



# **Елена Александровна Бузько «Сказание» инок Парфения в литературном контексте XIX века**

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=11130223](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11130223)*

*«Сказание» инок Парфения в литературном контексте XIX века: Индрик; Москва; 2014*

*ISBN 978-5-91674-293-0*

## **Аннотация**

«Сказание» афонского инок Парфения о своих странствиях по Востоку и России оставило глубокий след в русской художественной культуре благодаря не только резко выделявшемуся на общем фоне лексико-семантическому своеобразие повествования, но и облагораживающему воздействию на души читателей, в особенности интеллигенции. Аполлон Григорьев утверждал, что «вся серьезно читающая Русь, от мала до велика, прочла ее, эту гениальную, талантливую и вместе простую книгу, – не мало может быть нравственных переворотов, но, уж, во всяком случае, не мало нравственных потрясений совершила она, эта простая, беспритязательная, вовсе ни на что не бывшая исповедь глубокой внутренней жизни».

В настоящем исследовании впервые сделана попытка выявить и проанализировать масштаб воздействия, которое оказало «Сказание» на русскую литературу и русскую духовную культуру второй половины XIX в.

## Содержание

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| 1                                 | 5  |
| 2                                 | 10 |
| 3                                 | 14 |
| 4                                 | 21 |
| 1                                 | 21 |
| 2                                 | 25 |
| 3                                 | 32 |
| 4                                 | 37 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 46 |

**Елена Бузько**  
**«Сказание» инок Парфения**  
**в литературном контексте XIX века**

© Бузько Е. А., текст, 2014

© Издательство «Индрик», 2014

\* \* \*

# 1

## Об иноке Парфении и его книге

В истории русской церкви о. Парфений Агеев – личность выдающаяся. Монах, схимник, паломник, игумен, писатель – он был в полной мере Христовым воином и служителем Слова.

О. Парфений, в миру Петр Агеев, родился по старому стилю 14 ноября 1806 г. в молдавском г. Яссы в русской семье. Мальчик осиротел младенцем и был усыновлен довольно зажиточной купеческой семьей старообрядцев. Своих приемных родителей будущий монах горячо любил, им был обязан христианским воспитанием и церковным образованием. Монашеская жизнь интересовала Петра с самого раннего детства: мальчик мечтал о жизни инок и намеревался провести жизнь в скиту или пустыне. Будучи подростком, Петр не раз принимал попытки покинуть дом, дабы удалиться от суеты и мирских соблазнов, однако его желанию тогда не дано было осуществиться.

Уступив просьбе родителей не покидать их до времени, Петр помогал отцу в торговых делах, однако главным занятием юноши оставалось изучение Священного Писания; в родительском доме он собрал библиотеку из книг духовного содержания «рублей тысячи на две». За свое стремление открывать людям величие и славу Господа, Петра еще в детстве называли «попом-проповедником» и «игуменом». Не удивительно, что без участия будущего монаха не оставалось ни одно, столь распространенное среди старообрядцев, прение о вероисповедании. Дождавшись совершеннолетия, юноша отправился в странствие, во время которого посетил Стародубские раскольнические монастыри, Рогожское кладбище, Керженские, Иргизские и Карпатские скиты. Петр также побывал в Киеве и Саровской пустыни. В старообрядческом Бело-Криницком монастыре он принял постриг с именем Паисий, а затем избрал себе для жительства молдавский Мануиловский скит. Общась со староверами, инок убедился в том, что его единоверцы «только и стараются одни внешние обряды соблюсти», но не беспокоятся об «очищении внутреннего человека». Хорошо изучив к тридцатилетнему возрасту Священное Писание, святоотеческую, богослужебную литературу и убедившись в неправоте раскольников, будущий о. Парфений принял единоверие. В 1839 г. после большого странствия по монастырям и пустыням России и Молдавии, где он встретил великих подвижников, в числе которых были ученики Паисия Величковского, Петр Агеев окончательно воссоединился с православной церковью в молдавском монастыре Ворона.

В том же году искатель истины во Христе отправился на Афон, где обрел духовника иеросхимонаха Арсения, старца, известного своей подвижнической жизнью. На Афоне Петр постригся в иноческий чин с именем Памва, а весной 1841 г. в русском Пантелеимоновом монастыре принял схиму с именем Парфений. Вскоре инок был послан на послушание в Россию собирать пожертвования для русского монастыря на Афоне. Во время этого странствия афонский монах убедил своих родителей оставить раскол и присоединиться к церкви. Тогда же о. Парфений посетил множество обителей и храмов центральной России, Молдавии, Болгарии, Турции. Странствие обернулось для инок тяжелейшими испытаниями: больше года он провел в остроге, страдал от тяжелых болезней и, наконец, в 1843 г. возвратился на Афон. После многотрудного путешествия и долгого вынужденного пребывания в миру о. Парфений получил благословение старца Иеронима (Соломенцова) на уединенную жизнь в келии святого великомученика Георгия. Однако в 1846 г. духовник Арсений не благословил о. Парфения долее оставаться на Святой горе, а послал инок в Сибирь, в Томскую губернию, не веля ему возвращаться на Афон. Тяжело переживая предстоящую разлуку с Афоном, о. Парфений отправился в Иерусалим, странствовал по Палестине, жил в Кон-

стантинополе. Перед своим отъездом в Сибирь инок вновь оказался на Святой горе, где узнал о кончине о. Арсения. Только после смерти старца о. Парфений окончательно преодолел свое человеческое желание не расставаться с Афоном и, как истинный монах, покорился воле духовника.

В 1847 г. о. Парфений прибыл в Томск. В городском архиерейском доме по благословению епископа Томского и Енисейского Афанасия (Соколова) о. Парфений работал над созданием своей первой книги. Она была издана в 1855 г. при участии митрополита Московского Филарета (Дроздова) под заголовком «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския инок Парфения», вскоре, в 1856 г., последовало второе издание книги. После публикации «Сказания»<sup>1</sup>

Парфений продолжил писательскую деятельность, занимаясь главным образом обличительными сочинениями, направленными против раскола.

Живя в Томске, о. Парфений подавал в Синод прошение о принятии его в один из русских монастырей. Просьба инок долго оставалась без ответа, и только благодаря ходатайству митрополита Филарета, который надеялся «употребить» о. Парфения «для вразумления раскольников», афонский постриженник был принят в братство Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры. Послушанием о. Парфения стали диспуты с раскольниками, которые монах должен был проводить на Сухаревском подворье лавры, в Москве.

В 1855 г. о. Парфений был рукоположен в сан иеромонаха и вскоре стал строителем, а затем настоятелем Николаевской Берлюковской пустыни. Время пребывания о. Парфения в этой обители можно назвать лучшим периодом ее истории: именно тогда начинает действовать иконописная мастерская, создается школа, где ведется обучение греческому языку и колокольному звону. Настоятель лично занимался переплетными работами в библиотеке обители, но главной его заботой оставалось внутреннее благочестие братии. В Берлюках о. Парфений продолжил работу над сочинениями по апологетике православия, а через три года по настоянию митрополита Филарета получил назначение управлять строительством в Спасо-Преображенском монастыре, располагавшемся в Гуслицких лесах, – месте, где было сосредоточено «самое гнездо раскола». На плечи строителя легли не только очень нелегкая миссия обращения старообрядцев к церкви, но и подчас непосильные для него денежные тяготы, связанные с основанием и обустройством обители. В награду за свои труды о. Парфений получил золотой наперсный крест и в 1863 г. стал игуменом Гуслицкого монастыря.

На протяжении долгих лет жизни в России о. Парфения не покидала печаль о разлуке с Афоном. «Беспрестанное» желание афонского инок вновь оказаться в «тихом пристанище» исполнилось за несколько лет до его кончины. Неутомимый паломник вновь вступил на земли Афона, Иерусалима, Константинополя. Эту последнюю встречу со Святой Землей Парфений описал в своем «Вторичном странствии...»<sup>2</sup>. Оставшиеся годы жизни схиигумен проводил сначала в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой лавры, а затем, когда здоровье его сильно ухудшилось, – в стенах самой обители. Умер о. Парфений в 1878 г. и был похоронен на братском кладбище лавры.

Сегодня собраны важнейшие исторические сведения, касающиеся деятельности о. Парфения<sup>3</sup>, переиздано «Сказание»<sup>4</sup>, опубликованы автобиография<sup>5</sup>, «Вторичное стран-

<sup>1</sup> В соответствии с традицией сокращения заглавий правильнее было бы: «Сказание...». Однако, со стилистической точки зрения вариант «Сказание» предпочтительнее, и в монографии мы позволили себе отступить от нормы. По тем же причинам в тексте исследования перед монашеским именем часто опускается необходимое указание на принадлежность лица к иноческому чину, т. е. наряду с общепринятым «о. Парфений» встречается вариант «Парфений».

<sup>2</sup> *Инок Парфений (Агеев)*. Вторичное мое странствие во Святыи Град // Иерусалим и во Святую Гору Афонскую в 1870–1871 гг. // *Он же*. // Странствия по Афону и Святой Земле. М., 2008. С. 143–184.

<sup>3</sup> *Игумен Евмений (Лагутин)*. Подвиг крестоношения, *Панин А. Н.* Благословенное странствие инок Парфения, *Гуминский В. М.* «Сказание» инок Парфения и русская литература // *Инок Парфений (Агеев)*. Странствия по Афону и Святой Земле. М., 2008. С. 187–195, С. 197–238, С. 239–271; *Игумен Евмений (Лагутин)*. Молитвами схиигумена Парфения,

ствие...» о. Парфения по Иерусалиму и Афону. Несмотря на это, деятельность афонского постриженника, столь много послужившего России, остается не до конца раскрытой. Современному исследователю предстоит осмыслить то духовное наследие, которое оставил нам о. Парфений, а потому его личность нуждается в подробном жизнеописании. Изучение писаний о. Парфения долгое время было невозможно, но в настоящий момент необходимость в выявлении всех текстов, принадлежащих этому автору, очевидна. Его труды требуют библиографической систематизации и заслуживают внимания богословов, историков, культурологов, литературоведов.

В историю русской культуры о. Парфений вошел прежде всего как автор «Сказания», потому осмысление творчества Парфения справедливо начать с книги, которая имела большой резонанс в русской литературе XIX в. Уже тот факт, что сочинение о. Парфения оказалось в центре внимания литературной критики и получило высокую оценку у И. С. Тургенева, А. В. Дружинина, А. А. Григорьева, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ф. М. Достоевского вызывает интерес к литературной судьбе этой книги. Восприятие «Сказания» современниками как выдающегося и оригинального произведения позволяет оценить место Парфения в русской культуре. Следует сказать несколько слов о создании книги.

История писания и публикации «Сказания» свидетельствует о смирении автора, о совершенном отсутствии у него притязаний на успех. В автобиографии Парфения, полностью опубликованной совсем недавно, содержится рассказ о «маленькой тетрадке» иерусалимских записей, столь полюбившейся Томскому епископу Афанасию, что тот отдал ее в переписку. Переписка оказалась неудачной: кое-что было поправлено со славянского на русский. Владыка «оскорбился» правкой, «а мне, – вспоминает о. Парфений, – начал говорить, чтобы я еще этим занялся и кое-что пописал подробнее и побольше; но я отказывался невозможностью упомянуть места, не имея места, где писать, и тягостию скорбей. Он хотя и ежедневно об этом напоминал, но все еще слегка. Потом час от часу начал более и более принуждать»<sup>6</sup>.

О. Парфений признавался, что над «Сказанием» он работал, исполняя послушание, казавшееся ему «выше сил». Утешением для начинающего писателя было участие в его судьбе епископа Афанасия, который по отношению к Парфению сменил гнев на милость, но одновременно «совершенно напал» на него: «Пиши свое путешествие, да и только»<sup>7</sup>. Искус о. Парфения в это время был особенно тяжел: он проживал в чуждом ему Томске, почти постоянно плача по афонскому безмолвию, терпя напрасную клевету и чиновничий произвол. Переживания инок усугубило известие о кончине любимых родителей.

Наставничество епископа Афанасия, видимо, было необходимо Парфению, как и настойчивость владыки, по воле которого создавалось «Сказание». Работа над книгой виделась Парфению непосильной для него ношей, однако он приступил к труду. «Книги своего путешествия» инок писал с «большою скорбью, ночь читал псалтирь, сорокоусты за упокой, и на эти деньги покупал бумагу, свечи, чернила и перья, и одежду, и восковые свечи, и ладан, а владыка ничего не давал». О. Парфений вспоминал: «Когда я окончил и переплел сам, и принес владыке, он принял очень приятно и вынес мне денег 20 руб. серебром. Я говорю ему: «На что же ты мне теперь даешь денег, когда они уже не нужны;

Панин А. Н. Схиигумен Парфений Агеев. Жизнь и труды на благо Церкви // Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009. С. 191–200, С. 201–251.

<sup>4</sup> *Инок Парфений (Агеев). Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле: В 2 т. М., 2008.*

<sup>5</sup> Автобиография монаха Парфения...

<sup>6</sup> Автобиография монаха Парфения... С. 126.

<sup>7</sup> Там же. С. 127.

ты бы тогда давал, когда я писал книги, тогда они точно были нужны». Он, улыбаясь, сказал: «Я дождался, что отец Парфений не попросит ли денег, и этим тебя искушал, однако ты все-таки меня пересилил» <...> Прочитав мои путешествия, заставил еще переписать набело. Я еще сидел год переписывал, но с небольшой прибавкой; а владыка как начал мне выписывать книг, только успевай благодарить; начал давать денег на бумагу...»<sup>8</sup>.

Парфений работал по благословению архиерея, «понуждая» (именно это слово он употребляет в сопроводительной заметке к «Сказанию») себя к труду «не ради чести или тщеславия, или суетной хвалы мира сего, но ради чести и славы святого имени Господа»<sup>9</sup>. Автор создавал текст отнюдь не заботясь ни о «красотах слога» в светско-литературном понимании, ни о том, какое впечатление «Сказание» произведет на публику: «Может быть, некоторым мое описание покажется и невместительно: но аз о том не разжизаюся; пусть кто как знает, тако и рассуждает» (I, 17). Тот факт, что о. Парфений создавал текст помимо своей воли, подтверждает уникальность его книги как литературного явления. В «Сказании» отсутствовала та сознательная поэтизация странствия, которая отличала сочинения профессиональных литераторов, запечатлевших свое паломничество в Святую Землю.

Своим выходом в свет «Сказание» во многом обязано митрополиту Филарету. Из переписки святителя видно, с какими трудностями сочинение Парфения проходило цензурную правку<sup>10</sup>. Исправления касались главным образом церковнославянского строя речи автора. Митрополит очень опасался, что «книга может увязнуть», и со своей стороны сделал все, чтобы она вышла в свет с минимальной правкой цензуры, сохраняя «своеобразную речь» Парфения.

Еще до выхода второго издания «Сказания» в «Москвитянине» 1855 г. появилось «Замечание о книге о. Парфения». Автор «Замечания» остался неизвестным, но редактор журнала М. П. Погодин в примечаниях к заметке предостерегал Парфения от каких-либо языковых изменений во втором издании «Сказания» и просил автора печатать книгу «со всеми ее особенностями». Считая книгу «украшением народной русской словесности (не говоря о великой ее многообразной пользе)», М. П. Погодин особенно беспокоился о том, что особый стиль Парфения<sup>11</sup> окажется искаженным.

Опасения «Москвитянина» были не беспочвенны и подтвердились в 1856 г. Второе издание «Сказания» отличалось от предыдущего заменой многих старославянских форм, стилистической правкой, отсутствием некоторых самобытных фрагментов, например, рассказа о горном змее, и прочими сокращениями текста. Особенно сетовал по поводу изменений в переизданной книге Парфения Н. П. Гиляров-Платонов, по его мнению, в новом виде сочинение теряло «тот вид совершеннейшей искренности», который высоко ценился в самых разных читательских кругах.

Цельная картина мира, созданная автором «Сказания», принимала черты яркого художественного образа и обеспечивала книге читательский интерес. Однако феномен читательского успеха книги до сего дня остается не до конца проясненным.

Следует признать, что сам текст «Сказания» до 2008 г., когда книга была переиздана, для читателя оставался труднодоступным, а краткие сведения о «Сказании», как и о его авторе, до недавнего времени можно было найти лишь в справочных статьях и комментариях к текстам М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. А. Григорьева. Вопрос о влиянии Парфения на произведения Ф. М. Достоевского был поставлен в работах Р. В. Плетнева, И. Д. Якубо-

<sup>8</sup> Автобиография монаха Парфения... С. 132–133.

<sup>9</sup> *Инок Парфений (Агеев)*. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле: В 2 т. Т. I. С. 16. Далее ссылки на это издание даются с указанием тома, римскими цифрами, и страницы в тексте.

<sup>10</sup> См.: Письма митрополита Филарета Московского к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию (Медведеву). М., 1883. Ч. 3. С. 298–313.

<sup>11</sup> [Б. п.] Замечание о книге о. Парфения // Москвитянин. 1855. № 23–24. С. 297.

вич и С. И. Фуделя. Как самостоятельный духовный писатель Парфений был представлен впервые в статье С. В. Шешуновой<sup>12</sup>. Однако здесь информация о «Сказании» была ограничена форматом справочного биографического издания, кроме того, текст статьи содержал некоторые библиографические неточности. В целом сочинение Парфения так и не получило полноценного литературоведческого осмысления.

За последнее десятилетие ситуация изменилась. Тема христианского Востока, его взаимоотношения с Россией оказалась в центре внимания деятельности издательства «Индрик», благодаря которому перед современным читателем открылся мир выдающихся произведений паломнической литературы, среди которых книги А. Н. Муравьева, А. С. Норова, К. М. Базили, В. Г. Григоровича-Барского и другие. К проходившей в Москве конференции (июнь 2009 г.), посвященной 130-летию со дня смерти схиигумена Парфения, издательством были опубликованы: фрагмент странствований автора «Сказания» по европейской Турции и Греции, тексты «Вторичного странствия», «Автобиография» Парфения. Исследовательские статьи, представленные издателем как «Приложения» к сочинениям Парфения<sup>13</sup>, поддерживали идею всестороннего изучения творчества духовного писателя. Однако еще ранее, в 2005 г., «Сказанию» было посвящено специальное исследование, в котором произведение Парфения рассматривалось в историко-литературном контексте<sup>14</sup>. Интерес к наследию Парфения, обозначившийся в русском религиозном и культурном сознании в последние годы, побудил автора настоящего труда к раздумьям о литературной судьбе книги Парфения, о роли этого произведения в истории русской культуры. Историко-литературное изучение «Сказания» позволяет объяснить особенности его восприятия современниками, раскрыть феномен читательского успеха книги Парфения. Контекстуальный подход к «Сказанию» для автора исследования оказался наиболее приемлемым и интересным, поскольку позволил внести важные уточнения в мировоззренческие характеристики крупнейших русских писателей, в частности, освободить их от модернизации в атеистическом духе, проведенной в советский период.

