раненый, упавший на спину, смотрит в небо: «Над ним не было ничего уже, кроме неба, — высокого неба, неясного, но все-таки неизмеримо высокого, с тихо ползущими по нему серыми облаками. «Как тихо, спокойно и торжественно, совсем не так, как я бежал, — подумал князь Андрей, — не так, как мы бежали, кричали и дрались, совсем не так ползут облака по этому высокому, бесконечному небу. Как же я не видел прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его, наконец. Да, все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме него. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!...»² Перед лицом надвигающейся смерти туск-

Иеродиакон Владимир (Палибрк) — аспирант 3 года обучения аспирантуры СПбГДА (borispalibrk@yahoo.com).

¹ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Правда, 1982. С. 290.

² *Толстой Л.Н.* Война и мир. М., 1955. Т. 1. С. 356.

неют все ценности и идеалы этого преходящего мира. Идеализированный образ Наполеона казался ему ничтожным в сравнении с тем высоким, справедливым и добрым небом, которое он видел и понял. Можно ли то, что случилось с Андреем определить как религиозное прозрение, открытие высшей истины? Заметим, что метафора «бесконечного неба», т.е. надвигающейся смерти, аннигилирует здешнее человеческое существование, которое М. Хайдеггер назвал «бытие-в-мире». Однако князь Андрей остается заложником лабиринта нигилизма, поскольку не видит дальше неба. Его религиозный опыт противоречит словам Спасителя: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф 24:35). Князь Андрей Болконский и сам Л.Н. Толстой сказали бы иначе: «Слова Христова и сам Христос пройдут, но небо не пройдет», так как оно «бесконечное, высокое, справедливое и доброе». Преклонение перед небом представляет, скорее всего, преклонение перед смертью, за которой стоит метафизическая черная бездна, ибо никакого Бога нет и не может быть. Перед таким абсолютизированным небом, т.е. смертью, сам Христос не выделяется среди других бедных, жалких человеческих существ. Если апостолу Павлу нужен Христос, так как в Нем видит Первосвященника «святого, непричастного злу, непорочного, отделенного от грешников и превознесенного выше небес» (Евр 7:26), то Андрею Болконскому не нужен такой Первосвященник и Ходатай, потому выше неба и небес никого и ничего нет. Если апостол Павел все может в укрепляющем его Иисусе Христе» (Фил 4:13), даже подниматься до третьего неба, оставаясь экзистенцией в бытии-в-мире, то князю Андрею остается только чистое отрицание. Поэтому нам кажется, что Д.С. Мережковский прав, описывая это душевное состояние Болконского как «обожествленное Ничто» — «буддийский нигилизм». Это место стоит процитировать: «Увидев на груди образок княжны Марьи, он вспоминает о ней и об ее простой христианской вере. «Хорошо бы это было, — думает он, — ежели бы все было так ясно и просто, как оно кажется княжне Марье. Как хорошо бы было знать, где искать помощи в этой жизни и чего ждать после нее там, за гробом». Но он этого не знает, он этого никогда не узнает; он даже знает, наверное, что этого никогда не узнает: в этом «наверное» — спрятавшаяся гордыня, источник вольтеровски-жесточкой и желчной — сколь цинической, сколь пропитанной «посредственностью хладной» усмешки, насмешки его в такую минуту: «или это тот Бог, который вот здесь защит, в этой ладанке княжной Марьей?» Нет, никогда не обратится князь Андрей и не станет как дети, не скажет, как дети: «Отец наш небесный!» — «Как бы счастлив и спокоен был, ежели бы мог сказать теперь: «Господи, помилуй меня!» Но нет Отца,

нет Сына: «Кому я скажу это? Или сила — неопределенная, непостижимая (и значит уж, конечно, не «справедливая», не «добрая»), к которой я не только не могу обращаться, но которой не могу выразить словами, — великое все или ничего?» И князь Андрей кончает мыслью, полной беспредельного отчаяния: «ничего, ничего нет верного, кроме ничтожества всего того, что мне понятно, и величия чего-то непонятого, но важнее». — «Бог есть великое все или ничего?» — он еще колеблется, не смеет решить, но скоро он решит, он уже почти решил, что Бог есть Ничто, именно только Ничто, только отрицание Я и Не-я, только уничтожение»³.

Антиподом Л.Н. Толстого и его «зашитого Бога в ладанке княжной Марьей» является Ф.М. Достоевский, который Бога видит во Христе, о Котором говорит так: «Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен и в такие то минуты я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верит, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть»⁴. В продолжении этого письма к Фонвизиной встречаем это известное высказывание: «Мало того, если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». Здесь надо обратить внимание на один смысловой нюанс. Истина без Христа — это чувственно-предметный мир, умопостигаемые истины нашего земного, евклидова бытия. Федор Михайлович говорит, что «лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной», и он полностью прав, потому что рано или поздно человек останется без этого мира, без всех видимых, материальных благ; а тот, кто выбирает Христа, остается с Ним во веки веков. Поэтому и Христос предупреждает «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф 16:26). Пафос оставаться со Христом, бескомпромиссный порыв души ко Христу делает Ф.М. Достоевского в чем-то похожим на апостола Павла. Участие в Жизни вечной и нетленной, обещанное и дарованное нам Иисусом Христом, привело и апостола Павла, и Ф.М. Достоевского к фундаментальному антропологическому тезису: человек не просто тварь, он своими корнями уходит в высший божественный мир, его бытийственная основа прикасается к ми-

³Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. С. 247, 248.

⁴Тихомиров Н. О «христологии» Достоевского. // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1994. Т. 11. С. 102–122.

рам иным, говоря языком Ф.М. Достоевского. «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9), — говорит апостол Павел. Глаз, ухо, сердце — как трехчастный орган гносеологии земного, эвклидовского человека должен прийти в состояние преобразования, которое начинается здесь в аскетическо-благодатном, эклизимальном способе существования, но свое исполнение и завершение приобретает в эсхатологическом измерении бытия, чтобы человек мог увидеть, услышать и принять то, что Бог приготовил любящим Его, поэтому не будет ошибкой, если безальтернативный поиск Христа Ф.М. Достоевским мы сопоставим с таким же поиском апостола Павла. И один, и другой не знают ничего иного, кроме Христа распятого.

Вряд ли Л.Н. Толстой мог сказать такие слова: «если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». «Истина» для Л.Н. Толстого исчерпывается в рамках социальной антропологии. Доводы, которые он выработал, можно подвести под один принцип: человек является обесправленным и поработанным существом на протяжении всей своей истории — Лев Толстой называл это «закупоренным» состоянием человека. Антиномия теодицеи и антроподицеи, на которую наталкивается Лев Николаевич, приводит его, в конце концов, к отвержению сердцевины догматического учения Церкви — явления Бога во плоти. Совершенно очевидно, что рассматривая человека только в социально-политических категориях, Л.Н. Толстой не смог принять никакой искупительной Жертвы Богочеловека. Его ущербная, однобокая антропология рано или поздно должна была столкнуться с догматическим учением Церкви. Любое толкование деяний, совершаемых Христом в мистическо-божественном ключе, автору Анны Карениной казались произвольной настройкой Евангелия со стороны рационального богословия, имеющей своей целью только одно: заслонить собой единственный изначальный смысл неписаного учения Христа о нравственном совершенстве человека. Человек об этом удостоверяется посредством «божественного инстинкта». Прот. Г. Флоровский определяет Священное Предание как «внутреннюю, харизматическую, или мистическую память Церкви»⁵. В виду этого богословие Отцов Церкви и Священное Предание для Л.Н. Толстого суть не что иное, как уклон заблудившегося человеческого ума от «божественного инстинкта». Именно богословы закупоривают человека, не давая ему встретиться с изначальной «программой» Иисуса Хри-

⁵ Флоровский Г.В., прот. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 136.

ста. «Это программа, — говорил об этом на своих лекциях В.В. Библихин, — открывается ему (Л.Н. Толстому — прим. В.П.) как политэкономическая проекция Евангелия: это закон любви, переписанный в терминах государственного хозяйства»⁶. Именно этот нравственный дискурс Л.Н. Толстого кодирует церковную жизнь в терминах сплошной деятельной любви к человеку, и любая сакраментально-мистическая составляющая этой жизни видится русским Руссо в ракурсе девиации от нравственных ориентаций верующих людей. Примечательно, что объектом его прицельной критики стал апостол Павел. Русский богословский реформатор об апостоле Павле отзывался следующим образом: «...для того, чтобы люди могли воспользоваться тем великим благом, которое дает нам истинное христианское учение, нам необходимо прежде всего освободиться от того бессвязного, ложного и, главное, глубоко-безнравственного учения, которое скрыло от нас истинное христианское учение. Учение это, скрывшее от нас учение Христа, есть то учение Павла, изложенное в его посланиях и ставшее в основу церковного учения. Учение это не только не есть учение Христа, но есть учение прямо противоположное ему»⁷.

Антроподицея Л.Н. Толстого содержит идею, что человек, придерживаясь евангельского законодательства, может преодолеть все исторически сложившиеся закабалающие человека институции: государство, армию, судейство, православное христианство. Он выход находит в анархии, в отмене всякой власти, и государственной, и церковной. Крестьянам надо дать полную независимость, чтобы земледельческую общину сами устроили. «Отменено должно быть, — пишет об этом Библихин, — всякое правление кроме одного, прямой и буквальной власти Евангелия. Толстой этого хочет, ждет. Он надеется на свою проповедь и, радикальнее революционеров, которые еще оглядываются на «реальную политику», ставит вопрос или-или. Или правительство (т.е. простолюбое правительство, и тогда смерть) — или закон любви»⁸. Именно в этих строках завязывается главный узел проблематики, связанной с религиозным миропониманием Л.Н. Толстого. Зачастую апелляция к «буквальной власти Евангелия», к «закону любви» как самодостаточному божественному авторитету, заканчивается потерей мистического переживания темпорального присутствия Христа здесь и сейчас. «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин 5:39). Смысл текстов Библи-

⁶ Библихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб.:Изд. Ивана Лимбаха, 2012. С. 451.

⁷ Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении». 17.1.–17.5.1907 // ПСС Т. 37. Библихин В.В. Дневники Льва Толстого. С. 100.

⁸ Библихин В.В. Дневники Льва Толстого. С. 445.

лии — помочь человеку правильно понять Божественное Откровение. В своей замечательной работе «Откровение и истолкование» прот. Георгий Флоровский пишет, что для правильного понимания Библии нужно, чтобы все герменевтические правила и принципы были пересмотрены в свете эсхатологической перспективы. Это значит, что наша экзегеза должна двигаться по пути христологии и экклезиологии, если мы хотим, чтобы Библия сохранила богодухновенность, т.е. была использована как Священная Книга. Поэтому Письма свидетельствуют о Христе и о том, как Он являлся в Ветхом и Новом Заветах. Исходя из христологической перспективы, нам открывается, что «тайной Ветхого Завета был Христос»; что «Ветхий Израиль был прообразовательной Церковью»; что «Слово Божие открывалось людям постепенно на протяжении всего Ветхого Завета», а в Новом Завете мы уже встречаем это Слово в исторической личности Иисуса из Назарета. Итак, везде встречаем Его — Слово Божие. В Ветхом Завете как «Прообраз», как мессианское обещание: «Се Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7:14), а в Новом как реальный факт и осуществление этого обещания: «наконец Она родила Сына Своего первенца» (Мф 1:25). Как говорит Флоровский, «наша последняя инстанция — не Книга, а Живая Личность»⁹. Нельзя разделить Христа и Его учение. Л.Н. Толстому кажется, что человечество может обойтись без Христа, без Его мистического присутствия в теле Церкви. Ему кажется, что он может с апостолами, т.е. только с помощью учения Христова, накормить в пустыне голодных людей. Однако смысл заповедей Христовых состоит не в том, чтобы человек был добрым, а в том, чтобы человеческая личность стала дарохранительницей нетварных Божественных энергий, т.е. чтобы вместился в ней Христос и вся Святая Троица. «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит меня; а кто любит меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин 14:21). Когда человек благодатью Духа Святого входит в это нетварное общение любви между Лицами Святой Троицы — насколько человеку это возможно, тогда чувствует, что его бытие онтологически расширяется, чтобы вместить внутри себя все человечество. Вхождение в жизнь Божественных Лиц Пресвятой Троицы осуществляется как уподобление Богочеловеку: «Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14:23). Поэтому на вершине любви к людям человек должен быть готов стать для них живым крестом, живым осуществлением крестной

⁹Флоровский Г.В., прот. Догмат и история. Откровение и истолкование. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 38.

жертвы. Такой человек уже не живет какой-то своей автономной человеческой жизнью, а «живет в нем Христос» (Гал 2:20).

Человек в антропологической парадигме Л.Н. Толстого нуждается в «законе любви», а не в Том, Который есть Самосушая Любовь. Социальная активизация Евангелия и нравственный ригоризм Л.Н. Толстого свидетельствуют о том, что автор «Войны и мира» упустил фундаментальную составляющую религиозного опыта. «Ответ надо искать, — пишет Федор Степун об этом существенном сбое религиозного сознания Льва Николаевича, — не в евангельском законодательстве, где его искал Толстой, а в живом общении с Христом, т.е. в молитве, или, говоря сниженным философским языком, в религиозной интуиции»¹⁰. Вся трагедия религиозного мировоззрения Л.Н. Толстого, в том, что у него социальная вера взяла верх над религиозной верой; «что ответ на свой главный вопрос: что делать? — он искал не в молитве, а в законнически-моралистическом понимании Евангелия»¹¹.

Есть у Л.Н. Толстого своеобразная одержимость нравственными поступками. Когда читаешь его дневники, *volens-nolens* возникает такое чувство, что у него человек превращается в предмет нравственного действия: он любит человека только потому, что тот нуждается в помощи. Возлюбил бы он человека в реальности Царствия Небесного, безынересной любовью, т.е. «любить ничего не давая», в этом, нам кажется, состоит существенный вопрос. Есть какая-то гордыня в его любви к человеку. У него все исчерпывается нравственностью. Отсюда и отрицание божественности Господа нашего Иисуса Христа. Есть какая-то сотериологическая неувязка в «человеколюбии» Л.Н. Толстого. Почему осуществление добра в любви к человеку увело русского писателя от исповедания божественной природе во Христе? Как так случилось, что, двигаясь по пути деятельной любви и пребывая любовью своей в страждущем человеке, Л.Н. Толстой не встретился с Единственным Человеколюбцем — Господом Иисусом Христом? «Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна» (1 Ин 1:10). Откуда тогда соблазн у него на все сверхъестественное, мистическое в христианстве? Аксиома иоанновского богословия состоит в следующем: подлинная жертвенная любовь к человеку рано или поздно должна встретиться со Христом. Богочеловек является Единственным Человеколюбцем не только потому, что в Своей жизни воплотил идеал нравственной любви к человеку. Он — Человеколюбец с большим «Ч», потому что полюбил человека, когда то-

¹⁰Степун Ф.А. Встречи. М.: Аграф, 1998. С. 39.

¹¹Там же.

го еще не было; и все Его бытие, связанное с пространством и временем, не было «Бытие-в-себе», а «Бытие-для-другого». Он совершенный Человеколюбец, так как никогда не «начинал» любить человека, поэтому и никогда не перестанет любить его. И до того как человек вошел в этот мир, он был предметом вездесущей любви вечного Бога. Замысел Бога Творца о человеке, Предвечный Совет Трех Лиц Святой Троицы касался именно человека и его бытия: «Священное Писание в какой-то степени приоткрывает нам, о чем шла речь на этом Предвечном Совете. Речь шла о судьбе человека. Человек создается по образу и подобию Божию: это значит, что в своей природе он будет иметь характерные черты троичного Бога, будет обладать свойствами, которыми в абсолютной степени обладает только Бог. И конечно, человек будет обладать богоподобной свободой. Эта свобода, означающая для него возможность выбора собственной судьбы, будет настолько неограниченной, что человек, если захочет, сможет отделиться от Бога и свое желание жить так, как ему хочется, противопоставить воле Божией и Промыслу Божию о нем самом. По словам Владимира Лосского, творя человека, Бог шел на определенный риск. Всякое творческое дело сопряжено с дерзанием и риском, и сотворение человека было предприятием рискованным, потому что на карту была поставлена сама судьба человека, его спасение. Поэтому Бог взял на Себя спасение и искупление человека в случае, если человек не захочет жить по Его воле и Его заповедям»¹². Поэтому не удивляет то, что Святые отцы смотрели на воплощение Божие через сотериологическую призму. Выражение святого Афанасия Александрийского «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» было воспринято патристическим богословием в качестве основного принципа в богословии. Св. Максим Исповедник пошел дальше, выразив более смелую богословскую мысль о том, что если бы человек не согрешил, Христос бы все равно воплотился. Это значит, что «событие Бога в теле» не имеет лишь «терапевтическое измерение» — искупление человека, но и «онтологическое измерение» — бытийное совершенствование человека в акте соединения образа Божия — человека, с Первообразом — Богочеловеком. Именно об этом богословствует неопатристический богослов И. Зизиулас, говоря, что Бог во Христе дал человеку не только искупление грехов, но и возможность изменить способ существования, достичь богоусыновления и стать участником в жизни Святой Троицы, поэтому вечная любовь Божья

¹² *Иларион (Алфеев), игумен*. Молодежный центр развития «Благовест». Святоотеческое учение о человеке. Лекция в Свято-Димитриевском училище сестер милосердия // Сайт «Благовест». URL.: <http://cdy-blagovest.narod.ru/db2.htm> (Дата обращения: 07.06.2014).

к человеку в икономии спасения предстает как жертвенная, искупительная любовь. Искупительная любовь намного больше, чем нравственная любовь. Если бы Христос любил человека лишь нравственной любовью: кормить голодных, исцелять больных, тогда Он не отличался бы от других нравственных деятелей и все Его человеколюбие имело бы сплошной временный, преходящий характер. Как говорит прот. Георгий Флоровский, «Бог не ищет страдания твари — Он скорбит о них», однако Его скорбь не заканчивается «нравственной помощью», так как падшее человеческое естество нуждается в восстановлении утраченного единства с Богом. «Искупление, — говорит снова Флоровский, — и есть прежде всего победа над тлением и смертью, освобождение человека от «рабства тления» (Рим 8:21), восстановление первозаданной цельности и стойкости человеческого естества»¹³. Выглядит парадоксально, но не кажется ли, что критическое развенчивание Л.Н. Толстым «новоевропейского мировоззрения» можно отнести к нему самому. Вот что он говорит: «В основе всего новоевропейского мировоззрения лежит тот самообман, что будто бы так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений»¹⁴. Здесь можно сказать, что и в основе всего толстовского мировоззрения лежит тот самообман, что будто бы так называемые нравственные законы являются объяснениями человеческого бытия. Протест против Божественности во Христе, в его религиозном сознании, оборачивается протестом против божественности в человеке. Л.Н. Толстой является пленником наивной рационалистической иллюзии, что человек может победить зло внутри себя и внутри окружающего мира благодаря собственным нравственным силам. Вся ошибка его мироощущения состоит в том, что он не понимал истину учения об онтологическом единстве всего человечества со Христом. Для Святых Отцов наименование Святой Церкви «Телом Христовым» имеет не какой-то отвлеченно-иносказательный характер, а существенно-бытийственный. В данном вопросе эти патристические идеи перекликаются с размышлениями Ф.М. Достоевского. «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»¹⁵. По верному замечанию Н. Тихомирова, в понимании Ф.М. Достоевского Христос является «прежде всего, уникальным свидетельством о человеке, предельным воплощением заложенных в его природе возможностей и, следовательно, свидетельством о всемирной истории — являя собой перспективу раз-

¹³Флоровский Г.В., прот. Избранные богословские статьи. С. 94.

¹⁴Бибихин В.В. Дневники Льва Толстого. С. 176.

¹⁵Тихомиров Н. О «христологии» Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. С. 102–122.

вития человечества»¹⁶. Апостольское понятие «Новый Адам» имеет своей целью только одно: указать на онтологическое единство человека с Воплотившимся Богочеловеком, поскольку мы созданы по Его образу и подобию, и только в единении с Ним наше бытие получает свое окончательное исполнение и завершение. «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Те, Domine*» («Беспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе, Господи»), — говорит блаженный Августин. Оно беспокойно, потому что создано для того, чтобы приняло в себя божественный нетварный свет. Сердце, по мнению Павла Флоренского, «есть средоточие душевной и духовной жизни человека»¹⁷, но одно только нравственное его направление не приносит абсолютного успокоения. Это успокоение возможно лишь тогда, когда сердце, т.е. весь человек, пребывает в Боге и Бог в человеке: «И мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдет сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе» (Фил 4:7). Сталкиваясь со Христом, мы сталкиваемся с бездной Божественной любви к каждому человеку. Единственный критерий, т.е. доказательство нашей любви и преданности Богочеловеку является деятельная любовь к тем, за которых Он пострадал: «Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! Любишь ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих» (Ин 21:15). Три раза Христос спрашивает, и три раза Петр исповедует свою любовь ко Христу. В толковании на это евангельское место святые отцы указывали на тот момент, что Петр три раза отрекся от Христа, и поэтому пришлось ему столько же раз засвидетельствовать свою преданность Христу. Троичная структура диалога между ними несет в себе такой смысл: с одной стороны, наша любовь ко Христу должна исходить из атмосферы «Троического поклонения» (тропарь Крещения Господня), и с другой стороны, наша любовь к людям должна иметь характер иконы, а это значит всегда осознавать, что мы любим тех, которых любит Самая Богоначальная и Животворящая Троица; и что готовы отдать себя в служение этой Божественной любви, поэтому святые отцы напоминают, что даже и «любовь» к человеку, возникшая на общемировоззренческой почве атеистического гуманизма, может сбиться с толку. Заметим также, что логика разоблачения гуманистического гипер-оптимизма и атеистического социализма в произведениях Ф.М. Достоевского своим основанием имеет глубочайшую веру самого автора в то, что говорит Христос: «Ибо

¹⁶Тихомиров Н. О «христологии» Достоевского... С. 102–122.

¹⁷Марченко О.В. Символика сердца в размышлениях Вяч. Иванова, В. Эрн и о.П. Флоренского: некоторые замечания // URL: :www.v-ivanov.it/files/4/4_Marcenko.pdf. (Дата обращения: 07.06.2014).

без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5). Христоцентрическая мистика ни в коем случае не исключает нравственное измерение в жизни человека. Мистика Христа — это прежде всего тоска за каждым человеком, ибо как говорит апостол «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5:8)¹⁸. В заключение данного исследования, мы попробуем расставить некоторые вехи в этом христологическом пространстве. Бесспорно, что и Ф.М. Достоевский, и Л.Н. Толстой с необычайной художественной силой передают нам трагическое дыхание своих героев, находящихся зачастую в обстоятельствах на грани человеческой выносливости. И один, и другой показывают безграничный интерес к человеку, особенно к страданиям и горю человеческим. Их обоих мучили проблемы социального неустройства. Как говорит Е.А. Маймин: «Толстой искал, но так и не нашел ответа на такие вопросы: “Почему невозможна столь желанная человеческая гармония, а вместо нее — разделенность людей, взаимное непонимание, отчужденность”»¹⁹? Прав Маймин, когда говорит, что Л.Н. Толстой серьезнее и глубже Стерна, поскольку «стремится проникнуть туда, куда никто до него не проникал, в тайное тайных человека, он задался целью показать самые корни человеческих поступков»²⁰. Именно то, что нашли в этом своем страстном погружении в человеческие бездны эти два выдающихся русских мыслителя и писателя, позволяет нам говорить о существенно противоположных антропологических взглядах. «Любовь к человеку — ключ к художественному творчеству Достоевского»²¹, —

¹⁸Об этой онтологической близости человека с Богом говорит Каллист Уэр следующее: «Бог находится в самой сокровенной глубине нашего существования. Человек не может быть понят отдельно от Божественного бытия, ибо Божественное начало является определяющим элементом нашей человечности. Будет исходной ошибкой, не только методически, но и по существу, если в нашей христианской антропологии мы сначала построим понятие о «естественном» человеке, понимая его исключительно как замкнутое и автономное существо, а затем вынесем на рассмотрение вопрос о его отношениях с Богом, как своего рода дополнение или приложение. Напротив, в оценке нашей человечности мы должны с самого начала принять во внимание человеческо-Божественную ось. Отдельно от Бога я не настоящий человек, а недочеловек. Не существует «естественного» человека без Бога — мы, люди, отрезанные от Бога, находимся не в «естественном», но в весьма неестественном состоянии» (*Уэр. К.Т., митр.* Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции // Портал «Богослов.Ru». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/554858.html>. (Дата обращения: 01.06.2014). Заметим, прежде всего, что как для ветхозаветной, так и для новозаветной теологии, бытие человека не является автономным.

¹⁹*Маймин Е.А.* Лев Толстой. М.: Наука, 1978. С.15.

²⁰Там же С. 22.

²¹*Фудель С.И.* Собрание сочинений в трех томах. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 136.

говорит Фудель. Но дальше мы услышим то, в чем состоит вся разница между Ф.М. Достоевским и Л.Н. Толстым: «Достоевский не мог не любить каждого, чувствуя, что за каждым стоит Христос... Чудотворный образ Христа в человеке был для него не благочестивой аллегорией и не поводом для очередной проповеди, а — каждый раз! — радостным открытием, живой религиозной, а тем самым и художественной правдой»²². Тут очевидно, что между нравственным чувством и религиозным опытом Л.Н. Толстого существовало какое-то зияющее противоречие. Нравственно и социально обличительный пафос Л.Н. Толстого никак не мог вынести Евангелие — благовест о Икономии (Домостроительстве) спасения человека, осуществленной через Тайну Христа — *Τό μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* (Еф 3:4; Кол 2:2; 4:3). Поэтому прочное обоснование нравственности Ф.М. Достоевский, в отличие от Л.Н. Толстого, находит не в евангельском законодательстве, а в «соприкосновении мирам иным», т.е. в «соприкосновении Христу». Для Ф.М. Достоевского, по мнению Н.О. Лосского, нравственность религиозно обосновывается, так как совершенное добро явилось в Богочеловеке, в Его жизни и таким образом осуществилось в человеческой природе, ставши близким каждому верующему²³. Ф.М. Достоевский понимал, что если бы Бог не воплотился, все стремление человека осуществить в своей жизни совершенную праведность не просто потерпит неудачу, а в один момент превратится в свою противоположность. Гуманизм, из практики освобождающей человека, превратится в закабаляющее начало, в деспотизм²⁴. В лучшем случае, без воплощения Бога Слова нравственное совершенство человека останется на уровне

²² Фудель С.И. Собрание сочинений в трех томах... С. 137.

