

М. Н. Климова

От
протопопа Аввакума
до
Федора Абрамова:
жития «грешных святых»
в русской литературе

Маргарита Николаевна Климова
От протопопа Аввакума до Федора
Абрамова: жития «грешных
святых» в русской литературе

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11079802

От протопопа Аввакума до Федора Абрамова: Жития «грешных святых» в русской литературе /

Климова М. Н.: Индрик; Москва; 2010

ISBN 978-5-91674-101-8

Аннотация

Монография посвящена влиянию житийной традиции на произведения русской классической литературы, рассмотренной во временном диапазоне от Жития протопопа Аввакума до произведений Ф. А. Абрамова. Обширный мир православной агиографии представлен в исследовании житиями «грешных святых», пришедших к святости из бездн нравственного падения, в том числе не только канонизированных церковью, но и персонажей «народной агиографии». В книге рассматриваются некоторые художественные обработки таких житий русскими писателями, случаи использования различных приемов житийного повествования светской литературой, а также «литературные жития» святых из народа, созданные писательским воображением. С этой целью привлекаются произведения А. И. Герцена, Н. С. Лескова, Ф. М. Достоевского, А. И. Куприна, И. А. Бунина, М. Горького и других признанных мастеров отечественной словесности. Многие из этих произведений анализируются в предложенном аспекте впервые.

Содержание

От автора	4
Жития «грешных святых» в русском месяцеслове (краткий обзор)	5
Заметки к изучению житийной традиции в русской литературе	11
Агиографический комментарий к эпизоду Жития протопопа Аввакума	22
Пересказы православных житий в русской литературе первой половины XIX века («Легенда» А. И. Герцена и «Мария Египетская» И. С. Аксакова)	28
Конец ознакомительного фрагмента.	29

М. Н. Климова

От протопopa Аввакума до Федора Абрамова: жития «грешных святых» в русской литературе

От автора

Эта стихийно сложившаяся книга является частью более прострannого исследования, посвященного русским отражениям популярной сюжетной схемы о покаянии и спасении великого грешника. Среди многообразных проявлений процесса, превратившего библейскую по происхождению сюжетную схему в своеобразный «русский миф», обнаружилось немало случаев использования житийных материалов в русской литературе Нового времени. С одной стороны, жития «грешных святых», пришедших к вершинам святости из бездн нравственного падения, многократно привлекали к себе внимание светских авторов, стремившихся адаптировать их остросюжетные и назидательные истории для читателя-современника. С другой стороны, напряженные нравственные искания русской словесности классического периода нередко приводили к художественному воплощению ее этического идеала в парадоксальной и чисто русской форме «мирской святости». В созданных русскими писателями-классиками образах никогда не существовавших «святых из народа», как правило, творчески перерабатывались различные житийные элементы, они весьма сложно соотносились с агиографическим каноном.

Таким образом, основное содержание этой книги – встреча художественных миров двух русских литератур, древней и новой. Хронологические рамки книги маркированы двумя знаковыми фигурами, вынесенными в ее заглавие. Консерватор по убеждениям, протопop Аввакум в своем творчестве оказался величайшим новатором, и его знаменитое Житие стоит на пороге литературы Нового времени. В произведениях выдающегося русского писателя второй половины XX века Федора Абрамова явственно ощутимо живое влияние традиций народного христианства, наиболее хорошо сохранившихся на Русском Севере, родине писателя.

Хотя жития «грешных святых» образуют в православном месяцеслове своеобразную и отчасти изолированную группу, наши наблюдения за их превращениями в творчестве русских писателей XIX–XX вв. позволили выявить некоторые общие закономерности бытования житийной традиции в отечественной словесности. Наши соображения по этому общему вопросу предваряют очерки, посвященные некоторым конкретным случаям проявления этого процесса и расположенные по хронологии анализируемых литературных текстов.

Автор выражает глубокую признательность коллегам, филологам и историкам Новосибирска, Томска, Ленинграда / Санкт-Петербурга и других городов за их доброжелательное внимание и советы при создании этой книги.

Жития «грешных святых» в русском месяцеслове (краткий обзор)

Учение о покаянии и отпущении грехов является, как известно, одним из краеугольных камней христианской этической доктрины. Слова Христа «...я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:13) отчетливо обозначили коренное отличие Его учения, обращенного не к идеальным приверженцам Божьего Закона, но к человеку слабому и грешному, и именно на этом непрочном фундаменте возводящего здание новой веры¹. Именно к отверженным нарушителям общепринятых норм – мытарям, блудницам и разбойникам, к сомневающимся, маловерам и даже гонителям обращена Благая Весть Иисуса, именно среди них находит Он последователей и пропагандистов новой веры. Этика христианства, утверждавшая превосходство Благодати над Законом, а милосердия над справедливостью и потому дававшая шанс на спасение даже самому отверженному и грешному из людей, была, несомненно, одной из наиболее привлекательных черт новой религии и немало способствовала ее распространению. Отражением этого этического постулата в христианской агиографии явилось то, что рядом с фигурой праведника от рождения, далекого от соблазнов земной жизни, возник принципиально иной тип святого – великий грешник, поднимавшийся к сияющим вершинам христианского идеала из бездны нравственных падений. Образцами для подобных историй, возникавших на христианском Востоке и Западе, служили евангельские рассказы о мытарях, блудницах и Благоразумном разбойнике, об отречении святого Петра и призвании гонителя Савла².

Жития «грешных святых»³ относятся к числу наиболее известных фрагментов Священной истории. (Так, упреки в моральном несовершенстве Божьих избранников служили традиционным аргументом критиков христианства от Цельса⁴ до Лео Таксиля.) В обыденном сознании издавна бытует представление о многочисленности таких агиографических рассказов. Об этом писал, например, такой признанный знаток духовных текстов, как Иван Грозный. «Много бо в них [святых. – М. К.] обрящеши падших и возставших (восстание не бедно!)», – восклицал он в Первом послании к Курбскому⁵. Хотя проблема греха и покаяния была одной из важнейших тем их эпистолярной полемики⁶, никаких возражений у его не менее ученого оппонента это утверждение не вызвало. Однако специальному отбору и

¹ Наглядная иллюстрация тому – судьба святого Петра, из всех апостолов падавшего, кажется, ниже других, но именно его, на собственном примере познавшего все величие и низость, силу и слабость человеческой души, Учитель избрал в основание новой церкви. Очень точно об этом в поэтической форме говорит «Стих о Петре апостоле» С. С. Аверинцева (Аверинцев С. С. Стихотворения и переводы. СПб., 2003. С. 31–35).

² Первые рассказы о покаянии и спасении грешников обнаруживаются уже в Ветхом Завете; см. эпизод грехопадения царя Давида с Вирсавией (2 Цар. 11–12) или Книгу пророка Ионы.

³ Принятое нами условное обозначение агиографических персонажей этой группы – «грешный святой» – калька немецкого термина «der sündige Heilige», предложенного первооткрывателем темы Э. Дорном (Dorn E. Der sündige Heilige in der Literature des Mittelalters. München, 1967). Впрочем, основным объектом его исследования стали не житийные тексты, но средневековые легенды о раскаявшихся великих грешниках: блуднице Афре, папе Григории, Юлиане Милостивом и др.

⁴ Цельс в этом случае исходил из представления о жесткой предопределенности и неизменности человеческой природы, характерного для античной антропологии. См.: Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан. 95–197. М., 2003. С. 143. Впервые этот мотив возникает уже у Лукиана, насмешливо поведавшего о карьере проходимца Перегринна в одной из раннехристианских общин.

⁵ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С.16.

⁶ См.: Филюшкин А. И. Тема покаяния в переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского (попытка герменевтического комментария) // 200 лет первому изданию Слова о полку Игореве: Материалы юбилейных чтений по истории и культуре Древней и Новой России. 27–29 августа 2000 г. Ярославль; Рыбинск, 2001. С. 171–177.

анализу эта группа житийных текстов пока не подвергалась. Предлагаемый обзор – одна из первых попыток в этом направлении.

Основным источником отбора послужили Четьи Минеи св. Димитрия Ростовского с дополнением материалов, заимствованных из других агиографических сводов, а также относящихся к рукописной и старопечатной традиции русского Пролога. Поскольку житийные тексты в составе Пролога призваны не изображать жизнь святого, а лишь кратко информировать о ней читателя⁷, нам показалось интересным проследить, входят ли в этот «информационный минимум» сведения о «падении и восстании» того или иного святого. Для выяснения динамики процесса формирования и бытования этой житийной группы к анализу намеренно привлекались данные разновременных агиографических источников от ранних русских месяцесловов до сведений интернета и современного отрывного календаря. Подробное описание использованных источников, охватывающих более 1600 житийных текстов, приводится в Приложении. Отбору подлежали тексты, заглавные герои которых на собственном опыте познали благотворность пути «падения и восстания», то есть раскаявшиеся грешники либо временно впавшие в соблазн, но затем победившие его праведники. Отдельно учитывались «вставные рассказы» о грешных людях, раскаявшихся под влиянием слов, дел или посмертных чудес того или иного святого. При этом обнаружилось, что границы между собственно житием и «вставными рассказами» по разным источникам относительно одного и того же агиографического персонажа могут быть весьма нечеткими (формальный признак – упоминание «грешного святого» в заглавии жития). Анализ сюжетосложения и типология «вставных рассказов» представляют собой отдельную тему для исследования.

Просмотр агиографических источников по указанному признаку позволил выявить около сотни текстов, список которых также приводится в Приложении. Отобранные тексты весьма разнородны по составу, отличаются как своим объемом (от нескольких строчек или глухого упоминания в заглавии до пространныго «духовного романа»), так и в жанровом отношении. Значительная часть текстов относится к разряду патериковых житий, действие которых концентрируется вокруг отдельного яркого эпизода⁸. Но есть среди них и классические жития-биографии, жития-маририи, тексты, сочетающие признаки двух этих житийных типов, нравоучительные «повести», немногословные «памяти», «сказания» и «сведения» о местночтимых святых, духовные биографии которых еще не оформились до конца⁹, наконец, совсем краткие упоминания о почитании святого без его жизнеописания¹⁰. Весьма пестра по своему составу и группа «грешных святых»: в ней представлены практически все чины святости. Больше всего в этой галерее мучеников и преподобных, но встречаются также благоверные правители, пророки и праотцы, исповедники, святители, блаженные и праведные.

Положенная в основу нашего отбора сюжетная коллизия «нравственное падение и восстание», как правило, организуется согласно богословской триаде «грех – покаяние – спасение», хотя соотношение значимости отдельных частей триады в конкретном тексте может сильно варьироваться. Развернутых жизнеописаний «великих грешников» в предложенном списке не так уж много – не более четырех десятков. Еще меньше среди них «кризис-

⁷ См.: Сазонова Л. И. Проложное изложение как литературная форма // Литературный сборник XVII века Пролог. М., 1978. С. 26–53.

⁸ О патериковых житиях см.: Ольшанская Л. А. «Прелесть простоты и вымысла...» // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 243–252.

⁹ К этому разряду можно отнести жития севернорусских святых: преподобного Варлаама Керетского (6 ноября) и праведного Кирилла Вельского (9 июня).

¹⁰ Самое лаконичное из них – «мученик Порфирий из лицедеев» (4 ноября); см.: Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 193. Судя по дате его гибели, этого святого следует отличать от его тезки, почитаемого 15 сентября, однако никаких дополнительных сведений об этом раскаявшемся лицедее нам найти не удалось.

