
IV

Культурные модели и стереотипы в литературе

А. Ф. Белоусов

Образ семинариста в русской культуре и его литературная история (от комических интермедий XVIII века – до романа Надежды Хвощинской «Баритон»)

Определяя героя тургеневской повести "Ася" как типичного представителя дворянского сословия, который способен лишь обижать тех, кто от него зависит, Н. Г. Чернышевский упоминает и о том, что "его семья презирала всех нам близких" (Чернышевский, 1950, т. 5, с. 171). Отношение дворян к духовенству, выходцем из которого был Чернышевский, по большей части, действительно, не отличалось доброжелательством и почтительностью.

Еще в начале XIX века дворянин мог натравить собак на церковную процессию, мог ворваться со своими дворовыми в дом к священнику, разорить хозяйство и выгнать его вместе с семейством на улицу, мог, наконец, и избить священника или приказать высечь причетника¹. Освободиться от привычки к насилию было нелегко, что подтверждает и относящийся уже к концу 1830-х годов эпизод из воспоминаний В. А. Соллогуба: граф А. Г. Строганов, возмущенный проступком священника, который вместо того, чтобы помолиться "о здравии" его тещи, княгини М. В. Кочубей, поминает ее "за упокой", хватает священническую трость и бросается в погоню за убегающим священником, потрясая тростью и приговаривая: "Не уйдешь, такой-сякой, не уйдешь" (Соллогуб, 1988, с. 483)². Впрочем, даже отказ от рукоприкладства еще не означает перемены в отношении к духовенству: устраняются лишь крайние проявления того презрения, с которым дворянство смотрело на духовенство.

¹ См.: Дубасов, 1884, с. 573-576.

² В "Потревоженных тенях" Сергея Атавы (С. Н. Терпигорева) описывается настоящая охота на дьякона (Терпигорев С. Н. (С.Атава). Потревоженные тени. М.; Л, 1959. С. 211-215).

Обращению с духовенством зачастую недоставало элементарной вежливости. Одни дворяне звали своего приходского священника "Ванькой"³, другие не здоровались и даже не удостоивали священника легким кивком головы⁴. Естественно, что на этом фоне помещик, приветствующий причт, и особенно - пожимающий руку дьячку, должен выглядеть весьма цивилизованным человеком⁵. Однако в первой половине XIX века помещики были совсем другими. Характеризуя соседа Шеншиных, "весельчака и неистощимого шутника и забавника" П. Я. Борисова, Афанасий Фет подробно рассказывает только о его проделке с приходским священником, которого "забавник" делает настоящим посмешищем в глазах собравшейся публики⁶, что несколько не шокирует самого Фета.

Лишь "очень немногие из помещиков обходились ласково со священниками и во время чаепитий и завтраков сажали их за один стол с собою, - вспоминал П. П. Семенов-Тянь-Шанский. - Остальные отсылали попов за особый стол, угощая их простым вином и простыми закусками" (Семенов-Тянь-Шанский, 1917, с. 51). Еще хуже обстояло дело в городах, где священников редко принимали в "порядочных домах". Отношения между городским священником и дворянством остро и живо описаны С. М. Соловьевым: священник "стал бояться порядочных домов, порядочно одетых людей; прибежит с крестом и дожидается в передней, пока доложат; потом войдет в первую после передней комнату, пропоет, схватит деньги и бежит, а лакеи уже несут курение, несут тряпки: он оставил дурной запах, он наследил, потому что ходит без калош; лакеи смеются, барские дети смеются, а барин с барыней серьезно рассуждают, что какие-де наши попы свины, как-де они уничтожают религию!" (Соловьев, 1995, с. 534-535).

Люди, осуждавшие родственников за то, что те общаются с "попами да с цыганами"⁷, конечно, должны были рассматривать браки с выходцами из духовенства как "недоступный мезальянс". Обычная история с "поповной", которая вышла замуж за дворянина: "ей всячески давали понять, что она - чужая, "поповна", "попадья", кто-то низший, недостойный занятого им места.." (Ольнем, 1913, с. 124). Характерно, что считающий себя "чистокровным аристократом" герой "Нови" Семен Петрович Калломейцев очень не любит духовенство: "я глубоко религиозный человек, православный в полном смысле слова; а поповскую косичку, пучок - видеть не могу равнодушно: так и закипает во мне что-то, так и закипает!" (Тургенев, 1982, т. 9, с. 166). Это типично для чванного "аристократа".

Однако презрение дворян к духовенству не объясняется одной лишь сословной спесью. Отвращало его материальное положение: духовен-

³ См.: Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 20 т. Т. 17. М., 1975. С. 37.

⁴ См.: Лободовский В. П. Бытовые очерки // Русская старина. 1904. № 3. С. 666.

⁵ См.: Бунин И. А. Мелкопоместные // Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. Т. 2. М., 1965. С. 385.

⁶ См.: Фет А. Воспоминания. М., 1983. С. 50-51.

⁷ См.: Рассказы бабушки. Из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком Д. Благово. Л., 1989. С. 147.

ство было не только бедным, но и зависимым. Оно в значительной степени содержалось за счет своих прихожан. Это вызывало всеобщую неприязнь к духовенству. Отыгрывались не на служителях церкви (на них мало кто решался нападать открыто), а на их детях: осмеивали и бранили семинаристов, которым приходилось расплачиваться за все сословие. "Презрение, которое встречает семинарист в обществах или порядочных домах, - писал в конце 1830-х годов И. И. Введенский, - преследует его даже в низших слоях общества, между самыми простолюдинами, которые по какому-то непонятному инстинкту терпеть не могут детей отцов, которые, по их выражению, без всякой пощады дерут и с живых и мертвых. Бедный семинарист - это именно пария, которому нигде, даже на улицах и бульварах, не дают покоя. В столице этого нет, но в провинциальных, особенно в малых городах это явление довольно обыкновенное. В мое время в Пензе нельзя было пройти по улице, не слыша со всех сторон приветливого имени кутейника или другого какого-нибудь характеристического названия" (Введенский, 1988, с. 91)⁸. Вместе с тем дворянское предубеждение против семинаристов имело свои особенности и не исчерпывалось отношением к ним только как к "пролетариям, нищим, побирашкам"⁹.

Основанная при Петре I и упорядоченная в начале XIX века духовная школа была школой специальной, готовившей кадры для церковной службы. Это не мешало властям постоянно использовать ее питомцев для заполнения многочисленных вакансий в государственном аппарате, которыми брезговало благородное дворянство. Одних семинаристов забирали на медицинские факультеты, других назначали учителями, третьих распределяли по канцеляриям. Вслед за ними готовы были устремиться многие воспитанники духовной школы: кто собирался учиться в университете, кто мечтал о светской карьере, а кто просто хотел выйти из сословия, которым гнушалось дворянское общество и над которым злословила народная масса. Выход в свет, очень затрудненный, а иногда и невозможный из-за противодействия духовного начальства, менял сословную принадлежность семинариста. Вислужившись, выходец из духовного сословия мог приобрести не только личное, но и потомственное дворянство¹⁰. Однако дворянское общество не считало его "своим" и относилось к нему как к чужаку¹¹.

⁸ Множество подобных "характеристических названий" приводится в "повестях из быта семинаристов и духовенства" белевского протоиерея М.Ф. Бурцева (см.: Малеонский, 1883, с. 47; Малеонский, 1885, с. 7-16), но и его "перо" оказалось "не в состоянии <...> вполне выразить тот позор и то поношение, каким <...> подвергались семинаристы и их отцы" (Малеонский, 1885, с. 16).

⁹ См.: Малеонский, 1885, с. 12.

¹⁰ О социальной мобильности духовенства см.: Миронов Б.Н. Русский город в 1840-1860-е годы: демографическое, социальное и экономическое развитие. Л., 1990. С. 143-145.

¹¹ В "Автобиографической заметке" Николая Лескова, например, фигурирует помещик Афросимов, который называл отца писателя, поповича, выслужившего потомственное дворянство, "неуклюжим семинаристом", а самого писателя - "семинарским отродьем" (Лесков, т. 1, с. 45-46).

Особенно остро эта неприязнь проявлялась в тех случаях, когда "колокольные дворяне" (как называли выходцев из духовенства) выдвигались по службе или на каком-либо ином светском поприще, не заискивая у дворян и сохраняя чувство собственного достоинства. Очень показательна в этом отношении ненависть к М. М. Сперанскому, которого, впрочем, попрекали не столько "семинарией", сколько "кутейничеством", хотя кое-кто из недоброжелателей Сперанского и считал его главой тайного общества семинаристов, стремившегося овладеть Россией¹². Лишь в шестидесятые годы XIX века Аполлон Григорьев разглядел в Сперанском особый тип "кряжевого семинариста", воспитанного бурсой для завоевания "известного первенства в той или иной сфере жизни"¹³. В то же время на другого известного выходца из духовенства, на Н. И. Надеждина, с самого начала нападали как на "семинариста":

В журнал совсем не европейский,
Над коим чахнет старый журналист,
С своею прозою лакейской
Взошел болван семинарист (Пушкин, 1948, т. 3 (1), с. 175).

Этому способствовал сам Надеждин, щеголявший своей семинарской ученостью. Многих коробил "семинарский слог" его писаний¹⁴, но более всего раздражал "семинарский тон" критика¹⁵, его дерзкие и грубые выходки против литературных авторитетов, воспринимавшиеся как свидетельство крайней невоспитанности Надеждина. Любого, кто вел себя подобным образом, могли принять за "семинариста". В "Литературных воспоминаниях" И. И. Панаева рассказывается, как обихаживал "наглого крикуна" Белинского знаменитый военный историк генерал А. И. Михайловский-Данилевский, чтобы "этот семинарист, который ни статья, ни сестра не умеет в порядочном доме <...> не обругал" его "публично" (Панаев, 1988, с. 295), хотя Белинский никаким семинаристом не был.

Отсутствие светских манер и незнание светских приличий считалось едва ли не главной особенностью "семинаристов": "известно, как насмешливо смотрит образованное общество на семинарскую ловкость, или лучше мешковатость, неразвязность, или ухорские и размашистые приемы" (Ростиславов, 1866, с. 362). Этими свойствами семинаристы, по мнению Д. И. Ростиславова, были обязаны духовной школе: "Не обижайтесь, г.г. начальники духовно-учебных заведений! Для вас <...> ученик в длиннополом сертуке, с непричесанными волосами, с глазами, выглядывающими исподлбья, с угловатыми приемами - был идеалом" (Ростиславов, 1866, с. 362). Иначе объяснял "грубость" се-

¹² См.: Записки из известных всем произшествиев и подлинных дел, заключающих в себе жизнь Гаврилы Романовича Державина // Державин Г. Р. Избранная проза. М., 1984. С. 230; Вигель Ф. Ф. Записки. Т. 1. М., 1928. С. 300.

¹³ См.: Григорьев, 1980, с. 25-26.

¹⁴ См.: Ростиславов, 1894, с. 106.

¹⁵ См.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 2. СПб., 1889. С. 346.

минарских манер И. И. Введенский, считая ее выражением другой "отличительной черты семинариста" - его "гордости"¹⁶. Однако ни злой воли училищного начальства, ни "дьявольской гордости" самих семинаристов еще не достаточно, чтобы объяснить особенности их поведения. Они обусловлены всеми обстоятельствами жизни выходца из духовной среды: его воспитанием и образованием. Выходец из духовной среды был выходцем из другого мира¹⁷, в связи с чем и производил впечатление неблагоговоспитанного, несветского человека¹⁸.

Обсуждая духовную школу, ее воспитанники, обучавшиеся в первой половине XIX века, отмечают, как гордились семинаристы своим образованием. Об этом писал не только И. И. Введенский: "дьявольской" назвал их гордость И. С. Беллюстин¹⁹, семинарский "гонор" подчеркивал и Д. И. Ростиславов, по мнению которого, "едва ли кто считает себя так умны, как они [семинаристы. - А. Б.]" (Ростиславов, 1866, с. 224; ср.: Ростиславов, 1893, с. 69). А между тем образование, которое получали семинаристы первой половины XIX века, не способствовало общению со светскими людьми и лишь осложняло их жизнь в обществе. Отталкивал уже сам язык семинариста - "какой-то странный, вычурный, фразистый язык, к которому он привык в семинарии и неприличие которого в обществе понять не мог" (Соловьев, 1995, с. 534). Этот "особый язык, или даже диалект, который можно назвать семинарским", как охарактеризовал его Д. И. Ростиславов, "есть смесь церковно-библейских слов славянскими и латинскими оборотами, разумеется, раскрашенная метафорами и другими тропами" (Ростиславов, 1863, с. 290). Ошеломлявшее собеседников высокопарное и тяжеловесное витийство, приличное на проповеди, но неуместное в обычном разговоре, было столь характерной чертой "семинарской" речи, что в 1840-е годы литераторы из круга Белинского иронически определили стиль "старой риторической школы" как "семинарский"²⁰.

Основой духовного образования была латынь, знание которой "не входило в круг светского дворянского образования" (Лотман, 1980, с. 130). Латынь считалась языком, совершенно не нужным никому, кроме врачей. Это мнение отставного генерала Негрова из герценовского

¹⁶ См.: Введенский, 1988, с. 90.

¹⁷ "Нигде, мне кажется, духовенство так резко не отличается от мирян, как в России, - писал И. И. Введенский. - У нас каждое из <...> сословий имеет собственные свои приемы, свои обычаи, даже свою собственную нравственность"; "Кланяться в пояс или в ноги у духовных - отличительный признак глубокого смирения, у светских - это просто подлость. Быть в обществе дам у духовных - грех, почти непростительный молодым людям; по мнению светских, в обществе дам только и можно развить эстетическую сторону своего духа. Пьянство у духовных - слабость извинительная, у светских - это низкий порок" (Введенский, 1988, с. 80).

¹⁸ Ср. мнение Пушкина о Надеждине: "Он показался мне весьма простонародным, vulgar, скучен, заносчив и без всякого приличия. Например, он поднял платок, мною уроненный" (Пушкин, 1949, т. 12, с. 159).

¹⁹ См.: <Беллюстин И. С.> Описание сельского духовенства. Berlin; Paris; London, 1858. С. 47.

романа "Кто виноват?"²¹ разделяло почти все дворянское общество²². Любителей латинского языка, вроде поэта Батюшкова, который вслед за просвещенным героем комедии Фонвизина "Выбор гувернера" видел в латыни "ключ ко всем языкам и ко всем сведениям" (Батюшков, 1989, т. 2, с. 383; Фонвизин, 1959, т. 1, с. 198), было очень мало. Характерно, что дворянин и помещик Маркелов в романе "Новь" пользуется словом "латынь" как синонимом чего-то непонятного: "мы друг друга понять не можем. Все, что он говорит, - для меня та же латынь" (Тургенев, 1982, т. 9, с. 362). В свою очередь многие семинаристы не понимали французскую речь и сами не говорили по-французски. Их учили французскому языку, не заботясь о правильном произношении: "Семинарист из более подготовленных читает французскую фразу с русским акцентом: "Коман ву порте ву". - "Чего ты французишь-то? - прерывает его учитель. - Ведь все равно французом не будешь. Читай просто, как все читают: "Комент воус портес воус" (Кирпичников, 1899, с. 163-164). Освободиться от всех неправильностей "франко-церковного наречия"²³ было трудно: чуткий дворянский слух легко распознавал семинарскую выучку собеседника (описывая известного скульптора И. П. Мартоса, М. Ф. Каменская (урожденная графиня Толстая) отмечает, что "говорил" он "по-французски свободно, даже красноречиво, но только выговор у него был грубый, какой-то семинарский" (Каменская, 1991, с. 139)). Отсутствие французского "выговора" считалось типичным для семинаристов: в беллетризованных воспоминаниях Е. Л. Маркова француз-учитель стыдит гимназистов без французского "выговора", подчеркивая, что они "не бурсачье, а дворяне благородные.." (Марков, 1886, с. 87). Итак, выходцы из духовенства отличались не только своими манерами, но и речью: семинаристы говорили по-другому - не так, как полагалось в светском обществе.

Очерк представлений о семинаристах, характерных для дворянского общества, можно было бы распространить не только за счет подобиостей, в которых изображали их неряшливость и неопрятность. Абсолютно ничего не сказано, например, о пьянстве, которое часто считалось одной из особенностей семинаристов. Очень показательно в этом плане возмущение семинариста из рассказа Сергеева-Ценского "Движения": "Думаете, как я семинарист, то обязательно должен водку пить?" (Сергеев-Ценский, 1967, т. 2, с. 68). Впрочем, в пьянстве упрекали вообще все духовенство (поэтому один из помещиков в "Записках охотника" и удивляется, услышав от священника, что тот не пьет водку: "Как в вашем званье не пить!" (Тургенев, 1979, т. 3, с. 168). Отмечались в семинаристах и другие отличительные черты. Однако дворянский стереотип "семинариста" исходил главным образом из тех особенностей, которые указаны выше. Общество первой половины XIX века

²⁰ См.: Некрасов Н. А. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 11(1). Л., 1989. С. 231; Тургенев, 1982, т. 1, с. 267.

²¹ См.: Герцен, 1955, т. 4, с. 11.

²² См., например: Венюков М. И. Из воспоминаний. Кн 1. Амстердам, 1895. С. 41.

²³ Определение А. И. Герцена (см.: Герцен, 1955, т. 4, с. 33).

довольствовались "понятием о семинаристе, как существе неуклюжем, в длинном сюртуке и с полуславянской речью" (Ростиславов, 1866, с. 233). Он воспринимался как признанный эталон этих качеств, о чем свидетельствует использование образа "семинариста" в художественной речи: если Адуев-дядя вспоминает о семинаристах в связи с высокопарными рассуждениями племянника ("говорит как семинарист"²⁴, то герой повести Писемского "Тюфяк" оказывается "совершенным семинаристом", по мнению его тетки, потому что он "без всякого обращения" и "не хочет показаться в обществе"²⁵. Еще в конце XIX века встречались люди, для которых "семинарист - синоним неблагоприятности, грубости и невежества" (Тихонов, 1898, с. 87).

Обратимся к образу "семинариста" в русской художественной культуре. Его история начинается героем комических интермедий, разыгрывавшихся между актами основного драматического действия в театрах, которые в конце XVII - первой половине XVIII века создавались при духовных училищах питомцами Киевско-Могилянской Академии. Образ "школяра" в этих интермедиях строился по киевскому образцу, который был заимствован из Польши, а в конечном счете восходит к западноевропейской средневековой традиции школьного театра. Он представлялся плутом. Обман служит исключительно низменным целям: так, например, в одной из интермедий показывается, как "школяры" тайком от Арлекина опорожняют его бутылку с вином²⁶.

Образ "школяра"-плута определенно учитывался писателями, изображавшими старинную украинскую бурсу и ее воспитанников. В романе Василия Нарезного "Бурсак", в повестях Гоголя "Вий" и "Тарас Бульба" (в ее первоначальной редакции) описывается, как вечно голодные бурсаки добывают еду всеми возможными способами, не гнушаясь даже воровством. Воровство в чужих садах и огородах - обязательный мотив украинской "литературной" бursы. Однако видеть в бурсаках только плутов неправильно. Вряд ли можно согласиться с одним из наших предшественников, который писал о "смехотворном, уродливо-карикатурном" изображении бursы Нарезным²⁷. Жизнь в бурсе готовит бурсаков к будущим подвигам. Об этом свидетельствует судьба главного героя Нарезного, но особенно отчетливо это проявляется в повестях Гоголя. Характерно, что в определении особенностей Запорожской Сечи Гоголь исходит из понятия о бурсе: "это был тесный круг школьных товарищей" (Гоголь, 1937, т. 2, с. 65). Он героизирует своих бурсаков, делая из них воинов-богатырей. Обычный комический "школяр", интересующийся лишь едой, выпивкой и молодками, вдруг оказывается борцом с космическим злом.

²⁴ См.: Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1977. С. 73.

²⁵ См.: Писемский А. Ф. Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. М., 1959. С. 317. В "оригинальных повестях из рассказов могильщика" некоего Х. одна из героинь "бредила силлогизмами как неуклюжий семинарист" (Вечера на кладбище. Ч. 2. М., 1837. С. 118).

²⁶ См.: Пьесы любительских театров. М., 1976. С. 571-573.

²⁷ См.: Барсов Н. И. Типы духовенства в русской беллетристике // Барсов Н. И. Исторические, критические и полемические статьи. СПб., 1879. С. 326.

Одним из доказательств того, что "Бурсак" Нарезного задал тон изображению бурсы в русской литературе 1820-х - начале 1830-х годов, является "стихотворный комический рассказ" Авксентия Мартынова "Школьник Ухабов"²⁸. В нем на фоне уже знакомых примет "низкого" бурсацкого быта живописуется персонаж, который совмещает в себе черты забавного озорника-плута и самого настоящего героя-кулачного бойца. Весьма показательна и дальнейшая судьба "школьника": он становится гусаром и погибает в бою с турками. Отличает же героя Авксентия Мартынова от бурсаков Нарезного и Гоголя то, что он представлен как герой "современный". Это кажется нам принципиальным: автор "Школьника Ухабова", который сам был выходцем из духовенства и семинаристом, явно пытался показать, какие молодцы вырастают и среди презренных питомцев духовной школы.

А между тем у писателей, продолжавших вслед за Нарезным описывать украинский быт, "школяры" более позднего времени выглядят совершенно иначе. Они не только лишены всякого оттенка героизма, но и наделяются сугубо отрицательными чертами, что придает изображению "школяров" сатирический характер. Особую роль в этом плане сыграл домашний учитель из романа Григория Квитки-Основьяненко "Пан Халявский", воспитанник духовного училища Игнатий Галушкинский. Вместе с типичными для бурсака качествами: Игнатий Галушкинский любит поест и повеселиться с девками на "вечерницах", а по части плутовства и мошенничества не уступает своим предшественникам, - в нем особенно подчеркивается его невежество (такие, как он, "ничему не учили, не зная сами ничего" (Квитка-Основьяненко, 1971, с. 252)). Единственное, что хорошо знает Галушкинский и что усвоили его ученики, - это "таинственный бурсацкий язык": конечно, только потому, что его "можно без книги понять в полчаса и без копейки" (Квитка-Основьяненко, 1971, с. 88).

Образ невежественного бурсака-учителя был подхвачен и обыгран Степаном Геевским. В комедии "Бурсак-учитель", написанной им под влиянием романа Квитки-Основьяненко, главный герой попадает в дом пана Халявского, чтобы учить его детей уже не "писанию и разумению по-латыни", как это делал Игнатий Галушкинский, а - новомодным, французскому и немецкому языкам, которые он знает еще меньше, чем Галушкинский свою латынь. Автор комедии использует сюжет, хорошо известный хотя бы по "Монастырке" Антония Погорельского, где дочерей помещика Дюндика учит такой же знаток французского языка, как и бурсак-учитель. Однако незнание французского языка в комедии Геевского получает четкую культурологическую перспективу: как говорит хозяйка дома об учителе, "он не умеет говорить по-французски, потому что он бурсак" (Геевский, 1842, с. 130). Общекультурная проблематика начинает преобладать над "местным колоритом" украинской бурсы: комедия "Бурсак-учитель" уже вполне соответствует основной линии изображения воспитанников духовной школы в рус-

²⁸ См.: Мартынов А. М. Поэтические произведения в трех книгах. СПб., 1837. С. 125-158.

ской литературе конца XVIII - первой половины XIX века.

Отправным ее пунктом был "Недоросль". Выведенный Фонвизиным Кутейкин занимается типичным для семинариста делом: даже полвека спустя думали, что учитель - обязательно семинарист²⁹. Характерен его язык, густо насыщенный церковнославянизмами. Хотя Кутейкин - недоучка, уволившийся еще из "риторики", убоявшись "бездны премудрости", его невежество - это невежество "семинариста", как он и обозначен в списке действующих лиц ("Кутейкин, семинарист"). Время от времени в Кутейкине вдруг проглядывает хитрый плут (по его наущению, например, Митрофан объявляет, что он "скот", а "не человек" (Фонвизин, 1959, т. 1, с. 144). Однако он не только смешит, его меркантильность вызывает презрение у благородных героев комедии. О фонвизинском персонаже напоминали не только многочисленные "Кутейкины", вроде героя комедии Плавильщикова "Сговор Кутейкина", очень похожего на своего прототипа велеречивостью и корыстолюбием. Образ Кутейкина долгое время влиял на изображение учителя из семинаристов. Литераторы могли смягчить "кутейкинский" тип, как это сделал, например, Евгений Гребенка в повести "Доктор", где обличение уступает место беззлобному вышучиванию³⁰, но чаще всего сохраняли его сатирическую направленность. В любом случае семинаристы остаются комическими фигурами второго, а то и третьего плана.

Отклонений от этого стандарта до середины XIX века немного. Оригинальный образ семинариста дал в "Путешествии из Петербурга в Москву" Радищев: "приветливый вид, взгляд неробкий, вежливая осанка" (Радищев, 1992, с. 28). Ходячему стереотипу "семинариста" противоречат не только внешность и манеры героя: он резко критикует "отсталое" семинарское образование, предпочитая ему "юриспруденцию или законоучение". Автору симпатичен семинарист, освобождающийся от всяческой "семинарщины". Любое отступление от "семинарского" типа свидетельствует в пользу героя. В герценовских "Записках одного молодого человека", например, домашний учитель, студент медицины Василий Евдокимович Пациферский выглядит гораздо привлекательнее учителя малиновской гимназии прежде всего потому, что восторгается новой русской литературой и отрицает "вовсе ненужную" риторику, тогда как окончивший медицинский факультет гимназический учитель преподает не "трудную науку" математику, а очень хорошо знакомую ему по семинарии риторику. Отрицательный образ учителя из семинаристов Герцен развил в латинисте Иване Афанасьевиче Медузине: этот эпизодический персонаж романа "Кто виноват?" изображен в полном соответствии с "кутейкинским" шаблоном. Вскоре выяснилось, что и у него была своя пара - доктор Крупов, который, как

²⁹ См.: "Терпеть не могу этих семинаристов, - повторял полковник, - и считаю неприличным, черт возьми, чтоб дочь старого рубака имела какие-нибудь фамильярные сношения с этим народом". Напрасно тетюшка уверяла полковника, что молодой человек, читавший лекции ее Оленьке, совсем не семинарист, а студент, что отец его был бедный дворянин и хорошо знакомый ей человек" (Панаев, 1842, с. 53).