Следует заметить, что повествовательную манеру автора «Сказания» довольно трудно согласовать с нормами современного русского языка и адаптировать к сегодняшнему читателю. Помимо этого, текст Парфения в настоящее время нуждается в сопроводительном научно-справочном аппарате. Нельзя не посетовать, что в существующем современном издании «Сказания» текстологическая работа была проведена недостаточно. Это привело во многом к утрате индивидуального авторского почерка. С нашей точки зрения, упомянутое издание «Сказания» нельзя назвать удачным еще и потому, что авторский текст не был оснащен историческим и богословским комментариями, столь необходимыми в издании книги, созданной в первой половине XIX в. Поскольку «Сказание» не переиздавалось с 1856 г., новое издание, несомненно, восполнило огромный пробел, сделав книгу Парфения доступной для широкого читателя. Принимая это во внимание, текст в настоящем исследовании цитируется по современному изданию.

В цитатах сохраняются орфография, пунктуация и курсив авторов. В угловых скобках даны пояснения и сокращения автора исследования.

<sup>12</sup> См.: Шешунова С. В. Парфений. Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь / Гл. ред. П. А. Николаев. Т. 4. М., 1999. С. 536–537.

<sup>13</sup> См. выше.

<sup>14</sup> Бузько Е. А. «Сказание» инок Парфения в литературном контексте 1820–1870 гг. Автореф. дисс... канд. филол. наук. Тверь, 2005; Бузько Е. А. «Сказание» инок Парфения в полемике М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. А. Григорьева // М. Е. Салтыков-Щедрин: жизнь и творчество: Материалы конференции. Углич, 2000. С. 19–21; Бузько Е. А. К вопросу об источниках сцены у юродивого в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Историко-литературный сборник / Ред. – сост. А. Ю. Сорочан, М. В. Строганов. Тверь, 2002. Выпуск 2. С. 118–123; Бузько Е. А. «Сказание <...> инок Парфения» в восприятии Салтыкова-Щедрина // Щедринский сборник / Научный ред. Е. Н. Строганова. Тверь, 2003. Выпуск 2. С. 128–139.

## 2

### О «Сказании» как о литературном явлении

Текст Парфения по всем признакам относится к церковной литературе: в основе произведения лежит утверждение истины православия, автор книги принадлежит к духовному сословию, будучи афонским монахом, схимником. Наконец, повествование о. Парфения отличается цельностью мировоззрения, основывается на Священном Писании, предании и святоотеческой традиции. В немалой степени «Сказание» направлено на обличение заблуждений старообрядцев, к которым некогда принадлежал сам автор.

Церковные сочинения подобного рода обычно не удостоивались внимания светской литературной общественности. Но со «Сказанием» все было иначе. Восприятие читателями книги Парфения, равно как и ее нравственное значение, запечатлел Ап. Григорьев: «Вся серьезно читающая Русь, от мала до велика – прочла ее, эту гениально-талантливую и вместе простую книгу – немало, может быть, нравственных переворотов, но уж во всяком случае немало нравственных потрясений совершила она, эта простая, беспритязательная, вовсе ни на что не бывшая исповедь глубокой внутренней жизни»<sup>15</sup>. По словам критика, книга произвела неотразимое обаяние на людей, «которых уже никак нельзя заподозрить в аскетических наклонностях». К числу последних принадлежал А. В. Дружинин, написавший в письме к И. С. Тургеневу 19 сентября 1858 г. о книге афонского инок следующие строки: «И относительно языка, всякому русскому читателю стоит изучать Парфения; уж одно то выше всякой оценки, что этот человек в жизнь свою ничего не читал литературного, о красоте слога понятия не имеет и часть жизни провел с людьми, считающими молчание за подвиг, а всякое лишнее слово чуть не за преступление»<sup>16</sup>. Строки Дружинина нуждаются в серьезных уточнениях.

Действительно, Парфений провел свое детство и юность среди раскольников, он вырос в благочестивой семье старообрядцев, где не могло быть речи о школе или другом подобном учреждении. Своим образованием Петр Агеев полностью обязан родителям<sup>17</sup>: «...семейство наше было как Духовная академия и училище благочестия, ибо ничего больше никогда не услышишь – или читают книги, или кто что-нибудь душеполезное рассказывает, или поют духовные песни»<sup>18</sup>. Однако все сказанное совсем не означает, что будущий автор «Сказания» не имел понятия «о красоте слога», напротив, его книга позволяет говорить о высоком уровне образования автора, но образования церковного.

Подтверждение последнему можно найти и в автобиографии о. Парфения. Уже в десяти летнем возрасте будущий автор «Сказания» прочитал все Четьи Минеи, Прологи, Ефрема Сирина, авву Дорофея, священноинока Дорофея, Златоуста, Василия Великого и др. учителей церкви. Замечательно как само стремление юного Петра познать Библию, так и то, что отрок оказался вполне подготовленным к пониманию Писания: «...с Божией помощью начал я, – вспоминал о. Парфений уже в зрелом возрасте, – различать в ней <Библии>: что писано исторически, что нравоучительно, что до закона касательно, что пророчески; и я в ней увидел все Божие домостроительство – чудеса Его и премудрость, бла-

<sup>15</sup> Григорьев А. А. Парадоксы органической критики и // *Он же. Эстетика и критика* / Под ред. А. И. Журавлевой. М., 1980. С. 150.

<sup>16</sup> Тургенев и круг «Современника»: Неизданные материалы. 1847–1861 годы. М.; Л., 1930. С. 217–218.

<sup>17</sup> Парфений говорит в данном случае о родителях, которые вырастили и воспитали его, не упоминая о том, что остался сиротой еще в младенчестве. Это свидетельствует о глубочайшей привязанности о. Парфения к своим приемным родителям и том духовном родстве, которое существовало между ними.

<sup>18</sup> Автобиография монаха Парфения... С. 18.

гость, человеколюбие Его и правосудие; и прочитал я ее несколько раз, и всю ее несколько раз, и всю ее мог почти наизусть рассказать, разбирать и толковать»<sup>19</sup>.

Парфений, воспитанный вне светской культуры<sup>20</sup>, не осознающий себя в области так называемой «мирской» литературы, не заботившийся о «красотах слога» в общепринятом понимании, создал книгу, которая ассоциировалась не только с особым мировоззрением, но и с индивидуальным литературным стилем. Богатый красками и образами язык «Сказания», уникальное слияние церковнославянской литературной и народной речей в восприятии читателей приобретали особое качество художественности. Автор «Сказания», смиренный инок, был поставлен в один ряд с Байроном, Гоголем (А. В. Дружинин), Пушкиным, Островским (А. А. Григорьев), С. Т. Аксаковым (А. А. Григорьев, М. Е. Салтыков). Не менее, чем творения писателей-современников, книга Парфения несла черты «вдохновения и поэзии», являя собой важнейший документ умственной и нравственной жизни народа.

Выразительность повествовательной манеры Парфения не имела никакого отношения к светской литературной традиции, и в этом заключалась особенность книги, которая представляла собой уникальное явление культуры. Тем не менее, в «Сказании» о. Парфений выступает именно как литератор, человек, не только «пишущий вообще», но обладающий несомненным «мастерством, стилем, интеллектуальным уровнем, мировоззрением» и приносящий все это в свое произведение<sup>21</sup>.

Надо заметить, что разделение литературы на духовную (церковную)<sup>22</sup> и светскую, начавшееся с петровского времени и явно обозначившееся в России к первой трети XIX столетия, существовало далеко не всегда. В культурном сознании общества (особенно в средних и низших его слоях) понятие «литератор», не связанное с определенной литературной деятельностью, нисколько не противоречило выражению «духовный писатель», и наоборот. Для о. Парфения, судя по содержанию его произведений, никакого противоречия между «писательством» и деятельностью, связанную с духовным трудом, не существовало. Потому, называя автора «Сказания» «духовным писателем», мы подразумеваем его литературное творчество.

О. Парфений создает свое произведение в то время, когда в России особенно остро ставятся вопросы об историческом самосознании народа, о национальной сущности русского характера. В исследовательской литературе принято говорить о «периоде выжидания» большого социально-психологического романа<sup>23</sup>. По мнению Л. Я. Гинзбург, в этот «кризисный» или переходный для русской литературы период, который приходится на конец 40-х – начало 50-х гг. XIX в., чрезвычайно возрос интерес к промежуточным, полубеллетристическим жанрам. Мемуары, автобиографии, записки, очерки, т. е. всевозможные документальные жанры свободны от фабульных схем и не претендуют на «художественность» стиля<sup>24</sup>, но в них «открыто и настойчиво» присутствует автор, а, кроме того, ощутимы тяга к «факту» и «материалу», стремление к многостороннему изображению быта, психологическому исследованию. Все эти признаки можно найти в «Детстве» Толстого, «Фрегате «Паллада» Гончарова, «Записках из Мертвого дома» Достоевского.

<sup>19</sup> Там же. С. 20.

<sup>20</sup> Интересно привести здесь единственный фрагмент «Сказания», поучение старца Иоанна (монастырь Ворона), в котором речь касается светской культуры: «...блюдися злейшего отродка сатаны <...> проклятого Волтера, иже изблева свой злый яд и хулу на Всевышнего своего Творца и Бога и на Святую Христову Церковь и от Бога учиненную царскую власть, и основал себе гнездо в том адском дне – Париже, откуда вся злая происходят на весь мир, и откуда, как из бездны, исходят злые звери, и поядают Христово стадо. Оттуда исходят все бесовские моды» (I, 248–249).

<sup>21</sup> Хохлова Н. А. Андрей Николаевич Муравьев – литератор. *Studiorum Slavicorum Monumenta*. Т. 23. СПб., 2001. С. 219.

<sup>22</sup> Речь идет о сочинениях, утверждающих истину православной церкви.

<sup>23</sup> Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. Л., 1977.

<sup>24</sup> Там же. С. 220.

Аналитические возможности литературного произведения Л. Я. Гинзбург связывает с потребностью осмыслить итоги французской революции 1848–1849 гг., утверждая при этом, что «принципом осознания и построения личности» в это время становится «разрыв между внешним и внутренним миром». Исследовательница приводит убедительные примеры. Но историко-литературная значимость рассматриваемого нами периода отнюдь не исчерпывается произведениями широко известных авторов, а методы анализа, успешно «работающие» там, где речь идет о «Былом и думах» Герцена, «Мадам Бовари» Флобера, «Рудине» Тургенева, не применимы, например, к «Семейной хронике» С. Аксакова или, тем более, к сочинению инок Парфения.

Так, автора, а одновременно и героя «Сказания», отличала редкая ясность мировоззрения, что в глазах читателей придавало книге Парфения особую ценность. То же можно сказать о произведении Аксакова, которое произвело большое впечатление на современников прежде всего цельностью авторского мировосприятия. Аксаков и о. Парфений действительно создают свои произведения в период, когда в России особо отчетливо звучит тема истоков и корней русского мира, когда речь идет о судьбе страны в целом. Героям «Семейной хроники» и «Сказания» чуждо сознание, расчлененное противоречиями европейской цивилизации, чужд разрыв личности «между внешним и внутренним миром», и, конечно, названные сочинения не имеют никакого отношения к последствиям революции во Франции.

Другой важный момент заключается в том, что, работая над книгой по послушанию, Парфений не мог не осознавать, что задумал и создал значительное произведение не только по объему. Конечно, афонский монах был бесконечно далек от того, чтобы претендовать на литературное признание в обществе. Мысль как бы «не явиться хвися и тщеславия своим странствованием» тяготила о. Парфения с самого начала его работы над книгой. Но Парфений, безусловно, ориентировался на читателя, что подтверждает и текст «Сказания», и сам факт обращения автора к читателю в предисловии<sup>25</sup> к книге.

В процессе создания своего произведения Парфений предполагал читателя, но не искал при этом «специальных средств художественной выразительности», а придерживался той «установки на подлинность», которая определяет уровень документальной литературы. В результате в «Сказании» возникло то «качество художественного образа»<sup>26</sup>, которое было воспринято современниками как «великая поэтическая фантазмагория»<sup>27</sup>. «Удивительные образы» «Сказания», его самобытный язык и церковнославянский строй речи оказались уместными в избранном писателем жанре.

«Сказание» содержало черты автодокументальных жанров, поэтому можно говорить о синкретизме как о жанровом своеобразии сочинения афонского монаха. Однако жанровой доминантой в этой книге остается путь в Святую Землю и пребывание в ней. Знакомый с писаниями древних паломников, Парфений понимал: он создал нечто отличное от средневекового жанра, что и отразилось в названии его произведения.

Термин «сказание» нельзя считать устойчивым жанровым обозначением. Можно говорить лишь о том, что это повествование о прошлом, характеризующееся ретроспективностью в изложении событий и отличающееся особым пониманием прошлого с позиции позднего времени<sup>28</sup>. Сам автор «Сказания» почти всегда называл свою книгу «странствием». Действительно, о. Парфению удалось «с протокольной точностью» описать все виденное и слышанное и вместе с тем живо запечатлеть свое переживание странствия, свою жизнь, потому применительно к «Сказанию» можно говорить как о новаторстве Парфения,

<sup>25</sup> Текст «Сказания» предваряет сопроводительная записка о. Парфения, ее вполне можно называть «предисловием».

<sup>26</sup> Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. С. 10.

<sup>27</sup> Тургенев и круг «Современника». С. 217.

<sup>28</sup> Сказание // Краткая литературная энциклопедия. М., 1971. Т. 6. С. 8–77.

так и об определенном следовании исторически сложившейся традиции паломнического жанра.

## 3

**О хождении, путешествии и путевом очерке**

Паломничество, возникшее изначально как поклонение местам человеческих страданий и божественной славы Христа, есть одновременно и неотъемлемый элемент религиозного сознания, и церковный обычай, и культурно-историческое явление. Редкий поклонник святых мест не фиксировал свои путевые впечатления, поэтому паломническая литература составляет огромный пласт культуры, как русской, так и западноевропейской, и весьма разнообразна по своему содержанию и жанровому составу. К паломнической литературе можно отнести путеводители, очерки, заметки, письма, рассказывающие не только о Палестине, но и о других местах, связанных с событиями, которые отражены в библейской и церковной истории.

Тема пути в древнерусской литературе почти всегда была связана с образом Святой Земли. По замечанию Ю. М. Лотмана, «всякое путешествие» в средние века приобретало «характер паломничества»<sup>29</sup>. Святые места Палестины были не только предельно удалены от путника, но требовали от него особых усилий, сопряженных подчас с очень тяжелыми физическими испытаниями. В сознании средневекового человека путь к Святой Земле означал отказ от привычной жизни, от устоявшегося быта, подразумевал духовный подвиг, немыслимый без молитвы и покаяния в месте, где для христиан совершилось спасение всего человечества.

Первые путевые очерки в русской литературе принадлежали паломникам Древней Руси и получили название «хожений» («хождений»)<sup>30</sup>. На сегодняшний день насчитывается более семидесяти древнерусских хожений, многие из которых имеют несколько списков, что свидетельствует о популярности жанра в прошлом. Традиционный жанр хождения отличается сжатое изложение событий, участником которых являлся автор, точное описание святых мест, наконец, общая поучительная и познавательная цель сочинения. В основной своей массе хождения представляли собой паломнические сочинения, но с конца XIV в. («Хождение Игнатия Смольнянина») путешественники наряду с паломническими часто ставят перед собой дипломатические или торговые задачи. Такого рода путевые очерки окончательно укрепляются в середине XV в. и достигают своего расцвета в «Хождении за три моря» Афанасия Никитина.

Девятнадцатый век несет принципиально новое, аналитическое отношение к православному Востоку, выразившееся в изучении древнерусского паломничества, в разыскании и изучении его памятников. В первой половине XIX в. паломничество еще не имело того массового характера, который оно приобрело после, в последней трети столетия; однако начало научного осмысления паломнических сочинений как культурно-исторического явления приходится именно на это время, когда хождения становятся объектом текстологических исследований, когда появляется необходимость в издании хожений, в выявлении и сравнительном анализе их рукописных списков. Это было осуществлено вполне только к 70–80 годам XX в. в исследованиях Н. И. Прокофьева, которым был подготовлен и издан сборник «хожений»<sup>31</sup>. Разыскания Н. И. Прокофьева опирались на опыт почти двух столетий и были вызваны многовековым читательским интересом к сочинениям древнего жанра.

<sup>29</sup> Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // *Он же. Избранные статьи*: В 3-х т. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 408.

<sup>30</sup> В медиевистике используются оба термина: «хождение» и «хождение». Мы используем русский вариант «хождение» вслед за Н. И. Прокофьевым, издавшим «Книгу хожений».

<sup>31</sup> Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. / Под ред. Н. И. Прокофьева. М., 1984.

Древнерусские хождения распространялись в списках на протяжении долгого времени. Только в конце XVIII в. «Хождение Трифона Коробейникова» выходит отдельной книгой, в это же время издается сочинение Игнатия Смольнянина и «Во Иерусалим хождение», входившее в состав Никоновской летописи. Более десяти хождений было напечатано в «Древней Российской вивлиофике» Н. И. Новикова. Издание древних паломнических сочинений продолжается в начале XIX в. Н. М. Карамзин в примечаниях к «Истории Государства Российского» использует выписки из хождений. В «Словаре историческом о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви» Е. А. Болховитинова дается оценка литературных трудов писателей-паломников: игумена Даниила, Степана Новгородца, Игнатия Смольнянина, Арсения Суханова, Мелетия Саровского, Василия Григоровича-Барского. В 1830-х гг. были обнаружены новые тексты хождений, в числе которых «Хождение в Царьград Антония Новгородского» (Добрыни Ядрейковича). Огромный вклад в изучение хождений внес И. П. Сахаров, который впервые издал собранные на то время «Путешествия русских людей»<sup>32</sup>. Эта книга, выдержавшая четыре издания, оставалась единственным сборником древнерусских хождений вплоть до 1984 г., когда вышло издание, подготовленное Н. И. Прокофьевым.