²³ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Достоевский и его христианское миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 93.

²⁴ В своем романе-трагедии «Бесы» Федор Михайлович через своего героя Шигалева показывает, чем заканчивается перевернутая, секулярная эсхатология, т.е. план построить Царствие Божие на земле без Бога. «Исходя из бесконечной свободы (филантроп), — передает нам Степун суть шигалевщины, — он пришел к безграничному деспотизму». (Степун Ф.А. Встречи. С. 77). Более того в антирелигиозной, секулярной нравственности Ф.М. Достоевский усматривает скрытый античеловеческий посыл: «Мне скажут, пожалуй, что эти господа вовсе не учат злодейству; что если, например, хоть бы Штраус и ненавидит Христа и поставил осмеяние и оплевание христианства целью всей своей жизни, то все-таки он обожает человечество в его целом и учение его возвышенно и благородно как нельзя более. Очень может быть, что это все так и есть и что цели всех современных предводителей европейской прогрессивной мысли человеколюбивы и величественны. Но зато мне вот что кажется несомненным: дай всем этим современным высшим учителям полную возможность разрушить старое общество и построить заново — то выйдет такой мрак, такой хаос, нечто до того грубое, слепое и бесчеловечное, что все здание рухнет, под проклятиями человечества, прежде чем будет завершено. Раз отвергнув Христа, ум человеческий

«мечты» и «идеала», как говорит сам Ф.М. Достоевский в заметках к «Бесам»: «Христос и приходил за тем, чтобы человечество узнало, что природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую плоть, засвидетельствовали в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту плоть, подражать совершенству этого образа и веровать в него во плоти»²⁵. «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5) — эти слова относятся, между прочим, и к осуществлению идеала добра на земле. Нравственно и социально обличительный пафос Л.Н. Толстого попадает на крючок наивного антропологического оптимизма. Л.Н. Толстой не понимает, что Евангельское законодательство может быть выполнено только тогда когда человек ищет живой одухотворенной встречи с Богом²⁶. Главная ошибка антропологического миропонимания Л.Н. Толстого, заключается в том, что, по его мнению, совершенная нравственность не нуждается в преображении природы падшего человека. Последний смысл и оправдание человека он находит не в обожении, а в доброте, как и смысл христианства, видит не в Личности Богочеловека, а в оторванном от Христа и в силу этого безжизненном Его учении. Хрестоматийный пример, на котором можно увидеть всю противоположность религиозного опыта двух отечественных писателей, мы находим в их высказываниях о Христе. Мы уже цитировали слова Ф.М. Достоевского о том, что если бы кто ему доказал, что Христос вне истины, ему лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной. Посмотрим, теперь на христологическое высказывание Л.Н. Толстого. «Есть люди, — пишет Лев Николаевич в Записной книжке за 1879 год, — равномерно отращивающие себя крылья и медленно поднимающиеся и взлетающие. Монахи. Есть легкие люди, воскриленные, поднимающиеся

может дойти до удивительных результатов. Это аксиома» (*Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 98).

²⁵*Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 93.

²⁶Современный русский философ Сергей Сергеевич Хоружий, говоря о различии векторов направленности двух богословских дискурсов, восточного и западного христианства, дает такие противоположные координаты внутри которых свои полярные позиции могли бы занять Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. «Для западного сознания, — пишет С.С. Хоружий, — ключевая и главная задача виделась скорее в развитии христианства как учения, которое могло бы ответить обоснованным образом на все доктринальные вопросы. А для православного, Восточно-христианского сознания, хотя оно и было ведущим в создании догматики христианства, в центре стояла не теоретическая задача развития учения, а практическая задача достижения определенного опыта: именно этого таинственного опыта соединения со Христом, которое стало уже соединением с Инобытием» (*Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Изд-во: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2005. С. 151.).

слегка от тесноты и опять спускающиеся — хорошие идеалисты. Есть с большими, сильными крыльями, для похоти спускающиеся в толпу и ломающие крылья. Таков я. Потом бьется с сломанным крылом, вспорхнет сильно и упадет. Заживут крылья, воспарит высоко. Помоги Бог. Есть с небесными крыльями, нарочно из любви к людям спускающиеся на землю (сложив крылья), и учат людей летать. И когда не нужно больше — улетит. Христос²⁷ (выделил — В.П.). Пока Л.Н. Толстой говорит о человеческой потребности быть уврачеванным Христом, он говорит правду, но фундаментальная ошибка его религиозного сознания состоит в том, что люди могут прийти до таково духовно-нравственного совершенства, когда им Христос «больше не нужен». «И когда не нужно больше — улетит». Толстому Христос после нравственной терапии «больше не нужен». Он может уйти, «улететь». Для Ф.М. Достоевского ведь все наоборот. Он хочет всегда быть со Христом, «оставаться со Христом, нежели с истиной».

«Без личности Христа, — пишет преп. Иустин Попович, — учение Христово не имеет ни спасительной силы, ни непреходящей ценности. Оно (учение) сильно и спасительно настолько, насколько жива ипостась его божественной Личности. Евангелия, Послания, весь Новый Завет, вся догматика, вся этика без чудотворной личности Христа представляют собой или вдохновенно-мечтательную философию, или романтическую поэзию, или утопические мечтания, или злонамеренный обман. И только личность Христа, чудесная в Своем беспредельном совершенстве, создает вечную ценность и придает животворящую силу всему новозаветному учению. Из этой Личности постоянно изливается некая творческая сила, которая дает людям возможность претворить божественное новозаветное учение в человеческую жизнь»²⁸. Завершая наш анализ христологической проблематики в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, отметим, что существенное противоречие между ними основывается на восприятии Личности Богочеловека. Для Л.Н. Толстого важно не то, кто был Иисус из Назарета, а то, что он говорил, что оставил за собой, когда безвозвратно покинул наш мир. С Ф.М. Достоевским все окажется совсем иначе. Он понимал, что за совершенством Христова учения, стоит совершенная Личность, он чувствовал за апостолом Павлом, что внутри Личности Иисуса из Назарета не исчерпывается все телом и кровью, а что там скрывается Свет Божественной Славы, просиявший на Фаворе, «ибо в Нем обитает вся полнота Божества

²⁷ Биbihин В.В. Дневники Льва Толстого. С. 259.

²⁸ Иустин Попович, преп. Достоевский о Европе и славянстве. СПб.: Издательский дом «Адмиралтейство», 1998. С. 21.

телесно» (Кол 2:9). Поэтому Евангельское законодательство вне христологической экклезиологии, вне понимания Церкви как Богочеловеческого организма, чья Глава есть сказавший: «Я с вами, во все дни до скончания века» (Мф 28:20), может превратиться в дискурс власти в руках Антихриста. Как известно, эту тему Ф.М. Достоевский развивал в легенде «Великий Инквизитор», гениально показавший, как диалектика зла на своем высшем уровне манипулирует добром. Софистицированное гуманизмом зло, легко обольщает ум неопытных, ибо они в личности Великого Инквизитора не узнают «Advocatus diaboli», а «великого гуманиста».

Итак, если Л.Н. Толстой «зеркало русской революции»²⁹, то Ф.М. Достоевский «зеркало» новой христианизации России и вестник облачения русского человека во Христа.

Источники и литература

1. *Бибихин В.В.* Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд.: Ивана Лимбаха, 2012.
2. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Правда, 1982.
3. *Жирар Р.* Достоевский: от двойственности к единству. М.: ББИ, 2013.
4. *Иларион (Алфеев), игум.* Молодежный центр развития «Благовест». Святоотеческое учение о человеке. Лекция в Свято-Димитриевском училище сестер милосердия // Сайт «Благовест». URL.: <http://cdy-blagovest.narod.ru/db2.htm>. (Дата обращения: 07.06.2014).
5. *Иустин Попович, преп..* Достоевский о Европе и славянстве. СПб.: Издательский дом «Адмиралтейство», 1998.
6. *Ленин В.И.* Лев Толстой как зеркало русской революции // Пролетарий, 1908. 11(24) сентября. № 35.
7. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Достоевский и его христианское миропонимание. М.: Республика, 1994.
8. *Маймин Е.А.* Лев Толстой. М.: Наука, 1978.
9. *Марченко О.В.* Символика сердца в размышлениях Вяч. Иванова, В. Эрна и о.П. Флоренского: некоторые замечания // URL: [:www.v-ivanov.it/files/4/4_Marченко.pdf](http://www.v-ivanov.it/files/4/4_Marченко.pdf). (Дата обращения: 07.06.2014).

²⁹ *Ленин В.И.* Лев Толстой как зеркало русской революции // Пролетарий, 1908. 11(24) сентября. № 35.

10. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000.
11. *Степун Ф.А.* Встречи. М.: Аграф, 1998.
12. *Тихомиров Н. О «христологии» Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования.* СПб.: Наука, 1994. Т. 11.
13. *Толстой Л.Н.* Война и мир. М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1955.
14. *Уэр. К.Т., митр.* Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции // Портал «Богослов.Ru». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/554858.html>. (Дата обращения: 01.06.2014).
15. *Флоровский Г.В., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
16. *Флоровский Г.В., прот.* Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998.
17. *Фудель С.И.* Собрание сочинений в трех томах. Т. 3. М.: Русский путь, 2005.
18. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Изд-во: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2005.

Е.О. Непоклонова

НАСЛЕДИЕ А.С. ХОМЯКОВА КАК ЦЕЛОЕ

В статье рассматриваются различные сферы творчества А.С. Хомякова с целью выявления связующих начал.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, соборный, диалог, богословие, поэзия.

На протяжении почти двухвековой истории изучения наследия А.С. Хомякова сложилась устойчивая исследовательская традиция рассматривать его творчество как единое целое. Стало общепринятым представление о сквозных идеях, проблематике, мотивах, объединяющих богословие, публицистику, поэзию и другие сферы его творчества. Эта установка (которая уже у многих единомышленников и первых биографов приобрела характер аксиомы) была обусловлена самим обаянием личности Хомякова, привлекавшей современников и дальнейших исследователей не меньше, чем его произведения. Большинство современников Хомякова, независимо от особенностей своего мировоззрения, говорили об ощущении особой внутренней силы и целостности его личности, причем сама эта целостность воспринималась ими как своего рода внутренняя форма его мысли.

На определенном уровне обобщения единство хомяковского наследия, возникающая подчас взаимопроницаемость различных сфер его творчества, во многом связанная с внутренним строем его личности, не вызывает сомнений; в любом своем сочинении Хомяков стремится к полноте самообнаружения, проявляя достаточную степень свободы по отношению к нормам и ограничениям, присущим различным, обособленным в культуре его времени, формам мышления и жанровым традициям. Так, например, в богословских письмах авторское рассуждение иногда перебивается то ярко выраженной лирической интонацией (легко опознававшейся современниками по целому комплексу устойчивых поэтических мотивов), то элементами драматизации (в которых так же легко

Елена Олеговна Непоклонова — кандидат филологических наук, Государственный университет морского и речного флота имени адмирала С.О. Макарова (elenaneocom@gmail.com).

узнаваемы характерные приемы Хомякова-полемиста), благодаря чему возникает ощущение целостного авторского присутствия, живой, непосредственной встречи с автором лицом к лицу. Не случайно и в поэзии Хомякова может прозвучать — «с плачем и стоном» — поэтически не обработанное, внестилевое слово, размыкающее границы эстетической реальности произведения. В своем историческом труде по всемирной истории Хомяков, мысля в контексте традиционных романтических представлений своего времени, декларирует и стремится осуществить синтез аналитического и художественного обобщения, ведущую роль определяя поэтическому вдохновению, а не ученым изысканиям. В публицистике Хомяков проявляет себя столь же свободно, варьируя, и часто совмещая, различные формы и степень авторского присутствия: от анонимного до разнообразных форм субъективного высказывания, от образа автора-ученого (знатока, поражающего объемом сведений, точностью деталей, последовательностью метода и пр.) до автора «наивного», рассуждающего, например, в духе народной этимологии о взаимосвязи этнонимов «англичане» и «угличичи»¹. (Причем анонимность и, наоборот, заостренный персонализм, как и вторая полярная пара, — «ученость» и «наивность» являются для Хомякова взаимодополняющими формами выражения целостного опыта, не вмещающегося ни в одну из этих форм).

Такое стремление к свободному самовыражению, желание сохранить в любом произведении целостный кругозор авторской личности порой вызывало недоумения современников, говоривших то о дилетантизме Хомякова, то о сознательной игре с читателем, своего рода провокации. Хомяков часто сам намеренно создавал в своих сочинениях образ автора как любителя-дилетанта, освобождаясь, тем самым, от необходимости пребывать каждый раз в рамках какого-то одного определенного типа «профессиональной» деятельности: эстетической, научно-рациональной, общественно-практической и пр. Сама его натура противилась такому внутреннему расщеплению, приводившему, посредством соблюдения ряда условностей и ограничений, к утрате целостного мировосприятия, того «подлинного чутья истины», которое «объемлет не только разум человека, но и все его существо»².

Таким образом, внутренние взаимосвязи между богословием, историософией, поэзией и другими сферами творчества А.С.Хомякова во многом обу-

¹Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В VIII т., М., 1900. Т. I, М., 1900, С. 89.

²Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. // Соч.: В 2 т., М. 1994. С. 32.

словлены присущим ему типом авторского самовыражения в произведениях различных жанров и далеко не всегда обнаруживаются на уровне явно выраженных идей или формальных приемов. Гораздо чаще эти пересечения выстраиваются словно бы вне, помимо того, что автором сознательно формулируется, например, на уровне образно-символического и эмоционального планов произведений, определенной модальности авторского высказывания и пр. Так, например, лирическая стихия, вторгающаяся в разные жанры прозаического повествования и влекущая за собой целый комплекс характерных для творчества Хомякова мотивов (немоты — поиска заветного слова, сна — пробуждения, утраты братской любви и призывов к ее обретению) возникает всякий раз, когда автор обращается к наиболее значимым для него темам — социально-историческим, богословским и др., порой не связанным напрямую в его теоретических построениях, однако сопряженных внутренним «художественным чутьем истины».

Что же касается попыток выявить сквозные идеи или понятия, объединяющие различные сферы творчества Хомякова, то такие попытки часто приводили исследователей в тупик, поскольку неизбежно способствовали упрощению, а порой и существенному искажению хомяковской мысли, как, например, произошло с понятием «соборности», искусственно привнесенном в его творчество. Несмотря на то, что слово «соборность» ни разу не встречается в сочинениях Хомякова, сложился некий исследовательский миф о понятии, и даже учении о соборности, проходящем через все его творчество. При этом обычно игнорируется тот факт, что в своих богословских сочинениях Хомяков использует только определение «соборный» (чаще всего в соотнесении с греческим «кафоллический»), поскольку именно прилагательное, в диапазоне возможностей полной и краткой форм, в отличие от существительного с отвлеченным значением («соборность»), способно выразить реальность, внутренне присущую Церкви и, вместе с тем, непрерывно становящуюся, осуществляющуюся в истории. Характерно, что внимание к динамическому аспекту соборного начала проявляется и в тяготении Хомякова к глагольным формам: «собранны», «собираемы», «собранные» и др.: эти формы, в отличие от отвлеченного «соборность», не раз встречаются в его богословских сочинениях и обрели, благодаря смысловой сопряженности с понятием «соборный», образно-символический план, осязаемый даже за пределами богословского контекста, например, в поэзии:

Мы вокруг твоей святыни
Все с любовью собраны...
(«Киев»)

Подобный парадокс — приписывание Хомякову понятия, никогда им не употреблявшегося — следствие некоторой непроясненности в его произведениях (как невольной, так и намеренной) характера соотношения богословского и иных, лежащих за пределами церковной традиции, контекстов словоупотребления и связанных с ними способов мышления. Многие исследователи, стремясь преодолеть оставленный Хомяковым «зазор» между этими сферами, стремились найти в его произведениях некое религиозно-мистическое понятие, которое явилось бы прямым аналогом понятий из сферы его социально-исторических, философских построений и, тем самым, стало бы скрепляющим элементом завершенной системы. Таким понятием и явилась искусственно сконструированная «соборность», часто напрямую соотносимая исследователями с «общинностью», «национальным единством» и пр. Однако подобное «доставивание» хомяковской мысли противоречит самим познавательным установкам автора, который четко различал сферы, доступные рациональному познанию и ту область, где «чистейшая святость сплавляется с высочайшим разумом, чтобы разум стал разумным там, где без святости он остался бы слеп, как сама материя»³. Все построения Хомякова как целое объемлемы лишь «единым живым и нравственным законом», удостоверяемым всецелым личным присутствием автора в своих произведениях, и потому никаким «законом внешним и рассудочным»⁴ они не могут быть приведены к единой завершенной системе.

Таким образом, внутренние связи различных сфер творчества Хомякова следует искать не столько на уровне рационально сформулированных понятий и теоретических построений, сколько на уровне тех образных структур и личностных смыслов автора, которые организуют внутренний мир его произведений.

Особая роль образно-символического, эмоционального, модального и др., второстепенных, на первый взгляд, планов содержания произведений Хомякова определяется, прежде всего, спецификой основного предмета его мысли — природы церковной реальности в ее взаимосвязи с реальностью исторической, а также особенностями культурно-языковой ситуации его времени, создававшей ряд затруднений для выражения этой проблематики в диалоге с современниками.

Интерес к богословию, и прежде всего учению о соборной природе Церкви, появляется у Хомякова задолго до создания первых богословских сочине-

³Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. // Соч.: В 2 т., М. 1994. С. 33.

⁴Там же. С. 34.

ний; в беседах с друзьями, в спорах со своими идеологическими противниками он часто прибегал к богословской аргументации, пытаясь подчеркнуть актуальность церковного предания при решении насущных вопросов современности. В культурной ситуации того времени, отличавшейся нарастанием, еще со времен петровских преобразований, разобщенности сословий, забвением традиционных форм социально-бытового поведения, усилением индивидуалистического мироощущения, обращение к церковному опыту бытия соборного, бытия «согласно единству всех»⁵, представлялось Хомякову необходимым.

Однако очень рано он осознает сложность, подчас невозможность выражения собственного церковного опыта на языке современной ему культуры. Культурно-языковая ситуация в России отличалась тенденцией к непрерывному размыванию границ между светскими и традиционно-церковным контекстами словоупотребления. Это приводило к тому, что многие богословские понятия, а также, в частности, лексика религиозно-психологической сферы, приобретали новое содержание за пределами традиционной области их употребления, в результате чего многие слова, такие, например, как «благодать», «духовный», «святой», «гордость», «слава», «покой», «воля» и многие другие, начинали употребляться в новых контекстах: поэтических, философских, бытовых. При этом происходили изменения как в сфере основного значения слова, так и отдельных коннотативных элементов. В исследованиях В.М. Живова⁶ и Б.А. Успенского⁷ подробно рассмотрен этот непростой процесс вовлечения религиозных понятий в новые контексты светского творчества в связи с опорой на новоевропейскую традицию конвенционального восприятия языкового знака. Одновременно происходил и обратный процесс: понятия, сформировавшиеся в различных светских контекстах – философских, психологических, бытовых и пр. – проникали в сферу богословского языка и мышления, принося с собой и определенную точку зрения – ориентированную эмпирически, рационально, и потому не совместимую в полной мере с выражением реальности высшего порядка, в частности, внутренних свойств церковной реальности.

Хомякову, с ранних лет усвоившему дух и язык церковного предания, и, вместе с тем, столь же органично ощущавшему себя в современной культуре, в определенной мере был очевиден внутренний конфликт, обозначивший-

⁵Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина... С. 42.

⁶Живов В.М. Новое размежевание культур. Чистота языка как идеологическая категория // Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 419–509.

⁷Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв). М., 1994. С. 21–42.

ся между этими формами духовного и культурного опыта. Он одним из первых осмыслил эту ситуацию как проблему, подверг рефлексии характерный для своего времени глубокий раскол культуры на «духовную» и «светскую», оборачивавшийся как их противостоянием, так и в некоторых случаях стиранием границ между ними. Однако такая рефлексия во многом опережала свое время, она еще не могла быть последовательна, всеобъемлюща, не случайно данная проблематика часто рассматривалась Хомяковым исключительно в социально-историческом контексте и оппозиция «светское — церковное» растворялась в противопоставлениях «своего — чужого», «русского — западноевропейского», «народной — дворянской культур» и пр. Открывая новые пути в изучении церковного предания и светской культуры, А.С. Хомяков не мог быть в полной мере свободен от заданных культурой его времени норм и предпосылок исследовательской деятельности. В связи с этим, стремление к полноте, целостности личного самовыражения в своих произведениях (а также двуплановая позиция ученого-дилетанта) явилось интуитивной попыткой частичного освобождения от культурно-исторической обусловленности собственного мышления.

Для Хомякова всегда была характерна активная открытость к чужому сознанию, способность выстраивать диалогические отношения с представителями различных сословий, идеологий, вероисповеданий. Он прославился как талантливый полемист, однако ему редко удавалось изменить точку зрения своего оппонента, поскольку чаще всего «заветный» смысл его идей и понятий ускользал от современников, как представлялось Хомякову, по причине глубокой разобщенности на всех уровнях, «во всех изгибах бытия», характерной для русского общества того времени. Разобщенность межличностная напрямую связывалась Хомяковым с разобщенностью внутренних сил и способностей отдельной человеческой души, следствием же оказывалось «внешнее», поверхностно-рассудочное восприятие чужого слова, несколько не затрагивающее человека как целое, поскольку само это целое — реальность становящаяся в процессе общения.

Об этом сетует Хомяков в стихотворении «Иностранка»:

При ней скажу я: «Русь святая» —
И сердце в ней не задрожит...

Или, например, в стихотворении «Как часто во мне пробуждалась»:

Молил Тебя с плачем и стоном,
Во прахе простерт пред Тобой,

Дать миру и уши, и сердце
Для слушанья речи святой!

Жажда общения как целостного соприкосновения, на глубине сердца, является движущей силой, питающей поэзию Хомякова и все его творчество в целом. Такое общение предстает у Хомякова как Божественный дар и, вместе с тем, результат всеобщего усилия, поэтому его поэзия наполняется пророческими и молитвенными интонациями. Обращаясь к библейской стилистике, Хомяков стремился раскрыть онтологический смысл этой проблематики. Вместе с тем, этот смысловой план его поэзии ускользал от внимания современников, которые, ориентируясь на литературную традицию «библейской» поэзии 18 – н.19 вв, воспринимали его стихи преимущественно в идеологическом или нравственно-психологическом контексте. Однако тема «глухоты» окружающего мира не приобретает у Хомякова характерного для романтизма трагического выражения: дисгармоничное состояние мира уравнивается образом самого поэта, исполненного любви и жажды общения. Реальность его души, открытой к Богу и миру, становится залогом будущего всеобщего пробуждения, поскольку духовный мир поэта — часть, потенциально содержащая в себе энергию целого. Такое мироощущение определяет особый пафос хомяковской поэзии и творчества в целом, его пророческую напряженно-призывную интонацию. Поэт никогда не бывает внеположен по отношению к миру, «людям и братьям», которых он окликает; он причастен тому миру, который нуждается в пробуждении, поэтому его оклик — всегда обращение и к самому себе:

Как часто во мне пробуждалась
Душа от ленивого сна,
Просилась людям и братьям
Сказаться словами она...
(«Как часто во мне пробуждалась...»)

Активная диалогическая установка определяет и многие приемы, направленные на усиление экспрессивности, эмоционального воздействия стихотворений Хомякова: это не только молитвенно-пророческая интонация, но акцентирование звукового строя его произведений, экспериментирование с сочетаемостью слов («Скажи им таинство свободы, сиянье веры им пролей!», «Дай миру жизнь, дай жизни мир!» и др.).

Таким образом, непременным условием «слышания», «понимания» оказывается живое общение в «благодати взаимной любви». В богословских сочинениях Хомяков неоднократно утверждает, что нравственная основа личности

во многом определяет процесс познания; утрата братской любви, отказ от вынесения любого суждения «на суд братьев» определяется им как главная причина противоречий и заблуждений. Не случайно многие сочинения Хомякова создавались «по поводу», как живой отклик на чью-то реплику, сами становясь репликой, окликанием, приглашением к ответной и ответственной встрече. Свобода и оригинальность хомяковской мысли обусловлена спецификой его диалогической установки, он никогда не связан готовыми формулировками, они рождаются в ситуации общения с воображаемым собеседником. Так, в богословских сочинениях, часто рождавшихся «по поводу» высказываний представителей инославных вероисповеданий, описание церковной реальности каждый раз строится заново, возникает изнутри складывающейся ситуации общения с предполагаемым оппонентом и читателями, и никогда не звучит как нейтральное, никому лично не принадлежащее определение.

Наиболее ярко эта диалогическая позиция Хомякова проявилась в «Письме к редактору «L'Union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи о Гагарина, иезуита». В этом письме Хомяков подробно анализирует определения «кафолический» и «соборный», истолкование этих понятий о Гагариним, сравнивая при этом различные характерные для того времени исследовательские установки. Так, Хомяков обращает внимание на то, что Гагарин, как выразитель современной европейской научной традиции, пытается вывести из греческого «catholicos» однозначный термин, исходя из аналогий из сферы обыденного опыта. В результате он получает понятие «всемирный», в смысле пространственной принадлежности всему миру, наподобие какого-либо учения или организации. В связи с этим, как отмечает Хомяков, о Гагарина не может удовлетворить славянский перевод греческого понятия словом «соборный», поскольку это слово не дает однозначного соответствия указанному им значению, а значит, не может «выразить смысл слова «кафолический» в полном блеске»⁸.

