



**ДУХОВНЫЙ
ПОТЕНЦИАЛ
русской
классической
литературы**

МОСКВА
2007

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ОБЛАСТНОЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ДУХОВНЫЙ
ПОТЕНЦИАЛ
русской
классической
литературы**

*Сборник
научных трудов*



МОСКВА
2007

УДК [271.2:821.161.1](063)

ББК 83.3(2Рос=Рус)я431(2Рос)+86.372я431(2Рос)

Д85

КАФЕДРА РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редакционная коллегия:

В. В. Пасечник

Л. Ф. Копосов

В. Н. Аношкина

Архимандрит Платон (Игумнов)

Протоиерей Валентин Асмус

Э. В. Захаров

А. В. Шмелева

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Проект № 06-04-03407г

ISBN 978-5-89577-115-0

© Московский государственный
областной университет, 2007

© Авторы статей, 2007

© Издательство «Русский мир», 2007

*Памяти
Виталия Прохоровича
Зверева*

От редакционной коллегии

В подготовленный сборник статей вошли материалы Всероссийской научной конференции «Духовный потенциал русской классической литературы», состоявшейся 24–27 октября 2006 года в Московском государственном областном университете. Печатаются доклады специалистов, ориентированных на изучение духовно-нравственных, религиозных основ русской литературной классики, доклады, получившие высокие, положительные оценки. Участие в конференции и, соответственно, в сборнике известных деятелей Русской Православной Церкви придаёт настоящему изданию авторитет и множит достоверность поставленных литературоведческих задач и выводов. Особое значение имеют энциклопедического типа сведения о духовной литературе и её авторах, содержащиеся в статьях.

Первый раздел сборника посвящён методологии теоретического и историко-литературного изучения художественной словесности XI–XIX веков. Намечены способы и содержание исследования русской литературы: выделены религиозно-филологические подходы к ней, осмысление реминисценций из Нового и Ветхого Заветов, сочинений Отцов Церкви; указано на влияние русских святых, выдающихся церковных деятелей, определяется значение аксиологического (ценностного) подхода в сочетании с принципами историзма; речь идёт о критериях художественности и др. Поднят вопрос о состоянии русского литературоведения на современном этапе, о роли и месте того исследования, которое направлено на уяснение связи литературного процесса с духовными потребностями общества, уяснение художественной реализации Православной религиозности в мировоззрении и творчестве писателей. Авторы статей актуализируют изучение духовно-нравственных основ русской литературы. Составители сборника не стремились к унификации научных взглядов, а также подходов к осмыслению художественного творчества того или иного классика. Различия не столько в исходных, сколько во вторичных принципах осознания литературы проявились в определении учёными места их трудов в современном литературоведении, наименовании самого направления, в конкретных способах литературоведческого анализа произведений.

Преобладающие проблемы представленных работ, отмеченные новизной, — это: соотношение вечного и временного, Истины и Спасения, единства Истины, Добра и Красоты (спасёт ли Красота мир?), вершинные про-

Православное богослужение в русской литературе

Русская литература XIX столетия представляется нам явлением целостным и законченным. Эпоха великих исканий вполне отразилась в творчестве русских умов, отмеченных великим литературным дарованием. Вслед за ней — Серебряный век, своего рода религиозный ренессанс русской литературы. Затем — период географического разделения на «литературу русского зарубежья» и на так называемую «литературу советского периода», также в общем характеризуемый «поисками Грядущего Града».

Без осмысления сути отношений человека и Бога в русской литературе позапрошлого века трудно понять смысл религиозных исканий в литературе века двадцатого.

Путь к Богу, потеря и обретение веры классиками русской литературы XIX столетия стали предметом множества серьезных исследований. Мы ни в коей мере не ставим перед собой задачи обобщить в рамках настоящего доклада всего этого литературоведческого богатства. А то, что смеем предложить вниманию, — скорее дополнительные наблюдения за жизнью и творческим наследием Пушкина, Гоголя, Толстого и Чехова под весьма узким углом зрения.

Не просто религиозные, но богослужебные темы в их произведениях в определенном отношении могут явиться весьма важными «штрихами» как к «портрету» каждого из них, так и к начертанию лика русской литературы позапрошлого столетия.

1

Однажды чудной осенней порой А. С. Пушкин оказался в невольном затворе — холерном карантине. Был 1830 год, имение жены поэта — Болдино... Первая Болдинская осень. И вот тогда наряду с великими поэтическими строками и бессмертными «Маленькими трагедиями» появились удивительные «Повести Белкина», по сути своей открывшие новое направление русской прозы. И если уж *«все мы выросли из го-*

голевской «Шинели», то уж Гоголь, несомненно, вырос из «Повестей Белкина».

Эти повести немножко гофмановские, с фантастической фабулой, обогащенной элементом игры. Это и «Гробовщик», к которому являются его бывшие клиенты вместе с первым из них — отставным сержантом гвардии Петром Петровичем Курилкиным, тем самым, которому в 1799 году (кстати — году рождения Пушкина) тот «продал первый свой гроб — и еще сосновый за дубовый»¹; это и «Выстрел», который гремит с отсрочкой в несколько лет после начатой и незавершенной дуэли уже не «на рассвете, ...на назначенном месте», а «вечером» (8; 69, 73) после конной прогулки счастливых супругов неожиданно для них обоих в тиши графского кабинета; это и «Барышня-крестьянка», которая подобно апулеевскому «Золотому ослу» превращается из балованного дитяти, вверенного попечению «мадам мисс Жаксон» (8; 111), перечитывавшей два раза в год роман Ричардсона «Памела», в очаровательную и дикую Акулину, дочь деревенского кузнеца; это и «Станционный смотритель», наверное, самый симпатичный «маленький человек» русской литературы, рассказавший о похищении его дочери проезжим гусаром и умерший от тоски, так и не поверив в возможность счастья своей Дуни...

Но среди этих повестей есть еще и «Метель» — пожалуй, самая удивительная и фантастическая из них.

Почему же самая фантастическая? — В общем-то вполне житейская история, с неожиданным исходом, конечно маловероятным, но, в принципе, возможным.

Да нет же! Достаточно прочесть одну из первых строк повести: «Марья Гавриловна была воспитана на французских романах, и, следовательно, была влюблена» (8; 77). Сколько здесь иронии и снисходительной издёвки. А дальше, между строк, читаются булгаковские слова: «За мной, мой читатель! Кто сказал тебе, что нет на свете настоящей, верной, вечной любви? Да отрежут лгуну его гнусный язык! За мной, мой читатель, и только за мной, и я покажу тебе такую любовь...»²

Что же такое настоящая любовь, любовь, которая «крепка, как смерть»³?

¹ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 16 т. М.—Л., 1937—1959. Т. 8. С. 94. Далее цитирование по этому изданию с указанием тома и страниц.

² Булгаков М. А. Мастер и Маргарита: Романы. М., 1988. С. 582.

³ Песнь Песней 8, 6.