ных житий»¹¹, для которых душевная метаморфоза заглавного героя играет важную, подчас сюжетообращающую роль (к ним относится, например, знаменитое Житие Марии Египетской (1 апреля) или Житие-мартирий мученика Вонифатия (19 декабря)). Гораздо чаще грехопадение и покаяние героя составляет отдельный эпизод, обычно завязку действия. Такой эпизод может редуцироваться до краткого упоминания (в Житии благоверной царицы Феодоры (14 ноября)), быть вынесенным в примечания (Житие Ефрема Сирина (28 января)), или только подразумеваться. Так, по церковному преданию, многожизненная самарянка, некогда встреченная Христом у колодца, стала мученицей Фотиной (20 марта), но о перевороте, произошедшем в ее душе, приходится лишь догадываться. Среди агиографических рассказов о мучениках нередко парные и групповые жития, в которых сонмы христиан-страстотерпцев пополняют не только очевидцы гонений, но и их внезапно раскаявшиеся активные участники¹². Индивидуальной развернутой характеристики каждый из новообращенных мучеников обычно не имеет, но она может быть домыслена, поскольку за каждым из путей спасения раскаявшегося гонителя закреплена определенная сюжетная схема (так, для языческого жреца или волхва причиной принятия гонимой религии становится поражение его богов в соревновании с христианским Богом).

Как уже говорилось, образцами для житий «грешных святых» служили евангельские притчи и эпизоды о раскаявшихся мытарях, блудницах и Благоразумном разбойнике, равно как и истории первоверховных апостолов Петра и Павла (отступника и гонителя). Эти новозаветные образцы положены нами в основу классификации типов «грешных святых», получив при этом несколько расширенное истолкование¹³.

Так, к типу *мытарь* относятся не только отверженные древнееврейским обществом сборщики податей, какими были до призвания их Христом евангелист Матфей (16 ноября) и иерихонский начальник над мытарями Закхей (20 апреля), но и любые стяжатели земных богатств, немилосердные к должникам. Наиболее известный великий грешник такого типа – Петр-мытарь (22 сентября), который до своего раскаяния сочетал в себе оба значения этого слова: мытарь по профессии, он был известен своей жадностью и жестокостью по отношению к нищим. Последнее обстоятельство и становится завязкой действия его остросюжетного патерикового Жития. Тип *мытарь* весьма редок, хотя изучение ранней русской агиографии обнаруживает среди иноков Киево-Печерского монастыря несколько раскаявшихся стяжателей; к ним могут быть отнесены преподобные Арефа (24 октября), Еразм (24 февраля), Феодор (11 августа), отчасти Вениамин (13 октября) Печерские.

К типу *блудница/блудник* относятся не только представительницы древнейшей женской профессии, но и нарушители седьмой заповеди, распутники и прелюбодеи обоего пола: прелюбодейка Феодора Александрийская (11 сентября) или распутники Вонифатий и Нифонт (соответственно 19 и 21 декабря)¹⁴.

¹¹ Термин, предложенный М. М. Бахтиным. См.: Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб., 2000. С.42.

¹² Очень показательно в этом отношении групповое житие мучеников, пострадавших в Кесарии Вифинской (14 декабря).

¹³ Условные обозначения типов даны в списке «грешных святых» курсивом. Прегрешения некоторых агиографических персонажей в тексте их житий не вполне раскрыты или не стали началом житийной традиции – такие случаи, также отмеченные курсивом, обычно даны в виде цитат.

¹⁴ Отсутствие в этом ряду Марии Магдалины, вероятно, требует специального объяснения. Дело в том, что биографии этой верной спутницы Христа в преданиях Западной и Восточной Церкви сильно расходятся. Западная традиция отождествляет Магдалину с грешницей, спасенной Христом от каменования, и сестрой Лазаря. Католическое житие Марии Магдалины содержит рассказ о ее распутном прошлом и последующем покаянии в пустыне (по образцу ее знаменитой тезки, преподобной Марии Египетской). Православие, напротив, категорически отрицает греховное прошлое равноапостольной Марии. Этому вопросу посвящен специальный пассаж у Димитрия Ростовского; см.: Димитрий Ростовский. Книга жития святых. Книга 4: Июнь, июль, август. Киев, 1764. Л. 373 об. Приведем его аргумент: «Аще бы Магдалина оною была блудницею, то вслед Христа и его учеников явно грешнице, долгое время ходящей, что бы рекли ненавистники Христовы жидове, ищущие на Него каковыя-либо вины, да Его охулит и осудит. Аще ученицы Христовы, единожды узревшие с Сама-

Включен в этот ряд в качестве примера от противного и преподобный Виталий, избравший для своего юродского подвига маску блудника и одновременно посвятивший свою жизнь делу спасения душ падших женщин (22 апреля).

Несколько раскаявшихся разбойников, вошедших в галерею «грешных святых», дали название одноименному типу. Среди них наиболее известны преподобные Давид Ермопольский (6 сентября), Варвар Луканский (6 мая) и Моисей Мурин (28 августа).

Тип *отступник* включает в себя не только отрекавшихся от своей веры по малодушию или из корысти. (Вслед за апостолом Петром (29 июня) этот вариант пути «падения и восстановления» прошли каждый в свое время св. Панхарий, погибший при императоре Максимиане (19 марта), приближенный языческого князя Иоанн Литовский, отуреченный грек Михаил Вурлиот (соответственно 14 и 16 апреля)). К этому же типу условно отнесены агиографические персонажи, временно попавшие под власть Сатаны: заключивший договор с дьяволом Феофил-эконом (23 июня) или по неопытности впавшие в грех гордыни печерские затворники Исаакий (14 февраля) и Никита, будущий новгородский епископ (31 января). К этому же типу нами отнесены «непослушные» пророки Иона (22 сентября) и Иоад (30 марта), св. Иоанникий Великий, временно поддавшийся ереси иконоборчества (4 ноября), а также нарушители монашеских обетов, например, св. Малх Сирийский, о котором еще будет сказано подробнее, и русский инок Серапион Спасо-Елеазерский (9 сентября).

Многочисленная группа раскаявшихся *гонителей* подразделяется на подтипы: рядовые участники гонений (*солдаты и тюремные стражи*), *жрецы и волхвы, лицедеи* и руководители гонений (*градоначальники и епархи*).

Как правило, каждому типу персонажей соответствует определенная схема / несколько схем развития действия. Например, *блудница* обычно раскаивается под влиянием случайно услышанной проповеди, раздает греховно нажитое имущество и уходит в монастырь, где в результате долгого покаяния и аскетических подвигов удостоивается чудес и мирного успеха¹⁵.

В список включены также разного рода переходные формы (отмечены знаком *). Так, языческий жрец может и не быть активным гонителем христиан, а принять новую религию «собственным разумом» или под влиянием чудесного исцеления. Впрочем, бывшее жречество святого представлялось для агиографов значимой деталью: в проложных версиях житий оно нередко выносится в заглавие. Как переходные формы отмечены также некоторые тексты о согрешивших святых, не вполне удовлетворяющие основному требованию – соответствию богословской триаде «грех – покаяние – спасение». Например, Житие пророка Иоада (30 марта), восходящее к ветхозаветному эпизоду (3 Цар. 13), сообщает лишь о прегрешении героя, вступившего в дружеские отношения с неким лжепророком, и его наказании – Иоада убил, но не пожрал лев. О посмертном прощении пророка говорит лишь причисление его к лику православных святых. Заглавный герой Жития преподобного Малха Сирийского (26 марта) на время оставил монастырь для решения мирских дел без благословения на то настоятеля и был наказан за это многолетним пленом у язычников. Его злоключения в плену и побег и составляют основное содержание Жития. Хотя Малх закончил свои дни в монастыре и причтен к лику святых, нравоучительную идею рассказа о нем практически вытеснил острый и занимательный сюжет¹⁶.

рянынею беседуяща, чюдяхуся, яко с женою глаголаше, колыми паче враждебницы не умолчали бы, егда бы видели явно грешницу по вся дни Ему последующа и служащую...». Аргумент, на наш взгляд, несет на себе оттенок фарисейства: ведь за Учителем и так была закреплена дурная репутация «друга мытарям и грешникам».

¹⁵ Знаменитое Житие Марии Египетской стоит в этом ряду обособленно (его заглавная героиня раскаивается под влиянием чуда и покаянию предается в пустыне).

¹⁶ См.: Силантьев И. В. Сюжет как фактор жанрообразования в средневековой русской литературе. Новосибирск. 1996. С. 14–15.

В заключение несколько слов о «русском вкладе» в галерею «грешных святых»¹⁷ – со всеми переходными формами их примерно полтора десятка. Половину выборки составляют рассказы о грешных иноках Киево-Печерского монастыря. Особенно интересны среди них истории невольных *отступников*: Исаакия Печерского и Никиты, епископа Новгородского, которые могут служить предостережением против крайностей аскезы. Оба они в затворе впали в грех гордыни и тем временно отдали себя во власть дьявола¹⁸. Весьма пестра по своему составу вторая половина выборки. В нее включены, например, нарушитель монашеского обета Серапион Спасо-Елеазарский (9 сентября), временный отступник мученик Иоанн Литовский (Виленский) (14 апреля), раскаявшийся разбойник Киприан Сторожевский (26 августа), знаменитый подвижник XX в. Силуан Афонский, поведавший миру о чувственных увлечениях своей юности (11 сентября). Более пристального внимания заслуживают местночтимые севернорусские святые преподобный Варлаам Керетский (6 ноября) и праведный Кирилл Вельский (9 июня), простонародные Жития которых особенно причудливы и далеки от агиографического канона. Преподобный Варлаам был священником, убившим из ревности свою жену, а потом в искупление этого греха плавал с телом своей жертвы в лодке по морю до полного разложения трупа. Благодаря своим прижизненным чудесам (он, например, очистил некое место от «морских червей», точивших корабли), этот святой считался одним из покровителей северных мореходов, но общерусского признания так и не получил. Современные материалы к его Житию в интернете значительно дополняют сведения древнерусской повести о нем, некогда опубликованной Л. А. Дмитриевым¹⁹, но весьма противоречивы. Преподобный Варлаам изображается то отшельником, усмиряющим диких зверей²⁰, то просветителем языческих племен²¹. Еще более необычен праведный Кирилл Вельский – это святой самоубийца. Затравленный до самоубийства придирами боярина, молодой тиун утопился в речке Ваге на глазах у своего гонителя. Оpozнание и перезахоронение нетленного тела утопленника, о чем в видениях просил он сам, сопровождалось чудесами. В XVIII в. часовня, где покоились мощи святого самоубийцы, сгорела, останки его по разным сведениям были утрачены или преданы земле. Хотя почитание праведного Кирилла никогда не выходило за пределы определенной местности, локальный культ его, судя по сведениям интернета, усиливается и крепнет. Он считается духовным покровителем края, ведутся работы по восстановлению сгоревшей часовни; среди мужских имен, получаемых вельскими новорожденными, имя Кирилл самое популярное, а «Кириллов день» был столь любим горожанами, что в советское время его объявили Днем города²².