Гагаринское толкование богословского понятия Хомяков оценивает как в высшей степени «грубое», «рассудочное», на которое способны только «легкомысленнейшие из легкомысленных сынов века сего»⁹. Он стремится показать несостоятельность его исследовательской позиции, подчеркивая, что речь должна идти «о чем-то несравненно высшем», чем все наши определения, «идущие от человеческой случайности».

⁸Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В VIII Т., М., 1900. Т. II, М., 1886. С. 309–310.

⁹Там же. С. 310.

Продемонстрировав читателю несостоятельность избранного о. Гагариным метода анализа понятий, принадлежащих сфере церковного опыта, Хомяков обращается к переводческой практике свв. Кирилла и Мефодия (полагая, что именно они являются непосредственными переводчиками греческого понятия словом «соборный»). Развивая свою мысль, Хомяков подчеркивает, что свв. Кирилл и Мефодий хорошо знали, что греческое слово «catholicos» можно перевести с помощью слов «всемирный» и «вселенский», способных быть точными, однозначными понятиями. Однако, опираясь на собственно церковный смысл греческого понятия, они на славянском языковом материале создают новый образ, способный быть в полной мере адекватным исходному. При этом они не опираются на какие-либо исторически сложившиеся значения славянского слова, а создают новый символ, преобразующий саму исходную этимологию слова. Этот переводческий прием, называемый ментализацией, характерен исключительно для кирилло-мефодиевской школы; его применение порождалось некоторой творческой дерзновенностью, сопряженной с глубокой укорененностью в церковной традиции. Славянский корень послужил только языковым материалом для создания символического выражения той же реальности, которая в греческом языке символически передана с помощью выражения «catholon». Таким образом, оба понятия на основе различных образов способны символически указать на одну и ту же реальность: некую особого рода целостность, увиденную как сообразность всех составляющих частей объединяющему их началу как Целому (кафоличность) или как процесс собирания всех частей в некое таинственное, целостное единство. «Они остановились на слове «соборный», – поясняет Хомяков, – «собор» выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально, без внешнего соединения. Это единство во множестве»¹⁰.

Таким образом, Хомяков противопоставляет две традиции истолкования церковных понятий: выявление однозначных соответствий обыденному опыту (гагаринский подход) и восприятие понятия как символического выражения внутреннего опыта Церкви (кирилло-мефодиевская традиция). «Иначе мыслит Церковь, — возражает Хомяков о. Гагарину в финале письма, — она познает себя не по будущей всемирности, а по другим признакам... Каковы бы ни были судьбы вещественных сил мира, каковы бы ни были движения духовных сил народов... присущее Церкви свойство кафоличности все-таки нисколько бы ни зависело от упомянутых условий; это свойство всегда было неизменным и тако-

¹⁰Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В VIII Т., М., 1900. Т. II, М., 1886. С. 312.

вым пребудет всегда»¹¹. Понятия «кафолический», «соборный», по Хомякову, описывают внутреннее свойство Церкви, независимое от внешнего мира и его свойств: «Церковь кафолическая есть церковь «согласно всему», или «согласно единству всех»... Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов»¹².

В силу такого восприятия церковных понятий, Хомяков оставляет это описание незавершенным, не ограниченным набором каких-то конкретных признаков. Вместо этого набрасываются некие ориентиры, опоры для размышления, указывающие на то, в каком направлении следует мыслить о соборном начале Церкви, чтобы не потерять его специфики. Такими ориентирами и являются ключевые слова: «согласно всему», «единство», «единодушие совершенное». Речь идет о некой уникальной реальности общения, в которой оказывается возможным преодоление всех «законов» человеческого разделения: национальных, социальных, культурных, а также автономности индивидуального существования, «личной отдельности», неустранимой при всех иных формах человеческого единства.

При исследовании понятий «кафолический» / «соборный», Хомякову одному из первых в его эпоху открывается, что новоевропейские идеалы и установки исследовательской деятельности отнюдь не универсальны и не самодостаточны, что они имеют весьма ограниченную область применения и часто нуждаются в восполнении опытом иного рода, восходящим к церковной традиции. Сопряжение, соотнесение этих двух исследовательских подходов явилось для него творческой задачей, определившей характер его богословских сочинений.

Богословие и поэзия всегда являлись для Хомякова взаимодополняющими способами выражения заветных «чувств и дум». Несмотря на то, что поэзия Хомякова была известна современникам уже в 1820-е годы, а богословские сочинения — лишь в 1840–1850-е, обе сферы его творческих интересов постоянно были взаимосвязаны. В своей ранней лирике 1820-х–1830-х гг. Хомяков, как и другие поэты пушкинской поры, ищет свой путь, опираясь на традиции европейского романтизма, причем он акцентирует в романтической традиции прежде всего религиозные мотивы, стремясь воплотить в них свой собственный духовный опыт. Особенно удачными в художественном отношении оказываются, однако, те его ранние произведения, в которых Хомяков менее всего отступает

¹¹Там же. С. 310.

¹²Хомяков А.С. Полн. собр. соч... С. 312–313.

от традиционных жанрово-стилистических форм (нр., стихотворения «Молодость», «Вдохновение», «Степи», «Элегия»). Когда же он стремится проявить большую самостоятельность в области тематики и стиля — ему далеко не всегда удается достичь их гармоничного соединения. Вместе с тем, Хомяков не прекращает поиски своей собственной темы, постепенно исчезают из его поэзии пантеистические мотивы, уходит на второй план любовная лирика, наиболее актуальной остается национально-патриотическая поэзия, которую Хомяков продолжает развивать в 50-е годы.

Эта тематика поэзии Хомякова вырастает из художественных интересов первых десятилетий XIX в., проявившихся прежде всего в драматургии и связанных с попытками найти художественное решение проблемы национального характера, национальной идеи и т.д. Не случайно практически все стихотворения Хомякова о России имеют ярко выраженное драматическое начало; это страстные монологи, словно выхваченные из потока драматического действия, вполне сообразные ему по своей экспрессивности.

В период 1840-х–1850-х гг. поэзия Хомякова приобретает черты единого художественного мира, большую часть созданных в этот период стихотворений можно рассматривать как целостный текст: каждое стихотворение в свернутом виде содержит в себе элементы единого тематического цикла, укрупняя и развивая какой-либо его аспект. Хомяков тяготеет к такому типу художественного мышления, который ориентирован на «готовое слово», заранее заданное и нуждающееся в поэтической форме для углубления смысла и силы воздействия. Это проявляется прежде всего в логической стройности развития поэтической мысли, всегда четкой и ясной, не допускающей сомнения или внутреннего противоречия; лирическое движение мысли, по наблюдению В. Кошелева, осуществляется не как развитие, становление как таковое, а, скорее, как фиксация заранее известных этапов ее раскрытия¹³. Не случайно сам Хомяков, характеризуя свои стихи отмечал, что у него «прозатор везде проглядывает, и следовательно должен, наконец, задушить стихотворца»¹⁴. Лирическое повествование стремится явить себя как откровение подлинной сущности мира и в связи с этим приобретает форму пророческого высказывания.

С пророческой интонацией связаны и композиционные особенности большинства стихотворений этого периода, их двух- или трехчастная структура,

¹³ Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и размышлениях. М., 2000. С. 398–415.

¹⁴ Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В VII Т., М., 1900. Т. VII., М., 1900. С. 107.

определяемая со- и противопоставлениями «былого», настоящего и чаемого будущего. Логическое развитие мысли последовательно раскрывает эти три этапа и их взаимосвязи. Так построены все стихотворения о России, стихотворения философско-дидактического характера, представляющие собой пророчество о грядущем обретении «новой мысли», способной преобразить мир («Звезды», «Счастлива мысль, которой не светила», «И.В.Киреевскому», «Ключ»), «библейские» стихотворения («По прочтении псалма», «Суд Божий», «Широка, необозрима»). В некоторых стихотворениях тема пробуждения и восстановления утраченного общения мира и Бога реализуется как будто в процессе самого лирического высказывания, в таких стихотворениях особую роль играет звукопись. Это относится к тем стихотворениям, в которых пророческая интонация соединяется с молитвенной, например, в стихотворном переложении песнопения «Свете Тихий» («Вечерняя песнь»): «заветные слова» посредством звуковых сцеплений словно сами рождаются на глазах читателя, преобразование осуществляется в самой лирической стихии по мере развертывания произведения:

В мгле полуночной, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжелой борьбе —

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

Так же и в стихотворении «Не говорите: то былое»: в финале пророчество-призыв к покаянию перерастает в открытое, незавершенное покаянное слово самого поэта, стремящегося соединиться с адресатом произведения в едином молитвенном слове:

Молитесь, плача и рыдая,
Чтоб Он простил, чтоб Он простил...

Характерной чертой хомяковского художественного мира является соотнесение указанных элементов композиционной структуры с определенными символическими мотивами. Так, настоящее, как временное, замутненное состояние бытия, обычно обозначается как «сон», «дремота», «лень», или их соединение, «ленивый сон» («Как часто во мне пробуждалась Душа от ленивого сна...», «За слепоту, за злодеянья, За сон умов, за хлад сердец...»). Ему противопостоят

идеальное прошлое и ожидаемое будущее, как подлинная «жизнь» (Дай мысли жизнь, дай жизни мир..., Ты духа жизни допроси...), обретаемая благодаря «пробуждению» сердца ума мысли души и обретению тишины мира правды смирения. Таким образом, настоящее предстает как неполнота, «сон» жизни, как стихийное, неорганизованное состояние, в котором отсутствует главное условие подлинного бытия — Богообщение и обусловленная им открытость всему миру.

Тема утраты и восстановления общения определяет и пространственную организацию произведений Хомякова. Мир в пророческом слове поэта предстает на границе между состоянием неподвижности, оцепенения и активного движения-прорыва: гармонизация бытия всегда связана с интенсивными пространственными перемещениями, прежде всего с нисхождением и восхождением как символическим выражением общения Бога и мира. Божественное нисхождение и ответное человеческое восхождение определяют динамику стихотворений (На небо голубое взглянет, / И небо все в себе вместит...). В философско-дидактических стихотворениях движение вверх осуществляется как воспарение, полет (Есть у подвига крылья, И взлетишь ты на них..., Распусти ж свой парус белый, лебединое крыло...). При этом движение вверх, к небесам, часто предваряется погружением в недра собственного бытия:

О вспомни свой удел высокий!
Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытого глубоко
Ты духа жизни допроси
<...>

И станешь в славе ты чудесной
Превыше всех земных сынов,
Как этот синий свод небесный —
Прозрачный Вышнего покров!
«России»

Или — в стихотворении «Счастлива мысль, которой не светила»:

Но корнем вглубь врывалась она,
И ранними и поздними дождями
Вспоенная, внезапно к небесам
Она взойдет...

Такой вектор движения (медленное погружение в глубины собственной сущности и внезапный прорыв, воспарение к небесам), часто встречающийся в поэзии Хомякова, оказывается синонимичным аллегорическому образу медленно, тайно набирающих силу и внезапно изливающихся за свои пределы водных источников:

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий, светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен и могуч <...>
И верю я: тот час настанет,
Река свой край перебежит,
На небо голубое взглянет,
И небо все в себя вместит...
«Ключ»

Как правило, в пророческом видении финальный прорыв завершается обновлением, и возникает мотив обретения «святого» слова, «нового и святого» сияния, «святой» свободы:

Так, исцелив болезнь порока
Сознанием, скорбью и стыдом,
Пред миром станешь ты высоко,
В сиянии новом и святом! <...>
Даруй им дар святой свободы,
Дай мысли жизнь, дай жизни мир!
«Раскаявшейся России»

Этот регулярно повторяющийся в поэзии Хомякова образ «тайного набирания сил», завершающегося внезапным прорывом — обнаружением накопленной силы, заставляет вспомнить ту древнюю семантику слова «святой», которая была детально реконструирована В.Н. Топоровым. «В основе слова святой, — отмечает В.Н. Топоров, — лежит праславянский элемент *svēt (= *svent-), родственный обозначениям этого же понятия в балтийских, иранских и ряде иных языков. В конечном счете этот элемент образует звено, которое соединяет теперешнее русское слово святой с индоевропейской основой *k'uen-to-, обозначающий возрастание, набухание, вспухание, т.е. увеличение объема или иных физических характеристик. В язычестве это “увеличение” рассматривалось как

результат действия особой жизненной плодоносящей силы — как ее образ, символ. Не случайно эпитет “святой” в русской/славянской традиции определял прежде всего символы вегетативного плодородия (святое дерево, роща, колос, корова), сакрально отмеченные точки пространства и времени (святая гора, поле, место, камень, река; святой день, ночь, неделя, праздник — ср.: свято, святки). Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках и “вещных” узлах, как бы обручем скрепляют святой, или Божий мир».

Такое неожиданное совпадение изображаемого Хомяковым преображения России, обретения ею «сиянья нового и святого», с первоосновой понятия «святого» в дохристианской культуре проливает определенный свет на проблему онтологического статуса тех качеств, которые обретаются в процессе обновления. Глубинные истоки «пророческой мечты» Хомякова — только на уровне художественного мышления — т.е. там, где они менее всего могут быть отрефлексированы, могут быть восприняты как в определенной степени созвучные тому древнему имманентизму, который отразился в формировании понятия «святой» в индоевропейских языках. Возможно, выбор образов растения («Счастлива мысль, которой не светила...») и водных источников («Ключ»), при всем их аллегоризме, обусловлен той же интуицией. Между тем, проследить значимость подобных интуиций в художественном мире Хомякова достаточно трудно, поскольку они едва различимы на фоне привычных образов и сюжетных схем, принадлежащих библейско-христианской традиции. В целом пространственно-временная и сюжетная организация художественного мира Хомякова, семантика основных элементов этого мира, равно как и статус лирического субъекта, свидетельствуют о том, что художественное сознание автора полностью концентрируется вокруг процесса богочеловеческих отношений, как отношений «превыше естества». Общение, как смысловой центр поэзии А.С. Хомякова, предстает в качестве Божественного дара и потому открывает возможность божественного образа бытия.

Тема общения определяет и доминирование в поэзии Хомякова глаголов речи, в том числе и в непривычных, нарушающих лексические нормы, сочетаниях: «скажи им таинство свободы», «ты духа жизни допроси», «чтоб мир оглашал он далеко», «не говорите: то былое...», «гордись, — тебе льстецы сказали...», «в песне сольем голоса» и пр. Достаточно частотными словами оказываются у Хомякова: «мысль», «думы», «суд», «речь», «глас/голос», «плач», «стон», «песни», «слова», «писанья», или невербальные выражения общения: «во прахе простерт

пред Тобой...», «с душой коленопреклоненной, с главой, лежащей в пыли, молись...», «обняв любовь своей», «сиянье веры им пролей».

Так, в поэтическом мире Хомякова все пронизано знаками общения, общение предстает не только синонимом подлинной жизни, но и ее главным условием, открывающим подлинный образ человеческого бытия.

Как и в богословии Хомякова, это общение не есть некое собственное свойство человеческого бытия, это дар Божественной любви, мир лишь отзывается на него, и в меру усвоения этого дара – становится «живым». В свою очередь, дар общения дает возможность преодоления законов земного бытия, что проявляется в устойчивом мотиве бесконечности – пространственной, временной, а также в отсутствии значимости границ и оформленности пространства в художественном мире Хомякова. Эта особенность творчества Хомякова неоднократно отмечалась исследователями, в частности, Ю.М.Лотманом, противопоставившим в этом отношении хомяковский и тютчевский художественные миры. Однако Ю.М.Лотман и другие исследователи ограничивались констатацией этой особенности как факта поэтики, никак не объясняя ее художественной мотивированности в поэзии Хомякова. Преодоление, прорыв является устойчивым мотивом его художественного мира. И если при воплощении этого мотива в вегетативном или «водном» кодах возникают пересечения с восходящим к славянской мифологии переживанием обновления, то Богообщение предстает у Хомякова как чудесное преодоление границ, разделяющих Божественную и человеческую реальность. Соответственно, и человек, вступая в реальность этого общения, обретает способность преодолевать ограничения – пространственные, временные, границы собственной природы, свою отделенность от других, обретая доступ не только к Богу, но и ко всякому иному сознанию (народам, братьям, миру). В контексте этой семантики общения аллегории ручья, накапливающего и изливающего воды за свои пределы, как и прорыва накопившего силы растения, может быть осмыслена и как образ преодоления естественных границ, прорыв к иному, сверхприродному, образу бытия.

В художественном мире А.С. Хомякова все неизмеримо, неисчислимо, (Звезды-мысли, тьмы за тьмами, всходят, всходят без числа...), необозримо (Широка, необозрима, шла народная толпа...), бесконечно (Бесконечный свод небесный с лучезарной красотой...). Эта бесконечность – свойство не столько самой реальности, сколько человеческого духа, устремленного к богообщению и, тем самым, преодолевающего законы природной необходимости.

Так, Россия освобождается у Хомякова от «стихийного» образа бытия, разрушает «силу роковую слепых, стихийных, буйных сил», т.е. начинает существовать по законам свободы, определяясь в своих свершениях исключительно тайной общения с Богом. В связи с этим, и эпитет «святой», несмотря на некоторую двойственность, отмеченную ранее, в контексте устойчивых религиозных мотивов приобретает традиционный смысл: «Тебя призвал на брань святую...»/ «Твое все то, чем дух святится...»/ «Но крепок ясный мир святыни...»/ «И осиян весь мир лучами Любви, святыни, тишины...», «Пред миром станешь ты высоко В сиянье новом и святом...» и др.

Будучи семантически связанной с Божественным призванием, избранием, святость приобретает у А.С. Хомякова традиционный религиозный смысл освобождения, изъятия из подчиненности естественным законам земного бытия и полного предания себя Богу, пребывания в реальности Богообщения.

Таким образом, художественный мир А.С. Хомякова оказывается внутренне сообразным его глубочайшим религиозным интуициям, и прежде всего переживанию соборного образа бытия как полноты согласия с Богом и – в Боге – со всем миром. Пророческое переживание мира оказывается переживанием истории как непрерывного общения Бога и мира, которое можно забыть, погрузившись в «сон», но невозможно отменить как духовную реальность. Пророчество у Хомякова не столько связано с предсказанием грядущих событий, сколько с обнаружением некоей неизменно существующей полноты бытия как общения, которое может осуществиться в истории благодаря ответному движению человеческой воли. Главным оказывается событие встречи, самоопределение человека перед Богом, каждый раз заново определяющим ход мировой истории. История мира залита у Хомякова светом Божественного присутствия как оклика, призыва, отвечать на который и означает жить и творить в истории.

В результате в мире не остается ничего, оставленного само на себя, вне Божественного присутствия как общения: все освящается этим общением: философское познание («И.В. Киреевскому», «Счастлива мысль, которой не святила...»), поэтическое творчество («Поле мертвыми костями...»), освободительная война («Тебя призвал на брань святую», «Раскаившейся России»), просветительская деятельность («Труженик»), созерцание природы («Вечерняя песнь»), человеческие отношения («Кремлевская заутреня на пасху»). Все проявления человеческой жизни оказываются соизмерены с богообщением, которое оказывается открытым ко всему многообразию проявлений человеческого бытия.

Помимо богословия и поэзии, значительное место в творчестве А.С. Хомякова занимает публицистика, сфера, в которой Хомяков получал возможность в полной мере реализовать свою потребность всецелого и разностороннего самовыражения в активном диалоге с читателями. В качестве примера публицистической деятельности Хомякова рассмотрим его участие в 1850-е годы в издании журнала «Русская беседа». Это было одно из его последних начинаний; работа в журнале явилась своего рода подведением итогов многолетних трудов в разных областях творческой деятельности. Многие темы его журнальных статей напрямую перекликаются с темами и мотивами его богословских работ, исторических сочинений, поэзии, развивая и обобщая предшествующие выводы. Само название журнала, вероятно, было предложено Хомяковым, разрабатывавшим на протяжении нескольких десятилетий онтологию общения как условия подлинного бытия и познания. Именно для него это название было концептуально значимым.

Большинство тем и вопросов, затронутых Хомяковым в журнальных публикациях, были основательно разработаны им в рамках различных областей творчества на протяжении 1830-х – 1850-х гг. Широта и разносторонность научных и художественных интересов А.С. Хомякова не могли не проявиться на страницах журнала: ни один автор не представлен в «Русской беседе» в таком объеме и разнообразии, как Хомяков. Так, ему принадлежит программное предисловие к журналу, вышедшее в первом номере за 1856 г., практически в каждом номере журнала публикуются его стихотворения, в разделе «Наука» представлены статьи, посвященные философской и филологической проблематике. В разделах «Критика» и «Смесь» Хомяков также опубликовал ряд статей, например, весьма самобытное сочинение «Разговор в Подмосковной». В «Русской беседе» была опубликована знаменитая статья Хомякова о картине А. Иванова, а также речи, произнесенные в Обществе Любителей Российской Словесности. Кроме того, перу Хомякова принадлежат различные письма и комментарии, опубликованные без подписи (нр., «Письмо к издателю Т.И. Филиппову», «Письмо к издателю А.И. Кошелеву»), либо примечания, подписанные «От редакции». Так, и в публицистике Хомяков периодически скрывает свое авторство, растворяясь в среде единомышленников. Некоторые его статьи и примечания даны за подписью «От редакции» или «Русская Беседа», хотя автор легко узнаваем по стилю и строю рассуждений; иногда вместо подписи предлагаются различные намеки по поводу авторства. Так, например, «Письмо к издателю Филиппову» имеет подпись «Тула», а один из персонажей «Разговора в Подмос-

ковной», выражающий авторскую точку зрения, назван Тульневым. Эти особенности во многом были связаны с желанием Хомякова перенести в журнал свободную, уютную, легкую атмосферу дружеского кружка, создать пространство общения, в котором индивидуальность каждого «согласна единству всех». «Какие бы ни были различия в мнениях почтенных и радушно принятых гостей, домашний кружок связан единством коренных, неизменных убеждений»¹⁵, – подчеркивает Хомяков в предисловии к журналу. Он обещает читателю «простую, искреннюю, непритязательную русскую беседу обо всем, что касается просвещения и умственной жизни людей», «приятные и добрые впечатления»¹⁶, стремясь нейтрализовать возможное предубеждение читательской среды. Общение с читателем для А.С. Хомякова — это атмосфера живой встречи, внутренней свободы и доверия.

Публикации Хомякова, представленные во всех разделах журнала, при всем их разнообразии, отличаются глубокой связанностью друг с другом, единством мировоззренческих и исследовательских установок. Все статьи имеют ярко выраженное единое концептуальное ядро, с которым соотнесен и строго логически выверен конкретный материал каждой из них. В силу этого любая публикация в «Русской Беседе» оставляет впечатление не статьи «на случай», а серьезного труда, требующего от читателя вдумчивого чтения.

Представление о характере публицистической деятельности Хомякова в полной мере можно получить из «Предисловия к «Русской Беседе», в котором не только сформулированы основные просветительские установки журнала, но и высказано понимание автором принципов журнальной просветительской позиции по отношению к читателю.

Предложенный А.С. Хомяковым в «Предисловии» стиль диалога с читателем был воспринят многими современниками как старомодный, не соответствующий читательскому запросу того времени. На это обращали внимание многие исследователи, в частности В.А. Кошелев, подчеркивавший, что Хомяков не имел навыков современной журнальной полемики. Скорее всего, сама модель просветительской деятельности, которая была характерна для западнически ориентированных журналов и воспринималась как единственно возможная, была во многом чужда Хомякову.

Действительно, «Предисловие» не вписывалось в современные представления о журнальной культурно-просветительской деятельности. С одной сторо-

¹⁵ «Русская Беседа». 1856. Т. I. С. 1.

¹⁶ «Русская Беседа». Т. I, С. 1.

ны, с первых страниц «Предисловия» читателю предлагался журнал с «направлением», в котором некие «неизменные убеждения» должны быть «приложены ко всем предметам мысли и знания». С другой стороны, Хомяков меньше всего обещает читателю готовые, хотя и достаточно аргументированные положения и выводы, которые следует принять в силу их логической убедительности. Для Хомякова всякое «готовое» знание, принимаемое в силу каких-либо критериев достоверности, в том числе и логических, немедленно превращается в «авторитет», становится внешним знанием, навязанным, а не воспринятым свободно.

Вместо этого он предлагает читателю совместный поиск истины, причем в качестве первичных, необходимых условий этого поиска требуется открытость, доверие, дружеское расположение к журнальному кружку и — совершенно неожиданно — господство нравственного критерия при решении «умственных вопросов». «Предметом «Беседы», — подчеркивает Хомяков, — будут...служить все разнообразные проявления умственной жизни человека; но не должно забывать, что самая умственная жизнь получает свое достоинство от жизни нравственной. Ее современная слабость отзывается в том, что можно назвать пустодушием европейского просвещения. Вопросы нравственные должны присутствовать при разрешении почти всех умственных вопросов. Поэтому не удивляйся и не гневайся, если иногда услышишь слово несколько строгое, даже, может быть, несколько оскорбительное для уха, избалованного крайнею нежностью нашей печатной словесности. «Беседа» не считает себя вправе обходить требования нравственной правды»¹⁷.

Таким образом, в публицистике Хомяков вновь формулирует свою излюбленную мысль о нерасторжимости «умственной и нравственной жизни» человека, и в связи с этим — о связи поиска истины и нравственной чистоты души: «Вопросы нравственные должны присутствовать при разрешении почти всех умственных вопросов»¹⁸. А.С. Хомяков обращается здесь к своей заветной идее о мощном влиянии нравственной сферы личности на процесс познания. Проблема культурных и нравственно-психологических предпосылок познавательной деятельности (которая стала по-настоящему актуальной для теории науки в конце XX в) интересовала его всегда, как в 1830-е – 1840-е, так и в 1850-е гг. Хомяков считал необходимым прямо заявить об этой проблеме читателю с первых страниц нового журнала.