Если вы зададите этот вопрос, например, прихожанам храма, в котором я служу, то наверняка получите примерно такой ответ: «Настоящей любовью является любовь, скрепленная церковным Таинством брака». В этом смысле — представьте себе — с ними абсолютно солидарен Александр Сергеевич Пушкин. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить фабулу повести «Метель».

Сила церковного Таинства делает «невозможное возможным», происходит чудо. Но на сюжетном уровне это тоже чудо — «соединение» двух персонажей в одном: занявший место героя-любownika шутя, в действительности становится им. Поистине «браки совершаются на небесах».

Здесь можно видеть и случайное стечение обстоятельств, но для этого нужно быть человеком далеким от христианской веры. Такими, несомненно, не были герои этого повествования и его автор.

Следует обратить внимание на два обстоятельства.

Первое из них: Пушкин «уводит в тень» своего читателя, не называя имени главного героя повести, обвенчанного неожиданно для него самого в маленьком, затерянном в снегах храме. В самой повести все герои названы именами-отчествами, так как это принято в России: Гавриил Гаврилович — это отец героини, Марья Гавриловна — сама героиня, первый жених — Владимир Николаевич, мать героини — Прасковья Петровна. И только один герой, тот, который «настоящий герой», назван только по фамилии, без имени. Почему? Зачем это понадобилось Пушкину?

Дело в том, что сама фабула, заимствованная из современного автору водевиля, достаточно правдоподобна. Похожие истории могли случаться в те *баснословные года*.

Представьте себе маленькую деревенскую церковь, освещенную светом нескольких свечей, о чем пишет сам Пушкин. В темноте люди не способны видеть, но способны слышать, и даже невеста, которая находится в предобморочном состоянии, тоже способна воспринимать звуки. Во время венчания в соответствии с чинопоследованием священник спрашивает у жениха и невесты, готовы ли они взять *сего* или *сею* соответственно. При этом произносятся имена венчаемых.

Может быть, действительно имя будущего полковника с «*интересной бледностью*» совпадало с именем жениха, погибшего потом в 1812 году. Но как раз совпадение этих двух имен насторожило бы читателя, представилось бы ему недопустимой случайностью. Поэтому Пушкин уходит от этого вполне сознательно.

И второе обстоятельство. И это другая маленькая хитрость Пушкина. В своем повествовании он игнорирует распоряжение Святейшего Синода

о том, что венчание нельзя совершать *после захождения солнечного*, когда стемнеет. По всей видимости, церковная практика учитывала и казусы, подобные тому, который описал Пушкин в «Метели».

Вот каким образом идея самой повести, то есть возможность счастья, казалось бы, в таком нелепом браке, полностью оттеняет частные и в определенном смысле мешающие построению фабулы повествования обстоятельства.

Конечно, вряд ли кто-то из читателей повести Белкина обратил на это внимание, ну, может быть, какие-нибудь *скучные литературоведы*. Для обычного читателя все равно, о ком идет речь — о Владимире Николаевиче или о полковнике Бурмине. Но эту своеобразную уловку Пушкин использовал, как видим, вполне сознательно.

Одним из самых ярких примеров пушкинского переосмысления собственно литургического текста, несомненно, является стихотворение 1836 года, начинающееся словами «*Отцы-пустынники и жены непорочны*».

Пожалуй, трудно найти литературную работу, говорящую о Пушкине как о религиозном мыслителе и не упоминающую этого стихотворения. Действительно, это пушкинское стихотворение — не что иное, как поэтическое переложение молитвы, связанной в православной богослужебной традиции с именем преподобного Ефрема Сирина.

Надо заметить, что наряду с самыми употребительными церковными молитвами, такими как «Отче наш», «Взбранной Воеводе», «Царю Небесный», эту молитву наизусть знают почти все прилежные прихожане наших православных храмов. Ведь ее действительно «*священник повторяет / Во дни печальные Великого поста*» по несколько раз за каждым богослужением, кладя земные и поясные поклоны. И, несомненно, еще с юных лет Пушкин, который, как и другие его лицейские сверстники, был обязан присутствовать на великопостных богослужениях, буквально *затвердил* эту молитву *наизусть*.

Наверное, следует задать вопрос: «А есть ли еще в русской поэзии стихотворные переложения богослужебных текстов, употреблявшихся и употребляемых теперь в Церкви?» Вопрос этот отнесем к отдельным молитвам, песнопениям или другим частям православного богослужения, а не к текстам Священного Писания, вошедшим в богослужебные чинопоследования — молитве Господней «Отче наш», псалмам и прочим — и имеющим многочисленные стихотворные варианты.

Как нам известно, этот пушкинский опыт вместе с переложением самогласнов Иоанна Монаха из последования отпевания, сделанного

А. К. Толстым в его поэме «Иоанн Дамаскин», не имеет в жанровом отношении аналогов в русской поэзии со времен Симеона Полоцкого, жившего в XVII веке, — автора цикла «Стиси краесогласнии на Рождество Христово», поэтического переложения Рождественского канона на утрени.

Можно сколько угодно рассуждать о близости «к святоотеческому пониманию особенности внутренней духовной жизни, в частности, молитвенной» этого пушкинского стихотворения, как это делают некоторые, в том числе и М. М. Дунаев в рамках своего лекционного курса для студентов Московской духовной академии⁴. Но нам представляется, что современники вправе говорить лишь об адекватности передачи литургического текста посредством текста поэтического. Здесь всякий, пожалуй, согласится с тем, что Пушкин блестяще выполнил эту задачу.

Ведь просто гениальным представляется замена первых слов оригинального текста молитвы «Господи и Владыко живота моего» поэтическими «Владыко дней моих». А разве не поражает параллель между:

...дух праздности, уныния, любоначала и празднословия не даждь ми

и пушкинскими:

...дух праздности унылой,
Любоначала, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей (3, 421).

Только великий поэт мог интуитивно предвидеть тождество — *дух праздности, уныния* и *дух праздности унылой* не только в литературном отношении, но и в смысле святоотеческого учения о грехе. Праздность и уныние следуют друг за другом, и искоренение этих греховных пороков возможно только при одновременной борьбе с ними — такова аскетическая практика Церкви.

Есть у Пушкина одно стихотворение, относимое к «болдинскому» циклу и посвященное лицейскому периоду жизни поэта. Оно полно загадочных иносказаний:

В начале жизни школу помню я;
Там нас, детей беспечных, было много;
Неровная и резвая семья;

⁴ Дунаев М. М. Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий: В 6 ч. М., 1996. Ч. 1. С. 228.

Смиренная, одетая убого,
Но видом величая Жена
Над школою надзор хранила строго,

Толпою нашею окружена,
Приятным, сладким голосом, бывало,
С младенцами беседует она.

Ее чела я помню покрывало
И очи светлые, как небеса.
Но я вникал в ее беседы мало.

Меня смущала строгая краса
Ее чела, спокойных уст и взоров,
И полные святыни словеса.

Дичась ее советов и укоров,
Я про себя превратно толковал
Понятный смысл правдивых разговоров (3, 254).