Еще один севернорусский агиографический текст, включенный в наш список, находится как бы на перепутье между каноническим месящесловом и народной агиографией. Это парное Житие праведных отроков Иоанна и Иакова Менюшских (Менюжских), память которых официальная церковь отмечает 24 июня. Канонический месящеслов сообщает весьма лаконичные сведения о жизни и смерти этих святых, погибших в очень юном возрасте (Иоанну было пять лет, Иакову – три года), предполагается лишь, что они пали от рук злодеев. Однако, как было установлено А. А. Панченко, эта версия – поздняя по времени осторожная переделка народного рассказа о необычных обстоятельствах гибели святых отро-

¹⁷ В основном списке они выделены подчеркиванием.

¹⁸ Оба текста относятся к древнейшему пласту рассказов Киево-Печерского патерика. В более поздних текстах патерика страх перед затвором успешно преодолевается.

¹⁹ См.: Дмитриев Л. А. Повесть о житии Варлаама Керетского // Тр. Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 178–196.

²⁰ См.: http://www.krotov.info/libr_min/var/laam_ker.html

²¹ См.: <http://eparchia.onego.ru/1911.htm>

²² См.: <http://history.nason.ru/velskij/>; <http://orch-eparchia.ru/>; и др.

ков²³. Согласно Сказанию, сохранившемуся в двух поздних списках, они пали жертвой необычного и трагического стечения обстоятельств. Сказание гласит, что малолетний Иоанн стал невольным братоубийцей, играя вместе с Иаковом в забой рождественского барана, затем, испугавшись, спрятался в печь и задохнулся в дыму, когда ничего не подозревающая мать затопила ее. Этот случай крепко врезался в народную память и нашел отражение в фольклоре и литературе (наблюдения А. А. Панченко в этом направлении можно дополнить, что и будет сделано в соответствующем разделе этой книги).

Единственное развернутое оригинальное, а не переводное жизнеописание «грешного святого» в древнерусской агиографии – Житие Никиты Столпника Переяславского (24 мая). Его герой, кровожадный *разбойник* или *мытарь* (данные разных редакций в этом расходятся)²⁴, под влиянием устрашающего видения уходит в монастырь, где неистово предается покаянию. Живописные подробности этого покаяния, поражающие воображение своей чрезмерностью, а также мученическая гибель Никиты от рук разбойников явно способствовали популярности Жития. Известно 150 его списков²⁵.

Наконец, последний из отечественных «грешных святых», равноапостольный князь Владимир (15 июля), вошел в этот список далеко не сразу. Первоначальная Память и Похвала крестителю Руси специально подчеркивала его неизменное благочестие. Напротив, Житие великого князя, вошедшее в Четьи Минеи Дмитрия Ростовского и завершающее таким образом процесс формирования духовной биографии князя Владимира, живописует его многообразные грехи до крещения. Их подробности заимствуются из летописей, ощутима также сознательная стилизация Жития под историю обращения апостола Павла.

Выделенная нами агиографическая группа, несомненно, заслуживает специального изучения. Она не только существенно уточняет картину мира православной агиографии, но и содержит ценные материалы к изучению одного из архетипических «мифов» русского самосознания.

²³ См.: Панченко А. А. Декаданс и этнография: к исследованию ранней прозы Федора Сологуба // Русская литература. 2009. № 2. С. 158–169.

²⁴ Именно как бывший разбойник св. Никита был известен протопопу Аввакуму. См.: Русская историческая библиотека. Т. 39: Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн.1. Вып.1. Л., 1927. С. 519.

²⁵ См.: Федотова М. А. 1) Краткая редакция Жития Никиты, Столпника Переяславского // Тр. Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 55. С. 289–300; 2) Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция Жития) // Русская агиография: Исследования, публикации, проблемы. СПб., 2005. С. 309–331

Заметки к изучению житийной традиции в русской литературе

Как давно было замечено, великая агиографическая традиция восточного христианства, в течение столетий служившая «учебником жизни» русского человека, в известной мере не потеряла свое значение и в Новое время, став одним из источников, питавших русскую классическую литературу. В современной науке накоплен обильный материал, иллюстрирующий это положение (особенно относится это к Н. С. Лескову²⁶ и Л. Н. Толстому²⁷). Нам думается однако, что в настоящее время простой констатации общепризнанного факта уже недостаточно, и накопленные материалы явно нуждаются в систематизации и обобщении. Но обобщающих работ на эту тему удручающе мало²⁸, а предварительные суждения нередко отличаются легковесностью и «скользят по поверхности» проблемы.

В этом плане показательной представляется статья И. В. Бобровской «Трансформация агиографической традиции в творчестве писателей XIX в. (Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова)»²⁹. Справедливо отметив генетическую связь этической проблематики русской классики с христианским идеалом в его агиографическом выражении, автор статьи рассматривает в этом ракурсе три образцовых в своем роде текста отечественной словесности. Выбор произведений гигантов русской классической литературы сделан безошибочно – связь «Отца Сергия», «Братьев Карамазовых» (прежде всего главы «Русский инок») и «Несмертельного Голована» с житийной традицией сомнений не вызывает. Но сколь незначительны результаты проделанного исследовательницей анализа (его легковесность особенно заметна при обращении к рассказу Н. С. Лескова, агиографическим параллелям к которому в свое время была посвящена вдумчивая статья О. Е. Майоровой³⁰). В основу этого анализа положено сопоставление художественных текстов русских классиков с некоей «агиографической моделью». Содержание «модели» нигде не раскрывается, и остается только догадываться, что она сконструирована автором статьи из некоторых умозрительных представлений о православной агиографии. Можно предположить, что в основу этих представлений положен тип классического жития-биографии «праведника от рождения», которое начинается происхождением героя от благочестивых богобоязненных родителей и заканчивается его мирным успением и посмертными чудесами³¹. Исследовательница, кажется, и не подозревает, что обширный и многообразный мир православной агиографии житиями такого типа далеко не исчерпывается (так, ей явно не известны жития «грешных святых», включающие эпизод грехопадения житийного героя)³². Отобранные И. В. Бобров-

²⁶ Одни только работы, посвященные лесковским обработкам рассказов из Пролога, исчисляются десятками. См.: Минеева И. Н. Древнерусский Пролог в творчестве Н. С. Лескова. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2003. С. 3–4.

²⁷ Обобщающая монография по этой проблеме: Гродецкая А. Г. Ответ предания: жития святых в духовных поисках Льва Толстого. СПб., 2000.

²⁸ Едва ли не единственная на эту тему книга А. И. Опульского «Жития святых в творчестве русских писателей XIX века» (Michigan, 1986) труднодоступна для российского читателя.

²⁹ В сб.: Текст: структура и функционирование. Вып. 5. Барнаул, 2001. С. 115–119.

³⁰ Майорова О. Е. Рассказ Н. С. Лескова «Несмертельный Голован» и житийные традиции // Русская литература. 1987. № 3. С. 170–179.

³¹ К этому же типу агиографического повествования восходит и столь полюбившийся светским авторам уничижительный зачин, в котором агиограф говорит о своей недостойности и малой пригодности для ответственного дела описания святой жизни подвижника.

³² Трудно иначе объяснить появление такого пассажа, как «к неперменным атрибутам житийного героя принадлежит стыдливость и целомудрие» (с. 117).

ской художественные тексты действительно ориентированы на жития, но при этом жития разных типов.

Главный агиографический образец «Отца Сергия»³³, Житие Иакова Постника³⁴, относится к житиям патерикового типа, действие которых концентрируется вокруг отдельного яркого эпизода. Сюжет толстовской повести в житийном контексте оказывается контаминацией двух популярных в патериках сюжетных схем. Первая из них, «Искушение праведника», находит свое яркое выражение в уже упомянутом Житии Иакова Постника, причем этот агиографический текст включил в себя оба варианта развития сюжетной коллизии: праведник может победить искушение или же поддаться ему. Перипетии монашеской жизни толстовского героя в точности повторяют взлеты и падения духа преподобного Иакова. Вторая патериковая сюжетная схема, «Испытание истинной святости», являет собой любопытный пример антиаскетических настроений в раннем христианстве, поскольку, по мнению ее создателей, «святее» монаха-отшельника, бежавшего от соблазнов жизни, оказывается мирянин, на первый взгляд, целиком погруженный в быт или даже занятый предосудительным делом (например, скоморох). Встреча возгордившегося и наказанного моральным падением отца Сергия со скромной учительницей музыки Пашенькой, смиренно везущей на себе тяготы большого и неблагополучного семейства, являет собой точный аналог этой патериковой коллизии (особенно если учесть специфически толстовское отношение к музыке).

«Житие» старца Зосимы ориентировано на традиционное житие-биографию святителя или преподобного, особенно преуспевшего в деле наставничества мирян. Такие жития-биографии нередко включают эпизод юношеских заблуждений будущего святого (тем легче ему в дальнейшем будет наставлять мирян, сбившихся с истинного пути и пришедших к нему за советом)³⁵.

Наконец, история «Несмертельного Голована» сопоставима скорее с простонародными житиями месточтимых святых, связь которых с агиографическим каноном произвольна и даже причудлива, а концепция святости далека от ортодоксальности. Из традиционной агиографии в рассказе заимствованы отдельные элементы разных уровней текста³⁶. Поэтому неудивительно, что попытка сведения трех столь разных по своим житийным истокам художественных текстов к некоей умозрительной «агиографической модели» оказалась поверхностной и бесперспективной.

На примере статьи И. В. Бобровской видно, что плодотворное изучение житийной традиции в новой русской литературе в первую очередь требует углубленного знания житийных текстов. Между тем, агиография до сих пор относится к наименее изученным жанрам древнерусской словесности (до недавнего времени это было справедливо даже для известного типа житий-биографий «праведника от рождения»³⁷).

Детально изучена литературная история и текстология многих конкретных житий, переводных и оригинальных, однако герменевтическое изучение житийного жанра до сих пор остается делом будущего. Исследователи при изучении житийных текстов обычно кон-

³³ Об агиографических источниках повести Л. Н. Толстого см.: Гродецкая А. Г. Ответ предания... С. 207–256.

³⁴ И. В. Бобровская почему-то именует его «Житием Иакова Пустынника» (с. 117).

³⁵ О грехах своей мятежной юности стыдливо поведали миру блаженные отцы Западной Церкви Августин и Иероним, св. Ефрем Сирин, подвижник XX в. Силуан Афонский. См. также пространное Житие Нифонта, епископа Кипрского (21 декабря).

³⁶ К многочисленным тонким наблюдениям О. Е. Майоровой можно добавить использование житийного мотива «Оклеветанный праведник». Как и у Лескова, в традиционной агиографии невинность и чистота пострадавшего нередко открываются лишь после его смерти. Следует заметить впрочем, что «посмертная реабилитация» в канонических житиях – удел женщин (см. Жития Марии-Марина или Феодоры Александрийской). Женский вариант этой ситуации на светском материале в рассказе Н. С. Лескова «Театральный характер» будет рассмотрен нами позднее.

³⁷ См.: Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // Тр. Отдела древнерусской литературы. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500.

центрировали свое внимание далеко не на тех чертах агиографического повествования, которые определяют его как жанр: например, жития использовались в качестве исторического источника³⁸ или для изучения развития беллетристических тенденций в литературе русского средневековья³⁹. Между тем знаменитые «общие места» (топосы) житийного повествования, из-за которых агиографические тексты нередко казались однообразными и малохудожественными, практически не изучены. Лишь относительно недавно началась работа по их описанию⁴⁰.