³⁰ См.: Гребенка Е. П. Доктор // Отечественные записки. 1844. № 3. С. 127.

следует из посвященной ему повести ("Доктор Крупов"), тоже происходил из духовенства и окончил духовную семинарию. Это плохо вяжется с образом Крупова в романе, где подчеркивается лишь его вид "провинциала", а в обывательских разговорах доктор фигурирует как "масонишка", но отнюдь не как "семинарист" или "кутейник", получивший образование, которое, по словам самого Герцена, "обыкновенно сопровождает семинаристов до последнего дня их жизни и кладет на них ту самобытную печать, по которой вы узнаете бывшего семинариста во всех нарядах" (Герцен, 1955, т. 4, с. 191). Однако доктор Крупов является исключением: ему как-то удалось вытравить из себя "семинарщину", о чем, наверное, и должен свидетельствовать "медицинский материализм" его социальной философии. Если Радищев спорит с философскими взглядами своего семинариста, то доктор Крупов - двойник Герцена, высказывающий его собственные мысли. Воспитанник духовной школы предстает преодолевшим семинарское прошлое и освободившимся от его "самобытной печати", чем и привлекал писателей-революционеров, воплощавших в нем героя-идеолога, тогда как обыкновенным семинаристам тот же Герцен относился без всякого интереса: "все воспитание несчастных семинаристов, все их понятия были совсем иные, чем у нас, мы говорили разными языками, - писал он, характеризуя студентов медицинского отделения Московского университета, - они, выросшие под гнетом монашеского деспотизма, забытые своей риторикой и теологией, завидовали нашей развязности; мы досадовали на их христианское смирение" (Герцен, 1955, т. 8, с. 109).

Обыкновенные семинаристы пока что вообще мало кого занимали. А те литераторы, которые все же интересовались семинаристами и даже пытались что-то о них написать, так ничего, кажется, и не написали. Остается только гадать, что за роман "Семинарист" был задуман и начат в сибирской ссылке Вильгельмом Кюхельбекером³¹. Отсутствуют и сведения о повести "Семинарист", которую в начале 1850-х годов собирався писать Василий Дементьев, один из сотрудников "Москвитянина"³². Если же воспитанник духовной школы оказывается на переднем плане, то его семинарское прошлое скрыто под позднейшими наслоениями, как это происходит, к примеру, с героем "Бедной невесты" Островского Беневоленским, который сначала казался только типичным чиновником, "приказным". Лишь спустя десять лет Аполлон Григорьев - едва ли не под влиянием "Очерков бурсы" - обнаружит в "Максютке" Беневоленском особый тип "кряжевого семинариста" и сблизит его с другим "бесстрашным отрицателем и завоевателем жизни" - со Сперанским³³.

Выдвижение выходца из духовенства на первый план, превращение его из второстепенного комического персонажа в романтического героя происходит уже в новую эпоху русской жизни, которая началась

³¹ См.: Кюхельбекер В. К. Путешествие. Дневники. Статьи. Л., 1979. С. 649.

³² См.: Бельчиков Н. Ф. Из быта литературных кружков 60-70 годов // Литература и марксизм. 1928. № 3. С. 126.

³³ См.: Григорьев Аполлон. Воспоминания. Л., 1980. С. 26.

с восшествием на престол Александра II. Инициативу проявил Алексей Потехин: этнограф, автор очерков, повестей, романов и пьес из крестьянской жизни, бытописатель русской провинции, он в 1856 году публикует в "Библиотеке для чтения" роман "Крушинский"³⁴.

Аркадий Николаич Крушинский родился в семье дьячка, был "трудолюбивым воспитанником" духовного училища, а затем и семинарии, после окончания которой поступил на медицинский факультет Московского университета и "с жаром предался <...> науке - и как скоро распахнулась его душа, как мгновенно просветлел его ум и сильная природа сознала вложенные в нее Богом силы: быстрыми шагами пошел Крушинский к развитию и скоро насмешливые товарищи позабыли, что некогда называли его "зубрилой", - скоро он сам стал с удивлением смотреть на свое прошедшее и не узнавал самого себя". Однако прошедшее вдруг вновь напомнило о себе: после того, как его навещает "не ученый, грубый отец", "одни из товарищей вздумали было посмеяться над происхождением и родством Крушинского". От этих насмешек его защитили другие товарищи, которые к происхождению Крушинского отнеслись совершенно иначе. "Один из товарищей Крушинского сказал другому, который осмелился посмеяться над его происхождением: "Ты смеешься над тем, за что должен бы уважать Крушинского: сын дьячка, без всяких средств, пешком, с одной только любовью к науке, пришел сюда Крушинский и что успел из себя сделать? Он - украшение нашего факультета. Из ничтожества он вышел и силою только одного своего гения сделал из себя, что есть. <...> Ты должен бы преклоняться перед ним, а не смеяться..". Восторженная речь товарища, "брата по заведению" вдохновляла Крушинского: в ответ на "обидные намеки на его происхождение" со стороны сослуживцев "Аркадий Николаич <...> стал гордиться именно тем, что он сын дьячка, все его достоинства стали казаться ему громадными, он стал ценить себя гораздо больше, нежели прежде". Отличительной чертой выходца из духовенства представляется "болезненное чувство гордости", которое "пагубно влияет" на характер Крушинского, делая его "раздражительным и недоверчивым к людям"³⁵.

Воплощенное самолюбие, он гордится своим образованием, на чем и основывается его чувство собственного достоинства. Однако общество видит во враче лишь простого "наемщика", что хорошо знает Крушинский, оскорбившийся платой за свои услуги: "Наемщик я... мне должно платить! <...> Лучше же другим образом показать им, что я высоко ставлю себя и свое звание... Лучше лечить их безвозмездно, не брать с них денег и капризничать с ними..". (Библиотека для чтения, № 1, с. 32). В то время как с точки зрения Крушинского достоинство человека определяется его собственными способностями и заслугами, окружающие его люди еще живут "феодальными" понятиями о на-

³⁴ Роман Алексея Потехина печатался в №№1-6, 9-10 "Библиотеки для чтения" за 1856 год. Отдельное издание: Потехин А. А. Крушинский: Роман: В 3 ч. СПб., 1856.

³⁵ Описывая Крушинского, мы используем авторскую характеристику героя (см.: Библиотека для чтения, №1, с. 29-30).

следовании человеком своих достоинств, предпочитая всему родовитость и знатность. Лишь очень немногие из действующих лиц романа не проходят по адресу Крушинского, который для всех остальных то "лекарь, семинарист", то "какой-нибудь лекарь из семинаристов", то просто "этот семинарист", то даже "невежда, семинарист", а один из недоброжелателей прямо высмеивает его семинарское образование: "приятный кавалер! из семинаристов! Будете говорить с ним по-латински. Ха, ха, ха!..." (Библиотека для чтения, № 5, с. 41). Это и обусловило коллизию романа: притязаниям Крушинского, готового приобрести и имя, и известность, и состояние" (Библиотека для чтения, № 6, с. 118), чтобы быть достойным любимой девушки из богатой и знатной семьи, противостоит предубеждение ее отца против "мальчишки!... семинариста!... выскочки!", против "этого ничтожного семинариста", который "едва только может быть терпим в порядочном обществе". Отец Наденьки не может "рисковать" судьбой дочери: "разве возможно счастье при неравенстве брака, когда жена боится встретиться с родными своего мужа, боится заговорить при посторонних о своем свекре и свекрови?... Да и какую роль я буду играть?... Неужели я должен протянуть руку и посадить рядом с собой какого-нибудь дьячка?..." (Библиотека для чтения, № 6, с. 122). Он не хочет родниться с людьми, которых не пускает дальше своей прихожей (Библиотека для чтения, № 9, с. 185), и грубо отказывает Крушинскому. Оскорбленный герой заболевает и умирает, раскаиваясь в том, что его безнадежная борьба с "предрассудком" лишь принесла всем "напрасное страданье" (Библиотека для чтения, № 10, с. 386). Однако борьба с "предрассудком" не столь уж безнадежна. Артиллерийский капитан Доброго, которого Крушинский попросил позаботиться о его семействе, женится на сестре друга, оправдывая тем самым свою фамилию.

Литературная традиция, на которую так или иначе ориентируется Алексей Потехин в "Крушинском", выявляется не только "говорящими" именами его персонажей (прозрачна и семантика фамилии главного героя, предвещающая его мучения и смерть). Любовная фабула, социальное неравенство героев, произвол родителей, препятствующих счастью детей, - все это хорошо знакомо по сентиментальным повестям конца XVIII - начала XIX века: по "Истории бедной Марьи" Николая Милонова или по "Темной роще" князя Шаликова, а особенно - по "Несчастью М-ву" Александре Клушина, сюжет которого более всего напоминает "Крушинского". От героя повести Клушина, "бедного, бесчиновного, незнатного" М-ва, "воспитанного в училище", Крушинского отделяет только происхождение. Однако пройдет более полувека, прежде чем к выходцу из духовенства отнесутся с подобным уважением и будут столь же сострадать его оскорбленному человеческому достоинству. Это - заслуга писателя Алексея Потехина, показавшего нравственные достоинства "семинариста"³⁶. Вероятно, что успеху "Крушин-

³⁶ Аркадий Николаич Крушинский - тезка Аркадия Николаича Кирсанова, но своим болезненным самолюбием он предвосхищает главного героя тургеневских "Отцов и детей" - Базарова, который мучится, даже будучи только внуком дьячка (см.: Белоусов А. Ф. "Внук дьячка" // Philologia. Рижский филологический сборник. Вып. 1: Русская литература в историко-культурном контексте. Рига, 1994. С. 30-41).

ского" среди читателей³⁷, которым он понравился куда больше, чем критикам, способствовал и сентиментально-гуманистический пафос романа.

Еще откровеннее и ярче этот сентиментально-гуманистический пафос проявляется в романе Надежды Хвоцинской "Баритон". Автор романа, опубликованного в последних номерах "Отечественных записок" за 1857 год³⁸, считает, что "время когда название "семинариста" обозначало широкоплечего, рослого и согнутого молодца, мастера поест, еще более мастера выпить, с дубоватыми манерами и грубым голосом, силача с толстыми руками, которого было бы неприятно встретить вечером на пустынном перекрестке, неряху, которого невозможно было принять как гостя, тупую голову, довольную познанием одной церковной грамоты - это время, если оно и было когда-нибудь, прошло давно, и этот тип или миф исчез совершенно" (Отечественные записки, № 10, с. 375-376). Отвечая одному из светских людей, которому в семинаристах "так и представляется Халява Нарезного", alter ego Надежды Хвоцинской, гуманная и сострадательная Лизавета Дмитриевна Майцова заявит, что это - "кариатура", "нельзя же одного жадного ленивца принимать за выражение целого класса" (Отечественные записки, № 11, с. 268). Опровержением "кариатуры", которая, конечно же, принадлежит не Нарезному, а Гоголю, и выступают "нынешние" семинаристы, выведенные Хвоцинской в "Баритоне". Характеризуются они следующим образом: "Усиленное учение, нужда, отчуждение от всего мира, лежащего вне бурсы, наводят на молодых людей уныние; иных оно очерствляет, других делает чрез меру чувствительными; одни становятся сумрачны и необщительны, другие печальны и кажутся испуганными. Трудность настоящего чувствуется каждую минуту <...>. Будущее однообразно, жизнь представляется в той же форме, в которой сложилась она для их дедов, для их отцов, и молодых людей мучит мысль: к этому ли только ведет наука? Неужели это однообразие должно постичь их с двадцатилетнего возраста и тянуться до смерти?.. Для многих заранее ужасен этот покой; молодая душа рвется на простор, на деятельность. Случается, попадает она на другую дорогу; но обстоятельства, нужда, рутина отцов... и все кончается тем же, чем кончилось для других, как будто над всеми стоит какое-то неизбежное предопределение... Страшно и скучно за себя; жаль других и скучно за других... Нужно много твердости характера, молодой забывчивости, детской простоты и неведения, чтобы выносить эту жизнь, не упавая духом...". (Отечественные записки, № 10, с. 376-377). Оттого и сочувствует Хвоцинская своим семинаристам: как говорит Лизавета Дмитриевна, "в этих молодых людях я уважаю человеческое достоинство; мне жаль их, потому что им жить невесело.." (Отечественные записки, № 11, с. 270).

³⁷ См.: Рейтблат А. И. От Бовы к Бальмонту. Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX века. М., 1991. С. 185.

³⁸ Роман Надежды Хвоцинской, публиковавшей свою прозу под псевдонимом "В. Крестовский", печатался в №№ 10-12 "Отечественных записок" за 1857 год. Издавался в "Романах и повестях" писательницы (т.2. СПб., 1859). Отдельное издание: Крестовский В. [Хвоцинская Н. Д.] Баритон: Роман. СПб., 1879.

Определив "отчуждение от мира, лежащего вне бурсы", одной из главных причин "уныния", которым проникнуты семинаристы, писательница показывает, как оживляется и расцветает семинарист, преодолевший это отчуждение. Вся незамысловатая фабула романа сводится к тому, как семинарист Алексей Ивановский входит в круг "образованных людей". Этому способствуют его посещения Лизаветы Дмитриевны Майцовой: благодаря ей, убежденной в том, "что когда люди сближаются, то из этого не может выйти ничего, кроме хорошего" (Отечественные записки, № 11, с. 270), Ивановский и становится "человеком <...> общества". От первого посещения Лизаветы Дмитриевны у него осталось "необыкновенно-хорошее впечатление": она не презирала семинариста" (Отечественные записки, № 10, с. 377); после второго Ивановский решает, "что еще не все кончено для него в жизни, когда такая умная, образованная и прекрасная женщина удостоивает обращать на него внимание" (Отечественные записки, № 11, с. 273); а третий визит к Лизавете Дмитриевне, когда та, возражая самоуничижительным мыслям Ивановского, заявляет, что их "происхождение равно", что он "по благородству чувств и понятий <...> равный всем и выше многих" (Отечественные записки, № 11, с. 286), становится "лучшим днем" его жизни (Отечественные записки, № 11, с. 291): "Он знал теперь, что он не потерянный, не ничтожный человек; что он может, должен надеяться; что ему есть место на свете; что он равный со всеми, кого раньше считал так недосыгаемо-высокими. С него сняли унижение, которое тяготело над ним и убивало характер его и способности; его убедили, что и в нем есть достоинство, в котором отказывало ему и его сословию предубеждение, достоинство, в котором он начинал сомневаться, как отверженный..." (Отечественные записки, № 12, с. 386). Освоившись с "великой" для него "истиной" о "равенстве" людей, Ивановский начинает и вести себя иначе, чем прежде: не робеет, становится "спокойным и развязным". Изображается, как вследствие того, что его "сделали <...> другим человеком" (Отечественные записки, № 11, с. 287), "вся жизнь" Ивановского, действительно, "переменилась" (Отечественные записки, № 12, с. 424). В конце концов Ивановского оценили и гости Лизаветы Дмитриевны: его хвалит и "уважает" бывший недоброжелатель Аницкий, который даже пророчит ему судьбу "великого артиста" (Отечественные записки, № 12, с. 447-448). Он, конечно, много обязан своему таланту. Встреча со столичным "артистом", который в восторге от таланта Ивановского и с нетерпением ожидает встречи с ним в Петербурге, открывает перед нашим героем новые горизонты: "Люди, высшие по своему положению в обществе, доказали, что считают себя равными семинариста, перед которым, бывало, не вставал и лакей, дремавший в передней. Этот семинарист, которому, бывало, праздником, в диковинку заглянуть с улицы в окно на "бал" столоначальника, будет принят, уже принят в круг, выше и блестящее которого есть круги, но умней и образованней нет... Образованность! Как, бывало, измучась ученьем наизусть, бедный семинарист рад разрозненной книжке журнала! А теперь, какой простор! целый свет открыт, была бы охота учиться!" (Отечественные записки, № 12, с. 455). Впоследствии выяснится, что встреча со столичным "артистом" была апофеозом Ивановского: он не пойдет против воли отца, который хо-

чет, чтобы сын остался в духовном заведении, заболел, лишится голоса и вскоре умрет.

Хотя название романа акцентирует артистическое дарование главного героя, "Баритон" не является романтической историей художника, загубленного враждебным ему обществом. В отличие от одинокого "гения", противостоящего "толпе", Ивановский крепко связан со своей "дорогой, милой, родной бурсой": "называй меня кто хочешь "семинаристом", - заявляет он, - я этого не постыжусь; моя мысль - доказать, что я достоин наших благородных наставников, наших братьев-товарищей...". (Отечественные записки, № 11, с. 245). Характерно, что иногда Ивановский даже говорит во множественном числе, высказываясь от имени всего своего "сословия"³⁹. Автор романа показывает Ивановского прежде всего "семинаристом". Это обусловлено проблематикой романа, в основе которого лежит межсословная коллизия. Она сильно смягчена духовной цензурой, которая, с одной стороны, в долгом и важном разговоре между семинаристами подчистила обвинения семинариста, прослужившего два года домашним учителем в помещичьем доме и возмущенного тем, как "аристократы" обращались с ним и до чего довели они священника из недавних выпускников семинарии⁴⁰, а с другой, в споре Лизаветы Дмитриевны со своими гостями о семинаристах урезала как их выпады против семинаристов, которых те считают бесполезными для общества "людьми без всяких вкладов - без материальных средств, без образования, без примеров нравственности" (Крестовский, 1857, с. 190-198), так и ее призывы "не отталкивать целое сословие". Исчезла и мысль Лизаветы Дмитриевны о пользе, которую могли бы принести семинаристы народному образованию: "семинарист - бедняк, по своей бедности он ближе нас к народу, по своему знанию он может иметь самое сильное, самое прямое влияние. Дайте этим людям истинное просвещение! дайте хоть возможность иметь его - они будут лучшими, прямыми проводниками просвещения для народа" (Крестовский, 1857, с. 199). Однако и в искаженном цензурой виде разговоры в "Баритоне" стали первым публичным обсуждением межсословных претензий. Актуальность этих разговоров подтверждается и периодическими изданиями 1858 года, в которых появляется и резкая критика семинарского образования (когда слово "семинарист" прямо называют "почти бранным словом, выражающим презрение", а "самое <...> название" семинарии требуют вообще изгнать из русского языка - "до того оно опошлилось и омерзло" (Остафьев, 1858, с. 29)⁴¹. Звучат призывы к сближению с молодыми священниками, чтобы воспитывать их и исправлять "семинарские неловкости"⁴². Основная про-

³⁹ См., например: Отечественные записки, №10, с. 369.

⁴⁰ Впервые цензурные купюры были полностью восстановлены в издании 1879 года (см.: Крестовский, 1879, с. 137-150).

⁴¹ Этот выпад против семинаристов крепко запомнился духовенству (см.: Гиляров Ф. А. Воспоминания // Русский архив. 1904. № 6. С. 259).

⁴² См., например, заметки обозревателя "Земледельческой газеты" А. И. Чихачева: Земледельческая газета. 1858. 23 сент., № 76; 11 нояб., № 90; 21 нояб., № 93; 5 дек., № 97.

блематика "Баритона" связана с гуманистическими и просветительскими традициями в русской культуре середины XIX века.

Это отражается и в художественных особенностях романа. Он строится как воспитательный роман в духе XVIII века, обрывающийся трагическим финалом сентиментальных повестей: вслед за Крушинским и герой "Баритона" становится жертвой родительского предрассудка и произвола. Архаична и идеализация Хвоцинской семинаристов, которая сразу же бросилась в глаза ее читателям: "отдавая должную справедливость автору за его гуманное намерение, - писал один из них, имея в виду "благородную цель" писательницы, которая возвысила "в общественном мнении сословие, пользующееся довольно незавидною репутацией", - нельзя не сказать, что он слишком идеализировал семинарский быт" (К-ч, 1858, с. 713). Впоследствии критики иронизировали над героями "Баритона": кто называл их "кутейниками-бурсачками"⁴³, а кто - и "вербными херувимчиками"⁴⁴. Оправдывая писательницу, Н. К. Михайловский отметил: "этой неумеренной идеализацией автор, в сущности, как бы говорит: посмотрите, ведь это - люди, превосходные люди; за что же вы гоните и оскорбляете их..." (Михайловский, 1879, с. 117). Однако было бы неверно объяснять идеализацию бursы одной лишь тенденциозностью Хвоцинской. Это обусловлено и ее творческими принципами, о чем красноречиво свидетельствуют претензии Хвоцинской к "Зимнему вечеру в бурсе" Помяловского. Вначале она вообще отвергла очерк Помяловского, расценив его как нечто "небывалое"⁴⁵, а затем, когда Хвоцинской пришлось признать "фотографическую верность" очерка действительности, она не удовлетворилась этой "голой действительностью": для "полного понятия" о бурсе ей необходимы обещанные Помяловским "добрые начатки"⁴⁶. Она не могла принять жизнь без "добрых начатков в ней", поэтому и наделила ими семинаристов, когда писала свой "чистенький, немножко сентиментальный"⁴⁷ роман "Баритон".

Возможно, что именно роман Надежды Хвоцинской побудил обратиться к своему семинарскому прошлому поэта Ивана Никитина: в 1858 году он начинает писать "Записки семинариста". Эта повесть, впоследствии названная "Дневником семинариста", уже прокладывала дорогу "Очеркам бursы". А сам автор "Очерков бursы" пока испытывает себя "во всех родах сочинительства", пытаясь выразить свои впечат-

⁴³ См.: Острогорский В. П. Этюды о русских писателях. II. Н. Г. Помяловский. СПб., 1889. С. 32.

⁴⁴ См.: Скабичевский А. М. Волны русского прогресса // Отечественные записки. 1872. № 1. Отд. 2. С. 8. Еще резче о "Баритоне" и его героях высказывался П. Н. Ткачев (см.: Никитин П. [Ткачев П. Н.]. Гнилые корни // Дело. 1880. Кн. 2. С. 322).

⁴⁵ См.: Поречников В. [Хвоцинская Н. Д.] Провинциальные письма о нашей литературе: Письмо пятое // Отечественные записки. 1862. № 10. Современ. хроника. Отд. 2. С. 247-248.

⁴⁶ См.: Поречников В. [Хвоцинская Н. Д.] Новые книги // Отечественные записки. 1862. № 11. Современ. хроника. Отд. 2. С. 69-77.

⁴⁷ Определение В. П. Острогорского (см.: Острогорский В. П. Этюды..., с. 32).

ления об увиденном и пережитом им в духовной школе. Литературную историю бурсака-семинариста готовились продолжить сами воспитанники духовной школы. Отношение Хвощинской к "Очеркам бursы" показывает, насколько далеки они от предшествующей традиции. Однако лишь на ее фоне можно понять и в полной мере оценить "жанр" 1860-х годов с его "правдой без всяких прикрас", которую в рассказах одного из самых талантливых писателей-семинаристов Николая Успенского увидел и одобрил Чернышевский⁴⁸, вдохновлявший семинарскую братию в ее наступлении на дворянскую культуру.

Л и т е р а т у р а

- Батюшков, 1889 - Батюшков К. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1889.
Введенский, 1988 - Введенский И. И. Духовные училища в России
// Памятники культуры. Новые открытия. 1987., М., 1988.
Геевский, 1842 - Г<еевский> С. Бурсак-учитель: Комедия в 5 действиях. Харьков, 1842.
Герцен, 1955 - Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954-1966.
Гоголь, 1937 - Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т.2 М., 1937.
Дубасов, 1884 - Дубасов И. И. Тамбовский край в конце XVIII столетия // Исторический вестник. 1884. № 9.
К-ч, 1858 - К-ч А. К вопросу о распространении грамотности
// Земледельческая газета. 1858. 11 нояб. № 90.
Каменская, 1991 - Каменская М. Ф. Воспоминания. М., 1991.
Квитка-Основьяненко, 1971 - Квитка-Основьяненко Г. Ф. Пан Халевский. М., 1971.
Кирпичников, 1899 - Кирпичников А. И. Первые дни в университете
// Воспоминания о студенческой жизни. М., 1899.
Крестовский, 1857 - Крестовский В. [Хвощинская Н. Д.] Баритон
// Отечественные записки. 1857. №№ 10-12.
Лесков, 1984 - Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова: По его личным, семейным и несемейным записям и памятям. Т. 1. М., 1984.
Лотман, 1980 - Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина "Евгений Онегин". Комментарий. Л., 1980.
Малеонский, 1883 - Малеонский М. <Бурцев М. Ф.> Владиславлев. СПб., 1883.
Малеонский, 1885 - Малеонский М. <Бурцев М. Ф.> Большие перемены. СПб., 1885.
Марков, 1886 - Марков Е. Л. Классная война. (Из учебных годов старого барчука) // Книжка "Недели". 1886. № 1.
Михайловский, 1879 - М[ихайловский] Н. [К.] Литературные заметки // Отечественные записки. 1879. № 9. Отд. 2.
Ольнем, 1913 - Ольнем В. Н. Из репортерских воспоминаний
// Голос минувшего. 1913. № 7.

⁴⁸ См.: Чернышевский, 1950, т. 7, с. 856 и сл.

Остафьев, 1858 - Остафьев А. М. По поводу статейки А. И. Чихачева "Давно многих занимающее" (Земледельческая газета. 1858. № 69) // Журнал землевладельцев. 1858. № 10.

Панаев, 1842 - Панаев И. И. Актеон // Отечественные записки. 1842. №1.

Панаев, 1888 - Панаев И. И. Литературные воспоминания. М., 1988. Потехин, 1856 - Потехин А. А. Крушинский // Библиотека для чтения. 1856. №№ 1-6, 9-10.

Пушкин, 1948; 1949 - Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 16 т. М.; Л., 1937-1949.

Радищев, 1992 - Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. СПб., 1992.

Ростиславов, 1866 - <Ростиславов Д. И. > О православном белом и черном духовенстве в России. Т. 2. Лейпциг, 1866.

Ростиславов, 1893 - Ростиславов Д. И. Записки // Русская старина. 1893. № 4.

Ростиславов, 1894 - Ростиславов Д. И. Записки // Русская старина. 1894. № 6.

Семенов-Тянь-Шанский, 1917 - Семенов-Тянь-Шанский П. П. Мемуары. Т.1. Детство и юность (1827-1855 гг.). Пг., 1917.

Сергеев-Ценский, 1967 - Сергеев-Ценский С. Н. Собр. соч.: В 12 т. Т.2. М., 1967.