¹⁷«Русская Беседа». 1856. Т. I. С. 4.

¹⁸Там же. Т. I, С. 4.

Обозначив перед читателем столь неожиданные установки и общий дух журнала, Хомяков переходит к историческим примерам. Он вновь обращается к темам, основательно продуманным им в 1840-е гг. Хомяков предлагает читателю сопоставить две просветительские позиции в их приложении к языковым фактам. Это характерная для него манера в качестве довода привести неожиданный пример в виде мелкой детали, незначительной, на первый взгляд, частности, в которой, однако, целиком отражается рассматриваемая проблема. В данном случае Хомяков предлагает сравнить славянскую кириллицу с различными европейскими алфавитами, сопоставив, тем самым, отразившиеся в них принципы кирилло-мефодиевской и «западной», «римской» просветительской деятельности. Выбранный Хомяковым пример, действительно, весьма удачен, поскольку преимущество кириллицы по степени сообразности буквенного строя звуковому очевидно. «Когда народ получает от другого первые начала письменности, просветитель передает ученику собственную свою азбуку или возникает новая, более сообразная с звуковыми особенностями новопросвещаемого народа. В первом случае возникают нелепые сочетания согласных, как у славян, принявших латинские буквы, или эс, це, га немцев, или множество изофонетических знаков, как у французов... Во втором случае является азбука разумная, как, например, наша кириллица. В первом случае народ принимает грамоту, во втором грамотность. Точно то же является и при всякой передаче просвещения от народа к народу. Новопросвещаемая земля может получить в деле просвещения данные и выводы уже готовые и, так сказать, вытвердить их на память или получить ту искру просвещенной мысли, которая должна впоследствии разгореться светлым и чистым огнем, питаемым родными материалами»¹⁹.

В этом фрагменте каждое слово взвешено и продумано, поскольку связано с проблематикой, волновавшей Хомякова на протяжении многих лет; особенно важно для него понятие «сообразности» как необходимого условия просветительской деятельности, а также отрицание плодотворности «готового» знания. Обращение к миссионерской деятельности Кирилла появляется в «Предисловии» не случайно, на протяжении 1840–1850-х гг. образ славянских первоучителей явно или скрыто присутствует во многих его сочинениях и часто выходит на поверхность при рассмотрении наиболее значимых вопросов.

Хомяков был, вероятно, одним из первых, кто живо ощутил уникальность Кирилла и Мефодия как просветителей-миссионеров. В современных исследованиях, в частности, в работах Н.И. Толстого, В.Н. Топорова, Е.М. Верещагина,

¹⁹ «Русская Беседа». Т. I. С. 1–2.

все чаще подчеркивается уникальная роль Кирилла и Мефодия в деле славянского просвещения, особое внимание вызывает редкая одаренность Кирилла как филолога, богослова и поэта. Тем более удивительно, что А.С. Хомяков, не обладая современными сведениями о переводческой практике Кирилла и Мефодия, глубоко проник в суть их творческих принципов и осознал их определяющую роль в формировании славянской культуры.

В их созидании славянского культурного ареала *Slavia Orthodoxia* Хомяков увидел подлинно христианскую интуицию любви и свободы в отношении к просвещаемому народу, проявившуюся в способности быть «сообразным» внутреннему строю его души, а также в единстве нравственного и умственного усилия – как непрременном условии истинного творчества. В 1850-е гг. А.С. Хомяков часто размышлял над общими принципами переводческой деятельности Кирилла и Мефодия. Больше всего он был поражен отсутствием какого бы то ни было формализма, механистичности в их работе над переводами греческих текстов, что проявилось, нр., в минимализации прямых заимствований из греческого языка. Так в «Письме к редактору «L'union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» <...>» Хомяков удивлялся чуткости первоучителей к славянской языковой стихии, их упорному стремлению сообразовать новые христианские понятия с внутренней формой исконных славянских слов. Сопоставляя греческое «katholikos» и славянское «соборный», Хомяков писал следующее: «Не посмею сказать: глубокое ли познание сущности Церкви, почерпнутое из самых источников истины в школах Востока, или еще высшее вдохновение, ниспосланное Тем, Кто Один есть «Истина и живот», внушило передать в символе слово *katholikos* словом *соборный*; но утверждаю смело, что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры»²⁰.

Таким образом, в переводческой практике Кирилла и Мефодия Хомяков увидел особую просветительскую позицию, целью которой является подлинная, исполненная духовной свободы, встреча двух культур, в некотором смысле свободное умаление просвещающей культуры по отношению к просвещаемой. Эта встреча культур была для него неким чудом, прорывом за пределы естественного порядка бытия, поэтому в «Предисловии», рассуждая о кириллице, он отмечает, что «последний случай составляет весьма редкое исключение»²¹.

²⁰Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. Соч.: В 2 т., М. 1994. Т. 2, С. 242.

²¹«Русская Беседа». 1856. Т. I. С. 2.

В Западной Европе, с эпохи римского миссионерства, по мнению Хомякова, возобладал иной тип просвещения, модель которого он характеризует в последующей части «Предисловия»: «Обыкновенно народ-просветитель поражает таким блеском глаза своих учеников, что все явления его умственной и нравственной жизни, все даже внешние особенности его вещественного быта делаются предметом суеверного полонения или безрассудного подражания. Таково было отчасти влияние народов романских на племена германские... Но время течет; но мысль, ознакомившись с просвещением, избавляется от суеверного поклонения чужому авторитету... Наступает период критики»²².

Так, на примере истории западноевропейского просвещения Хомяков прочерчивает схему, в общих чертах присутствующую в любом межкультурном взаимодействии. Схема отражает закономерное, то, что происходит «обыкновенно», на основе естественных, универсальных законов, в отличие от деятельности Кирилла, явившейся, по его мнению, исключением. Подобная — «естественная» — схема была в свое время описана Ю.М. Лотманом как универсальная модель межкультурной коммуникации, в качестве примеров Ю.М. Лотман приводит период христианизации Руси и эпоху петровских преобразований²³.

А.С. Хомяков не только неоднократно в разных сочинениях демонстрировал эти механизмы в истории западно-римского просвещения, но обнаруживал подобные тенденции и в византийской просветительской традиции. Так, еще в 1839 г. в статье «О старом и новом» Хомяков писал: «Византиец не мог забыть, что он был некогда эллином по просвещению и римлянином по гражданству... он не хотел, он не мог дать полного права равенства с собою тем новым народным стихиям, которые приливали к нему с Севера и готовы были своею свежеею кровью укрепить состав одряхлевшего общества»²⁴.

Между тем, специфика хомяковского мироощущения в том и состоит, что, осознавая закономерности «обыкновенно» и естественно происходящего, он видит возможность прорыва к иному порядку бытия, при котором «законы естества» утрачивают роль внешней необходимости, перестают быть ограничивающим началом для творчества. Образ Кирилла для того и понадобился Хомякову, чтобы показать, как внутри рассмотренной выше универсальной схемы межкультурного взаимодействия возможно претворение ее основных начал. Благодаря творчеству Кирилла, уже на начальном этапе просвещения, новое

²² «Русская Беседа». Т. I. С. 2.

²³ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 198–200.

²⁴ Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Ф. Егорова. М., 1988. С. 49.

знание, оставаясь новым, качественно иным по отношению к старой славянской, языческой в своих началах, культуре, перестает быть внешним, «авторитетным» и «готовым» для нее. Поэтому вместо этапа пассивного и механического усвоения нового старой культурой происходит подлинная творческая встреча нового и старого, «своего» и «чужого».

Для Хомякова такое событие общения всегда сопряжено с мощным волевым усилием, прилагаемым с обеих сторон, это – некий прорыв и рождающееся из него ощущение чуда. Здесь мы касаемся некой глубокой внутренней струны в мироощущении Хомякова. Не случайно и в его художественном сознании доминирующими являются мотивы бесконечности, пробуждения, взлета, прорыва и др. образы преодоления всяческих ограничений земного, естественного порядка бытия. Эти мотивы, связанные с глубинной религиозной интуицией автора, в различных воплощениях присутствуют во всех его сочинениях, являясь внутренним связующим началом для них.

Далее в «Предисловии» А.С. Хомяков помещает в выстроенную им смысловую перспективу эпоху петровского просвещения: «Когда русское общество стало лицом к лицу с западною наукою, изумленное, ослепленное новооткрытыми сокровищами, оно бросилось к ним со всею страстию, к которой только была способна его несколько ленивая природа. Ему показалось, что только теперь началась умственная и духовная жизнь для русской земли, что прежде того она или вовсе не жила, или, по крайней мере ничего такого не делала, что бы стоило памяти в роде человеческого»²⁵. В результате Хомяков настаивает на том, что, в отличие от эпохи славянского просвещения, в эпоху петровских преобразований была формально реализована «естественная», универсальная схема межкультурного взаимодействия, столь характерная для западноевропейских культур, причем этап пассивного усвоения чужой культуры и «самоотречения» затянулся в России на несколько веков. Взаимодействие русской и западной культур осуществлялось «стихийно», «со всей страстью», «обыкновенным» порядком, в этом взаимодействии не было свободы и творческого вдохновения, того самого прорыва к подлинной встрече, которую Хомяков обнаружил в просветительской деятельности Кирилла и Мефодия. В связи с этим, петровское просвещение, по убеждению автора, явилось просвещением внешним и бесплодным.

Обозначив, таким образом, две просветительские позиции в их отношении к истории русской и западноевропейской культур, А.С. Хомяков связал воедино

²⁵ «Русская Беседа». 1856. Т. I. С. 3.

целый комплекс значимых для него проблем, осмыслению которых будут посвящены его дальнейшие журнальные публикации в «Русской Беседе». Во-первых, с первых страниц «Предисловия» предлагается для дальнейших размышлений мысль о принципиальной уникальности славянской культуры, коренящейся в уникальности исходного творческого импульса, дарованного ей первоучителями. Указав на специфику просветительской позиции Кирилла, Хомяков предлагает увидеть в ней истоки специфики славянской культуры в целом и путей ее развития. Во-вторых, период петровских преобразований предлагается рассмотреть как неудачную попытку реализации чуждой модели просвещения, как несовершенной самой по себе, в своих духовных основаниях, так и неорганичной для славянской культуры. В целом взаимодействие России и Запада, с петровской эпохи до середины XIX в., описывается как несостоявшийся диалог, главной причиной неудачи которого оказывается в равной мере исторически сложившаяся внутренняя недиалогичность западной культуры, с одной стороны, и общая незрелость нравственно-психологических и умственных сил в России, с другой. Неудача на «первом этапе» взаимодействия культур в петровскую эпоху неизбежно продолжается и на «втором», в период «критики», поскольку «реабилитация своего» затруднена в связи с забвением собственных начал. «Теперь, когда мысль окрепла в знании, — пишет Хомяков, — когда самый ход истории, раскрывающей тайные начала общественных явлений, обличил во многом ложь Западного мира и когда наше сознание оценило (хотя, может быть, еще не вполне) силу и красоту наших исконных начал, нам предлежит снова пересмотреть все те положения, все те выводы, сделанные западною наукою, которым мы верили так безусловно; нам предлежит подвергнуть все шаткое здание нашего просвещения бесстрастной критике наших собственных духовных начал и тем самым дать ему несокрушимую прочность»²⁶.

Возвращение к «исконным началам» и, тем самым, возможность подлинного культурного творчества, представляется Хомякову трудноразрешимой задачей, более историческим заданием, нежели данностью. Не случайно он и не пытается детально прояснить возможные пути осуществления этой задачи, его рассуждения приобретают декларативный характер, звучат как мечта, как страстный призыв, переходящий в пророчество. Поэтому в заключение журнал «Русская беседа» предлагается читателю как попытка совместного усилия на непростом пути осуществления провозглашенных задач.

²⁶ «Русская Беседа». 1856. Т. I. С. 3.

Таким образом, в поздних публицистических сочинениях А.С. Хомяков продолжает теоретически и практически разрабатывать тему общения как условия подлинного бытия и познания. Обращение к конкретному культурно-историческому материалу позволило ему раскрыть те аспекты данной проблематики, которые не могли быть разработаны в богословских сочинениях и в художественном творчестве: прежде всего, это роль исторических закономерностей и культурных традиций в осуществлении подлинной встречи народов в лице конкретных представителей, в частности, свв. первоучителей Кирилла и Мефодия и их славянских учеников. Будучи Божественным даром человеку, подлинное общение оказывается свободным от всяческой обусловленности. На примере культурно-просветительской миссии свв. Кирилла и Мефодия Хомяков стремится показать, что культурная и историческая реальности не только не определяют характер взаимоотношений просветителей и славянских народов, но, наоборот, могут быть преобразованы тем общением, основой которого является «благодать взаимной любви». Таким образом, сопоставляя богословские, поэтические и публицистические произведения Хомякова, можно говорить о проявлении в них единого, целостного духовного опыта, который определяет как содержание, так способы самовыражения автора. Соборное общение в «единстве взаимной любви», ничем не обусловленное, свободное от всяких ограничений – культурных, пространственных, временных и пр. – не только является ключевой темой его произведений, но и способом взаимодействия с читателями. Подлинность и глубина его диалогической открытости к читателю подтверждается неизменной актуальностью хомяковского наследия в «большом времени» культуры.

Источники и литература

1. *Живов В.М.* Новое размежевание культур. Чистота языка как идеологическая категория // *Язык и культура в России XVIII века.* М., 1996.
2. *Кошелев В.* Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М., 2000.
3. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М., 1996.
4. «Русская Беседа». 1856.
5. *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв). М., 1994.

6. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Соч.: В 2 т., М. 1994.
7. *Хомяков А.С.* О старом и новом. Статьи и очерки. Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Ф. Егорова. М., 1988.
8. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В VIII Т., М., 1900. Т. I., М., 1900; Т. II, М., 1886, - 492 с.; Т. VII, 1906.

Е.И. Анненкова

КОНСТАНТИН АКСАКОВ — ФАНАТИК ИЛИ АНАЛИТИК СЛАВЯНОФИЛЬСТВА?

В статье* рассматриваются не столько содержательные аспекты славянофильских воззрений К.С. Аксакова, сколько выражение в публицистических и научных его трудах авторской позиции, характер работы с исходным (историческим и литературным) материалом. Категоричность высказываний выявляет ту определенность и цельность убеждений, которые можно воспринимать полемически и даже негативно, но это и предопределяет неизбежное аналитическое углубление в те положения, которые читатель находит в работах Аксакова.

Ключевые слова: Русская религиозная философия, славянофильство, русское общество, личность, народ, Россия, Запад, спор западников и славянофилов

Избранная постановка вопроса — скорее публицистическая, чем научная — не предполагает, конечно, утвердить одно или другое (аналитичность или фанатизм мышления Аксакова), хотя известна его бескомпромиссность и, более того, жесткость, вызывавшая укор даже у соратников. Но прежде всего хотелось бы коснуться тех сторон мировоззрения Аксакова, которые позволяют увидеть наиболее существенное, хотя и не всегда декларируемое, в славянофильстве как таковом. Сквозь безапелляционность, неуступчивость одного из носителей этого учения (и в известном смысле благодаря названным чертам) проступали те начала славянофильской мысли, которые настойчиво побуждали к анализу и изъяснению. В данном случае представляет интерес не только содержание идей и продуманность тактики их воплощения, но и структура мышления (хотя это материя, конечно, трудноуловимая), характер связи личности, индивидуального сознания (в том числе эстетических его составляющих) — и наследия, итога мыслительной деятельности. В свое время Е. Ляцкий, издавая стихотворения К.С. Аксакова, писал: «Произведения Константина Сергеевича Аксакова, собранные в настоящем томе, ищут читателя-друга. К ним нельзя подходить ни с равнодушием скептика, ни с критической требовательностью, воспитанной на классических образцах <...> В них есть нечто, сообщающее мысли

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (elenannenkova@mail.ru).

*Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-04-00376а

крылья мечтательного порыва, зажигающее чувство огнем неподдельного одушевления. И эта мысль, и это чувство, и все, что есть ценного в произведениях Константина Аксакова, прекрасно и ценно прежде всего потому, что оно неотделимо от личности их творца»¹.

Откликаясь на кончину Ивана Аксакова, преосв. Антоний назвал его русским народным трибуном-златоустом. Константин, несмотря на его тягу к устному слову, к пропаганде, — не трибун-златоуст. Иван высказал себя вполне во множестве публикаций (газетных, журнальных), в пространственных письмах к родным и невесте. Наследие же Константина заставляет думать, что его мысль всегда глубже высказанного словами, она словно еще не раскрылась в полной мере. Обращает на себя внимание характер наследия Константина Аксакова: многие статьи сохранились в разных редакциях, оставляющих впечатление, что автор имел твердое намерение к ним вернуться; целый ряд работ не завершен; иные — увидели свет только после смерти автора. Все это говорит о том, что перед нами не столько готовая система взглядов, не столько декларация, сколько некий становящийся текст жизни. С одной стороны — не допускающее компромиссов высказывание своей позиции, с другой — именно **поиск** путей ее воплощения. Поэтому важно попробовать реконструировать не столько замыслы или тексты, оставшиеся незавершенными, сколько склад сознания, внутреннюю логику автора, а точнее — внутреннюю программу жизни.

Конечно, в многочисленных работах, посвященных славянофилам, об индивидуальных особенностях того или другого из них речь шла, и не раз. Начало тому было положено самими славянофилами, не чуждавшимися самоистолкований и психологических характеристик друзей. К Константину, как известно, отношение было симпатическое, уважительное и немного снисходительное — в силу, как казалось, некоторой наивности, детскости его натуры. Но, вглядываясь не только в содержание его мысли, но и в истоки ее зарождения, характер выражения, можно почувствовать внутреннюю диалектику, объемность (а не одномерность) построений. Для этого имеет смысл обратить внимание на семантику и стилистику тех категорий, которые занимают важное место в построениях Аксакова, а также — на время их появления и укоренения, следовательно, на движение аксаковского сознания (думается, можно говорить не столько об эволюции, сколько именно о движении: о направлениях, поворотах мысли, не столько предполагающих существенное смысловое изменение, сколько — набиравание тех оттенков смысла, которые придают мысли глубину). В качестве ведущих категорий изберем такие, как «жизнь», «народ», «общество».

¹Аксаков К.С. Сочинения. Ред. и прим. Е.А. Ляцкого. Т. I. Пг., 1915. С. 5.

Что мы видим в **ранних** текстах Аксакова? Это юношеские стихи и письма к родным из-за границы. Письма молодого Аксакова из «чужих краев» — это, как ни странно, письма русского европейца, свидетельствующие о том, что все деятели русской культуры вышли из одного «гнезда». Конечно, можно обратить внимание на то, что уже в этих посланиях звучит тема, которая станет ведущей для Аксакова, — тема субстанции и сущности русского народа. Но непредвзятый взгляд на эпистолярные путевые заметки обнаружит, что тематически и структурно они чрезвычайно близки письмам многочисленных «русских путешественников» (таковым, кстати, именует себя и Аксаков). Он описывает города и впечатления, вынося на первый план культурные достопримечательности, теоретически уже известные русскому читателю и непременно отыскиваемые за границей.

Более всего Аксакова привлекает Германия, она пробуждает в нем потребность заняться филологией и вместе с тем укрепляет интерес к таинству жизни — обратим внимание на это единовременное искание «поэтического» и «ученого» (его выражения), — искание если не пробужденное, то усиленное и укрепленное встречей с Германией, которую, как замечает Аксаков, «давно <...> любил издали», а теперь признается: «...мне свободно здесь, в этом германском элементе»². Оказывается, «свободно» в германском элементе и потому, что «здесь национальность перестает быть препятствием; здесь истинно жизнь общая, <...> но со всем тем национальность нисколько не уничтожается»³. Довольно часто появляющееся аксаковское «но» свидетельствует о том, что когда высказываются признания, почти неожиданные, они тут же уточняются, — однако это именно уточнение, а не отказ от запечатленного размышления. Национальное чувство не утрачено, но «теперь только в Германии (т.е. в просвещении ее) могу находить такую полную отраду и потом идти своим путем; новые силы чувствую я в себе, и знаю, что жизнь (теперь обновленная, наполняющая меня) будет развиваться и будет непременно русская в своем развитии»⁴. Путь к своему прокладывается через постижение чужого — но лишь того, что в известном смысле является своим.

«Чувство бесконечного доступно» — «и потому я люблю Германию, и в ней мне хорошо и свободно, точно так же, как и в милой моей России...»⁵.

Возникает вопрос: когда и под влиянием каких факторов у Аксакова происходит резкое дистанцирование от Западной Европы? Факторов, конечно,

²Космополис. 1898. № 4. С. 84.

³Там же.

⁴Там же. С. 85.

⁵Космополис. 1898. № 9. С. 248.

несколько, но в данном случае хотелось бы обратить внимание на то, что могло более всего «зацепить» Аксакова, семантику каких категорий (а точнее, явлений), оказавшихся под угрозой, он счел необходимым защитить.

В.А. Кошелев справедливо обратил внимание на то, что после 1848 г. славянофильская теория существенно трансформировалась, и если до Французской революции славянофилы осознавали свою деятельность прежде всего как «умеренно-литературную», то после они обращаются к мысли политической, и правительство стало осознать славянофильство как оппозиционную политическую партию⁶. Действительно, К. Аксаков в это время пишет ряд статей, не предназначавшихся к печати («Голос из Москвы», «Западная Европа и народность», «О Карамзине», «Об основных началах русской истории»), а также циклы писем к А.Н. Попову и Д.А. Оболенскому, в которых, вместе взятых, по мнению исследователя, он пытается сформировать «политическую утопию»⁷. Но сам Аксаков в политическом утопизме упрекает скорее западных деятелей: «Люди, верящие в совершенство земной власти, будут искать этого невозможного, человеческого совершенства земным, грешным, как сама цель их, путем — путем революции, — и менять одну форму на другую»⁸. Аксаков, идеалист, не ищет царства Божия на земле. Он говорит о народе в его идеальном воплощении, не имея в виду реальное преобразование общества и построение утопического града земного, а пытаюсь — с максимальной последовательностью и упорством — определить **путь к Граду Божию**.

Эта категория народа, которая то означает простой народ, сохраняющий общинный образ жизни, то подразумевает национальную целостность, имевшую место в прошлом и ожидаемую в будущем, и начинает, как могло показаться Аксакову, терять свой статус государствообразующей величины. «Если правительственная сторона России не оставит Западного пути, то она втолкнет Россию насильственно, вопреки ее природе, на путь революции, не со стороны народа, а со стороны русских, увлеченных правительством на Западный путь»⁹. В этом контексте союз «поэтического» и «ученого» уже недееспособен, и наступает время для иных дефиниций. Политические события Европы словно поставили под удар, скомпрометировали само существо народа (безотносительно к национальной принадлежности), сузив его до ущербно малой величины —

⁶ Кошелев В.А. Сто лет семьи Аксаковых. Бирск, 2005. С. 221.

⁷ Там же. С. 223.

⁸ Аксаков К.С. Голос из Москвы. Западная Европа и народность. Публикация и примечания В.А. Кошелева // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). СПб., 1992. С. 299.

⁹ Там же.

до политической силы. Любая революция, вольно или невольно, совершает эту подмену. В понимании же Аксакова, понятия «народ» и «жизнь» — нечто если не синонимичное, то близкое к тому. Следовательно, революция разрушительна и для одного, и для другого.

Знаменательно, что Константин Аксаков в 1848 г. пишет еще и письмо к Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями». Казалось бы, он мог написать это письмо и раньше, сразу после выхода книги в свет. Создается впечатление, что он не может найти объяснение появлению этой книги. В 1848 г., по возвращении в Россию, писатель показался Аксакову смущенным, даже потерянным. Но можно сказать, что и сам он какое-то (хотя и недолгое) время переживал в связи с событиями 1848 г. состояние потерянности. С одной стороны, этот год явил тот самый лик Западной Европы, о котором уже толковали славянофилы, историческая реальность подтверждала их видение — и славянофилы могли бы торжествовать. С другой, русское общество пребывало в том состоянии, которое оставляло все меньше иллюзий относительно возможного возрождения национального чувства в нем. В отличие от И.В. Киреевского, А.И. Кошелева, видевших даже в Европе скрытое недовольство современным состоянием духа и предвестие обновления, К. Аксаков, как ни странно, оказывается настроен наиболее скептически. Тем настойчивее говорит он о необходимости разрыва с Западом. «События, совершающиеся на Западе, — пишет он в марте 1848 г., — замечательны. Запад разрушается; обличается ложь Запада; ясно, к какой бездне приводит его избранная им дорога. — Я радуюсь обличению лжи. — Ужели и теперь Россия захочет сохранять свои связи с Западом? — Нет, все связи нашей публики с Западной Европой должны быть прерваны. Должна кончиться наконец подражательность! <...> Теперь настало наконец время, когда всякий должен понять, что нам, Русским, надо отделиться от Европы Западной; что *верная порука тишины и спокойствия* есть наша народность (здесь и далее курсив Аксакова. — Е.А.) <...> Никогда еще (как в 1848 г. — Е.А.), — убежден Аксаков, — человек не являлся так мал и ничтожен»¹⁰. Отсюда вывод: «О, какой важный урок, какой поучительный урок для Русской земли, которая уже поставила ногу на Западный путь, на край бездны!»¹¹. Аксаков замечает, а скорее — предвидит политику западных государств, направленную на то, чтобы отделить славян от России, ослабить силу сочувствия славянских народов к русским. Поэтому его, может быть, более, чем других славянофилов, занимало современное состояние человека, внутренний мир личности.

¹⁰Аксаков К.С. Голос из Москвы... С. 310.

¹¹Там же. С. 311.