Думается также, что изучение житийной традиции в новой русской литературе требует более четких представлений о месте агиографических текстов в круге чтения средневекового человека (едва ли оно в точности соответствует месту беллетристики в сознании современного читателя) и особенностях их восприятия в различные периоды. Интересные размышления на эту тему Б. Н. Бермана⁴¹ явно нуждаются в уточнениях и дополнениях. Во всяком случае, при сравнении произведения новой русской литературы на житийный сюжет с его первоисточником необходимо осознавать, что пересказ агиографического текста светской литературой неизбежно потребовал перекодировки всей его знаковой системы.

Таким образом, обширный мир православной агиографии нуждается в глубоком и разностороннем исследовании. Внимание автора этой книги отдано житиям «грешных святых», относительно малочисленной и далеко не самой типичной для агиографического жанра группе.

Наше внимание к житийным рассказам о великих грешниках, взошедших к вершинам святости путем «падения и восстания», вызвано не только их неизменной популярностью у читателей. С легкой руки писателей Нового времени остросюжетные и драматичные истории «грешных святых», пересказанные или вновь созданные по житийным образцам, приобрели значение «русского мифа»⁴² и даже некоей нравственной парадигмы национального характера. Небесполезны наши наблюдения и для изучения житийной традиции в более широком смысле. Предлагаемые заметки – осторожная попытка обобщить результаты достижений предшественников и собственные наблюдения по этому вопросу.

Одним из возможных принципов систематизации материалов к изучению житийной традиции в русской литературе XIX–XX вв. является их подразделение по характеру отношения светского автора к существующим до него агиографическим текстам. Во-первых, писатель Нового времени может пересказать житийный памятник прозой или стихами, а также инсценировать его. Во-вторых, в произведение новой русской литературы могут вноситься отдельные элементы конкретного жития или целой агиографической группы (например, используется сюжетная схема жития-мartyрия, на характеристику светского персонажа проецируется житие тезоименитого ему святого и т. п.). Наконец, по известным агиографическим схемам светский автор может попытаться создать «литературное житие» никогда не существовавшего святого.

³⁸ Помимо знаменитой монографии В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (М., 1871), назовем в этой связи книгу византиниста А. П. Рудакова «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии» (М., 1917; переизд.: СПб., 1997).

³⁹ См. соответствующие главы коллективной монографии «Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе». М.; Л., 1970.

⁴⁰ См.: Руди Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования, публикации, проблемы. СПб., 2005. С. 59–101, а также другие работы этого же автора по описанию конкретных топосов отечественной агиографии.

⁴¹ Берман Б. Н. Читатель жития (агиографический канон русского средневековья и традиции его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 159–183.

⁴² «Русские мифы» – принятое нами условное обозначение устойчивых образных моделей, постоянно присутствующих в сознании русской нации, регулярно воспроизводимых отечественной культурой и служащих средством художественного самопознания этой нации.

Первый, казалось бы, самый естественный путь освоения житийного материала, его художественная обработка, получил распространение в русской литературе классического периода далеко не сразу – не ранее середины XIX столетия. Основная причина тому – не только строгость духовной цензуры (нередко усугублявшейся самоцензурой светского автора), но и глубокий разрыв между церковной и светской ветвями русской культуры, начавшийся в петровское время и особенно значимый для образованных слоев русского общества. Первые опыты такого рода надолго оставались в рукописях или не получали завершения («Легенда» А. И. Герцена (1835, опубл. 1881) или «Мария Египетская» И. С. Аксакова (1845, опубл. 1888)). Эти ранние опыты будут рассмотрены нами в одном из следующих разделов.

Эпоха реформ Александра II облегчила доступ к читателю светских обработок духовных текстов (так, лишь в это время (в 1861 г. в Берлине и в 1871 г. в Москве) увидела свет давно ходившая в списках мистическая поэма Ф. Н. Глинки «Таинственная капля» – апокрифическая «биография» евангельского Благоразумного разбойника). В эти же голы успехи ученых русской историко-филологической школы открыли широкому кругу читателей неведомый доселе мир древней письменности и народной поэзии, воспринятый как живое явление художественной мысли и ключ к тайникам народной души⁴³. В русскую литературу второй половины XIX в. обильно хлынули мотивы, образы, сюжетные схемы древнерусской литературы, в том числе и агиографические материалы. Житийные тексты при этом нередко пропускаются сквозь призму народного рассказа, а моменты расхождения «народной веры» с официальной церковью иногда специально акцентируются. Так, Н. С. Лесков, много творческих сил отдавший пересказам историй из древнерусского Пролога, специально настаивал на неофициальном и «отреченном» характере этого важного памятника русской религиозной и художественной мысли⁴⁴.

Одновременно житийная литература и ее нравственные уроки кажутся действенным средством народного просвещения. Например, Л. Н. Толстой, впервые прочитавший рассказы Четых Миней святителя Димитрия Ростовского уже взрослым и образованным человеком и прославленным писателем, стал активно включать житийные тексты и их пересказы в свою просветительскую программу литературы для народа: «Азбуку», планы издательства «Посредник» и собственные «народные рассказы»⁴⁵. Сами же фольклорные пересказы житий оказываются для русских писателей мощным средством изображения духовных процессов, происходящих в народной среде в переломные моменты российской истории. Достаточно сравнить «простонародные» пересказы одного и того же житийного текста – Страдания мученика Вонифатия – в рассказе И. А. Бунина «Святые» и очерке А. М. Горького «Зрители».

Благоговейно приняв «народную правду» в качестве критерия истины, отечественная словесность восприняла вместе с ней и немалую часть ее вольномыслия, например, подобно народному христианству, русским писателям остался чужд принципиально важный для канонического православия идеал аскетического отречения от мира (редчайшее исключение – бунинский рассказ «Аглая» (1916) – изображает духовный выбор героини рассказа подчеркнуто со стороны⁴⁶). Не остался незамеченным русскими писателями и феномен «народной агиографии», долгое время не привлекавший особого внимания в науке. Речь

⁴³ См.: Лотман Л. М. 1) Русская историко-филологическая мысль и развитие реализма в художественной литературе // Русская литература и культура нового времени. СПб., 1994. С. 48–94; 2) Русская историко-филологическая наука и художественная литература второй половины XIX века (взаимодействие и развитие) // Русская литература. 1996. № 1. С. 19–44.

⁴⁴ См.: Минеева И. Н. Древнерусский Пролог в творчестве Н. С. Лескова. С. 8–9.

⁴⁵ Многочисленные примеры см.: Гродецкая А. Г. Ответ предания...

⁴⁶ Показательно и то, что в позднейшем отзыве о своем творении (кстати, одном из самых любимых) писатель акцентировал неявные в тексте рассказа черты вырождения в облике крестьянской девушки Анны, получившей монашеское имя Аглая. См.: Бунин И. А. Собр. соч. в 6 т. М., 1988. Т. 4. С. 670.

идет о весьма популярных в народной среде квазжитийных рассказах о «простонародных святых», и жизненный путь, и причины почитания которых простыми людьми мало соответствовали требованиям агиографического канона (не случайно значительная часть таких стихийно почитаемых в простонародье «святых» официального признания так и не получила). Например, нам кажется, что влияние народной агиографии ощутимо в отношении Ф. М. Достоевского к самоубийству и самоубийцам: человеческое и милосердное, оно идет явно вразрез с суровыми требованиями церковной догматики (это возможное влияние будет показано нами на примере одного из фрагментов его романа «Подросток» – «рассказа о купце»).

Широкий спектр обработок житийных текстов в русской литературе «безбожного» XX в. можно обозначить двумя крайними точками. Одна из них – «средневековые» стилизации житийных сюжетов в драматургии Серебряного века, например, в «комедиях» М. А. Кузмина или в «Русальных действиях» А. М. Ремизова. Вторая – сборник малой прозы «Жатва духа» (1922), принадлежащий перу ныне канонизированной подвижницы минувшего столетия Е. Ю. Кузьминой-Караваевой (матери Марии)⁴⁷. Это своего рода «патерик», в котором семнадцать духовных текстов русского православия, в том числе несколько житий, получают художественно-философское переосмысление в соответствии с центральной авторской идеей «жатвы духа», понимаемой как спасение погибающих людей силой жертвенной христианской любви⁴⁸.

Отметим и другую важную особенность литературных обработок житий XX столетия – даже искренне верующий и благоговейщий к духовному тексту писатель не ограничивается в своем творчестве его пересказом. В качестве примера в специальном разделе рассмотрена новелла Б. К. Зайцева «Сердце Авраамия» (1925), превратившая суховатое Житие Авраамия Галичского в драматичный рассказ о духовном восхождении к Богу еще одного русского «великого грешника» (исходный агиографический текст никаких оснований для этого не дает). Следующим шагом в этом направлении станет создание «литературных житий» вымышленных святых, ярко представленных в творчестве И. А. Бунина (рассказы «Иоанн Рыдалец», «Аглая», «Святые»).

Явно опередил описанный процесс другой способ освоения житийных материалов. Этот способ, широко представленный уже в творчестве Н. В. Гоголя, предполагает использование различных приемов сознательного или интуитивного введения житийных элементов в светский текст. Первые тенденции означенного процесса уже обнаруживает знаменитое Житие протопopa Аввакума – новаторское произведение сложной жанровой природы⁴⁹, созданное в переходный период русской литературы. Использование агиографических элементов в тексте Жития подчас принципиально отличается от характерного для средневековых литератур центонного включения «чужого текста» (один случай такого рода рассмотрен нами специально).

Широкое распространение в русской словесности, древней и новой, получил один из таких приемов, именуемый синкрисисом и предполагающий последовательное сопоставление изображаемого персонажа с его знаменитым предшественником (в христианской литературе – святым, обычно тезоименным этому персонажу)⁵⁰. Использование приема син-

⁴⁷ Кузьмина-Караваева Е. Ю. (мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. СПб., 2004. С. 13–84.

⁴⁸ Этот сборник – важная духовная веха пути, превратившего поэтессу Серебряного века в монахиню в миру и участницу французского Сопротивления, легендарную Мать Марию.

⁴⁹ Последняя по времени работа на эту тему: Демкова Н. С. О жанровой ориентации автобиографических «Житий» протопopa Аввакума и инока Епифания // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008. 67–80.

⁵⁰ См. об этом: Фрайданк Д. Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе. М., 1987. С. 224–228.

кризиса русской классической литературой показано на примере системы имен персонажей некоторых произведений Н. С. Лескова.

Иногда даже отдельная заимствованная из жития деталь может приобрести символическое значение для произведения новой русской литературы. Выразительный пример тому – знаменитый «красный мешочек», сопровождающий Анну Каренину на ее трагическом пути (отбрасывание этого мешающего ей предмета станет одним из последних движений героини в момент самоубийства). В истолковании этой, явно значимой, но несколько таинственной детали⁵¹, А. Г. Гродецкая не только обращает внимание на цвет мешочка: «красное» в символическом Л. Н. Толстого цвет плотского греха (среди многих значений этого цвета в агиографической поэтике есть и такое). Исследовательница нашла житийную параллель и самому предмету. Так, в одном из самых известных и любимых народом текстов русского православия – «Хождении Феодоры по воздушным мытарствам» (из Жития Василия Нового) – грешная героиня после смерти подвергается суду, на который представлены все ее дела и помыслы. В конечном счете, в искупление души грешницы-прелюбодейки ангелам вручается «мешек червлен», наполненный «трудами и потами» самой Феодоры и покровительствующего ей святого Василия. Это как бы поэтическое олицетворение идеи милостыни и милости, центральной для этого агиографического рассказа. Как известно, Л. Н. Толстой вольнодумно не признавал посмертного воздаяния за грехи. Свои «мытарства» его героиня проходит при жизни. С учетом этого обстоятельства нам представляется весьма убедительным предположение А. Г. Гродецкой, увидевшей в «красном мешочке» толстовской героини намек или указание на возможность ее помилования, а может, и «символическое свидетельство уже пройденных мытарств, уже искупленной мытарствами вины»⁵².

