

ДУХОВНАЯ ПРОЗА СИБИРИ: ДНЕВНИКИ АРХИЕПИСКОПА ГЕРАСИМА (Г.И. ДОБРОСЕРДОВА)

Рассматриваются дневники иркутского священника Г. Добросердова (впоследствии Астраханского архиепископа Герасима), ранее не изучавшиеся с филологической точки зрения. Предполагается, что сочинения Добросердова могут быть отнесены к духовной прозе – особому явлению русской словесности, возникшему на пересечении церковной и светской литературы, – и сопоставлены с его ведущими образцами: произведениями А.Н. Муравьева, св. Игнатия (Брянчанинова), инока Парфения (Агеева). Ключевым становится вопрос об использовании в дневниках Добросердова, в основе которых лежат путевые заметки, поэтики сентиментального путешествия и ее взаимодействии с особенностями христианского мировоззрения автора.

Ключевые слова: Церковь и литература; духовная проза; дневники.

К концу XVII в. в России светская литература окончательно отделяется от церковной. Последующие два столетия – время литературного становления и развития, поиска новых художественных форм и принципов изображения человека, отличных от древнерусской религиозной традиции. Однако и церковная литература, что редко учитывается при исследовании общего развития российской словесности, не остается полностью в русле средневековой традиции. Она, как и светская, переживает изменения и становится более свободной по форме и содержанию. Как отмечает в своем «Обзоре русской духовной литературы» архиеп. Филарет (Гумилевский), после реформ Петра Великого «область духовной литературы расширилась, вошла в соприкосновение с предметами образования светского, но не против значения христианства...» [1. С. 1].

В XVIII–XIX вв. авторы-священники сочиняют уже не только жития, поучения и проповеди, но активно создают произведения самых разных жанров и стилей: мемуары (воспоминания, автобиографии, дневники, путевые заметки), эссе, сочинения публицистического и философского характера. Пишутся эти сочинения, как правило, современным литературным языком. В то же время светские авторы часто избирают предметом своего изображения явления духовные и создают произведения, близкие к церковной литературе. В частности, появляется большое количество путешествий к Святым местам, написанных не духовными лицами.

В результате возникают произведения, лежащие на пересечении традиционной церковной и новой светской литературы, которые современные исследователи предлагают определять как «духовную прозу» – явление, «синтезирующее духовный опыт и достижения литературного развития» [2. С. 131]. В качестве наиболее значительных ее образцов называют «Письма Святогорца о Святой Горе Афон» (1850), «Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле инока Парфения» (1855), анонимные «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» (1881), думы и эссе святителя Игнатия (Брянчанинова), входящие в его «Аскетические опыты» (1843–1848), а также произведения светских, но близких к Церкви авторов: «Путешествие к Святым местам в 1830 году» (1832) и «Путешествие по Святым местам русским» (1836) А.Н. Муравьева, «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847) Н.В. Гоголя, «Воспоминания о поездке на Афон» (1889) Н.Н. Стрехова. Расцвет духовной прозы, таким образом, приходится на середину и вторую половину XIX столетия.

Следует подчеркнуть, что это произведения, посвященные не общим духовным или религиозным проблемам (в этом смысле вся классическая русская литература может быть названа «духовной»), но специфическим вопросам православной веры и Церкви. Их основной сюжет – внутренний путь автора и опыт его личного духовного «делания» в русле православной традиции. Этот опыт может быть самым разнообразным: паломничество к Святым местам, молитвенная практика, миссионерская деятельность, общение с духовным наставником и т.п. Как правило, эти сочинения тяготеют к эпистолярным и мемуарным жанрам, с характерными для них исповедальностью и автобиографичностью.

Эстетическая функция в духовной прозе имеет второстепенное значение, но она не исключает художественного начала. Хотя ее художественность, по наблюдению Е.В. Гладковой, чаще всего является «непреднамеренной» [2. С. 147] и выражается главным образом на уровне языка и стиля, допускающих использование самых разнообразных художественных средств и приемов. Подробно тезис о том, что взаимодействие между церковной и светской литературой происходит преимущественно на уровне стилистики, доказывает П.Е. Бухаркин. В монографии «Церковь и русская литература в XVIII–XIX вв.: (Проблемы культурного диалога)» он утверждает, что при рассмотрении взаимодействия Церкви и литературы первостепенное «...значение приобретает анализ поэтики художественного произведения. Ведь именно совпадение формальных способов выражения христианского мирозерцания в светской литературе и церковной словесности и позволяет в конечном счете утверждать наличие связи между ними» [3. С. 39]. Сохраняя религиозную проблематику, духовная проза смело заимствует стилистические и поэтические приемы в литературе разных направлений. Образный и правильный литературный язык, в свою очередь, отличает ее от массовой «душе-спасительной» продукции, рассчитанной на непритязательного читателя «из народа».