Начиная со второй трети XIX в. древнерусские хождения входят в курсы по истории литературы<sup>33</sup>. Разбору, анализу сочинений древних путешественников уделяют внимание С. П. Шевырев, А. Д. Галахов, И. А. Порфирьев, А. Н. Пыпин. Попытку описания и научного осмысления паломнической литературы предпринимает в 60-е гг. XIX в. Н. В. Докучаев. Его исследование было обращено к древнерусским памятникам<sup>34</sup>. Новый всплеск в обращении к сочинениям паломников приходится на последнюю треть XIX в. С образованием Палестинского общества и с началом издания первых выпусков Палестинского сборника, т. е. в 1880-е гг. и в последующие десятилетия, разворачивается большая работа по изданию паломнических произведений. Вокруг сборника группируются крупные силы текстологов (М. А. Вениковитов, архимандрит Леонид, Х. М. Лопарев, С. О. Долгов, Н. Я. Марр).

Исследования начала XX в. были направлены как на поиски новых памятников и списков, так и на изучение библейских и апокрифических мотивов в хождениях. Среди трудов литературоведов следует назвать концептуальные работы В. П. Адриановой-Перетц, Д. С. Лихачева, Я. С. Лурье. В XX в. появляется особенно много исследований, находящихся на стыке наук. Тексты хождений рассматриваются в качестве исторических, палеографических, этнологических источников у Д. С. Лихачева, М. Н. Тихомирова, В. Л. Янина<sup>35</sup>. Что касается христианских мотивов хождений, то подробно о них в отечественной науке советского периода говорить было не принято, зачастую их обходили молчанием, либо вовсе опровергали (Данилов В. В., Янин В. Л.). Паломнические сочинения были предметом изучения не только традиционного литературоведения. Происхождением древнерусских хождений, семиотической функцией пространства в древнерусских путешествиях<sup>36</sup> занималась тартуская структурно-семиотическая школа.

<sup>32</sup> Сахаров И. П. «Путешествия русских людей в чужие земли». СПб., 1837. Ч. 1–2.

<sup>33</sup> Шевырев С. П. История русской словесности. Ч. 2. М., 1860; Галахов А. Д. История Русской словесности, древней и новой. Т. 1. СПб., 1880; Порфирьев И. Я. История русской словесности. Ч. 1. Казань, 1876; Пыпин А. Н. История русской литературы. Т. 1. СПб., 1898.

<sup>34</sup> Докучаев Н. В. Древнее русское паломничество ко Святым местам Востока вообще и путешествия русских раскольников в те же места в частности // Черниговские епархиальные известия. 1867. № 1–9; Докучаев Н. В. Древнерусское официальное паломничество ко Святым местам Востока в связи с отношениями русской церкви к восточной // Черниговские епархиальные известия. 1869. № 13–16.

<sup>35</sup> Лихачев Д. С. Русский посольский обычай XI–XIII вв. Исторические записки. М., 1946. Т. 18. С. 42–45; Тихомиров М. Н. Средневековая Россия на международных путях XI–XV вв. М., 1966; Янин В. Л. Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и «Хождение игумена Даниила» // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. XVI.

<sup>36</sup> Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. С. 407–412.

Необходимо заметить, что единого мнения ученых о жанрообразующем признаке хождений не существует. Тем не менее, в стремлении исследователей выявить общую доминанту древнего жанра заметно некое сходство суждений. Хождения, «благочестивые путешествия» (Н. К. Гудзий), характеризуются, по мнению В. П. Адриановой-Перетц, намерением паломника конкретизировать религиозные представления<sup>37</sup>, говоря иначе, в качестве жанрообразующего фактора здесь выступает религиозно-поучительный смысл (К. Д. Зеeman).

Несмотря на то, что паломнические сочинения не были явлением собственно литературным, в медиэвистике неоднократно поднимался вопрос о хождениях как о произведениях художественной литературы. В историко-литературных исследованиях можно встретить мнение, что художественная сторона описания у игумена Даниила не развита, а его эстетические впечатления сдержаны<sup>38</sup>. Мнение о том, что хождения представляют собой географические труды, впервые опроверг Н. И. Прокофьев. Ученый доказал, что хождения – «одна из форм литературы художественной, но того периода, когда художественность носила особый отпечаток и значительно отличалась от художественности литературы нового времени»<sup>39</sup>.

Составляя описания Святой Земли, древнерусские авторы руководствовались греческими проскинитариями и ставили перед собой вполне определенные, практические цели. У древнего писателя-паломника способ изображения святых мест базировался главным образом на личном опыте, при этом «чем точнее и вернее он передаст в очерковых описаниях не столько свои впечатления, сколько сами явления и предметы, тем в большей мере жанр будет отвечать своему назначению»<sup>40</sup>. Стремясь как можно точнее представить увиденные им реалии, средневековый писатель обращал внимание преимущественно на внешнюю, видимую сторону предмета. Отсюда преобладание конкретной лексики, присутствие некоторых иноземных слов, особого типа сравнений в языке автора хождения. Детальное описание святых мест было ориентировано на литературный этикет эпохи.

Изменившиеся со временем критерии художественности коснулись паломнической литературы: в записках путешественника XIX в. уже редко можно найти черты классического хождения в чистом виде. Само же слово «хождение» начинает выходить из широкого употребления уже с XVI в. (с «Путешествия...» Трифона Коробейникова). В XVIII столетии свои паломнические сочинения авторы именуют «путешествиями»: «Путешествие в Святую Землю старообрядца московского священника Иоанна Лукьянова», «Путешествие посадского человека Матвея Гавриловича Нечаева в Иерусалим», «Путешествие в Иерусалим Мелетия, Саровския пустыни иеромонаха...» и др.

Секуляризация общественной жизни, форм общественного сознания отразилась и на паломнической литературе. Путь человека допетровского времени лежал почти всегда на Восток. Запад не только не пользовался популярностью у путешественников, но, напротив, воспринимался как источник ереси, как постоянная опасность для традиционного уклада русской жизни. Начало царствования Петра I открыло путь русским людям в Европу, хотя путешествия за границу были почти всегда вынужденными: «туда не ехали, туда посылали»<sup>41</sup>. Подданные Петра часто с «тяжелым сердцем и в мрачном настроении» отправлялись в неведомые края изучать неведомые им науки и ремесла. Европа была носителем опасностей, неразрешимых трудностей и противостояла Святой Земле, которая, напротив,

<sup>37</sup> Адрианова-Перетц В. П. Путешествия // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 366.

<sup>38</sup> Адрианова-Перетц В. П. Путешествия... С. 365–374.

<sup>39</sup> Прокофьев Н. И. Древнерусские хождения XII–XV веков. Автореф. дис... докт. филол. наук. М., 1970. С. 27.

<sup>40</sup> Там же. С. 17.

<sup>41</sup> Сивков К. В. Путешествия русских людей за границу в XVIII веке. СПб., 1914. С. 8.

хранила паломника. Так, у игумена Даниила четко выражено сознание того, что паломник – человек особенный, его не могут коснуться никакие беды, или, во всяком случае, он их выдержит.

По мнению К. В. Сивкова, путешественники, которые оправлялись в XVIII в. в Европу, были еще во многом близки древнерусским паломникам<sup>42</sup>. Они подолгу рассматривают и описывают какие-нибудь «дикийные вещи», но проходят мимо великих памятников искусства; мало интересуются политикой, экономикой, наукой, зато внимательны к святыням, в своих записках они неизменно подчеркивают превосходство православной веры над католической. Так, П. А. Толстой, прибыв в Венецию, сначала идет в греческую церковь св. Георгия, а только затем в знаменитый собор св. Марка<sup>43</sup>.

Древнерусский писатель-путешественник свою задачу видел в рассказе о тех конкретных предметах и реалиях, которые оказывались связанными с событиями священной истории. Новая светская культура диктовала свои законы, свое разнообразие жанров и стилей, свой язык. С возникновением сентиментализма зарождается интерес к самой личности путешественника.

К середине XVIII в. путешествие за границу становится необходимым в образовании и воспитании дворянина. При Екатерине II такие поездки часто совершаются добровольно. Молодой человек едет на Запад изучать юридические и философские науки, как правило, будучи уже знакомым с европейской культурой. Сочинения путешественников постепенно освобождаются от подробного и сухого перечня виденного и слышанного, в них появляются «новые образы и приятные впечатления», которые «обогащают воображение» путешественника. Такая поездка, т. е. реальный бытовой поступок, легла в основу «сентиментального путешествия».

Путешествие, известное как один из жанров сентиментализма, оказывается важнейшим моментом на пути становления русской прозы. В «сентиментальном путешествии», где в центре внимания оказывается внутренний мир человека, преобладает лирическое начало. Оно же является средством выражения душевной жизни автора и противостоит эпическому повествованию традиционного хождения. В России «литература путешествий» получила широкое распространение. Своего апогея этот жанр достигает в «Письмах русского путешественника». В сочинении Н. М. Карамзина, как и у Л. Стерна, на первый план выдвигается личность автора, предпочтение отдается лирическому повествованию, превосходство субъективного начала оказывается принципиальным. Кроме того, Карамзин и его последователи ставили перед собой цель «привить» читателю тонкий вкус, любовь к изящному. Утверждение собственно литературного путешествия как жанровой разновидности соотносится с определенными временными границами<sup>44</sup>. Закат «литературы путешествий» приходится уже на 30-е гг. XIX столетия, когда появились жанровые пародии, наметилась тенденция к слиянию путешествия с иными жанрами, что присутствует, например, в «Страннике» А. Вельмана<sup>45</sup>.

По мнению Н. И. Прокофьева, вымышленные литературные путешествия, столь распространенные в карамзинскую эпоху, восходят к древнерусскому хождению наряду с путе-

<sup>42</sup> Там же. С. 10.

<sup>43</sup> Толстой П. А. Путешествия стольника П. А. Толстого по Европе, 1697– // 1699 / Изд. подгот. Л. А. Олышанская, С. Н. Травников. М., 1992.

<sup>44</sup> Ивашина Е. С. Жанр литературного путешествия в России конца XVIII – // первой трети XIX века. Автореф. дис... канд. филол. наук. М., 1980.

<sup>45</sup> Ивашина Е. С. О специфике жанра «путешествия» в русской литературе первой трети XIX в. // Вестник Московского университета. Серия: Филология. М., 1979. № 3. С. 15; Она же. Мотив путешествия в русской прозе начала XIX века // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1985. С. 57.

выми очерками<sup>46</sup>. Однако нам представляется более основательной точка зрения Е. С. Ивашиной, которая разграничивает путевой очерк и литературное путешествие, указывая на «различные подходы повествователя к описываемым явлениям окружающего мира»<sup>47</sup>. Эпическое начало путевого очерка противостоит, по Ивашиной, «форсированному лиризму» литературного путешествия.

В отличие от «сентиментального путешествия», жанр путевого очерка присутствовал в литературе постоянно. Его жанрообразующие черты, генетически восходящие к хождению, варьировались и менялись в зависимости от историко-литературной ситуации. К середине XIX в. путевой очерк имел уже мало общего с традиционным древнерусским хождением, но не обладал «твердыми, традиционными формами»<sup>48</sup>. И. А. Гончаров, работая над «Фрегатом “Паллада”», сетовал, что «нет науки о путешествиях», и потому «никому не отведено столько простора и никому от этого так не тесно писать, как путешественнику»<sup>49</sup>.

В новое время создаются и публикуются сочинения паломников о Палестине и Афоне, которые нельзя отнести ни к светским путевым очеркам, подобным «Фрегату “Паллада”» Гончарова, ни, тем более, к «сентиментальному путешествию». Как литературное явление паломническое сочинение продолжает существовать в XIX в. наряду с «сентиментальным путешествием» и путевым очерком. Произведения паломников позволяют выявить целый пласт литературной жизни XIX в. В отличие от «литературы путешествий», пласт этот далеко не однороден. У истоков паломнических сочинений лежат церковные и культурные традиции Древней Руси. Однако паломническую литературу нового времени уже чрезвычайно трудно соотносить с исторически сложившимся жанром хождения. Сочинения паломников усваивали новые светские художественные тенденции, отражая при этом неизбежный историко-литературный процесс.

В паломнической литературе XIX в. происходит видоизменение традиционной жанровой модели древнерусского хождения. Жанровая доминанта – путь в Святую Землю, поклонение святыне, определяющая структуру и особенности текста хождения, в новое время утрачивает свою актуальность. Довольно разнородные и разноплановые сочинения паломников XIX в. принадлежат уже иной системе литературных жанров. Древнерусский автор не считал собственные впечатления настолько «значительными и важными», чтобы писать о них<sup>50</sup>, и потому в хождениях сам повествователь-паломник был представлен весьма однообразно, фигура его выглядела бледно. Иную картину представляла паломническая литература нового времени: в путевых записках XIX в. отчетливо вырисовывается личность автора. Книга о. Парфения – тому яркое подтверждение.

Обращаясь к «Сказанию», заметим, что его текст также не вписывается в жанровые формы хождения, однако, строя свое повествование, Парфений учитывал древнерусскую традицию: в его тексте упомянуты такие авторы паломнических сочинений как игумен Даниил, Арсений Суханов, Василий Григорович-Барский. Но главное – опыт Парфения как путешественника по святым местам был обусловлен святостью самих мест: «Написал же все без пристрастия, но по совести, где сам ходил своими ногами, и что видел собственными своими очами...» (I, 17). Автора «Сказания», как и древнего писателя, предмет интересует как носитель святыни; реалии, не имеющие отношения к церкви, для него не представляют ценности.

<sup>46</sup> Прокофьев Н. И. Древнерусские хождения XII–XV веков. С. 33.

<sup>47</sup> Ивашина Е. С. О специфике жанра «путешествия» в русской литературе первой трети XIX в. С. 9.

<sup>48</sup> Энгельгардт Б. М. Фрегат «Паллада» // *Он же*. Избранные труды / Под ред. А. Б. Муратова. СПб., 1995. С. 252.

<sup>49</sup> Гончаров И. А. Собрание сочинений: В 8 т. М., 1978. Т. 2. С. 16–17.

<sup>50</sup> Исключением может служить последняя глава в сочинении игумена Даниила, посвященная описанию нисхождения святого Света. Полная лиризма, она отличается от других глав сочинения по своей стилистике.

Повествуя о месте, связанном с библейской историей или церковным преданием, Парфений следует некой последовательности, характерной для хождения: перечисляет святыни, которые он видит, рассказывает о чине богослужения храма, уставе обители, сообщает и об историческом прошлом и о современном состоянии описываемой местности. Мир предметов, связанных с земной жизнью Христа, Богородицы, святых у Парфения, как у древнего паломника, неизменен и вечен как сама библейская история. Так, например, в «Сказании» описано место вблизи Гефсимании: «Там на левой стране лежат три самородные камня, на которых означены места, где спали три апостола, когда Иисус Христос молился. Заметны следы ног Христовых, когда приходил их будить (II, 191). Святые места здесь не подвержены ни тлению, ни войнам, ни времени. Эта особенность мировосприятия Парфения, идущая от древнерусской традиции, присутствует в его пересказе евангельских событий, афонских преданий. Однако созданный Парфением образ Святой Земли отличен от описаний Палестины и Афона у древнего паломника, потому как личный опыт писателей несопоставим.

В качестве примера интересно сравнить описания Иордана в хождении Даниила и в сочинении Парфения. Текст Даниила в современном русском переводе выглядит так: «Иордан-река течет быстро, берега с той стороны крутые вначале, а затем идут пологие. Вода в реке очень мутная, но вкусная, и не насытишься, когда пьешь эту воду. С нее не бывает болезней и пакостей в животе человека <...> Глубина в месте купания паломников четыре сажени, я сам измерил и испытал во время переправы на другую сторону Иордана. Много пришлось походить по его берегу <...> На этой стороне Иордана, где купель, растут невысокие деревья, похожие на вербу, выше купели растет лозняк, но не как наша лоза, а как кустарник и тростник; прибрежная равнина напоминает тоже Снов-реку. В зарослях водятся зверей много: бесчисленное множество диких свиней, много и барсов тут, и даже львов. По той стороне Иордана – горы высокие каменные, они дальше от Иордана»<sup>51</sup>. С описанием той же реки в «Сказании» приведенный фрагмент имеет лишь поверхностное сходство. О своем пребывании с группой паломников на Иордане о. Парфений рассказывает: «Пустились все бежать, сколько у кого было силы. Старики, седые бороды, уподобились младым отрокам, с ноги на ногу прыгали. Старые жены, хотя и не могли прыгать, но, подхвативши свои одежды, аще и со слезами, обаче бежали, сколько силы есть, дабы скорее и прежде всех прибежать к Иордану. Как только подбежали к Иордану, то кто в чем был, в том и бросились в воду. Мы искупались до большого народа; и я со дна Иордана взял немного камней, благословения ради <...> Купались мы на том самом месте, где Иисус Навин переводил Израиля <...> Иордан река ширины сажень пятьдесят, но только весьма быстрая, и от быстроты мутная и глубокая в ярах. На том месте, где купаются, сажени на две можно ходить от берега. А на прочих местах купались, тамо держались за ветви древ; овые и переплывали, но с великим трудом, ибо очень велика струя и заплескивает. По обеим сторонам растет лес прекрасный и трава великая» (II, 241). Внимание к предметным деталям, столь свойственное древнерусскому паломнику, у Парфения оказывается второстепенным в сравнении с его душевными переживаниями, с пафосом его книги. С этой точки зрения можно говорить о «Сказании» как о сочинении, в котором преодолевается древнерусская традиция.