Соллогуб, 1988 - Соллогуб В. А. Повести. Воспоминания. Л., 1988.

Соловьев, 1995 - Соловьев С. М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Соловьев С. М. Сочинения: В 18 кн. Кн. 18. М., 1995.

Тихонов, 1898 - Тихонов А. Питомцы духовной школы // Вестник воспитания. 1898. № 2. Отд. 2.

Тургенев, 1979; 1982 - Тургенев И. С. Полн. собр. соч.: В 30 т. Сочинения. М., 1978-1986.

Фонвизин, 1959 - Фонвизин Д. И. Собр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1959.

Чернышевский, 1950 - Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1939-1953.

Е. В. Кулешов

Сакральная топография нового времени: Святая земля

Символика Иерусалима и ее воплощение в текстах религиозно-го и светского характера описывались неоднократно, и в целом данная проблема достаточно широко освещена в современной гуманитарной науке. Однако нетрудно заметить, что исследования такого рода основываются исключительно на средневековом материале; в тех же случаях, когда речь заходит о паломнических описаниях, созданных в XIX-XX веках, исследователи, как правило, ограничиваются указанием на их генетическую связь с древнерусскими "хождениями". В целом против этого утверждения возразить нечего, однако эволюция русской паломнической литературы совершалась более сложным путем. Паломнические тексты XIX века, будучи связанными со средневековой литературой, в то же время могут считаться "производным" от европейской предромантической и романтической литературы, создавшей немало образцов литературных "путешествий" - в том числе и к святым местам. Именно на эти произведения (а среди их авторов мы встречаем таких крупных писателей, как Ламартин и Шатобриан) ориентированы русские "путешествия к святым местам", игравшие важную роль в литературном процессе 1830-50-х годов. Лишь через десятилетие после выхода в свет знаменитой книги А. Н. Муравьева "Путешествие ко Святым местам в 1830 году" (1833) древнерусскими "хождениями" начинают активно интересоваться - характерно, что сам Муравьев, для которого паломнические описания стали основной литературной специализацией, глубоко ознакомился с "хождениями" уже после выхода в свет "Путешествия..." Так или иначе, символика Святой земли в паломнических текстах Нового времени имеет достаточно сложный генезис, и, рассматривая ее, мы должны по возможности разграничивать традиционные и романтические напластования, подчас перестраивающие исходную структуру образа.

Трактаты о важности путешествий к святым местам и назидательные повествования на эту тему в большом количестве печатаются на страницах духовной периодики (как правило, в разделах по нравственному богословию) (см.: Зерценинов, 1840; Лебедев, 1881; Посещение св. мест, 1913 и проч.). Однако они не могут служить надежным источником для реконструкции психологии и символики паломничества Нового времени, так как особенности романтической картины мира ими абсолютно не учтены. Смысл паломничества, согласно трактатам, состоит: 1) в прикосновении к "благодати"; 2) в подражании Христу, с двенадцатилетнего возраста ходившему в Иерусалим, либо св. Елене, совершившей путешествие в Святую землю для

обретения Животворящего Креста Господня¹; 3) в символическом предвосхищении путешествия в Небесный Иерусалим - через море житейских невзгод к обретению абсолютного покоя². При обращении же к паломническим текстам мы видим дополнительные оттенки. Паломничество, как правило, совершается в переломные жизненные моменты, связанные с потребностью в переоценке ценностей, подведении предварительных жизненных итогов, смене духовных ориентиров³, внутреннем самоочищении ("На западе своей жизни узрел я искупительный Восток" (Каминский, 1855, с. 3) и пр.).

Сакральность описываемого локуса значительно трансформирует основные категории, организующие текст литературного путешествия. Касается это прежде всего принципиальной для путевой литературы оппозиции свое/чужое (см.: Гуминский, 1979, с. 10). Традиционная ситуация, когда наблюдатель-путешественник должен приобщиться к чужой в культурном, этническом, ландшафтном и прочих отношениях среде, сопоставить ее с привычным, "своим", - абсолютно нехарактерна для литературного паломничества. Путешествующий к христианским святыням богомolecь проделывает путь к истокам исповедуемой им религии, возвращается к своим корням. С этим связана резкая интенсификация религиозного самоощущения путешественника, причем оно приобретает глубоко трагический оттенок в описаниях православного Востока, так как его святыни

¹ Хождения ребенка Иисуса в Иерусалим и путешествие св. Елены в Святую Землю понимаются как архетипы паломничества, в подражание которым совершаются все паломнические путешествия.

² Паломничество нельзя путать со странничеством, предполагающим непрерывное передвижение, не направленное на конкретный сакральный локус. Странническая модель путешествия встречается в наших материалах, однако она эксплицируется при помощи абсолютно иного метафорического ряда и окрашена иными, отрицательными коннотациями. (О символике пути см. также: Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2 / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1991. С. 352-353; статья В. Н. Топорова). Не случайно в редакционной преамбуле к первому номеру журнала "Странник" (Странник. 1851. № 1. I) читателя предупреждают от того, чтобы смешивать понятие духовного странничества со странничеством реальным. Вопреки И. В. Басину (см.: Басин, 1994, с. 221), символически изображать восхождение к Горнему Иерусалиму может только целенаправленный путь: см., напр., о пути на вершину Афона: "<...> и несколько раз мы отдыхали на этом, незначительном по пространству, но утомительном, каменистом пути, как будто образующем собой тесный Евангельский путь к высоте духовного совершенства, до которой сияются вознестись скромные насельники Афона" (Серрафим Веснин, 1895, с. 121).

³ См., например, рефлексию Гоголя при посещении Палестины. В его мотивации трудно найти какую-либо жесткую функциональную направленность; точнее будет сказать, что Гоголь стремился подвести черту под предшествующим периодом своей жизни и, отметив паломничество как четко обозначенный биографический рубеж, обратиться к открывшимся для него новым духовным горизонтам.

находятся под властью мусульман⁴. В результате модель соотношения "своего" и "чужого" приобретает очень сложные очертания. Путешествие к святыне понимается как возвращение к религиозным и/или этническим истокам, близость к которым была утрачена в будничной жизни. Так возникает покаянная тональность, которая быстро становится устойчивым признаком жанра⁵. Однако столкновение с реалиями современного Востока заставляет паломника испытывать острые негативные эмоции, и лишь потом - ощутить религиозный подъем при прикосновении к святыне. Пик религиозного подъема, достигаемый при совмещении сакрального пространства (храм Гроба Господня) и сакрального времени (Пасха), в то же время является и высшей точкой проявления трагического чувства, связанного с "унижением святыни".

Описание отъезда в паломнических текстах представляет собой любопытное и показательное смешение формул, восходящих к сентиментальному путешествию (прощание с родиной, грусть по оставшимся в России друзьям, легкий оттенок тревоги и пр.), и чисто религиозной рефлексии: в одном из паломничеств автор, простившись с Петербургом, просит его благословения в дорогу и, выразив свою грусть из-за предстоящего расставания с родиной, как бы спохватывается, вспомнив евангельские слова: "Иже любит отца или мать паче Мене, несть Мене достоин" (Каминский, 1855, с. 12).

Консерватизм паломнического жанра связан прежде всего с особенностями его прагматики: путешествие к святому месту предполагает не познание, постижение со стороны путешественника, а возвращение к собственным духовным истокам. Сама композиция путешествия подчинена определенному канону. Основной принцип членения текстов - движение от локуса к локусу, от святыни к святыне (собственно говоря, этот принцип лежит в основе сентименталистской "прогулки", путеводителя и пр.). При этом авторы паломничеств не ограничиваются простым описанием святыни (историческим, археологическим, эстетическим); это описание часто не более, чем толчок для развития иных тем - авторской рефлексии, исторических экскурсов, теологических изысканий и пр. (назовем этот композиционный элемент

⁴ Именно поэтому в текстах паломничеств появляются многочисленные громоздкие перечисления и описания русских даров, хранящихся в церквях Палестины и Иерусалима, и составляющих своеобразный "реестр реликвий" (Обоснование этого понятия на материале древнерусских текстов см. у К. Зеемана (Зеeman, 1976)). Особую важность описания русских даров получают в моменты обострения давнего русско-греческого антагонизма (напр., в 1850-е г. г. в Палестине, в начале XX века на Афоне и т. д.). Ощущения паломника, созерцающего эти пожертвования, включает в себя как государственную гордость, так и обостренное чувство национального унижения.

⁵ См. показательное признание: "Помню, как смутили меня иноки иерусалимские, когда во время заключения в храме Св. гроба они начали спрашивать у меня о Троицкой Лавре, и я должен был им признаться, что хотя родился в Москве, но никогда не видел сей родственной святыни, близкой сердцу каждого русского и знаменитой по всем странам." (Муравьев, 1846).

"сопровождением")⁶. Как будет видно при дальнейшем детальном рассмотрении, эмоциональный фон, на котором происходит описание конкретного локуса, а также набор исторических (книжных) и устных преданий, "припоминаемых" при посещении святыни, в большой степени стереотипен. Эта ситуация, по-видимому, невозможная не только для путевого очерка, но и для путешествия начала XIX века, позволяет реконструировать некую "идеальную" последовательность посещения святынь (нарушения которой очень немногочисленны), в которой описание каждого локуса будет включать какой-либо тип "сопровождения" и окрашиваться эмоциональным оттенком, характерным для восприятия именно данного локуса. Вероятно, важную роль в формировании "паломнического канона" сыграл и внелитературный контекст: посещающий святыне места паломник обычно проделывает свой путь в организованных местным духовенством группах, под руководством опытного проводника, либо же просто в сопровождении "бывалых" людей. Так путешественник овладевает своеобразным "экскурсионным минимумом", причем экскурсия может быть и "заочной": в этом случае основным источником информации служит французская и - позже - русская паломническая литература для образованного путешественника⁷ и популярный путеводитель - для человека из простонародья (в особенности с середины XIX века, когда подобные путеводители широко вошли в обиход). Осмотр святынь приобретает характер устойчивой последовательности, которая и сказывается на литературном описании поездки (в этом плане мы можем сказать, что введение железнодорожного сообщения между Яффой и Иерусалимом в сентябре 1889 года повлияло на поэтику паломничества больше, чем все историко-литературные процессы XIX века вместе взятые). Так объясняется еще одна любопытная особенность в описаниях святынь: пространство Святой земли оказывается более "структурированным", нежели пространство Афона⁸, на котором такие экскурсии были попросту меньше развиты и последовательность посещения монастырей не достигла той степени устойчивости, чтобы можно было говорить об экскурсионном "каноне". Восстановим традиционный путь паломника и "идеальную" модель паломнического описания (отвлекаясь от частных изменений и рассматривая традицию в синхроническом плане).

⁶ Выбор конкретного типа "сопровождения", точнее, предпочтение, оказываемое тем или иным типам, зависит от воли автора и господствующих литературных вкусов. В паломничествах Муравьева, явившихся мощным импульсом к развитию жанра, в качестве "сопровождения" доминирует исторический экскурс, часто данный в Praesens Historicum (сентименталистский мотив "оживления воспоминаний"). К концу XIX-началу XX в. в его место занимает развернутая авторская рефлексия.

⁷ Перед путешествием в Палестину Гоголь, как известно, просил выслать ему экземпляр "Путешествия по Святой земле в 1835 году" А. С. Норова, а А. Н. Муравьев успел до своей поездки проштудировать "Путешествие из Парижа в Иерусалим..." Шатобриана.

⁸ Такое объяснение, впрочем, не исключает и другой мотивировки, основанной на различии в символическом значении этих локусов, однако эта проблема требует специального рассмотрения.

Путешествие в Святую землю.

Дорога в Палестину лежит через Одессу, причем по пути паломник может посетить русские монастыри, находящиеся на его пути (святыни Воронежа, Киева и пр.: такие описания появляются в палестинских паломничествах лишь с середины XIX века). В этом случае русские святыни исполняют функцию "промежуточных звеньев", сакральных локусов, подготавливающих путешественника к посещению святых мест Востока и одновременно обостряющих в нем национальное чувство.

Из Одессы паломник морским путем попадает в Яффу - напрямую или с посещением Константинополя.

Морское путешествие.

С описанием морского путешествия в произведениях впервые появляется собственно теологическая тематика, которая реализуется в символических значениях бурного моря. Строго говоря, эти символические значения в паломнической литературе сводятся к двум основным: в соответствии с первым море выступает как воплощение житейской суеты, в соответствии со вторым - как знак бренности человеческого существования перед лицом стихий. Морская буря должна из-за пережитого страха привести человека к размышлениям о Боге (см., напр.: Зерченинов, 1840, гл. В). Афористическое выражение этой идеи представлено пословицей "Кто на море не бывал, тот Богу не молился", которая, начиная с 1850-х годов, становится одним из самых распространенных клише паломнической литературы: "правду говорят, что кто на море не бывал, тот усердно Богу не маливался" (Селевкий, 1860, с. 97); "Кто на море не бывал, тот горя не видал - тот усердно Богу не молился" (Дюков, 1872, с. 199); "Кто по морю не плавал, тот Бога не маливал" (Хитрово, 1892, с. 18), и даже: "Кто на море не ездил, тот Бога не маливал" (От Самары, 1899, с. 82) и мн. др. Благополучный приезд к месту назначения часто воспринимается как чудо, ниспосланное по молитвам богомольцев, причем эта тема может включать евангельские реминисценции: автор вспоминает, "как Спаситель шествовал своими Пречистыми стопами по морю и, подав руку, поддерживал утопающего Апостола Петра. Поддержит и меня, подумала я, среди неизбежной опасности Божественный, Единственный Защитник мой <...> (Мария, 1866, с. 10). Итак, морской переезд на символическом уровне связан с опасностью, которая подстерегает человека на жизненном пути и обращает его к Богу, или с образом непостоянства, суетности жизни (в этом случае прибытие в Святую землю означает достижение душой покоя, что в свою очередь является предзнаменованием вечного успокоения после смерти). И в том, и в другом случае морская буря является этапом по пути к святыне: для того чтобы достичь цели путешествия, нужно преодолеть смертельную опасность, которая в то же время напоминает человеку о Боге, то есть служит промежуточным звеном в движении к святыне.

Прибытие в Палестину.

Яффа - первый город, который видит паломник, прибывающий в Палестину традиционным морским маршрутом. Прибрежное положение, обусловившее большую мягкость климата по сравнению с центральной частью Палестины, и обилие садов влекут за собой регулярное соотнесение Яффы с земным раем. Этот факт чрезвычайно важен, ибо Яффа - один из немногих локусов в Святой земле, не связанных со сколько-нибудь выразительными реминисцентными рядами, и утопические аллюзии, стойко сопровождающие описание города, суть производное исключительно от его ландшафтно-климатических особенностей. "Какая чистота, дорожки прямые, деревья посажены по линиям: апельсины, лимоны, финики и разные фрукты. И представляется, что это рай или другой свет" (Селевкий, 1860, с. 104)⁹. Таким образом, Яффа - прекрасное преддверие Святой земли, вызывающее у паломника лишь положительные эмоции, развеивающиеся во время пребывания в Иерусалиме. Так складывается антитеза Яффы и Иерусалима. Архимандрит Леонид (Кавелин) на обратном пути из Иерусалима резюмирует: "А смотря на этот клочок благословенной земли, на возвратном пути из Иерусалима, невольно приходишь к мысли, что Провидение нарочно оставило его во всем своем величии для того, чтобы дать понять человеку, чем был тот земной рай, в котором Бог поселил первого человека и откуда изгнал он сам себя преслушанием заповеди Божией" (Леонид, 1873, с. 21-22). Как любой локус, соотносящийся с земным раем, Яффа находится вне времени, она сохранила состояние патриархальной безмятежности - именно в этом плане она противостоит Иерусалиму. Закономерно, что оппозиция Яффа/Иерусалим может коррелировать с оппозицией свое/чужое: Антонин (Капустин) пишет о Яффе: "Первые впечатления были самые веселые. Глазам все виделась наша любезная Россия" (Антонин, 1866, с. 9).

Дорога от Яффы до Иерусалима.

Особую важность в "паломничествах" приобретает момент непосредственного приближения к месту назначения. В палестинских "паломничествах" это путь от Яффы к Иерусалиму, где наиболее важным пунктом становится Самуилова гора, с которой впервые открывается вид на Иерусалим (еще в средневековье она получила наименование Mons Gaudii - Гора Радости). Этот эпизод, как правило, сопровождается "лирическим взрывом": автор благодарит Бога за возможность поклониться святому месту, сокрушается о собственных грехах, из-за которых он недостоин этого. А. Н. Муравьев в "Письмах с Востока" так описывает приближение к Иерусалиму: "Я вспомнил благоговейное смирение отшельника и паломника Грузинского св. Давида Гареджийского, который в виду Святого града довольствовался сим зрелищем и не смел идти далее, взяв себе только три камня в благословение; но при всем моем недостойнстве не решился я подражать его примеру и, хотя

⁹ Ср.: Путешествие во Святую землю и другие места Востока. Из паломнического дневника Василия Логвиновича. Киев, 1873. С. 123-124.

с сокрушением сердцем о своих грехах, пеший продолжал путь свой к Сиону" (Муравьев, 1851, т. II, с. 164). Бытовая реалья - закрытие на ночь ворот Иерусалима - воспринимается мистически: так, А. С. Норов, приближаясь к Иерусалиму вечером, узнает от проводника, что ворота Иерусалима закрываются на ночь и констатирует: "это меня испугало; - я боялся, чтобы Святыня не скрылась от меня по грехам моим" (Норов, 1839, с. 82).

Иерусалим.

Путешествие в Иерусалим в культурных традициях, так или иначе связанных с христианством, символически означает путь человеческой души; таким образом, земной Иерусалим предстает как отражение и прообраз Нового Иерусалима¹⁰. Иеромонах Аникита (кн. С. А. Шихматов), совершивший паломничество в Иерусалим, умирает, повторяя: "Пора, пора в Иерусалим!" (О жизни, 1838, с. 54)¹¹. Вообще средневековая символика Иерусалима в целом сохраняется в паломничествах Нового времени, однако помещение субъекта восприятия в центр всего произведения ведет за собой важную перестройку основных принципов описания. Паломник сталкивается с неприглядными реальями современного Востока, а установки писателя-романтика требуют свести негативные ощущения и отчетливо осознаваемую сакральность локуса в некий синтетический образ. Так формируется основная текстообразующая оппозиция - библейского и современного Иерусалима. Современный Иерусалим мертв: для того чтобы "воскресить" его в своем воображении, паломник должен проделать определенную духовную работу, результатом которой будет отвлечение от "эмпирического" Иерусалима и мысленное перемещение в Иерусалим "вечный"¹². Закрепляет эту оппозицию мистическое понимание Иерусалима как "мертвого" города. Во французской паломнической литературе начала

¹⁰ О данном архетипе в средневековой культуре см.: Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских "хождений" // ТОДРЛ. Т.18. М.-Л., 1962. С.21-37; Прокофьев Н. И. Русские "хождения" XII-XV веков // Ученые записки МГПИ. Вып. 363. Литература Древней Руси и XVIII века. М., 1970; Schmidt K. L. Jerusalem als Urbild und Abbild // Eranos-Jahrbuch. 18. 1950. S. 207-248; Зеemann, 1976; Архипов А. А. О происхождении древнерусских "хождений" // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 65-68; Рождественская М. В. Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994. С. 8-14; в русской теософской культуре XIX в.: Вайскопф, 1993, с. 21 и сл.; см. также далеко не бесспорную в выводах статью И. В. Басина (см.: Басин, 1994).

¹¹ Символом загробного пространства может быть и Афон (реже): в надгробном слове А. Н. Муравьеву, совершившему незадолго до смерти путешествие на Афон, говорится: "Но это его путешествие было для него как бы предзнаменованием близкого путешествия его на другой, несравненно вышший Афон, на горы небесные" (Семенов, 1875, с. 184).

¹² Такая оппозиция, вероятно, вполне может быть рассмотрена в категориях романтического "двоемирия".

XIX века, оказавшей непосредственное влияние на русские паломничества, изображение Иерусалима как "мертвого города" является "общим местом". Сошлемся на переводной компилятивный труд, обобщающий выводы наиболее именитых французских паломников (Ламартина, Шатобриана, Мишо, Маль-Брюна и пр.): "Исключая Ламартина, который, быв одарен воображением поэтическим, сердцем чувствительным, смотрел на природу и человека всегда с лучшей стороны, тогда как все путешественники и писатели единогласно утверждают, что Иерусалим есть место запустения. "Камни, песок, пепел, несколько колючих растений - вот все, что видели в нем и древние, и новейшие" (Гро, Ергон, 1838, т. I, с. 24)¹³. Отсутствие растительности, жаркий климат, запустение - не единственные причины, заставляющие относиться к Иерусалиму как к хтоническому пространству. Природные реалии - лишь отражение эсхатологического ореола, окружающего город. Обходя северные окрестности Иерусалима, Муравьев замечает: "И так везде образ и память смерти вокруг Иерусалима: кладбище целого народа в Иосафатовой долине, гробы пророков к востоку на Элеоне, гробы странных к югу в Геенне, гробы Судей и Царей к северу. Так от четырех стран ветров, с которых раздадутся вселенские трубы страшного суда, веет тление на Иерусалим, избранный быть до конца скопищем смерти, чтобы в день общего восстания еще однажды сокрушилось в нем ее жало" (Муравьев, 1848, т. II, с. 140-141). Цитированный отрывок восходит к Шатобриану (соответствующий фрагмент цитировал еще Дашков (Дашков, 1826, с. 256)). У Муравьева здесь фактическая неточность (безусловно, вполне сознательно допущенная): указанные им локусы не "окружают" Иерусалим, а группируются с двух сторон - севера и юго-запада. (Представление об Иосафатовой долине как месте Страшного Суда восходит к Библии (Иоиль 3:2)). Этой же традиции придерживается и Гоголь в своем письме к Жуковскому: "Что может сказать поэту-живописцу нынешний вид всей Иудеи с ее однообразными горами, похожими на бесконечные серые волны взбурившегося моря? Все это, верно, было живописно во времена Спасителя, когда вся Иудея была садом и каждый еврей сидел под тенью им насажденного древа, но теперь, когда редко-редко где встретишь пять-шесть олив на всей покатоности горы, цветом зелени своей так же сероватых и пыльных, как и самые камни гор <...>, как узнать в таком виде землю млека и меда?" (Гоголь, XIV). Гоголь относит безжизненный вид Палестины к настоящему времени, допуская возможность того, что "во времена Спасителя" она была прекрасна; тем самым актуализируется оппозиция "прошлое/настоящее", вообще важная для паломнической литературы. Иерусалим - "состаривший" город, его величие и слава в прошлом, сейчас он мертв - для того, чтобы первым воскреснуть в день Страшного Суда. (Заметим, что официальная публицистика 1830-х годов, по наблюдениям М. Вайскопфа, зачастую изображала Россию

¹³ Подлинник: Paris, 1837; последние строки - цитата из "Путешествия" Али-Бея.

как огромное, необжитое и "безответное" пространство, причем все эти признаки были относимы к прошлому (Вайскопф, 1993, с. 407). Как видим, с Палестиной ситуация противоположная - не содержится ли здесь скрытая антитеза?). Все прекрасное принадлежит "Иерусалиму вечному", ассоциирующемуся с евангельским прошлым, все суетное - настоящему. Леонид (Кавелин), посетив Иерусалим, испытывает разочарование, "а чувство, наполнившее душу вследствие этого разочарования, можно сравнить лишь с тем ощущением, которое, вероятно, испытывал каждый, кому случалось возвращаться в родительский дом, оставленный им еще в детских летах" (Леонид, 1873, с. 112). "Мертвым городом" Иерусалим стал после распятия Христа: "<...> совершенное Иерусалимом христоубийство было вместе и самоубийство" (Софония, 1865, с. 11). Другому паломнику, Антонину (Капустину), удастся преодолеть это разочарование, когда он оказывается перед куполом храма Гроба Господня: он "внезапно как бы проснулся от сна действительности. В глазах моих исчез Иерусалим географический, Иерусалим - город сирийский, город турецкий, каких много в Турции, а восстал Иерусалим исторический, евангельский, принадлежащий не столько месту, сколько времени, не столько зрению, сколько воображению, не столько уму, сколько сердцу" (Антонин, 1866, с. 21). На следующий день, когда первые "эмпирические" впечатления уже несколько притупились, Антонин (Капустин) достигает синтеза в восприятии города: "Представления больше не двоились. Без усилия сочетались в голове разные образы Иерусалима, вставляемые теперь уже, как отдельные эпохи, в общую историческую картину его, подобно тому как это бывает при обзоре всякой другой древности мира, просуществовавшей много веков и пережившей множество поколений человеческих, оставивших на ей печать своего мимолетного бытия" (Антонин, 1866, с. 36). Иную, вероятно, восходящую к Ламартину концепцию Иерусалима, заключающуюся в отождествлении его (и всей Палестины) с земным раем, находим у В. К. Каминского (см.: Каминский, 1855), который, не в пример другим паломникам, видит в Палестине большое количество садов и растительности, считает ближневосточный климат идеальным для здоровья и т. д. Интересно, что в произведениях Каминского актуализируются мифологемы, характерные для средневековой литературы, но забытые в литературе Нового времени: Палестина предстает "центром земли" (она расположена на границе трех материков, это "нравственный узел, связывающий дух христиан всего света" (Каминский, 1855, с. 68); традиционализм жителей Палестины должен служить примером для всего человечества: они не преобразовывали "неорганическую" природу, привержены традициям - у них не развиты изящные искусства, есть прокаженные и бесноватые (это тоже примета традиционализма), несмотря на здоровый климат. (см.: Каминский, 1855, с. 132-134). Таким образом, Иерусалим оказывается центром земли и "вечным городом". Вообще, спокойствие и благодушие Каминского беспрецедентны для паломнической литературы: при поездке в Самарию и Галилею сопровождающие принимают меры безопасности - автор считает все предосторожности излишними. Однако и они не тяготят благодушного путешественника: шум трещоток не

мешает ему уснуть, а убаюкивает (Каминский, 1855, с. 208-209)¹⁴. Итак, в произведении Каминского Палестина сохраняет свою "однородность": ее сакральность не подвергается сомнению, а следовательно, у нее не может быть никаких недостатков. Однако большинство паломников придерживались иного мнения. В конце XIX века В. Н. Хитрово в своем путеводителе по Иерусалиму, суммируя данные паломнической литературы, рекомендовал паломникам: "<...> вы приезжайте в Иерусалим вечером, проведите ночь у гроба Господня, на рассвете отправляйтесь на вершину Елеона, взгляните с него на Иерусалим при первых лучах заходящего (sic! - Е. К.) солнца и затем, минуя его, уезжайте, больше перечувствованного он вам не даст" (Хитрово, 1896, с. 29-30). Елеон - гора Вознесения - часто фигурирует в паломничествах как площадка для обозрения Иерусалима. В соответствии с сентименталистскими (воспринятыми романтизмом) клише, такой обзор нужно совершать в лучах восходящего солнца, причем чаще всего он сопровождается "обобщающим", синтезирующим взглядом на город и его исторические судьбы.