Характерны аксаковские глаголы, избираемые для характеристики настоящего времени: «пробудились», «огляделись». Гоголевский вопрос: «Русь! Куда ты несешься?» и для Аксакова не риторический; это вопрос, предполагающий разные ответы, ибо в момент движения вектор развития далеко не всегда однозначен. Рукописная статья «Что такое мы в настоящее время?» (1851) начинается фразами: «Теперь, недавно, по крайней мере, пробудилась в нас вопросы; мы стали и огляделись. Между нами и народом бездна; мы позабыли и потеряли тайну русской жизни. Мы почувствовали наконец пустоту в душе, в уме, в сердце. Мы почувствовали всю отвлеченность нашу от народа. В уме много благородных мыслей, но все это только прекрасные мысли, в сердце много благородных чувств, но все это только благородные чувства, и ни те ни другие не имеют жизни, и те и другие поглощаются чувством пустоты, вялости, апатии, и те и другие все слова, слова»¹². Какой из этого, по Аксакову, может быть выход?

Вернемся к реакции Аксакова на последнюю книгу Гоголя. В сознании его, «Выбранные места» опровергают, по-своему предают то произведение, которое сделало Гоголя центральной фигурой отечественной культуры. Напомним, что Аксаков нашел в поэме «Мертвые души», — эпическое мирозерцание, то понимание и воплощение жизни, которое славянофилами ценилось более всего. Категория жизни в данном случае наполняется совершенно определенным и вместе с тем достаточно широким содержанием. Поэма Гоголя, по Аксакову, «представляет нам целую сферу жизни, целый мир, где опять, как у Гомера, свободно шумят и блещут воды, всходит солнце, красуется вся природа и живет человек, — мир, являющий нам глубокое целое, глубокое, внутри лежащее содержание общей жизни, связующей единым духом все свои явления»¹³.

«Все, от начала до конца (сказано о “Мертвых душах”. — Е.А.), — полно одной неослабной, неустающей, живой жизни...»¹⁴. Имеющий репутацию наиболее отвлеченного мыслителя из всех славянофилов, Константин Аксаков на самом деле предстает своеобразным апологетом «живой жизни», «полноты жизни». От «живой жизни» мысль, естественно, движется к русской жизни. О финале поэмы сказано: «Здесь проникает наружу и видится Русь, лежащая, думаем мы, тайным содержанием всей его поэмы»¹⁵.

Своего рода если не уравнивание, то максимальное сближение категорий «народ» и «жизнь» далее можно будет увидеть в самых разных работах Аксакова. В статье «Богатыри времен великого князя Владимира по русским

¹² Аксаков К.С. Что такое мы в настоящее время? // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 7. № 18. Л. 4 об.

¹³ Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 76.

¹⁴ Там же. С. 80.

¹⁵ Там же. С. 79.

песням» (1850–1852) народные сюжеты о богатырях характеризуются как «одно живое целое; они соединены между собой не одним каким-нибудь великим событием, собравшим людей около себя, — а жизнью, единством жизни; это целый мир, движущийся и играющий одною жизнью, весь ею проникнутый»¹⁶. В литературно-критической статье 1845 г. встречаем суждение о народе как «могущественном хранителе великой тайны»¹⁷. В характеристике славян на первый план выводятся не те или иные исторические их проявления, а не поддающиеся уничтожению, как убежден Аксаков, формы их жизни: «...славяне русские образовали жизнь свою; они поняли значение общины, они ощущали чувство братства, чувство меры и кротости <...> их игра: хоровод, круг — образ братской общины»¹⁸. Поэтому органичным оказывается вывод: «Заимствовать можно только материальные улучшения. Заимствовать жизни нельзя»¹⁹. Потому ограничены оказываются возможности собственно научного познания: наука «должна необходимо допустить таинство жизни, не подлежащее уже ее осознанию, таинство, которое может она угадывать или определять приблизительно, но которым овладеть она не в силах, ибо это — таинство жизни»²⁰. Какие же тут утопические **построения**? — Сознание Аксакова могло нести в себе определенный утопический элемент, но при подобном понимании жизни он не мог предлагать интеллектуально выстроенную схему организации «таинства жизни».

Это проясняет ситуацию с «Выбранными местами из переписки с друзьями». 1848 год словно объяснил Аксакову, что произошло с Гоголем. Сетования на то, что тот слишком задержался на Западе, Аксаковы выражали неоднократно. Но 1848 год довершил славянофильское представление о западном мире, и далее уже могли складываться концептуальные философские (а не только политические) статьи о характере просвещения западного и русского, об отличии Церкви и т.д. Поэтому тот факт, что Гоголь, которому доступно было таинство жизни в целом и таинство жизни национальной, стал «беглецом родной земли», оценивается Аксаковым одновременно и как падение писателя, и как результат утонченной (а скорее, изощренной) агрессии Запада: «Не вы ли, в ложном мудрствовании, бросили свою землю, бежали из России и шесть лет были вне ее, не дышали ее святым, нравственным воздухом? Не вы ли, беглец родной земли, жили на Западе и вдыхали в себя его тлетворные испарения? <...> Книгу вашу

¹⁶ Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 234.

¹⁷ Там же. С. 119.

¹⁸ Там же. С. 98.

¹⁹ Аксаков К.С. Что такое мы в настоящее время? // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 7. № 18. Л. 6 об.

²⁰ Аксаков К.С. Собрание сочинений: в 3 т. Т. III. Ч. 2. М., 1875. С. III.

считаю я полным выражением всего зла, охватившего вас на Западе. Вы имели дело с Западом, с этим воплощенным лгуном, и ложь его проникла в вас»²¹.

В письме к Гоголю, на первый взгляд, проявляется наивная прямота ребенка (в бытовом поведении это действительно было свойственно Аксакову). Но, перечитывая текст, обнаруживаешь свободу мысли и подлинную свободу общения с другим человеком, а в основе этой свободы — сложившееся, спокойно пребывающее в себе мировоззрение, выражающееся прямо, не нуждающееся в иносказаниях, в ухищрениях ума. Аксаков говорит о «внутренней непростоте и раздвоенности», о «внутренней лжи» Гоголя так убежденно, потому что ему самому не свойственно ни то, ни другое, ибо он себе этой двойственности не **позволял**. Эстетика над ним никогда не властвовала, в то время как Гоголь эстетическую власть над собой слова (шире — искусства), действительно, познал. Поэтому так убедительно говорит Аксаков о том, что писатель увлекся «**красотой** смирения», — убедительно, поскольку читатель может догадаться (или хотя бы допустить), что это искушение — увлечься красотой смирения — успел ощутить и Аксаков, но не поддался искушению. А тут и сам автор письма приоткроет свое потаенное «я»: «О, зеркало, зеркало внутреннее, о, внутреннее кокетство! Хуже оно наружного. Знаю я этот грех: я сам им страдаю. Но кажется мне, я вижу его и потому не проповедую смирения, потому что слишком высоко ценю его, и смиренным себя не выставляю. Давно уже много ценю я простоту, и ценю ее с каждым днем более и более. Простоты я не вижу в вас»²². И как итог: «Я все тот же: еще более стою я за Русскую землю, еще сильнее против Запада, но, кажется, взгляд мой и на это, и на другое стал явнее, и больше я узнал»²³. С этого момента и начинается абсолютизация народного мира, его пестование и идеологическое обоснование.

Тому пониманию жизни, которое зародилось у юного Аксакова-романтика в 1830-е гг., укрепилось у Аксакова-публициста и историка в 1840-е, синонимичным становится понятие народа. «Народ есть лицо самобытное, самоустраивающееся»²⁴, — сказано в «Замечаниях на новое административное устройство крестьян в России». В одной из передовых статей газеты «Молва»: «Народ есть та великая сила, та живая связь людей, без которой и вне которой отдельный человек был бы бесполезным эгоистом, а все челове-

²¹Переписка Н.В. Гоголя: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 97.

²²Там же. С. 96.

²³Там же. С. 98.

²⁴Аксаков К.С. Замечания на новое административное устройство крестьян в России. Лейпциг, 1861. С. 17.

ство — бесплодную отвлеченностью»²⁵. «...В чем состоит связь, образующая *народ*?» — задается вопрос, и тут же следует ответ: «Эта связь есть единое общее нравственное убеждение, не отвлеченное, но живое и в жизнь переходящее; эта связь есть союз духовной жизни <...> убеждение, связующее людей духовно и образующее народ <...> есть *Вера*»²⁶. И в основе «общественности», по Аксакову, «лежит высшая духовная причина, не для всех сознательно ясная. Эта причина — потребность согласия»²⁷. Понятия «духовного хора», «живого единства»²⁸ располагаются рядом с понятием «общество».

Можно видеть, что решаются не столько исторические, идеологические вопросы, а вопросы бытия в целом; следовательно, если славянофильство сразу после 1848 г. и заявляет о себе как о политической партии, то — объективно — лишь для того, чтобы достаточно скоро оттеснить политическую сторону учения на периферию. Другое дело, что в годы Крымской войны славянофилы вновь займут политическую позицию, но базироваться она будет на том понимании жизни — народа, — которое сложилось на протяжении предшествующих лет. А в «Записке о внутреннем состоянии России» Аксаков вновь поведет речь о вневременной сути народа: «Не желая править, народ наш желает жить»²⁹; «русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе *жизнь*, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть: общество христианское»³⁰. «Народ или земля, — продолжает Аксаков, — ...желает для себя не правления, но жизни, разумеется, человеческой, разумной»³¹. Авторы одной из последних работ, посвященных наследию братьев Аксаковых, полагают: «...Главное, что делает место К.С. Аксакова в истории русской общественной мысли особым, — это разработка социально-политической концепции Земли и Государства»³². В Записке, думается, — своеобразное сосредоточение славянофильской теории, несмотря на то, что не все соратники по учению поддер-

²⁵ Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 364.

²⁶ Аксаков К.С. Голос из Москвы. Западная Европа и народность. Публикация и примечания В.А. Кошелева // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). СПб., 1992. С. 302, 304.

²⁷ Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 433.

²⁸ Там же.

²⁹ Аксаков К.С. Записка «О внутреннем состоянии России» // Теория государства у славянофилов. Сб. статей. СПб., 1898. С. 26.

³⁰ Там же. С. 27.

³¹ Там же. С. 28.

³² Шириняни А.А., Мырикова А.В., Фурсова Е.Б. Константин Сергеевич и Иван Сергеевич Аксаковы // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М., 2010. С. 57.

жали ее³³. Аксаковская привычка выражать мнение определенно, избегая умолчаний, тактической недоговоренности, позволила высказать то, на чем держалось славянофильское учение: разрабатывая национальную тематику, отстаивая «русское воззрение», основатели учения всегда вели речь об общечеловеческих коллизиях во всей их проблемности, зная, что в тот или иной момент они могут дать о себе знать на любой национальной почве.

Сочинения 1848–49 гг. (статьи, письма к А.Н. Попову и Д.А. Оболенскому), трактат «Россия и Запад» (1854), Записка «О внутреннем состоянии России» (1855) — не только квинтэссенция политических убеждений Аксакова, но и выражение его мировоззренческих итогов. Но это, можно сказать, — и славянофильство в его абсолюте, в его максимально чистом выражении. Это и та интерпретация народа, которая являет идеальный его образец безотносительно к национальной принадлежности (просто исторически русскому народу, по убеждению Аксакова, этот образец оказался доступен).

Но здесь и выясняется, что мысль Аксакова добирается до вопросов достаточно сложных. Чем более целостным и идеальным предстает образ народа, тем более многосторонним, глубоким и проблемным оказывается его видение. Бескомпромиссность убеждения, быть может — невольно, создает почву для аналитического взгляда на рассматриваемое явление. В результате между понятиями, которые кажутся близкими, способными заменить друг друга, возникает напряжение. В одной из заметок Аксаков рассуждает: «Знаменательно, как, с одной стороны, народ ставит высоко *мир*, совет и пр., — и как высшее выражение ума и жизни вообще; с другой, видит в собрании людей — *множество* людей, толпу, и в ней силу стихийную, которая неразумна, почему толпа и может двигаться с силою, невольно все и всех увлекающею и часто увлекаемою незнанием. *Мир судит Бог*, говорит народ, и в то же время: *мир силен как вода*, и *глуп как дитя*. *Мир умен*. *Мир глуп*»³⁴.

Следовательно, возникает проблема понимания и интерпретации, а как производное — проблема позиции интерпретатора. Вот почему Аксаков так много (может показаться, слишком много) говорит о нравственности. Любой путь познания, а тем более — путь духа понимается как нравственный: «Нам все труднее убедиться, что истинно достойный путь человека есть путь убеждения, путь мысли, путь духа, путь нравственный»³⁵. Появляется понятие «нравственный подвиг жизни», оно отнесено и к частной человеческой личности, и к на-

³³ Цимбаев Н.И. Записка К.С. Аксакова «О внутреннем состоянии России» // Вестник Московского университета. История. 1972. № 2.

³⁴ Аксаков К.С. Полное собрание сочинений: в 3 т. Т. I. М., 1861. С. 628.

³⁵ Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 485.

роду, и к мыслителю, берущемуся изъяснять историю и современность. «Нравственный вопрос <...> неотразимо предстоит человеку и народу <...>. Нравственный подвиг жизни принадлежит не только каждому человеку, и народам, и каждый человек и каждый народ решает его по-своему, выбирая для совершения его тот или иной путь»³⁶. Но это глубоко прочувствованное, внутреннее убеждение Аксаков не раскрывает, а формулирует как итог, не доказывает, а называет. В одной из статей конца 1840-х гг. он предугадывает мнение оппонента, не соглашающегося с его суждением о Западе: «Но скажут нам: это произвольное, ничем не доказанное суждение»; и далее, заметив, что доказательства можно было бы найти немало, сохраняет все же собственную позицию: «...Однако же мы намерены ограничиться одним общим суждением»³⁷. В славянофильских идеях он вычленяет принципиальное, основополагающее зерно и укрупняет его, формулирует, избегая детализации, словно допуская, что поиск новых и новых аргументов может либо затемнить мысль, отвлечь от нее, либо выявить некоторый изъян.

А может быть, это связано и с той особенностью личности, которая не сразу бросается в глаза и которая формировалась постепенно. Аксаков никогда не высказывает всего, что является предметом его размышлений, во всяком случае, в работах, которые подлежали обнародованию. После 1830-х гг. (пройдя через сомнения, не удержав в себе веру в первостепенность «беспредельности», космизма и т.п., т.е. повзрослев) он закрыл себя, свое собственное, внутреннее «я». А точнее — нашел новую форму самовыражения, новый «сосуд» для бурлящего потока своей внутренней жизни. От универсума пришел к национальному, от беспредельности вселенной (находившей выражение в его ранней лирике) — к русскому миру. Но и здесь все самое близкое (уже в мировоззренческом плане, особенно то, что связано с верой) оставлено было в сокровенной глубине. Для Хомякова, религиозного мыслителя, вопросы веры — предмет эпистолярной полемики (как с соотечественниками, так и деятелями западной церкви). Аксаков в письменных спорах практически не касается этих вопросов. Но и национальное для него — также предмет веры. Подобный «предмет» допускает и даже требует изъяснения и защиты, но не подлежит разъятию. Аксаков не позволял рефлексии пошатнуть учение.

Вся рефлексия, все сомнения оказались еще в юности обращены к внутренней жизни (состоятелен ли как поэт и прозаик, корректен ли в отношениях

³⁶ Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009. С. 298.

³⁷ Аксаков К.С. Голос из Москвы. Западная Европа и народность. Публикация и примечания В.А. Кошелева // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). СПб., 1992. С. 301.

в «тетенькой» и «дяденькой», убедителен ли, тактичен ли с Машенькой Карташевой). Но «быть или не быть» не относилось к учению, поскольку это была не система убеждений, принятая на определенном этапе жизни, но образ мышления, самосознания. То, что оппонентам казалось отвлеченной теорией, для Аксакова было таинством жизни, требующим сбережения тем более, что эта живая жизнь имела национально-историческое проявление.

В одной из статей, посвященных русской литературе со времен Петра I, находим суждение: «Земля и народ (простой) удалились в молчание, сберегая свою жизнь до лучшего времени...»³⁸. Сам Аксаков не «удалился в молчание», напротив, считал необходимым неустанно излагать свою позицию, но определенную часть своей души он явно в молчание погрузил.

Возвращаясь к началу статьи и к ее названию, можно сказать, что оба понятия (как «фанатик», так и «аналитик») — конечно, недостаточны; даже будучи соединены, они не раскрывают существа явления. В известном смысле, они — из «западного категориального аппарата (вспомним слова И.В. Киреевского о том, что западный человек разделяет жизнь на отдельные составляющие и ведет себя в разных сферах по-разному).

У Аксакова то, что кажется фанатизмом, является проявлением цельности личности, верности своему существу (а не просто убеждению). Поэтому и аналитика его не абсолютна. Бесстрашно познается чужое, то, что несет опасность; но «алгеброй» не поверяется «гармония» (к чему склонен был Иван Аксаков в 1840-е гг.). А вместе с тем именно работы Константина Аксакова становятся строгим **исследованием** современного общества.

Аксаков — аналитик, но прежде всего — как человек, подающий материал образом, побуждающим к полемике-анализу; можно сказать, «подставляющий» себя, свои построения; доводящий до конца теоретические предположения и — объективно, скорее всего, невольно — аналитически выявляющий в них и глубину, и одномерность.

Думаю, Аксаков действительно стоял несколько особняком в славянофильском кругу, но это-то и помогало ему выражать славянофильскую позицию более определенно, можно сказать, в абсолюте — без уступок и оговорок. Именно он сформулировал трагическую парадигму русского мира: «Борьба, настоящая борьба Востока и Запада, России и Европы — в нас самих, а не на пределах наших»³⁹.

³⁸ Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 155.

³⁹ Аксаков К.С. Письма к Д.А. Оболенскому // РО ИРЛИ Ф. 3. Оп. 8. № 18. Л. 11 об.

Источники и литература

1. Аксаков К.С. Голос из Москвы. Западная Европа и народность. Публикация и примечания В.А. Кошелева // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). СПб., 1992.
2. Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.
3. Аксаков К.С. Замечания на новое административное устройство крестьян в России. Лейпциг, 1861.
4. Аксаков К.С. Записка «О внутреннем состоянии России» // Теория государства у славянофилов. Сб. статей. СПб., 1898.
5. Аксаков К.С. Письма к Д.А. Оболенскому // РО ИРЛИ Ф. 3. Оп. 8. № 18.
6. Аксаков К.С. Полное собрание сочинений: в 3 т. Т. I. М., 1861.
7. Аксаков К.С. Собрание сочинений: в 3 т. Т. III. Ч. 2. М., 1875.
8. Аксаков К.С. Сочинения. Ред. и прим. Е.А. Ляцкого. Т. I. Пг., 1915.
9. Аксаков К.С. Что такое мы в настоящее время? // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 7. № 18.
10. Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995.
11. Космополис. 1898. № 4.
12. Космополис. 1898. № 9.
13. Кошелев В.А. Сто лет семьи Аксаковых. Бирск, 2005.
14. Переписка Н.В. Гоголя: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
15. Цимбаев Н.И. Записка К.С. Аксакова «О внутреннем состоянии России» // Вестник Московского университета. История. 1972. № 2.
16. Шириняц А.А., Мырикова А.В., Фурсова Е.Б. Константин Сергеевич и Иван Сергеевич Аксаковы // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М., 2010.

Е.О. Непоклонова

***Н.В. ГОГОЛЬ И ЕГО СОВРЕМЕННОКИ В ПОИСКАХ
ХРИСТИАНСКИХ НАЧАЛ
ОБЩЕСТВЕННОГО ЕДИНСТВА***

Рецензия на книгу: Е.И. Анненкова. «Гоголь и русское общество». Издательство «Росток». СПб., 2012. 752 с.

Рецензия посвящена монографии Е.И. Анненковой, охватывающей широкий спектр проблем развития русского общества первой половины XIX в. в контексте литературного наследия Н.В. Гоголя позднего периода. Особое внимание уделено духовно-нравственной проблематике общественного сознания, глубоко и убедительно раскрытой в книге Е.И. Анненковой.

Ключевые слова: Е.И. Анненкова, Н.В. Гоголь, русское общество, религиозная философия, церковное предание, русская литература, православная культура.

Монография Е.И. Анненковой «Гоголь и русское общество», вышедшая в 2012 г. в издательстве «Росток», посвящена изучению путей развития русского общества первой половины XIX в., выявлению определенных интенций, которые обнаружились как в умонастроении общества в целом, так и в творчестве отдельных его представителей, в первую очередь Н.В. Гоголя. Данный культурно-исторический период, так же как и «гоголевский контекст» его рассмотрения, выбраны автором исследования не случайно: первая половина XIX-го века — время первых итогов длительного периода усвоения русским обществом идеалов и норм западноевропейской культуры. В начале XIX в. западноевропейская культура как парадигма формирования русского дворянского общества становится предметом рефлексии. Оценивая себя в исторической перспективе, русское общество пытается осознать существенные духовные и связанные с ними культурные изменения, которые произошли за последние несколько столетий и затронули столь глубинные слои, как область самоопределения человека по отношению к традиции, понимаемой в широком диапазоне свойственных ей измерений: от ее «сакрального ядра», живого Предания Церкви, до выражающих его в разной мере национальных культурно-бытовых форм. Н.В. Гоголь оказался особенно чутким к этим «невидимым мирам» подводным течениям духовной жизни русского общества. Постепенно осознавая причины нарастающего «разномыслия и несогласия», в поздний период творчества он оказывается целиком

Елена Олеговна Непоклонова — кандидат филологических наук, доцент кафедры межкультурных коммуникаций СПбГУМРФ им. С.О. Макарова (elenaneocom@gmail.com).

захвачен проблемой возвращения к опыту Церкви как основе общественного единства.

Книга Е.И. Анненковой интересна тем, что автор не ограничивается рассмотрением особенностей культуры уникальной эпохи, отразившихся в различных направлениях общественной мысли. Выбрав гоголевское позднее творчество в качестве своеобразной призмы для рассмотрения общественных движений данного периода, Е.И. Анненкова обнаруживает новые, подчас неожиданные, перспективы возможных религиозно-философских интерпретаций развития русского общества XIX столетия. Так, анализ гоголевской исповедально-проповеднической прозы позволил автору исследования увидеть всевозможные возникшие в начале XIX в. общественные объединения и взаимоотношения между ними (в частности, полемику славянофилов и западников, «консерваторов» и «прогрессистов», а также полемически заостренные сочинения П.Я. Чаадаева, исповедальные установки в эпистолярной традиции и т.д.) как на самом деле единое, при всем многообразии осуществлений, вопрошание людей о возможности сохранить причастность опыту Церкви в современной им культурно-исторической реальности. Исследование Е.И. Анненковой обнаруживает, что именно «наложение» феномена Гоголя на давно привычные контуры русской общественной жизни XIX в. позволяет увидеть глубокий диалогизм русского сознания (и религиозные истоки этого диалогизма), в разной мере и на разной глубине обращенного к ключевому вопросу — актуальности христианской традиции в жизни человека. В той же мере и само гоголевское наследие обнаруживает всю глубину религиозной проблематики именно в контексте целостной картины духовных исканий русского общества этого периода.

В центре внимания Е.И. Анненковой, тщательно воссоздающей как культурную атмосферу эпохи, так и развитие гоголевской мысли в последние годы жизни писателя, оказывается обусловленность «духа культуры» XIX в. существенными переменами, произошедшими в религиозном сознании русского общества. Е.И. Анненкова прослеживает, как Н.В. Гоголь, одним из первых осознав, что культурные трансформации являются следствием глубинных духовных изменений, определяемых подвижными, не всегда доступными наблюдению отношениями общества и Церкви, возлагает на себя миссию христианского проповедника, целиком сосредоточенного на однажды пережитом откровении. Так, на страницах «Выбранных мест из переписки с друзьями» постоянно звучит тема отпадения общества от церковной традиции и печальных последствий этого отпадения: «Церковь, которая, как целомудренная дева, сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей,

эта церковь, которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши, которая может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, заставив у нас всякое сословье, званье и должность войти в их законные границы и пределы и, не изменив ничего в государстве, дать силу России изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала, — и эта церковь нами незнаема! И эту церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь!»¹.

Эти гоголевские строки, как и многие другие, упомянутые в исследовании Е.И. Анненковой, приобретают полноту своего звучания именно благодаря тому, что они рассмотрены в контексте жизни русского общества, увиденного как целое, как способное сохранить единство несмотря на раздирающие его противоречия. Е.И. Анненкова видит и стремится показать читателю, что одной из главных особенностей русского общества того времени, несмотря на трагический разлад и бесконечные споры, являлось неизменное наличие веры в возможность единства, как бы далеко ни отодвигалось его осуществление.

Рассмотрим несколько подробнее структуру монографии и некоторые аспекты и особенности исследования.

В первой главе книги рассматривается состояние русского общества первой трети XIX в., в частности такие явления, как «русский европеизм», религиозно-эстетические споры, католические увлечения значительной части общества и т.д. Анализируя эти явления, Е.И. Анненкова показывает их внутреннюю взаимосвязь и обусловленность теми культурными сдвигами эпохи, о которых говорилось выше. «Отношения России и Запада, — пишет Елена Ивановна, — <...> извечная проблема, потому что осмысление ее на том или ином витке исторического развития всегда внутренне полемично, часто раскалывает общество, порождая непримиримые “станы” если не врагов, то оппонентов»². «Мятеж споров» — так определяет автор состояние общества первой трети XIX в., поскольку на данном витке проблема «России и Запада» была, с одной стороны, осложнена неоднозначными, порой противоречивыми последствиями предшествовавшего периода «пассивного усвоения западноевропейской культуры», а с другой стороны, отчасти была смягчена новыми историческими обстоятельствами: атмосферой александровского времени, когда русско-европейские связи формировались с учетом накопленного опыта как свободное, творческое

¹ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 8. С. 49.

² Анненкова Е.И. Гоголь и русское общество. СПб., «Росток», 2012. С. 13.

начинание. Как показано в исследовании на примерах судеб Н.В. Гоголя, братьев Тургеневых, В.А. Жуковского, П.Я. Чаадаева и др., русскому обществу в начале XIX в. в процессе нового этапа взаимодействия с европейской культурой открываются бесконечные горизонты творческой самореализации, однако устойчивые представления о личностных границах и степени ответственности в этих творческих дерзновениях, обыкновенно определяемые традицией, вряд ли были восчувствованы в полной мере. Традиция как передача духовного наследия и повседневной практики становится предметом мысли или эстетическим идеалом, темой бесконечных споров или ценностью, объединяющей какой-либо кружок единомышленников, но все в меньшей степени — личным опытом.