На наш взгляд, произведение о. Парфения обнаруживает лишь некоторые черты, сближающие его с хождениями. Многих авторов хождений отличают те или иные особенности повествования. Принято говорить о преобладании «простодушного» повествования у Даниила, подробном каталоге святынь у Антония Ядрейковича, апокрифических мотивах в писаниях Игнатия Смолянина. В тексте Парфения в значительной степени присутствует и то, и другое, и третье, но предпочтение отдается внутренней жизни человека. Эмоциональное повествование автора пронизывает каждый фрагмент его книги.

<sup>51</sup> Книга хождений. С. 219–220.

Если сравнение «Сказания» с древнерусскими хождениями позволяет судить о некотором сходстве между ними, то восходящая к сентиментализму традиция литературных «путешествий» оказывается вовсе чужда сочинению афонского постриженика. В отличие от древнерусских авторов, произведения путешественников XIX в. не являлись ориентиром для автора «Сказания». Знаменательной чертой повествования Парфения следует признать не только отсутствие влияния одного из ведущих жанров сентиментализма, но и влияния светской художественной литературы в целом. Несмотря на это, изучение и анализ паломнических сочинений современников Парфения позволяет выявить важные содержательные и художественные особенности «Сказания».

## 4

# «Сказание» Парфения в контексте паломнической литературы первой половины XIX в.

## 1

«Сказание» имеет точки соприкосновения с теми произведениями новой паломнической литературы, где преодолевается древняя традиция, а личностное начало в повествовании очевидно преобладает. Личностное начало, несомненно, оказывается доминирующим в очерках Д. В. Дашкова «Афонская гора»<sup>52</sup> и «Русские поклонники в Иерусалиме»<sup>53</sup>, в книге А. Н. Муравьева «Путешествие ко Святым местам в 1830 году», а также в сочинении С. А. Ширинского-Шихматова, известным под названием «Путешествие иеромонаха Аникиты к Святым местам Востока в 1834–1836 годах». Небезынтересны также паломнические сочинения А. С. Норова и П. А. Вяземского<sup>54</sup>. Эти произведения принадлежат ближайшим предшественникам Парфения, кроме того, они созданы авторами с устоявшимися литературными взглядами.

Различие взглядов на христианские святыни у автора «Сказания» (как и у древнего паломника) и путешественника «нового» времени сказалось главным образом в том, что у Парфения описание святых мест всегда соотносилось с текстом Священного Писания, с церковным преданием или же с апокрифической легендой. Современники Парфения в своем повествовании о Иерусалиме опираются на предание с большой избирательностью и осторожностью. Как правило, они не скрывают своего предубеждения против всего, что способствует широкому распространению легенды или порождает ее. Так, Дашков в очерке «Русские поклонники в Иерусалиме...», по-видимому, не приемлет не только апокрифическую легенду, но и критически относится к церковному преданию. Он как бы отбрасывает все то, «о чем так много спорили и продолжают спорить, изыясняя различно сказания древних», и потому в своем сочинении избегает подробного рассказа о главных достопримечательностях Иерусалима: «Не стану описывать того, что было много раз описано учеными и внимательными путешественниками»<sup>55</sup>. В этом основное и принципиальное отличие паломников XIX в. от древнерусских авторов, которые часто не только писали об одних и тех же предметах, но и с точностью повторяли один другого. Кроме того, сочинения об Афоне и Палестине, написанные Дашковым, Вяземским, Муравьевым, Норовым, отличаются лирическими отступлениями, широким использованием исторических, литературных источников, привлечением «чужого» слова.

Дашков, принадлежащий к писателям-паломникам «нового» времени, представляет для нас интерес как литератор, который на основе паломнической поездки создал яркий

---

<sup>52</sup> Дашков Д. В. Афонская гора. Отрывок из путешествия по Греции в 1820 году // Северные цветы на 1825 год. Новое издание. Приложено к Русскому архиву. М., 1881. С. 119–161.

<sup>53</sup> Дашков Д. В. Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывок из путешествия по Греции и Палестине в 1820 году // Северные цветы на 1826 год. СПб., 1826. С. 214–283.

<sup>54</sup> Вяземский П. А. Путешествие на Восток (1849–1850). СПб., 1883; Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. М., 2008.

<sup>55</sup> Дашков Д. В. Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывок из путешествия по Греции и Палестине в 1820 году // Святые места вблизи и издали: Путевые заметки русских писателей I половины XIX века / Составление К. Ургузова. М., 1995. С. 21. Далее указанное сочинение Дашкова цитируется по этому изданию.

образец светского повествования. В основе путевых записок Дашкова лежат впечатления от реального путешествия: в 1820 г. он совершил поездку по Греции и Палестине<sup>56</sup>.

Дипломат, советник русского посольства в Константинополе, основатель и активный член «Арзамаского общества безвестных людей», Дашков еще в своей ранней критической статье («Нечто о журналах», 1812) разделял просветительские взгляды. Известно, что Дашков тяготел к античной культуре, владел древними языками, знал Гомера и Платона. Путешествуя по Греции, он пытается найти в монастырях греческие и латинские манускрипты, утраченные антологии эпиграмм Агафия, Филиппа Фессалоникского и Мелеагра, а также грузинскую Библию и материалы о «сношениях Константинопольской церкви с нашею».

Д. В. Дашков побывал на Святой горе почти за двадцать лет до Парфения, когда Афонном владела Турция, многие монастыри и скиты были в запустении, а в лесах полуострова находили укрытие как отшельники, так и преступники. От пронизательного взгляда писателя и государственного деятеля, каким был Дашков, не скрылись ни «мнимая терпимость» турецкого правительства, ни «насильственное овладение» греками монастырем св. Пантелеймона, ни «неутомимое прилежание» и бедственное положение русских иноков Ильинского скита, ни недостатки управления в «самоуставных» монастырях, ни небрежение монахов к ценнейшим книгам и рукописям. Сведения, почерпнутые из очерка «Афонская гора», невозможно встретить в тексте Парфения: во время своего путешествия Дашков осматривал главным образом монастырские библиотеки, в которых надеялся отыскать «достойные внимания рукописи». Плачевное состояние ценных книг, «наваленных горами», вид «покрытых пылью полусгнивших рукописей»<sup>57</sup> сильно опечалили Дашкова. В описаниях видов Афона, монастырских традиций и обычаев Дашков достаточно точен, но очень избирателен и краток. Понимая то, что почти каждая обитель на Святой горе имеет свой чудотворный образ и свои легенды, автор очерка приводит некоторые из них, но не сосредотачивает внимания на чудесах, явленных много веков назад.

В обоих заголовках сочинений Дашкова – «Русские поклонники в Иерусалиме», «Афонская гора» – отсутствовало имя автора, что для первой трети XIX в. являлось нормой. В традиционном паломническом сочинении жанр всегда обозначался в заглавии: «Житие и хождение Даниила, Русской земли игумена», «Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова и Юрия Грекова», «Странствование Василия Григоровича-Барского по Святым местам Востока» и др. С XVIII в., со времени широкого распространения в России традиции западноевропейских путешествий, заголовок приобретает совершенно особую смысловую нагрузку: он задает определенную «литературную позу»<sup>58</sup>. (Ср.: «Сентиментальное путешествие по Франции и Италии» Стерна, «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева, «Письма русского путешественника» Карамзина). В случае с Дашковым заглавия настраивали читателя на сюжетное повествование, указание же на жанровую форму было вынесено в подзаголовок: «Отрывок из путешествия...». Между тем читательские ожидания разрушаются: перед нами стилистически разноплановые, фрагментарные путевые заметки, формально подчиненные хронологической последовательности.

Дашков смотрит на святые места сквозь призму светского литератора. Упоминания Шатобриана, Василия Барского, иеромонаха Мелетия, Кира Бронникова, цитаты из поэм Гомера, Мильтона, Тассо, сонетов Петрарки у Дашкова целенаправленны, в них заметно намерение автора развить читательский вкус. Критерий эстетического вкуса для Дашкова определяет значимость памятников христианства. Показательна и его характеристика, дан-

<sup>56</sup> О целях и задачах этого путешествия см.: Гуминский В. М. Норов на Святой Земле // Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. С. 279–280.

<sup>57</sup> Северные цветы на 1825 год. Новое издание. С. 147.

<sup>58</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Письма Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. М. Письма русского путешественника / Издание подготовили Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский. Л., 1984. С. 528.

ная литературным трудам Шатобриана, которые, по словам Дашкова, «останутся навсегда в памяти у каждого, кто умеет ценить изящное».

«Литературность» как черта писателей «нового» времени отличает паломнические заметки Дашкова, рассчитанные, безусловно, на круг «посвященных». Для него изначально существует не какая-то реалья, а литературное упоминание о ней<sup>59</sup>, т. е. «жизнь просматривается сквозь призму литературы, а литература – сквозь призму быта»<sup>60</sup>. Подобное же происходит и с библейскими образами: большинство из них возникают в памяти Дашкова как преломленные литературным источником. Так, силоамский ключ<sup>61</sup> у подножия Сиона воскрешает в его памяти строки «Потерянного Рая» Мильтона, а грек-паломник – сонет Петrarки.

Сравнивая сочинения Дашкова со «Сказанием» Парфения, следует подчеркнуть: отличительная черта повествования последнего – совершенное отсутствие влияния светской литературы, как существующей отдельно от церкви, вне ее Писания и предания.

Совсем иным, иноческим, взглядом смотрел на Афонской гору автор «Сказания». С особой любовью он собирал предания Афона, сохраняющиеся среди «скитников и пустынножителей». Отношение Парфения к преданию наиболее ярко раскрывается именно в его повествовании об Афонской горе. Это не только достаточно распространенные и известные в церковном мире события, факты, но также «малые» чудеса и пророчества. Весь исчерпывающий рассказ Парфения об Афонской горе вполне можно назвать запечатленным преданием.

Этот рассказ совсем несхож с впечатлениями Дашкова. Так, смешение костей умерших иноков вызывает у Дашкова скорее недоумение, чем трепет: «...здесь бранные остатки людей, рожденных в разных странах, с различными свойствами, желаниями, чувствами; все они дышали для счастья, гонялись за мечтами, были игрою страстей, наконец, утомленные жизнью, искали покоя в уединении и, увы! Многие ли нашли его?»<sup>62</sup>. Что же касается многочисленных афонских обрядов и служб, то Дашков вовсе избегает рассказа о них, отсылая читателя к сочинению «многоглаголюющего» Василия Барского. Автор очерков смотрит на святые места не только как паломник. В его восприятии литературная и эстетическая память явно доминируют над религиозными переживаниями. Каждый фрагмент очерков позволяет угадать в их авторе последователя карамзинской эстетики, эрудита и литератора. Именно поэтому Дашкову так интересен молодой монах, который оказывается «страстным почитателем Шиллера и Гете», читает наизусть «Ленору» Бюргера и «радуется, что она прекрасно переведена по-русски»<sup>63</sup>.

Описание святых мест в очерках Дашкова достаточно точно, но, предельно сжато и кратко. Напротив, личные переживания путешественника изображены у Дашкова довольно подробно: «Нестерпимый жар и духота в каюте, палящий зной на палубе <...> вселяли в нас уныние и заставляли жалеть о бурях, с которыми боролись мы в самых сих местах, на пути из Египта в Морею... Не так ли иногда, после бури страстей, в дремоте нравствен-

<sup>59</sup> Бытовые зарисовки Дашкова отталкиваются во многих случаях от конкретных наблюдений Шатобриана: «Мы не нашли в сей воде <иорданской> солоноватого вкуса, как говорит Шатобриан, хотя были на Иордане почти в одно с ним время года» (Дашков Д. В. Русские поклонники в Иерусалиме. С. 36). Или: «Что же касается до славного плода Содомского, то не всякий согласится с мнением Шатобриана. Черноватые, горькие семена отысканных им малых лимонов не похожи на пепел, и вообще его описание не соответствует нашим понятиям о сем обманчивом яблоке, снаружи прекрасном, внутри гнилом...» (Там же. С. 38).

<sup>60</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Письма Карамзина и их место в развитии // русской культуры. С. 527.

<sup>61</sup> Такой паломник как игумен Даниил не мог пройти мимо купальни, не упомянув о евангельском событии. Для Дашкова и упоминание, и цитирование Писания (Иоанн. 9, 6–8) необязательно.

<sup>62</sup> Дашков Д. В. Афонская гора. Отрывок из путешествия по Греции в 1820 году. С. 157–158.

<sup>63</sup> Речь идет о поэтическом переложении баллады В. А. Жуковским.

ной и с отвращением ко всему, что прежде нас пленяло, жалеет о сильных горестях, потрясающих бытие, но возвышающих душу?...»<sup>64</sup>.

В отличие от эмоционального рассказа Парфения, в тексте «Русских поклонников в Иерусалиме» можно заметить некоторую непричастность автора к всеобщему действию – поклонению святыне: «Пусть холодные умы смеются над восторгами поклонников. Здесь, у подошвы Сиона, всяк – христианин, всяк верующий, кто только сохранил жар в сердце и любовь к великому»<sup>65</sup>. Из приведенного фрагмента не совсем ясно, причисляет ли автор себя к восторженным поклонникам.

Обобщенный образ паломника, присутствующий у Дашкова, особенно отличает его авторскую манеру от повествования Парфения.

На наш взгляд, говоря о паломнической поездке А. Н. Муравьева и сравнивая ее с путешествием Дашкова, Пушкин отдавал предпочтение Муравьеву, имея в виду именно некую отстраненность Дашкова от всеобщего поклонения святыне. Не называя имени автора, но цитируя текст «Русских поклонников...», Пушкин укоряет Дашкова в «любопытстве найти впечатления», а Шатобриана – в стремлении «обрести краски для романа»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Дашков Д. В. Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывок из путешествия по Греции и Палестине в 1820 году. С. 17.

<sup>65</sup> Там же. С. 20.

<sup>66</sup> Пушкин А. С. [«Путешествие к св. местам» А. Н. Муравьева] // Полное собрание сочинений: В 16 т. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 217.

## 2

При анализе «Сказания» очень важным для нас оказывается тот предшествующий книге Парфения контекст паломнической литературы, к которому принадлежит «Путешествие ко Святым местам в 1830 году» А. Н. Муравьева.

Перу Муравьева принадлежат стихотворения, поэтический цикл, драмы, очерки, мемуары и исторические трактаты. Трудно назвать литературную форму, к которой бы не обращался литератор. Несмотря на столь многожанровое творческое наследие, Муравьев остался известен прежде всего как автор книги о паломничестве.

Писатель придавал огромное значение путешествию к святым местам, потому что именно оно принесло Муравьеву литературное имя. Образ Иерусалима появляется уже в его раннем драматическом произведении «Битва при Тивериаде» и сопровождает писателя всю жизнь, пройдя в его сознании эволюцию от колыбели рыцарских подвигов до символа небесного града. Духовная стезя деятельности Муравьева, по его словам, была проложена благодаря Иерусалиму: «Щедрую рукою вознаградил меня Господь, ибо все, что я ни приобрел впоследствии, как в духовном, так и в вещественном, истекло для меня единственно из Иерусалима»<sup>67</sup>. С именем святого города он связывал даже свои гражданские успехи. Так, по крайней мере, Муравьев писал в своих мемуарах<sup>68</sup>, ориентированных на светскую публику.

«Путешествие ко Святым местам в 1830 году» выдержало пять изданий, ему сопутствовало поощрение издателей. На публикацию книги Муравьева откликнулись почти все ведущие журналы и газеты того времени<sup>69</sup>. Внешний вид «Путешествия», благочестивые стремления и эмоциональный подъем автора произвели впечатление на современников<sup>70</sup>. В течение своей жизни Муравьев, осознавая, что «ни одна из его книг не имела столь блистательного успеха», старался поддерживать репутацию автора «Путешествия». Не случайно после этой книги писатель создает своеобразный цикл путешествий: «Путешествие по Святым местам русским», «Римские письма», «Грузия и Армения», «Письма с Востока в 1849–1850 гг.», «Русская Фиваида на Севере». Рецензенты «Отечественных записок», «Библиотеки для чтения», а также И. С. Тургенев и А. В. Никитенко считали «Путешествие по Святым местам русским» логическим продолжением первого «Путешествия»<sup>71</sup>.

В литературном отношении первое «Путешествие» было самым «отделанным» произведением Муравьева, который посвящал своему творению «все досуги и нравственные силы». Участие В. А. Жуковского, а также значительная правка Филарета<sup>72</sup> усовершенствовали текст «Путешествия». Но когда книга уже была напечатана, Муравьев «испугался» ее

<sup>67</sup> Муравьев А. Н. Знакомство с русскими поэтами. Киев, 1871. С. 28.

<sup>68</sup> Муравьев А. Н. Мои воспоминания // Русское обозрение. 1895. № 5. С. 56–85, № 12. С. 586–606; Муравьев А. Н. Знакомство с русскими поэтами.

<sup>69</sup> [Б. п.] <Рецензия> / Оленин А. Н. // Северная пчела. 1832. № 174. 30 июля; [Б. п.] Путешествие в Египет и Палестину // Московский телеграф. 1832. Ч. XLV. № 12. С. 525–541; [Б. п.] Путешествие к Святым местам / Надеждин Н. И. // Телескоп. 1832. Ч. XI. С. 244–245; [Б. п.] Путешествие ко Святым местам в 1830 году // Дамский журнал. 1833. № 2. С. 29–31, № 3. С. 44–47; Отечественные записки. 1840. Т. XI. № 8. С. 11–14.

<sup>70</sup> См.: Казанский П. С. Воспоминание об Андрее Николаевиче Муравьеве // Душеполезное чтение. 1877. № 3. С. 359–389.

<sup>71</sup> См.: Хохлова Н. А. Андрей Николаевич Муравьев – литератор. С. 186; Никитенко А. В. Обзор деятельности Второго отделения Императорской Академии наук // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. Ч. 178. С. 95.

<sup>72</sup> Как известно, митрополит Филарет принимал непосредственное участие и в издании «Сказания». Показательна разница в отношении Филарета к книге Парфения и к сочинению Муравьева: текст «Сказания» он старается максимально сохранить (см. об этом выше), тогда как в «Путешествии» «вымарывает целые страницы». См.: Русское обозрение. 1895. № 12. С. 597.

появления в свете, о чем свидетельствует анонимность издания: автор не исключал возможного провала книги и очень его опасался.