Итак, восприятие Палестины как земного рая или как эсхатологического пространства в одинаковой степени предполагают ее "однородность", однако гораздо чаще сакральная топография Святой земли дает более сложную картину, в которой обе рассмотренные точки зрения учтены и приурочены к разным местам. Различные локусы приобретают разные мистические значения, создавая развернутую систему со- и противопоставлений в соответствии с символическим значением локуса.

Вифлеем.

Наряду с противопоставлением Яффы и Иерусалима, в "паломничествах" распространена антитеза "Иерусалим-Вифлеем". Иерусалим - город смерти, Вифлеем (место рождения Христа и город, населенный арабами-христианами) - город "младенчества": "Разница между ними, как справедливо заметил один из паломников, такая же, как между колыбелью и могилой" (Леонид, 1873, с. 333). Вифлеем практически всегда вызывает положительные эмоции у паломников, и вполне естественно, что именно в Вифлееме наиболее сильно дает о себе знать евангельское прошлое. Одно из распространенных клише в изображении Вифлеема - отождествление современных пастухов-арабов с евангельскими пастырями, пришедшими поклониться младенцу Христу: "В их (пастухов. - Е. К.) молебном лике исчезали столетия" (Муравьев, 1848, т. II, с. 168); "Стада пасутся на скате долины, и приятно думать, что пастыри их во дни торжеств церковных готовы так же сказать, как те, которые совершали ночную стражу при рождении Божественного младенца: "Прейдем до Вифлеема"" (Муравьев, 1851, т. II,

¹⁴ В. К. Каминский, начитанный человек (гимназический преподаватель), вполне мог быть знаком с текстом Ламартина, русского перевода которого к тому времени не существовало.

с. 189)¹⁵. Реже встречается соотнесение жительниц Вифлеема с Богородицей. Ассоциации с "младенчеством" вызывают и обитатели Вифлеема, которые, по свидетельствам очевидцев, с интересом и уважением относились к паломникам (многие авторы отмечают, что преимущественно - к русским) и часто приглашали их в крестные родители своим детям. По мнению Антонина (Капустина), паломник, посещающий Вифлеем, сам должен быть похож на младенца: "Как у ребенка нет слов при встрече с давно не виданною матерью, так у меня не излетело ни одного привета навстречу пленительному образу. На тот раз я знал и помнил одно только слово: Вифлеем. В нем, казалось мне, заключается уже все, чем бы я ни придумал заявить свой сердечный лепет. В виду Вифлеема неизбежно младенчествовать. Мне кажется даже, что горе тому, кого вертеп и ясли не возвращают к его собственному детству и не усыпляют, как песнь матери, в колыбели безмятежной веры" (Антонин, 1866, с. 54).

Иордан и Мертвое море.

Эсхатологическое значение, помимо Иерусалима, наиболее отчетливо видно в Мертвом море. Паломники ходят к нему во время путешествия на Иордан (как правило, на второй неделе великого поста). По христианской традиции, на берегу Мертвого моря находятся Содом и Гоморра - именно это обстоятельство определяет его место в "мистической топографии" Святой земли. Осложняет ситуацию то, что в Мертвое море впадает Иордан - река жизни; таким образом, перед нами зримое воплощение оппозиции жизни и смерти. Еще Дашков видел, что "его (Иордана. - Е. К.) устье означает на поверхности Мертвого моря длинною полоскою - как будто бы струи священные медлят смешением с волнами проклятого озера, поглотившего Содом и Гоморру" (Дашков, 1826, с. 275). Схимонах Селевкий конкретизирует этот образ: "А река Иордан протекает посредине моря, как светлая полоса по черному полю". Он же видит, что из Мертвого моря исходит "смрадный дым" (Селевкий, 1860, с. 127). Купание в Мертвом море вызывает жжение, лихорадку, язвы, и спасти купальщиков может только вода Иордана - в этом случае мы имеем дело с поразительным ритуалом: паломники практически постоянно окунаются в Мертвое море или, по крайней мере, пробуют воду руками, по-видимому, заранее зная, что это приведет к неприятным последствиям. В более позднем произведении паломникам угрожает горячий ветер, дующий со стороны Мертвого моря и вызывающий у паломников "страх погибнуть около этого моря пекла <...>. Боясь испепелиться, мы быстро устремились от проклятого места" (Никанор, 1898, с. 149); тот же автор дважды называет Мертвое море "бездонным" (Никанор, 1898, с. 86, 147). Климат на побережье Мертвого моря и Иордана различен: "Замечательно, что находясь у берегов Мертвого моря, мы не чувствовали обычной водной прохлады,

¹⁵ Параллельные места см.: Каминский, 1855, с. 99; Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения. В 4-х ч. Ч. IV. М., 1855. С. 58; Антонин, 1866, с. 54; Леонид, 1873, с. 360; Анисимов, 1899, с. 83-84.

а как только потянулись вдоль берегов Иордана, сейчас начали ощущать близость воды и живительное явление хлада тонка" (Анисимов, 1899, с. 93-94). Игумен Антоний (Бочков) использует антитезу "Мертвое море - Иордан" для антропологического вывода: "В Мертвое море текут его струи, не услаждая горьких вод, как бы в образ того, что и струи благодати не оживляют мертвое сердце" (Антоний, 1875, с. 70).

Прочие места.

Остальные места Палестины не обладают ярко выраженным символическим значением. Это связано прежде всего с тем, что возможности путешествия на север Палестины - в Самарию и Галилею - были ограничены из-за недоброжелательного отношения к паломникам арабов-мусульман, населявших эти территории. (Причина состоит именно в этом, а не в том, что эти локусы менее важны для благочестивого путешественника: Назарет - город, крайне важный с точки зрения Священной истории и особенно евангельских событий, а Яффа с ними практически не связана; в то же время канон описания Яффы существует, а Назарета - нет, если не считать неизбежного упоминания о том, как арабские мальчишки забрасывали русских путешественников камнями). Таким образом, из общей картины выпадают такие важные элементы, как Назарет, гора Фавор, г. Самария и пр., хотя те паломники, которые все-таки добирались до этих мест, обычно не затруднялись в определении их места в системе сакральной топографии. Зачастую определение сакрального значения локуса возникает ситуативно и является не принадлежностью традиции, а собственным изобретением того или иного автора; чаще всего в основе таких спекуляций лежит антитеза жизни и смерти: см. выше цитату из Антония (Бочкова), а также фрагмент из Муравьева: "Передо мною иссохшее русло потока Кедронского: кто последует вниз за его бурным весенним течением, тот по страшным стремнинам дойдет до Мертвого моря, кто же будет подыматься вверх сего потока, достигнет Иерусалима; не есть ли это таинственный образ нашей жизни?" (Муравьев, 1851, т. II, с. 94). Такие (абсолютно авторские) пассажи - не редкость в паломнических описаниях. Вообще сакральная топография в текстах этого рода, сохраняя основные средневековые мифологемы, в гораздо большей степени вариативна. Автор-паломник усваивает основные принципы, в соответствии с которыми выстраиваются мистические спекуляции (прежде всего, принцип антитезы), - для того чтобы применять их даже по отношению к локусам, не имеющим стойкой традиции описания. Такое заключение будет верным и для изображения других сакральных локусов - Афона, русских монастырей и пр.

Специфика же изображения Святой земли - в ее "неоднородности" с мистической точки зрения. Различные части Палестины воплощают противостоящие друг другу сущности, находятся в постоянном споре друг с другом. Даже когда Святая земля осмысливается не "дробно", а как единое целое, ее образ остается внутренне противоречивым, напряженным, трагически дисгармоничным. Если Афон и некоторые русские монастыри традиционно описывались как подобие земного рая, идеальный локус, то Палестина, эмпирическое и субстанциональное бытие которой находятся в непримиримом противоречии, говорит о трагической невозможности воплощения этого идеала на земле.

Л и т е р а т у р а

Анисимов, 1899 - Путевые записки русского пастыря о священном Востоке. Паломника свящ. Александра Анисимова, действительного члена Имп. Православного Палестинского общества. Ч. 1-2. Изд. 2-е. СПб., 1899.

Антоний, 1875 - Антоний, игумен. Русские поклонники в Иерусалиме. М., 1875.

Антонин, 1866 - А.[рхимандрит] А.[нтонин]. Пять дней на святой земле и в Иерусалиме в 1857 году. М., 1866.

Басин, 1994 - Басин И. В. Образ Небесного Иерусалима в "Откровенных рассказах странника духовному своему отцу" // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. М.: Наука, 1994. С. 219-222.

Вайскопф, 1993 - Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993.

Гро, Ергон, 1838 - Гро, аббат, Ергон А. Палестина и места, освященные учением и страданиями апостолов / Пер. с фр. Н. Бобылева. Ч. 1-4. М., 1838.

Гуминский, 1979 - Гуминский В. М. Проблемы генезиса и развития жанра путешествия в русской литературе. Автореф. ...к. филол. н. М., 1979.

Дашков, 1826 - [Дашков Д. В.]. Русские поклонники в Иерусалиме. (Отрывок из путешествия по Греции и Палестине в 1820 году) // Северные цветы на 1826 год, собранные бароном Дельвигом. СПб., 1826. С. 214-283.

Дюков, 1872 - Заметки и воспоминания поклонника святым местам на Афоне и в Палестине в 1869 году. Сочинение протоиерея Григория Дюкова. Харьков, 1872.

Зееман, 1976 - Seemann K. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. München, 1976 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. В. 24).

Зерченинов, 1840 - Рассуждение о важности христианских путешествий ко святым местам, сочиненное студентом Алексеем Зерчениновым. М., 1840.

Каминский, 1855 - Каминский В. К. Воспоминания поклонника Святой земли. СПб., 1855.

Лебедев, 1881 - Лебедев А. О путешествиях в Святую землю в древней Церкви // Душеполезное чтение. 1881. № 3. С. 423-443.

Леонид, 1873 - Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника. А[рхимандрита]. Л[еонид]а. М., 1873.

Мария, 1866 - [Мария, монахиня]. Путешествие в Иерусалим на поклонение святым местам, или Путевые записки. СПб., 1866.

Муравьев, 1846 - [Муравьев А. Н.] Путешествие ко святым местам русским. Ч. 1-2. 4-е изд. СПб., 1846.

Муравьев, 1848 - [Муравьев А. Н.] Путешествие ко святым местам в 1830 году. 5-е изд. Ч. 1-2. СПб., 1848.

Муравьев, 1851 - [Муравьев А. Н.] Письма с Востока в 1849-1850 годах. Ч. 1-2. СПб., 1851.

Никанор, 1898 - Воспоминания о Святой земле и Афоне преосвященного Никанора, епископа Смоленского и Дорогобужского. СПб., 1898.

Норов, 1838 - Путешествие по Святой земле в 1835 году Авраама Норова. Ч. 1-2. СПб., 1838.

О жизни, 1838 - О жизни и трудах иеромонаха Аникиты, в мире князя Сергея Александровича Шихматова. Читано в Императорской Академии. 29 окт. 1838 г. СПб., 1838.

От Самары, 1899 - От Самары до Соловков и обратно. Дневник воспитанников Самарской духовной семинарии за время поездки с 11 июня по 6 июля 1899 года. Самара, 1899.

Посещение св. мест, 1913 - Посещение святых мест приносит благодать // Духовная беседа. 1913. С. 514.

Селевкий, 1860 - Рассказ святогорца схимонаха Селевкия о своей жизни и о странствовании по святым местам: русским, палестинским и афонским, с присовокуплением: 1) подробного описания службы на 1-е октября в Руссике и 2) краткого сказания о некоторых старцах а) усопших и б) ныне подвигающихся с Божией помощью в русском монастыре на св. Афонской горе. СПб., 1860.

Серафим Веснин, 1895 - [Серафим (Веснин)]. Письма Святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. Ч. 1-3. 8-е изд. М., 1895.

Семенов, 1875 - Семенов М. Воспоминания об А. Н. Муравьеве. Киев, 1875.

Софония, 1865 - Поездка из Иерусалима на Иордан в 1850 году. Софонии, епископа Новомиргородского, викария Херсонской епархии, в бытность его настоятелем при русской посольской церкви в Константинополе. Одесса, 1865.

Хитрово, 1892 - К Животворящему Гробу Господню. Рассказ старого паломника В. Н. Хитрово. 5-е испр. изд. СПб., 1892.

Хитрово, 1896 - Хитрово В. Н. Русские паломники Святой земли. Иерусалим и его ближайшие окрестности (I). СПб., 1896. (Чтения о Святой земле. Чтение 39-е).

А. В. Тарабукина

Мировоззрение «церковных людей» в массовой духовной литературе рубежа XIX-XX веков

В статье рассматривается мировоззрение прихрамовой среды в пору ее образования, в первые десятилетия XX века, на материале произведений тех, кто это мировоззрение формировал, - популярных проповедников (Иоанн Кронштадтский, Никон (Рождественский)), писателей (С. А. Нилус), а также православной печати. Огромная личная популярность Иоанна Кронштадтского и Никона (Рождественского), колоссальный читательский спрос на цитируемую и упоминаемую в работе литературу (на что указывает количество переизданий) говорят о том, что выбранные нами произведения импонировали вкусу "массового" православного читателя, а следовательно, воплощали мировоззренческие стереотипы. Анализ этих стереотипов и является задачей исследования. В статье также прослеживается судьба формирующейся прицерковной субкультуры в первые десятилетия советской власти.

1. Прихрамовая среда. Истоки и время возникновения.

Русская православная культура формировалась на протяжении веков, однако для характеристики жизни и мировоззрения современных "церковных людей" особенно важным является период в истории русской церкви, называемый синодальным. Реформа Петра Великого признается историками церкви переломным событием русской истории наряду с такими, как крещение Руси, татарское завоевание или раскол. Реформа изменила многовековые отношения церкви и государства, что явилось основой для роста авторитета и дальнейшего главенства светской культуры в русском обществе, и в конечном итоге для эмансипации человеческого начала от Божественного и утверждения независимости человеческого начала. В синодальный период, период императорской России, растет и обретает все больший авторитет в жизни страны часть общества, далекая от церковной жизни, а люди, близкие церкви, все больше замыкаются в своем мире.

Формируется особая социальная среда со своей культурой, своим фольклором - по терминологии А. Дандеса, folk-группа, члены которой объединены ярко окрашенным религиозным мировосприятием. Как справедливо замечает А. Дандес, у каждой folk-группы есть свой фольклор, поскольку "группа, сформировавшаяся по любой причине, будет иметь некоторые традиции, которые она считает своими собственными, <...>, традиции, которые помогают группе осознавать групповое тождество" (Dundes, 1980, p. 7)¹.

¹ См. об этом также.: Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб, 1994. С.45.

После ожесточенной борьбы Петра I с церковным "мракобесием", то есть столь важной для русского православия традицией бытового мистицизма, после гонений бириновщины и секуляризации церковных земель, проведенной Екатериной Великой, Русская православная церковь вступает в период, который характеризуется отнюдь не только и не столько унижением церкви государственной властью, а напротив, некоторыми историками признается эпохой расцвета². Действительно, оказавшись под давлением государства, церковь вынуждена была измениться, но это и способствовало созданию той церкви, из которой вышла религиозная философия нового времени и те формы святости, которые более всего отвечают духовным потребностям современных верующих. В XIX веке важнейшей частью церковной жизни становится богословие. Множество иерархов, проповедников и духовных писателей вслед за св. Филаретом (Дроздовым) оставили наследие, являющееся краеугольным камнем духовной жизни православных в наши дни наряду со святоотеческой литературой. В это же время возникает явление, отличающее именно русскую церковную культуру - "светское" богословие, то есть участие мирян в богословских трудах. До сегодняшнего дня не забыты труды славянофилов (Хомякова, Аксаковых), Вл. Соловьева, Н. Бердяева. И наконец, послепетровская эпоха не только доказала стойкость, но и способствовала расцвету важнейшего для русской духовной жизни явления - монашества, причем в форме, ставшей символом духовного совершенства и надежды на спасение для всех православных, - в форме знаменитого старчества. Позволим себе разделить пафос известного историка церкви А. В. Карташева: "Петр бросил вызов русскому монашеству, и через 50 лет оно ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, еще через 50 лет - святого Серафима Саровского, через новые 50 лет - святителя Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев" (Карташев, 1992, с. 320).

В конечном итоге, именно в синодальную эпоху сформировалась церковь, воспитавшая своих духовных детей, которые вместе с ней приняли и чуть ли не все XX столетие несли подвиг мученичества от рук советских гонителей веры.

К началу XX столетия завершается процесс формирования синодальной церкви. В эти годы одновременно с возрастанием активности части верующих и "оправославливанием" царствующего дома происходит окончательный разрыв с интеллигенцией. В конце XIX века об "обмирщении" и "европеизации" интеллигенции писали Ф. М. Достоевский (См.: Достоевский, 1974, с. 178-179) и К. Н. Леонтьев (См.:

² Исследователь истории русской церкви А. В. Карташев, полемизируя со сложившейся в церковных кругах традицией негативной оценки синодального периода, писал: "<...> мы вынуждаемся видеть в пережитом периоде действительно такое количество черт положительного характера, что именно, в сравнительном сопоставлении их с прежними периодами русской церкви, мы образуемся признавать объективно синодальный период русской церкви - периодом ее восхождения на значительно большую высоту почти по всем сторонам ее жизни в сравнении с ее древним теократическим периодом." (Карташев, 1992, с. 316).

Леонтьев, 1992, с. 168). А в начале XX века - В. В. Розанов (См.: Розанов, 1990, с. 296-301) и Д. С. Мережковский (См.: Мережковский, 1991, с. 127-134) утверждали, хоть и с разных позиций, невозможность примириться с позицией церкви.

Как нам представляется, именно в это время, время идеологического разделения общества и одновременно роста напряженности, который предшествовал назревающему катаклизму, начинается процесс формирования прихрамовой среды как обособленной части общества.

Рубеж XIX-XX и начало XX века вплоть до революции 1917 года - последний этап в истории синодальной церкви - нам кажется наиболее важным для характеристики культуры прихрамовой среды. К тому же и интерес современных "церковных людей" направлен на эту эпоху. В современных околоцерковных кругах заметно преимущественное почитание святых, живших в конце XIX-начале XX столетий. Выделяются три явления русской духовной жизни рубежа столетий, которые оказались значительнейшими для православных той эпохи и считаются столпами русского православного духа в наши дни. Это, во-первых, святой Иоанн Кронштадтский, самый популярный священник начала XX века и один из любимейших святых современности; во-вторых, Оптина Пустынь, которая стала оплотом старчества в XIX веке, школа старчества которой сделалась знаменитой в начале XX века и сохранялась вплоть до закрытия монастыря в 1927 году и гибели оптинских старцев. Оптина Пустынь воспринимается верующими как одна из самых значимых святынь современности. И в-третьих, Дивеевский монастырь, связанный с именем святого Серафима Саровского (в Дивеево хранятся мощи святого)³ и знаменитый своими блаженными.

В сознании современных "церковных людей" эти явления имеют мистическую связь с последующими событиями русской истории (антицерковными гонениями советской эпохи), с современностью и скорым эсхатологическим будущим, то есть они духовно связаны с эпохой, которая в целом воспринимается в прихрамовой среде как эсхатологическая, непосредственно предшествующая концу света. Св. Иоанн Кронштадтский популярен во многом благодаря своим эсхатологическим предсказаниям⁴. Но он и крупнейший авторитет для церковной среды во всех вопросах духовной жизни. Его труды и литература о нем пользуются неизменной и едва ли не наибольшей популярностью, широко распространены письменные и устные рассказы о его чудесах, публикуются описания отдельных чудотворений (см.: Чудеса, 1993, с. 214-233). Вышло в свет "Видение о. Иоанна Кронштадтского" (впервые: НС, 1991, № 9, с. 120-122)⁵, которое задолго до публикаций

³ Несмотря на то, что св. Серафим Саровский жил на рубеже XVIII-XIX веков, рост его популярности относится к началу XX века, что подтверждается его официальной канонизацией в 1903 году. О связи св. Серафима Саровского с Дивеевской обителью см.: Серафим Чичагов, 1903.

⁴ Большинство проповедей св. Иоанна Кронштадтского дышат эсхатологическим пафосом. См., напр.: Иоанн Кронштадтский, 1914; Иоанн Кронштадтский, 1993, а также: Сурский, 1938.

⁵ См. также: Чудеса, 1993, с. 157 - 170; Россия, 1993, с. 137 - 141.

было распространено в рукописях⁶. Характерно, что многие известные старцы и старицы советского времени - духовные наставники современных "церковных людей", - по воспоминаниям своих духовных детей, имели мистическую связь с Иоанном Кронштадтским (старица Ольга (см.: КС, 1993, № 7-8, с. 57-58); старец Симеон (см.: РП, 1992, № 6, с. 80-85); о. Алексей (Мечев))⁷, а некоторые и приняли от него благодать (старица Матрена⁸); о. Савва⁹.

Популярность Оптиной Пустыни как оплота старчества в наши дни по сравнению со временем ее расцвета отнюдь не уменьшилась, так как для современных верующих важнейшими в их духовной жизни являются отношения "духовного окормления", то есть духовного отца с духовными детьми. Духовный отец определяет весь жизненный путь православного, разумеется, он отвечает и за его духовную жизнь. В наши дни наличие у верующего духовного отца служит негласным "пропуском" в прихрамовую среду (см.: Кулешов, Тарабукина, 1997, с. 27-41). Старчество же - высшее выражение духовничества, быть духовным чадом старца, по мнению современных православных, - значит встать на самый прямой путь спасения. Оптиные старцы (преподобный Амвросий (Гренков, 1812-1891), схиархимандрит Варсонофий (Плиханков, 1845-1913), иеросхимонах Анатолий (Потапов, ум. 1922), иеромонах Нектарий (Тихонов, 1853-1928), иеромонах Никон (Беляев, 1888-1931)) широко известны и любимы современными верующими. Недавняя канонизация всех оптинских старцев (преп. Амвросия - в 1988 году, остальных - позже в составе собора оптинских старцев) подтверждает их значение для православного мира современности. "Оптинский дух", "оптинец" - понятия, имеющие особый смысл в церковной среде¹⁰. Популярный православный писатель С. А. Нилус - оптинец, ряд его произведений посвящен Оптиной пустыни¹¹.

⁶ Помимо данных, приведенных в публикациях, нам известна рукопись "Видения" из г. Холм Новгородской области, обнаруженная фольклорной экспедицией РГПУ им. А. И. Герцена в 1989 году.

⁷ См.: Московский батюшка. М., 1994. с. 67.

⁸ См.: Сказание о житии блаженной старицы Матроны / Составила и написала З. В. Жданова. Свято-Троицкий Голутвин монастырь, 1993.

⁹ Об о. Савве см.: Савва, Жизнеописание; Кулешов, Тарабукина, 1997.

¹⁰ Вообще, всякий сколько-нибудь известный монастырь занимает в ценностном мире "церковных людей" свое место, которое определяется святыми обителями и ролью ее насельников в духовной жизни мирян. Каждый монастырь является своеобразным символом, а его наименование, соответственно, - знаком духовной жизни. Представления о монастыре распространяются и на людей, близких данному монастырю и имеющих духовных наставников из монахов данного монастыря. (Ср.: "Опять осиротела Ирина. Единственный человек у нее остался, сестра христианка, о п т и н к а (разрядка моя - А.Т.), да и ту отняли" (Ильинская А. Страницы жизни Шамординской схимонахини Серафимы // Литературная учеба. 1990. № 5. С.3-37).

¹¹ Оптиной пустыни посвящены следующие книги Нилуса: "На берегу Божьей реки: Записки православного" (Нилус, 1991); "Святые под спудом. Тайны православного монашеского духа" (Нилус, 1991а); "Сила Божия и немощь человеческая" (Нилус, 1908). Нилус был сыном оптинского скитона-чальника старца о. Варсонофия (Плиханкова) (см.: КС, № 3-4, с. 6).

Дивеевский монастырь известен всем православным, так как святой Серафим Саровский, который пестовал обитель при жизни, и чьи мощи покоятся там сейчас, - один из самых популярных святых. Популярность святого Серафима возрастает к началу XX столетия, что подтверждается его канонизацией в 1903 году, и остается высокой по сей день, то есть как раз совпадает с эсхатологической эпохой. И определяется она, по всей видимости, эсхатологическими откровениями преподобного Серафима¹². Дивеевские блаженные, жившие в начале XX века, - блаженная Прасковья Ивановна (ум. 1915), блаженная Мария Ивановна (ум. 1931), блаженная Наталья Ивановна - также известны предсказаниями судьбы родного монастыря, православной Родины и всего мира. Они составляют славу обители, определяют ее лицо как места, служащего прибежищем для юродивых и находящегося под их покровительством. Культ блаженных в Дивеево придает монастырю совершенно особое значение в глазах верующих, что связано с традиционным для русского православия предпочтением этого типа святости.

Таким образом, нам представляется, что анализ мировоззрения православных времени окончания синодального периода Русской Православной церкви, времени, когда начала формироваться прихрамовая среда, может дать ключ к характеристике ее современного мировосприятия. Интерес к этому периоду современных верующих указывает на возможную близость их представлений о мире с представлениями "церковных людей" начала века.

Мы обращаемся к проповедям ведущих проповедников начала XX столетия (протоиерея Иоанна Кронштадтского¹³, архиепископа Никона (Рожественского)¹⁴), а также их печатным трудам, опубликованным в изданиях, доступных для всеобщего чтения; произведениям духовных писателей, популярных в православной части общества; публикациям периодических изданий официального направления и популярной литературе. Необходимым условием отбора материала явилась его доступность для широкого круга православных читателей, в который входили представители разных социальных слоев. Кроме того, в работе используются воспоминания современников событий, по преимуществу представителей духовенства.