И далее Пушкин говорит, что *двух бесов изображения*, которые находились там же неподалеку в Царскосельском саду, приковывали его взор и словно магниты притягивали его к себе:

Один (Дельфийский идол) лик младой —
Был гневен, полон гордости ужасной,
И весь дышал он силой неземной.

Другой женообразный, сладострастный,
Сомнительный и лживый идеал —
Волшебный демон — лживый, но прекрасный (3, 255).

Есть много литературоведческих толкований этого удивительного стихотворного текста и его деталей. Некоторые утверждают, что под видом «*величавой жены*», «*одетой убого*», поэт сокрыл Россию или даже Святую Русь, в противопоставлении ее Западу или западноевропейской цивилизации. Но нам наиболее убедительным кажется другое объяснение этого места: «*величавая жена*», чьи «*полные святыни словеса*» смущали *смуглого* отрока, это — Богородица, как образ Церкви Христовой.

Существует старое царскосельское предание, хранимое от времен лицейстов до наших дней, о том, что Пушкин в своем стихотворении

имел в виду изображение Пресвятой Богородицы на иконе «Знамение», именуемой Царскосельская. Именно ее список находился в лицейской церкви, в то время как юный поэт вместе с «нервной и резвой семьей» своих сверстников проходил с 1811 года в Лицее первую школу своей жизни.

Знаменская церковь, построенная императрицей Елизаветой Петровной (указ о ее восхождении на престол вышел в день празднования этой иконы — 27 ноября 1741 года), находилась в березовой роще неподалеку от Лицея. В этой самой роще юные лицеисты играли, отдыхали, наверное, шалили. И те, кто принадлежал еще к первому лицейскому выпуску, поставили в этой роще обелиск, на котором по-латыни было написано: «Гению сего места». По всей видимости, «гением того места» являлась в пушкинском восприятии икона Богородицы, облаченная в золотую ризу, находившаяся над царскими воротами Знаменского храма.

Надо сказать, что если гипотеза о том, что «величавая Жена» — это икона Знамения Божией Матери, верна, то Пушкин, в своем стихотворении противопоставляя античную традицию в искусстве XIX столетия и традицию средневековой Руси, то есть ту самую традицию, внимание на которую обратили гораздо позже исследователи русской иконы в конце XIX — начале XX века, по сути, предвосхитил многие исследования искусствоведов новейшего времени в области византийской и славянской иконографии.

Совершенно удивительным примером пушкинского «молчания» о богослужбной стороне жизни русского народа начала XIX века на первый взгляд может показаться роман в стихах «Евгений Онегин», та самая «энциклопедия русской жизни», о которой говорится в любом школьном пособии по литературе XIX столетия. — Ни одного шелестя ряссы, ни одного взмаха кадилом, ни одного упоминания о лице духовном. Разве что заезжий «*Monsieur l'Abbe, француз убогий*».

Однако стоит обратить внимание не на внутрихрамовые впечатления автора «Онегина», а на восприятие им храмов снаружи. В седьмой главе есть фрагмент, вторую половину которого все «москволюбы» цитируют, но первую, как правило, забывают:

Но вот уж близко. Перед ними
Уж белокаменной Москвы,
Как жар, крестами золотыми
Горят старинные главы.

Ах, братцы! Как я был доволен,
Когда церковей и колоколен,
Садов, чертогов полукруг
Открылся предо мною вдруг!
Как часто в горестной разлуке,
В моей блуждающей судьбе,
Москва, я думал о тебе!
Москва... как много в этом звуке
Для сердца русского слилось!
Как много в нем отозвалось! (6, 154–155)

Кажется, что ритм колокольного звона диктует здесь стихотворный размер. И действительно дальше там же:

Под занавескою шелковой
Не спится ей в постеле новой,
И ранний звон колоколов,
Предтеча утренних трудов,
Ее с постели подымает (6, 157).

Действительно, Москва в первой четверти XIX века была городом колокольного звона, монастырей и множества церковей. Их-то названия и стали топонимами «прежней» столицы в «Онегине»:

В сей утомительной прогулке
Проходит час-другой, и вот
У Харитонья в переулке
Возок пред домом у ворот
Остановился... (6, 156)

Или еще:

В Москве, живет у **Симеона** (6, 157).

Для многих литературоведов примечание самого Александра Сергеевича ко второму изданию «Онегина» «Смеем уверить, что в нашем романе время расчислено по календарю» (6, 193) стало своего рода «каноническим местом». Напрашивался вывод — роман в стихах Пушкина «Евгений Онегин» размерен с совершеннейшей скрупулезностью в отношении хронологии и смены событий. Но для нас интересна хронология пушкинского романа в стихах в соотношении ее с литургическим календарем. И, наверное, самое интересное в этом смысле, самое

сокровенное в пушкинском «Онегине» — это развязка. Не принято говорить, когда, в какое время происходит она. Но если очень внимательно перечесть последние две главы «Онегина», то станет понятно, что в них Пушкин события своего повествования обрамляет календарной канвой.

Дело в том, что все события, которые являются своего рода вехами в «Евгении Онегине», так или иначе привязаны к тому или иному периоду в календаре светского человека того времени. Три бала и один светский раут в романе «Евгений Онегин». В пушкинскую пору нравы были достаточно строги. И не всегда можно было созывать балы. В частности, в период постов такого рода мероприятия были просто запрещены.

Приходит период Святков между Рождеством и Крещением — это действительно время веселья, время выхода в свет. Затем — некоторое затишье, а дальше — новая пора светской активности перед началом Великого поста, времени, когда люди готовились к великому празднику Пасхи, говели, не позволяли себе никаких развлечений.

И вот как раз балы, о которых мы знаем из «Евгения Онегина», происходили в эти два периода, включая «бал провинциальный», «веселый праздник именин», день ангела Татьяны, 12 января.

Кстати сказать, именно литургический счет помогает установить точную дату дуэли Онегина и Ленского, точную дату смерти Ленского. Ссора происходит на этом самом балу 12 января, дуэль на второй день после бала. Но, кроме того, в романе «Евгений Онегин» указан день недели — суббота, когда этот бал случился:

...Татьяны именины
В субботу. Оленька и мать
Велели звать, и нет причины
Тебе на зов не приезжать (6, 93–94).

Ну а так как суббота и конкретная дата совпадают далеко не всегда, то можно совершенно определенно выяснить, в каком же году это было. С начала XIX века до времени написания четвертой главы романа таких «подходящих» годов было всего четыре — 1801, 1807, 1812 и 1818. С учетом прочих особенностей повествования остается лишь последний из перечисленных — 1818 год. И в этом отношении нам трудно согласиться с *внутренней хронологией* «Евгения Онегина», предложенной Ю. М. Лотманом⁵.

⁵ Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин» // Лотман Ю. М. Пушкин. СПб., 2005. С. 482.

Наверное, не случайно Пушкин ввел такое указание. Кстати, в тексте романа в стихах говорится и о том, что ровно через две недели после этого субботнего именинного бала, по всей видимости, в воскресенье, должно было произойти венчание Владимира и Ольги. Это представлялось вполне возможным, потому что с поспразднества Богоявления начинался период, в который разрешалось совершать Таинство брака.