В настоящее время изучение духовной прозы в филологическом ключе только начинается. В связи с этим возникает целый спектр исследовательских проблем: и с точки зрения методологии (насколько применимы к данному рода сочинениям понятия собственно литературоведческие), и с точки зрения источниковедения (какие сочинения следует относить к данному явлению). Круг рассматриваемых произведений, как можно заметить, невелик. Однако он может и должен быть

существенно расширен, в частности, за счет обращения к творчеству сибирских авторов. Духовная проза развивалась не только в центральной России, в ее важнейших религиозных и культурных центрах, но и в русской провинции. Но на сегодняшний момент корпус сибирских текстов остается практически неохваченным. Восполнить, хотя бы частично, существующий пробел – задача настоящей статьи.

К явлению духовной прозы, на наш взгляд, могут быть отнесены дневники иркутского священника Георгия Добросердова, впоследствии епископа Астраханского и Енотаевского Герасима. Эти дневники, и по своей проблематике, и с точки зрения стиля сопоставимы с сочинениями А.Н. Муравьева, свят. Игнатия (Брянчанинова), инока Парфения (Агеева). В частности, они опровергают утверждение исследовательницы творчества Муравьева Н.А. Хохловой о том, что «Муравьев не только создал новый, религиозный тип „путешествия“, но и исчерпал его. Последователей в точном смысле у него не было» [4. С. 7]. Дневники Добросердова есть не что иное, как «религиозное путешествие», в котором физическое перемещение в пространстве совпадает с духовным путем автора, а в описании обстоятельств, казалось бы, частной поездки раскрываются важнейшие категории православия. При этом Добросердов, как и Муравьев, активно обращается к поэтике и языку сентиментальной литературы, соединяя в одном тексте религиозное и сентиментальное путешествие.

Герасим вел дневники всю жизнь, но опубликованы были только два из них: дневники 1831-го и 1841-го гг. В более раннем тексте рассказывалось о миссионерской поездке автора по отдаленным местам Иркутской епархии, в последующем – об его путешествии из Иркутска в Санкт-Петербург для обучения в Духовной академии и пострига. Датированные 1830–1840-ми гг., дневники были напечатаны в «Астраханских епархиальных ведомостях» уже после смерти преосвященного, в 80-х гг. XIX в. С момента своей первой публикации они ни разу не переиздавались и на сегодняшний момент недоступны широкому читателю.

Личность архиепископа Герасима была весьма своеобразна, что сказалось на всем его жизненном и творческом пути. Как сообщают его биографы, Георгий, будущий Герасим, рожденный в семье простого и малограмотного причетника в одном из отдаленных сел Иркутской губернии, изначально был натурой экзальтированной и мечтательной. С раннего детства он имел жажду к уединению и особому духовному подвигу, мечтая оставить мир и жить в полном одиночестве по примеру святых пустынножителей. И даже приступил к осуществлению задуманного. Как-то, будучи на каникулах у родителей, юный семинарист облюбовал пещеру над рекой, где и проводил один много часов. Но для того чтобы остаться в уединении навсегда, необходимо было выйти из семинарии. И Георгий, дабы быть изгнанным, решил на путь юродства. Он действительно добился своего, хотя и не совсем так, как ожидал: его не только исключили из семинарии, но определили в дом умалишенных, так как поступки, им совершаемые, были весьма странны. В лечебнице Георгий, помогая настоящим больным, на некоторое время обрел спо-

койствие, но вскоре, как совершенно здоровый, был возвращен к занятиям. Мечта об экзотическом подвиге отшельника сменилась мечтой о подвиге монашеском.

Однако монахом Добросердову предстояло стать не скоро. На этом пути ему выпало пройти через страсти земные, на которые чувствительная натура откликнулась весьма пылко. Он встретил девицу Наталью Ивановну, полюбил её, и вскоре они обвенчались. В этом же году Георгий был рукоположен в сан священника и приставлен к иркутской Преображенской церкви. Женильба и рождение сына, казалось бы, закрыли путь к монашеству, но Добросердову суждено было вскоре потерять «нежно любимую подругу», как он называет ее в своих дневниках. Это стало для него тяжелым потрясением, но в то же время и промыслом Божиим, так как позволило осуществить давно задуманное: отправиться в Санкт-Петербург, чтобы поступить в академию, а затем и принять постриг.

В дальнейшем судьба Герасима развивалась в русле типичной для того времени «быстрой» карьеры «ученого монаха»: постриг в академии, затем служба инспектором (или ректором) семинарии, настоятелем монастыря, а в итоге владыкой. Герасим был ректором нескольких семинарий в центральной России. Он приобрел славу опытного проповедника, при этом эмоциональный и красноречивый, он особенно был любим своими прихожанками, монахинями и мирянами (что недоброжелатели ставили ему в вину, но, очевидно, без особых оснований). Оставив педагогическую деятельность, Герасим был назначен викарием сначала Новгородской, а затем Санкт-Петербургской епархии. В последние годы своей жизни он получил самостоятельную кафедру в Самаре и, наконец, возглавил Астраханскую епархию.