2. Православная Россия - "мессия" и "жертва".

Начиная с поражения в Крымской войне, в церковных кругах формируется образ России - последнего оплота истинной веры; ей Гос-

¹² Эсхатологические предсказания св. Серафима Саровского см.: Серафим Чичагов, 1903а, с. 215-216; 253-259). См. также: Нилус, 1992, с. 157-158; ЛУ, 1991, с.133.)

¹³ Об о. Иоанне Кронштадтском (Сергиеве) написано много воспоминаний, опубликованы его труды. См.: Иоанн Кронштадтский, 1894; Сурский, 1938; Иоанн Кронштадтский, 1992. В 1988 году о. Иоанн Кронштадтский причислен к лику святых Православной церкви.

¹⁴ Об архиепископе Никоне (Рожественском) см.: Мануил (Лемешевский) / Manuil (Lemeshevskij), митрополит. Die russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Eine Bio-Bibliographie. 6 Bde. Erlangen, 1979-1986. 5. С. 250-261.

подъ предназначил подвиг окончательной великой битвы с "сатанинским воинством", которое представляет собой могучую силу и объединяет внешних и внутренних врагов России, то есть немцев, японцев, турок, "жидов", интеллигенцию, дарвинистов, масонов, теософов, спиритов, социалистов и т. д. После трагической гибели Александра II эту идею подхватила вся массовая публицистика, и наконец на рубеже веков с проповедями ведущих проповедников, и в первую очередь о. Иоанна Кронштадтского, она входит в широкие круги верующих и определяет картину мира православного большинства.

Вехами "священной войны" православного отечества против "сатанинского воинства" активисты политико-философского направления в национальной идеологии считают польское восстание 1863 года, русско-турецкую войну 1877-1878 г. г., русско-японскую войну 1904-1905 г. г. (см.: Дудаков, 1996, с. 96). К перечню Дудакова мы добавим Первую мировую войну 1914 года.

Постепенно возрастает и к 1914 году достигает вершины аффектация в восприятии этой идеи. Согласимся с С. Ю. Дудаковым, что, как и всякий националистический принцип, образ России - "мессии" и "жертвы" достигает апогея "только в кризисной ситуации действительно наступающего катаклизма" (Дудаков, 1996, с. 96). Протоиерей Иоанн Кронштадтский едва ли не во всех своих проповедях говорит о судьбе России в контексте ее "избранничества" и "жертвенности": "Можно ли сказать о нашем отечестве настоящего времени, что оно есть Господне царство и Господь есть владыка русского народа? - По правой вере христианской, апостольской, неповрежденной мудрованиями человеческими, по православному чину Богослужения и таинств, по силе знамений и чудес, совершающихся от мощей православных угодников Божиих <...> Россию можно назвать царством Господним" (Иоанн Кронштадтский, 1914, с. 5).

С 1910 года в течение четырех лет в каждом номере "Троицкого слова" печатаются "Мои дневники" архиепископа Никона (Рождественского)¹⁵. Учитывая огромное количество откликов, которые архиепископ Никон, по его словам, получил, общение и духовную близость Никона с популярнейшими в церковной среде современниками - Иоанном Кронштадтским и С. А. Нилусом, популярность самого Никона, подтверждающуюся существованием большого количества духовных детей, принадлежащих к различным социальным слоям, мы используем "Мои дневники" архиепископа Никона не только как произведение, выражающее точку зрения правых церковных кругов, но и как слово пастыря, воспринятое слушателями¹⁶ и воплощенное в мировоззрен-

¹⁵ Архиепископ Никон. Мои дневники. Вып. 1 - из "Троицкого слова", 1910, №№. 1-50; вып. 2 - 1911, №№. 51-100; вып. 3 - 1912, №№. 101-150; вып. 4 - 1913, №№. 151-200.

¹⁶ Об отзывах см.: Никон, Дневники, Вып. I, с. 120-123 ("Скорбное письмо"); Вып. II, с. 75-78 ("Правда ли, что я навожу на читателей уныние"); Вып. IV, с. 119-124 ("Моя октябрьская проповедь и память о ней в жидовствующей печати"). Имя о. Иоанна Кронштадтского неоднократно встречается на страницах "Дневников" (Напр.: Никон, Дневники, Вып. III, с. 90-93 ("Гнев киселевского органа")). Никон принимал непосредственное участие в издании книг Нилуса. Так, первая часть книги "На берегу Божьей реки" (1916) была издана по его благословению и при непосредственном руководстве (см.: Нилус, 1992, с. 3)).

ческие стереотипы. Архиепископ Никон, наряду с Иоанном Кронштадтским и Нилусом, явился одним из духовных наставников наиболее консервативно настроенной части православного духовенства и монашества, которая в это время становится наиболее популярной в народе и которая в дальнейшем объединит вокруг себя самых преданных чад православной церкви, мужественно сохранивших веру в черные дни советского антицерковного террора¹⁷.

В "Дневниках" архиепископ Никон предупреждает своих читателей: "Если когда, то именно в наше грешное время диавол яко лев рыкая ходит по нашей грешной земле, иский кого поглотити. Всюду раскинул он сети свои, всюду сеет соблазны. Берегитесь, православные! Берегите детей своих!" (Никон, Дневники. Вып. III, с. 4).

С. А. Нилус, православный писатель-мистик, пользующийся уважением великой княгини Елизаветы Федоровны и прочимый ею на должность царского духовника¹⁸, с 1900 года пишет книги, рассчитанные на чтение в императорском семействе, где проводит мысль о России - "Новозаветном Израиле" (см.: Нилус, 1917, с. 11). Книги Нилуса пропитаны апокалиптическим духом, их пафос полностью соответствует выраженному в фразе, которую автор приписывает оптинскому старцу Амвросию (Гренкову):

"Не грозный ли это набат во все церковные колокола, зовущий к покаянию, бьющий страшную тревогу в виду надвинувшейся уже на Россию а с нею на весь мир величайшей скорби, какой не было от века и не будет" (Нилус, 1917, с. 58).

Эсхатологические идеи проповедников и публицистов нашли своеобразное преломление в образах популярной литературы и публицистики. Рассмотрим в качестве примера один номер журнала "Историческая летопись", предназначенного для семейного чтения¹⁹. Подобно всем популярным изданиям, журнал начинается с художественных произведений (эссе, исторический очерк, продолжение исторической повести, исторический рассказ), далее следуют познавательные публикации исторического содержания, по истории культуры и церкви, новости исторической литературы, "смесь". Причем каждая публикация

¹⁷ Громадное влияние на народ наиболее консервативной части духовенства объясняется, видимо, тем, что именно она в 1910-е годы сохранила состояние "горения духа", в отличие от большинства - так называемого "филаретовского духовенства". О нем вспоминает С. И. Фудель: "Мой отец умер 15/2 октября 1918 года, но уже с 1915, кажется, года у него завелись кипарисовые четки <...> Для "мирского" священника это было, конечно, весьма необычайно: кругом было так называемое филаретовское духовенство. Этот термин, собственно, не имеет отношения к личности самого митрополита, а характеризует только определенную категорию людей. Может быть, при Филарете они были другие, но в этот период - перед и во время Первой мировой войны - это были люди, в своем большинстве пребывающие с поразительным спокойствием в каком-то сытом благополучии" (Фудель, 1991, с. 193).

¹⁸ О С. А. Нилусе см.: Жевахов Н. Д. Сергей Александрович Нилус. Новый Сад, Сербия, 1936; КС, № 3-4.

¹⁹ Журнал "Историческая летопись" - приложение к журналу "Русский памятник".

занимает свое место в композиции журнала, изменить которое невозможно без разрушения структуры целостного произведения, каковым и является журнал. С самого начала перед читателем последовательно раскрывается образ врага (июнь 1915 года - тяжелейший этап первой мировой войны). При этом "враг" (в данном случае - немцы) мифологизируется, обретая inferнальные черты и становясь служителем дьявола или его воплощением. В эссе В. П. Лебедева "Страшный сон. Из былей прошлого и настоящего", которое открывает журнал, кайзер Вильгельм предстает романтическим воплощением зла: "<...> на каменном хищном лице его ярче обозначились глубокие морщины и нервное подергивание чаще и чаще шевелило жестокою складку крепко стиснутых и хранящих злую тайну бледных губ" (ИЛ, с. 641). Он неотделим от своего автомобиля, который не менее одушевлен, чем сам кайзер (или кайзер так же бездушен, как и автомобиль):

"<...> среди этих полчищ, жаждущих крови и мести, несется с бешеным ревом сигнального рожка железное чудовище - автомобиль Кайзера с черным, одноглавым, хищным прусским орлом спереди, словно готовым своими когтями схватить добычу и растерзать ее <...>" (ИЛ, с. 641).

Кайзер и автомобиль как единое целое - одна из черт (наряду со "стальными глазами", "злой тайной бледных губ", "каменным хищным лицом" и др.) мифологизированного образа кайзера - воплощения абсолютного зла, поскольку в "православном" (церковном и околицерковном) дискурсе техника, как и технический прогресс, есть результат сатанинского действия.

Пейзаж в эссе Лебедева - истощенная кровопролитной войной земля, но это и земля, принадлежащая дьяволу, покрытая мраком, на которую не падает солнечный луч: "<...> автомобиль <...> несся по испорченным дорогам Восточной Пруссии, где повсюду виднелись следы кровопролитных боев. Дикий рев несущегося железного чудовища оглашал разрушенные деревни, опустошенные поля <...>" (ИЛ, с. 644). "<...> стальные глаза <...> (кайзера) холодно и упрямо глядят на обреченных на гибель людей, на серое, сумрачное, безмолвное небо" (ИЛ, с. 644).

"Обреченные на гибель люди" в данном контексте обречены не только на гибель на поле боя, их ожидает и гибель души, так как они полностью подчинены сатане - кайзеру (см.: ИЛ, с. 644): "полчища, жаждущие крови и мести", "и кричат войска, приветствуя бледный, хмурый облик грозно несущегося вождя <...>".

Далее в очерке А. Пресса "Кровавый призрак. (Осада Парижа 1870 г.)" подробно описывается нечеловеческая, сверхъестественная, подлинно дьявольская жестокость немцев. Описывается она от лица француза, мальчиком пережившего осаду Парижа. Таким образом, появляется образ друга (друзей), симпатичного и милого, но совершенно беспомощного (не случайно герой - ребенок), жертвы безжалостного врага; друга ждет неминуемая гибель, если его не спасет великий Защитник слабых. Читатель уже знает, кто этот Защитник, ведь он второй год с начала войны обрабатывается всеми возможными средствами пропаганды. По-видимому, автором и составителями предполагается, что, прочтя очерк А. Пресса, читатель должен подумать примерно следующее: "Как ни тяжело, но как же не помочь этим милым французам?"

В том, что немцы - не что иное, как воплощение сатаны, читатель еще раз убеждается, прочтя историческую повесть К. Гено "Жертвы

Нерона". Против первых христиан, возглавляемых святыми апостолами Петром и Павлом, выступает чародей - представитель сил ада, описанный, как давно уже принято в популярной литературе, в романтической традиции: "Вновь вошедший был высок, статен, лет около пятидесяти, с удивительно величественной поступью. Он был одет в тунику и тогу того покроя, который носили философы, длинная, с легкой проседью борода ниспадала ему на грудь. Густые, тоже с проседью, волосы красиво падали ему на плечи. Но странное, беспокойное и страшное выражение лежало на его продолговатом лице, а в глубоких и черных глазах сверкал мрачный огонь <...>".

"<...> Лицо этого человека блистало мрачной красотой, отличительной чертой того падшего ангела, представителем которого он был" (ИЛ, с. 656).

Читатель, разумеется, уловит сходство чародея и кайзера, не останется незамеченным "мрачный огонь", сжигающий их обоих. Увидит читатель и беспокойство чародея и кайзера - новый признак, который добавила церковная литература к романтическому образу абсолютно зла, говорящий о неуверенности в победе, или, вернее, о подсознательном знании неотвратимости поражения, которым обладает сатана.

Очевидна параллель между ролью святых апостолов, призванных нести свет учения Христова через победу над воплощением дьявола, и ролью России, которая должна уничтожить очередное воплощение и спасти мир.

Далее журнал предлагает читателю очерки исторического содержания, которые будто бы связывают незримой нитью современную Россию и древнее "славянство", то есть проводят популярную в годы Первой мировой войны идею о вечности и непрерывности мессианского пути России и единении всех поколений славян в борьбе против "сатанинского воинства": "Над русскими броненосцами витают славные тени предков, в громе их орудий слышится героический призыв Вещего Олега, прибывшего славянский щит к вратам Цареграда <...>"²⁰.

Завершается "серьезная" часть журнала, так сказать, концептуальным обобщением: в разделе "Новости исторической литературы" под заголовком "Второе распятие" приводятся выдержки из статьи протоиерея Рубинского, напечатанной в "Уфимских епархиальных ведомостях": «Настоящую войну называют исторической, отечественной, национальной и т. д., но нам не встречалось ни в печати, ни в частных беседах определения ея, которое само собой со всей очевидностью напрашивается - это войны мессианской. <...> Настоящая война - необходимая война, но она вместе с тем - продолжение той войны, которая велась в Палестине на 40-дневной горе и завершилась драмой на Голгофе. Это изначальная война Христа с Его противником и время от времени до положенного срока она будет возобновляться в лице человечества, хотя, быть может, и в иных формах. Наши народные жертвы - второе распятие Христа; жертвы немцев - жертвы иудейских судей, когда-то восклицавших перед Пилатом: "Кровь Его на нас и на чадах наших!"» (ИЛ, с. 760-763).

²⁰ Россия и Царьград. К близкому решению векового вопроса // ИЛ. С.731.

3. Православный Царь.

Образ России - последнего оплота истинной веры и, соответственно, "мессии" - окажется незавершенным без Православного Царя, ею правящего. Образ царя - помазанника Божия - с традиционным для русской культуры мистицизмом соединился в размышлениях правых православных публицистов с теорией официальной народности²¹. Так, например, протоиерей Василий Боцановский вспоминает о Саровских торжествах 1903 года²², в которых приняло участие царское семейство: "В этой святой триединой соборности нет ничего случайно-не нужного. Все это важно, необходимо, все это выстрадано, вымолено, выпрошено у Бога. Церковь, как неиссякаемый источник чистой, ничем не замутненной Христовой Истины; русский народ, как хранитель и убежденный почитатель этой Истины; православный русский Царь, как первый Сын Православной Церкви, первый слуга своего народа, принявший на себя подвиг служения своему великому народу в духе Церковию проповедуемого, народом хранимого и исповедуемого Православия. Здесь все - и Церковь, и Царь, и народ - стало сознательно убеждено на служение единой Божественной Истине <...>. Русское государство по плоти и крови своей от мира сего, но по духу оно не от мира сего, ибо его основное задание не только внешнее устройство жизни русского народа, а воплощение <...> в жизни русского народа Царствия Божия" (Боцановский, 1992, с. 62-63).

То есть "триединство" официальной народности понимается мистически, и, соответственно, Православный Царь - одно из трех обязательных условий сохранения России как Царствия Божия и исполнения ее мессианского предназначения. Русский же народ, сохранивший преданность Царю, оказывается народом богоизбранным: "Православный люд привык с благоговением относиться к Особе своего Царя, и в этом нельзя не усмотреть проявления воли Божией. Как некогда народ иудейский был изблуженным народом Божиим, так ныне таковым стал народ русский православный" (Пятницкий, 1896, с. 1)²³.

Роль Православного Царя в судьбе России и всего мира - общее место всей патриотической литературы эпохи. Мы ограничимся двумя выдержками из проповедей Иоанна Кронштадтского: "И чем бы мы стали, россияне, без Царя? Враги наши скоро бы постарались уничтожить и самое имя России, так как носитель и хранитель России, после Бога, есть Государь России, Царь Самодержавный, без Него Россия - не Россия <...>" (Сурский, 1938, с.192).

"Да, чрез посредство Державных Лиц Господь блюдет благо Царств земных и особенно блюдет благо мира Церкви Своей, не допуская

²¹ В основу теории официальной народности легла формула "православие, самодержавие, народность", выдвинутая министром народного просвещения С. С. Уваровым в 1830-х годах.

²² Торжества открытия мощей преподобного Серафима Саровского проходили в Сарове 17-19 июля 1903 года. В них участвовала почти вся царская фамилия (Боцановский, 1992, с. 49-64).

²³ Книга П. Пятницкого (Пятницкий, 1896) посвящена восшествию на престол русских царей и выпущена по поводу коронации Николая II.

безбожным учениям, ересям и расколам обуревать ее, - и величайший злодей мира, который явится в последнее время, - антихрист не может появиться среди нас по причине самодержавной власти, сдерживающей бесчинное шатание и нелепое учение безбожников. Апостол говорит, что дотоле не явится на земле антихрист, доколе будет существовать самодержавная власть" (Сурский, 1938, с.186).

Так как идея мессианского предназначения России предполагает и идею жертвенности, то и Православный Царь становится мучеником за Христа, жертвой, причем жертвой первой и наиглавнейшей. Образ Царя-мученика появляется на страницах печати сразу же после гибели Александра II и тут же становится настолько популярным, что каждое действие Александра III и, впоследствии, Николая II, воспринимается как жертвенное деяние. Показательны наименования брошюр, вышедших в огромном количестве вскоре после смерти Александра II: "Терновый венец над гробом в Бозе почившего царя-освободителя Александра II и восшествие на престол государя императора Александра III" (М., 1881); "Мученическая кончина императора Александра Николаевича" А. Д. Столыпина (М., 1881); "Совершилось! Царя-освободителя не стало"(М., 1881); "Голос русского на могиле мученика царя-освободителя" (М., 1881); "Житие и деяния царя-Освободителя. По случаю открытия памятника императору Александру II в Москве" (СПб, 1898).

Характерно, что погибший император становится на страницах официальной печати святым (ср. название последней из перечисленных брошюр). Более того, по-видимому, идея России-жертвы вторична по отношению к идее царя-жертвы; возникает она, скорее всего, сразу после смерти Александра II, или, по крайней мере, становится всеобщим достоянием, и лишь спустя некоторое время, когда волнения по поводу трагедии улеглись, получает главенство: Россия - "мессия" и "жертва", а Православный Царь - первый мученик и жертвователь собой именно потому, что России предназначен жертвенный путь. Так, например, в выше названной брошюре "Голос русского на могиле..." автор (неизвестный) определяет гибель царя как мученичество не только самого царя, но всей России: "Казалось, что Россия доживает до самых широких либеральных учреждений, достигая их путем спокойных мероприятий, но наружное спокойствие было только кажущееся, крамола не дремала и, в адских подземных усилиях своих, готовила России тот терновый венец, который и поднесла ей Первого Марта" (Голос русского, 1881, с. 26).

В царствование Николая II царь уже естественно воспринимается как жертва. Об этом говорит императору в 1905 году Б. В. Никольский²⁴: "Вы - первая жертва за Россию. Вы - первый предстатель за свой народ. Этим-то и объясняется особенное отношение к вам народа <...>" (Николай Второй, 1994, с. 75).

Образ царя-жертвы, царя-мученика актуализируется в картине мира, какой ее видят православные верующие после революции 1917 года и трагической гибели царского семейства. С. А. Нилус после трагедии 1918 года занимается сбором материалов о пророчествах судь-

²⁴ Приводится выдержка из дневника Б. В. Никольского 1905 года.

бы императорской фамилии (см.: КС, № 3-4, с.13). Он собрал, а скорее всего, по большей части сфальсифицировал²⁵, почти все материалы по данному вопросу, которые вошли в его книгу "На берегу Божьей реки", вторая часть которой была впервые опубликована в США через много лет после смерти автора (изд. Сан-Франциско, 1969 г.). Одним из наиболее ранних, по датировке Нилуса, является пророчество иеромонаха Глинской пустыни (Курская епархия) Илиодора, скончавшегося в 1879 году. Нилус рассказывает, что Илиодору было пророческое видение в молодости, когда тот был в сане иеродиакона с именем Иоанний, в царствование Александра I.

В "тонком сне"²⁶ будущий старец увидел составленные из звезд овалы, проходящие друг за другом с востока на запад по звездному небу. В каждом овале было написано имя царя: в первом - царствующего в то время Александра, во втором - Николая, что вызвало у визионера удивление, т. к. он знал, что наследовать престол должен Константин (характерное добавление для текстов такого рода, призванное конкретизировать происходящее). В третьем кровавыми буквами было написано "Александр", в четвертом - "как бы в тумане" - "Александр". "После этого на востоке, бледно и туманно начертанное, явилось имя Николай. Звездного овала вокруг не было; подвигалось оно по небу как бы скачками и затем вошло в темную тучу, из которой мелькали в беспорядке отдельные его буквы. После этого наступила непроглядная тьма и мне представилось, что все рушилось подобно карточным домам в момент кончины мира. Ужас объял меня, стоявшего в то время на возвышении, не связанным с разрушающимся миром" (Нилус, 1992, с. 140-141).

Примечательно, как Нилус, поднаторевший в создании подобных текстов, выстраивает повествование. Видением оказываются предсказаны два момента: воцарение Николая I (вместо Константина) и трагическая судьба Александра II; точность этих предсказаний не позволяет сомневаться в третьем - судьбе Николая II, а учитывая, что видение становится известно после его гибели, не вызывает сомнений и апокалиптическая значимость этой гибели²⁷.

В собрании Нилуса имеются воспоминания обер-камерфрау императрицы Александры Федоровны Марии Федоровны Герингер о таинственном письме последнему императору, положенном в ларец вдовой Павла I Марией Федоровной с завещанием вскрыть через сто лет после кончины Павла. М. Ф. Герингер вспоминает:

²⁵ С. А. Нилус принял участие в фальсификации "Протоколов сионских мудрецов" (см.: Дудаков, 1993, с. 141-144, 160-169 и др.). Нет никаких доказательств подлинности материалов, на которые он опирается в своих произведениях.

²⁶ "Тонкий сон" - состояние между сном и бодрствованием; возможно, краткая потеря сознания. Понятие часто употребляется в православной литературе. В "тонком сне" чаще всего происходят видения, которым придается значение Божественного откровения.

²⁷ Власть большевиков воспринималась "церковными людьми" как власть антихриста, а по пророчеству св. Иоанна Кронштадтского царствие антихриста наступит после конца самодержавной власти (Сурский, 1938, с. 186).

"В утро двенадцатого марта 1901 года <...> и Государь, и Государыня были очень оживлены и веселы, собираясь из Царскосельского Александровского дворца ехать в Гатчину вскрывать вековую тайну. К этой поездке они готовились как к праздничной интересной прогулке, обещавшей им доставить незаурядное развлечение. Поехали они веселые, но возвратились задумчивые и печальные, и о том, что обрели они в том ларце, никому, даже мне, с которой имели привычку делиться своими впечатлениями, ничего не сказали. После этой поездки я заметила, что при случае Государь стал поминать о 1918-ом годе как о роковом годе и для него лично, и для династии" (Нилус, 1992, с. 150-151)²⁸.

Вообще тексты о 1918 годе как роковом для царского семейства обладают для Нилуса определенной притягательностью. Он комментирует одно из пророчеств (Нилус, как правило, избегает комментариев). Очевидно, что данный текст ему представляется одним из важнейших), поясняя одновременно мистическую значимость и то, что текст готовился к печати уже после гибели царя. Царь якобы знал о роковом 1918 годе задолго до трагедии, что следует из его слов после выстрела картечью одной из пушек во время салюта в 1903 году: "До 18-го года я ничего не боюсь". Картечью был ранен городской, фамилия которого была Романов. И комментарий Нилуса: "Заряд, метивший и предназначенный злым промыслом царственному Романову, Романова задел, но не того, на кого был нацелен: не вышли еще времена и сроки - далеко еще было до 1918 года" (Нилус, 1992, с.151).

Предсказания о 1918-м годе для Нилуса, по-видимому, выполняют функцию подтверждающих истинность всех пророчеств царствующему дому, бывших до 1917 года. А к 1917 году Нилус относит два видения из своей "коллекции", оба они предсказывают мученическую кончину Николая II. Одно видение приписывается митрополиту Московскому Макарию. Оно состоит из трех частей. В первой части визионер увидел на зеленом лугу Спасителя и пошел за ним, постоянно повторяя: "Господи, иду за Тобой!". Время от времени Спаситель оборачивался и призывал: "Иди за Мной!". Так они подошли к прекрасному саду, у входа в который визионер остановился. Во второй части видения он увидел Спасителя и Николая II: "Спаситель говорит Государю: - Видишь в Моих руках две чаши: вот эта горькая для твоего народа, а другая сладкая для тебя.

Государь падает на колени и долго молит Господа дать ему выпить горькую чашу вместо его народа. Господь долго не соглашался, а Государь все неотступно молил. Тогда Спаситель вынул из горькой чаши большой раскаленный уголь и положил его Государю на ладонь. Государь начал перекладывать уголь с ладони на ладонь и в то же время телом стал просветляться, пока не стал весь пресветлый, как светлый дух".

Третья часть утверждает мистическое единство царя и народа и указывает единственный путь спасения - через это единство: "Стоит среди поля Государь, окруженный множеством народа, и своими рука-

²⁸ Предполагается, что в письме были изложены предсказания, сделанные Павлу I монахом-прозорливцем Авелем. Материалы о предсказаниях Авеля см.: (Россия, 1993, с. 115-123).

ми раздает ему манну. Незримый голос в это время говорит: - Государь взял вину русского народа на себя, и русский народ прощен!" (Нилус, 1992, с.147-148).

Если Нилус точен в своей датировке видения, то возможно говорить о возникновении образа царя - искупителя и идеи спасения русского народа ранее 1919 года, когда впервые упоминается о влиянии этих идей на православных²⁹. Однако подтверждения нилусовским датировкам найти не удалось. Нам представляется, что текст видения митрополита Макария был создан после того, как о трагической гибели царского семейства стало широко известно.