Еще интереснее в литургическом отношении кажутся последние главы пушкинского «Онегина». Сначала Татьяна написала письмо Онегину. Он ей преподал некий высокомерный урок, сказав о том, что их пути не могут соединиться. А через некоторое время, когда Онегин оказался в Москве и вновь увидел Татьяну, но уже совсем другую, покоровшую его, уже он написал ей письмо. И вот после того, как письмо оказалось у Татьяны, Онегин тщетно искал возможности встретиться с ней.

И, в конце концов, он бежит из Москвы. Он затворился в своем деревенском кабинете. И перечел, как говорит Пушкин, множество книг разных жанров от произведений античности до «преданий русской старины». Вполне естественно, что Онегин совместил полезное с приятным. Он убежал из города как раз тогда, когда заканчивались все возможные увеселения, то есть в период Великого поста.

Но вот он возвращается вновь. И Пушкин пишет, кажется, о совершенно невозможном, если не принимать некоторых оговорок. Онегин однажды подходит к дому мужа Татьяны, князя, израненного в боях, и открывает дверь... Дом богатый, в этом доме должны быть лакеи, слуги, челядь, домочадцы. Но он, «не встреченный никем», приходит в кабинет, где над его письмом рыдает Татьяна. Как вы думаете, как такое могло случиться? В Москве, в богатом княжеском доме он встречает лишь одну молодую женщину, рыдающую над письмом. Где все, куда они подевались? Кажется вероятной одна гипотеза. Нам представляется, что «они» на последней неделе перед Пасхой пошли в церковь. Потому что это было время говения. В пушкинскую пору все русские люди за несколько дней до Пасхи обязательно исповедовались и причащались. И обязательно старались быть на всех богослужениях, по крайней мере — с утра, когда в первые три дня Страстной седмицы — недели перед Пасхой совершается литургия Преждеосвященных Даров. Затем в четверг все обязательно приступали к Святой Чаше, как в то время говорилось сухим синодальным языком, «исполняя свой религиозный долг».

По всей видимости, Онегин застаёт Татьяну во время подготовки ее к исповеди. И она не просто перечитывает письмо любимого человека, она хочет разобраться в своих чувствах для того, чтобы приступить к ис-

поведи. Это кажется достаточно вероятным. По крайней мере, только так можно объяснить ее пребывание в пустом, оставленном домочадцами и слугами доме.

Татьяна преподает, как говорится в пушкинском тексте, Евгению урок. Причем этот урок очень отличается от другого урока, который когда-то он, Онегин — зрелый светский лев, преподнес юной девушке, знавшей об отношениях мужчины и женщины только по романам. Она дает ему урок в духе христианской морали. И смысл его в том, что чувства Татьяны к Онегину ни в коей мере, ни в коей степени не могут повлиять на ее, скажем так, церковный статус: *«Но я другому отдана; я буду век ему верна»* (6; 188). Почти так же, как в повести Белкина «Метель».

Действительно, этот христианский урок — итог всего романа. Можно сказать, что этот урок убивает прежнего Онегина. Кажется, что теперь он должен родиться заново, а «неоконченные главы» предполагают историю такого перерождения. И можно сказать, что сам автор убивает Онегина в последней, восьмой главе. В этом смысле он весьма последователен. Потому что во всех главах «Евгения Онегина» есть смерть. Только в восьмой главе ее нет в явном смысле.

2

Русская литература XIX столетия непредставима без Гоголя, так же как непредставим и весь путь российской словесности через века без автора «Вечеров на хуторе близ Диканьки», «Арабесок» и «Мертвых душ».

Существует такая терминологическая категория — «духовный писатель». Ею сейчас активно пользуются составители новых словарей и справочников, возвращающие «забытые имена» русской культуры нашим современникам. Строго говоря, сам термин «духовный» в русском языке до самого последнего времени, когда его снова взяли на вооружение, относился ко всему, что связывалось с духовным сословием в Российской империи. Во времена митрополита Евгения (Болховитинова) или С. А. Венгерова «духовный писатель» — это писатель, принадлежащий к духовному сословию: епископ, священник, игумен, монах — человек, ушедший из иного сословия, на «худой конец» мирянин, не имеющий, а подчас — пока не имеющий — священного сана, преподаватель духовного учебного заведения, в прошлом бывший семинарист, а значит, отпрыск «колена русских левитов». Других тогда в семинарии и духовные училища, ставшие сословными в XVIII веке, а именно «духовны-

ми», уже не брали, в отличие от старой «бурсы», где учились Остап и Андрей — сыновья вольного Тараса Бульбы. Тогда и в голову не пришло бы назвать писателя «духовным» в смысле жанра: пишет, дескать, о духовном, возвышенном, аморфном — в общем — не существующем в реальной жизни. Как ни вспомнить незабвенного Акакия Акакиевича, который, копя деньги на шитье обновы, *«приучился голодать по вечерам; но зато он питался духовно, нося в мыслях своих вечную идею будущей шинели»*⁶.

Понятно, что «духовные писатели» писали по преимуществу «о своем» — о предметах, относящихся к сфере религиозного. Тогда в России вообще было принято всем заниматься своим делом.

О православном богослужении в России тоже до поры до времени писали «духовные». Но вот появляется книга — Николай Гоголь. «Размышления о Божественной Литургии», замысел которой относится к началу 1845 года.

Ему ли, выпускнику Нежинской гимназии, автору «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем», размышлять о «духовном», отнимая, между прочим, по причине своего литературного дара, уже тогда замеченного многими, «хлеб» у бывших бурсаков?

Странный был человек Гоголь. Мало было ему лавров русского литератора? Вторгся в стройные ряды русских «духовных писателей» и навсегда стал еще одним из толкователей православного богослужения.

Действительно, дар Гоголя велик и универсален. О чем бы он ни писал — о бескрайних запорожских степях, Невском проспекте, нравах украинского села или грезах Акакия Акакиевича, читатель воспринимал написанное им прежде всего как запечатленную реальность, ту самую «натуру», к которой не мог остаться безучастным великий художник.

Но в России во времена Гоголя существовала еще одна «натура», реальность — храмовое действо, православное богослужение. У каждого из живших тогда, так же как и у нас, была возможность зайти в церковь и оказаться в мире, который не был похож на тот мир, что окружает человека в обыденности.

Православное богослужение на протяжении многих веков своего существования оказывалось зачастую непонятным для многих из тех, кто являлся его участником. И еще в начале христианской эпохи был поднят вопрос о том, в какой мере и степени текст, который используется в храме, может или должен быть истолкован и объяснен верующим людям.

⁶ Гоголь Н. В. Шинель // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Л., 1938. Т. 3. С. 154.

В свое время выдающийся церковный ученый профессор Н. Н. Глубоковский (†1937), делая историографический обзор русской богословской науки, заметил, что вопреки всему сказанному о важности богослужения, как и всего связанного с ним, у нас в России в отношении литургики — собственно науки о богослужении — до самого последнего времени «пышного развития» ее не наблюдалось. «Самая заброшенная наука, самая несчастная падчерица» — так определял положение литургики «в богословско-научном цикле» отечественных духовных школ на начало второй половины позапрошлого столетия профессор А. П. Лебедев (†1908)⁷.