Помимо дневников, проповедей и писем (в основном своим духовным дочерям) перу архиепископа Герасима принадлежат воспоминания об известных духовных лицах, в частности о митрополите Филарете (Гумилевском), с которым он был лично знаком, а также отдельные богословские сочинения. Во всех этих трудах раскрывается не только глубокое религиозное чувство Герасима, но и его несомненный поэтический талант, позволяющий назвать его одним из самых ярких духовных писателей своего времени.

В качестве предпосылок своего создания духовная проза часто имела внешние, внесстетические причины. Так, составление путевых отчетов входило в служебные обязанности миссионеров, и свой первый дневник Добросердов написал по приказу тогдашнего Иркутского епископа Ириней, который счел возможным отправить в миссионерскую поездку подающего надежды семинариста: «Какой будет успех посольства твоего о том, равно и об издержках, должен ты мне дать, по возвращении своем, подробный отчет с приложением журнала занятий твоих и замечательных событий во время путешествия твоего» [5. № 45. С. 720], – говорилось в секретном поручении епископа.

Поскольку отчеты миссионеров были весьма пространственным видом сочинений в духовной среде, создавая свой дневник, юный миссионер опирается на известные жанровые образцы. Его повествование содержит традиционные для этого рода сочинений пове-

ставительные элементы: подробное изложение маршрута с указанием мест, где он останавливался, с обязательным описанием церквей и состава населения; детальный отчет о беседах с представителями других религий и изложение споров с ними, например, с ламой о буддизме, шаманизме и христианстве; рассказ об осмотре кумирен с идолами и других культовых мест; описание крещений инородцев; заметки общего этнографического характера о быте и традициях коренного населения и т.п.

Однако талантливому юноше удастся создать нечто большее, чем деловой отчет. Разъезжая по Иркутской епархии, юный миссионер занят мыслями не только о своих служебных обязанностях, но и о вечных вопросах бытия. И в русле этих размышлений внешне хаотичные, predetermined сменой дорожных впечатлений и независимые от воли автора события переосмысляются и складываются в целостный сюжет, приобретающий сугубо духовный смысл. Этот сюжет можно определить как «сюжет испытания», физического и духовного, суть которого: в физическом смысле – в преодолении сурового сибирского пространства, в духовном – в борьбе с собственной внутренней инертностью и страхом в исполнении миссионерского и, шире, религиозного долга. Предстоящей поездке Добросердов придает исключительное значение, расценивая ее как подвиг: «...при чтении Евангелия, разогнутого самим святителем над главами нашими, унылый и нерешительный доселе отдаться предлагающему мне делу всецело, вдруг я почувствовал, что в меня как бы бодрость вселилась и сила к предстоящим подвигам... Я, как орел в обновленной юности, укрепился при этом и был на самые раны готов (Пс. 37, 18)» [5. № 45. С. 719–720].

Главный предмет дорожных размышлений автора можно определить как брэнность земного существования перед лицом Божественного величия, открывающегося человеку через созерцание вечной и прекрасной природы: «Помолившись Господу, мы отправились в село Тайтурку и дивились на пути, при виде дивной панорамы, чудному персту Всевышнего, который, поставив горы в мерилех и холмы в весе (Исаии, 40:12), все привел в безмерное устройство... Поднявшись с Голумети на Угор, я видел стаи журавлей и гусей, летящих от зимы в более теплую полосу на покой. Конечно, думал я, рано или поздно придет и моя зима; рано или поздно и мне должно будет перелетать воздушные пространства – мытарства... Достигну ли до желанного покоя блаженной пристани или, может быть, застигнутый бурею страстей, я и при самом береге жизни сей погрязну в пучине отчаяния... Я пугаюсь тебя, жизнь моя; я уже изнемогаю под тяжким гнетом твоего механизма. Прими мя, Господи, туда, где нет греха и горя, где правда и блаженство процветают, лобызаются!» [5. № 47. С. 753]. Автор дивится величию мира и скорбит о собственном несовершенстве, выражая тем самым одно из основных онтологических переживаний всей религиозной литературы, сама же картина мира становится метафорой человеческой жизни.