Второе видение 1917 года было записано, как сообщает Нилус, монахинями со слов четырнадцатилетней послушницы Ржищева монастыря Ольги Бойко (Нилус, 1992, с. 166-179). Видение ей было во время сорокодневного обмирания³⁰. Мы приведем фрагменты текста, которые имеют отношение к судьбе Николая II: "Над всем этим сонмом святых Божиих Угодников, в свете неизобразимом, сидел на престоле дивной красоты Спаситель, а по правую руку Его сидел наш Государь Николай Александрович, окруженный ангелами. Государь был в полном царском одеянии в блестящей белой порфире и короне, и держал в правой руке скипетр. Он был окружен ангелами, а Спаситель - высшими Небесными силами. Из-за яркого света я на Спасителя смотреть могла с трудом, а на земного царя смотрела свободно. <...>

- Оля! Оля! что случилось-то: Государь оставил престол!

Ольга спокойно на это ответила: - Вы только сегодня об этом услышали, а у нас там давно об этом говорили. Царь уже там давно сидит с Небесным Царем. Я спросила Ольгу: - Какая же тому причина?

- Какая была причина Небесному Царю, что с Ним так поступили: изгнали, поносили и распяли? такая же причина и этому Царю. Он - мученик". (Нилус, 1992, с. 169-174).

В "коллекцию" пророчеств, собранную Нилусом, входят исключительно материалы, ставшие известными после 1918 года, авторская датировка которых вряд ли доказуема. Вообще именно в начале двадцатых годов появляются наиболее яркие тексты пророчеств гибели царской семьи, что объясняется и тем, что факт трагедии становится известным, и изменением настроений верующих: апокалиптический ужас сменяется уверенностью в спасении России, которой Господь дал возможность покаяния ради крови новомученников. К таковым относится стихотворение С. С. Бехтеева, датируемое автором 1922 годом (само видение старицы Бехтеев датирует 1917 годом, ссылаясь на слова П. П. Арцыбушева, якобы рассказавшего его поэту):

²⁹ См.: РЦ, 1919, № 1, с. 28.

³⁰ "Обмирание" - хождение души по "тому свету" во время летаргического сна (см.: Толстые Н. И. и С. М. О жанре "обмираний" (посещения "того света") // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С.63-65; Лурье М. Л., Тарабукина А. В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22-26). Обмирание послушницы Ольги мало чем отличается от других текстов этого жанра и рассказывает о загробной судьбе грешников и праведников, в том числе и знакомых визионеру.

Жарко лампада горит пред иконой святой,
старлица смотрит - и видит Христа пред собой
<...>

Смотрит и видит - молитву честную творя,
рядом с Христом Самого Страстотерпца Царя!
Лик Его скорбен; печаль на державном лице;
вместо короны стоит Он в терновом венце;
капли кровавые тихо спадают с чела;
дума глубокая в складках бровей залегла!
Смотрит отшельница, смотрит, и чудится ей -
в облик единый сливаются в бездне теней -
образ Господень и образ Страдальца - Царя
<...>

(Россия, 1993, с. 155-157).

Подобные тексты чрезвычайно популярны среди современных православных, впрочем, как и сама концепция мессианской роли России во главе с царем - мучеником.

Другая группа предсказаний трагедии 1918 года - те, что так или иначе связаны с Дивеевским монастырем.

Их также невозможно, по-видимому, датировать временем до 1918 года, по крайней мере, те из них, которые являются собственно предсказаниями (например, бытующий в устной форме рассказ о предсказании при помощи красного полотна блаженной Паши Саровской рождения наследника престола и его гибели)³¹. Известны также воспоминания современников событий, которые на сегодняшний день принято толковать как предсказания. Таково, например, воспоминание монахини Серафимы (Булгаковой): "<...> поехали к Елене Ивановне Мотовиловой. Государю было известно, что она хранила переданное ей Н. А. Мотовилиным письмо, написанное Преподобным Серафимом (Саровским - А. Т.) и адресованное Императору Николаю II. Это письмо Преподобный Серафим написал, запечатал мягким хлебом, передал Николаю Александровичу со словами: - Ты не доживешь, а жена твоя доживет, когда в Дивеево приедет вся Царская Фамилия, и Царь придет к ней. Пусть она Ему передаст <...>" Когда Государь прочитал письмо, уже вернувшись в игуменский корпус, Он горько заплакал <...>" (Дивеевские, 1992, с. 29).

Подобные воспоминания с характерной трактовкой составляют значительную часть предания любого монастыря, однако Дивеево ими наиболее богато, по-видимому, из-за посещения монастыря царским семейством в 1903 году и культа преподобного Серафима Саровского, возросшего в "эсхатологическую эпоху", а также своеобразной мистической традиции монастыря.

Итак, образ царя-мученика, царя-жертвы как необходимая составляющая образа России - "мессии" и, опять-таки, "жертвы" - сформировался в сознании православных верующих вскоре после гибели Александра II, а после трагедии 1918 года нашел выражение в рассказах о пророчествах этой трагедии.

³¹ Этот сюжет известен в Дивеево как монахиням, так и паломникам. Нами в 1995 году записано несколько его вариантов.

4. "Враги".

"Сатанинское воинство" представлено в массовой православной культуре начала XX века отнюдь не только "врагами" внешними. Вниманию к внешним "врагам" обостряется непосредственно с началом Первой мировой войны, и причем они воспринимаются как часть большого "воинства", а сама война - как этап, возможно, важнейший, единого сатанинского плана покорения мира. Несравненно больше православных идеологов интересуют внутренние "враги". Несмотря на многочисленность и разнообразие "масок", которыми они "прикрываются" (например, дарвинисты, оккультисты, социалисты и т. д.), популярные православные проповедники и писатели вполне отчетливо выделяют два "отряда" "сатанинского воинства" в своем отечестве. Во-первых, это "жидовство", уже далеко не одно столетие состоящее на службе у сатаны и ведущее планомерную идейную борьбу с "воинством Христовым" на всех уровнях. И во-вторых, лишь недавно ставшая "пособником сатаны", соблазненная "жидами" интеллигенция. То есть изначальный враг и предатель, который, возможно, опаснее врага, и, по крайней мере, безнравственнее и отвратительнее - обязательные составляющие мифологического образа врага.

"Жидовство" в массовой православной литературе - враг, который опасен тем, что находится в мистической связи с дьяволом, сознательно выполняет его волю и сам обретает мистические черты. "Жидовство", в свою очередь, делится на "вождей еврейского народа", которые сознательно воплощают сатанинскую волю, и основную массу еврейского населения, являющуюся жертвой своих вождей. Однако "вождей" и "еврейский народ" объединяет их мистическая принадлежность к "сатанинскому воинству", поэтому православный человек должен с опаской относиться ко всякому иудею³². По-видимому, наиболее полным мистическим обоснованием антисемитизма явились книги С. А. Нилуса "Близ есть при дверех" (1917) и "Великое в малом" (1911). Нилус сближает с иудаизмом масонство, которое называет "церковью сатаны", "преддверием церкви грядущего антихриста". Масонство по Нилусу - "тайное сообщество христиан-отступников вместе с язычниками, руководимое вождями еврейского народа и имеющее целью разрушение Церкви Христовой и монархической государственности, преимущественно же христианской". "Франкмасонство есть продолжение на земле начатого на небе бунта Сатаны против Бога" (Нилус, 1917, с. 84-85). Масонство, как и иудаизм, по мнению автора, держится на культе дьявола. Общей является магическая основа этих "сатанинских" идеологий. Нилус утверждает, что "масоны приняли свою религию от евреев", т. к. стержнем их идеологии является мистическое учение каббалы, восходящее к иудаизму (Нилус, 1917, с. 190).

³² Автор одной из брошюр настаивает на "введении по всем заведениям преподавания детям жидообличительной науки" (с. 4). Он называет "новый прием борьбы Царства Христова с царством сатаны": "1. Изучать жидов по обязанности человекознания. 2. Беречься их по необходимости самосохранения (разрядка моя - А.Т.). 3. Отречься от грехов, что питают жидов, по долгу благочестия." (с. 9) (Новый прием, 1912).

Собственно, нилусовский "анализ" масонской идеологии полностью заимствован из популярных православных брошюр, только в брошюрах этих как раз подробно рассматривается "идеология" и "деятельность" "еврейского народа". Ср., например: "В объяснение всемирной власти антихриста не без основания указывают на содействие ему евреев. Евреи рассеяны по всему миру и с каждым веком приобретают в разных странах все большее и большее политическое влияние. <...> Впоследствии это влияние их достигнет еще большей силы, потому что они стремятся к нему вполне сознательно и планомерно. Но ведь евреи, как известно, не признав Господа Иисуса Христа Мессией, доселе еще ожидают явления Христа; и как во времена Иисуса Христа они ожидали в Мессии земного царя, который подчинит себе все народы и поставит еврейский народ над всеми прочими, так и теперь они ждут Мессию в качестве всемирного еврейского царя. Когда явится антихрист <...>, то евреи и примут его за долгожданного Мессию, и они-то составят во всех странах долгожданную партию, которая употребит всю свою силу, чтобы дать беззаконнику владычество над всею землею" (Петров, 1916, с. 26).

В это время в России, как и в Европе, растут антисемитские настроения³³. В 1905 году Нилус публикует печально знаменитые "Протоколы Сионских мудрецов" (в книге "Великое в малом") - произведение, якобы являющееся планом мистического завоевания мира сионистами³⁴. Сам Нилус называет "Протоколы..." "стратегическим планом завоевания мира под пяту богоборца-Израиля, выработанным вождями еврейского народа в течении многих веков его рассеяния". (Нилус, 1917, с. 89). Опубликование "Протоколов..." получило положительные отзывы в правой прессе³⁵. Автор добился широкого бесплатного распространения эсхатологической части книги "Великое в малом", включающей и "Протоколы..."³⁶.

³³ Рост антисемитизма в мире часто упоминается в церковной печати. Как правило, он осуждается, так как является причиной бегства евреев и соединения их в одно государство, что является предвестием прихода антихриста:

"Но еще более важный и очевидный признак "времени" - это возрастание антисемитизма во всех странах, где иудеи живут в большой массе. К этим странам принадлежит прежде всего Россия, затем Румыния, Австрия и частью Германия и Франция. Наблюдение этого факта (антисемитизма) тем важнее, что, как видно из Священного Писания, переселение иудеев из северных стран в Палестину примет характер бегства <...>. Поэтому возрастание антисемитизма можно с правом принять как несомненный признак последнего времени <...>" (На пороге, 1911, с. 17-18).

Нилус в возрастании антисемитизма обвиняет самих евреев: "Сионская администрация по времени выдавала некоторые правила Талмуда гоим, чем возбуждала антисемитизм. Этот антисемитизм служил Сиону еще и тем, что, кроме ненависти в сердцах евреев, он создавал чувство жалости в сердцах нужных отдельных лиц к якобы несправедливо гонимому племени. И это последнее чувство многих затянуло в число служащих Сиону" (Нилус, 1917, с. 164).

³⁴ См.: Нилус, 1994, с. 397-493.

³⁵ Обзор отзывов см.: Нилус, 1994, с. 485-493.

³⁶ В предисловии к третьему изданию книги "Великое в малом" Нилус пишет: "Господу Сердцеведцу угодно было, для издания этого очерка отдельной брошюрой послать на пути моем одного верного раба Своего, которым брошюра эта выпускается для бесплатного обращения среди православных в достаточном числе экземпляров (Нилус, 1994, с. 12). Однако С. Ю. Дудаков, тщательно изучивший все, что касается создания и распространения "Протоколов", придерживается иного мнения (см.: Дудаков, 1993, с. 141-144, 150-158).

Если Нилус ведет речь именно о "вождях", а труды его носят, если можно так выразиться, теоретический характер, то публицистика архиепископа Никона (Рождественского) касается многих сторон жизни русского человека и "влияния" на эту жизнь иудеев, причем не "вождей", а вообще иудеев, которых Никон как публицист не считает нужным разделять, да и говорит он подчас не столько об иудеях, сколько о евреях, т. е., упоминает именно этнические признаки (горбоносые лица, черные косы у воспитанниц женской гимназии и т. д.).

В "Дневниках" Никон настаивает на том, что давление на православных иудеи оказывают повсеместное и активное, но делают это настолько неявно, что заметить это давление может лишь "имеющий очи" (т. е. обладающий "духовным зрением"). Так, пресса почти полностью захвачена ими, и рядовой читатель волей-неволей попадает под их влияние: "Судите сами: можно ли уцелеть тут простому читателю? а ведь газета в последние годы стала насущной потребностью массы полуинтеллигентов, что-то вроде папиросы или чашки чаю. Иудеи, прикрывающиеся заманчивым для недалеких словом "свобода", захватили в свои цепкие руки печатное слово, захватили, говоря коммерческим языком, газетный рынок, поставили нас в невозможность противостоять им, и вот мы - в плену у них: чем хотят, тем нас и питают, особенно во время наших путешествий: точь в точь как содержатели буфетов: или ешь скоромное, или голодай в дороге. И это называется у нас свободой печатного слова! О, конечно, свобода - свобода злу, свобода отравлять русских людей, свобода издеваться над нами, над всем, что для нас дорого и священо! Но г. г. власть имущие! ведь это плен, худший плена японского, немецкого, какого угодно, это плен жидовский <...>" (Никон, Дневники, вып. III, с. 124 ("О том, как иудеи отравляют Русь православную"))).

В "Дневниках" Никона читатель легко обнаружит связь между "жидовством" как идейным авангардом "сатанинского воинства" и интеллигенцией, "предавшей" православную Родину. Никон, как и другие правые публицисты, не считает "предательство" интеллигенции сознательным: бесчисленные "полуинтеллигенты" (характерное для массовой православной литературы принижение образовательного и нравственного уровня интеллигенции: интеллигенция утратила знание Божественной Истины, потеряла разум, увлекшись безумными теориями (напр., дарвинизмом), а значит, лишилась своего права - учить народ, т. е. утратила свое предназначение, перестала быть интеллигенцией) отравлены "жидовским" влиянием, а отравленными в первую очередь оказываются именно они, т. к. ослеплены гордыней, т. е. ставят познание выше Истины, а кроме того, имеют вредные привычки (например, читать газеты). Иудеи сознательно заразили интеллигенцию "вольнодумством", "зараза" эта распространилась среди образованной молодежи, в том числе церковной, что православные идеологи считают главной причиной трагедии церкви и, шире, России, причем как до 1917 года, так и много позже в воспоминаниях³⁷. В данном контексте характерна оценка православной печатью похорон Веры Комиссаржевской.

³⁷ См., напр.: Вениамин, 1992.

Похороны актрисы стали событием, на которое последовало большое количество откликов в православной печати, направленных против интеллигенции и преисполненных "праведного гнева": "лицедейка" - уже грешница, ее популярность и огромное стечение народа на похоронах говорит о падении нравов. Никон в "Дневниках", в очерке "Кошунственные похороны лицедейки", писал: "Если бы вы, мой читатель, посмотрели поближе на эти толпы молодежи, сопровождающей гроб до храма и бродившей потом с папиросами в зубах по лавре, то сразу поняли бы, с кем мы имеем тут дело... Сколько тут было горбоносых, смуглых, с черными злыми глазами типов! О, конечно, все это - не русские, это все из "гонимого" племени, а за ними уже шли, как их послушные пленные рабы, несчастные русские, и в числе их - опять повторяю с горечью - студенты духовной академии" (Никон, Дневники, вып. I, с. 13. ("Кошунственные похороны лицедейки"))).

Тон, взятый популярной православной литературой в отношении интеллигенции, как правило, гневно-презрительный, "интеллигент" и "интеллигенция" должны прочитываться как оскорбление, но нигде интеллигенция не называется врагом напрямую, ее бранят как непослушного ребенка, бранью стараясь наставить на путь истинный. Так, в брошюре "Современные враги христианства" (СПб, 1912) автор (подписавшийся П. Кр.) называет трех "врагов": 1) материализм и пантеизм; 2) социализм; 3) "масонство во главе с еврейством". Третий "враг" самый главный, именно от него происходит распространение опасных идеологий, т. е. первых двух "врагов". Интеллигенция же является идеологом материализма и пантеизма. (Социализм распространен среди бедняков, которые "хлеб противопоставляют Христу") (П. Кр., 1912).

Православная литература "вскрывает истинное лицо" интеллигенции, отказывая ей в образовании и нравственности и, таким образом, как бы лишая ее места в социуме. Образование оказывается мнимым, т. к. оно, во-первых, одностороннее ("В интеллигентных семьях дети уже занимаются политикой, читают газеты, тогда как не знают, что такое Минея Четья" (РИ, 1910, с. 24), а во-вторых, попросту недостаточное даже в областях науки, политики и т. д. Нравственность отсутствует из-за гордыни: интеллигенция поставила себя выше Бога. Приведем несколько выдержек из брошюры П. Я. Светлова "Перед разбитым кумиром", посвященной "разоблачению" "сатанинской сущности" дарвинизма, которые, на наш взгляд, полностью отражают позицию правых православных публицистов: "Передовая наша интеллигенция, порвавшая связь с церковью и русским народом, очень заботится о просвещении русского народа. Интеллигенцию несколько не смущает, что сама-то она плохо образована и, с отрицанием Христовой веры не может быть названа просвещенною <...>" (с. 1) "Дарвинизм - один из многих кумиров "передовой" русской интеллигенции, но эта интеллигенция в массе своей не подозревает, что она продолжает кланяться уже разбитому наукою кумиру: <...> истинное положение дарвинизма в науке тщательно скрывается от общества его передовыми представителями или "властителями душ" в настоящем случае русскими дарвинистами.<...>" (с. 7); "За последние годы даже "Нива", чуткая к влияниям времени и вкусам публики, приняла антирусское "прогрессивное" направление, неизбежно соединенное с чесночным душком в разной мере, а потому и этот семейный журнал гостеприимно открыл свои

двери для разных "прогрессивных" вещей включительно до дарвинизма. <...>" (с. 10); "Поклонников дарвинизма ищите среди атеистов, материалистов, нищееанцев и особенно социалистов <...>" (с. 17); "Материализм и атеизм могут злоупотреблять дарвинизмом как аргументом в свою пользу <...> потому, что дарвинизм ведет к отрицанию в человеке богоподобной, духовной и бессмертной души и к разрушению христианского учения о месте человека во вселенной и его происхождении <...>" (с. 18) (Светлов, 1912).

Далее автор приходит к выводу, что, обоготворяя свои "кумиры", интеллигенция обоготворяет самое себя, тем самым противопоставляя себя русскому народу, государству, церкви и Самому Христу (Светлов, 1912, с. 22). Собственно, "кумиры"-то и оказываются камнем преткновения в отношениях интеллигенции и церкви (ср. отношение церковной печати к похоронам Веры Комиссаржевской). "Кумир" русской интеллигенции - Лев Толстой - и явился, в конечном итоге, главной причиной окончательного разрыва церкви и интеллигенции.

5. "Страшный богатырь" (Лев Толстой в православной картине мира).

Отлучение Толстого от церкви (1901 г.)³⁸ вызвало бурю протестов как среди преданной его идеям интеллигенции (толстовцев), так и среди людей, далеких от его учения, но считавших все, исходящее от церкви, реакционным, а все, выступающее против церкви, прогрессивным. Шум, поднятый вокруг отлучения, привлек к толстовству множество не интересовавшихся им ранее и вызвал потрясающую по степени накала, но являющуюся лишь ответной реакцией церкви. Толстой становится не просто одной из самых популярных фигур эпохи, его образ мифологизируется, приобретает эпические черты и занимает едва ли не ведущее место в апокалиптической картине мира, причем происходит это и в среде его поклонников, и в церковных кругах.

Для толстовцев Толстой - гений, святой, едва ли не посланник Божий, привнесший в мир свет истины и указавший ему путь спасения, обязательно гигант, богатырь духа, поднявший тягу земную. Ленинские "глыба" и "матерый человечище" вполне соответствуют интеллигентскому восприятию образа Толстого начала века.

Для "церковных людей" Толстой также гигант, но только исполняющий дьявольскую волю, он - марионетка в руках сатаны. Образ Толстого занимает свое место в картине мира, характерной для "церковных людей" начала XX века, и делает ее окончательно завершенной. Лев Толстой становится во главе "сатанинского воинства".

³⁸ В нашу задачу не входит рассмотрение истории отлучения Толстого от церкви, а также смысла его учения и принципиального несогласия с ним духовенства. Об отлучении см.: Петров Г. И. Отлучение Льва Толстого от церкви. М., 1978; Позойский С. И. К истории отлучения Льва Толстого от церкви. М., 1979. Вопрос отношения церкви к учению и деятельности Л. Толстого подробно рассматривается также в книге С. Л. Фирсова (См.: Фирсов С. Л. Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб, 1996. С. 114-151).

Ведущая роль в создании соответствующего образа Толстого принадлежит о. Иоанну Кронштадтскому. Именно он в своих обличительных проповедях ставит Толстого во главе забывшей Бога интеллигенции: "И как денница и сатана отторгнул своим хребтом третью часть звезд небесных, то есть ангелов, и сделал их единомышленниками с собою, так наш Лев, сын противления, носящий в себе дух его, своим "рыканием и хвостом" (Откр., 12, 4) отторг тоже едва-ли не третью часть русской интеллигенции, особенно из юношества, в след себя, в след своего безбожного учения, своего безверия" (Иоанн Кронштадтский, 1907, с. 6).

О. Иоанн Кронштадтский в своих проповедях называет Толстого "предтечей антихриста", "рыкающим львом", антихристом. Он проклинает Толстого и предсказывает ему лютую смерть без покаяния. Широкая популярность и громадный авторитет св. Иоанна Кронштадтского в церковной среде, восприятие "батюшки" как фигуры едва ли не сакральной, не только способствовали мифологизации образа Толстого, но и сделали самого о. Иоанна предводителем светлых сил в великой борьбе против сил темных, призванного сокрушить их главу. Характерно, что в массовой печати возникали лишь единичные и достаточно робкие попытки следовать в обличении Толстого путем Иоанна Кронштадтского. В основном, авторы замирают, подавленные мистическим ужасом перед справедливостью Божественного Суда и святостью преподобного Иоанна, который единственный может бросить вызов воплощению сатаны. Вот цитата из брошюры неизвестного автора на смерть Толстого: "Суд Божий совершился. Хула на Духа Святого не простилась графу ни в сем веке, не простится и в будущем. Ибо что как ни хула на Святого Духа, живущего и дышащего в Церкви, как в теле Христовом, есть его хула на Церковь, на ее таинства, на ее молитвы и обряды? И сбылось с ним слово: покаяния место не обрете, аще и со слезами поискал есть его" (Вечная слава, 1910, с.13).

В массовой православной литературе образ Толстого сочетает в себе черты эпического богатыря с чертами существа жалкого, точно богатырь этот застыл в ужасе перед "разбитым корытом".

В 1904 году священник о. Петр (Поляков) в книге "Под сенью благодати" описал свой сон, виденный им по дороге из Сарова: "...несметные полки неприятелей, вооруженных с ног до головы разным оружием, надвигаются на нас с разных сторон <...> из среды их выделяется великан и с ругательствами зовет к себе единоборца. <...> Остановись, радость моя! - И с этими словами из нашего стана вышел вперед согбенный низенький старец с посошком в белом балахоне с перелиной и направился к вражьему богатырю. Тот презрительно ухмыльнулся и говорит: - Ничтожный старец! На собаку ты идешь, что ли? Знаешь ли ты, кто я? Я - великий писатель земли русской! А я ничтожный раб этой земли, и иду помолиться твоему дару <...>. Не топчи, радость моя, в грязь этого дара <...>.

Великан как бы слегка отшатнулся от неожиданности, но потом опять встал в гордую позу и сказал: - Мне твоих поклонов не надо. Я жажду борьбы, я вызываю на единоборство! Я хочу разрушить ваше царство! <...>" После чего великан уходит в свое войско, где как будто происходит борьба, старец же в это время молится. Вскоре великан возвращается. "Полунагой, окровавленный, израненный!.. Он подхо-

дит к нам и мы узнаем в нем великого писателя земли русской. - Это Толстой! - кричит кто-то. Нет, вы ошибаетесь, я не Толстой более... Я - червь, я прах, я ничтожество, я злодей! - вскричал великан громко и, рыдая, повалился перед старцем на землю. Старец не двигался с места и продолжал молиться... - Молись за меня, святой отец, молись... Я не достоин... Я не умею.. Господи, прими, прими меня в царство твое!" После слов старца: "Господи, да придет царствие Твое!" визионер просыпается" (Поляков, 1904, с. 103-105).

Противником Толстого в данном тексте выступает преподобный Серафим Саровский (книга Полякова вышла вскоре после канонизации пр. Серафима и посвящена Саровскому и Дивеевскому монастырям). И если святой Серафим у Полякова - подлинный старец, то Толстой как бы "антистарец". Он стар и, кажется, мудр, во всем же остальном - полная противоположность св. Серафиму: он великан, а Серафим - "низенький старец", он горд и агрессивен, а Серафим смиренен и ласков. И мудрость Толстого в финале, как и величие, оказываются мнимыми, рассыпаются в прах.

После смерти Толстого в печати стали появляться "свидетельства", подтверждающие вечную гибель души Толстого и его место в сатанинском мире.

В ряде текстов на эту тему сам образ Толстого отсутствует. Это тексты - знамения гибели души, имеющие, как правило, локальную приуроченность. По-видимому, первое свидетельство, появившееся в печати после смерти Толстого, это рассказ о змее на его могиле, укушившей сына толстовца Бирюкова (см.: КМ, 1911, № 39). Случай комментируется духовенством как знамение, отрицается самая возможность случайности, особенно в столь важном вопросе. Так, священник о. Тихон в том же номере "Кронштадтского маяка" пишет: "В земляном холме над прахом Толстого некоторыми лицами и даже моею дочерью замечено отверстие в диаметре около полутора вершка; глубина отверстия не установлена, но дочь говорила, что палочка в аршин была недостаточной для измерения глубины. Некоторые полагают, что это поклонники Толстого черпают оттуда как талисман землю, желая почерпнуть ее как можно ближе от праха. Не справедливо ли полагать, что там, в глубине холма, на груди Льва свила себе гнездо гадюка?" (КМ, 1911, с. 39).

Архиепископ Вологодский и Тотемский Никон (Рождественский) не оставляет места сомнениям: "Итак, могила богохульника стала норою ядовитой гадюки. Для верующих не есть ли это знамение? В нашем христианском миропонимании все твари, как разумные, так и неразумные, и даже бездушные, служат целям премудрого промысла Божия <...> Может ли быть, чтоб злая гадюка укусила невинного отрока без попущения Божия? Всякое явление христианам освещает светом учения Христова, и нет для него никогда и ни в чем так называемого случая" (Никон, Дневники, вып. II, с. 180. ("Змея на могиле Толстого")).