Как паломническое сочинение «Путешествие» содержало описания памятных мест Иерусалима и его ближайших окрестностей, а также Вифлеема, Мертвого моря, Вифании, и др. Для Муравьева святыни Константинополя и Палестины – «обширное поприще для высоких дум». Но не столько святыне, сколько вызванные ими «чувства и мысли» составляют содержание «Путешествия». Авторские переживания, чувства, возникающие при виде святынь, исторических памятников, получая в сочинении Муравьева особую значимость, становятся главным предметом повествования. Рассуждения о библейских событиях, почти постоянно сопровождающие текст Муравьева и выливающиеся в бесчисленные отступления, – отличительная черта его прозы.

Следует заметить, что картина местности, связанной с тем или иным библейским сюжетом, у Муравьева всегда претендует на живописность. Таковы, например, описания дороги от Газы до Иерусалима, Аравийской пустыни, Иорданской долины, Кедронского потока, Элеонской горы, вершин Фавора и Сиона. Современники заметили умение Муравьева представлять все «в полных картинах, где очерк и краски положены рукой искусного художника, верного природе и вкусу»<sup>73</sup>. Журнальная критика подчеркивала живописность «Путешествия», отмечая у автора некую целостность восприятия, черту, присущую пейзажной живописи. А. В. Никитенко, спустя более чем 40 лет, говорил о том, что язык Муравьева подобен «блеску красок, которые густо ложатся под широкою кистью» автора<sup>74</sup>.

Автор статьи в «Телескопе» считал, что «животрепещущие впечатления, живые картины» могут создать только путешественники, являющиеся «послами и представителями своих наций». Таким представителем был, по мнению критики, Муравьев, описавший святыне места как поэт, «как просвещенный наблюдатель и как христианин». По словам Надеждина, книга доказала, «что религия может быть неразлучна с просвещением, что благочестие не враждует с поэзией». Надеждин имел в виду те «лирические отступления», ту «живописность», которыми так богато «Путешествие» и о которых писали в «Северной пчеле», «Московском телеграфе» и «Телескопе»<sup>75</sup>.

Палестина представляла «неистошимую жатву для поэта-путешественника», ибо «на всем пространстве земного шара нет страны, более живописной»<sup>76</sup>, – говорил Н. И. Надеждин в статье о «Путешествии» Муравьева. В своих воспоминаниях о работе над книгой автор признавался, что поэтические и духовные впечатления были записаны им на местах библейских событий. Но конкретное и детальное описание христианских святынь не представляло для Муравьева особого интереса<sup>77</sup>. Современники замечали, что он не отли-

<sup>73</sup> Северная пчела. 1832. № 174.

<sup>74</sup> Журнал Министерства народного просвещения. 1875. Ч. 178. С. 95.

<sup>75</sup> Литературная общественность восприняла сочинение Муравьева как «творение современной литературы», но не могла не заметить некую «напыщенность» муравьевского слога, определенную «тяжелость» описаний. «Телескоп» указывал на «некоторые нерусские обороты», а «Северная пчела» – на «неровность в слоге» и излишнюю «затейливость». И все-таки авторы журнальных статей не решились упрекать Муравьева, напротив, они постарались сгладить возможное читательское недоумение: «...что значат 2–3 веснушки, – писал о недостатках «Путешествия» рецензент в «Северной пчеле», – на бело-румяном свежем лице милой женщины...» (Северная пчела. № 174). Более строго отнесся к Муравьеву «Дамский журнал». Автор рецензии в этом журнале находил в книге большое количество грамматических, синтаксических нелепостей и приводил в качестве примера те выписки из «Путешествия», которые должны были «служить стыдом для писателя с дарованием» (Дамский журнал. 1833. № 3. С. 44–47).

<sup>76</sup> [Б. п.] Путешествие к Святым местам // Телескоп. 1832. Ч. XI. С. 250.

<sup>77</sup> Некоторые главы «Путешествия» посвящены жизнеописанию святых и подтверждают тщательную работу Муравьева с источниками. По свидетельству самого писателя, он был знаком со священной историей еще до своей паломнической поездки. В процессе работы над «Путешествием» Муравьев понял необходимость изучения святоотеческого наследия и церковной истории. Богатая библиотека отца Муравьева, а затем и его собственная, по словам автора «Путешествия», «совершенно ознакомили» его «с духом и деяниями святителей Востока и отшельников». См.: Русское обозрение. 1895.

чался внимательностью<sup>78</sup> и восполнял свои записи сведениями от проводников, пользуясь существовавшими в то время путеводителями. Отсутствие проводника огорчало Муравьева, так как в этом случае он не мог «сделать верного описания» и допускал погрешности, которые вызывали предубеждение против его путевых записок. Автор статьи в «Московском телеграфе» говорил по этому поводу: «Не ищите подробных, систематических описаний в двух небольших книгах, в которых заключается взгляд на столь многое и разнообразное. Это, говоря собственно, заметки»<sup>79</sup>.

Муравьев признавался, что не сами «древности» составляли интерес его странствования, а те впечатления, которые произвели на него «знаменитые развалины». В этом признании заявлена авторская позиция: она вполне согласуется с эстетическими установками «сентиментальных» путешественников, но принципиально отличается от задачи Парфения, стремящегося поведать читателю «без пристрастия» и «по совести» о том, где был и что видел.

Как видим, авторские установки Муравьева и Парфения у же изначально содержат принципиальную разницу: Муравьев боится провала книги, Парфений – успеха. Первый, не скупясь на «преднамеренную величавость» речи, «слишком занятый стилистической стороной своего труда», заботится о том, чтобы «его самого не теряли из виду»; второй стремится поведать о «неизреченных милостях Господа» к нему, осознавая при этом, что «не учен внешней премудрости, груб и невежда словом» (I, 17).

Понимая, что его паломничество будет рассматриваться с учетом странствований средневековых поклонников, Муравьев пишет развернутый «Обзор русских путешествий в Святую Землю», который сопровождает третье, а также последующие за ним издания «Путешествия». В обзоре рассматриваются наиболее выдающиеся произведения паломников, начиная с «Жития и хождения Даниила, Русской земли игумена» и заканчивая сочинением Д. В. Дашкова.

Стремясь представить жанр «хожений» в его хронологическом развитии, давая ту или иную оценку произведению, Муравьев предпочитал те художественные критерии, которые были близки и понятны ему самому. Так, характеризуя сочинение игумена Даниила, он пишет: «Повествование сие в рукописях обретающееся, не изобилует красотами слога и, не давая совершенно ясного понятия о зданиях и местности <...> представляет однако же любопытные сведения о греческих и латинских обителях того времени»<sup>80</sup>. Автор «Путешествия» упрекал древнего писателя в отсутствии «красот слога» и «ясного понятия о зданиях и местности». В своем собственном сочинении Муравьев руководствовался именно «красотой слога».

О путешествии Трифона Коробейникова он пишет более снисходительно: «Хождение сие, изданное в печать Ив. Михайловым в 1798 году с ошибками и с собственными дополнениями о древнем Иерусалиме в искаженном виде, чрезвычайно любопытно в рукописи, как по довольно подробному описанию самой святыни, так и по духу времени и местным преданиям, тщательно собранным»<sup>81</sup>. Особенно подробно Муравьев останавливается на тех фрагментах хожений, текст которых восполняет содержательные недостатки его собственных описаний. Таковы рассказ об устройстве св. Еленой храма Воскресения и описание лавры св. Саввы, приводимые из сочинения Арсения Суханова.

№ 12. С. 590.

<sup>78</sup> Душеполезное чтение. 1877. № 3. С. 386.

<sup>79</sup> [Б. п.] Путешествие в Египет и Палестину // Московский телеграф. 1832. Ч. XLV. № 12. С. 531.

<sup>80</sup> Муравьев А. Н. Путешествие ко святым местам в 1830 году. М., 2007. // С. 29–30.

<sup>81</sup> Там же. С. 41.

Кроме того, писатель включает в «Обзор» сведения о самих авторах-паломниках, маршруте их путешествий, истории создания «хожений». При этом особое внимание Муравьев обращает на цель, которая руководила писателем во время странствования, она становится одним из основных критериев оценки автора и его сочинения. «Сие путешествие, — пишет Муравьев об Арсении Суханове, — любопытнее и важнее всех предшествующих и последовавших по самой цели, для которой было предпринято, и по точности в ее исполнении»<sup>82</sup>. Так, хожению Трифона Коробейникова, по мнению Муравьева, особую ценность придает та милостыня Иоанна Грозного за душу убитого царевича, с которой едет паломник.

Очень важным для Муравьева оказывается нравственный облик автора паломнического сочинения. Среди новейших путешественников писатель отдает предпочтение Григоровичу-Барскому, который, с точки зрения Муравьева, «в нравственном отношении превосходит всех». В числе других паломников нового времени Муравьев выделяет иеромонаха Мелетия, к заслугам которого относит ясность и четкость описаний иерусалимских святынь, использование местных рукописей и преданий наряду с новейшими трудами западных путешественников, Суханова и Барского.

Последующие писатели-путешественники в Святую Землю не удостоиваются благосклонного внимания Муравьева. Упрекнув Дашкова в краткости его очерка и обращая внимание читателей на свой труд, Муравьев заканчивает «Обзор» фразой: «Наконец, после жестокой десятилетней борьбы греков с Империей Оттоманской привел и меня Господь посетить живоносный и искупительный гроб Его, видеть бедствие и упадок сей великой святыни и описать ее по мере слабых моих сил»<sup>83</sup>.

Очевидно, что Муравьев считал себя в той или иной степени продолжателем традиционного паломнического жанра, однако литературная общественность явно противопоставляла книгу Муравьева древним хожениям, которые имели совершенно другой характер: «Почти все, что прежде и ныне писано об Иерусалиме русскими, состоит или из сухих топографических подробностей, или из благочестивых возгласов и рассказов. Читаете Коробейникова или Мелетия, и нисколько не одушевляется перед вами св. место страстей Господних»<sup>84</sup>. В этой связи интересен фрагмент статьи в «Отечественных записках», где Муравьев назван писателем «нового» времени, художественные задачи которого уже не соотносимы с древним паломником, а «Путешествие» рассмотрено в контексте жанра, принадлежащего западноевропейской традиции<sup>85</sup>.

Писатель нового времени руководствовался критерием «пламенного сердца», а читатель требовал от паломнического произведения «чудес, поэзии, огня, жизни и красок», т. е. художественности. Предпочтение критики оказывалось прежде всего на стороне живописного путешествия, где благочестие пилигрима не затмило бы поэтического переживания. Пример такого сочинения явила книга Шатобриана<sup>86</sup>.

Повествовательная манера Муравьева в восприятии современников ассоциировалась в первую очередь со стилем французского писателя. Сопоставление «путешествий» Шатобриана и Муравьева, несмотря на различие религиозных переживаний обоих авторов, появляется уже в первых критических отзывах на книгу Муравьева. Свою зависимость от Шатобриана осознавал и сам автор «Путешествия». Встретившись во время своего паломничества

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 60.

<sup>84</sup> [Б. п.] Путешествие к Святым местам // Телескоп. 1832. Ч. XI. С. 252.

<sup>85</sup> [Б. п.] Путешествие ко Святым местам в 1830 году // Отечественные записки. 1840. Т. XI. С. 11.

<sup>86</sup> Chateaubriand F. Itinéraire de Paris à Jérusalem... et de Jérusalem à Paris... Vol. 1–3. Paris, 1811. Шатобриан Ф. Путевые записки из Парижа в Иерусалим и из Иерусалима в Париж / Рус. перевод И. Грацианского. Т. 1–3. СПб., 1815–1817; Шатобриан Ф. Путевые записки из Парижа в Иерусалим и из Иерусалима в Париж / Рус. перевод П. И. Шаликова. М., 1815–1816. Т. 1–3.

с Ж. Ф. Мишо, Муравьев писал: «Он и г. Шатобриан приятно увлекают читателей в Святую Землю, и книги их суть истинное сокровище для путешественников на Восток, ибо пламенное чувство оживляет рассказ их»<sup>87</sup>. Характерно, что Муравьев приветствовал то «пламенное чувство» французского писателя, которым и сам был наделен в высшей степени.

Параллель Муравьев – Шатобриан поддерживалась на официальном уровне. В этой связи любопытно свидетельство Н. С. Лескова о том, что отрывки из «Путешествия» гимназисты заучивали наизусть, а в старших классах «задавали писать сравнения между Муравьевым и Шатобрианом, причем, – вспоминает Н. С. Лесков, – конечно, для хорошего балла требовалось, чтобы Шатобриан был как можно ниже поставлен в сравнении с Муравьевым – «русским Шатобрианом»<sup>88</sup>.

Сравнение Муравьева с Шатобрианом основано главным образом на сходстве эстетических взглядов обоих авторов. Для Муравьева, как и для Шатобриана, критериями прекрасного являются изящество, эстетическая гармония. Он находит их не только в христианских храмах. Во время продолжительного своего странствования Муравьев, помимо Святой Земли, побывал в Египте и Греции, путешествовал по Нилу и Средиземноморью. Столица Египта с «ее дивными мечетями и бесчисленными минаретами» вызвала у него восторг, а окрестности Трои – ассоциации с песнями Гомера.

Конечно, более всего гармонии Муравьев ожидал в Иерусалиме «между святынею самих мест и святостью обрядов, напоминающих великие события». Но здесь его нередко ждало разочарование, ибо воображение представляло величественное здание Воскресенского собора, а в реальности перед ним вставала «нелепая громада зданий, пристроенных к храму и со всех сторон обезобразивших наружность его до такой степени, что по одному только входу можно отличить оный от прочей груды строений»<sup>89</sup>. Пребывая в храмах и монастырях Палестины, Муравьев, как видно из текста его «Путешествия», старается не отвлекать внимание ни на «безобразно пристроенном» к церкви Обретения Креста католическом монастыре, ни на «безобразно прислоненном» к часовне Св. Гроба приделе коптов, ни на «убогих» приделах армянской церкви.

Напротив, богатое внутреннее убранство соборов, изящество алтарей, «картины лучших художников», украшающие преимущественно отделанные с большим вкусом католические церкви, привлекают автора «Путешествия». В этой связи показательно описание ценностей католического монастыря Благовещения в Назарете: «Великолепная картина, отличной, но неизвестной кисти, изображает над самым престолом благовещения дивное событие сего святилища <...> Я никогда не видал ничего совершеннее сей картины, которою восхищаются все пришельцы Запада, и, пораженный ею во мраке пещеры, в священном ужасе мечтал быть свидетелем самого события. Хотя есть еще несколько картин в храме, примечательных по своей живописи <...>, ни одна из них не может сравниться с первою. Изящные произведения художников Запада имеют особенное достоинство в диких краях Востока, перенося на миг странника из земли варварства в благословенное отечество искусств»<sup>90</sup>. Неудивительно, что очарование «роскошной картины» Константинополя, «величие» и «краса» Иерусалима исчезают для автора «Путешествия», как только он видит мрачные улицы, смрадные закоулки, безобразные здания, разрушающие гармонию живописного пейзажа.

В поэтизации религиозного чувства, в формах его художественного выражения Муравьев во многом следовал за своим французским предшественником. Но не только общий

<sup>87</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 262.

<sup>88</sup> Лесков Н. С. Синодальные персоны. Период борьбы за преобладание (1820–1840 гг.) // Исторический вестник. СПб., 1882. Т. 10. С. 406.

<sup>89</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 175.

<sup>90</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 240.

эстетический взгляд на христианские святыни сближает Муравьева с Шатобрианом: налицо сходство целей их странствований. «Блестящий век рыцарства» всегда сильно действовал на воображение Муравьева и неизменно ассоциировался у него с землей Палестины. Война России с Турцией 1828–1829 гг., участником которой был Муравьев, лишь усилила в нем воспоминание о крестовых походах и битвах, но не исчерпала «пылкого влечения» автора «Путешествия» к рыцарским подвигам: «...я хотел, – пишет Муравьев, – посетить священные места, возбуждавшие благочестивое рвение рыцарей; и часто мой паломнический посох стучал по их могилам, которые они изрыли себе богатырским мечом в Святой Земле»<sup>91</sup>.

Подвиги крестоносцев, когда-то описанные Муравьевым в «Битве при Тивериаде», занимают в «Путешествии» особое место. Средневековые рыцари оказываются родственными душами путника. Они, пожалуй, единственные, кто может воодушевить героя, развеять его одиночество. Описания следов рыцарства сопровождаются в «Путешествии» пространными сентенциями: «Мне отрадно было встретить в столь дикой пустыне память крестоносцев, сих бурных выходцев Европы, увлеченных воображением пылким в бесприютную чужбину, и по следам которых я столь же пламенно стремился в Палестину. Сходство чувств, та же цель, те же места и сверх того одиночество, все сие сроднило меня с пустынным прахом Балдуина! И я в степях Аравии, скитающийся русский, с невыразимым участием, стоял над забытою могилою сего некогда славного короля франков, грустно размышляя, что и в сей безлюдной пустыне, где ветры заметают след человеческий, – витязи всех веков, всех стран и народов, отовсюду приходили класть свои кости, наполнять славную пустоту степи!»<sup>92</sup> В тексте «Путешествия» подобные «рыцарские» фрагменты встречаются часто<sup>93</sup>. В них вполне ощутимо желание автора создать некий романтический образ. Тема рыцарства проявляется в описаниях тех исторических мест, которые связаны с памятью крестоносцев, прежде всего могил их вождей – Готфрида и Балдуина<sup>94</sup>. В реальной жизни Муравьев старался походить на лирического героя своего стихотворения «Паломник»: «Я принял крест, я посох взял, Меня влечет обет священный...». Это стремление предстать перед литературной общественностью в образе странствующего рыцаря было не только вполне осознанным, но и демонстративным: перед тем, как отправиться в странствие, Муравьев прислал в «Московский телеграф» упомянутое стихотворение.

Автор «Путешествия» прекрасно осознавал исключительность своего положения в светском обществе, ибо «первый из светских людей начал вещать о таких вопросах, которыми до него светские люди не интересовались и не умели за них тронуться»<sup>95</sup>. По словам священника П. С. Казанского, «главное достоинство и заслуга» Муравьева как духовного писателя «заключается не столько в достоинстве самих сочинений, сколько в том влиянии, какое имели эти сочинения на русское общество»<sup>96</sup>. Рассказ автора «Путешествия» о палестинских святынях пробудил в обществе интерес к духовному чтению. Муравьев чувствовал, что именно может привлечь читателя, принадлежащего к так называемой «образованной» публике.