В некотором смысле можно объяснить такое состояние литургики в России довольно распространенным отношением к православному богослужению как к священной и «неподвижной окаменелости». Действительно, для многих православных людей и сегодня богослужение представляется явлением, лишенным «исторического генезиса» и нуждающимся лишь в символическо-аллегорическом истолковании. Можно со всей определенностью заметить, что именно в силу наибольшего распространения таких взглядов в нашем отечестве с большим пониманием и интересом относились к символически-аллегорическим объяснениям богослужения, нежели к его историческому изучению, как явления живого и изменяющегося.

Конечно, были в истории отечественной церковной науки и периоды активизации интереса к историческим методам изучения богослужения. В первую очередь это было связано с делом редактирования богослужебных книг в России в XVII веке. Книжная справа, центром которой стал Московский печатный двор, породила интерес к трудам известного доминиканца Иакова Гоара (†1653), западного ученого, положившего начало научным исследованиям восточно-христианской богослужебной традиции изданием в 1647 году в Париже византийского Евхологиона со своими историческими комментариями. Первый перевод отдельных комментариев из Евхологиона Гоара, традиционно приписываемый справщику Московского печатного двора «Чудова монастыря старому келарю» иеромонаху Евфимию (†1705), можно назвать начальным событием в хронологии русской исторической литургики. Этот перевод был сделан в самые последние годы XVII века. То есть, по сути своей, до появления этого текста в России не было исторического изучения

⁷ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Издание редакции «Воскресное Чтение». Варшава: Синодальная типография, 1928. С. 63.

богослужения. Кроме того, все символично-аллегорические толкования службы были весьма и весьма скудны.

Старая духовная школа уделяла определенное внимание богослужению, но лишь с целью изучения его структуры для практического знания порядка чинопоследований. По старому академическому Уставу 1814 года литургика в качестве предмета существовала в Академиях под скромным названием «обряды» при кафедре канонического права, а затем с наименованием «церковные древности» при кафедре церковной истории. В уже сложившейся системе высших духовных школ России лишь с появлением Устава Духовных академий 1869 года литургика и церковная археология получила достойное место в ряду учебных и научных дисциплин. Новообразованные кафедры литургики появились в четырех тогдашних духовных академиях.

Но все это произошло после смерти Гоголя. К 1845 году серьезных исторических исследований в России на русском языке по литургики и церковной археологии не было. Были лишь книги, являвшиеся некоторым комментарием, объяснением, иногда истолкованием, зачастую весьма спорным, текста богослужения и его последования.

Как было уже сказано, замысел «Размышлений о Божественной литургии» относится к началу 1845 года. Гоголь тогда жил за пределами России — в Италии и Франции. В частности, по приглашению графа А. П. Толстого он оказался в Париже, там, в середине 40-х годов, познакомился с настоятелем русской посольской церкви протонереем Димитрием Вершинским⁸, одним из лучших церковных ученых своего времени. И, видимо, беседы Гоголя с настоятелем русского храма в Париже в некотором смысле побудили первого заняться такого рода работой, как объяснение того, что происходит в храме во время литургии. В то же время в письме к Н. М. Языкову Гоголь писал: «Священник наш хороший и умный человек, и, благодаря ему, я не оставался без русских книг, которые были мне потребны и пришлись по состоянию души»⁹.

⁸ Протоиерей Димитрий Степанович Вершинский (1798–1858) — профессор Санкт-Петербургской духовной академии, затем с 1835 по 1849 год настоятель русской посольской церкви в Париже. Автор «первого научного литургического труда, составленного и проверенного по Acta Sanctorum (Болландистов) и по рукописям парижских библиотек» — Месяцеслова Православно-кафолической восточной церкви (СПб., 1856). — См. о нем: Православная богословская энциклопедия. СПб. (Пг.), 1902. Т. 3. Стб. 318–319.

⁹ Воропаев В. А. Духом схимник сокрушенный...: Жизнь и творчество Н. В. Гоголя в свете Православия. М., 1994. С. 23.

Можно попытаться реконструировать круг чтения Гоголя в те годы и, в частности, тех книг, которые мог ему дать настоятель православного храма в Париже.

Современный исследователь Гоголя В. А. Воропаев указывает, что «в богословских занятиях Гоголю помогал Ф. Н. Беляев, отставной учитель-эллинист»¹⁰, которому Гоголь преподнес греческий Евхологион, сделав свою дарственную надпись, сохранившуюся до нашего времени. Есть и дарственная запись славянской вязью на собственноручно переписанном греческом тексте литургии Василия Великого с параллельным латинским переводом: «*Николаю Васильевичу Гоголю в знак памяти, любви и почтения от Феодора Беляева. Париж, марта 16 дня, 1845 года*»¹¹.

Общение с этими двумя незаурядными личностями дало определенный результат. По всей видимости, именно зарубежная поездка явилась стимулом для гоголевских «размышлений» о богослужении. Переписка того времени говорит о желании Николая Васильевича поделиться своими наблюдениями относительно чинопоследования Божественной литургии со многими своими корреспондентами. Есть огромный сборник материалов для биографии Гоголя, изданный в позапрошлом веке В. И. Шенроком, и там как раз много мест, где Гоголь в жанре эпистолий комментирует отдельные богослужебные моменты, в частности, литургии.

Гоголь, в отличие от всех своих предшественников на поприще комментатора богослужебного текста, большое внимание уделял эмоциональным акцентам в отношении восприятия совершаемого в храме во время литургии. Здесь важно отметить, что текст Божественной литургии преподносился автором «размышлений» скорее как предмет филологический, нежели исторический. Хотя особый интерес у историка вызывают указания на особенности богослужебной практики гоголевского времени.

И действительно, если мы внимательно будем следить за текстом «Размышлений», то поймем, что он может быть условно разделен на несколько составляющих.

Здесь следует выделить прежде всего воспроизводимый автором текст Священного Писания (на церковнославянском языке и самостоятельно переведенный с церковнославянского же на русский), текст

¹⁰ Воропаев В. А. Духом схимник сокрушенный...: Жизнь и творчество Н. В. Гоголя в свете Православия. М., 1994. С. 23.

¹¹ Воропаев В. А. Комментарии // Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1993. С. 388.

Служебника (в русифицированном варианте или вольном пересказе), авторское описание богослужебных действий (движения священника, порядок причащения мирян и прочее), авторские объяснения богослужения в духе весьма распространенного во времена Гоголя аллегорического метода толкования и, собственно, размышления автора по поводу Божественной литургии.

Последний из указанных «компонентов» гоголевского текста и имеет для нас исключительное значение. Именно он свидетельствует об отношении Гоголя к Таинству Таинств, а великий литературный талант, приумноженный смиренным и кропотливым трудом, дарит нам слова, навсегда вошедшие в сокровищницу русской словесности: «*Божественная Литургия есть вечное повторение великого подвига любви, за нас совершившегося*»¹².