Не менее эффективным приемом является перенесение житийной модели поведения святого на персонажа-мирянина или использование житийной ситуации в условиях повседневности. Одним из примеров использования этого приема может служить эпизод романа И. А. Гончарова «Обрыв» (часть третья, глава 12). В этом эпизоде Райский, втайне восхищаясь собственным благородством и одновременно борясь с острым плотским искушением, пытается наставить на путь истинный ветреную Ульяну Андреевну, неверную жену его товарища по университету Леонтия Козлова. По внешним признакам «проповедь» достигла своей цели – прелестная грешница охвачена стыдом и даже бьется в истерических рыданиях. «Проповедник» бросается утешать ее, и, к его немалому конфузу, сцена обращения «блудницы» завершается банальным адюльтером. Впрочем, впоследствии Райский быстро утешился, припомнив, что и святым подвижникам случалось оступаться и падать...

Другой пример этого рода – повесть А. И. Куприна «Яма» (1910–1915), один из героев которой, резонерствующий репортер Платонов, традиционно считается двойником самого автора. Нам представляется, что отбрасываемая этим персонажем «тень» имеет житийную природу, что и показано в соответствующем разделе книги.

Описанный прием перенесения агиографической модели поведения на светского персонажа, на наш взгляд, связан с тем религиозно-культурным феноменом русской жизни Нового времени, который А. М. Панченко назвал «мирской (или светской) святостью»⁵³. Смысл этого уникального, не находящего западных аналогов явления заключается в следующем. Историки церкви неоднократно указывали на постепенный процесс «угасания русской святости»⁵⁴. Свое логическое завершение этот процесс получает в Новое время – за два сто-

⁵¹ Деталь неоднократно привлекала внимание исследователей и вдумчивых читателей (например, В. В. Набокова), но, насколько нам известно, убедительного истолкования не получила.

⁵² Гродецкая А. Г. Ответ предания... С. 131.

⁵³ Панченко А. М. 1) Петр I и веротерпимость // Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: История и культура. СПб., 2005. С. 75; 2) Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Там же. С. 431.

⁵⁴ См., например: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Ростов-на-Дону, 1998. С. 235–252.

летия, восемнадцатое и девятнадцатое, житийный сонм русского православия не пополнил ни один новый святой⁵⁵. Однако национальное самосознание, привыкшее гордиться многочисленностью подвижников Святой Руси и ощущать их незримое присутствие и помощь в земном мире, с этим не примирилось, переместив пустующее «свято место» в сферу мирской жизни.

Процесс становления мирской святости происходил по нескольким направлениям. Так, неудачей обернулось насаждаемое сверху стремление заполнить эту зияющую пустоту в духовных потребностях русского человека фигурами земных миропомазанников-царей. Из всех венценосных претендентов на мирскую святость в национальном пантеоне удержался лишь Петр I. (Кстати, и в русской церковной традиции, вплоть до сравнительно недавней канонизации Царственных мучеников Романовых, не было ни одного святого царя при немалом числе святых князей, благоверных или страстотерпцев.)

Функции недостающих «святых помощников» в русском общественном сознании с успехом были возложены на поэтов и прежде всего на величайшего выразителя русского поэтического гения – А. С. Пушкина. Особенности становления этого процесса рассмотрены А. М. Панченко⁵⁶. Мы же для иллюстрации сошлемся на один из романов И. С. Шмелева, писателя глубоко русского и не менее глубоко верующего, творчество которого получает адекватное истолкование лишь при использовании православного кода отечественной словесности⁵⁷. В романе «История любовная» (1927) его юный герой, пятнадцатилетний Тоня, бурно переживающий смятение первой любви и сопровождающий ее творческий подъем, обращает наивную, но пылкую молитву к покровителю всех поэтов – «великому Пушкину». Никакого кощунства в этом не видит и его взрослый, опытный, искренне и традиционно верующий автор. В конце романа Тоня, чудом выживший после тяжелой болезни, к которой привели его мучительные противоречия первой любви, заново осваивает окружающий его «живой» мир, пронизанный незримым, но явственным присутствием Бога. Неизменной и необходимой частью этого одухотворенного мира остается все тот же «милый Пушкин».

Наконец, третью группу претендентов на мирскую святость составили революционеры, правдоискатели и иные «народные заступники». Не пользующаяся популярностью у современных исследователей, эта группа, тем не менее, получила значительное художественное воплощение в произведениях отечественной словесности. В основе ее лежит мифологизированное представление о «Христе-революционере», отдавшем жизнь за народное счастье. Не вдаваясь в анализ корней этого представления, основанного на действительно демократических тенденциях раннего христианства, скажем лишь, что уподобление борца за правду святому подвижнику или мученику, а в конечном счете и самому распятому Христу было с готовностью воспринято русскими писателями. Уже «первый русский революционер» А. Н. Радищев стилизовал свой рассказ о друге юности, борце против деспотизма Федоре Ушакове, под житие. Опыт же собственной биографии он намеревался назвать «Житием Филарета Милостивого». Любопытно, что спустя почти два века другой русский правдоискатель, Ф. А. Абрамов, задумал автобиографическую повесть с условным названием «Житие Федора Стратилата», по имени своего святого покровителя, воителя, мученика и змееборца⁵⁸. Агиографическая модель поведения отчетливо просвечивает в образах

⁵⁵ Это утверждение Г. П. Федотова, отчасти поддержанное А. М. Панченко, впрочем, нуждается в некоторой корректировке. В указанный период получили общерусское признание некоторые святые, жившие в конце XVII – начале XVIII в. (Василий Мангазейский, Митрофан Воронежский, Димитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский), но этот процесс канонизацией новоявленных святых продолжен не был.

⁵⁶ Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость. С. 431–444. См. также: Bezrodny M. К вопросу о культе Пушкина на Руси (беглые заметки) // После юбилея. Jerusalem, 2000. С. 219–226.

⁵⁷ Махновец Т. А. Концепция мира и человека в зарубежном творчестве И. С. Шмелева. Йошкар-Ола, 2004.

⁵⁸ См.: Крутикова-Абрамова Л. Федор Абрамов и христианство // Нева. 1997. № 10. С. 75–76.

«народных заступников» в поэзии Н. А. Некрасова или «новых людей» Н. Г. Чернышевского (достаточно вспомнить знаменитые рахметовские гвозди). На долгие годы постоянными атрибутами борца за народное счастье останутся не только непреклонность и мужество в отстаивании своих убеждений, напоминающее героев христианских мучеников, но и альтруизм, подчеркнутый аскетизм в быту и отказ от личной жизни⁵⁹.

Так, отчетливо проступает эта аскетическая модель поведения у знаменитого героя романа Н. А. Островского «Как закалялась сталь» (1935). Юный правдоискатель Павка еще собирается жениться на Тоне Тумановой (как выяснилось, ему классово чуждой), но возмущавший не по летам комсомолец Корчагин строит свои отношения с женщинами-соратницами исключительно на товарищеской основе, хотя те по-женски явно симпатизируют ему, а аскетизм вовсе не является нормой складывающейся на его глазах новой морали. Наиболее рельефно это видно в отношениях героя с Ритой Устинович. По собственному признанию, в этом последнем случае Корчагин с юношеским максимализмом подражал герою Э. Л. Войнич, явно выполняющему функцию «нового святого». Но любопытно отметить, что при этом происходит своеобразная абберрация восприятия Павкой любимой им книги. Риварес-Овод вовсе не отказывался от любимой по идейным соображениям – его отношения с женщинами и с людьми вообще во многом определила глубокая душевная травма юности и связанные с ней чувства неизбывного одиночества и недоверия к людям. (Именно этот устойчивый «подростковый» комплекс предопределил его разрыв с возлюбленной, цыганкой Зитой и (за пределами романа) с братом и сестрой Мартель; тень прошлого также омрачает развитие его давнего разделенного чувства к единомышленнице и соратнице Джемме⁶⁰.)

На наш взгляд, герой Н. А. Островского вычитывает в романе «Овод» тот привычный для него стереотип поведения «народного заступника», корни которого, несомненно, уходят в агиографическую традицию. Среди других «житийных» черт Павла Корчагина упомянем его героический стоицизм в перенесении страданий, вроде бы тоже вычитанный в «Оводе»⁶¹, но на деле восходящий к агиографическому идеалу, горячо поддержанному народным православием и русской классикой (пресловутое и малопонятное иностранцу желание «пострадать»)⁶². Агиографическую параллель обнаруживает и удивляющее многих его товарищей равнодушие Корчагина к личной карьере – так намерено отказался от продвижения по служебной лестнице св. Ефрем Сирин, навсегда оставшийся в чине диакона⁶³. Наконец, обнаруживаемый иногда в образе Корчагина архетип змееборца⁶⁴ неотделим в русском сознании

⁵⁹ Особенности «коммунистической агиографии» в советской литературе рассматриваются в работах Ю. С. Подлубной. См.: Подлубная Ю. С. Метажанры в русской литературе 1920 – начала 40-х годов (коммунистическая агиография и «европейская» сказка-аллегория). Автореф. дис... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2005.

⁶⁰ Отдельного разговора заслуживают библейские аллюзии романа Э. Л. Войнич в общем контексте персонального боготорческого мифа писательницы, красной нитью проходящего через все ее творчество.

⁶¹ Исследователи творчества Э. Л. Войнич отмечали, что отношение автора «Овода» к проблеме страдания является подчеркнуто антихристианским и, возможно, полемичным апологией страдания в творчестве Ф. М. Достоевского; см.: Таратута Е. Этель Лилиан Войнич: Судьба писателя и судьбы книги. М., 1964. С. 252–255. Сам факт неизбежности человеческого страдания в этом «наилучшем из возможных миров» становится главным аргументом обвинений, который Э. Л. Войнич устами своих героев бросает Создателю. Преодолено это романтическое боготорчество, которое писательница (как и ее знаменитый герой) ошибочно считала атеизмом, будет лишь в последнем романе Войнич «Сними обувь твою».

⁶² И. П. Смирнов, эпатажно снабдивший психопатологическими ярлыками различные периоды отечественной словесности, увидел в советской литературе 1920–40-х гг. проявление мазохизма. См.: Смирнов И. П. Психодиахронология: Психистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994. С. 231–314. Некоторые основания для этого действительно имеются: реальный трагедийный героизм судьбы Н. А. Островского и его героя был в дальнейшем опошлен усилиями эпигонов, превративших уникальный взлет человеческого духа в навязчивый и безвкусный штамп.

⁶³ Соппротивление житийного героя своему карьерному росту – один из весьма устойчивых агиографических топосов (впрочем, святой нередко вынужден уступить требованиям паствы, как это сделал бы по зову товарищей по партии и Корчагин).

⁶⁴ См.: Комагина С. Г. Трансформация архетипа змееборца в романе Н. А. Островского «Как закалялась сталь» // Вестник Томского гос. пед. ун-та. Серия: Гуманитарные науки (Филология). Томск, 2006. Вып. 8(59). С. 88–93.