<sup>91</sup> Муравьев А. Н. Битва при Тивериаде. Киев, 1874. С. 10.

<sup>92</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 136.

<sup>93</sup> Двадцать лет спустя после первого путешествия Муравьев вновь посетит Иерусалим, но воспоминания о рыцарских временах уже не будут тревожить его воображение. В «Письмах с Востока», адресованных митрополиту Филарету, Муравьев признавался, что «рыцарские века», которые он описал «в первом пылу молодости», впоследствии не волновали его.

<sup>94</sup> Кроме того, третье издание книги Муравьева вышло с приложениями: «Орден рыцарей Св. Гроба», «О обрядах, с какими посвящают рыцаря Св. Гроба, когда он лично присутствует».

<sup>95</sup> Толстой М. В. Памяти А. Н. Муравьева // Душеполезное чтение. 1874. № 11. С. 2.

<sup>96</sup> Душеполезное чтение. 1877. № 3. С. 366.

Нельзя забывать и тот очевидный факт, что автор «Путешествия» был известным церковным деятелем, которого «слушали патриархи и митрополиты», а популяризация «Путешествия» стала государственно-просветительской задачей с 1832 по 1848 гг. По мнению Н. С. Лескова, официальная популяризация «Путешествия» негативно сказалась на литературном имени Муравьева, так как книга буквально «насаждалась» в школьной среде. Лесковское неприятие Муравьева как человека и как писателя отражено в статье «Синодальные персоны».

«Путешествие по Святой Земле» А. С. Норова, вышедшее в свет в 1840 г., по словам современника, «значительно ослабило» впечатление от книги Муравьева. Норов явил собой тип «ученого» путешественника. И хотя один из рецензентов назвал Муравьева «не только путешественником, но и ученым...»<sup>97</sup>, речь в данном случае шла скорее о поэтическом восторге, богатом воображении автора, нежели о его учености. По замечанию Н. Г. Чернышевского, «существенное различие» между сочинениями Муравьева и Норова заключалось в том, что «Путешествие к святым местам» было прочитано с удовольствием, как отчет в благочестивых впечатлениях образованного русского писателя, возвышающегося часто в благоговении своем до истинного красноречия; «Путешествие по Святой Земле» и «Путешествие по Египту и Нубии», отличаясь теми же достоинствами, тем же красноречием, тем же благочестивым одушевлением, заняли, сверх того, почетное место в ученом отношении между всеми сочинениями по этому предмету <...> как произведение исследователя, самостоятельноверяющего, объясняющего, дополняющего результаты, которых достигла наука»<sup>98</sup>.

Любопытно при этом, что сам Муравьев несколько снисходительно писал о сочинении Норова<sup>99</sup>: «...при издании своей книги Норов часто обращался ко мне с вопросами о некоторых местностях Св. града, т. к., по свойственной ему рассеянности, они стирались из его памяти»<sup>100</sup>.

Предвидя забвение своих трудов и опасаясь его, Муравьев в конце жизни плодотворно работает над мемуарами, в которых пытается сохранить память о своих некогда популярных сочинениях. Прежде всего это касается «Путешествия». Его мемуары до сегодняшнего дня остаются главным свидетельством популярности его книги благодаря тому, что в них Муравьев ссылается на похвалы А. С. Пушкина.

<sup>97</sup> [Б. п.] Путешествие ко Святым местам в 1830 году // Отечественные записки. 1840. Т. XI. С. 12.

<sup>98</sup> Чернышевский Н. Г. Путешествия А. С. Норова // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 2. М., 1949. С. 520–521.

<sup>99</sup> Отзыв Муравьева о «Сказании» Парфения еще более снисходителен: «Монах Парфений <...> поселился в Сибири, где составил описание путешествия, весьма любопытного. Но я не мог признать за достоверное его описание обряда умоения ног в Великий четверг, потому что сам присутствовал на омовении в 1830 году и ничего подобного не видел». См.: Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. Муравьеву. 1832–1867. Киев, 1869. С. 388.

<sup>100</sup> Муравьев А. Н. Знакомство с русскими поэтами. С. 28.

## 3

Для автора «Путешествия» признание Пушкина было принципиально важно. Муравьев знал, что за пресловутой эпиграммой «Лук звенит, стрела трепещет...» стояло пушкинское неприятие его литературных начинаний, равно как и его репутации талантливого поэта. Именно поэтому о признании Пушкиным своей вины, признании, столь льстящем самолюбию Муравьева, подробно рассказано в его воспоминаниях 1871 г., которые названы «Мое знакомство с русскими поэтами». Муравьев пишет: «Четыре года я не встречался с ним <Пушкиным> по причине Турецкой кампании и моего путешествия на Востоке и совершенно нечаянно свиделся в архиве Министерства иностранных дел, где собирал он документы для предпринятой им истории Петра Великого. По моей близорукости я даже сперва не узнал его; но благородный душою Пушкин устремился прямо ко мне, обнял крепко и сказал: «Простили ль вы меня? А я не могу доселе простить себе свою глупую эпиграмму, особенно когда я узнал, что вы поехали в Иерусалим. Я даже написал для вас несколько стихов: что, когда при заключении мира все сильные земли забыли о святом граде и гробе Христовом, один только безвестный юноша о них вспомнил и туда устремился. С чрезвычайным удовольствием читал я ваше путешествие». Я был тронут до слез и просил Пушкина доставить мне эти стихи, но он никак не мог их найти в хаосе своих бумаг, и даже после его смерти их не отыскивали, хотя я просил о том моего приятеля Анненкова, сделавшего полное издание всех его сочинений»<sup>101</sup>.

Как видим, слова Пушкина преподносятся Муравьевым в качестве оценки «Путешествия».

Об этой же встрече с Пушкиным Муравьев писал ранее, в «Моих воспоминаниях», но в этих мемуарах он не упоминает о чтении Пушкиным его книги: «Зимою нечаянно встретил я его в архиве Министерства и не узнал, но он первый ко мне устремился и сказал: «До сих пор не могу простить себе глупой моей эпиграммы. Я был весьма тронут, когда услышал по окончании войны, что вы поехали в Иерусалим, и тогда же написал для вас стихи в таком смысле, что, когда цари земные, заключая мир, позабыли святой град, один лишь безвестный юноша вспомнил о нем и пошел поклониться Гробу Христову». Я был тронут до слез и благодарил знаменитого поэта за его утешительное слово, которое так прямо вытекло из его благородной души. Пушкин обещал мне отыскать стихи свои, но сколько ни рылся в бумагах, не мог найти их; написать же новые, как бы с подогретыми чувствами, было бы странно: так они и пропали»<sup>102</sup>.

В «Знакомстве...» Муравьев допускает явный анахронизм: зимой 1831–1832 гг. в то время, когда произошла описываемая встреча, «Путешествие» еще не было опубликовано. Н. А. Хохловой было точно установлено, что книга вышла не ранее середины июня 1832 г. и Пушкин мог познакомиться с «Путешествием» лишь во второй половине года. По верному наблюдению исследовательницы, «Знакомство» представляет собой серию очерков, касающихся истории взаимоотношений Муравьева с Пушкиным, Лермонтовым, Гоголем и др. Каждый из очерков должен был вобрать в себя все факты, относящиеся к знакомству с тем или иным писателем. Н. А. Хохлова справедливо считает, что следуя этой логике, Муравьев «подверстал» к рассказу о посвященном ему стихотворении упоминание о «Путешествии», так как это составляло единый «пушкинский» сюжет<sup>103</sup>. Исследовательница приходит к выводу, что в воспоминаниях речь идет именно о стихотворении Пушкина: «Было ли

<sup>101</sup> Муравьев А. Н. Знакомство с русскими поэтами. С. 18.

<sup>102</sup> Русское обозрение. 1895. № 12. С. 600.

<sup>103</sup> Хохлова Н. А. Андрей Николаевич Муравьев – литератор. С. 185.

оно действительно написано и впоследствии «затерялось», или это была некая мистификация со стороны поэта – вряд ли возможно установить»<sup>104</sup>.

Сходство заметки Пушкина с приведенными воспоминаниями Муравьева очевидно: «Во время переговоров, среди торжествующего нашего стана, в виду смятенного Константинополя, один молодой поэт думал о ключах Св. Храма, о Иерусалиме, ныне забытом христианскою Европою для суетных развалин Парфенона и Ликея <...>

С умилением и невольной завистью прочли мы книгу г-на М<уравьева>. Здесь <у подошвы Сиона> – говорит другой русский путешественник – <всяк христианин, всяк верующий, кто только сохранил жар в сердце и любовь к великому>. Но молодой наш соотечественник привлечен туда не суетным желанием обрести краски для поэтического романа, не беспокойным любопытством найти насильственные впечатления для сердца усталого, притупленного. Он посетил св. места как верующий, как смиренный христианин, как простодушный крестоносец, жаждущий повергнуться во прах перед гробом Христа Спасителя»<sup>105</sup>.

Текст Пушкина под редакторским названием «Путешествие к Св. местам» А. Н. Муравьева до сего времени рассматривался как рецензия на книгу<sup>106</sup>. Но следует подчеркнуть, что он может быть отнесен как к сочинению Муравьева, так и к самому факту его паломничества. Строки «С умилением и невольной завистью прочли мы книгу г. Муравьева» не относятся непосредственно к его книге<sup>107</sup> и выражают скорее отношение Пушкина не к писательскому таланту Муравьева, а к его поступку, который действительно вызвал в обществе восторженный интерес. Странствование дворянина в Святую Землю для 1830-х гг. XIX в. – явление довольно редкое, даже исключительное. Из текста Пушкина видно, что для него заслуга Муравьева прежде всего в том, что тот посетил святыне места «как верующий, как смиренный христианин, как простодушный крестоносец...». Исходя из текста Пушкина вполне разумно допустить, что не книга Муравьева, а его подвиг рыцарства противопоставлен позиции Шатобриана. Ту же мысль о разности религиозных переживаний можно найти у современника Пушкина Надеждина<sup>108</sup>. В «Путешествии в Арзрум» Муравьев упомянут Пушкиным как поэт, который «обдумывал свое путешествие к Святым местам, произведшее столь сильное впечатление»<sup>109</sup>. Ю. Н. Тынянов считает, что Муравьев в данном случае был для Пушкина удобным примером поэта, одновременно с ним побывавшего на театре военных действий в 1829 г. и не воспевшего подвиги русских<sup>110</sup>. Сочувственная заметка Пушкина о путешествии Муравьева, по мнению Тынянова, продиктована цензурными соображениями. Это же предположение высказал Е. И. Рыскин, заметив, что Пушкин, общаясь с Муравьевым в 1830-е годы, тем самым хотел защитить свои сочинения от жесткой духовной цен-

<sup>104</sup> Хохлова Н. А. Указ соч. С. 23.

<sup>105</sup> Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 16 т. Т. XI. С. 217.

<sup>106</sup> Пушкин в воспоминаниях современников: В 2 т. / Сост., примеч. В. Э. Вацура, Р. В. Иезуитова, Я. Л. Левкович и др. СПб., 1998. Т. 2. С. 465.

<sup>107</sup> В библиотеке Пушкина имеются первое (1832) и третье (1835. Ч. I., книга не разрезана) издания «Путешествия». Пометы в текстах отсутствуют (Модзалевский Б. Л. Библиотека А. С. Пушкина: Библиографическое описание. СПб., 1910. С. 65).

<sup>108</sup> «Отличительная черта нашего путешественника, – писал Надеждин, – есть русское, искреннее чувство, изливающееся из глубины души, проникнутой истинным благочестием. Не смеем оскорблять великого мужа Франции подозрением в неискренности: но не можем не заметить, что большая часть его картин отличается одною яркостью колорита, под которою едва ощутительна теплота чувства. Вообще внимание Шатобриана развлекалось между священными воспоминаниями Библии и развалинами древних классических и средних романтических памятников <...> платя дань национальному характеру, он слишком много занимается своею личностью <...> наш русский путешественник, напротив, совершенно забывает себя; он весь восторг, весь благоговение в присутствии совершаемых пред ним таинств <...> Иерусалим был единственною целью его странствования, религиозное чувство главным вождем его!» (Телескоп. 1832. Ч. XI. С. 251–252).

<sup>109</sup> Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 16 т. Т. VIII. С. 449.

<sup>110</sup> Тынянов Ю. Н. Архаисты и новаторы. Л., 1929. С. 340.

зуры<sup>111</sup>. И хотя в предисловии к «Путешествию в Арзрум» речь идет о некоем сочинении, сатире на русский военный поход, строки Пушкина о Муравьеве не допускают однозначную трактовку, а, следовательно, не являются свидетельством достоинств «Путешествия ко Святым местам в 1830 году». Приведенные доводы заставляют усомниться в искренности пушкинской оценки как личности Муравьева, так и его сочинения.

Попытка восстановить картину восприятия «Путешествия» современниками, основанная на неофициальных источниках опровергает необыкновенную популярность книги. Не предназначенные для печати суждения сохранились в воспоминаниях и переписке современников.

Любопытное свидетельство о резком неприятии Гоголем книги Муравьева содержат воспоминания Ф. В. Чиждова<sup>112</sup>, товарища Гоголя по службе в Патриотическом институте. По словам мемуариста, Н. В. Гоголь, «не признавая решительно никаких достоинств» книги и находя в ней «отсутствие языка», идет вслед за Пушкиным, который в свою очередь «терпеть не мог Муравьева» <речь идет о его книге>. Из текста воспоминаний следует, что суждение Гоголя вполне разделял и Н. М. Языков: «...как-то мы говорили о М-ве <Муравьеве>, Гоголь отзывался об нем резко, не признавал в нем решительно никаких достоинств и находил в нем отсутствие языка». «Оставшись потом наедине с Языковым, – вспоминает Чиждов, – я начал говорить, что нельзя не отдать справедливости М-ву за то, что он познакомил наш читающий люд со многим в нашем богослужении и вообще в нашей церкви. Языков отвечал: «М-ва терпеть не мог Пушкин. Ну, а чего не любил Пушкин, то у Гоголя делается уже заповедью и едва только не ненавистью»<sup>113</sup>.

Показательно так же различие реакции на писания Муравьева в официальных отзывах и частной переписке. В 1846 г. Я. К. Грот писал П. А. Плетневу: «...прочел я у Муравьева (святоши) о Валаамском монастыре – один высокопарный набор слов!»<sup>114</sup>. В ответном письме Плетнева Гроту характеристика автора «Путешествия» еще более ядовита: «Таков-то Андрей Муравьев и во всех описаниях Св. мест. С документами налицо надобно бы когда-нибудь развенчать этого ханжу, увенчанного невежеством, а паче трусостью»<sup>115</sup>. Публичного развенчания, как известно, не последовало.

Наиболее резкие высказывания как о Муравьеве, так и о его «Путешествиях...», приходятся на то время, когда его деятельность в Синодальном ведомстве за обер-прокурорским столом критически оценивается современниками. Осуждению подвергается не только привычка Муравьева к «прямой слежке за действиями иерархических властей», его «слишком навязчивое вмешательство» во внутреннюю церковную жизнь, но, что особенно при-

<sup>111</sup> Рыскин Е. Н. Из истории пушкинского «Современника». А. Н. Муравьев в «Современнике» // Русская литература. 1961. № 2. С. 196–200.

<sup>112</sup> Отметим, что А. О. Смирнова-Россет в своем «Дневнике» передает совершенно противоположный отзыв: «Андрей Николаевич <...> познакомил невежественную публику с сокровищами православия. Гоголь очень уважал его труд и говорил: «Вот человек, который исполнил долг пред Богом, церковью и своим народом» (Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания. М., 1989. С. 193). В «Знакомстве с русскими поэтами» Муравьев вспоминал о неудавшейся встрече с Гоголем: «Помню, что в последнее мое свидание с Жуковским <...> он мне советовал непременно познакомиться с автором «Мертвых душ» <...> Мне и самому чрезвычайно хотелось ближе с ним сойтись по моему уважению к его необычайному таланту; и Гоголь, с своей стороны, предупрежденный в мою пользу, искал со мною знакомства, но нам не суждено было видаться. Он жил тогда в Москве у благочестивого графа А. П. Толстого в крайнем изнеможении сил и чрезвычайном напряжении духа. Однажды во время моего проезда через Москву Гоголь даже нарочно ко мне приезжал для свидания, но, увидев много экипажей во дворе, не решился взойти в первый раз в дом, где, ему казалось, что встретит много чужих, ибо уже страдал тою душевною болезнью, которая свела его скоро в могилу» (Муравьев А. Н. Знакомство... С. 32). Однако абсолютно доверять дневнику Смирновой-Россет, как и мемуарам Муравьева вряд ли стоит.

<sup>113</sup> Кулиш П. А. Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем. СПб., 1856. Т. 1. С. 326–327.

<sup>114</sup> Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым / Под ред. К. Я. Грота. СПб., 1896. Т. 2. С. 770.

<sup>115</sup> Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым. Т. 2. С. 777.

мечательно, моральный облик автора «Путешествия». Например, в дневниковых записях и в автобиографии Чернышевского упоминания о Муравьеве пронизаны едкой иронией: «... первый разговор был о <...> Муравьеве, о котором я сказал, что он может в 3 минуты положить 97 земных поклонов и что на этот фокус собираются смотреть по билетам»<sup>116</sup>. Восторженное повествование автора «Путешествия», высоко оцененное критикой 1830-х г., в глазах читателей последующих поколений явно теряет свое достоинство.

В критической статье о «Путешествии по Святым местам русским», опубликованной в 1836 г., И. С. Тургенев писал об «истинном таланте» Муравьева и именовал его произведение «изящным рассказом»<sup>117</sup>. Из письма Тургенева к М. М. Стасюлевичу (1875 г.) известны подробности написания этой статьи, которую сам автор не считал своим первым литературным трудом, а всего лишь «ребяческим упражнением», призванным сыграть определенную роль в его служебной карьере<sup>118</sup>. Противоположную, т. е. негативную характеристику «Путешествию» дает Тургенев в письме к Дружинину от 10 октября 1858 г.: писатель призывает «похоронить книгу Муравьева молчанием за невозможностью отозваться о ней как следует»<sup>119</sup>. «Муравьевской лжи», т. е. «Путешествию», противопоставляется в этом письме книга Парфения. Здесь важно заметить, что переиздание первого «Путешествия» Муравьева с 1848 г. прекратилось на долгое время, а в 1855 г. читатель познакомился с книгой Парфения.