«Европеизм бытовой, религиозный, культурный заявлял о себе как в образе жизни, так и в характере мышления, в формах культурного сознания и самоосмысления»³, — подчеркивает автор. В русском обществе можно было наблюдать разнообразные варианты соотношения традиционных и западноевропейских норм, идеалов, форм повседневной практики: частичное замещение одних норм другими, их расподобление или неразличение, но в любом случае — напряженное, противоречивое сосуществование. На страницах книги Е.И. Анненковой подробно рассматривается многообразие разнородных тенденций, характерных для данной эпохи: это и постоянное «ветвление» общества в бесконечном количестве кружков и «дружеских обществ», и непрерывные споры, разворачивавшиеся на страницах журналов, в кружках и салонах, в письмах и публицистике, это трагические судьбы наиболее чутких к духу времени людей и многое другое. Эти культурные трансформации, обнаружившие себя в первые десятилетия XIX в., были слишком значительны, чтобы их можно было отождествить с определенным периодом времени или отдельными результатами творческой деятельности. Как пишет в предисловии к своей книге Е.И. Анненкова, «первая половина XIX в. вместила в себя разнородные тенденции общественного и собственно литературного развития. Она, может быть, интересна прежде всего тем, что обозначила диапазон эстетической, общественной, философской, богословской мысли — диапазон буквально безграничный, — который в рамках данной эпохи не мог быть в полной мере воплощен, во всяком случае, превышал опробованное ею в тех или иных текстах или культурно-бытовой практике»⁴.

Таким образом, первые десятилетия XIX в. интересуют автора книги как некое «осевое время» русской культуры, определившее «сквозные линии» дальнейшего общественного развития, исполненное потенциальных возможностей,

³ Анненкова Е.И. Гоголь и русское общество. С. 16.

⁴ Там же. С. 5.

реализация которых продолжалась далеко за пределами указанного периода. Выбор же личности Н.В. Гоголя (преимущественно позднего периода его творчества) в качестве некоего звена, связующего различные направления общественной мысли, определяется прежде всего тем, что он с наибольшей глубиной пережил глубокий разлад между идеалами и нормами традиционного и западноевропейского мышления, приведший к перестройке ценностной иерархии в сознании современного человека, к многообразным подменам духовной реальности «измышлениями века сего». Не менее важно и то, что в своих поздних произведениях Н.В. Гоголь как художник попытался эстетически целостно и оценочно представить «разнородные тенденции общественного сознания» как результат духовного состояния общества, а как художник-романтик — возложил на себя миссию проповедника, призванного направить развитие общества в русло, связанное с христианскими ценностями. Вместе с тем, невозможно оставить без внимания тот факт, что Гоголю лишь отчасти удалось увидеть с определенной эстетической дистанции духовный и культурно-исторический облик своего времени. Во многом он оставался «внутри» своей эпохи, нес в себе ее болезненные и противоречивые черты.

Проблема соотношения двух позиций Гоголя по отношению к обществу — «вненаходимости» проповедника и обусловленности мышления писателя культурой своего времени — становится очевидной на страницах последних глав книги. Так, в работе Е.И. Анненковой периодически подчеркивается взаимообусловленность основных тенденций эпохи и гоголевского творчества. Например, в главе «Русские исповеди» рассматривается вопрос об «исповедальном импульсе», с одной стороны, заданном Гоголем русскому обществу, а с другой — «уловленному в потаенных глубинах своего времени»⁵. И конечно же, не случайно последняя глава книги называется «Творчество Гоголя в свете православной культуры». Пережитое Гоголем «остраннение», благодаря которому он увидел свою эпоху в свете религиозного опыта и экзистенциальной ответственности, рассматривается здесь в контексте религиозной, богословской и культурно-исторической проблематики. В этой заключительной главе ставится ряд важных вопросов, ответы на которые, вероятно, не могут быть исчерпывающими или общезначимыми по самой своей природе, например — о праве и возможностях писателя возлагать на себя ответственность за духовное состояние общества в кризисные с духовной точки зрения периоды культуры, а также и о наших, читательских, возможностях и критериях оценки духовного труда таких представителей русского общества, как Н.В. Гоголь. Анализируя послед-

⁵ Анненкова Е.И. Гоголь и русское общество. С. 9.

ние, в полной мере трагические годы жизни Гоголя, автор книги сочувственно вглядывается в этот путь, находя множество интересных параллелей с судьбами других людей той непростой эпохи, а также погружая исследуемые события и произведения в широкий религиозно-философский контекст.

Исследование Е.И. Анненковой представляет интерес не только для людей, специализирующихся в различных областях гуманитарного знания, но и для более широкой аудитории, — всех, кто желал бы почувствовать духовную атмосферу этого уникального периода, который по мере роста исторической дистанции осмыслялся многими поколениями преимущественно как «золотой век» русской культуры, однако в «Выбранных местах из переписки с друзьями» был с религиозных позиций увиден Гоголем как исполненный противоречий вследствие разрыва глубинных связей с церковной традицией.

Читатели этой книги непременно заметят, что работа Е.И. Анненковой является итогом многолетнего изучения творчества отдельных представителей данной эпохи и социокультурных процессов и явлений первой половины XIX в.: деятельности славянофилов и западников, особенностей русской консервативной мысли, творчества декабристов, П.Я. Чаадаева, феномена аксаковского семейного быта, дворянского эпистолярного наследия и многого другого. В этом отношении весьма объемное исследование подобно вершине айсберга: оно дает глубокие и выверенные знания об изучаемой эпохе и внутренних течениях, которые определяют ее характерный облик, однако далеко не исчерпывает тему, но лишь делает ее более притягательной. Суждения и оценки автора основаны на многолетнем изучении архивных материалов, черновиков и прижизненных изданий изучаемых авторов и других источников. Помимо основательной продуманности, логической выверенности этой книги, отличительной ее особенностью является также выраженная диалогическая позиция автора по отношению к читателю: на страницах книги нас ожидает не разъяснение готовых, давно сложившихся у исследователя, подходов, концепций или методологии, а увлекательное совместное исследование. Автор сопровождает читателя, предлагая направления для поиска ответов на вопросы, которые рождаются как будто сами в ходе рассмотрения предложенного материала, подчас уникального, кропотливо собиравшегося на протяжении многих лет. «Анализируемая эпоха, отмечает Е.И. Анненкова, — предельно диалогична. И диалог Гоголя как с “консерваторами”, так и с “либералами” — знаменательная черта времени»⁶. В этом отношении данная книга в полной мере сообразна лучшим традициям XIX столетия.

⁶ Анненкова Е.И. Гоголь и русское общество. С. 9.

Н.А. Непомнящих

**«ОН ВОВСЕ НЕ РЕСТАВРАТОР ПРОШЛОГО...»
[РЕЦЕНЗИЯ]**

С.Н. Дурылин. Рассказы, повести, хроники / Сост., вступ. Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. — 863 С.

С.Н. Дурылин. Статьи и исследования 1900–1920-х годов. / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. — 895 С.

Рецензия посвящена новому двухтомнику сочинений С.Н. Дурылина (1886–1954), писателю, поэту, философу, богослову, имя которого пока не является широко известным. Т.Н. Резвых и А.И. Резниченко представили научное издание его художественных произведений и работ, сопровождающееся научным комментарием, введением, приложениями, в первом томе — художественная проза, во второй том вошли статьи и исследования об искусстве, литературе, иконописи, не издававшиеся с начала XX века.

Ключевые слова: С.Н. Дурылин, русская религиозная философия, русская литература, христианские писатели, образ России в литературе, русская идея.

В первой половине 2014 года в издательстве «Владимир Даль» благодаря многолетней самоотверженной работе и усилиям А.И. Резниченко и Т.Н. Резвых, а также при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям, вышел двухтомник сочинений С.Н. Дурылина (1886–1954). Событие знаменательное не только для отмечаемого в России года культуры, но и вне каких-либо конъюнктурных процессов — это весомый вклад в дело восстановления утраченного после революции 1917 года богатейшего российского культурного наследия. Вышедшие книги не первое издание художественных произведений писателя, поэта, философа, богослова. Однако это первое научное издание его сочинений, дающее как всестороннее представление о нем, так и позволяющее пользоваться текстами С.Н. Дурылина для научно-исследовательской работы. В первом томе представлена проза: повести («Сударь-кот», «Роб-рой», «Хивинка»), рассказы (цикл «Рассказы Сергея Раевского»), хроники («Колокола», «Чертог памяти моей. Записки Ельчанинова»). В Приложении к первому тому изданы тексты еще шесть небольших, ранее

Наталья Алексеевна Непомнящих — кандидат филологических наук, ст.н.с. Института филологии СО РАН, зав.каф. СЭ и ГД ВКИ НГУ, НГУ г. Новосибирск (rainbow_miracle@mail.ru).

не издававшихся рассказов. Во втором томе собраны статьи и исследования разных лет об искусстве, литературе, религиозно-философская публицистика. Все работы либо никогда не издавались, либо стали библиографической редкостью, будучи опубликованными лишь в начале XX века.

К публикации художественных произведений издатели отнеслись щепетильно и тщательно: в том случае, когда сохранились авторские варианты, они также опубликованы и прокомментированы, если где-то из-за плохой сохранности текста невозможно разобрать слово или знак, издатели указывают на этот печальный факт. Все тексты изданы по рукописям, «перебеленным» после 1918 года Дурылиным, убравшим из них излишнюю «архаику», но сохранявшим некоторые устаревшие особенности грамматики, лексики, начертания: советскую реформу орфографии он не принял. Издателями сохранена авторская орфография и другие особенности графики рукописного текста: выделения курсивом, разрядкой, подчеркивания. Для научного изучения эти «мелочи» необыкновенно ценны, ибо позволяют судить о том, что для самого автора являлось наиболее важным, ключевым, на чем он хотел заострить внимание читающего — их можно рассматривать как своеобразный экспрессивный ряд знаков. Такова сугубо утилитарная функция донесенного до нас арсенала авторских помет. Кроме того в отношении С.Н. Дурылина пока в недостаточной степени осмыслен тот факт, что подобные средства, помимо расстановки акцентов, играя роль «проводников» к замыслу и смыслам, могут иметь и чисто эстетическое, изобразительное значение. И старая орфография, и шрифтовое разнообразие — это, помимо прочего, «внешний» лик текста, настраивающий на его внутреннее содержание.

А.И. Резниченко и Т.Н. Резвых подчеркивают, что сам С.Н. Дурылин настойчиво придерживался старой «несоветской» орфографии, усматривая в ней одну из составляющих «потаённого» языка, что позволяет считать ее одним из значимых компонентов авторской поэтики, тем элементом, без которого эстетическая целостность текста будет разрушена. Надо заметить, что приверженность к определенному оформлению текста, книги в целом, внимательность в этом вопросе — одна из характерных черт книжной культуры рубежа веков и начала XX века, вспомним В.В. Розанова, трепетно относившегося к оформлению и изданию «Уединенного», расцвет автографированной книги, эксперименты футуристов в области визуальной поэзии и другие примеры. Возможно, кому-то может показаться излишним такое информативное отображение подлинника. Написания слов («итти», частица «ли» с дефисом) в не общепринятом, дореформенном виде могут быть непривычны, но речь идет именно о научном

издании наследия Дурылина, которое помогает исследовательскому изучению. При вопиющей российской ситуации с оцифровкой архивных и библиотечных фондов, когда ученые не могут пользоваться цифровыми копиями оригиналов, подобное издание берет на себя миссию донести тексты Дурылина в их первоизданном виде, том самом, какими их мыслил автор. Этот фактор и явился определяющим для концепции двухтомника в целом.

Текстологические принципы издания подробно оговорены в IV разделе обширной вступительной статьи (том 1), несколько замечаний даны и в томе втором, в основу положен подход самого Дурылина: «Текстологические принципы тома определялись исходя из рекомендаций, данных Дурылиным в статье «Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика» (1913), ставшей одной из первых русских работ о тексте: не нарушать «звуковую наличность» языка, не «разрушать неприкосновенность созданного поэтом». Все выделения авторского текста разрядкой, курсивом, подчеркиваниями, написание текста прописными или строчными сохранены, так же, как и подстрочные дурылинские примечания; во всех случаях учтены и оставлены без изменений авторские особенности написания имен собственных и ряда терминов, а также стилистика и особенности пунктуации. Вписанное автором поверх строки заключено в квадратные скобки, угловые скобки обозначают границы необходимых конъектур. В случае, когда то или иное слово из-за плохой сохранности текста расшифровано предположительно, рядом с ним стоит вопросительный знак»¹.

Объемное введение «Метафизическая проза С.Н. Дурылина. Истоки и параллели» за совместным авторством А.И. Резниченко и Т.Н. Резвых нельзя назвать обычным предисловием, дежурно предваряющим сочинения автора. Написанное на основе архивных разысканий, а также ряда ранее опубликованных научных статей, оно не только дает общее представление о фигуре Дурылина и его месте в кругу современников, но и являет собою полновесную научную интерпретацию его творчества. В первой части, с этикетною оговоркою на то, что «претендовать на полноту изложения всех сюжетных линий (биографии)» авторы «не берутся», они отсылают к внушительному списку публикаций, касающихся биографии и творчества Дурылина, а затем представляют читательскому взору совершенно уникальные архивные материалы, касающиеся сотрудничества Дурылина с Московским Религиозно-философским обществом. Из выдержек хроники докладов, часть которых была впоследствии опубликована, видно,

¹ *Резниченко А.И., Резвых Т.Н.* От составителей // *С.Н. Дурылин. Статьи и исследования 1900–1920-х годов.* / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 9.

что Дурылин на протяжении с 1912 года вплоть до 1918 года регулярно участвовал в заседаниях общества, причем неоднократно как докладчик. Вот, например, тема его доклада от 29 апреля 1918 года: «Апокалипсис и Россия». Напомним «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова, созвучие и перекличка здесь отнюдь не случайны — Дурылин был не просто знаком, он упомянут в завещаниях Розанова. Их переписка пока не опубликована, это дело будущего. Ведь восстановление полной всеобъемлющей картины интеллектуальной, духовной, религиозной жизни эпохи невозможно без обращения к фигуре Дурылина, его сочинениям. Это имя стоит в одном ряду с именами В. Розанова, П. Флоренского, С. Булгакова, Е. Трубецкого, Н. Бердяева и других.

«Как участник ряда дискуссий» Дурылин сотрудничал с бердяевской Вольной Академией Духовной Культуры. В 1922 году был арестован и выслан в Челябинск, так начинался его «период странствий», совпавший, по замечанию комментаторов, с периодом расцвета Дурылина-прозаика: ссылка в Томск, Владимирская тюрьма... и это лишь некоторые из подробностей, представленных читателю! Т.Н. Резвых и А.И. Резниченко подробно и скрупулезно восстанавливают детали биографии, прослеживают, как те или иные события вплетаются в творчество. Путь к публикациям для Дурылина был закрыт, то есть произведения заведомо писались им «в стол», для себя, для того, чтобы быть написанными. Это была некая необходимость мыслить, жить в слове, причем не столько с целью само- или художественного выражения, сколько с вполне осознаваемой миссией донести до читающего определенное мирозерцание и миропонимание, представить в оболочке художественных произведений «умозрение» в слове. Словесная палитра его красок весьма сдержана, здесь нет ярких, драматичных, экспрессивных «мазков», сочной речи, неординарности выдающихся героев, словом, ничего необычного, внешне эффектного. Окраску словесной ткани его произведений можно сопоставить с палитрой картин Нестерова — вот еще одна фигура значимая не только в истории русского искусства и мысли, но и своим переплетением с судьбою Дурылина.

Как и на полотнах Нестерова, в книгах Дурылина возникает образ утраченной Святой Руси. В них видны «проступающие», проявляющиеся сквозь словесную канву сюжеты семейных хроник С.Т. Аксакова, столь же избыточные пространно-описательными поэтическими подробностями быта, как, например, рассказ о подготовке к ежегодной поездке к тетушке в монастырь в начале повести «Сударь-кот». Неспешное повествование, подробные описания погружают в атмосферу инобытия, где мир замкнут и словно живет в ином времени и про-

странстве — не в абстрактном прошлом, но в личной памяти, письменно фиксируемой, и тем самым оставаясь в вечности. Здесь, несомненно, ошутима лесковская традиция, для которой весьма существенными оказываются «мнемонические элементы поэтики»: «Если говорить о мнемонической поэтике Лескова, то она, разумеется, восходит не столько к собственно мнемонике как технике запоминания или «искусству памяти», сколько к сократовско-платоновскому пониманию памяти как духовной способности человека извлекать из своего сознания, «припоминать» сущности вещей. Вместе с тем одна из творческих целей Лескова-художника — внедрить эти сущности в сознание читателя — достигается им с определенностью и точностью мнемониста, владеющего арсеналом мнемотехники»². Примечательно, что это глубинное свойство лесковского художественного письма, к пониманию которого исследователи приблизились лишь в начале XXI века, Дурылин ощущал уже в начале века XX-го: «Творить для Лескова всегда значит вспоминать. Образам жизни должно отойти в прошлое, минуя настоящее, для того, чтобы Лесков увидел их глазами художника...»³ То же самое можно сказать и о самом Дурылине, буквально повторив его слова о Лескове: «Он вовсе не реставратор прошлого... для него нет прошлого в смысле чего-то законченного, остановившегося, неподвижного: оно у него — настоящее, и он относится к нему как настоящему: как художник он захвачен им, он деятельно его переживает, он страстно и напряженно им дышит...» (Т. 2, С. 446–447).

Любопытно наблюдение авторов вступительной статьи: действие в дурылинских произведениях чаще всего происходит в провинциальном монастыре или уездном городе подле монастыря — «в закрытом социокультурном пространстве», а элементы этого пространства, как и его «герои, люди и животные (архимандриты, архиереи, генералы, купцы и податные инспекторы; птицы, пчелы, коты и мыши) — являются, по сути, не предметами и персонажами (и отнюдь не собирательными образами), а *архетипами* персонажей и предметов, его символами и эмблемами, той сферой *realia*, без которой нет *reatora*: парадигмы

²Евдокимова О.Е. Мнемонические элементы поэтики Н.С. Лескова. СПб.: Алетей, 2003. С. 19–20.

³Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920-х годов. / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 438. Далее цитаты из сочинений С.Н. Дурылина приводятся в тексте по этому изданию с указанием тома (1 — художественная проза, 2 — статьи) и страниц.

бытия и вещей»⁴. Дурылин словно «моделирует», создает свой собственный мир и миф об ушедшей России. Он не одинок в своем «поиске утраченного времени»: «Лето Господне» И.С. Шмелева, рассказы и другие тексты И.А. Бунина периода эмиграции, ранние произведения Л.М. Леонова — в этом ряду. Для каждого из них очень важной становится категория памяти. Но если у Бунина периода эмиграции воспоминания о России всегда преломлены через личную трагедию, чаще всего неразделенности и конечности любви, а любовь к родине столь же поэтична, лирична, как ностальгия по ушедшей молодости, хронотоп «усадебен», то у Дурылина личное неотделимо и почти всегда составная часть большего целого — семьи, дома, монастыря, города, соборного мира России.

Каждый его новый сюжет являет собою рассказ о прошлом России, где, несмотря на присущую ему порою трагичность, создается светлый миф, художественная модель, последовательно и реконструкторски воспроизводимая автором — «идея» России, куда он бежит от существующей постреволюционной реальности. Вторят художественно сотворенному образу России слова статей и заметок: «Чему учит московский Кремль», «Церковь Невидимого Града, сказание о Граде Китеже» и другие. Вот почему приобретает значение даже старая орфография, которой он настойчиво следовал. Этот замкнутый мир должен был сохранить исчезнувшее не только в его вещной сущности, но в его подлинной идейной сути: «Отсутствие сюжета (статичный сюжет) продиктовано символическим содержанием прозы — плоскость действия разворачивается не в сфере «видимого бытия», а в сфере «незримого» и «умопостигаемого»: области «брани духовной» бесов и ангелов за душу человеческую. Проза Дурылина есть способ выражения философских и богословских по преимуществу тем... Такая форма есть протест против традиционного языка «штудий», поиск нового языка, новых интуиций»⁵. Недаром сам Дурылин считал, что «Достоевский своим романом больше сделал для православия, чем богословы десятками томов, ибо его прочли все» (Т. 1, с. 21).

Однако читателю для того, чтобы насладиться чтением дурылинских произведений, вовсе не обязательно знать всю их подноготную, поскольку рассказы и повести будут прекрасно восприниматься всеми, кто любит русскую классическую литературу, кто ценит в книге ясный стиль, чудесный язык, интересный сюжет, тщательность описаний и точность деталей. И потому издание смело

⁴Резниченко А.И., Резвых Т.Н. Метафизическая проза С.Н. Дурылина. Истоки и параллели // Рассказы, повести, хроники. С.Н. Дурылин. / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 20.

⁵Резниченко А.И., Резвых Т.Н. Метафизическая проза С.Н. Дурылина. С. 21.

можно рекомендовать не только профессионалам, но и самому широкому кругу читателей.

Отдельно стоит сказать о публикации статей и работ Дурылина об искусстве и русской литературе. Во втором томе представлено более пятидесяти его исследований. В первом разделе «О России и будущих путях искусства» опубликованы статьи и заметки 1913–1915 годов на разные темы: «Искусство и ребенок», «Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака», «З.Н. Гиппиус: Лунные муравьи. Рассказы», «О лирическом волнении», «О жизни Лао-Си. Понятие Тао у Лао-Си», «Цветочки» святого Франциска Ассизского», Древнерусская иконопись и Олонецкий край», «Рихард Вагнер и Россия. Вагнер о будущих путях искусства», «Церковь Невидимого Града. Сказание о граде Китеже», «Луг и цветник. О поэзии Сергея Соловьева», «Душа Бельгии». Второй раздел «За полуночным солнцем» составляют восемь очерков о русском Севере. Названия последующих разделов не менее любопытны: «Судьба Лермонтова», «Николай Семенович Лесков. Личность. Творчество. Религия», «Церковь и возрождение», «Заметки о Нестерове (Впечатления, размышления, домыслы)», «Работы 1920-х годов», а в Приложении ко второму тому впервые опубликованы сонеты Дурылина, написание которых его вдохновил русский Север, и переиздана заметка о Л. Семенове «Бегун».

Примерно половина статей — это работы о литературе, назовем лишь некоторые персоналии, упомянутые в заголовках: М.Ю. Лермонтов, Ф.М. Достоевский, Н.С. Лесков, Ф.И. Тютчев, А. Добролюбов, Бодлер. Он пишет о связи литературы и живописи: «Репин и Гаршин (из истории русской живописи и литературы)», о киммерийских пейзажах М.А. Волошина — это речь, произнесенная на открытии выставки акварелей поэта, о «Тютчеве в музыке», не прошел Дурылин «мимо» Вагнера, его статья о Вагнере в России достойна отдельного обзора, как и его работа о живописи Нестерова. Отдельное место среди исследований занимают работы об иконах, иконографии, иконописцах, иконопочитании. Даже краткие дурылинские заметки всегда основательны. Так, например, статья «Древнерусская иконопись и Олонецкий край» сопровождается «Описанием коллекции музея общества изучения олонечкой губернии»; к статье о граде Китеже прилагается «Список книг и статей, касающихся сказания о граде Китеже». Хочется отметить колоссальную работу, проделанную издателями: помимо повестей, рассказов, хроник, исследований и статей ими изданы поэтические произведения Дурылина, а к некоторым текстам прилагаются имеющиеся ав-

торские варианты. Много найдено, собрано по крупицам, все статьи и работы, вошедшие во второй том, не переиздавались с начала XX века.

Одной из самых значительных и весомых как по объему, так и содержательно, является работа Дурылина о Лескове: «Николай Семенович Лесков. Личность. Творчество. Религия». Видимо, ощущая внутреннюю созвучность своей и лесковской поэтик, он делает столь замечательные наблюдения и открытия, к которым профессиональное литературоведение и критика придут лишь в конце XX — начале XXI века, когда творчество Лескова начнет снова анализироваться с учетом всех значимых для него идейных и мировоззренческих основ и координат. И в первую очередь, с учетом его религиозных взглядов, отношения к религии, православию и христианству в целом. Темы «Лесков и Христианство», «Лесков и разное верие» и в целом непростое отношение писателя к религии становятся предметом все большего числа современных исследований, вызывают не только профессиональный, но и возрастающий широкий интерес. В контексте пристального внимания к этой стороне творчества и жизни Лескова работа Дурылина важна и нужна. Он одним из первых обозначил те «болевые» точки лесковского мировоззрения, о которых потом будут писать: «...антиномичность религии и христианства у него выражается с исключительной силой» (Т. 2, с. 357). К сожалению, даже сейчас, когда книга вышла, разговор о Лескове и христианстве иногда ведется без оглядки на вдумчивые наблюдения и ценные размышления Дурылина по теме.

Кое-что из сказанного Дурылиным кажется до боли знакомым: «В биографии Лескова обычно признаются две его измены: нигилизму и православию. Первому он изменил, перейдя к Каткову, второму — к Льву Толстому; улики первой измены «На ножах», второй — «Полунощники» и толстовствующие сказки. Но Лесков никому и никогда не изменял в действительности; он только был Лесковым». (Т. 2, с. 344). Тем более удивительно, что столь современно звучащие размышления Дурылина о Лескове относятся к 1913 году, когда им был сделан доклад на закрытом заседании Общества памяти Вл. Соловьева. Впоследствии было еще несколько докладов о Лескове, его судьбе и творчестве. Издательство «Путь» предложило Дурылину написать монографию о писателе для серии «Русские мыслители», к сожалению, революция помешала осуществлению замысла. В 1916 году была опубликована вторая часть доклада «О религии Лескова». Он сам вспоминал, что эти материалы имели одно время успех и о них говорили как об открытии Лескова. Присоединимся к этим справедливым оценкам современников Дурылина. Издатели собрали все имеющиеся архивные

дурылинские материалы о Лескове, дали подробный научный комментарий, что делает публикацию поистине бесценной как для изучающих дурылинское творчество, так и для тех, кто пишет о лесковском.