По утверждению Е.В. Гладковой, слово в духовной прозе, как и в собственно церковной литературе, риторично, а значит, двухмерно, оно всегда содержит картину и ее толкование. «Наррация и дидактика, образ и

толкование, изображение и мораль» – основа канона духовной прозы. Наиболее же характерным художественным приемом в ней является символизация, или «иконизация», цель которой – найти связь с первообразом [2. С. 138]. Подобную риторичность и символичность мы видим и в тексте Добросердова. Весь отрывок представляет собой не просто описание, но развернутую, многоуровневую метафору, иносказательно говорящую об опасностях и трудностях, подстерегающих странника, под которым подразумевается человек-христианин, в его физическом и духовном пути: зима – конец жизни, перелетные птицы – странники, пространства – мытарства, буря – страсти, пристань – покой, пучина – отчаяние. При этом сами метафоры не являются авторскими, в их основе лежит традиционная христианская топики: странник – одиночество человека на пути спасения, море – мир и т.п., – все это аллегории, устойчивые в церковной литературе («Псалтирь с толкованиями»). По своей структуре этот отрывок напоминает дневниковые этюды из «Аскетических опытов» свят. Игнатия (Брянчанинова). Их автор также сосредоточен на созерцании внешнего мира (например, сада во время зимы, одинокого дерева, сельского кладбища и т.п.), но этот мир он воспринимает как творение Божие, а потому внешнее созерцание переходит во внутреннее, духовное видение законов человеческой жизни, неотделимых от законов природы и общего Божественного мироустройства.

Отправляясь в путь, Добросердов дает обет («отдаться предлагающему делу всецело»), он готовится к испытаниям, а сам окружающий мир наполняется для него сакральным смыслом (хотя объективно Сибирь, скудная христианскими святынями, практически не дает пищи для религиозных переживаний). Все это, на наш взгляд, указывает на жанровую стратегию христианского паломничества, характер которой юный миссионер стремится придать описанию своей первой поездки в качестве христианского проповедника.

Как утверждает Е.Ю. Сафатова в своей диссертации, посвященной путешествиям Муравьева, их сюжетобразующей основой также является обряд паломничества. Он «актуализирует идею “перехода”, разрыва со старой жизнью и приобщения к новому, духовному миру и мировосприятию» [6. С. 15]. Паломничество обязательно включает такие моменты, как принятие обета; состояние одиночества, способствующего выходу за пределы профанного; преодоление долгого и трудного пути к цели как искупление грехов; посвящение в поклонники; и, наконец, соединение с сакральным, очищение и преображение. Большинство из этих моментов мы видим и в дневнике Добросердова, хотя в строгом смысле паломническим, в отличие от путешествий Муравьева, его текст, конечно, не является.

Паломнический сюжет или интенция к нему – прямая отсылка к древней церковной литературе. Однако образ одинокого человека, оставшегося наедине с самим собой, размышляющего перед лицом Бога о своих деяниях и прославляющего красоту окружающей природы, близок не только христианской традиции, но и сентиментализму как культурно-эстетическому явлению. И сама картина природы, организующим началом в создании которой является ощущение автора, тос-

кующего и тонко рефлектирующего путешественника-созерцателя, и развертывание его впечатления, выстроена в русле сентиментальной эстетики. В ней важна не только возможность аллегорического прочтения, но и непосредственность и острота чувственного восприятия. Этот образ одинокого, созерцающего, тонко чувствующего мыслителя, как и сюжет паломничества, объединяет сочинения Муравьева и Добросердова.

«Летняя ночь осенила лавру, и сквозь прозрачный сумрак, еще в большом величии, возвышались древние соборы и башни. Две из них, как два белые исполина, стояли по краям южной ограды, над которой устроена длинная галерея от Архиерейских покоев; я ходил по ней уединенно и наслаждался картиною ночи... Мало-помалу утихала окрестность, так что и слабейший слышался шорох, и воздух наполнялся странными звуками, которые доступны слуху только в совершенной тишине ночи. Свежесть ее росистых испарений растворялась ароматным запахом сена, скошенного кругом ограды» [7. С. 1–2] – так начинается описание Троице-Сергиевой Лавры в «Путешествии по Святым местам русским» Муравьева. Описание авторизированно и фрагментарно, в нем важна, прежде всего, фигура самого повествователя – его положение в пространстве, его точка зрения, его субъективные ощущения, пусть самые мимолетные (слабые шорохи, которые слышатся в тишине ночи). Очевидно, что средневековая церковная литература не знала подобной субъективности. Свойственное сентиментализму персонифицированное повествование придает религиозным переживаниям путешественника, которое он испытывает при созерцании Лавры, сердца русского православия, и других православных святынь, индивидуальный характер. Возвышенный и в то же время взволнованный стиль подчеркивает остроту этих переживаний.

Оба писателя погружены в созерцание окружающего мира. Созерцание – важнейшая категория как в сентиментализме, так и в христианстве. Но если в сентиментализме оно может иметь своим предметом и целью самые разные вещи, то в христианстве созерцание обладает совершенно четкой интенцией: оно обязательно направлено на мысль о Божественном устройстве мира, открытие замысла Божьего во всех Его творениях. И потому не случайно каждая живописная картина как у Муравьева, так и у Добросердова завершается метафорическим обобщением религиозного характера: «Это только впечатления внешние; но кто выразит все тайные чувства, волнующие грудь посреди подобной древности, подобной святыни? Они прирастают к сердцу и не идут с языка! Часто немеет он и для выражения одного великого подвига; а здесь пять славных веков подавляют душу грузом своих событий, здесь представляются воображению две таинственные лестницы: одна, по бесчисленным ступеням деяний, глубоко низводит на дно священной старины русской, другая молитвенно возводит к небу» [7. С. 3].