от подвига мученичества (в самую толщу народного православия вросли святые мученики-змееборцы Георгий Победоносец и два Феодора, Стратилат и Тирон). Кстати, архаичный мотив неоднократного умирания и воскресения змееборца, выявленный С. Г. Комагиной в структуре романа Н. А. Островского, также устойчиво связан с типом житий-мартириев.

Другой житийный атрибут светского персонажа, регулярно воспроизводимый отечественной словесностью, – описание благодной, истинно христианской кончины этого персонажа. Показательный пример тому смерть-успение старого коммунара Калины Дунаева в романе Ф. А. Абрамова «Дом» (1978), сопровождающаяся в духе житийной традиции необычным погодным явлением.

Подчас современный писатель может использовать светское преломление житийного сюжета, даже не подозревая об его агиографических корнях. Так, в центре киносценария Г. И. Горина «О бедном гусаре замолвите слово» (1984) оказывается судьба актера Афанасия Бубенцова, который, вынужденно участвуя в провокационной инсценировке расстрела «бунтовщика-карбонария», неожиданно вживается в роль и в конечном счете гибнет «за други своя». По существу, перед нами «мирской извод» давнего житийного сюжета «Заигравшийся лицедей»: лицедей-язычник, играющий христианина, неожиданно называет себя приверженцем гонимой религии и удостоивается мученического венца⁶⁵. Впрочем, генезис этого сюжета едва ли был ясен талантливому драматургу.

Наконец, третий способ освоения житийного материала светским автором – это создание по готовым агиографическим моделям «литературного жития» никогда не существовавшего святого. Этот способ, требующий от писателя немало художественной дерзости и мастерства, появляется не ранее начала XX века. Такова природа большинства «простонародных святых» в произведениях И. А. Бунина.

«Житийные» портреты Аглаи, Иоанна Рыдальца и некоторых других «бунинских святых» художественно совершенны и кажутся взятыми из жизни (что нередко вводило в заблуждение критиков и литературоведов, хотя автор рассказов неоднократно подчеркивал вымышленность этих персонажей). Однако взгляд создателя этих великолепных текстов на описываемые им религиозные феномены остается зорким, но холодным взглядом стороннего наблюдателя. Так, в истории крестьянина Ивана Рябинина, ставшего Христа ради юродивым Иоанном Рыдальцем, героя одноименного рассказа (1913), писателя привлекает не таинственный феномен православного юродства, внешние проявления которого изображены им с такой художественной силой, но духовное противостояние героя и его вольнодумца-барина, завершающееся моральной победой юродивого. Как подчеркивает повествователь, в не слишком долговечной памяти земляков Иоанн Рыдалец сохранился «только потому, что на самого князя восставал он, а князь поразил всех своим предсмертным приказанием»⁶⁶ (похоронить его рядом с его крепостным рабом). О возможной святости деревенского юродивого, равно как о его ожидаемых в соответствии с канонами чудесах прозорливости в рассказе не говорится ни слова⁶⁷. Более того, сам язык «народной веры», старательно заученный и столь блестяще примененный писателем, все же остается для И. А. Бунина чужим и экзотичным. Показательно, что, сокрушаясь о невнимании критиков к его любимому детищу, рассказу «Аглая», в числе несомненных достоинств этого текста писатель на

⁶⁵ См. Жития «мучеников из лицедеев» Ардалиона Мимского, Филимона и двух Порфириев (последних Православная Церковь вспоминает 15 сентября и 4 ноября).

⁶⁶ Бунин И. А. Собр. соч. в 6 т. М., 1988. Т. 4. С. 382.

⁶⁷ Отражение религиозного феномена юродства в отечественной словесности рассмотрено в работах И. В. Мотеюнайте. См.: Мотеюнайте И. В. Восприятие юродства русской литературой XIX–XX веков. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Великий Новгород, 2006.

равных правах упоминал и мастерство художественной детали («длиннорукость» Аглаи), и употребление редких церковных слов, и знание русских святых⁶⁸.

Пример, явно заслуживающий внимания, ибо преувеличение атеистических (точнее антиклерикальных и богоборческих) тенденций в творчестве русских писателей у многих представителей советской филологической науки сменилось в постсоветском литературоведении столь же безоглядным и преувеличенным подчеркиванием православной ортодоксальности отечественной словесности. Но, как уже говорилось, христианские мотивы и сюжеты в русской литературе XIX–XX вв. нередко пропускаются сквозь призму далекой от ортодоксальности «народной веры», а церковные деятели и публицисты относятся к агиографическим опусам светских писателей, как правило, с вполне оправданным предубеждением.

Следует отметить попутно, что далеко не всякое изображение христианских по своей природе сюжетных коллизий, даже лишенное полемической или пародийной окраски и высокохудожественное, являются выражением религиозных чувств его создателя. Выразительный пример тому – неизменно волнующий читателей рассказ И. А. Бунина «Чистый понедельник» (1944, включен в книгу «Темные аллеи»). Уход героини рассказа в монастырь – едва ли проявление ее подлинной религиозности. Интерес к христианству этой красивой светской женщины – отнюдь не попытка вернуться к вере отцов, воспринятой вместе с молоком кормилицы-крестьянки, но поиск чего-то необычного и экзотически яркого, что заполнило бы пустоту ее внешне благополучной жизни. (Иначе ей не пришлось бы в голову искать индийские корни образа Богородицы-Троеручицы!) Ничем, кроме непостижимой загадки души русской женщины, не мотивирован ни ее внезапный уход в монастырь, ни разрыв отношений с любящим ее человеком, которому она впервые отдается накануне этого ухода⁶⁹. И как знать, не обернется ли монастырская жизнь непосильным бременем для этой мятущейся и не ведающей себя души!.. Цель же самого писателя – ностальгическое воспроизведение незабвенных примет навсегда ушедшей старой России и одновременно попытка «по-бунински» переписать «Дворянское гнездо» (таких творческих состязаний с мастерами прошлого в «Темных аллеях» немало)⁷⁰.

Таким образом, использование православного кода при истолковании произведений классической литературы требует при всей очевидной эффективности этого приема немалой осторожности.

Возвращаясь к теме «литературных житий» в отечественной словесности, отметим их некоторые ставшие традиционными особенности. Духовные устремления «новых святых» русской литературы XX в., как правило, направлены не столько «вовнутрь», на личное спасение души подвижника⁷¹, сколько «вовне», воплотившись в деятельной и самоотверженной помощи окружающим.

⁶⁸ См.: Бунин И. А. Собр. соч. Т. 4. С. 670.

⁶⁹ Внезапный постриг героини рассказа в общем контексте «Темных аллеи» – только одно из частных проявлений мотива разлуки (наряду с внезапной смертью от болезни или несчастного случая, вынужденным отъездом и т. п.), неизбежно сопровождающей, по Бунину, подлинное любовное чувство.

⁷⁰ Кстати, образ героини «Чистого понедельника» имеет и другую тургеневскую параллель. Тот же причудливый сплав чувственности и набожности в душе «загадочной» и мятущейся светской львицы обнаруживаем мы в образе «женщины-сфинкса», княгини Р., любовь к которой бесповоротно разрушила жизнь Павла Петровича Кирсанова в «Отцах и детях». Другая литературная параллель – судьба Фленушки из дилогии П. Н. Мельникова-Печерского – при сопоставлении с бунинским текстом кажется убийственной. И уход героини Печерского в монастырь, и ее последняя уступка любви перед этим уходом были жестко предопределены трагизмом ее неповторимой личной судьбы и пылким характером. Серьезная мотивировка поступков героини «Чистого понедельника», как уже говорилось, полностью отсутствует, и зарождается неприятное подозрение: уж не игра ли это «во Фленушку»... (Кстати, популярные на рубеже веков романы Мельникова-Печерского в глазах Бунина была скорее «масскультурой», чем «классикой».)

⁷¹ Образцом их поведения чаще служит евангельский призыв отдать душу «за други своя».

Персонажи такого рода не только демократичны и подчеркнута антиаскетичны, но и часто отмечены «неканоничностью», странностью, «чуждинкой» (эта традиция, на наш взгляд, начата образами парадоксальных праведников Н. С. Лескова). Нередко роль помощника и утешителя слабых и грешных людей доверяется не благочестивому праведнику, с рождения огражденному от греха некоей духовной броней, но бывшему грешнику, на собственном опыте познавшему падения и взлеты человеческого духа и очарование зла. Галерея простонародных святых в отечественной словесности минувшего столетия дает тому немало примеров – от утешителя людей Савела-пильщика (некогда грешника-кровосмесителя), героя рассказа М. Горького «Отшельник»⁷², до «крылатой Серафимы», отчаянно курящей старой сельской учительницы, героини одноименной повести В. В. Личутина. Весьма характерен в этом плане один из героев романа Ф. А. Абрамова «Дом» – спившийся старообрядец Евсей Мошкин, обретающий на наших глазах после своей мученической кончины черты местночтимого святого.

После большого перерыва в современную русскую литературу, отразившую переживаемый обществом религиозный ренессанс, возвращаются положительные образы представителей духовенства. Но парадоксальная «народная» модель русской святости подчас обнаруживается и здесь. В наивно прямолинейной, почти китчевой форме эту особенность выразил отец Анатолий, герой киноповести Д. Соболева, по которой был снят нашумевший фильм «Остров»⁷³. Юродствующий истопник из отдаленного северного монастыря не только причудливо соединил в своей повседневной деятельности несколько моделей поведения христианского подвижника (отец Анатолий одновременно и мудрый, доброжелательный к мирянам старец, и весьма агрессивный, таинственный в своей непредсказуемости юродивый)⁷⁴. Показательным представляется и то, что его жизненный путь изначально отягощен бременем «великого греха» (совершенного по малодушию в годы Отечественной войны предательства и убийства товарища). Кстати, упреки некоторых критиков в историческом неправдоподобии показанных в фильме событий вызваны непониманием его художественной задачи. Перед нами притча, призванная выразить идею всесильности покаяния, равно справедливую для любого века христианства⁷⁵. Время и место действия «Острова» столь же условны как и хронотоп патериковых рассказов, бывших массовым «народным» чтением в средние века.

Таким образом, изучение житийной традиции в произведениях русских писателей позволяет открыть новые грани в понимании давно знакомых страниц отечественной словесности и одновременно вносит важные дополнения в процесс художественного самопознания «загадочной русской души».

⁷² См.: Климова М. Н. Отражение мифа о великом грешнике в рассказе А. М. Горького «Отшельник» // Вестник Томского гос. пед. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. Филология. Вып. 6 (22) 2000. Томск, 2000. С. 39–42. Герой рассказа хорошо вписывается в неизменно волновавший М. Горького и неоднозначно оцениваемый им тип «утешителя» (достаточно вспомнить колебания авторского отношения к страннику Луке, одному из центральных персонажей пьесы «На дне»). Но любопытно отметить, что Савел-пильщик, вроде бы «типично горьковский» герой был высоко оценен взыскательным М. М. Пришвиным именно за его жизненность: «Как там у вас произошло, не знаю, но точь-в-точь такой человек живет под краем на Шельне» (Горький А. М. Полн. собр. соч. М., 1971. Т. 17. С. 605).

⁷³ Соболев Д. Остров. СПб., 2007. С. 13–132.

⁷⁴ Об агиографических источниках киноповести см.: Орехов Д. «Остров»: подлинная история. СПб., 2007.

⁷⁵ В киноповести, где примет времени гораздо больше, ориентация на притчу менее ощутима.