Судьба «Размышлений» в некотором смысле напоминает судьбу многих других гоголевских произведений. Работа над ними так и не завершилась при жизни. Рукописный их вариант был обнаружен вместе с уцелевшими главами второго тома «Мертвых душ». Однако для нас появление этого сочинения Н. В. Гоголя знаменует начало нового жанра в русской литературе — жанра литературного комментария богослужения.

3

В конце ночи на захолустной станции в доме *станционного смотрителя* умер глубокий старик, сбежавший из дома — большого, теплого и богатого, от заботливых домочадцев и многочисленных почитателей.

Наутро вся Россия узнала об этом. Узнала и замолкла в траурном молчании, потому что умерший был великий писатель Русской земли Лев Толстой.

Но дело не в пристрастиях и не в расстановке величин по порядку. Что верно, то верно: у великих — великие конфликты. И история Толстого — лучшее подтверждение этого. У Льва Толстого был конфликт с Церковью. Об этом знают многие. С одной стороны — гений русской литературы, с другой — Святейший Правительствующий Синод. Не побоюсь заметить, что конфликт этот был вождеденным для многих, получивших возможность воскликнуть: «Наконец-то открылась зияющая бездна между великим богоискателем и рутинной синодальных

¹² Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1993. С. 264.

контор!» Но не все знают, что конфликт этот имел совсем простое и понятное основание; и дело тут не в богоискательстве Толстого. Причина и основание его окончательного разрыва с Церковью носили литургический характер.

Как же случилось такое?

В 1899 году вышел в свет роман Толстого «Воскресение».

Чуть более чем через год было обнародовано в «Церковных ведомостях» Определение Святейшего Синода от 22–23 февраля 1901 года № 557 с «Посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом». В тексте этого послания говорилось о писателе, что он наряду с прочим «явно пред всеми отрекся от вскормившей и воспитавшей его Матери, Церкви Православной... и ...отвергает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святого Духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнулся подвергнуть глумлению величайшее из Таинств — святую Евхаристию». И затем: «Бывшие... к его вразумлению попытки не увенчались успехом. Посему Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»¹³.

Строго говоря, того, что принято называть в церковной практике канонического права отлучением, в общем-то, и не было. И не было анафематствования Л. Н. Толстого за богослужением. Было скорее увещание современных Толстому чад Православной Церкви по поводу состояния мыслей великого русского писателя, выраженных посредством напечатания его сочинений.

Профессор Диллон, хорошо лично знавший Толстого, писал: «Большой художественный талант Толстого определял и его призвание. И пока он, следуя этому призванию, трудился как художник, в его жизни не было драмы. Драма началась, когда художник самого себя возвел в ранг пророка, для чего у него не было ни мощи, ни данных»¹⁴.

В романе есть описание двух православных богослужений — пасхальной заутрени в XV главе и воскресной литургии в тюремной церкви в XXXIX и XL главах первой части.

Обычно, когда речь идет о критике Л. Н. Толстого в связи с этим романом с церковной позиции, всегда принято говорить о богослужении в

¹³ Текст Определения и Послания приводим по изд.: Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 71–72.

¹⁴ Концевич И. М. Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 26.

тюремной церкви. Каждому православному читателю этого фрагмента, и не только, наверное, православному, кажется, что Л. Н. Толстой делает явно неподобающее. Но стоит заметить, что о первом отрывке почти не вспоминают. Между тем как раз XV глава первой части романа «Воскресение» — это великолепное описание пасхального богослужения: чистое, светлое, воодушевляющее. Вместе с героем толстовского повествования читатель ощущает пасхальную радость — «*всю жизнь потом эта заутреня осталась для Нехлюдова одним из самых светлых и сильных воспоминаний*»¹⁵. Двойственность, противоречивость — вот что поражает при сопоставлении этих двух глав романа. Кажется, что написаны они разными людьми (по терминологии Диллона, XV глава — художником, XXXIX — мнимым пророком), по-разному относившимися и к Церкви, и к самому факту Воскресения Христова.

Такая же двойственность поражает читателя и в окончании XXXIX главы.

Л. Н. Толстой поразительно точно приводит в этом месте романа слова акафиста Иисусу Сладчайшему, который поется после литургии: «*Иисусе сладчайший, апостолов слава, Иисусе мой, похвала мучеников, Владыко Всесильне, Иисусе, спаси мя, Иисусе Спасе мой...*» Здесь память не изменяет писателю, а в отношении «Достоинство есть», молитвы, известной с детства всем воспитанным в православии, он позволяет себе такой парафраз: «*...хорошо прославлять родившую Христа без нарушения девства девицу Марию, которая удостоена за это большей чести, чем какие-то херувимы, и большей славы, чем какие-то серафимы*»¹⁶. И все это на одном и том же листе!

Вскоре после выхода в свет «Воскресения» появилась своеобразная церковно-академическая рецензия на роман. Ее автором был Алексей Афанасьевич Дмитриевский (†1929), выдающийся русский литургист и историк Церкви. 20 апреля 1903 года в Киевском религиозно-просветительском обществе в зале Киевского реального училища им был сделан доклад, который назывался «Служебник — книга таинственная. По поводу суждения о ней в новейшей художественной литературе». Текст этого доклада выдержал три издания — на страницах журналов «Труды Киевской духовной академии» и «Записки для сельского пастыря», а также отдельной книжкой.

А. А. Дмитриевский великолепно разобрал «литургические» места Л. Н. Толстого, и нам можно лишь поразиться точности и ясности взора историка-литургиста.

¹⁵ Толстой Л. Н. Воскресение: Роман. М., 1977. С. 43.

¹⁶ Там же. С. 108.

В частности, разбирая толстовское описание богослужения в тюремной церкви, А. А. Дмитриевский обращает внимание на пересказ евангельского чтения от Марка (70-е зачало) — 16-я глава, 9-й и 20-й стихи — в чине литургии. Всякий, кто знаком с порядком евангельского лекционария в православном богослужении, может заметить, что это евангельское зачало никогда на воскресной литургии не читается. Читается оно за богослужением в двух случаях: на воскресной утрени (третьим по порядку чтений из одиннадцати «столповых») и на утрени праздника Вознесения Господня. Почему Л. Н. Толстому захотелось именно это евангельское зачало поместить в описание «своей» литургии? Ведь он, как принято говорить, был писателем-реалистом.

Дело в том, что пресловутое «Евангелие Толстого», то самое «знаменитое» сочинение, являющееся, по мнению многих, основанием для разрыва писателя с Церковью, как раз заканчивается на месте, где начинается евангельское повествование, звучащее в романе «Воскресение» за богослужением в тюремном храме. На это, кстати, не обратил своего внимания А. А. Дмитриевский. Отрывок евангельского текста, который Л. Н. Толстой как мыслитель и литератор, а следовательно, и как человек отрицал, считая, что все бывшее после Воскресения Христова в евангельском ряду событий — лишь человеческая выдумка, становится частью карикатурного изображения литургии. Этим, пожалуй, и объясняется введение Толстым невозможного, с точки зрения знатока богослужения, элемента в описание службы.