В духовной прозе расширяется, по сравнению с традиционной церковной литературой, сфера эмоционального изображения, появляется психологизм, что сближает ее со светской художественной словесностью. «Отслушав утреню, я занимался до литургии чтением выписок из Христианского чтения и свято-

отеческих книг, привезенных с собою, а после литургии весь день провел с самим собою и сожалел о бесплодной весне моей жизни, которая более или менее посвящена была мечтам пылкой юности. Душа моя до того раскорбелась, что я нигде и ни в чем не находил для себя покоя; все, казалось, отказывало мне в радости. С стесненным сердцем и с распростертыми к небу руками искал я помощи у престола Царя-Царей, который незримо называет и объемлет всех и все. И мир душевный и спокойствие совести возвестили мне о руке Господней, простертой на подъятие меня из тьмы греховной, и я со слезами уже радования и благодарности лобызал сию спасительную десницу, и давал в моем сердце обет – всегда быть преданным ее водительству» [5. № 47. С. 741]. Перед нами небольшой психологический этюд из дневника Добросердова, в котором автор-повествователь в границах одного абзаца сочетает противоположные эмоции и переходит от душевной скорби и сожаления о потерянных годах к душевному миру, спокойствию и радости. Само действие, которое он совершает, – медитация, начавшаяся размышлением над трудами отцов церкви, затем приведшая к духовному сокрушению и осознанию своего несовершенства и, наконец, разрешившаяся в благодатной молитве, – глубоко религиозно по своей сути. Однако язык, который избирается для описания, – это язык сентиментализма: «бесплодная весна жизни», «мечты пылкой юности», «стесненное сердце» и т.п. Сама же повествовательная форма – внутренний монолог – одна из основных в психологической литературе.

Итак, жанровая стратегия паломничества в обоих путешествиях является сюжетообразующей и позволяет развернуть сюжет духовного испытания и преобразования. Но она сочетается с поэтическими приемами сентиментального путешествия, дающего, в свою очередь, возможность расширения эмоциональной сферы изображения, что, несомненно, обогащает текст. Древнерусская литература хождений, лежащая в основе литературного путешествия, не знала подобных проявлений авторской эмоциональности. Она, напротив, стремилась к объективности изображения, исключаяющей поправку на индивидуальность переживаний повествователя, что особенно значимо было при описании сакральных мест: необходимо было дать читателю, который этих мест никогда не видел, по возможности, универсальное представление о них.

Еще более явственно паломнический сюжет у Добросердова реализуется в дневнике 1841 г., но в то же время и сентиментальная поэтика проявляется в нем более отчетливо, чем в первом тексте.

Этот дневник написан вскоре после смерти горячо любимой жены и посвящен поездке из Иркутска в Санкт-Петербург. В нем автор расстается со всем, что было дорого его сердцу: могилой жены, малюткой-сыном, которого он оставляет на попечение родных, городом, где прошла вся его юность, и готовится к принятию монашеского обета. Внутренний сюжет в этом дневнике организован более сложно, чем в более раннем, его можно определить как «переход и преобразование»: физическое перемещение из Сибири в европейскую Россию, из «дома» в «чужое», но в то же время более сакральное для автора пространство и связан-

ное с этим эмоциональное обновление – от состояния тоски и уныния к тихой, глубоко религиозной по своей природе радости мировосприятия. Автор прощается со своей земной любовью и всеми душевными привязанностями и готовится к новой, сугубо духовной монашеской жизни. Не случайно лейтмотивами повествования становятся смерть и возрождение.

Повествование в дневниках Добросердова эстетически организовано, оно разворачивается как серия микросюжетов и раскрывающихся в них лирических тем. Наиболее частотным из них становится хрестоматийное для всей сентиментальной литературы посещение сельского кладбища. Собственно, с него дневник и начинается.

«Не для меня в саду растая,
Распустит роза цвет прелестный,
Погибнет труд мой безызвестный,
Цветок сорвут не для меня!

Так я думал в приливе тоски, прогуливаясь 8 июня 1841 года в своем садике с куртинами цветов, первенцы коих уже сорваны были и отнесены на могилу покойного друга-жены.

В виду вольно-невольной разлуки со всем, дорогим моему сердцу в Иркутске, невыносимо тяжелые думы невольно вызвали на глаза мои слезы, и я, подобно дитяти, плакал» [8. 1879. № 49. С. 786–787].