Рассказ о змее призван вызвать трепет в душе православного. Но еще более должен ужаснуться верующий при чтении "видения страшной сатанинской силы", переданного С. А. Нилусом в его книге "На берегу Божьей реки" (II). Видение это было знакомой Нилуса Елене Андреевне Вороновой. Как и рассказ о змее, видение имеет локальную приуроченность: видение было в гостиничном номере в Оптиной пустыни, где при жизни останавливался Лев Толстой. Нилус датирует

рассказ 1911 годом. Воронова остановилась в оптинской гостинице в номере, где никогда ранее не останавливалась. Перед сном "почувствовала сердцем близкое присутствие нездешней злой силы". Открыв глаза, увидела, что "весь номер наполнился бесами разной величины - и большими, и маленькими - и все эти страшилища, вид которых не поддается описанию, стали наступать на меня и лезть к моей постели".

Рассказчица не могла поднять руки для крестного знамения, но неожиданно "точно тяжесть с моей руки свалилась: я перекрестилась и громко воскликнула: "Да воскреснет Бог и расточатся врази его!" - бесы мгновенно исчезли" (Нилус, 1992б, с. 31). Воронова не знала, что в номере, где ее мучили бесы, останавливался Лев Толстой. Сообщил ей об этом сам Нилус, после того, как она рассказала ему о видении. (Нилус, 1992б, с. 31-32). Комментирует этот случай Нилус вполне характерно: "Верующей душе Елены Андреевны было понятно, почему именно в номере Льва Толстого, а не в ином месте, было ей видение страшной сатанинской силы. Дай Бог, чтобы это понимание открылось и моему читателю" (Нилус, 1992, с. 34).

Обращает на себя внимание традиционная выстроенность текста. Воронова неожиданно для себя и не по своей воле ночует не в том номере, где обычно останавливалась. Завязка заставляет ожидать от непривычного номера чего-то необыкновенного. Лишь глубокая вера Вороновой дала ей возможность выстоять против "страшной сатанинской силы". Истинность "свидетельства" подтверждается тем, что Воронова не знала о частых ночевках в этом номере Льва Толстого, то есть ее видение не могло быть вызвано самовнушением.

Вскоре после смерти Толстого в печати появляются также тексты, в которых центральным персонажем становится сам Толстой. Широко известен рассказ Толстого о своих мучениях сестре Марии Николаевне, монахине Шамординской обители:

"Последнее время, рассказывает граф, мне не дают покоя ни днем, ни ночью какие-то страшные чудовища, которых я вижу, а другие не видят. Эти чудовища угрожают мне, и вид их приводит меня в ужас и трепет" (Сурский, 1938, с. 180). "Страшные чудовища", по мнению Сурского, заставили Толстого "бежать из дома и искать спасения от них в святой обители". Для Сурского данный рассказ - свидетельство исполнения пророчества о. Иоанна Кронштадтского о смерти Толстого без покаяния (см.: Сурский, 1938, с. 181). Он исключителен среди "посмертных" текстов: читательский трепет перед неотвратимостью Суда Божия сильнее из-за жалости, которую вызывает Толстой.

Сурский приводит также видение старца Валаамского монастыря: "Однажды, когда он стоял на скалистом острове около храма, на озере поднялась страшная буря, и он увидел несущуюся по воздуху массу бесов, впереди которой несясь Лев Толстой и стремился к церкви, бесы старались преградить ему путь к церкви и наконец окружили его и увлекли с собою в пучину у самого обрыва скалы, на которой стоял храм" (Сурский, 1938, с. 183). Характерно, что визионер у Сурского не знает о смерти Толстого. Здесь, как и в предыдущем тексте, душа Толстого стремится к спасению, которое для нее невозможно. Но сам образ летящего графа на фоне валаамского пейзажа, вошедшего в паломническую литературу с оссианическим ореолом еще в прошлом веке,

настолько живописен, что текст выполняет свою функцию только для малообразованного или сверхмистически настроенного читателя.

С. А. Нилус приводит рассказ старца Оптиной Пустыни о. Феодосия о видении, бывшем одной из паломниц. Год видения автор не указывает, но свой рассказ датирует 1909 годом. Мы приводим его как "посмертный" текст, поскольку опубликован он был после смерти Толстого и нет никаких доказательств его более раннего происхождения, кроме утверждения самого Нилуса (Нилус, 1991, с. 27-28).

Визионерка не участвовала в соборовании, так как ее мучил грех, исповедать который она не могла "из чувства ложного стыда". Понаблюдав за таинством соборования, она решила на исповедь, была допущена до причастия, и ей было назначено время соборования. Собороваться женщина пришла несколько ранее назначенного срока и рассказала старцу о видении беса, которого она описала следующим образом: "Всю ночь меня промучил какой-то высокий страшный старик; борода всклокоченная, брови нависли, а из под бровей - такие острые глаза, что, как иголкой, в мое сердце впились". Бес бранил женщину страшными словами и угрожал новыми страшными грехами, главным образом, блудом. Женщина спросила беса, кто он такой, и бес назвал себя Львом Толстым. Свидетельница, будучи неграмотной, "<...> ничего о таком человеке не слышала, да и не знаю, человек ли он, или еще что другое".

Комментарий Нилуса показателен: "Что же это? Неужели Толстой настолько стал "своим" в том страшном мире, которому служит своей антихристианской проповедью, что в его образ перевоплощается сила нечистая?..

Как бы то ни было, а факт оптинского видения остается фактом. Что скрыто от премудрых и разумных, то открывается младенцам. Но и мнящие себя мудрыми иногда против воли своей обмолвливаются словом чуждой им истины. На днях, по поводу кончины о. Иоанна Кронштадтского, публицист газеты "Новое время", проводя параллель между почившем праведником и здравствующим писателем, воскликнул: "Отец Иоанн и Толстой - это два полюса!" О. Иоанн был строителем на земле тайн Божиих. Чей же слуга антипод его - Толстой? Несчастный старик! жалкий старик!" (Нилус, 1991, с. 28).

Последнее восклицание вряд ли говорит действительно о жалости. Оно скорее призвано противопоставить мнимую мощь Толстого подлинной "жалкости" его исканий и посмертной судьбы аналогично тексту про Толстого - богатыря³⁹.

³⁹Образ Толстого - "страшного богатыря", Толстого, летящего по небу над Валаамом, высокого старика с всклокоченной бородой и нависшими бровями, пугающего бедную женщину блудом, производит комическое впечатление. Едва ли к этому стремились создатели текстов, по-видимому, комическое восприятие образа в данном случае возможно только для внецерковного сознания. Однако нельзя не видеть, что упомянутое противопоставление мнимого величия Толстого-мыслителя и его истинного ничтожества, на котором настаивают авторы текстов, гротескно и содержит основания для комического восприятия. В то же время стоит вспомнить и о том, что комические черты сопровождают образ Толстого в современной массовой смеховой культуре (от устного анекдота до телевизионного шоу), где имя Толстого, по-видимому, лидирует среди имен русских писателей.

6. Возникновение прихрамовой среды.

Итак, в начале XX столетия преданные церкви люди начинают ощущать себя все более тесными постоянными атаками "сатанинского воинства". Влияние дьявола видно повсюду, в самых различных сферах жизни: в Петербурге строится мечеть и открывается буддистский храм (Никон, Дневники, вып. I, с. 4-6 ("Мечеть "поганская" среди русских святых")); I, с. 103-106 ("Восстановление идолопоклонства в нашей столице")); пугающе растет статистика самоубийств среди молодежи (Никон, Дневники, вып. I, с.20-24 ("Самоубийства молодежи")); все чаще и чаще происходят убийства представителей духовенства⁴⁰.

Только влиянием дьявола объясняется падение веры в обществе и существование культа разума в кругах образованного духовенства и семинаристов (как и среди интеллигенции). О соответствующей тенденции пишет в своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков): "Это была великая ошибка всего духа нашей жизни: рационализм - не в смысле философском, а практически учебном. Нас воспитывали в идолопоклонстве уму, чем страдало и все наше интеллигентское общество XIX века, особенно же с 60-х годов. И этот яд разлагал веру, унижал ее, как якобы темную область "чувства", а не разума. И постепенно рационализм переходил у иных в прямое неверие, безбожие" (Вениамин, 1992, с. 55)⁴¹.

Сергей Нилус описывает вполне характерные чувства, которые он испытывал, впервые сознательно обращаясь к вере:

"На одной из страстных седмиц я, лет семь или более не говевший, не без чувства ложного стыда перед моей "интеллигентностью", больше, пожалуй, из снисхождения к "предрассудкам" меньшей братии - крестьян, избравших меня в церковные старосты нашей сельской церкви, поговел, что называется, через пень в колоду, причастился <...>" (Нилус, 1994, с. 22).

Итак, образованный православный человек испытывает чувство "ложного стыда" - по-видимому, результат процесса, описанного митр.

⁴⁰ "Гонения на Церковь Христову в России начинались еще до захвата власти богоборцами. Уже с 1905 года в газетах стали появляться сообщения о жертвах грядущего гонения. В Ялте, в 1905 году, за бесстрашные обличения царивших тогда в городе революционных настроений, в своем доме, на глазах жены и трех малолетних сыновей, был заколот кинжалом о. Владимир Троепольский. Его последние слова, обращенные к убийцам, были: "Бог прости!" В селе Городищи Царицынской обл. 30 ноября 1906 г., также в своем доме, был убит священник о. Константин Петров. Убийцы не пощадили никого из его домашних: о. Константин, его матушка, пятилетний сын Сергей и малолетний Николай, все были найдены с проломленными черепами. Эти первые жертвы, по сравнению с тем, что суждено было перенести русской церкви позднее, явились как бы маленькими царапинками на ее теле. С приходом власти большевиков она уже вся обогрилась кровью мучеников" (Таисия, 1983, т. I, с. 75).

⁴¹ На 1860-е г. г. автор указывает как на время перелома в духовной жизни русского общества. Воспоминания относятся к 1900-м годам - времени обучения митр. Вениамина в семинарии и Духовной Академии. Сами воспоминания написаны в 1939 году.

Вениамином (Федченковым). Следование церковным обрядам может вызвать насмешку в "интеллигентном" обществе. Именно в это время окончательноотрефлексирован разрыв между православной церковью и интеллигенцией, чему главной причиной послужил резонанс в обществе, вызванный отлучением Толстого от церкви. С одной стороны - правая церковь постоянно критикуется на страницах либеральной печати⁴². С другой - "интеллигенция", "всеобщее образование", "свобода вероисповедания", "равноправие евреев" - то, что постоянно обличается проповедниками и критикуется консервативной прессой⁴³. При этом очевидно, что именно ведущие проповедники оказывают наибольшее влияние на сознание православного народа. Проповедь о. Иоанна Кронштадтского, окруженного мистическим ореолом святости, преисполненная эсхатологического значения, с устрашающими и одновременно знакомыми образами "вечного огня и ужасного тартара", "непроглядной тьмы бесовской" и т. п. (Иоанн Кронштадтский, 1993, с. 12-13), естественно, оказывает большее влияние на верующих, чем полупонятные политические и философские статьи, чтение которых недоступно малообразованным людям. Православный человек утратил чувство психологического комфорта: образованные слои общества перестали быть православными по большей части, более того, православие воспринимается в них как "пережиток", "наивное суеверие"; часть простого народа соблазнили сектанты или раскольники. Состояние русского общества и всего мира осмысливается мистически. Все более крепнет потребность спасти веру и церковь от возрастающей сатанинской силы, оградиться от тех, кто уже стал слугами дьявола⁴⁴. Преданные церкви люди начинают страшиться греховного "светского" мира, все дальше отходят от него, все меньше понимают его интересы, духовный поиск, борьбу. Постепенно близкие церкви люди образуют замкнутую среду внутри общества, живущую по своим особым законам, выработавшую свою знаковую систему, имеющую характерное мистическое представление о мире; жизнь этой среды достаточно скоро начинает отличаться от жизни "светского" мира.

Картину мира, какой ее видят люди, составлявшие в начале века прихрамовую среду, можно назвать мистической, а их психологичес-

⁴² См., напр., ответы архиеп. Никона на критику в прессе его проповедей (Никон, Дневники, вып. IV, с. 116-119 ("Мои вины перед кагалом"); вып. IV, с. 119-124 ("Моя октябрьская проповедь и память о ней в жиждовствующей печати")).

⁴³ См., напр.: (Никон, Дневники, вып. I, с. 24-28 ("Без идолов интеллигенты нашего времени жить не могут"); вып. I, с. 98-100 ("Соблазн идет от интеллигенции"); вып. III, с. 12-19 ("Гипноз всеобщего обучения")); см. также: Иоанн Кронштадтский, 1914.

⁴⁴ В 1908 году Нилус пишет: "Если дух антихриста, которого теперь ожидается бессознательно и редких случаях сознательно почти все верующее человечество, выступает против нас крепко сплоченной и единомудшней армией своих представителей, то и вера Христова должна на борьбу с ним выставить такую твердыню, которая могла бы противостоять всей совокупности адских сил <...>" (КС, №.3-4, с. 48 ("Для чего и кому нужны православные монастыри")).

кое состояние - состоянием эсхатологического ожидания. В самом деле, "церковные люди" живут в это время ожиданием конца света и грядущего за ним Страшного Суда. Для начала XX столетия характерно распространение эсхатологических предсказаний, ожидание антихриста в те или иные конкретные сроки, выход в свет огромного количества эсхатологической литературы. Так, в мартовском номере журнала "Странник" за 1912 год опубликованы материалы из Пермской губернии об "антишке", который должен был явиться на землю полтора года назад, но испугался, что "трубы шумят" - подумал, что ангелы. Сидел в "земной утробе" и выскочил на землю 29 января (поэтому был сильный ветер). Сейчас носится кометой вокруг земли, когда явится - будет тьма. Наступит голод, он переманит всех белым хлебом, а не соблазнившиеся будут с Христом. Когда "у антишки запасы выйдут, поведет всех в муку вечную" (С, 1912, № 3, с. 435). Мы не приводим более примеров из крестьянской эсхатологии, так как не она является предметом исследования. Крестьянская эсхатология имеет несколько иной характер, нежели церковная, хотя часто находится под ее влиянием.

В конце XIX - начале XX веков стали известны и размышления русских писателей-философов о конце света (см., напр., "Повесть об антихристе" В. С. Соловьева (Соловьев, 1900, с. 161-163; Достоевский, 1991, II, с. 180-181; Соловьев, 1908, I, с. 232)).

Среди людей, близких церкви, были распространены популярные книжки, посвященные как "большой" эсхатологии⁴⁵ (см.: Антихрист, 1913; Конец мира, 1912; На пороге, 1916; О последних событиях, 1917; Петров, 1916; Ковалев-Черкасский, 1915; Нилус, 1911б; Нилус, 1917 и пр.), так и "малой" эсхатологии⁴⁶ (см.: Наблюдательный рассказ, 1915а; Наблюдательный рассказ, 1915б; Поучительное сновидение, 1915; Великое чудо, 1914; Замечательные откровения, 1914). Все книги по "малой" эсхатологии, приведенные здесь, выдержали не менее пяти изданий (в библиографии приводятся данные последнего издания). Упомянутыми названиями далеко не исчерпывается популярная эсхатологическая литература рассматриваемого периода. О ее распространенности и популярности можно судить по тому, что каждая книга выдержала от двух до семи переизданий.

В популярной эсхатологической литературе этого периода выделяются следующие признаки грядущего прихода антихриста:

1. Распространение различных лжеучений, падение веры (Нилус, 1917).
2. Войны, тревожная политическая обстановка (см.: На пороге, 1916, с. 4-8).
3. Ожидающееся восстановление Израиля (см.: На пороге, 1916, с. 13-18; Нилус, 1917, с. 89, 164).
4. Возрастание антисемитизма.
5. Проповедь Евангелия во всем мире (см.: На пороге, 1916, с. 20).
6. "Совершается всем видимое объединение человеческого рода" (Нилус, 1917, с. 16).

⁴⁵ "Большая" эсхатология - представления о конце света и Страшном Суде.

⁴⁶ "Малая" эсхатология - представления о посмертной судьбе души.

7. Объединение христиан различных вероисповеданий (Нилус, 1917, с. 19).

Близкий конец света предсказывает самыми знаменитыми старцами: о. Амвросием (Гренковым), о. Нектарием (Тихоновым), о. Варсонофием (Глиханковым); на него указывают блаженные, его предвещают различные природные явления и частные события церковной жизни (Россия, 1993, с. 66-94, глава "Грозные знаки").

Разумеется, образы массовой православной литературы, отчасти навязываемые пропагандой - православной России - "мессии" и "жертвы" во главе с Царем - грядущим мучеником, которая окружена и раздираема изнутри "врагами" - оказываются воспринятыми "церковными людьми" и становятся ядром апокалиптической картины мира. Возрастает "эсхатологическое напряжение", или, иначе говоря, мистический ужас перед ожидаемыми событиями, - психологическое состояние, в котором пребывает "церковный человек" в большей или меньшей степени и по сей день, - что ведет за собой все большую замкнутость в своем кругу, все большую обособленность от "светского" мира, а внутри прихрамовой среды - постоянный напряженный поиск наиболее "верных" путей спасения.

7. Формирование монашеского идеала. Дивеево и Оптина в духовной жизни православных мирян.

Поиск наиболее "надежных" путей спасения приводит православных верующих ко всеобщей увлеченности концепцией монастырской святости, что выражается в активизации паломничеств в различные монастыри с продолжительным проживанием там, а также в растущем интересе к монастырским архивам, письмам, дневникам⁴⁷. Многие "церковные люди" стараются регулярно посещать старцев, имеющих авторитет как духовники или прозорливцы, интересуются событиями монастырской жизни и их толкованиями, посещают живущих при монастырях блаженных⁴⁸. Наибольшую популярность приобретают Дивеевский монастырь и Оптина Пустынь. Оба монастыря в начале века становятся всенародно известными, причем прославили их события, имеющие лишь косвенное отношение к духовной монастырской жизни: Дивеевский монастырь, связанный с именем святого Серафима Саровского⁴⁹,

⁴⁷ Об этом говорит необычайная популярность книг С. А. Нилуса: книга "Великое в малом", содержащая, в числе прочего, рассказ о паломничестве в Дивеевскую обитель, выдержала три издания (1903, 1905, 1911 г. г.). В это же время выходят его книги, построенные на монастырских впечатлениях, а также дневниках и прочих документах из монастырских архивов: "Сила Божия и немощь человеческая" (Нилус, 1908); "Святые под спудом" (1911) (Нилус, 1991a); "На берегу Божьей реки", часть I (1916) (Нилус, 1991). В эти же годы издаются и книги других церковных авторов, посвященные монастырской жизни и истории монастырей (см., напр.: Серафим Чичагов, 1903), не говоря уже о писателях светских.

⁴⁸ См. указанные выше книги Нилуса.

⁴⁹ При жизни преп. Серафим Саровский опекал Дивеевскую обитель (см.: Серафим Чичагов, 1903). В Серафимо-Дивеевском монастыре покоятся мощи святого.

принимает множество паломников во время Саровских торжеств; Оптина Пустынь становится известной чуть ли не во всем мире из-за частых посещений ее Львом Толстым и особенно последнего, предсмертного его паломничества в монастырь (см.: Котельников, 1993). Интерес в церковной среде вызывает все, что касается любимых обитателей, хотя наиважнейшим остается Серафим Саровский в Дивеево и старчество в Оптиной.

Необходимо отметить, что популярность св. Серафима Саровского резко возросла именно в начале XX столетия, что обусловлено, по-видимому, эсхатологическими откровениями, связываемыми с именем святого еще с XIX века и отвечающими эсхатологическим настроениям эпохи. Несомненно, немаловажную роль в подъеме популярности св. Серафима сыграли так называемые "Саровские торжества" - торжества по поводу открытия мощей и канонизации Серафима Саровского 17-19 июля 1903 года, на которых присутствовало императорское семейство. Современники вспоминают о Саровских торжествах как о величайшем подъеме православного духа, единении царя и народа (воспоминания участников Саровских торжеств см.: Россия, 1993, с. 80). Одновременно Саровским торжествам придается эсхатологический смысл: они рассматриваются как "переломный момент в духовной истории предреволюционной России" (Россия, 1993, с. 80), то есть как предупреждение Господа русскому народу и одновременно последний дар Господа перед грядущим торжеством сатанинской силы. Так, протоиерей Василий Бощановский, вспоминая о Саровских торжествах, передает "народный сказ": "Во дни открытия мощей Преподобного Серафима Саровского Бог простился с русской землей" (Бощановский, 1992, с. 63).

Уже после революции 1917 года и гибели царского семейства становится известна так называемая "великая дивеевская тайна". В 1922 году С. А. Нилус подготовил к публикации найденную им в 1902 году в архиве Е. И. Мотовиловой запись, сделанную Н. А. Мотовиловым со слов Св. Серафима. Из этой записи следует, что св. Серафим Саровский предсказал свою канонизацию при Николае, Александре Федоровне и Марии Федоровне (Мотовилов считал, что Саровский подвижник будет канонизирован в царствование Николая I), а также свое недолгое воскрешение перед концом света: "- Мне, ваше Боголюбие, убогому Серафиму, от Господа Бога положено жить гораздо более ста лет. Но так как к тому времени архиереи так онечестивятся, что нечестием своим превзойдут архиереев греческих во времена Феодосия Юнейшего, так что главному догмату веры Христовой и веровать уже не будут, то Господу Богу богоугодно взять меня, убогого Серафима, до времени от сея при временной жизни и по сем воскресить, и воскресение мое будет аки воскресение седми отроков в пещере Охлонской во дни Феодосия Юнейшего. <...> великий старец поведал мне, что по воскресении своем он из Сарова перейдет в Дивеев и там откроет проповедь всемирного покаяния. На проповедь же ту, паче же на чудо воскресения, соберется народу великое множество со всех концов земли, Дивеев станет Лаврой, Веремьяново - городом, а Арзамас - губернией. И проповедуя в Дивееве покаяние, Батюшка Серафим откроет в нем четверо мощей и, по открытии их, сам между ними ляжет. И тогда вскоре настанет и конец всему" (Нилус, 1992, с. 157-158).

Упоминание о воскресении святого Серафима Саровского перед концом света найдено также в семейном архиве Флоренских (см.: ЛУ, 1991, с. 133).

Дивеевская обитель еще в начале XX столетия выделялась среди православных монастырей обостренным ощущением живой связи монастырского предания с настоящей жизнью монастыря; это ощущение культивировалось среди монахинь и распространялось на паломников. Покровительство, которое св. Серафим Саровский оказывал обители при жизни, крепко связало ее с именем этого святого. Блаженные опекают монастырь начиная со времени св. Серафима; местность вокруг монастыря связана с его именем; устройство обители, а также постройка храмов и хозяйственных помещений заповеданы "батюшкой" – вся жизнь общины проходит под знаком имени св. Серафима. Более того, монахини стараются следовать оставленным им правилам, бытуют многочисленные легенды о его пророчествах, многих св. Серафим исцелил после смерти, многим являлся в видениях. Так, собор, который начали строить не там, где благословил святой, не был достроен (см.: Четвертый удел, 1992, с. 30). Обязательны, как для монахинь, так и для паломников, посещения целебного источника св. Серафима⁵⁰. Важнейшее значение в жизни монастыря имеет канавка, окружающая девичью ("мельничью") общину, основанную св. Серафимом. По преданию, св. Серафим видел, как Богородица обошла эту часть монастыря, и велел выкопать канавку по Ее пути (см.: Серафим Чичагов, 1903, т. I, с. 258). По канавке совершаются крестные ходы, совершается "правильце" св. Серафима (См.: Серафим Чичагов, 1903, т. I, с. 258). По пророчеству св. Серафима, канавка защитит девичью обитель от антихриста (см.: Серафим Чичагов, 1903, т. I, с. 258).

Сохранению предания способствовала давняя монастырская традиция: многие монахини или люди, так или иначе связанные с монастырем, вели тетради, в которые записывали происходящее с ними и слышанное от других. В тетрадях записаны беседы с о. Серафимом, чудеса, предсказания и т. п. Наиболее известны записи Н. А. Мотовилова, включающие, в частности, "великую дивеевскую тайну", подготовленные к изданию С. А. Нилусом. По тетрадям близких обители людей была составлена о. Серафимом (Чичаговым) "Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря", сохранившая до наших дней предание Дивеевской обители (см.: Серафим Чичагов, 1903).

В прихрамовой среде Дивеевский монастырь знаменит также своими блаженными. Почитание дивеевских блаженных, ставшее всеобщим среди православных XX столетия, становится, наряду с культом святого Серафима, тем главным, что определило место монастыря в духовной жизни православного русского общества.

Наиболее известны дивеевские блаженные Пелагея Ивановна (см.: Серафим Чичагов, 1903, т. II, с. 530-550) и ее преемница Прасковья Ивановна. Прасковья Ивановна во время Саровских торжеств встречалась с императором и императрицей и, по преданию, предсказала им

⁵⁰ Напр., С. А. Нилус рассказывает о своем купании в святом источнике (Нилус, 1994, с. 82).

рождение долгожданного наследника и мученическую кончину (см.: Четвертый удел, 1992, с. 49-61, 80-84).

Несколько менее известна блаженная Наталья Ивановна (см.: Четвертый удел, 1992, с. 34). Традиция почитания блаженных сохранилась в Дивеевском монастыре и до сих пор⁵¹. Блаженные в Дивеево были своеобразной духовной ценностью монастыря. Их берегли и прислушивались к каждому их слову, замечали каждое действие. Слова и действия блаженных воспринимались как пророческие, часто они получали толкование уже после события, которое якобы предвещали⁵².

Помимо наблюдения за словами и действиями блаженных, известна традиция обращаться к ним с жизненно важными вопросами. В Дивеевском монастыре старались не предпринимать никаких начинаний без благословения блаженной (см.: Дивеевские, 1992, с. 21). Блаженная воспринималась почти как духовная наставница монахинь. Так, блаженная Паша Саровская (Прасковья Ивановна) называла себя "маменькой" "монастырских". В этом смысле показательна преемственность блаженных. По преданию, блаженную Пелагею Ивановну благословил на подвиг юродства и пребывание в Дивеево сам Серафим Саровский (см.: Серафим Чичагов, 1903, т. II, с. 530). После себя она оставила Прасковью Ивановну, которая при жизни блаженной Пелагеи не жила в монастыре (она спасалась в саровском лесу), и поселилась там после кончины Пелагеи Ивановны. После смерти блаженной Паши Саровской ее место заняла Мария Ивановна, которая "при жизни старицы Прасковьи Ивановны ходила оборванная, грязная, ночевала под Осиновским Мостом" (Дивеевские, 1992, с. 34).