Но это еще не все. Анализ богослужебного последования в изложении Л. Н. Толстого приводит нас к неожиданному выводу. В романе священник начинает служение литургии с проскомидии, как и происходит в действительности. Но во время этого служения *«священник... вырезывал и раскладывал кусочки хлеба на блюде и потом клал их в чашу с вином, произнося при этом различные имена и молитвы»*¹⁷, что имеет мало общего с богослужебной реальностью. В действительности то, о чем пишет автор, происходит как раз перед причащением после пресуществления Святых Даров. Кроме того, по Толстому, *«вырезанные священником кусочки и положенные в вино»* якобы *«превращаются в Тело и Кровь Бога»*, причем это происходит, *«когда священник, взяв обеими руками салфетку, равномерно и плавно» машет «ею над блюдом и золотой чашей»*¹⁸. Очевидно, имеется в виду воздевание воздуха перед началом евхаристического канона.

¹⁷ Толстой Л. Н. Воскресение. С. 107.

¹⁸ Там же.

В ответе на Постановление Синода, датированном 4 апреля 1901 года, Толстой писал, что он для убежденности в своем отрицании благодатной силы Таинств церковных: «...перечитал все, что мог, об учении Церкви», в том числе и требник¹⁹. Но почему же структура чинопоследования литургии так и осталась неведомой «великому богоискателю»? А. А. Дмитриевский замечает, что Л. Н. Толстой демонстрирует знание, соответствующее оценке не более чем «удовлетворительно» по Закону Божию в третьем классе гимназии. Ведь именно там объяснялось, что является основной частью литургии, которую даже сам Толстой не без иронии называл «главным христианским богослужением». Неужели Л. Н. Толстой все позабыл...

Наверное, не стариковская память подвела великого писателя, а та самая «религиозная интуиция», о которой так много говорили и писали его современники.

Когда летом 1996 года в землю на родовом кладбище Толстых неподалеку от Ясной Поляны уже опустили гроб с телом Никиты Ильича, правнука Льва Толстого, и прощавшиеся бросали комья земли на новую могилу, ко мне обратился скромный немолодой человек, стоявший рядом со мной во время всего погребения. «Батюшка, — спросил он, — здесь столько Толстых, а где же Лев Николаевич?» Я еще раз взглянул на деревянные, покрашенные белой краской почти одинаковые кресты, на совсем одинаковые таблички: «Толстой... Толстая» — только имена и даты рождения и смерти разные — и ответил: «Лев Николаевич не любил церковного обряда и просил похоронить его вдали от всех, под дубом...»

4

Чехова знают повсюду. В Европе, в Америке всякий, кто претендует на какие-либо познания в области русской культуры, что-нибудь обязательно скажет вам о чеховской драматургии: «Вишневый сад», «Чайка», «Три сестры».

Умный, утонченный, склонный к иронии, переходящей в сарказм, добрый, с гипертрофированным чувством вины, обязательно немножко лодырь, чуть-чуть сентиментальный — такой он, «усредненный» чеховский герой и драматический, и литературный — настоящий русский интеллигент, чем-то похожий на самого Антона Павловича.

¹⁹ Толстой Л. Н. Воскресение. С. 108.

Но есть другой Чехов. Чехов, которого знают далеко не все.

13 апреля 1886 года в пасхальном номере петербургской газеты «Новое время» вышел маленький рассказ Чехова «В Святую ночь». Уже сам этот факт указывает на жанровую принадлежность чеховской миниатюры. Потом через год он был переиздан в сборнике «В сумерках», который сделал действительно большую славу тогда еще молодому, начинающему литератору.

А совсем незадолго до кончины Чехова в 1902 году на страницах мартовского номера, увидевшего свет также в пасхальные дни, «Журнала для всех» появился другой его рассказ — «Архиерей». Замысел его писатель вынашивал более 15 лет. Два этих произведения, относящиеся к началу и к концу чеховской писательской стези — короткой и плодотворной, словно обозначают ее как дорожные вехи. Несомненно, отличаясь от прочих чеховских вещей и в сюжетном отношении, они объединены тематически — их герои священнослужители иеродиакон Николай и епископ Петр умирают на Страстной седмице в Великую субботу перед Пасхой — в них максимально задействован литургический материал. Эта блестящая в литературном смысле пара указывает на некоторую сокровенную от поверхностного взгляда невидимую пружину всего механизма творчества Чехова.

Исследователи творчества Чехова и его жизни говорят, что он вырос в традиционной православной семье. Но лишь некоторые из них указывают на то, что Чехов буквально с младенчества оказался в храме, на клиросе, участвовал в пении и чтении, прислуживал в алтаре, знал порядок богослужения и все это с любовью пронес через всю свою жизнь.

В год выхода в свет рассказа «В Святую ночь» Чехов встречал Пасху в Москве. Тогда же он писал в пасхальном поздравлении на Светлой седмице одному из своих корреспондентов, что всю ночь он ходил по московским церквам, был в Кремле на пасхальном богослужении и слушал звон кремлевских колоколов, а вечером был на Великой вечерне в храме Христа Спасителя²⁰.

И его брат Михаил в своих воспоминаниях писал, что не было случая, чтобы Антон Павлович хоть одну пасхальную ночь провел в постели. Надо сказать, что не все русские интеллигенты того времени, тем более с таким саркастическим складом ума, как у Чехова, бывали на пасхальных богослужениях. Это было уделом людей религиозных. Многие ограничивались в лучшем случае стоянием на Светлой заутрене и не шли к обедне. А уж быть на вечерне в первый день Пасхи совсем не многие были способны.

²⁰ См. письмо А. П. Чехова Н. А. Лейкину от 13 апреля 1886 года.

Действительно, круг интересов Чехова свидетельствует о том, что он великолепно знал не только богослужение, но и жизнь русского клира, от самых заурядных по положению его представителей до иерархов.

Но Чехов не просто знает богослужение. Как автор этих двух рассказов, он словно ищет себе читателя из числа тех, кто понимает богослужебный устав, способен воспринимать смысл православной службы. В этом отношении кажется, что он стремится быть понятным, а иногда и узнаваемым в своих героях.

В особенности это относится к рассказу «Архиерей». Все в нем размерено по богослужебному календарю Страстной седмицы, все обосновано, все сочтено. Ну, просто как у Пушкина в «Евгении Онегине»! Всенощное бдение накануне Вербного воскресения, воскресная обедня в городском соборе, утренняя Страстной среды вечером во вторник, литургия и чин умовения ног в Великий четверг, служба Страстей Христовых накануне Великого пятка и, наконец, утро Великой субботы, когда герой повествования преосвященный Петр умирает, — таков своеобразный хронометраж рассказа. А уж быт викарного епископа изображен настолько правдоподобно, что у читателя не остается сомнений в реальности прототипа владыки Петра, а главное — в близком знакомстве с ним автора.