Стилистическая принадлежность данного отрывка не вызывает сомнений. Прилив тоски, уединенная прогулка, садик с цветами, милый друг, слезы... – в одной фразе сконцентрированы практически все мотивы, характерные для сентиментальной поэтики.

В дальнейшем описания кладбищ встречаются еще несколько раз. «В недалеком от дороги расстоянии находится кладбище. С букетом роскошных и благоуханных цветов, нарванных в пути, я зашел на могилу друга и там в сладость опять помолился и утешился, насколько это было возможно в моем скорбном положении» [8. 1879. № 49. С. 788]; «...при виде Вознесенской обители мне взгрустнулось: тут была могила о. иеромонаха Нифонта, которого любило сердце мое... долго стоял близ этой могилы – с моими спутниками – и учился жить у мертвого» [5. № 45. С. 720].

Но все посещения кладбища неизменно приводят автора к умиротворяющей мысли о том, что без смерти невозможна жизнь вечная. «После литургии я прощался с знакомыми и был на могиле жены-друга. Боже жизни! Боже духов! Я верую, что у тебя все живы, верую, что и Н., мой др., жива! Дай же мне проникнуться сильнее этой верой святой, этим упованием живым. Вот камень гробовой! Под ним прах, как поминка о былом, прошлом, невозвратимом, как весть о потере всего почти на земле. Сердце тоскует, как бы разрывается, с ним поникает и дух мой! Но здесь я как-то живее сознаю грехи мои и усерднее их оплакиваю. Ты, Господи, слышишь шелест червя ползущего, а разумная тварь, конечно, ближе к Тебе. Верую этому, я смиренно и с дерзновением прошу Тебя водворить с праведными душу той, чей прах здесь почивает» [8. 1879. № 49. С. 789]. Аналогичную мысль раскрывает и Игнатий (Брянчанинов) в миниатюре «Кладбище»: «Я пришел на кладбище. Раздались над могилами песни плачевные, песни утешительные священной панихиды.

Ветер ходил по вершинам деревьев; шумели их листья; шум этот сливался с голосами поющих священнослужителей... К окончанию панихиды тихое утешение заменило собою глубокую печаль: церковные молитвы растворили живое воспоминание о умерших духовным утешением. Они возвещали воскресение, ожидающее умерших! они возвещали жизнь их, привлекали к этой жизни блаженство» [10].

Следует подчеркнуть близость описаний и лирических отступлений в текстах Добросердова думам святителя Игнатия – и с точки зрения их тематики (большинство лирических медитаций святителя также посвящены теме смерти и воскресения: «Сад», «Древо зимою», «Голос из вечности (дума на могиле)»), и с точки зрения композиционного построения (о чем мы уже говорили выше): от созерцания внешнего предмета к метафорическому его истолкованию. В этом смысле оба автора близки к аллегорическому методу толкования, представленному еще в «Сокровище духовном, от мира собираемом» свят. Тихона Задонского, т.е. восходят к основополагающим церковным сочинениям. Но их стилистическая близость, на наш взгляд, задается именно обращением к языку сентиментализма.

Посещения кладбищ у Добросердова соседствуют с уединенными прогулками, встречей с отшельником, прощанием с домом. Автор примеряет на себя типично сентиментальные роли: путешественника-наблюдателя («Между тем, что здесь видит глаз наблюдателя?...» [8. № 49. С. 801]); странника, вынужденного покинуть милые сердцу места; одинокого мечтателя; безутешного влюбленного, утратившего своего «друга». Создаваемый образ поддерживается соответствующими жестами и позами: «Облокотясь о колонну, я долго стоял, погруженный в мольбу слезную...» [8. 1879. № 49. С. 800]; «Я всех обласкал и прижал, как редкую находку, к моему сердцу» [8. 1879. № 49. С. 789].

Священнослужители, как правило, избегают описаний личных, интимных переживаний в своих мемуарах. В дневниках Добросердова, напротив, эти описания занимают большое место, основной лирической темой становится тоска по «милому другу-жене», ушедшему безвременно рано, и преодоление этой тоски. Подобное расширение изображаемой эмоциональной сферы является, на наш взгляд, также прямым влиянием сентиментальной поэтики, через которую получают оправдание индивидуальные и частные моменты жизни, всегда «стеснительные» для духовных лиц.