Почитание блаженных с достаточной очевидностью выявляет характерную особенность менталитета людей прицерковного круга, причем особенность, во многом определяющую их жизнь: все явления действительности, даже на первый взгляд незначительные, мистически связаны между собой. Блаженная как человек, находящийся полностью под руководством Божественной воли, не может ничего сделать "просто так". Например, при первом посещении С. Нилусом блаженной Паши Саровской та выбежала из дома и побежала в церковь. Это было объяснено келейницей Паши следующим образом: "Не уходите же, говорю вам, отец архимандрит Сергей⁵³. Не так вы думаете, не в обличенье сказала вам это и ушла от вас маменька: она повела вас в храм Божий: чем-то вам в нем быть, чем-то вам служить Церкви Божией" (Нилус, 1992, с. 92).

Трактоваться предсказания блаженных, а также различные бытовые случаи или более значительные события, которые абсолютно все и всегда воспринимаются как мистически значимые, могут либо произвольно, либо как непосредственное, "прямое", выражение Божественной воли, либо традиционно.

⁵¹ В литературе упоминается блаженная последнего времени Анна Бобкова (см.: Дивеевские, 1992, с. 48). Сейчас почитается живущая недалеко от Дивеево (в селе Цыгановка, в восьми километрах от монастыря) блаженная Паша.

⁵² См., например, предсказания блаженной Прасковьи Ивановны и их толкования: Нилус, 1992, с. 100-102.

⁵³ С. А. Нилус никогда не имел духовного сана.

Примером произвольной, казуистической трактовки может служить приведенный рассказ о посещении Нилусом блаженной Паши Саровской. Увидев посетителя, блаженная Паша выбежала из дома. Сам Нилус объяснил ее поведение логично: блаженная его "обличает," она не желает находиться с ним в одном помещении. Келейница блаженной трактует событие произвольно: Нилус воспринимается в монастыре однозначно положительно, следовательно, блаженная не обличает его, а показывает нечто иное, в данном случае его предназначенность церкви. Трактовка может меняться в зависимости от развития события и его окончательной развязки. Так, Нилус при описании поездки в Саров упоминает о поломке колеса тарантаса вдалеке от всякого жилья. На вынужденную остановку автор реагирует как на проявление высшей воли: "Батюшка, отец Серафим, иль неуждога тебе моя поездка?" (Нилус, 1994, с. 73). Когда поломка была устранена и поездка продолжена, трактовка события меняется: "Для меня несомненно, что оба происшествия (в то время, как у тарантаса сломалось колесо, в имении Нилуса случился пожар. - А. Т.) были следствием вражьего нападения <...> Цель противника Бога - подорвать веру в людях и тем лишить блаженства будущего века, которого он сам безвозвратно лишился. Все нападения его на человека направлены к этой цели. Та же цель была и в подготовленных со мной происшествиях. Слава Богу, властно отстранившему вражие нападение" (Нилус, 1994, с. 75).

Изначально Нилус объясняет поломку колеса как непосредственное выражение Божьей воли: колесо сломалось, значит, св. Серафиму неуждога поездка. Таким образом, как правило, трактуются все незначительные случаи, которым чуждые мистического восприятия люди не придали бы значения. В той же "Поездке в Саровскую пустынь" Нилус рассказывает, как по пути из Сарова в Дивеево он присел отдохнуть на тропинке и был весь искусан муравьями. Его попутчицы - монахини объяснили этот, казалось бы, не достойный внимания случай мистически: "Нет, батюшка, Царице Небесной, видно, неуждога, чтобы вы сажались на пути в Ее обитель: надо идти" (Нилус, 1994, с. 89).

Интересно, что такое мировосприятие вызывает авторскую рефлексию, которая приводит Нилуса к выводу о том, что лишь подобная вера высока и единственно возможна: "<...> Царице Небесной не угодно! Да где ж это я в самом деле?"

Какие это я по нашему, по мирскому, "дикие" слова слышу, да еще произносимые с такой силой убеждения, которая исключает всякую возможность сомнения!

Я и сам убежден. Мне самому уже нисколько не кажется странным, что те или другие мои действия могут быть угодны или неуждога Царице Небесной.

<...> Грань между видимым и невидимым, помимо моей воли, нарушилась и слилась в один неуждержимый поток безграничной веры, затопившей и ум мой, и мое сердце" (Нилус, 1994, с. 89).

Трактуются с опорой на традиционную знаковую систему чаще всего поступки блаженных. Важно, что сами блаженные свои предсказания во многих случаях осуществляют, используя традиционный "язык". Например, при постройке нового собора в Дивеево, по преданию, блаженная Ксения Степановна ночью приходила на место постройки и "по-

невежничала". Собор так и не был построен. Поступок блаженной в данном случае является традиционным способом указания на безнадежность, а возможно, и нечестивость мероприятия (см.: Четвертый удел, 1992, с. 32)⁵⁴.

Оптина Пустынь явилась для православной России оплотом старчества. Начиная с самого известного - св. Амвросия (Гренкова) - оптинские старцы становятся по своей популярности в один ряд с величайшими духовными наставниками православного мира. Характерно, что в начале XX века близкие церкви люди не только, как в прошлом, считают необходимым обращаться к старцам за советом в важных для них вопросах. Многие из них выбирают старцев в духовные отцы. После старца Амвросия духовных чад из простонародья "окормлял" старец о. Анатолий (Потапов), а из интеллигенции - старцы о. Иосиф (духовный отец Л. Н. Толстого) и о. Варсонофий (духовный отец С. А. Нилуса)⁵⁵. Духовником монашеской братии был старец о. Нектарий (см.: Нектарий, 1994).

После того как о. Варсонофий вынуждено оставил Оптину пустынь (см.: Шустин, 1991, с. 31-36), он передал своих духовных чад о. Нектарию. О. Нектарий принял на себя "духовное окормление" всех оптинцев, как мирян, так и монашествующих, после смерти о. Анатолия (1927) и ссылки о. Никона (Беляева), духовника Шамординской обители⁵⁶.

Выбор в духовники прихода определяет жизнь, полностью отличную от жизни при духовнике-приходском священнике. Духовное чадо старца должно не только прислушиваться к советам своего духовника, как в случае с духовником-мирским священником. Оно должно полностью подчиняться воле своего старца, как бы принадлежать ему. Послушание старцу предполагается абсолютное, ведущее за собой отречение всякой личной воли (см.: Экземплярский, 1993). Таким образом, миряне, выбравшие себе в духовные наставники старцев, уподобляются монахам в главном принципе монашеской жизни - послушании. Выбор духовного отца и послушание ему, как правило, сопровождается глубокой личной преданностью духовному отцу. Монашеское почитание старца как фигуры едва ли не сакральной и преданность старцу духовных чад-мирян постепенно приводит к формированию культа духовного отца (о культе духовного отца см.: Кулешов, Тарабукина, 1997).

⁵⁴ О "языке" юродивых см.: Иванова Л. С. Традиция русского юродства и народная культура: Дипломная работа. СПб.: РГПУ, 1995.

⁵⁵ О старцах Оптиной Пустыни с конца XIX до начала XX в. см.: Четвериков С. И. Оптина Пустынь. Paris, 1988.

⁵⁶ О Никоне (Беляеве) см.: Дневник последнего старца Оптиной пустыни иеромонаха Никона (Беляева). СПб., 1994; Ильинская, 1990. Несмотря на то, что оптинское старчество было наиболее знаменито в начале XX в., небольшое число паломников собиралось и к старцам других монастырей. Так, широко известен и почитаем был старец Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры о. Варнава (Меркулов, ум. 1906); см., напр.: Архангельская А. Д. Мои воспоминания о батюшке Варнаве. М., 1912. Его преемником считается старец Захария (о нем см.: Старец Захария (1850-1936), схииеромандрит Троице-Сергиевой Лавры. Житие: подвиги и чудеса. М., 1993).

Предпочтительный выбор старцев в духовники в начале XX века является признаком распространения принципа монашеского послушания и на мирян и, в конечном итоге, формирования монашеского аскетического идеала для прихрамовой среды.

8. Прихрамовая среда в годы красного террора.

Таким образом, с начала XX века и до 20-х годов в русском обществе сформировалась особая группа людей - чад православной церкви, сознательно отмежевавшихся от "светского" мира, который они воспринимали как подпавший под власть сатанинских сил. Первые два десятилетия нынешнего века - время формирования так называемой прихрамовой среды, в которую входили люди различного социального положения и образования, объединенные преданностью православной церкви, а также общим взглядом на происходящее в мире, общими этическими нормами и мистичностью мировосприятия. Преданные церкви люди жили ожиданием грядущего пришествия антихриста, конца света и Страшного Суда, в преддверии которого необходимо оберегать главные ценности - православную Россию во главе с православным царем и церковью. Спасение души возможно лишь при сохранении преданности церкви, царю и отечеству, в противном случае человек принимает власть антихриста.

Разрыв с миром "светским" и усиление строгости в оценке личного "духовного строительства" привели к формированию монашеского жизненного идеала для православных мирян. Абсолютное послушание духовному отцу связано с преданной любовью к "своему батюшке" и ведет к формированию культа духовного отца, свойственного представителям прихрамовой среды.

Кроме того, условием спасения является вера "детская", которая противопоставляется интеллигентской "зауми", то есть полная, исключающая сомнения и неразрывно связанная с мистическим мировосприятием: в "Божьем мире" все связано между собой, нет ничего случайного, а потому любой случай (сон, слово блаженного и т. д.) может явиться предсказанием значительного события.

В таком духовном состоянии православная часть общества встретила события 1917 года, отречение императора от престола, казнь императорского семейства в 1918 году и красный антицерковный террор. Вскоре после установления власти большевиков православная церковь определенно высказывает свое отношение к ней: становятся известны два послания патриарха Тихона. Первое послание обращено к верующим: "Зовем всех вас, верующих и верных чад церкви: встаньте на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне Святой Матери нашей" (Цит. по: Антонов, 1994, с. 425). Оно было выпущено в Москве в первых числах февраля.

Второе послание обращено к большевикам и приурочено к годовщине их власти: "Все, взявшие меч, мечом погибнут" (Мф., 26; 52). Это пророчество Спасителя обращаем мы к вам, нынешние вершители судеб нашего отечества, называющие себя "народными" комиссарами. Целый год держите вы в руках государственную власть и уже собираетесь праздновать годовщину Октябрьской революции; но реками пролитая кровь братьев наших, безжалостно убитых по вашему призыву,

вопиет к небу и вынуждает нас сказать вам горькое слово правды. <...> Ныне же к вам, употребляющим власть на преследование ближних и истребление невинных, простираем мы наше слово увещевания: отпразднуйте годовщину своего пребывания у власти освобождением заключенных, прекращением кровопролития, насилия, разорения <...>. А иначе взыщется от вас всякая кровь праведная, вами проливаемая (Лк., 11; 51) и от меча погибнете вы сами, взявшие меч (Мф., 26; 52)" (Цит. по: ТЕВ, 1990, № 1, с.15-17). Оба эти послания не оставляют сомнения в позиции церкви по отношению к Советской власти. Они не только являются призывом к объединению всех верующих, но и служат знаком последовательности позиции церкви и ее единства с сотнями тысяч "верных чад"⁵⁷.

С самых первых месяцев Советской власти происходит процесс отхода от церковной жизни случайных людей и окончательного образования прихрамовой среды из людей подлинно "верных", готовых на все, вплоть до принятия мученического венца ради "Святой Матери Церкви". Попытки церковного раскола, предпринятые советской властью в начале 1920-х годов⁵⁸, лишь способствовали укреплению единства и твердости преданных церкви людей. Если представители духовенства становились на сторону власти из корысти или слабости, то вскоре их авторитет сводился к нулю, прекращалась их связь с духовными чадами, они оказывались посторонними в жизни православной России. Если же ошибочно или "из послушания" - то скорое покаяние возвращало священника в среду "верных"⁵⁹. "Чада" же оставались со сво-

⁵⁷ Менее чем через год после обращения патриарха Тихона к верующим, на базе приходских общин и религиозных кружков создаются православные братства, целью которых является благотворительность, в первую очередь по отношению к арестованным лицам духовного звания, защита церковного имущества и "воспитание религиозного характера" членов братства. (См.: Антонов, 1994).

⁵⁸ К 1922 году относится попытка организовать так называемую обновленческую церковь, которую приняли виднейшие представители духовенства (митр. Сергей (Страгородский), архиепископ Серафим (Александров), архиепископ Евдоким (Мещеряков)). Известно, что обновленчество - течение, организованное внутри православной церкви по инициативе правительства, при личном участии Троцкого с целью расколоть церковь (см.: Чуков, 1994, с. 532). 8 ноября 1923 г. наркомат юстиции издал циркуляр, запрещающий помянуть Патриарха на богослужении (см.: Чуков, 1994, с. 523).

⁵⁹ В данном контексте интересны записи из дневника епископа Варнавы (Беляева), подписавшего несколько пунктов обновленческой программы, а затем, после длительного покаяния, принявшего подвиг юродства: "<...> но объяснить, что значит и как образовалась подпись, необходимо... это плод малодушия и послушания... Не оправдываюсь, но надо же для выяснения дела, ибо касается веры, что я никогда не учил, не учу и не жил так, чтобы заниматься церковной политикой. И хотя я был епископ, но обладал природной простотой, не видел, что настали уже времена первохристианские, когда при известных обстоятельствах викарному можно самому забирать бразды правления и садиться на престол своего начальника, отстраняя его. Где мне было разобраться в этой окружавшей меня лжи <...> Но если Господь даровал прощение апостолу Павлу, о т р е к ш е м у с я от Него, а я этого не сделал, и вернул ему а п о с т о л ь с к о е достоинство, и я надеюсь на то же, не отказываюсь от покаяния личного и общественного, как апостол нес его до конца жизни" (Дамаскин, 1992, с. 55-56).

ими "любимыми батюшками" в самых тяжелых испытаниях, некоторые сопровождали их в лагерь и ссылки, некоторые не оставляли переписку с духовными отцами в сложнейших условиях красного террора⁶⁰.

Характерно отношение верующих ко всему происходящему с ними. "Детская" вера не позволяла усомниться ни в Божественной справедливости, ни в помощи Божией в самых тяжелых ситуациях. Примечательно молитва арестантки одного из лагерей на Алтае Анны Шураковой: "Матерь Божия, у меня десять лет заключения, я не согласна, это очень много. Пожалуйста, возьми на себя два с половиной года из моих десяти лет. И ты, святой угодник Божий, Илия, я у тебя псаломщицей служила, читала, возьми и ты на себя моих два с половиной года. Святой Николай, и у тебя я читала службу в церкви, возьми и ты два с половиной года. А это я выдержу. Два с половиной года я выдержу" (Дамаскин, 1992, с. 67).

Интересны воспоминания дивеевской схимонахини Маргариты, определяющие отношения к происходящим событиям: "А в тридцать седьмом объявилась "тройка" - суд, судить нас. "Ходили в церковь?" - "Ходили". - "Значит, бродяги!" Давали кому по три годочка, кому по десятиточке. Уже на пересылке один священник, тоже арестованный, смеялся: "Ну, батюшка Серафим целый этап монашек пригнал.

<...> В Ташкенте уже другие нас встретили. Была "генеральная проверка". Там все снимали. И когда сняли крестик, такое было чувство, будто пред тобой Сам Господь распятый... Как же без креста? Мы пряли на узбекских прялках, а в них вилки деревянные, чуть обрезать - и крестик будет. Такие крестики мы и сделали. А когда пошли в баню, начальнику сразу доложили: монашки опять в крестиках. Но тут уж оставили нас, снимать не стали. Не знаю, как люди, а монашки так думали: все это Божие попущение - за грехи народа, и пришло время потерпеть" (Четвертый удел, 1992, с. 86-87).

В начале двадцатых годов среди православных распространяются многочисленные "свидетельства" о знамениях того, что Господь не оставил верных чад церкви. Наиболее известные рассказы о случаях обновления икон⁶¹. В обвинительном заключении по делу о 48 свидетелях обновления (12 августа 1925 года) говорится: "В конце 1924 г. в Медведской и Самократской волостях Новгородского уезда распространились слухи о происходящих чудесных обновлениях икон в пределах Ленинградской и Псковской губерний. Эти слухи привлекли на свою сторону религиозно настроенных граждан, которые начали паломничество в места обновления для осмотра икон и поклонения им <...>" (Сошинский, 1992, с. 235).

⁶⁰ Последовательно политика антицерковного террора стала проводиться начиная с 1922 года. 23 февраля 1922 года было объявлено об изъятии церковных ценностей "на нужды голодающих". 19 марта того же года Ленин писал членам Политбюро: "Данный момент представляет из себя не только исключительно благоприятный, но и вообще единственный момент, когда мы можем с 99-ю из 100 шансов на полный успех разбить неприятеля наголову и обеспечить за собой необходимые для нас позиции на много десятилетий". (Цит. по: Антонов, 1994, с. 438-439).

⁶¹ Об обновлениях икон см.: Сошинский, 1992.

Распространенность "свидетельств" о различных знамениях Божественной милости в самые тяжелые для "церковных людей" годы является знаком определенных изменений в их мирозерцании. В прихрамовой среде укрепляется убеждение, что Господь "отодвинул" Страшный Суд, и есть надежда на спасение мира ради пролившейся крови мучеников.

Верующие постепенно расстаются с ощущением страха перед развращенным и приближающимся к концу миром. Неуверенность и религиозное напряжение первого десятилетия XX века сменяются твердостью и спокойствием, радостным ожиданием "мученического венца". В начале двадцатых годов начинают распространяться представления о новых русских святых - святых-новомучениках. Культ православного царя, без которого мир погибнет, переходит в культ царя-мученика, искупившего своей кровью грехи мира.

Происходит это почти сразу после гибели царского семейства. В 1919 году в журнале "Революция и церковь" опубликованы следующие материалы: "Пензенские известия" сообщают, что в Нижнеломовском уезде появились странники, распространяющие брошюры "О великом новопреставленном мученике Николае" <...>. Среди бедноты странники успехом не пользуются, но местным волостным советам все же следует обратить больше внимания на столь свободное распространение в уезде погромной литературы" (РЦ, 1919, № 1, с. 28).

Таким образом, в годы красного антицерковного террора прихрамовая среда, едва закончившая свое формирование как особая часть общества, укрепляется и объединяется окончательно. Гонения на церковь продолжались на протяжении десятилетий - во все время существования Советской власти.

Были ли это красный террор двадцатых годов, сталинская эпоха создания "своей церкви", находящейся в контакте с КГБ, хрущевские гонения или брежневские времена "духовного голода" - все это время продолжалось формирование прихрамовой среды.

В наши дни прихрамовая среда является обособленной частью общества и состоит из людей с единым менталитетом, жизнь которых полностью определяется жизнью православной церкви.

Л и т е р а т у р а

Антихрист, 1913 - Антихрист явился. Ревель, 1913.

Антонов, 1994 - Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-годы) // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 15. М.; СПб., 1994.

Бошановский, 1992 - Прот. Василий Бошановский. Саровские торжества: Прославление мощей преподобного Серафима Саровского 19 июля (1 августа) 1903 года // Дивеевские предания. М., 1992.

Великое чудо, 1914 - Прот. П. Громов. Великое чудо в Тверской губернии, где оживший мертвец поведал тайну загробной жизни. М., 1914.

Вениамин, 1992 - Митрополит Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992.

Вечная, 1910 - Вечная слава церкви и вечная смерть хулителя ея. Екатеринбург, 1910.

Голос русского, 1881 - Голос русского на могиле царя-освободителя. М., 1881.

Дамаскин, 1992 - Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Часть I. Тверь, 1992.

Дивеевские, 1992 - Дивеевские предания. М., 1992.

Достоевский, 1974 - Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 11. СПб., 1974.

Достоевский, 1991 - Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1-2. М., 1990.

Дудаков, 1993 - Дудаков С. Ю. История одного мифа: очерки по истории русской литературы XIX-XX веков. М., 1993.

Замечательные откровения, 1914 - Замечательные откровения, виденные засыпавшей послушницей и обмиравшей раскольницей. М., 1914.

ИЛ, 1915 - Историческая летопись. 1915. № 6.

Ильинская, 1990 - Ильинская А. Страницы жизни Шамординской схимонахини Серафимы // Литературная учеба. 1990. № 5. С. 3-37.

Иоанн Кронштадтский, 1894 - Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. СПб., 1894.

Иоанн Кронштадтский, 1914 - Обличительные проповеди о. Иоанна Кронштадтского. СПб., 1914.

Иоанн Кронштадтский, 1993 - Новые грозные слова о. Иоанна (Кронштадтского) "О Страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся" 1906-1907 года. М., 1993.

КС - К Свету. Газета Псково-Печерского монастыря.

Карташев, 1992 - Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1992.

КМ - Кронштадтский маяк.

Ковалев-Черкасский, 1915 - Ковалев-Черкасский А. Грядущий конец мира. Ростов-на-Дону, 1915.

Конец мира, 1912 - Конец мира 25 марта 1912 года. СПб., 1912.

Котельников, 1993 - Котельников В. А. Русские писатели в Оптиной Пустыни // Оптиная Пустынь: монастырь и русская культура. М., 1993.

Кулешов, Тарабукина, 1997 - Кулешов Е. В., Тарабукина А. В. Культ духовного отца в прицерковной среде // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. Oakland, California, 1997.

Леонтьев, 1992 - Леонтьев К. Н. Избранные статьи. М., 1992.

ЛУ - Литературная учеба.

Мережковский, 1991 - Мережковский Д. С. Христианство и кесарианство // Мережковский Д. С. В тихом омуте. М., 1991.

На пороге, 1916 - А. П. На пороге вечности. Признак последнего времени. Зарайск, 1916.

Назидательный рассказ, 1915а - Назидательный рассказ о сновидении, виденном послушницей Тихвинского Введенского монастыря. Пг., 1915.

Назидательный рассказ, 1915б - Назидательный рассказ о сновидении, виденном послушником Ново-Афонского Симоно-Канаитского монастыря. Пг., 1915.

Нектарий, 1994 - Старец Нектарий (1857-1928). Житие: подвиги и чудеса. М., 1994.

Николай Второй, 1994 - Николай Второй. Воспоминания. Дневники. СПб, 1994.

Никон, Дневники - Архиепископ Никон (Рождественский). Мои дневники. Вып. I-IV. Сергиев Посад, 1911-1913.

Нилус, 1908 - Нилус С. А. Сила Божия и немощь человеческая. Сергиев Посад, 1908.

Нилус, 1911а - Нилус С. А. Великое в малом. 3-е изд. Сергиев Посад, 1911.

Нилус, 1911б - Нилус С. А. Близ грядущий антихрист и царство дьявола на земле. Сергиев Посад, 1911.

Нилус, 1917 - Нилус С. А. "Близ есть, при дверех", о том, чему не желают верить и что так близко. Сергиев Посад, 1917.

Нилус, 1991 - Нилус С. А. На берегу Божьей реки. Ч. I. Сергиев Посад, 1991.

Нилус, 1991а - Нилус С. А. Святыня под спудом. Тайны православного монашеского духа. Сергиев Посад, 1991.

Нилус, 1992 - Нилус С. А. На берегу Божьей реки. Ч. II. Сергиев Посад, 1992.

Нилус, 1994 - Нилус С. А. Великое в малом. Новосибирск, 1994.

Новый прием, 1912 - Новый прием борьбы Царства Христова с царством сатаны. Почаев, 1912.

НС - Наш современник.

О последних событиях, 1917 - И. П. О последних событиях, имеющих совершиться в конце мира. Калуга, 1917.

П. Кр., 1912 - П. Кр. Современные враги христианства. СПб., 1912.

Петров, 1916 - Проф. свящ. Петров Н. В. Об антихристе. Казань, 1916.

Поляков, 1904 - Поляков П. Под сенью благодати. СПб., 1904.

Поучительное сновидение, 1915 - Поучительное сновидение. Из келейных записок инока. Киев, 1915.

Пятницкий, 1896 - Пятницкий П. П. Сказание о венчании на царство русских царей и императоров. М., 1896.

РИ, 1910 - Русский инок. Почаев, 1910. Октябрь.

Розанов, 1990 - Розанов В. В. Алекс<андр> Андр<еевич> Иванов и картина его "Явление Христа народу" // Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990.

Россия, 1993 - Россия перед вторым пришествием. Сергиев Посад, 1993.

РП - Русский паломник.

РЦ - Революция и церковь.

С - Странник.

Савва, Жизнеописание - Краткое жизнеописание схиигумена Саввы, старца Псково-Печерской обители. Ч. 1. Б. м., б. г.

Светлов, 1912 - Светлов П. Я. Перед разбитым кумиром. СПб., 1912.

Серафим Чичагов, 1903 - Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архимандрит Серафим Чичагов. Ч. 1-2. СПб., 1903.

Соловьев, 1900 - Соловьев Вл. Три разговора. СПб., 1900.

Сошинский, 1992 - Сошинский С. А. Чудо обновления // Новый мир. 1992. № 6. С. 231-238.

Сурский, 1938 - Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. Т. I. Белград, 1938.

Таисия, 1983 - Жития святых. 1000 лет русской святости / Собрала монахиня Таисия. 2-е изд. Джорданвилль, 1983.

ТЕВ - Тверские епархиальные ведомости.

Фудель, 1991 - Фудель С. И. Воспоминания // Новый мир. 1991. № 3.

Четвертый удел, 1992 - Четвертый удел Богородицы. М., 1992.

Чудеса, 1993 - Православные чудеса в XX веке. М., 1993.

Чуков, 1994 - Прот. Николай Чуков. Один год моей жизни.

Шустин, 1991 - О. Василий Шустин. Запись об Иоанне Кронштадтском и об оптинских старцах. М., 1991.

Экземплярский, 1993 - Экземплярский В. И. Старчество // Дар ученичества / Сост. П. Г. Проценко. М., 1993. С. 139-228.

Dundes, 1980 - Dundes A. Who are the folk? // Dundes A. Interpreting folklore. Bloomington, London, 1980.