Кстати, следует отметить, что много споров велось о том, кто же был прототипом чеховского архиерея. Высказывались самые разные гипотезы еще при жизни Чехова, некоторые из них Антон Павлович отрицал. Вероятнее всего, прототипом епископа Петра мог быть епископ Михаил (Грибановский)²¹, автор книги с лаконичным заглавием — «Над Евангелием», выдержавшей несколько изданий в дореволюционной России, переизданной и в наше время. В 1899 году это сочинение было отослано Чехову по почте С. Н. Щукиным, который помнил, сколь сильное впечатление на Антона Павловича произвел фотографический портрет владыки Михаила и его матери, увиденный в Ялте²².

²¹ Епископ Михаил, в миру Михаил Михайлович Грибановский (1856—1898), уроженец Тамбовской губернии, сын священника, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, кандидат, а затем магистр богословия. До рукоположения в епископский сан был доцентом, а затем инспектором этой же академии, позднее — уже в сане архимандрита — нес послушание настоятеля русской посольской церкви в Афинах. В 1894 году был хиротонисан во епископа Прилуцкого, викария Полтавской епархии; последние полтора года жизни возглавлял епархию в Крыму с титулом Таврический и Симферопольский.

²² Примечания // *Чехов А. П.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М., 1977. Т. 10. С. 453.

Так уж получилось, что маршруты Чехова пролегли сквозь те епархии, где проходил свое служение преосвященный Михаил, в частности — Полтавскую, которая, кстати сказать, является местом событий рассказа «В Святую ночь», и Таврическую в Крыму. Примечательно, что умер преосвященный от того же недуга, что и Чехов. Все это говорит об определенной схожести судеб и характеров возможного прообраза героя чеховского повествования и самого автора.

Перевернув одну из страничек рассказа, мы оказываемся в храме на службе Страстей Господних и слышим из уст архиерея начальные слова первого евангельского чтения из двенадцати на утрени Великого пятка — *Рече Господь Своим учеником: Ныне прославися Сын Человеческий* (Ин. 13, 31). Их Антон Павлович приводит с указанием на то, что преосвященный знал все это чтение — большой отрывок на несколько страниц крупношрифтного текста — наизусть. Не намеки ли это на хорошее знание самим автором этого евангельского фрагмента? Отождествление автора и героя этого рассказа представляется почти очевидным. Смертельно больной Чехов многие свои слова вкладывал в уста преосвященного Петра и писал о нем как о самом себе, понимая, как врач, что и его дни сочтены.

В рассказе «В Святую ночь» Чехов говорит о том, что если человек умрет на Пасху, он, несомненно, попадет в рай, то есть сподобится вечной жизни, другими словами — станет по-настоящему счастливым. Так, будучи уже на пороге собственной смерти, писатель размышляет о феномене «человеческого счастья». В ответ на указание Дмитрия Мережковского, который, кстати, восхищался рассказом «В Святую ночь», на то, что, дескать, Чехов описал монаха-неудачника, который замкнут на себя, тот отвечает А. С. Суворину в 1888 году: *«Мережковский моего монаха — сочинителя акафистов — называет неудачником. Какой же это неудачник? Дай Бог всякому так пожить — в Бога верил, сыт был и сочинять умел»*²³. Не к себе ли относил Чехов эти слова? Действительно, что такое счастье для литератора или для человека, который способен на таком же уровне, как герой рассказа «В Святую ночь», составлять богослужебные тексты? И возможно ли счастье для творческой личности без веры в Творца неба и земли?

Перед читателем начертана возвышенная картина: звездное небо, переправа через речку Голтву, двое собеседников речь ведут о самом главном — о смерти, о счастье, о творчестве... А впереди монастырь.

²³ Примечания // Чехов А. П. В сумерках: Очерки и рассказы. 1986. С. 547.

Когда автор, от имени которого ведется повествование, оказывается там во время пасхального торжества, видит праздничный фейерверк, лица, освещенные огнем свечей, слышит радостные крики, то понимает, что вся эта праздничная суета мешает слышать слова, в которые был способен вникать по-настоящему лишь один из насельников монастыря, умерший монах — иеродиакон Николай. Ведь он не только мог составлять богослужебные тексты, которые, возможно, были слишком наивны, и, наверное, не выдержали бы церковной цензуры. Он был способен «вникать»²⁴ в слова, звучащие на Пасхальной заутрени: «О божественнаго, о любезнаго, о сладчайшаго Твоего гласа»²⁵.

Итак, переправа, река, паром...

В «Освобождении Толстого» Иван Бунин приводит такой рассказ Лопатиной, сестры известного философа, о посещении ею после смерти Льва Николаевича Оптиной Введенской пустыни в Калужской губернии:

«Через широкую речку к монастырю перевозили на пароме монахи в белых подрясниках и белых скуфейках... В чистеньком номере монастырской гостиницы, светлом, тесном и бедном, со странной маленькой деревянной кроватью, может быть еще времен Бориса Годунова, за чаем с просфорами, монах много говорил о последнем посещении монастыря Толстым: «Приехал, постучал и спрашивает: “Можно мне войти?” Гостинник говорит: “Пожалуйста”. — “Ведь я Толстой, может, вы меня не примете?” — “Мы всех принимаем, — говорит гостинник, — всякого, кто желание имеет”»»²⁶.

Так вот где они, оказывается, встретились — Чехов и Толстой — на пароме через Жиздру-Голтву, по дороге в монастырь. Неужели бывают такие совпадения? Или это называется «литературными перекрестками».

Нам представляется, что переправа на другой берег в чеховском рассказе — своего рода символ возвращения русской литературы к ее древним истокам. И Чехов возвращается на тот берег, куда влечет его пасхальный благовест. А может быть, эта переправа — пророческое начертание пути к «другим берегам», где окажутся в прошедшем столетии многие русские люди, в том числе и литераторы, и где начнется совсем

²⁴ Чехов А. П. В сумерках: Очерки и рассказы. С. 234.

²⁵ 1-й тропарь 9-й песни канона на утрени Святой Пасхи.

²⁶ Бунин И. А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1996—1997. Т. 6. С. 17.

иное творчество, где начнется переосмысление всего, что делалось в далекой — и по месту и по времени — дореволюционной России? Многое изменится. Появятся новые имена, появятся новые литературные таланты... Но речь все равно будет о том же — об отношениях человека и Бога.

Итак, совершилось ли возвращение — переправа на другой берег, закончилось ли бегство?

Вспоминаются строки совсем уже новые, но безупречные в литературном отношении, говорящие о том, что у человека, вкорененного в русскую культурную среду, на душе:

Когда я вернусь
Я пойду в тот единственный дом,
Где с куполом синим не властно соперничать небо,
И ладана запах, как запах приютского хлеба,
Ударит в меня и заплещется в сердце моем —
Когда я вернусь...²⁷

Что же можно сказать о новой русской литературе? Какую роль в писаниях ее представителей играет храм, богослужебные тексты, сам строй и лад литургического действия?

Об этом, наверное, будет сказано потом...

²⁷ Галич А. А. Возвращение. Л., 1989. С. 280–281.