Язык Дурылина — это почти утраченный ныне литературою ясный, кристально чистый русский язык. Когда Дурылин пишет о Лескове, он словно поддается известному лесковскому пристрастию к словотворчеству, но не злоупотребляет им: «Лесков не простец, но *утонченник* стиля, но это потому, что утончена, многообразна, *многоличинна* русская речь и русский язык⁶ (Т. 2, с. 343). Но самое главное, что Дурылину близко в Лескове — это его взгляд на Россию: «И есть одно, что усиливает трудность подхода к лесковской обдержности, к его про стыне и жесточи, к его аггелу и ангелу: в его алчной неуёмности есть нечто от неуёмности родившей его России, его про стынь и жесточь — не совсем *его*: они — про стынь и жесточь России, его аггелы и ангелы стоят за плечами одного Лескова: — они и за плечами России. Он крепок и болен, как Россия» (Т. 2, с. 335). По форме и образности высказывание перекликается со строками Розанова: «Два ангела сидят у меня на плечах: ангел смеха и ангел слез, их пререkanie — моя жизнь» («Уединенное»).

Дурылина захватывает лесковское художественное видение: «Когда говоришь о Лескове, часто теряешься, забываешь, о ком говоришь: о нем или о ней, о Лескове или о России <...> «Рабий зрак своего народа» Лесков рассмотрел не хуже других, но он лучше других увидел, что в нем «сквозит и тайно светит». Реальную Россию, о которой он говорил: повсюду была юдоль плача, голод ума, голод сердца и голод души. И тогда уже всякий голод!» («Юдоль») — Лесков знал не хуже Салтыкова-Щедрина: его живой, острый, емкий ум хранил множество холодных наблюдений над нею, но у него были и заметы сердца об иной, реальнейшей России, в которой были страдатели не только дольнего города, но и Взыскуемого Града. «Я дал читателю положительные типы русских людей», — говорил Лесков, и это правда: лесковские праведники, встреченные им на всех путях и тропах народной жизни, — конечно, те самые праведники, которыми стояла русская земля. Не поверить тут Лескову — значит, прийти к невероятному заключению, что вся Россия исчерпалась чиновниками, героями Щедрина и мужиками Успенского, значит признать ложью тютчевскую Русь, — Русь преподобного Серафима, Русь старца Зосимы, и признать единой истинной Российской империю городничих, Чичиковых и Держиморды» (Т. 2, с. 336–337). Дурылину особенно дороги образы праведников, важны то добро и свет, которые несут его необыкновенные герои, для него именно они воплощают и олицетво-

⁶Курсив в данном случае — наш.

ряют собою истинную суть христианства: «Величайшая заслуга Лескова — эта его Божественная легенда. У него сложена целая повесть русской веры, дополняющая такую же повесть Достоевского. У него все верят, но верят так же многого, своеобразно, сведумно, своемучительно, как верил сам Лесков» (Т. 2, с. 353).

Остается только сожалеть, что столь блистательно начатая работа в силу многих обстоятельств не была доведена автором до логического конца. Однако и то, что он успел написать о Лескове, столь глубоко, выразительно, пронизательно, что и теперь представляется важным для понимания особенностей не только лесковской поэтики, но и лесковских взглядов относительно христианства и религии.

Если работа о Лескове долгие годы была неизвестна, и «не отзывалась» в трудах отечественных ученых, то ситуация с работой Дурьлина «Об одном символе у Достоевского (опыт тематического обзора)» совершенно иная. Последовательно проведенный им анализ символики косых закатных лучей, солнечного света, внезапного луча солнца в романах Достоевского, его частные наблюдения и общие выводы — всё это давно проникло в поле филологического зрения и кочует из работы в работу, но без указания на авторство Дурьлина. И причин тому несколько. Впервые статья была опубликована в 1928 году. Первоначально она прочитана как доклад в Академии художественных наук, «в Комиссии по изучению Достоевского в сезон 1926–27 гг., и напечатана с искажениями, в сборнике «Достоевский» (Т. 2, с. 886). Причем опубликована она с искажениями и сокращениями, влияющими на цельность концепции. Так, «из текста вовсе выпала песнь о «Свете Тихом», которая является ключом к познанию закатных символов в «Подростке», «Идиоте» и «Карамазовых» (Т. 2, с. 886).

Именно Дурьлин впервые обратил внимание на замечание А.Г. Достоевской: «Длинные косые лучи заходящего солнца часто встречаются в произведениях Федора Михайловича, как наиболее им любимые часы дня» (2, с. 778). Он заметил в фельетоне 1847 года и назвал основную «пейзажную тезу и анти-тезу: 1) пейзаж с туманом и мраком и 2) пейзаж с контрастными косыми лучами», — и проследил ее развитие и значение в «Петербургской повести», «Преступлении и наказании», «Записках из подполья», «Хозяйке», «Слабом сердце», «Белых ночах», «Униженных и оскорбленных», «Идиоте», «Братьях Карамазовых», «Подростке», «Смешном человеке» и даже письмах писателя. Он много цитирует, анализирует связь между отрывками о закатных часах и лучах солнца в разных произведениях Достоевского, делает вывод о «психологической»

и «онтологической точности, верности, прочности его символа, занимающего такое большое место в его искусстве»: «Символ заката и косых лучей дан Достоевским с величайшей ёмкостью и многосторонностью. Его высшая добротность именно как художественного символа, а не как аллегории — поэтому вне всякого сомнения. Во всех аспектах он оказывается эстетически прекрасным, действенным и творчески оправданным. Выражая *realiōga* не умаляет ничем *realiā*» (Т. 2, с. 802–803).

Таким образом, основательно, последовательно и впервые образ был исследован именно Дурылиным. И хотя с 1928 года статья не переиздавалась, ее идеи оказываются известными отечественному исследователю, но в несколько сокращенном и переработанном виде: сжатый, более сухой по стилю, однако почти совпадающий в цитатах, интерпретациях и выводах вариант этой статьи Дурылина можно найти в книге А.Ф. Лосева «Проблема символа и реалистическое искусство»⁷ (глава VI «Многомерность символа в его системном отношении к логике жизни» раздел 7 «Достоевский»). Замечено также, что в комментариях к различным изданиям произведений Достоевского образ «косых лучей» интерпретируется, почти дословно совпадая с «лосевским» текстом, а в конечном счете — с текстом Дурылина⁸. Непонятно другое: почему сейчас огромное количество филологов, аспирантов, студентов, диссертантов, исследователей стремятся выдать наблюдения, посвященные закатным лучам солнца в произведениях Достоевского, за свои оригинальные идеи, не ссылаясь ни на Лосева, ни на Дурылина? В том, что плагиат имеет массовый характер, можно легко убедиться, просто набрав в поисковике ключевые слова. Нет смысла «пиарить» тексты и повышать цитируемость подобных авторов, поэтому ссылаться на их «труды» не будем, однако считаем необходимым выразить обеспокоенность самим фактом, поскольку подобные изыскания и сейчас свободно публикуются даже в столичных филологических журналах пресловутого списка ВАК, а не только в коммерческих банках данных рефератов и курсовых. Издание сочинений Дурылина может содействовать восстановлению исторической справедливости.

⁷ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

⁸ См., например: ...ярко, светло от последних косых лучей заходящего солнца... — Косые лучи заходящего солнца — образ, часто встречающийся в произведениях Достоевского, глубоко психологический символ. В этот час обостряется душевное состояние его персонажей, и вызванная им тоска способствует нравственному очищению героев. / «Неточка Незванова». Комментарий // Сайт издательства «Просвещение»/ Электронный ресурс / Ф.М. Достоевский. Избранное: «Бедные люди», «Белые ночи», «Неточка Незванова». Серия «Школьная библиотека» / Комментарий. Режим доступа: http://www.prosv.ru/ebooks/lib/42_Dostoevskii_Izbrannoe/8.html Дата обращения: 28.11. 2014.

вости в данном вопросе и закрыть путь к бесконечным спекуляциям на вдумчиво исследованную и прекрасно изложенную им тему.

Думается, что новый двухтомник С.Н. Дурылина, помимо широкого читателя, будет по достоинству оценен профессиональным научным сообществом. Обе книги незаменимы в деле филологического и философского образования, их можно и нужно рекомендовать всем изучающим историю русской философии и историко-литературный процесс начала XX века, также оба тома, несомненно, будут востребованы в процессе научно-исследовательской работы. Можно с полным правом сказать, что без знания о С.Н. Дурылине наши представления о русской философской мысли, литературе, живописи, искусстве и в целом культуре конца XIX — начала XX вв. будут уже неполными.

Источники и литература

1. *Резниченко А.И., Резвых Т.Н.* От составителей // *С.Н. Дурылин. Статьи и исследования 1900–1920-х годов.* / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014.
2. *Дурылин С.Н.* Рассказы, повести, хроники / Сост., вступ. Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. — 863 С.
3. *Дурылин С.Н.* Статьи и исследования 1900–1920-х годов. / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. — 895 С.
4. *Евдокимова О.Е.* Мнемонические элементы поэтики Н.С. Лескова. СПб.: Алетейя, 2003.
5. *Резниченко А.И., Резвых Т.Н.* Метафизическая проза С.Н. Дурылина. Истоки и параллели // *С.Н. Дурылин. Рассказы, повести, хроники* / Статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014.
6. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
7. «Неточка Незванова». Комментарий // Сайт издательства «Просвещение»/ Электронный ресурс / *Ф.М. Достоевский.* Избранное: «Бедные люди», «Белые ночи», «Неточка Незванова». Серия «Школьная библиотека» / Комментарий. Дата обновления: не указана. Режим доступа: http://www.prosv.ru/ebooks/lib/42_Dostoevskii_Izbrannoe/8.html Дата обращения: 28.11. 2014.
8. Lib.ru / Современная литература. Электронный ресурс. Дата обновления: 30.05.2012. Режим доступа: http://lit.lib.ru/b/below_a_n/diplom_fmd.shtml Дата обращения 28.11.2014.

Л.Н. Болтовская

НЕИЗВЕСТНЫЙ НОВАЛИС

Рецензия на книгу Новалис. «Фрагменты» (перевод с немецкого А.Л. Вольского). СПб.: «Владимир Даль», 2014. 319 с.

В рецензии на книгу Новалис «Фрагменты» отмечается, что это первое научное издание философского наследия немецкого романтического писателя и поэта, дается обзор основных тем и идей автора.

Ключевые слова: Новалис, йенский романтизм, фрагмент, философия, филология, синтез искусств, мыслеобраз

Чтобы в достаточной степени оценить «Фрагменты» Новалис, вышедшие в переводе А.Л. Вольского, с его комментариями и вступительной статьей, нужно вспомнить о том, что в советское время труды немецкого романтика не издавались и только в 1995 году появился первый сборник его произведений, в который вошли образцы различных жанров: роман «Генрих фон Офтердинген», повесть «Ученики в Саисе» и отдельные фрагменты¹. В следующих изданиях были представлены и его поэтические произведения: «Гимны к Ночи» и «Духовные песни», а также философско-исторический очерк «Христианство, или Европа»². Таким образом, книгу «Фрагменты» можно считать наиболее полным (большинство фрагментов переведено на русский язык впервые) и первым научным изданием философского наследия романтического гения.

Творчество Новалис (настоящее имя — Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801) связано с рождением немецкого романтизма, возникшего из содружества писателей, философов и теоретиков нового направления, нашедших друг друга в небольшом университетском городке Йена. Новалис, отличавшийся необычайной всесторонней одаренностью, был провозглашен императором романтизма, а его идеи и образы стали неким каноном для всего европейского искусства. Отличительной особенностью творчества Новалис, как и всей литерату-

Людмила Николаевна Болтовская — кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы РГПУ им. А.И. Герцена (boltovska.l@yandex.ru).

¹Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб, 1995.

²Новалис. Генрих фон Офтердинген. (Серия «Литературные памятники».) М., 2003.

ры йенского периода, являлось стремление к философской рефлексии и символизации: умозрительные идеи облекались в образные одежды, роман «Генрих фон Офтердинген» превращался в философскую сказку, а повесть «Ученики в Саисе» воспринималась как «опоэтизированные философские разговоры»³. По убеждению теоретиков и творцов романтизма, стремившихся к универсальному охвату жизненных явлений, поэзия должна войти в соприкосновение не только со всеми видами искусств, но прежде всего с философией: «Филология и философия — одно и то же», — читаем у Новалиса⁴. Из этой теории синтеза искусств в литературе немецкого романтизма рождается жанр фрагмента как основная форма осмысления бытия, ибо «выразить бесконечное в конечном, по мнению романтиков, можно только фрагментарно»⁵. Новалис сознательно и упорно «культивировал» свой разум, считая, что с развитием и совершенствованием мышления возрастает свобода, и фиксировал живое движение собственной мысли в записях, которые вел до последнего дня своей недолгой жизни. Фрагменты Новалиса — это мысли поэта и философа: в них как бы оживает, устремляясь к мерцающим тайнам изначальных смыслов, метафорическая природа слова, раздвигающая логические пределы мышления. Эти фрагменты нельзя воспринимать буквально: «Общаться только ради содержания — грубо и вульгарно. Информация, материал не должны нас тиранить»⁶. Сам автор видел в них «литературные семена», которые должны прорасти в сознании человека, приобщая его к философскому размышлению и «осмыслению», указывая «определенное направление к истине»⁷.

Что же понимал под истиной христианский мыслитель Фридрих фон Гарденберг, известный миру как писатель и поэт Новалис? Рассматриваемая книга впервые дает нам не только наиболее обширный, но и достоверный по качеству перевода материал для ответа на этот вопрос. Наделенный натурой глубокой и созерцательной, воспитанный в строгой и религиозной семье, в годы учения вобравший в себя дух платонизма и немецкого философского идеализма, Новалис всегда сближал философию с религией, полагая, что «изложение

³ Карлейль Т. Новалис // *Новалис*. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995. С. 216.

⁴ *Новалис*. Фрагменты. СПб., 2014. С. 241.

⁵ Вольский А.Л. «Фрагменты» Новалиса: поэтическое познание универсума // *Новалис*. Фрагменты. С. 26.

⁶ *Новалис*. Фрагменты. С. 72.

⁷ Там же. С. 179.

философии обращено к влюбленным в истину людям»⁸, а мысль о назначении философского размышления он выразил так: «Самый чудесный и вечный феномен — *собственное существование*. Человек — великая тайна для самого себя. Разгадывание этой бесконечной загадки образует мировую историю»⁹. Из этого онтологического источника возникают и его мыслеобразы: «Священный, неисчерпаемый иероглиф человеческого образа»¹⁰, «Все лучшие свойства человеческой природы сконцентрированы подле духа и красоты»¹¹, «Касаясь человека, прикасаешься к небу»¹². По свидетельству современников, сам облик Новалиса, «в особенности его вдохновенный лоб», выражение лица, «неизменно светлое и благожелательное»¹³, детская веселость предполагали в нем жизнь высокого духа, порождающего не только слова, но и сам образ жизни. Фрагмент: «Мало строить миры глубоко проникающей мыслью. Только сердце любовью своей дух насытит, стремящийся ввысь»¹⁴. В творчестве своем Новалис воплотит романтическую, а значит мистическую концепцию любви: он прославит ее в своем единственном и незавершенном романе «Генрих фон Офтердинген», но особенно в поэтическом цикле «Гимны к Ночи», созданном после внезапной смерти его юной невесты Софии фон Кюн. В форме фрагмента он оставит такую запись: «К Сонечке у меня религия, а не любовь. Абсолютная любовь, которая не зависит от сердца и основана на вере, есть религия»¹⁵.

Особой сконцентрированности достигают мысли Новалиса в предсмертных записях 1800 года, которые принято считать его духовным завещанием. Основная тематика их — Бог, дух, грех, болезнь, смерть. Новалис умирал от чахотки и фиксировал каждый день уходящей жизни, наблюдая за состоянием собственного духа. Он «был, пожалуй, первым немецким философом, кто попытался философски осмыслить болезнь и сделать ее началом познания»¹⁶. Вот лишь некоторые записи тех дней: «Все внешние процессы должны быть поняты как символы и следствия внутренних процессов. <...> Бренность, дряхлость — свойство природы, связанной с духом»¹⁷, «Жизнь — это болезнь духа — страст-

⁸Новалис. Фрагменты. С. 80.

⁹Там же. С. 79.

¹⁰Там же. С. 274.

¹¹Там же. С. 98.

¹²Там же. С. 273.

¹³Цит. по: Шульц Г. Новалис, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Томск, 1998. С. 10.

¹⁴Новалис. Фрагменты. С. 108.

¹⁵Там же. С. 81.

¹⁶Вольский А.Л. «Фрагменты» Новалиса... Указ. соч. С. 51.

¹⁷Новалис. Фрагменты. С. 296.

ная деятельность»¹⁸, «Болезни, особенно хронические, — это годы, отпущенные на то, чтобы научиться жить и воспитать душу. <...> Угнетение природы есть воспоминание о высшей родине и высшей природе, более родственной нам»¹⁹.

Необходимо отметить еще одно достоинство рецензируемой книги: впервые А.Л. Вольский, как составитель и переводчик сборника, дает фрагменты, не произвольно выхваченные из потока размышлений автора, не россыпью, а объединенные самим Новалисом в циклы, одни из которых были опубликованы при его жизни, а другие — посмертно. И когда мысль философа поддержана пусть фрагментарным по форме, но определенным в смысловом отношении контекстом, она и живет по-иному. Иллюстрацией может служить сравнение двух переводов одного текста. Г. Петников: «Прекрасная тайна девы, что именно делает ее несказанно привлекательной — это предчувствие материнства, предчувствие будущего мира, который в ней дремлет и должен из нее развиваться. Она — разительный подобень Грядущего»²⁰. А.Л. Вольский: «Прекрасная тайна пречистой Девы, делающая ее невыразимо притягательной, — это предчувствие материнства — предвкушение будущего мира, который дремлет и развивается в ней. Она есть образ и подобие будущего»²¹. Это духовное и одновременно поэтическое размышление, входящее в состав так называемых «Теплицких фрагментов» (Фр. 89), входит в смысловой резонанс с рядом расположенным признанием Новалиса: «Вся наша жизнь — богослужение»²² (Фр. 85) и выводит читателя к мысли о самом высоком назначении человека. В первом же переводе духовный смысл погашен настолько, что высказывание воспринимается лишь как поэтизация материнства.

Когда в 1826 году знаменитый английский писатель Т. Карлейль представлял своим соотечественникам 4-е издание сочинений Новалиса, о «Фрагментах» его он отозвался так: «Но перечитывая неоднократно многие из этих “Отрывков”, мы чувствуем себя в области мыслей более сложных и тонких, чем все, с чем нам приходилось встречаться»²³. И сегодня, спустя две сотни лет, это чтение — прежде всего для тех, кто устремлен, как и Новалис, к достижению «цели всех целей — возвысить человека над самим собой»²⁴.

¹⁸ *Новалис*. Фрагменты. С. 297.

¹⁹ Там же. С. 306.

²⁰ *Новалис*. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. С. 153.

²¹ *Новалис*. Фрагменты. С. 173.

²² Там же. С. 172.

²³ *Карлейль Т.* Новалис. Указ. соч. С. 228.

²⁴ *Новалис*. Фрагменты. С. 148.

Источники и литература

1. *Берковский Н.Я.* Новалис // *Н.Я. Берковский.* Романтизм в Германии. Л., 1973.
2. *Вайнштейн О.Б.* Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. М., 1994.
3. *Вольский А.Л.* «Фрагменты» Новалиса: поэтическое познание универсума // Новалис. Фрагменты. СПб., 2014.
4. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма. М., 1978.
5. *Грешных В.И.* Ранний немецкий романтизм: фрагментарный стиль мышления. Л., 1991.
6. *Карлейль Т.* Новалис // *Новалис.* Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995.
7. *Микушевич В.Б.* Миф Новалиса // *Новалис.* Генрих фон Офтердинген. М., 2003 (Литературные памятники).
8. *Новалис.* Фрагменты. СПб., 2014.
9. *Шульц Г.* Новалис, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Томск, 1998.

Е.И. Лютко

**РЕЦЕНЗИЯ НА: DESTIVELLE H. LES SCIENCES
THÉOLOGIQUES EN RUSSIE. RÉFORME ET RENOUVEAU
DES ACADÉMIES ECCLÉSIASTIQUES AU DÉBUT DU XXE
SIÈCLE**

Рец. на: *Destivelle H. Les Sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XXe siècle.* Paris: Éditions du Cerf, 2010. P. 973. Рассматривается работа французского католического исследователя о. Иакинфа Дестивеля, посвященная истории русского богословия и духовного образования начала XX в.

Ключевые слова: Русское богословие, духовно-академическая система, образовательные реформы, история России начала XX в.

Начало XX в. традиционно считается периодом расцвета русской богословской науки и духовного образования. Существовая в рамках духовно-академической системы, русское богословие, в этот период созидалось такими прославленными и признанными на международном уровне учеными, как Н.Н. Глубоковский, А.П. Лопухин, митр. Сергей (Страгородский), А.П. Лебедев, И.В. Попов, Н.И. Сагарда и многими другими. Начало XX в. — это время стремительных перемен и кризисов, происходивших как в российской духовной школе, так и во всей Русской Церкви. В этот период разрабатываются новые модели высшего богословского образования, выявляется специфика богословия как науки, обсуждается место богословия в системе научного знания. Все это делает академическое духовное образование и богословие в России начала XX в. темой предельно актуальной. Однако нельзя сказать, чтобы исследования этого предмета были широко представлены в современной научной литературе¹.

Лютко Евгений Игоревич — выпускник исторического факультета ПСТГУ (магистр), сотрудник Центра истории богословия и богословского образования при БФ ПСТГУ (e.i.lutjko@gmail.com).

¹ Стоит назвать лишь некоторые современные работы по проблематике истории дореволюционного духовного образования в целом: *Тарасова В.А.* Высшая духовная школа в конце XIX–начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005; *Сухо-*

На этом фоне монография французского католического исследователя о. Иакинфа Дестивеля (род. 1970 г.), вышедшая в 2010 г., выглядит замечательной неожиданностью.

В течение двух с половиной лет монах ордена доминиканцев, доктор богословия Иакинф Дестивель являлся настоятелем храма св. Екатерины в Санкт-Петербурге. В июле 2013 г. он получил назначение в Папский совет по содействию христианскому единству и покинул Россию. Нельзя не отметить участия автора в развитии богословского образования Русской Церкви: ранее он преподавал в Парижской семинарии Московского Патриархата. Исследуемая монография о. Иакинфа, основой для которой послужила докторская диссертация, защищенная в 2008 г.², является не первым опытом обращения автора к проблематике истории Русской Православной Церкви. В 2006 г. вышла его монография, посвященная Поместному Собору 1917–1918 гг.³ Что касается российского духовного образования, впервые к этой тематике о. Иакинф обратился также в 2006 г.⁴ Красноречивой оценкой качества и актуальности работы для Русской Церкви является предисловие митр. Илариона (Алфеева).

В монографии о. Иакинфа рассматриваются многие аспекты преобразований высших духовных учебных заведений в России, проводимых в 1905–1918 гг., и связанных с ними дискуссий. Сам автор целью своего исследования видит «осветить обсуждения преобразований духовных академий в начале XX в.»⁵ В соответствии с этой целью автор, прежде всего, опирается на законодательные источники и источники, связанные с деятельностью различных синодаль-

ва Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006; *Её же.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX–начале XX. М., 2009. *Её же.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). М., 2012; *Гапрюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.

²*Destivelle H.* La réforme des académies ecclésiastiques et l'enseignement de la théologie orthodoxe en Russie au début du XXème siècle (11 décembre 2008 — Le père dominicain Hyacinthe Destivelle, un nouveau docteur en théologie de l'Institut. Отчет о защите диссертации на сайте Свято-Сергиевского института в Париже см.: <http://www.saint-serge.net/article.php3?id/article=309> (дата обращения: 29.09.14.); Тезисы диссертации см.: <http://orthodoxie.typepad.com/ficher/Synopsis.pdf> (дата обращения: 29.09.14.).

³*Destivelle H.* Le Concile de Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe. Paris, 2006; Перевод на рус. яз.: *Иакинф Дестивель, свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М., 2008.

⁴*Destivelle H.* La réforme des académies ecclésiastiques au Concile local de Moscou de 1917–1918 // *Contacts*. Т. 56. Т. 2004. Р. 164–188.

⁵*Destivelle H.* Les Sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XXe siècle. Paris: Éditions du Cerf, 2010. P. 35.

ных комиссий, Предсоборного Присутствия, учрежденного в 1905 г. Последним он отдает предпочтение в сравнении с источниками личного происхождения и публицистической литературой той эпохи⁶. В работе использованы материалы 12 фондов из ГАРФ, РГИА, ЦГИА, ЦГИАМ и ОР РНБ⁷.