Если в первом дневнике окружающий мир воспринимался Добросердовым прежде всего как природный, то во втором, по мере того как путешественник приближается к центру России, связанному с важными историческими событиями, окружающее все больше начинается ощущаться им как история. При этом история воспринимается в глубоко личностном, почти интимном переживании. Первоисточник подобного восприятия и его художественного изображения можно найти еще у Карамзина. Так, прогулка в окрестностях полуразрушенного Симонова монастыря в начале повести «Бедная Лиза» возбуждает воображение автора и заставляет вспомнить некоторые страницы истории Москвы, причем все они проходят перед его глазами в виде живых, поэтических картин. Муравьеву, прогули-

вающемуся по стенам Троице-Сергиевой Лавры, также кажется, что время смещается и он сам становится участником давно минувших событий: «Мы спустились с башни, я шел рядом с архимандритом и безмолствовал. Минувшее казалось мне настоящим; мне казалось, сам знаменитый защитник лавры, Архимандрит Иоасаф, который был душою осажденных и успел только дожить до их освобождения, чтобы тем довершить свой земной подвиг, сам шествовал по стенам своей обители, указывая мне места знакомых событий» [7. С. 43–44]. Подобное переживание истории как личных воспоминаний характерно и для Добросердова: «Уже первый взгляд на этот город [Казань] пробудил в душе моей много воспоминаний. Мне казалось, что я вижу основателя Казани М....ти, положившего свою грозную руку на орды окружающая; вижу предков наших, сетующих на берегах Казани о Москве Белокаменной; а там, на северо-западе от Казани, виделось мне будто знамя Царя Русского, Царя Грозного... Потом я будто слышал клики торжества и радости русских, когда они одержали победу и взошли победителями в крепость» [9. № 2. С. 21–22].

Центральные аксиологические категории в текстах Добросердова – умиление, слезы и молитва. Их значимость подтверждается элементарной частотностью: каждая упоминается до десяти раз на одной странице. Почти как штамп, благодаря своей повторяемости, воспринимается выражение «после плача и молитвы». Однако слезы, приводящие сердце в умиление, для автора-священника – это не просто знак высокой чувствительности души, как в сентиментализме, но единственная ее возможность выхода к трансцендентному – к молитве как общению с Богом. Именно молитва в этой триаде становится ключевым понятием. «Молился и за себя, и за своих милых, которые священной чередой один за другим представлялись моему вниманию. Слезы, дар небес, данный грешникам в удел, обильно струились из глаз моих, и я более и более умилялся, переносясь душою за черту земного к небесному...», – пишет Добросердов [8. № 50. С. 799].

О слезах как необходимому приготовлению к молитве писал и Игнатий Брянчанинов в «Аскетических опытах». При этом он разграничивал разные виды слез. Есть слезы естественные (от боли, от обиды), а есть и греховные (от сладострастия, злобы, уныния). Но богоугодны только слезы покаянные, происходящие от сознания своей греховности, и слезы умиления, проистекающие от потрясенного восхищения Божественным устройством мира. «После грома и дождя бывает особенное благорастворение воздуха: и душа, облегчившая печаль свою рыданием, прохладившаяся слезами, вкушает особенные тишину и мир, из которых, как бы благоухание от ароматических веществ, возникает и действует чистейшая молитва» [10]. – пишет Игнатий. О подобном очищении молитвой и слезами говорит и Добросердов. «Делание» плача для него неразрывно связано с «деланием» молитвы.

Тема молитвы – одна из основных в духовной литературе. Так, «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» полностью посвящены размышлениям о молитве и описанию собственного опыта в непрестанной Иисусовой молитве. Дневники Добросер-

дова также отражают и постоянный, глубоко переживаемый молитвенный опыт, и размышления о молитве: «Так все великое, смиряя душу, располагает ее к молитве. Молитва есть воплощение думы, быстрой, как молния, о суетности и тщете всего человеческого и о непостижимости Бога. Смирится ли, смиряется ли человек, можно это узнать по настроению души к молитве: степень смирения измеряется степенью молитвы. Молитва смиренная есть чистый, восходящий к небесам фимиам, растворяющийся там для сердца, тающего во всем сокрушении росой сладости и умиления» [8. № 49. С. 788].

В сентиментализме же слезы и сердечное умиление не обязательно связаны с молитвой. Как считает В.Е. Хализев, сентиментальная «эмоциональность избирательно и неполно наследует христианское «умиление», как бы освобождая его от общебытийных (онтологических) основ» [11. С. 73]. В сентиментализме умиление низводится на уровень эмоции, которая может угасать и возникать вновь в зависимости от наличия или отсутствия «раздражителя». В то время как в христианстве, по словам С.С. Аверинцева, «обнимающая весь мир слезная жалость» понимается «не как временный аффект, но как непреходящее состояние души и притом как путь борения, «уподобления Богу» [12. С. 66].