Агиографический комментарий к эпизоду Жития протопopa Аввакума

...очи сердечнии при реке Волге. Вижу: плывут стройно два корабля златы, и весла на них златы, и шесты златы, и все злато. По единому кормщику на них седельцов. И я спросил: «Чье корабли?». И оне отвечали: «Лукин и Лаврентиев». Сие быша ми духовныя дети, меня и дом мой наставили на путь спасения и скончались богоугодно. А се потом вижу третьей корабль, не златом украшен, но разными пестроты, – красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо – его же ум человек не вместит красоты его и доброты; юноша светел, на корме сидя, правит; бежит ко мне из-за Волги, яко пожрати мя хочет. И я вскричал – «чей корабль?». И сидя на нем отвечал: «Твой корабль! Да плавай на нем с женою и детьми, коли докучаешь!». И я вострепетах и седше рассуждаю: что се видимое? И что будет плавание?⁷⁶

Это один из самых известных эпизодов Жития протопopa Аввакума. Исследователи неоднократно отмечали значение эпизода в композиции произведения, а также соединение традиции и новаторства при использовании автором христианской символики корабля, образа, играющего роль своеобразной художественной завязки и становящегося в дальнейшем «сквозным символом» повествования⁷⁷. Подробному анализу подверглась символика цветов, в которые окрашены увиденные Аввакумом корабли. Так, золото первых двух символизирует предстоящее мученичество их владельцев⁷⁸. Имеет сокровенный смысл необычная расцветка третьего, украшенного «разными пестроты»: «...это то разнообразие жизни, та пестрота, которую Аввакум встретит в мире, – “пестрота” добра и зла, красоты и грязи, высоких помыслов и слабости плоти, через которые суждено пройти Аввакуму»⁷⁹. Наконец, подчеркивались и проявившиеся в этом эпизоде жизнелюбие и гуманистический пафос автора Жития, оглядывающегося на пережитое им из пустозерской земляной тюрьмы.

Но, несмотря на хорошую изученность эпизода, в нем не все ясно. Зададимся вопросом: почему в этом сне являются не один корабль, а целых три? Вопрос только на первый взгляд кажется праздным. Сны, как известно, принадлежат сфере бессознательного, сложно и своеобразно преломляющего реальную действительность и переживания реагирующего на нее человека. Вполне возможно, что наше «толкование сновидений» окажется небесполезным для понимания художественного текста или его автора⁸⁰.

Припомним: видению Аввакума предшествует драматичный эпизод из жизни молодого священника.

⁷⁶ Житие протопopa Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 60–61.

⁷⁷ См.: Демкова Н. С. Житие протопopa Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974. С. 144.

⁷⁸ См.: Герасимова Н. М. Поэтика «Жития» протопopa Аввакума. СПб., 1993. С. 19.

⁷⁹ Демкова Н. С. Житие протопopa Аввакума... С. 144. Отметим попутно, что восхищение «пестротой», способность увидеть в ней «красоту и доброту» – резко индивидуальная особенность восприятия Аввакума, не только не опирающаяся на традицию, но и противоречащая ей. Для средневековой ментальности «пестрота» – знак принадлежности сфере зла (ср. древнерусскую поговорку «Рысь пестра извону, лживый человек – изнутри»). Идеалом же является «простота без пестроты», прообраз которой – горний мир Бога, организованный по принципу гармоничных «подобий», «звучащих» в унисон как монодийное пение ангелов перед престолом Создателя. Как известно, принцип этот стал определяющим для древнерусского искусства. Возможно, Аввакум сам или под влиянием союзников ощутил нетрадиционность своего восприятия «пестроты»: в третьей редакции Жития корабль описывается иначе, хотя разноцветье его остается: «...разными красотоми испещрен» (Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 37).

⁸⁰ Яркая индивидуальность сна Аввакума не позволяет усомниться в его реальности, резко контрастируя с надуманностью обычных «этикетных снов», каких в агиографии немало.

Егда еще был в попех, прииде ко мне исповедатися девица, многими грехами обременена, блудному делу и малакии всякой повинна; нача мне, плакашися, подробну возвещати во церкви, пред Евангелием стоя. Аз же, треокаянный врач, сам разболелся, внутрь жгом огнем блудным, и горько мне бысть в той час; зажег три свечи и прилепил к налою, и возложил руку правую на пламя, и держал, дондеже во мне угасло злое разжение. И, отпустя девицу, сложа с себя ризы, помоляся, пошел в дом свой зело скорбен. Время же яко полнощи, и пришед во свою избу, плакався перед образом Господним, яко и очи опухли, и моляся прилежно, да же отлучит мя Бог от детей духовных, понеже бремя тяшко, неудобь носимо. И падох на землю на лица своим, рыдаше горце и забыхся, лежа; не вем, как плачю...⁸¹

Историко-литературный и культурологический контекст описанной ситуации хорошо изучен в связи с рассмотрением генезиса сюжетно близкого эпизода повести Л. Н. Толстого «Отец Сергей»⁸². Среди агиографических источников его назывались соответствующие эпизоды Житий Иакова Постника (4 марта) и преподобного Мартиниана (13 февраля), а также проложный рассказ под 27 декабря «Слово о черноризце, его же блудница не прельстивши, умре». Вероятный источник всех трех текстов – сороковая новелла пятой главы Скитского патерика⁸³. Указанные тексты – часть более широкого тематического круга агиографических рассказов о праведниках, победивших плотское искушение ценой нанесенного увечья, – деве Матридии (25 ноября), мученике старце Философе (31 мая)⁸⁴, целомудренном Зеноне-златокузнеце (Пролог, 7 октября) и многих других. Жест Аввакума, возлагающего руку на пламя свечи, дабы унять «огнь блудный», имеет потому «этикетное» значение, на что указывал А. М. Панченко⁸⁵.

Однако приведенный фрагмент Жития Аввакума отличается от перечисленных агиографических текстов рядом особенностей. Прежде всего, взгляд на ситуацию «изнутри» не только придает описываемым событиям особую остроту и драматизм, но и смещает перспективу. Основное внимание уделено искушаемому, в то время как искушительница оказывается на втором плане. Впрочем, в этом тексте «девица, многими грехами обременена», героя сознательно не искушает, соблазн молодого священника вызван, по всей видимости, красочностью ее исповеди. Следующее отличие: дьявольскому искушению Аввакум-священник подвергается прямо в Божьем храме, во время совершения им таинства исповеди. Это обстоятельство, возможно, усугубившее ужас и отчаяние Аввакума, позволяет пополнить число литературных параллелей к описанной протопопом ситуации Повестью о Тимофее Владимирском. Многогрешный путь ее заглавного героя начинается также во время исповеди (хотя о каких-либо особенных грехах красивой и знатной девицы, пришедшей на исповедь к владимирскогму презвитеру и обесчещенной им в церкви, ничего не сказано). Неизвестно, знал ли Аввакум эту весьма популярную в письменности XVII в. повесть, но если знал, это также может объяснить его последующую бурную реакцию. Продолжая сравнение эпизода с предшествующей агиографической традицией, отметим далее различие в изображении второго действующего лица анализируемой ситуации. Героини упомянутых ранее

⁸¹ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. С. 60.

⁸² Историю и современное состояние вопроса см.: Гродецкая А. Г. Ответы предания: жития святых в духовном поиске Льва Толстого. СПб., 2000. С. 207–256.

⁸³ Древний патерик, изложенный по главам. М., 1997. С. 87–88.

⁸⁴ Его история, но с безымянным героем-юношей стала содержанием одного из вставных рассказов Жития Павла Фивейского (15 января).

⁸⁵ См.: Панченко А. М. 1) Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 194–195; 2) Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 240–242.

житийных текстов под влиянием увиденного отрекались от прошлого и уходили в монастырь. Святая Зоя, бывшая блудница, даже причислена к лику святых и упоминается в тот же день, что и обративший ее преподобный Мартиниан. Безымянная героиня проложного «Слова о черноризце» переживает метафору «воскресение к новой жизни» буквально: от потрясения она умирает и оживлена молитвами незлобивого инока. Аввакум же о каком-либо воздействии своего «этикетного» жеста на грешную женщину ничего не говорит (что, впрочем, естественно: повествователь слишком погружен в свои телесные и душевные страдания, чтобы заметить еще что-либо). И наконец последнее отличие. Страдания целомудренных аскетов часто не ограничивались их телесными муками – несмотря на то, что явленную стойкость, они крайне не уверены в себе, и не без оснований. Иаков Постник в дальнейшем впадает в грех гордыни, становится блудником и убийцей и вынужден вновь начать путь духовного восхождения. В боязни новых искушений св. Мартиниан бежит на необитаемый остров, но вынужден покинуть и его, когда волны приносят туда потерпевшую кораблекрушение деву Фотинию⁸⁶. Даже на этом фоне поведение Аввакума после победы над искушением поражает своим максимализмом, доходящим до отчаяния. Хотя «огнь блудный» погашен, герой потрясен до глубины души. Пережитый мысленный соблазн воспринят им как подлинное падение, его мучат горечь и сознание собственной порочности, он даже сомневается в своем духовном призвании и со слезами молит Бога снять с него тяжелое бремя разрешителя чужих грехов. (Поэтому двойное – бытовое и символическое – значение приобретает использованная Аввакумом деталь «сложение риз» перед уходом из храма.) Показательно, что молится он в этом эпизоде дважды, и ритуальная, лишенная каких-либо эпитетов молитва Аввакума-священника в церкви явственно контрастирует с последующей страстной и слезной («...яко и очи опухли») мольбой Аввакума-человека в «избе». Среди рыданий он забывается и видит приведенный в начале сон, который является, таким образом, ответом на его моления.

Впрочем, думается, что слезное моление Аввакума просьбой о снятии «тяжкого бремени» не ограничивалось. О чем обычно просит христианин, только что подвергшийся нападению «блудного беса»? Конечно, об избавлении от греховных и мучительных помыслов, и обширный сонм православных святых выдвигал на этот случай «небесных заступников» соответствующей специализации. Главным среди них в народном православии считался св. Моисей Мурин (28 августа)⁸⁷.

Моисей Мурин (то есть эфиоп) в молодости был слугой, прогнан своим господином после совершенного убийства, примкнул к разбойникам и даже стал их атаманом, отличаясь свирепостью, огромной физической силой, любовью к обжорству и пьянству⁸⁸. «Случайно»⁸⁹ придя к раскаянию, он оставил разбойничье ремесло и ушел в монастырь. Здесь он всецело предался аскетическим подвигам, поражая своим духовным рвением не только

⁸⁶ Иронический парафраз этого Жития обнаруживается в одной из лесковских обработок текстов Пролога – «Легенде о совестливом Даниле». Ее заглавного героя однажды приняли за «отца Мартиана», «который в два года обежал сто шестьдесят четыре города, скрываясь от женщин, и все-таки везде их находил» (Лесков Н. С. Собр. соч. в 12 т. М., 1989. Т. 10. С. 93).

⁸⁷ Впрочем, представление это возникло далеко не сразу. В Киево-Печерском патерике инок Иоанн Многострадальный, долго мучимый блудными стремлениями, в конце концов получил исцеление от св. Моисея Урина, который, как известно, пострадал от чужих любовных домогательств, сам плотских терзаний не зная (26 июля). Кандидатура не слишком подходящая, но, видимо, другого святого помощника печерский инок не знал. Иногда в числе помощников в «блудной брани» упоминается и сам Иоанн Многострадальный (18 июля), подобно тому, как для защиты от любовных домогательств народное православие рекомендует обращаться не только к Моисею Урину, но и к мученице Фомаиде, убитой сластолюбивым свекром (13 апреля).