С точки зрения методологии, автор располагает свое исследование на стыке различных дисциплин: истории, социологии, богословия⁸. Работа Дестивеля четко структурирована и состоит из 5 разделов. Первый раздел исторический, в нем о. Иакинф набрасывает событийную канву, в рамки которой помещено проблемное исследование, представленное в остальных четырех. Они призваны ответить на основные, по мнению автора, вопросы, связанные с высшим духовным образованием в России начала XX века. Так, второй раздел посвящен вопросу: какое образование скорее призваны обеспечивать духовные академии — духовное или научное? Третий: каковы принципы управления духовно-учебными заведениями и какова роль епископа в этом управлении? Четвертый: каковы образовательные принципы академии, каким должно быть образование: специальным или энциклопедическим? Какова роль небогословских дисциплин в академическом образовании? Пятый: анализируя вызовы, стоявшие перед Русской Церковью той эпохи, автор стремится ответить на вопрос, «какому богословию должны обучать в духовных академиях»⁹. Монография Дестивеля носит аналитический характер, в том смысле, что анализ в исследовании явно преобладает над синтезом. Этот вывод можно сделать, исходя из обилия привлеченного материала, широкого цитирования, большого количества задач стоящих перед исследователем. Тема работы как бы предстает перед читателем во всем многообразии возможных аспектов своей проблематики. Это становится еще более очевидным, если принять во внимание сравнительно небольшую удельную массу выводов. Таким образом, можно судить о состоянии исследуемой темы — она находится на стадии систематизации источников и определения проблематики. Это констатирует и автор: «несмотря на свою актуальность, тема богословского образования не становилась объектом углубленного научного исследования»¹⁰. Для разъяснения исследовательской концепции Дестивеля интересным представляется рассмотреть понимание автором самого феномена духовной школы начала XX в. Здесь бросается в глаза, ее некоторая терминологическая непоследовательность. Это выражается в занимательной исторической перспекти-

⁶Destivelle H. Les Sciences théologiques... P. 35–36.

⁷Ibid. P. 923–927.

⁸Ibid. P. 42.

⁹Ibid. P. 42–46.

¹⁰Ibid. P. 25.

ве, выстроенной автором. Термин «духовная» применительно к реалиям синодального периода переводится автором как «ecclésiastique», и франкоязычный читатель должен увидеть здесь учебное заведение «связанное с Церковью и ее служителями» (rélatif à l'église et son clergé). В это же время, современные духовные академии Дестивель называет «богословскими» (théologique)¹¹, игнорируя, таким образом, духовную, и прежде всего институциональную преемственность между академиями разных эпох, важную деталь современной самоидентификации¹² высших православных учебных заведений в России¹³. Примечательно также, что Ленинградскую академию, деятельность которой была возобновлена в 1946 г., Дестивель также называет «ecclésiastique»¹⁴, что делает невозможным в рамках определить грань, отделяющую современные «académies théologiques» от академий прошлого — «académies ecclésiastiques», по крайней мере, в терминологическом аппарате автора рецензируемой монографии. Таким образом, терминообразующим фактором в именовании дореволюционной «духовной» академии, по Дестивелю, является сословность или «кастовость»¹⁵ духовенства, отличительная черта Православия, в сравнении с католицизмом. Духовная академия, в его понимании, прежде для детей духовенства и лишь потом для кандидатов в священнослужители¹⁶. Положения Устава 1814 г.¹⁷, «трансформировавшие»¹⁸ академии в «école normale»¹⁹ для образования будущих преподавателей семинарий и синодальных чиновников, рассматриваются автором как отрицательные явления²⁰. Изучая богословскую науку, развивав-

¹¹ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 17–18.

¹² См. например: раздел «История МДА» на сайте Московской православной духовной академии: http://www.mpda.ru/history/history_mpda (дата обращения: 29.09.14.).

¹³ Относительно дореволюционной школы автор также употребляет термин «théologique», однако исключительно в случае буквального перевода понятия «богословский(-ая)». Это применительно к проекту «Православной богословской академии» 1906 года и к «Православной народной академии богословских наук» основанной в 1918 г.

¹⁴ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 812.

¹⁵ Дестивель не употребляет термины «état» или «ordre» ввиду их специфической коннотации в контексте истории Франции, а использует слово «caste».

¹⁶ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 64.

¹⁷ Высочайше утвержденный проект Устава Духовных Академий (1814 г.) // Полное собрание законов Российской империи. Т. 32. СПб., 1830. С. 910–954.

¹⁸ Примечательно, что Дестивель придерживается мнения о трансформации высшего духовного образования в результате реформы 1808–1814 гг., а не о создании принципиально новой системы.

¹⁹ Аллюзия на французские государственные учреждения в сфере высшего образования в подчинении министерства народного образования Франции.

²⁰ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 79.

шуюся прежде всего в духовных школах, о. Иакинф рассматривает сословность духовно-образовательной системы и ее тесную связь с государством в качестве явлений, в каком-то смысле, препятствовавших свободному развитию научно-богословской мысли. Исследование Дестивеля начинается с 1905 г. потому, что именно тогда в академической среде возникают (и даже временно побеждают) идеи «автономизма», появляется поле напряжения, пространство для дискуссии. «Кризис» и амбивалентность его оценки интересуют автора в первую очередь: для духовных академий «кризис был как симптомом глубинного недомогания, так и неоспоримым свидетельством жизненной силы»²¹. Относительно научных методов, использованных автором при написании монографии, можно сказать, что наиболее четко на общем фоне выделяется т. н. «историко-сравнительный» метод. При разборе тех или иных вопросов автор дает некоторые крайние точки, в поле между которыми протекала общественная дискуссия. Наверное, именно поэтому среди цитируемых Дестивелем деятелей русской богословской науки ярче других смотрятся фигуры, находящихся в оппозиции друг другу по многим вопросам — митр. Антоний (Храповицкий)²² и Н.Н. Глубоковский²³ в паре с И.В. Поповым²⁴. Монография о. Иакинфа не включает в себе множества обобщений. Автор определяет проблемные моменты, систематизирует их и укладывает в многоступенчатую структуру. Необходимо отметить, что, согласно оглавлению, в исследуемой монографии насчитывается не менее 4 уровней: раздел, глава, отдел, подраздел. Такая структура позволяет автору рассмотреть значительное количество проблем, а читателю — приобщиться к настоящей «проблематической энциклопедии» русской богословской науки и образования указанного периода. Проблемы в его работе лишь освещаются, автор не делает попыток синтезировать выраженное, да и чрезмерная дробность исследования чрезвычайно затрудняет это. Перед читателем предстает монография, ценность которой не в выводах и даже не в оригинальности исследовательского подхода, а прежде всего, в систематичности распределения информации. Может показаться, что это не высокая оценка, тем не менее, существо этой работы как нельзя лучше соответствует степени разработанности темы в литературе. Монография, являя собой а) замечательную систематизацию в преддверии более частных и глубоких исследований, б) инструмент популя-

²¹ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 54.

²² *Ibid.* P. 954.

²³ *Ibid.* P. 958.

²⁴ *Ibid.* P. 966. Представлены признанные лидеры консервативного и либерального направлений русской духовно-образовательной мысли, а также индекса цитирования и упоминания, расположенного в конце исследуемой монографии. Подробнее о них см. там же. P. 951–973.

ризации исследуемой темы в иноязычной научной среде. Именно стремление к этому послужило поводом к началу исследования²⁵. Положительной чертой данной работы является крайняя осторожность суждений: часто вместо своей оценки, автор, приводит мнение одной из сторон и подспудно солидаризируется с этим мнением, не высказывая, однако, окончательного суждения и оставаясь как бы «над схваткой».

Проблемы и явления, рассматриваемые в исследовании, имеют специфическую историческую траекторию. Повествование свое о. Иакинф, как правило, строит следующим образом: обширный исторический экскурс²⁶, корни которого могут уходить к началу XIX в., а порой и к началу синодального периода. Затем, хронологически подводя к началу XX в., автор делает его более детализированным, а пик этой детализации приходится на 1917–1918 гг. — Поместный Собор — ключевое событие истории Русской Церкви рубежа эпох. Главных действующих лиц своей монографии, т. е. представителей духовно-академической общественности, Дестивель разделяет, вслед за В.А. Тарасовой²⁷, на три основных течения: «автономистов» (*autonomistes*), «синодалов» (*sinodaux*) и «неопатристов»²⁸ (*ecclésiiaux*). Впрочем, разделение между этими течениями не является строгим. «Автономисты» — сторонники административной, научной и педагогической автономии академий, а также полной свободы научных изысканий, носители идеологии Устава 1869 г. и «Временных правил» 1905 г.²⁹ Среди ярких представителей этого течения автор выделяет И.В. Попова, Н.А. Заозерского, среди умеренных «автономистов» — Н.Н. Глубоковского. «Синодалы» — противоположенное течение, консерваторы во всем, сторонники принципов Устава 1884 г., единства Церкви и государства, академии, как кузницы будущих кадров для служения Церкви. В научном плане «синодалы»

²⁵ Автор предисловия к монографии, митр. Илларион (Алфеев), вспоминает, как около 10 лет назад молодой священник Иакинф, попросил у него совета в выборе темы диссертации, чтобы последняя могла бы принести «пользу Русской Церкви». См.: *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. I.

²⁶ Один из факторов столь выдающегося объема монографии.

²⁷ *Тарасова В.А.* Высшая духовная школа в конце XIX–начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005. С. 324–343.

²⁸ Последний термин сложен для адекватного обратного перевода, т. к. понятие «церковники» имеет негативный оттенок в современном русском языке. Назвать это течение «ученым монашеством» не представляется возможным, т. к. среди них были не только монашествующие, и это подчеркивается автором. Однако Дестивель предлагает синонимы: «religieux», «spirituel», «néopatristique». См.: *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 157. В рецензии название приводится по Тарасовой.

²⁹ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 154–155.

покровительствовали «схоластике»³⁰, более чем историко-критическому методу, симпатизировали систематическому методу богословского исследования³¹. Среди «синодалов» автор выделяет В.Ф. Певницкого, И.С. Бердникова, участников Комиссии, работавшей над Уставом 1884 г. «Неопатристы» — течение меньшинства, академический идеал которого был воплощен в Уставе 1911 г. По большей части это течение состоит из представителей т. н. «ученого монашества». Принципиальным отличием этого течения от «синодалов» является их симпатия к идее восстановления патриаршества. В вопросах учебного процесса это сторонники церковности, литургичности образования, традиционного набора богословских дисциплин в ущерб вспомогательным, небогословским. В научном плане представители «неопатристического» течения осторожно относились как к традиционной схоластике «синодалов», так и к историко-критическому методу «автономистов». Они искали альтернативы, ставя во главу угла «церковность богословия» и «аскетический синтез»³². Дестивель заимствует у В.А. Тарасовой не только классификацию церковно-научной общестственности. Так, третий подраздел первого раздела шестой главы: «Эволюция ментальности»³³ (*L'évolution des mentalités*) по своей структуре практически совпадает с разделом 3.6. ее монографии: «Социально-психологический облик студентов духовных академий»³⁴. Идентична последовательность цитат и выводов из них, хотя конечно здесь речь идет исключительно о структурном заимствовании: близкое знакомство автора с цитируемыми источниками доказано самой почти 1000-страничной монографией.

В заключении Дестивель резюмирует историю взаимоотношений трех течений русской духовно-академической общестственности. «Синодалы» отходят на второй план вместе с отделением Церкви от государства. Представители «автономистского» течения, которое после падения синодальной системы в терминологическом аппарате автора трансформируется в «научное» (*scientifique*), сближаются на Соборе 1917–1918 гг. с «неопатристическим», при доминанте первого. Кроме всего прочего, это сближение является маркером примирения более обширных направлений научной мысли: «академического», с его интересом к позитивному знанию, и «монашеского», произведшего «ретеологизацию» практических церковных дисциплин. Однако само духовное образование

³⁰В терминологии автора. В понятийном аппарате представителей духовно-академической общестственности той эпохи термин «схоластика» носил исключительно негативную коннотацию.

³¹*Destivelle H.* Les Sciences théologiques... P. 155–156.

³²*Ibid.* P. 157–158.

³³*Ibid.*

³⁴*Тарасова В.А.* Высшая духовная школа... С. 274–289.

потеряло свою универсальность: стали различаться и разделяться три основных его направления — интеллектуальное, духовное и пастырское. Это разделение не означало размежевание богословия и духовности. Напротив, соборные дискуссии обозначили стремление совместить научные требования и духовный опыт. Это получило выражение в компромиссах и взаимных заимствованиях, производившихся разработчиками, казалось бы, противопоставленных друг другу проектов устава: академического и монашеского. Этот отрядный синтез проявился в осмыслении основных богословских дисциплин: в библеистике — в появлении библейского богословия; в патрологии — во встрече монашеского и академического подходов к творениям Св. Отцов; в систематическом богословии — во встрече «профессиональных» богословов с наследниками мысли А.С. Хомякова и представителями религиозной философии (В.С. Соловьевым и др.). Практические дисциплины были переосмыслены, что позволило монашеству найти новое оправдание богословию — пастырское. В отношении к иноверцам произошла смена подходов: от апологетического к сравнительному. Работа имеет занимательный эпилог: «Русские академии в институте Св. Сергия»³⁵ — повествование о возникновении и первых годах деятельности русских богословских учебных заведений в Европе и прежде всего во Франции. Это важная актуализирующая деталь, звено, связующее автора и его франкоязычного читателя с исследуемым предметом. Одним из принципиальных выводов исследования является признание того что, именно в Парижском институте Св. Сергия полнее всего были реализованы идеи, выработанные в ходе Поместного Собора 1917–1918 гг.³⁶ Причем на фоне упомянутого выше упущения преемственности между дореволюционной и современной духовной школой, кажется, что автор несколько монополизует наследие русской духовной школы XX в. в пользу её парижского ответвления. Косвенно это подтверждается тем что, прекрасно разбираясь в т. н. «парижском богословии», автор игнорирует достижения послереволюционной российской духовной школы, в частности работу прот. Петра Гнедича³⁷, являющуюся одним из фундаментальных трудов по истории русского богословия и, возможно, немало бы пригодившуюся автору в исследовании «систематического богословия» в XVI главе. Впрочем, весьма интересно наблюдение автора: если российские учебные заведения стремились к адаптации проекта устава, выработанного соборной комиссией 1917–1918 гг. представителями «научного» и «автономистского» течений, то организаторы Парижско-

³⁵ *Destivelle H. Les Sciences théologiques...* P. 805–819.

³⁶ *Ibid.* P. 813.

³⁷ *Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке.* М., 2002.

го института Св. Сергия, напротив, пошли по альтернативному пути, предложенному разработчиками проекта т. н. «монашеской академии», представителями «неопатристического» течения. Монография о. Иакинфа обогащена множеством приложений (6 единиц). Так автор предлагает читателям: 1. Устав духовных академий, предусмотренный Соборной комиссией 1917–1918 г.³⁸ 2. Биографический справочник³⁹. 3. Хронологию заседаний Соборного отдела⁴⁰. 4. Расписание занятий, утвержденное Соборным отделом⁴¹. 5. Сравнительную таблицу обязательных дисциплин академического проекта и проекта монашеской академии⁴². 6. Основные принципы реформы Духовных Академий (доклад Соборного отдела)⁴³.

Главную мысль исследования о. Иакинфа, пожалуй, можно сформулировать следующим образом: в результате катастрофы 1917 г. была утрачена государственная поддержка Церкви и уничтожена вся система высшего духовного образования. Однако вместе с тем, был раскол кокон, в котором находилась русская богословская мысль. Небывалая свобода, которую ощущало церковное сообщество на Соборе, именно в такой, ранее всегда скованной пристальным взглядом власти, области церковной жизни, как духовная наука и образование, позволила Церкви выработать решения самых наболевших вопросов. Однако реализация этой творческой свободы должна была произойти уже вне России, в Европе, в Париже, на новой интеллектуальной и культурной почве. Здесь богословие, освободившееся от системы, сротившей духовную, научную и пастырскую составляющие духовного образования, получило возможность развиваться в соответствии с нуждами Церкви, уже не стесненной узами государственной опеки. И эта свобода позволила церковному богословию принести все свои плоды.

Связь автора с традицией русского «парижского богословия» — правопреемницей «золотого века» — генетически привязывает автора к исследуемому предмету. Это позволяет ему продемонстрировать высокий уровень научной и личной заинтересованности, оставаясь при этом на позиции непредвзятого исследователя. Такое уникальное сочетание заставляет высоко оценить работу о. Иакинфа и пожелать продолжения плодотворной исследовательской деятельности в области истории русского богословия.

³⁸Destivelle H. Les Sciences théologiques... P. 831–874.

³⁹Ibid. P. 875–908.

⁴⁰Ibid. P. 909–914.

⁴¹Ibid. P. 915–918.

⁴²Ibid. P. 919–920.

⁴³Ibid. P. 921–924.

Источники и литература

1. Высочайше утвержденный проект Устава Духовных Академий (1814 г.) // Полное собрание законов Российской империи. Т. 32. СПб., 1830. С. 910–954.
2. *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2002.
3. *Дестивель Иакинф, свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М., 2008.
4. *Тарасова В.А.* Высшая духовная школа в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005.
5. *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.
6. *Сухова Н.Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX–начале XX. М., 2009.
7. *Сухова Н.Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). М., 2012.
8. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.
9. *Destivelle H.* La reforme des academies ecclesiastiques au Concile local de Moscou de 1917–1918 // *Contacts*. Т. 56. Т. 2004. Р. 164–188.
10. *Destivelle H.* La réforme des académies ecclésiastiques et l’enseignement de la théologie orthodoxe en Russie au début du XXème siècle [Автореферат докторской диссертации, электронный ресурс]. URL: <http://orthodoxie.typepad.com/ficher/Synopsis.pdf> [дата обращения: 17.11.14].
11. *Destivelle H.* Le Concile de Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l’Église orthodoxe russe. Paris, 2006.
12. *Destivelle H.* Les Sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XXe siècle. Paris: Éditions du Cerf, 2010.

ANNOTATIONS

N.A. Khandoga. Cosmology of St. Victorinus of Pettau: The Numerals Four and Seven as Foundational Principles of the World

This article analyzes the worldview of one little-known father of the pre-Nicene period: St. Victorinus of Pettau. Like other Christian writers, his cosmological views are closely linked with the Biblical creation narrative. Relying on the allegorical and typological methods of scriptural exegesis, as well as on scriptural passages dealing with numerology, St. Victorinus lays out a teaching about the numerals four and seven as foundational principles of the Universe in his work *On the Creation of the World*.

Nikolay Anatol'yevich Khandoga — Candidate of Theology, doctoral student at the Department of Theology of the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-graduate Studies.

M.A. Yudakov. The Taxis of the Patriarchal Liturgy in the XVIIth Century

The ancient Russian Archieraticon is available only in manuscript form and is a bibliographical rarity. This was observed as early as the 19th century by A. Dmitriyevsky, Professor of Kiev Theological Academy. The Archieratica of the pre-reformed ancient Russian tradition can be grouped into two categories. On the one hand, we find manuscripts containing the order of the Liturgy as served by a priest, which were used by bishops or, at least, belonged to bishops. On the other hand, we find manuscripts with detailed descriptions of the peculiarities of a hierarchical service. Such manuscripts are of great value, and in this article, the author studies one such Archieraticon.

Maksim Aleksandrovich Yudakov — graduate of the Department of Theology at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, Master of Theology.

Archpriest D. Sando. Beauty as the Foundation of Education and Rearing

One of the main properties of pedagogy is beauty. Beauty, defined broadly, is everything having to do with aesthetics, including also the method of creation, existence, and final purpose of the cosmos, and is therefore responsible for order in education. Beauty, in this way, is a property of the cosmological, anthropological, theanthropic, ecclesiological, and sociological dimensions of the world. Man has been created as a beautiful creature – beautiful, but not perfect – and, as such, he carries the potential of

eternal life and has been appointed to be a carrier of divine radiance and beauty. Man, as an icon of God, was created with the potential to become perfectly beautiful and enlightened, since he is rational and godlike, and has been appointed for something more exalted and valuable than matter.

Staurophore Archpriest Dr. Dragomir Sando — Orthodox Theological Faculty of Belgrade University.

A.V. Markidonov. “Power” and “Justice”: the Existentials of Power in the Eastern Christian Tradition

The author studies the relationship of the moral, religious, legal, and political dimensions in the phenomenon of power using the typological examples of Byzantium and ancient Rus. The author considers how power was realized and perceived in the Eastern-Christian tradition.

Aleksandr Vasil'yevich Markidonov — Candidate of Theology, Assistant Professor at St. Petersburg Theological Academy.

A.Yu. Minakov. The Prince-Monk Anicetas (Sergei Aleksandrovich Shirinsky-Shikhmatov): a Journey from Poet to Saint

The author studies the key biographical details of Prince Sergei Alexandrovich Shirinsky-Shikhmatov, a well known archaizing poet of the beginning of the 19th century, who, at the end of the 1820's, broke with the ranks of the elite of the “golden age” of Russian culture and became Hieromonk Anicetas – one of the key figures in the revival of Russian monasticism in Greece. The author devotes particular attention to the canonical vita of St. Mitrophanes of Voronezh, composed by Hieromonk Anicetas.

Arkady Yur'yevich Minakov — Doctor of Historical Sciences, Professor of Voronezh State University, Lecturer at Voronezh Orthodox Theological Seminary.

S.M. Telegina. The Role of the Life and Works of M. Lermontov in the Literary-Critical Heritage of V. Rozanov

The author provides an overview of the works of V. Rozanov about M. Lermontov and analyzes the philosopher's view of the life and works of the poet. The author exposes how these views are dependent on the religious worldview of V. Rozanov during various periods of his literary activity.

Svetlana Mikhaylovna Telegina — a scholar of the literary heritage of M. Lermontov.

***L.N. Boltovskaya.* The Depiction of Freedom in the Works of A. Pushkin and G. Byron**

The author analyzes how freedom is described in the romantic poetry of Lord Byron. A different depiction of freedom – one connected with the spiritual foundations of Russian classical culture – can be observed in the poetry of A. Pushkin. The key topic addressed in this article is the description of Pushkin’s literary struggle with the “spirit of Byronism”: his antagonism to the individualist character of freedom of the romantic period and his spiritual struggle against the temptation of complete freedom that arises from the destructive experience of European revolutions.

Lyudmila Nikolayevna Boltovskaya — Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor at the Department of Foreign Literature at the Herzen State Pedagogical University.

***Hierodeacon Vladimir (Palibrk).* The Place of Christ in the Worldviews of F. Dostoyevsky and L. Tolstoy**

The author analyzes the works of F. Dostoyevsky and L. Tolstoy from the perspective of anthropology with an attempt to reveal the role of the Person of Christ in their life and the lives of their characters. The authors’ appreciation of Christ helps us understand their anthropology and their views of religion in general and Christianity in particular.

Hierodeacon Vladimir (Palibrk) — 3rd year graduate student at the St. Petersburg Theological Academy.

***Ye.O. Nepoklonova.* The Literary Heritage of A. Khomyakov**

The article studies various elements of the literary heritage of A. Khomyakov with an attempt to find common links.

Yelena Olegovna Nepoklonova — Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of the Department of Intercultural Communication at the Admiral Makarov State Maritime Academy.

***Ye.I. Annenkova.* Konstantin Aksakov: Fanatical Slavophile or Critical Thinker?**

The author considers not so much the content of the Slavophile views of K. Aksakov, but rather the positions he expressed in his editorial and scholarly work and his

methodology when working with historical and literary sources. The categorical nature of his opinions reveals the well-formed nature of his views and can be interpreted in a polemical sense, but nonetheless requires a deeper analytical understanding of the suppositions found in Aksakov's work..

Yelena Ivanova Annenkova — Doctor of Philological Sciences, Professor, Chair of the Department of Russian Literature at the Herzen State Pedagogical University.

Ye.O. Nepoklonova.

N. Gogol and His Contemporaries in Search of Christian Sources for Social Unity. A review of Ye. I. Annenkova, *Gogol and Russian Society (Gogol' i russkoye obshchestvo)*. Izdatel'stvo Rostok, St. Petersburg, 2012. 752 pp.

Yelena Olegovna Nepoklonova — Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of the Department of Intercultural Communication at the Admiral Makarov State Maritime Academy.

N.A. Nepomnyashchikh. "He was not a Restorer of the Past..." Review of S. Durylin. Tales, Short Stories, and Recollections (Rasskazy, Povesti, Khroniki). Introduction by A. Reznichenko and T. Rezykh. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2014. 863 pp

The author reviews a new two-volume edition of the works of S. Durylin (1886—1954), an author, poet, philosopher, and theologian who is not yet well known. T. Rezykh and A. Reznichenko have prepared a scholarly edition of his literary works and supplied it with critical commentary, an introduction, and appendices. The first volume contains prose works and the second volume includes articles and scholarly studies in the arts, literature, and iconography that are reprinted for the first time since the beginning of the XXth century.

Natalya Alekseyevna Nepomnyashchikh — Candidate of Philological Sciences, Researcher at the Institute of Philology of the Russian Academy of Sciences, Chair of the Department of Humanities and Social Studies at the Higher College of Informatics of Novosibirsk State University.

L.N. Boltovskaya. The Unknown Novalis. Review of *Novalis: Fragments* (translated from German by A. Vol'sky). St. Petersburg: Vladimir Dal, 2014. 319 pp

In this review of the *Fragments* of Novalis, the author points out that this is the first scholarly edition of the philosophical works of this German romantic writer and poet. The author gives an overview of the main themes and ideas of Novalis' work.

Lyudmila Nikolayevna Boltovskaya — Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor at the Department of Foreign Literature at the Herzen State Pedagogical University.

Ye.I. Lyut'ko. Review of Destivelle H. *Les Sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XXe siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 2010. 973 p.

The author reviews the latest work of the French Roman Catholic scholar Fr. Hyacinth Destivelle, which is devoted to the history of Russian theology and theological education at the turn of the XXth century.

Yevgeny Igorevich Lyut'ko – Master of Arts, graduate of the Department of History of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, Researcher at the Center for the History of Theology and Theological Education at the Department of Theology at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала по адресу: <http://www.spbpda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм он-лайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса: <http://spbpda.ru/extra/demands.pdf>.

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2015

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)

Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

**ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ (РИНЦ),
ДОГОВОР № 476-08/2013 ОТ 07.08.2013 Г.**

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь редакции: священник Филипп Порубаев

Литературный редактор: О.Б. Рыбакова

Редакторы-корректоры: О.В. Пржигодзкая, Д.В. Васильева

Верстка: священник Филипп Порубаев, диакон Петр Филонов

Верстка осуществлена в издательской системе Х₂Л_АТ_ЕХ

Перевод на английский язык: А. Андреев

Дизайн обложки: М.В. Домасев

Подписано в печать: 22.09.2015 Дата выхода в свет: 30.09.2015
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.

Объем журнала: 16.9 а.л.

Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1009. Тираж 250 экз.