Свойственная Муравьеву декларативность, некоторое позирование, присутствующие в его текстах, подчеркивают совершенное несходство писательской позиции автора «Путешествия» и взглядов Парфения. В отличие от стилистической манеры Муравьева, следующего за Шатобрианом, повествование Парфения отличается не стремлением к всяческим поэтизмам и «украшению стиля», а совершенным отсутствием таковых. Текст «Сказания» лишен тех романтических штампов, тех нагромождений эпитетов, которыми изобилует сочинение Муравьева.

В письмах Тургенева и Григорьева к Дружинину книга Парфения настойчиво противопоставляется «Путешествию» Муравьева. Тургенев, разделяя точку зрения редактора «Библиотеки для чтения» о необходимости написать о Парфении «хорошую статью», отвечает на письмо Дружинина: «Парфения я читал <...> и нахожу Ваше мнение о нем совершенно справедливым; это великая книга, о которой можно и должно написать хорошую статью. Это не то, что муравьевская ложь, которую, за невозможностью отозваться о ней как следует, — следует похоронить молчанием. Парфений — великий русский художник и русская душа»<sup>120</sup>.

Противопоставление Муравьев — Парфений появляется в письмах Ап. Григорьева. Неприятие «Путешествия» вполне отвечало эстетической позиции критика. Григорьев относил книгу к «деланным», искусственным произведениям, видя в ней авторское самолюбование, нагромождение образов, ненужную восторженность. В «Сказании» инок Парфения Григорьев чувствовал истинный «тон историка»<sup>121</sup>, противостоящий, по определению критика, «гносно-противному» тону Муравьева. Глубоко верующему сердцу о. Парфения были не нужны «излишние лирические» порывы. Но, главное, эстетический взгляд на христиан-

<sup>116</sup> Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. Т. I. С. 406.

<sup>117</sup> Тургенев И. С. Путешествие по Святым местам русским // Журнал Министерства народного просвещения. 1836. Ч. XI. С. 391–410.

<sup>118</sup> «Я настрочил эту статейку в виде пробы пера, — вспоминал Тургенев, — Что я мог там такое наврать — единому Богу известно». См.: Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 28 т. Письма. М.; Л., Т. XI. 1966. С. 161.

<sup>119</sup> Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 28 т. Письма. Т. III. С. 242.

<sup>120</sup> Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 28 т. Письма. Т. III. С. 242.

<sup>121</sup> Летописи Государственного литературного музея. Кн. 9. Письма к А. В. Дружинину (1850–1863). М., 1948. С. 101; Аполон Александрович Григорьев. Материалы для биографии / Под ред. В. Княжнина. Пг., 1917. С. 159.

ские святыни казался Григорьеву неуместным: по его мнению, критерий художественного вкуса неприменим к вечным ценностям.

Емкая характеристика Муравьева-писателя содержится в критической статье Н. А. Добролюбова о книге «Впечатления Украины и Севастополя», посвященной Крымской войне. Критик замечает у Муравьева «совершенное отсутствие <...> истинного чувства любви, гуманности, теплоты душевной». По мнению Добролюбова, именно эти качества читатель 1830-х гг. старался найти (и находил) в «красноречивом шамбеляне», однако красноречие Муравьева оказалось пустословием, а благочестие – ханжеством: «... для красноречивого автора война и мир, смерть и жизнь, радость и горе человечества – в сущности, совершенный вздор. Они занимают его не сами по себе, а по тем символам и приметам, которые можно извлечь из них»<sup>122</sup>.

При несомненной тенденциозности этой рецензии, в ней содержатся важные наблюдения, указывающие на причину недоверия к Муравьеву. Добролюбов приходит к выводу о том, что понятия и стремления г. Муравьева не могут «соответствовать современным требованиям образованных людей», а его произведения принадлежат к «так называемой *серобумажной* или *лубочной* литературе»<sup>123</sup>.

Восторг, вызванный появлением «Путешествия к Святым местам», существовал недолго. В новую, александровскую эпоху красноречие Муравьева воспринималось уже как весьма устаревшее<sup>124</sup>, а его навязчивые риторические восклицания, подчеркнутая метафорическая символика уже не отвечали эстетическим потребностям читателей; художественные приемы, как и весь набор выразительных средств «Путешествия», казались ограничены. Одиозная деятельность Муравьева как архайста и консерватора, его болезненное самолюбие, наконец, сомнительная нравственная репутация<sup>125</sup> способствовали тому, что в конце жизни писатель «переживает трагедию отчуждения и забвения». Закат литературной славы Муравьева в немалой степени ускорило издание книги Парфения.

---

<sup>122</sup> [Б. п.] Впечатления Украины и Севастополя / Добролюбов Н. А. // Современник. 1859. Т. 74. № 4. С. 253.

<sup>123</sup> Современник. 1859. Т. 74. № 4. С. 258.

<sup>124</sup> См.: Хохлова Н. А. Андрей Николаевич Муравьев – литератор. С. 187.

<sup>125</sup> Предмет требует особого внимания, но не рассматривается нами.

## 4

Сознательная поэтизация странствия, столь характерная для Муравьева как последователя Шатобриана, совершенно отсутствует в дневнике иеромонаха Аникиты, сочинении, также принадлежащем паломнической литературе XIX в. Дневник иеромонаха Аникиты стоит особняком среди произведений паломников XIX в. и нуждается в рассмотрении и как явление литературы, и как сравнительный материал для характеристики «Сказания» Парфения.

Литературную деятельность Сергей Александрович Ширинский-Шихматов (иеромонах Аникита) начинал как писатель, стремившийся воплотить в своем творчестве эстетическую программу шишковистов. Но текстами, созданными в миру, его творческое наследие не исчерпывается, так как в значительной степени оно представлено сочинениями, написанными на благо церкви. Перу Ширинского-Шихматова принадлежат «Сказание о житии, обретении и открытии честных мощей св. Митрофана, епископа Воронежского», трактаты о положении греческой и русской церкви в 1830-е гг., акафисты, кроме того, современникам был хорошо известен проповеднический дар о. Аникиты.

Парфения сближает с автором дневника не только единство мировоззрения; об о. Аниките автор «Сказания» знал, почитал его истинным подвижником и посвятил ему несколько фрагментов «Сказания». Духовные пути иеромонаха Аникиты и о. Парфения пересекались на Афоне: в Пантелеимоновом монастыре, в келии старца Арсения. Знакомство самого Парфения с паломническим дневником о. Аникиты на сегодняшний день не подтверждается источниками, и все же полностью этот факт исключать не следует. С Платоном Александровичем, товарищем министра народного просвещения, братом о. Аникиты, Парфений встречался лично во время своего странствования для сбора пожертвований на Пантелеимонов монастырь<sup>126</sup>. Ко времени этого знакомства о. Аникиты уже не было в живых.

Путешествуя около двух лет по святым местам Палестины и Афона, иеромонах Аникита вел путевой дневник. Основная жанровая особенность дневниковых записок вообще – отсутствие авторской установки на читателя, обусловленное тем, что «дневники закрепляют еще не предпрешенный процесс жизни с еще неизвестной развязкой»<sup>127</sup>. Рассматриваемый нами путевой дневник не был предназначен самим автором ни для печати, ни для широкого распространения. Поэтому вряд ли здесь можно говорить об осознанной эстетической преднамеренности: у Шихматова она не достигает того предела, когда «дневник становится явной литературой».

Однако уже в год смерти иеромонаха Аникиты была высказана мысль о необходимости публикации его дневника. Она принадлежала митрополиту Филарету, который обратился на этот счет с письмом к братьям покойного<sup>128</sup>. Но только более чем через 50 лет, в 1891 г., записки Аникиты открылись широкому читателю на страницах «Христианского чтения» под заголовком «Путешествие иеромонаха Аникиты по Святым местам Востока в 1834–1836 годах». До этого дневник паломника, вероятно, оставался известен в узком, преимущественно семейном кругу князей Ширинских-Шихматовых. Наличие списка дневника в Румянцевском музее подтверждает возможность знакомства читателей с рукописью до ее

<sup>126</sup> Автобиография монаха Парфения... С. 95–96, 147–155.

<sup>127</sup> Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. С. 13.

<sup>128</sup> Жмакин В. И. <Введение> // Путешествие иеромонаха Аникиты по Святым местам Востока в 1834–1836 годах. М., 2009. С. 13. Далее мы ссылаемся на это издание.

публикации<sup>129</sup>. Рассматривая записки иеромонаха Аникиты как явление литературы, нельзя не учитывать творческий путь Шихматова до принятия монашества.

Фигура С. А. Ширинского-Шихматова в истории литературы несет на себе явные следы мифологизации. Это связано прежде всего с тем, что Шихматов был последователем А. С. Шишкова и всячески (как устно, так и печатно) подчеркивал свою признательность ему, называя Шишкова своим учителем: «И если что-либо воспел я русским словом, что можно с пользою, с приятностью прочесть, То плод твоих семян, тебе хвала и честь»<sup>130</sup>.

Подопечный Шишкова был первым поэтом в «Обществе любителей русского слова»; по замечанию современного исследователя, «поэтическим дарованием, равным или хотя бы подобным шихматовскому, не обладал ни один из младших авторов «Беседы любителей русского слова»<sup>131</sup>. Шишков сам читал его сочинения, комментировал и разбирал их в кругу литераторов старшего поколения. Полемические установки архаиста предопределили восприятие сочинений Шихматова современниками. В этой связи интересны воспоминания С. Т. Аксакова о его визите к Шишкову, во время которого последний предстал перед Аксаковым декламатором и пропагандистом песнопений Шихматова: «Наперед знаю, – говорил Шишков, – что наши безграмотные журналисты подымут на смех <...> превосходные стихи, красоты выражения которых все почерпнуты из Священного Писания <...> И немудрено: они не смыслят корня русского языка, то есть славянского...»<sup>132</sup>.

Но Шихматова, как известно, критиковали не только «безграмотные журналисты». Как поэт Шихматов был возведен сатирической традицией в «ранг одного из главных действующих лиц «Беседы». Его стихотворные произведения оказались в центре полемики архаистов и новаторов, порожденной разницей не только литературных направлений, но, главным образом, мировоззрений. Среди непримиримых оппонентов Шихматова были активные члены «Арзамаса»: В. Л. Пушкин, Д. В. Дашков, К. Н. Батюшков, П. А. Вяземский. Наконец, репутация поэта была закреплена эпиграммой А. С. Пушкина «Угрюмых тройка есть певцов...»

При жизни Шихматова его поэтические опыты не получают широкого читательского признания и серьезной критической оценки. Поэт будет болезненно переживать равнодушие читателя и критики. В 1827 г. он уедет из Петербурга, а затем совсем оставит светскую жизнь. В неприятии поэзии Шихматова современными ему литераторами нельзя видеть главную причину его ухода в монашество: Шихматова ранило равнодушие скорее не к его стихам, а к проводимой в них церковно-христианской проповеди. Исключительно в ней поэт видел цель своего творчества. «И если он не позволял своему самолюбию оскорбляться <несправедливостью>, – пишет его брат, – то мог ли быть нечувствителен к тому, что его произведения, не довольны распространяясь в обществе, не довольны приносят пользы, тогда как целью трудов его была именно польза, а не ветер молвы и не вес корысти?»<sup>133</sup>

Светское творчество Шихматова представлено поэмами, воспевающими «великие и священные предметы»: «Пожарский, Минин, Гермоген или Спасенная Россия», «Песнь российскому слову», «Петр Великий», «Песнь Сотворившему вся», «Песнь Россу», поэтическими переложениями псалмов, значительная часть которых осталась в рукописи, несколькими баснями, не дошедшими до нашего времени. Большую часть жизни Шихматов писал свои сочинения для печати. Полемический пафос его творений состоял в том, что поэт нико-

<sup>129</sup> О существовании списка упоминает В. И. Жмакин.

<sup>130</sup> Ширинский-Шихматов С. А. Ночь на размышления. СПб., 1814. <http://www.knigafund.ru/books/2598/read#page5>

<sup>131</sup> Лямина Е. Э. Общество «Беседа любителей русского слова». Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 1995. С. 15.

<sup>132</sup> Аксаков С. Т. Собрание сочинений: В 4-х т. М., 1956. Т. 3. С. 275.

<sup>133</sup> Ширинский-Шихматов П. А. О жизни и трудах иеромонаха Аникиты // Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 191.

гда не употреблял иноязычных оборотов и выражений, намеренно «возвышал слог свой важностью славянских речений», принципиально отказывался от античных сюжетов и образов. Все это было обусловлено христианским мировоззрением поэта, но сложилось в систему под воздействием взглядов адмирала Шишкова, а затем было усилено влиянием архимандрита Фотия<sup>134</sup>.

С углублением религиозного настроения у Шихматова отпадает необходимость прежних полемических установок. Но идеи и эстетическая программа шишковистов, ранее декларируемые Шихматовым в стихотворениях и поэмах, находят естественное выражение в его духовном творчестве. Живя в одесском Успенском монастыре, о. Аникита исполняет послушание и пишет полную службу с акафистом святителю Митрофану «стихами без рифм, на чисто славянском наречии». Ориентация на читателя у Шихматова существовала по-прежнему, и к благодарным отзывам о своих духовных сочинениях он не оставался равнодушным, что подтверждают его письма к братьям.

В начале 1828 г. Шихматов объявил братьям об окончательном избрании им монашеского пути. Перед своим водворением в обители он решил предпринять странствование по святым местам, которое, по его мнению, было «приступом» к принятию монашества. Шихматов намеревался отправиться в путь «не из любопытства, но последуя православному обычаю, примерами святых утвержденному и церковью похваляемому»<sup>135</sup>. Насколько велико было стремление Шихматова оказаться у Гроба Господня, свидетельствуют его письма. В одном из них, от 1828 г., о. Аникита так определял цель своей поездки: «... спешу я посетить святые места, дабы умолить Пречистую Матерь пред чудотворными Ее препрославленными иконами и упросить святых угодников при нетленных и многоцелебных их останках <...> исцелить бесчисленные гнойные струпы моей души и в хладном на всякую добродетель сердце моем возродить хотя едину искру божественной любви»<sup>136</sup>. Шихматов видел в паломничестве свой путь к спасению души, достигнуть которого можно «приобретением деятельной веры», «укрошением страстей».

Путь к Святой Земле у о. Аникиты был долг и труден. Свое желание увидеть Иерусалим он осуществил только в 1834 г. Одновременно с великой радостью, – такой, что «сам себе поверить не мог», для о. Аникиты наступает время покаяния: «Скорбь, яко стрела правды Божией, праведно карающая грешника, пронзила мое сердце. Более трех месяцев, утро и вечер, днем и ночью, плакал я пред Господом <...> Посетив главные святые места вне града, с наступлением поздней осени заключился я в храм Воскресения. Здесь, питаясь хлебом и водою, провел я 40 дней, и дни сии были для меня дни неба»<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> С именами этих людей, «идеологов антибиблейской интриги», связан важнейший вопрос в истории богословской мысли – вопрос о русском переводе Библии. Пересылая братьям в 1819 г. первый русский текст четвероевангелия, Шихматов заметил лишь «некоторую пестроту» соединения простонародных и славянских слов. Опасаясь, что со временем славянские переводы будут вовсе утрачены, он в целом принял русское евангелие. Но с 1821 г., когда влияние Фотия на Шихматова стало очевидным и перешло в благоговение перед личностью архимандрита, Шихматов категорически восстает против переложения на русский язык книг Священного Писания. Что касается прежнего его наставника в поэзии Шишкова, то в сознании Шихматова его имя отнюдь не противостояло взглядам Фотия, и в 1829 г. бывший поэт «Беседы» с радостью принял в Юрьевском монастыре посетившего его учителя. // Братья Сергея Шихматова, Алексей и Федор, не разделяя его отношения к русскому переводу Библии, напоминали Сергею о его собственных поэтических переложениях псалмов Давида. Вряд ли нуждался Шихматов в подобных доводах братьев: сам он прекрасно понимал разницу между Священным Писанием и творениями мирского писателя. За несколько лет до принятия монашеского пострига Шихматов оставил занятия поэзией, склонность к которым проявлял с юного возраста.

<sup>135</sup> Иначе взглянули на путешествие братья Шихматова, в своих письмах к нему они доказывали, что «странствование есть хотя и благочестивый, однако же людской обычай». Первая задуманная Шихматовым поездка по святым местам не состоялась: Сергей Александрович приехал в Архангельское к братьям для разъяснения возникших разногласий.

<sup>136</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 154.

<sup>137</sup> Там же.

Именно глубиной религиозного чувства дневник Аникиты отличается от сочинений паломников XIX в. Достаточно сравнить описание первой встречи с Иерусалимом у Шихматова и его современников. У Дашкова древние стены города воскрешают память о Давиде, Ироде, Годфреде...<sup>138</sup> Муравьев стоит в «безмолвном восторге, теряясь в ужасе воспоминаний»<sup>139</sup>. Что касается П. А. Вяземского, осознававшего важность первой встречи с Иерусалимом, то в своем дневнике он откровенно признавался, что никакие чувства не волновали его при въезде в Иерусалим: «Плоть победила дух. Кроме усталости от двенадцатичасовой езды верхом по трудной дороге и от зноя, я ничего не чувствовал и ощущал одну потребность лечь и отдохнуть»<sup>140</sup>. Строки Шихматова одинаково лишены исторических ассоциаций Дашкова, восторженного пафоса Муравьева, рефлексивных раздумий Вяземского. О своем состоянии в первые часы своего пребывания в Иерусалиме о. Аникита писал: «...целую ночь, преходя святыню небесную от места к месту, умножил, окаянный, моление мое ко Господу и ко Пречистой Его Матери, и в веселии духовном бдел духом, недремлющий телом. Единственная в жизни моей ночь сия спасительная, и светозарная, и всепразднственная для всех дней моих остальных будет источником виданного утешения и радования о Боге Спасе моем»<sup>141</sup>.