⁸⁸ Вероятно, поэтому св. Моисею Муруну народное православие рекомендует молиться также об избавлении от запойного пьянства. Другой «святой заступник» для таких случаев – мученик Вонифатий (19 декабря).

⁸⁹ Так сказано в Четых Минеях Димитрия Ростовского; проложная версия Жития гласит, что к раскаянию Моисей пришел «от некоей напасти».

настоятеля и братию, но и своих бывших товарищей по разбою (четверо из них замыслили нападение на его монастырь, но были пленены могучим иноком, а потом обращены им и тоже стали монахами). Однако греховные страсти долго не покидали его. Особенно тяжела была для Моисея брань с «блудным бесом», одолеть которого ему помогли молитва, пост и тяжелый физический труд, а также поддержка св. Исидора. Со временем молва о его духовных подвигах разнеслась далеко за пределами монастыря, однако инок строго избегал мирской славы, хотя был неизменно приветлив к посетителям. Св. Моисей дожил до старости, имел множество учеников и добровольно принял мученический венец от предсказанного им заранее набега сарацинов, вероятно, желая своей насильственной смертью искупить преступления юности⁹⁰.

Источники этого довольно пространныго текста о раскаявшемся разбойнике указал сам Димитрий Ростовский: «...от Патерика Скитского, и от Лавсаика Палладиевого, и от Азбучного Патерика собранное»⁹¹. Из Жития преподобного Арсения Великого, инока той же обители, что и Моисей, заимствовал он следующий эпизод.

...брат некий удалено прииде в Скит, видети хотяше преподобнаго Арсения. И введен быв к нему, виде его, но слышати словеса того не сподобися: сядяще бо старец молча и зря долу. И вышед от него, моли водящего его церковника, да отведет ко авве Моисею, от разбойник ко иночеству пришедшему. И веде церковник странного того брата к Моисею. Блаженный же Моисей прия их, радуясь, и упокои, и учреди, и много милости явив им, отпусти их. Глаголя же церковник к странному брату: «Се обоих видел еси, отца Арсения и отца Моисея. Который от обоих лучше те мнится быти?». И глаголя странный брат: «Приимый нас любезно, той лучший есть». Слышав же то некий от боговдохновенных старец и молися к Богу, глаголя: «Господи, покажи мне дело обоих тех отец, яко он бегае человек имени Твоего ради, ов же всех приимает имени ради Твоего. Который убо от них совершеннейший есть?». И виде сразу же той во видении два корабля велика по некоей реце велицей плавающие. В едином убо бяше преподобный Арсений, и Дух Божий управляше корабль его во многом безмолвии, в другом же корабле бяше преподобный Моисей, и ангелы Божии сами е управляху корабль и сот медвяный Моисею во уста лияху⁹².

В исходном Житии Арсения Великого это видение получает разъяснение: достойнейшим из иноков объявляется безмолвствующий аскет, на что указывает пребывание с ним самого Святого Духа. Превосходство его вида служения Богу будет подчеркнуто и в дальнейшем повествовании: накануне упоминавшего ранее набега сарацинов Арсений был перенесен из монастыря в безопасное место покровительствующим ему Святым Духом; он пережил Моисея на полвека. Однако в Житии Моисея Мурина Димитрий Ростовский опустил это толкование, принижающее значение духовного подвига бывшего разбойника, по-человечески более понятного и привлекательного для читателя. К тому же подчеркнутое предпочтение какого-либо вида служения Богу перед другими было ненужным преувеличением, отдающим суетной человеческой гордыней и едва ли не вольномыслием. Как известно, учение Христа от своих истоков допускало возможность и даже равноправие разных путей служе-

⁹⁰ Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. Кн. 12. Месяц август. М., 1911. С. 488–498.

⁹¹ Димитрий Ростовский. Книга жития святых. Книга 4. Июнь, июль, август. Киев, 1764. Л. 574. Экземпляр этого кириллического издания, хранящийся в Научной библиотеке Томского университета (инвентарный номер В-26118), ранее находился в скитской библиотеке старообрядцев-странников.

⁹² Там же. Л. 581 об.

ния Богу. В яркой образной форме это выразил и приведенный рассказ: несмотря на торжественность величавого безмолвного плавания св. Арсения, главное в видении то, что плывут оба «великих корабля» по одной «великой реке» веры к единому Богу. Кстати, для идейного содержания патериков характерно как раз сопряжение и гармонизация непримиримых, казалось бы, антиномий: монашества и мирской жизни, девственности и брака, молитвенного созерцания и деятельного милосердия и т. п. В этом контексте стоит напомнить известный рассказ о Макарии Египетском, в котором «святее» этого знаменитого отшельника и чудо творца оказываются две женщины-мирянки – невестки, живущие в одном доме и ни разу не поссорившиеся.

Не из рассказов ли о Моисее Мурине, помощнике и заступнике «блудников» пред Богом, приплыли в сон Аввакума три его корабля? Это символический ответ на сомнения и тревоги кающегося героя. Ответ гласит: Богу угодны разные пути служения ему: и прямолинейный и строгий путь праведников, сумевших отринуть мирскую суету, и непростой путь того, кому суждено пройти сквозь «пестроту» мира, его соблазны и искушения, познать не только взлеты духа, но и минуты сомнения, слабости и даже бунта. В своем слезном молении Аввакум дерзновенно просил об отлучении от своих духовных детей, но именно их корабли видит он в первую очередь. И плывут все три корабля также в одном направлении, хотя безымянная «великая река» агиографического текста очень «по-русски» заменена родной Волгой, становящейся, вероятно, впервые в отечественной литературе символом единой народной судьбы.

Заманчиво увидеть в этом фрагменте непосредственное отражение игр бессознательного человека позднего средневековья, но предположение это критики не выдерживает. Достаточно обратиться к знаменитому Прянишниковскому списку Жития, сохранившему, как известно, раннюю, не дошедшую в автографе, редакцию памятника. Анализируемый нами эпизод здесь выглядит следующим образом.

И некая девица прииде ко мне исповедати своя согрешения, исполнена блудных дел. Аз же, слышав от нея, сатаниным наветом разгоревся блудным помыслом, падох на налой руками и мыслих, что сотворю, како бы избыти огня в себе паляща; и слепил три свечи, зажег, и положих руки своя на огонь и сожже; и оттоле угасло во мне блудное распаление. В нощи же той из церкви прииде в дом свой, зело скорбен. Время же яко к полунощи и плакався пред образом Господним, яко и очи опухли, и моляся прилежно, да же отлучит мя Бог от детей духовных, понеже бремя тяжело, не могу носити. И трудихся от поклонов, падох на землю на лица своем, рыдаше горце, и забыхся. И видех корабль, пловущ Волгою рекою, зело украшен разными пестротами – красно, бело и сине, и черно, и пепелесо, – его же ум человек не вместит красоты его и доброты. И един юноша на нем красен, светел, и велелепен, на корме сидя правит, бежит ко мне из-за Волги, яко пожрать мя хочет. Аз же вопросих: «кому корабль сей устроен?». Он же отвечал: «твой корабль, тебе плавати на нем, с женою и детьми, коли докучаешь!» И я вострепетах и оттоле очютихся. Паки стал кланяться и глаголах: «чему я, окаянный, годен, таковой красный корабль мне устроен». И седши рассуждаю: что се видимое? И что будет плавание? Не вем!⁹³

Детальное сравнение эпизода по разным редакциям обнаруживает несомненную сознательную переработку его Аввакумом. Исключаются случайные подробности, заменяясь художественными деталями, исполненными символического смысла (вроде упомяну-

⁹³ Житие протопopa Аввакума, им самим написанное. С. 311.

того ранее «сложения риз»), ритуальную торжественность приобретают жесты. Усложнен и смысл пророческого сна – не только видение предстоящей индивидуальной судьбы, исполненной «красоты и доброты» разнообразия жизни⁹⁴, но и утверждение множественности путей, ведущих к Богу, которое может быть расценено как одно из проявлений «мужицкого богословия» мятежного протопopa⁹⁵.

Как известно, Аввакум был хорошо начитан в древнерусской книжности, что в свое время прекрасно показала Н. С. Демкова⁹⁶. В частности, ею было выявлено более полусотни упоминаний Аввакумом тридцати четырех агиографических текстов (кстати, учтен здесь и Скитский патерик). Скрытые случаи, вроде только что выявленного, в это число, конечно, не вошли; думается, что их может быть немало, учитывая творческое и ярко «интимное» восприятие Аввакумом житийных текстов. Кстати, в исследовательской литературе высказывалась мысль, что читатель житий искал в них не примеров для подражания, а источник «сердечного умиления» и удивления⁹⁷. Анализируемый Б. Н. Берманом пример (Житие Алексея человека Божьего) эту мысль как будто подтверждает – действительно, парадоксальный путь Алексея к Богу за всю историю христианства повторили немногие. Однако обращение к творчеству Аввакума показывает, что такое восприятие было не единственно возможным. Для мятежного протопopa житийный текст был не только несомненной правдой, неизменно волнующей, как только что происшедшее (так, несколько раз в своем творчестве он вспоминал глубоко поразившую его историю блудницы из Жития Феодора Едесского), но именно «учебником жизни» и примером для подражания. Помимо только что разобранный случай сошлемся на известное письмо к боярыне Морозовой, которой он в сердцах советует последовать жестокому поступку девицы Мастридии⁹⁸. Традиция «интимного» восприятия житийных текстов получила свое продолжение в русской классической литературе.

⁹⁴ Мотив нашел отражение у М. Горького, высоко ценившего и пропагандировавшего творчество протопopa Аввакума. В рассказе «Отшельник» (1922), отразившем представления писателя о национальном характере, непростая судьба заглавного героя характеризуется как «пестро и хитро спутанная, но все же красивая». См.: Климова М. Н. Отражение мифа о великом грешнике в рассказе А. М. Горького «Отшельник» // Вестник Томского гос. пед. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. Филология. Вып. 6 (22) 2000. Томск, 2000. С. 39–42. То, что это не случайное совпадение, доказывает другой отголосок творчества протопopa в «Отшельнике»: подобно Аввакуму, герой рассказа любит «играть с человеками».

⁹⁵ Кстати, на «народный» характер христианства патериков неоднократно указывали исследователи. См.: Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетие н. э. // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 22–23.

⁹⁶ Сарафанова (Демкова) Н. С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // Тр. Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 329–340.

⁹⁷ См.: Берман Б. Н. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиции его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 159–183.

⁹⁸ Житие протопopa Аввакума и другие его сочинения. С. 108.

Пересказы православных житий в русской литературе первой половины XIX века («Легенда» А. И. Герцена и «Мария Египетская» И. С. Аксакова)

Как уже было сказано ранее, литературные обработки православных житий стали достоянием русского читателя относительно поздно, к середине XIX в. Основные причины тому – разрыв между церковной и светской ветвями русской культуры и строгость духовной цензуры, нередко усугублявшаяся авторской самоцензурой. В этом отношении показательны первые опыты такого рода, по разным причинам так и не ставшие достоянием читателя-современника: повесть А. И. Герцена «Легенда» (1835) и поэма И. С. Аксакова «Мария Египетская» (1845).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.