Подвижническая жизнь о. Аникиты была известна. В монастырях Афона и Иерусалима его принимали с любовью и радостью. Он удивлял своим благочестием даже афонских старцев. «Когда он служил литургию, – пишет инок Парфений, – то все стара лись узнавать – где он будет служить, и туда с ходи лось множество монахов, не только русских и болгар, но и множество греков. Всякому было желательно посмотреть на его служение: ибо служил он литургию более трех часов, всю со слезами и с неизреченным восторгом и самоуглублением, так что во всех возбуждал умиление и даже слезу. Часто служил в греческих монастырях по-гречески» (II, 340). Владеющий греческим языком с детства, о. Аникита произносил на этом языке проповеди, которые вызывали у народа слезы и рыдания. О том, что слово о. Аникиты имело действительно великую силу, говорит имя Иоанна Златоуста, которым его нарекли греки. Соотечественникам же, которые сопровождали его в странствии, он был еще более дорог. Один из них вспоминал о том, что «старцы, убеленные сединами постнических подвигов, не отказывались принимать от него наставления»<sup>142</sup>. Иерусалимские жители, по замечанию инок Парфения, будучи свидетелями того, как о. Аникита сорок дней не выходил из храма Воскресения, а потом сорок литургий служил на Голгофе, двадцать – в Гефсимании и Вифлееме, говорили, что «такого поклонника не было и не будет» (II, 341).

В «Сказании» инок Парфения дано яркое описание последних лет жизни о. Аникиты, его деятельности на Афоне, кончины и последующего обретения его мощей. О перенесении их из Афин на Афон Парфений пишет: «Хотя греки много бунтовали и плакали, не желая отдать кости князя, даже сделали кровопролитие: однако при помощи воинства кости откопаны были. При сем осмотрели, что тело все предалось тлению, а кости целы и желты яко воск <...> Я самовидец, что кости желты яко воск и некое испускают благоухание» (II, 342).

Сведения о необычайном почитании иеромонаха Аникиты сохранились только у очевидцев его пребывания в Палестине и на Афоне, в его собственном дневнике об этом нет ни слова. О. Аникита ведет записи для воспоминания «совершившегося над ним в разных случаях милосердия Божия» и в этом сближается с Парфением. Обоих роднит общность

<sup>138</sup> Дашков Д. В. Русские поклонники... С. 17.

<sup>139</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 144.

<sup>140</sup> Вяземский П. А. Путешествие на Восток (1849–1850). СПб., 1883. С. 41.

<sup>141</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 77.

<sup>142</sup> Ковалевский А. Из воспоминаний о приснопамятных старцах... // Душеполезное чтение. 1869. № 4. С. 102.

авторской позиции. В предисловии к своей книге Парфений так характеризует цель и смысл своего труда: «И писал не ради чести или тщеславия, или суетной хвалы мира сего, но ради славы и чести святого имени Господа Бога моего <...> Боялся и того, да не уподоблюся ленивому рабу, скрывшему талант господина своего. Но возведу во языцех правду Бога нашего, во всех людях чудеса Господня, и поведаю о том, какие Господь и Бог мой, Царь Небесный, в жизни моей изливал неизреченные Свои милости на меня окаянного...» (I, 16).

Исходя из текста Парфения, нетрудно заключить, что автор писал «не по ряду времен и мест, когда что видел или слышал, или где был и проживал», но иным образом, как ему казалось «более вместилищем для читателей», помещая то, о чем не упомянул, в прибавлениях и дополнениях. Очевидно, что композицию «Сказания» определял некий авторский замысел. Повествование о. Аникиты, напротив, подчинено структуре дневниковых записей, пространственно-временному принципу. Автор дневника пишет о совершенных им на святых местах богослужениях почти однотипно. Конкретика присутствует у Шихматова тогда, когда он говорит о дне, времени и месте совершения богослужения. Она важна автору как необходимый элемент церковного круга и всегда подчиняется его молитвенному настроению. Рефлективные и исповедальные фрагменты в тексте Аникиты почти отсутствуют, записи каждого дня фиксируют только «конечное» состояние души, а внешние обстоятельства при этом названы как исходные: «Онемев я и умолчав от благ безмерных ко мне милости Господней, и умилился и утешился, и усладился неизреченно. Изшед из Гроба Господня с новою, можно сказать, жизнью, поклонялся я со страхом и радостью святой Голгофе...»<sup>143</sup>.

В путевом дневнике Шихматова отсутствует то, что принято именовать психологическим анализом. Тайные движения души Шихматов не раскрывает в записках. Несколько другое у Парфения, который излагает многие подробности не только своего странствования и своей биографии, но и события из жизни известных ему людей. Заметим, однако, что Парфения интересует только то, что, по его мнению, может принести пользу душе, что отвечает его представлениям о благочестии.

Строки дневника иеромонаха Аникиты свидетельствуют о глубине его религиозного чувства. В каждом текущем мгновении своей жизни Аникита осознает участие Промысла: будь то тяжелая болезнь или неожиданное выздоровление, несостоявшаяся поездка или случившаяся в дороге неприятность. Характерно в этом отношении описание события, происшедшего в первый день нового 1836 г., когда о. Аникита, по его собственным словам, «поздравлен был от одного хмельного привратника кулаком в шею». У Парфения этот досадный случай обретает черты рассказа не только любопытного, но и назидательного: «... в самый новый год пошел он <о. Аникита> поздравить митрополитов с новым годом, и прошел к патриаршему монастырю ко вратам. А в Иерусалиме обычай такой, что в новый год в патриархию никому не позволено входить, и врата не отворяют. — Князь этого не знал и пошел во врата. Страж араб его не пускает, а языка друг у друга не понимают, и страж ударил старца в ланиту, так, что он упал. Вставши же сказал: «брат, что ты меня бьешь». Потом подставил и другую ланиту. Архиереи, увидевшие сие, испугались, выбежали все ко вратам, упали пред князем и просили прощения. А князь просил со слезами архиереев, чтобы простили стража и дал ему денег. Все удивились такой кротости и смирению» (II, 341). Для автора «Сказания» высота самоотверженного смирения Аникиты — воплощение христианской добродетели.

Отсутствие в сочинении о. Аникиты непосредственных, а тем более подробных описаний церковных служб, в которых он принимал участие, можно объяснить дневниковой формой его записей. Но в повествовании Аникиты почти нельзя найти и описаний святых мест. В лучшем случае оно состоит в самом кратком перечислении святынь, монастырей, хра-

<sup>143</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 77.

мов. Все внимание путника сосредоточено на удовлетворении чувства верующего: «Пали мы пред <Иерусалимом> со слезами на землю и благодарим Господа, яко блаженными сотворил очи и сердца наши видеть град Великого Царя и благоговеть пред святынею Его, к поклонению коей стремились души наши, яко на источники воды живые стремится жаждущий елень»<sup>144</sup>.

Такие библейские реалии как Гефсиманский сад, гора Фавор, река Иордан лишены в тексте Шихматова каких-либо конкретных характеристик и выступают как религиозные символы. Предмет интересует автора дневника как носитель религиозной идеи, того начала, с которым неизменно соотносит себя о. Аникита: «Пролив на берегу Иордана теплейшую молитву ко Пресвятой Троице, впервые над Иорданом и во Иордан явившей себе человеком <...> погрузился я в богоосвященные струи святого Иордана седмижды, яко же Нееман духовно прокаженный, и изшел из реки богоблагодатной радостен, мирен, благодарящ Господа сердцем и устами, яко сподобил меня сей величайшей благодати, да в тех же водах, в которых Он Сам Пречистой Своей Плотью погрузился, да освятит водное естество к омытию с телами и душ человеческих от всякого греха, и я окаянейший, омыл многими нечистотами греховными оскверненное тело мое и верую, что благодать Иорданова исцелила во мне проказу растления греховного в душе и в теле»<sup>145</sup>.

В сравнении с повествованием Аникиты, стиль инок Парфения отличается ясностью и рельефностью изображения<sup>146</sup>. Так, описание библейских реалий в «Сказании» ближе к древнерусской традиции. Опираясь на собственный опыт, Парфений, как и древний писатель, достигал живописной ясности, объективности слога. Сведения о святынях Палестины, почерпнутые из дневника о. Аникиты, напротив, очень скудны. Из его путевых записок невозможно составить отчетливого представления о путешествии, а сам образ Святой Земли оказывается в значительной мере условным.

Как продолжение непрестанной молитвы язык дневника Аникиты подчинен законам старославянского языка. Это проявляется и в лексике, и в синтаксических оборотах дневниковых записей. Текст пестрит славянизмами, предметно-бытовая лексика в них почти отсутствует, очень часты цитаты библейских стихов и молитв: «Царица Небесная! Не остави мене, раба Твоего, но ускори на молитву за меня, грешного, и потщися на умоление Сына и Бога Твоего о мне, преоскверненном, да окропит меня иссопом Своего милосердия, и очищуся, и да омыет мя водою благодати Своей божественной, немощных врачующей и оскудевающих восполняющей, и паче снега убелюся»<sup>147</sup>, – весь текст Шихматова изобилует подобными молитвенными излияниями.

На страницах журнала «Христианское чтение» путевые заметки о. Аникиты были опубликованы под названием «Путешествие иеромонаха Аникиты по Святым местам Востока в 1834–1836 годах». Вступительная статья и комментарии священника В. И. Жмакина придали дневнику Шихматова форму паломнического путешествия.

Комментируя путевые заметки о. Аникиты, Жмакин постоянно обращался к путеводителям, к свидетельствам современников-паломников, прежде всего к иеросхимонаху Сергию (Святогорцу), Норову и Муравьеву. Тем самым дневник о. Аникиты пополнялся необходимыми конкретными сведениями о тех или иных местах Палестины, Афона, что присуще паломническому сочинению изначально. Любая реальность, значимая для паломника и введенная в текст «Путешествия...» о. Аникиты, как правило, предстает перед читателем изображенная двумя или даже тремя авторами: самим о. Аникитой, Муравьевым и Норовым.

<sup>144</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 76.

<sup>145</sup> Там же. С. 89, 92.

<sup>146</sup> Фрагмент о путешествии о. Парфения на Иордан см. выше.

<sup>147</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 93.

Так, о камне миропомазания в дневнике Шихматова не сказано почти ничего: «...мы, грешные, сведены были в <храм Святого Воскресения> и по прикладыванию к камню Помазания ароматами на погребение Тела Господня, впущены были в часовню...»<sup>148</sup>. Публикатор в примечаниях рассказывает о священном предмете довольно подробно, заимствуя необходимые сведения из сочинений современников: «Этот камень священного миропомазания, на котором Иосиф чистою плащаницей обвил снятое с креста Святое Тело Христово, находится недалеко от входа в храм Святого Гроба; он положен по помосте, одет желтым мрамором и окружен большими свечами. Над ним всегда горят восемь лампад, по сторонам стоят двенадцать подсвечников, принадлежащих грекам, латинам и армянам»<sup>149</sup>. Тут же публикатор дает ссылку, где указывает автора и текст источника, например: «Норов. Ч. 1, 91. Муравьев. Ч. 2. 53».

Жмакин, как правило, избирательно цитирует писателей-паломников; сглаживая стилистические особенности их сочинений, он ищет в них лишь конкретные описания и фактические сведения. Например, точного изображения требовало чудо благодатного огня. О. Аникита в своем дневнике не уделяет этому явлению пристального внимания. Его рассказ краток: «28-го, в день Великой Субботы, во храме Святого Воскресения Господня сподобился видеть чудо благодатного огня (и освятиться его благодатью), сошедшего свыше на Гроб Господень и возжегшего на нем светильник в знамение, ежегодно возобновляемое милосердным Господом, благоволения Его к православной нашей вере»<sup>150</sup>. Слова Аникиты сопровождаются в публикации рассказом другого очевидца этого же явления – Норова, повествование которого точно и выразительно: «Митрополит греческий, разоблаченный, в одном белом подризнике, со связкою невозженных свечей в руках вошел в часовню Гроба Господня; никогда в другое время не угасающие лампы над Гробом Господним были на этот раз все потушены; митрополит вошел в вертеп Гроба Господня и повергся на колени пред Святым Гробом; не прошло и минуты, как мрак вертепа озарился и митрополит вышел с пылающим пучком свечей»<sup>151</sup>.

Сочинение Норова, введенное в структуру «Путешествия» Аникиты в виде примечаний, значительно дополняло дневник Шихматова еще и потому, что отличалось широтой исторических и литературных взглядов. Научный интерес к священной истории, столь присущий Норову, а отчасти и Муравьеву, у иеромонаха Аникиты совершенно отсутствует. Это относится прежде всего к повествованию о местах, связанных с евангельскими событиями.

Будучи человеком широкого образования вообще и обладая в частности большими богословскими познаниями, иеромонах Аникита как бы отказывается от них во время путешествия. Ко всем святыням и древностям Востока он относится с безусловных доверием, будь то местная легенда о печати последнего шага Спасителя или церковное предание о месте земной жизни и успении Богородицы. Распространенный в XIX в. скепсис по отношению к преданию не коснулся Шихматова, подобно древнерусским паломникам он ни на минуту не останавливается на критической проверке сообщаемых ему сведений о происхождении той или иной святыни.

Еще более чужды тексту о. Аникиты пространные сентенции в стиле Муравьева. Там, где у Муравьева погребальная пещера Лазаря вызывает поток размышлений и эмоций («Какая победа! и кто победитель? Не он ли сам ликующий ныне над праздненью могилою,

<sup>148</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 77.

<sup>149</sup> Жмакин В.И. <Примечания> // Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 141.

<sup>150</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 103.

<sup>151</sup> Жмакин В.И. <Примечания> Указ. соч. С.150.

чрез немногие дни облекается тем же белым виссоном смерти, ложится в столь же тесный гроб, и не подобный ли камень, здесь им отваленный от чужого праха, там заключает его собственный?...»<sup>152</sup>), в дневнике Аникиты содержится лишь упоминание о чудесном событии: «...сподобился поклониться Господу на гробе воскресенного Им друга Его Лазаря...»<sup>153</sup>.

У средневекового писателя повествование о христианских святынях традиционно сопровождалось пересказом библейского события. Так, игумен Даниил, говоря о доме Захарии, останавливается подробно на евангельском сюжете о встрече Богородицы и Елизаветы. Находясь на развалинах древнего монастыря, о. Аникита также вспоминает это событие, но в его строках полностью отсутствует элемент разговорной речи, свободного пересказа: «...где целовались обе матери, Дева и неплодная, и где последняя, взыгравшуся во чреве ее младенцу Предтече, приветствовала ю устами Духа Святого полными, яко мать Господа своего»<sup>154</sup>. Но даже такое краткое изложение евангельского сюжета для Шихматова в целом не характерно. В. И. Жмакину, положившему в основу «Путешествия...» личный дневник о. Аникиты, приходилось вводить библейские сюжеты в текст примечаний.

За рамками дневника оставались сведения, связанные со священной историей, с современным состоянием греческой церкви, с положением русской братии на Афоне. Личность самого автора дневника не была достаточно раскрыта, а его биография содержала неясности. В примечаниях же к дневнику можно узнать все подробности о пребывании о. Аникиты в Греции и Палестине. В. И. Жмакин использует в комментариях самые разнообразные источники: переписку о. Аникиты с братьями, воспоминания современников и очевидцев.

Для нас несомненный интерес представляет запечатленный в книге Парфения рассказ схимонаха Николая, ближайшего ученика старца Арсения. Инок открывает старцу некое свое видение: «...когда после литургии, – повествует о. Николай, – я прошел в келию и сел на одре моем, – тут же открылись очи мои, и начал видеть хорошо, и тут же отворилась дверь келии моей, и исполнилась вся келия света. И вошли три человека: два юноши со свечами, посреди их муж в священнической ризе, неизреченной славой сияющий, и подошли ко мне. Муж в облачении говорит мне: – Узнал ли меня – кто я? – Я дерзновения исполнился, и ответил ему: – Воистину узнал – кто ты! – Он паки спросил: – А кто я? – Я ему ответил: – Воистину ты – о. Аникита, наш друг и сопутешественник во Иерусалим, и уже третий год как помер! – Он же начал мне говорить: Воистину, о. Николай, это я и есть. Видишь ли, какую славою наградил меня Царь мой Небесный, Иисус Христос? И тебя также наградит: после четырех дней освободишься от всех скорбей и болезней, и меня Господь послал утешить тебя!» (II, 320–321). Как видно из данного текста, событие, связанное с именем о. Аникиты, автор «Сказания» включает в число афонских преданий, при этом Парфений несколько не подвергает сомнениям достоверность слов инок.

Сам о. Аникита, в отличие от Парфения, в своем дневнике оказывается необычайно скуп на какие бы то ни было рассказы о себе. Не ставя целью информировать читателя о бытовых подробностях, автор оставляет в дневнике лишь конечный результат происходящего: «10 числа рано утром пустились в путь на святую гору Фавор, до которой и достигли благополучно...»<sup>155</sup>. Только из письма Аникиты к братьям, помещенного публикатором тут же, можно узнать о неприятности, постигшей паломника: «Поехал на святую гору Фавор и опять новая беда: по скользкой от долгих дождей и крутой стезе подвезен был лошадью под низковетвенное древо и, нагнувшись, сколько мог, дабы проехать безопасно, заворочен головою навзничь, продрался между ветми и спиною конскою, и не упал с идущаго коня

<sup>152</sup> Муравьев А. Н. Путешествие... С. 231.

<sup>153</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 85.

<sup>154</sup> Там же. С. 83.

<sup>155</sup> Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 101.

(отчего бы неминуемо разбиться должен бы был до смерти), и не выдрал себе глаза, а только разорвал платье»<sup>156</sup>. Из переписки братьев Шихматовых, широко привлекаемой Жмакиным, читатель узнает о том, что во все время путешествия о. Аникиту сопровождают неудачи и беды: то лошадь сбрасывает его на камни, то он чуть не тонет в Соломоновых прудах, то падает вниз головой с обрыва.

---

<sup>156</sup> Жмакин В. И. <Примечания> С. 149.

## **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.