Высокая восприимчивость души, свойственная и сентиментализму у автора-священника, таким образом, получает собственно религиозное оправдание. Можно сказать, что автор балансирует между христианской и сентиментальной ипостасями слезно-умиленного отношения к миру, стремясь к первой в духовном смысле и тяготея ко второй в эстетическом отношении. Сентиментальный культ чувствительности подвергается корректировке в рамках религиозного мирозерцания. Тоска, грустная мечтательность, игра воображения – столпы сентиментального восприятия. Однако, например, тоска, как ипостась уныния, не входит в число христианских добродетелей. И потому автор вынужден доказывать свое «право» на данную эмоцию. Оправданием же служит то, что тоска всегда приводит к мысли о Боге и изливается в молитве: «Впрочем за тоскою у меня следует мысль о небе так же, как в природе, за молнией гром благодетельный, подавляя меня грандиозностью; эта мысль побуждает меня искать свободы под кровом Икупителя» [8. № 51. С. 818]. Не случайно при всей эмоциональности текста имеет место и критика излишней чувствительности: «Устоявшийся и осевший на дно моего сердца ил грусти был поднят почти случайно печальными звуками нетрезвого старика, который пел про себя: “не кокуй кокушка, не горюй горюшка!” Какое счастье менее зависеть от впечатлений внешних, вносимых в душу нашу внешними чувствами! Дорожащий миром души должен жить жизнью духа, жить там – в заветном святилище сердца, где царствует Бог мира и радости?!» [9. № 1. С. 7].

Предпринятое путешествие для Добросердова становится не просто перемещением в пространстве, но «переменой ума и сердца». Направление, в котором происходит эта перемена, подсказывает, в частности, изменение в восприятии сакрального. В первом дневнике Добросердова описание христианских святынь практически отсутствует, во втором появляется только

в финале повествования, когда автор покидает Сибирь и оказывается в центре России. Он описывает посещение московских храмов и Троице-Сергиевой Лавры и связанные с этим глубокие религиозные переживания: «Пребывание мое в Лавре есть один из самых лучших эпизодов моего странствования. Взгляд на великие, священные памятники... невольно заняли мою душу и отвлекали от всего постороннего... Подобно горлице Ноевой... долго душа моя не находила покоя себе по причине глубинных страстей, живущих в ней; но здесь, сложив свои крылья под сень святой и животворящей Троицы, она опочила...» [9. № 2. С. 26].

Безусловно, отсутствие переживания сакрального в первой части повествования объясняется объективной скудностью Сибири в отношении христианских святынь. Но не менее важен и субъективный фактор. Путешествуя по Сибири, автор еще находится в плену своих земных переживаний, еще не стерлись из памяти воспоминания о семейной жизни и обо всем, оставленном на родине. И потому вместо внешнего сакрализуется внутреннее – пространство авторской памяти, в частности, почти обожествляется живущий в нем образ жены-покойницы. Сакральный статус получает и природа. И именно в этой части повествования сентиментальная поэтика проявляет себя наиболее активно.

И только по мере того, как автор приближается к конечной цели своего путешествия, беспокойная чувствительность и сосредоточенность на собственных сиюминутных состояниях и впечатлениях окончательно сменяются внутренней духовной сосредоточенностью и восприимчивостью. Происходит своего рода мировоззренческая переориентация из сферы души в сферу духа. Путешественник приходит в эмоциональное равновесие, тоску и тревогу сменяют тихая радость и убежденность в правильности избранного по воле Божественного промысла жизненного пути: «Подъезжая к Петербургу, я поручил себя молитвенно Господу, и, в легкой дремоте, мне казалось, что Спаситель благословил меня при въезде, поэтому в душе моей возродился мир, зародились надежды, воскресла радость. Полный, довольный, я на все уже смотрел как бы без участия» [9. № 3. С. 48]. Сенти-

ментальное путешествие окончательно превращается в христианское паломничество.

Перемещение в физическом пространстве становится метафорой духовного странствия. В этом смысле сочинения Добросердова можно сравнить не только с путешествиями Муравьева, но и со «Сказанием о странствии...» инока Парфения. В этой книге сюжет внутреннего поиска (пути автора от раскола к православной церкви) накладывается на сюжет перемещения во внешнем пространстве – в пути к Афону. Но Афон – это не просто географическая точка, это сакральное место, где внешнее и внутреннее наконец-то сходятся, и где автор обретает себя. Именно на Афоне Парфений достигает душевного успокоения: «и успокоились все мои чувства, и успокоились все мои помыслы, и живу в радости и веселии, как в раю» [13. С. 162]. О таком внутреннем успокоении и тихой духовной радости говорит и Добросердов, когда он совершает свой жизненный «урок» и достигает своего Афона.

Сентиментализм и христианство связаны целым рядом категорий: созерцательностью, умилением, культом сердца, стремлением к идеализации действительности, особым чувством возвышенного. И поэтика сентиментализма может быть названа, пожалуй, одной из самых продуктивных художественных поэтик для духовной прозы. Обращение к ней способствует расширению сферы эмоционального изображения и поэтизации религиозного чувства, наделяет духовную прозу литературным языком. Однако, используя сентиментализм как поэтическую систему, духовные писатели наполняют ее сугубо христианским содержанием.

Феномен духовной прозы, таким образом, допускает как богословское, так и литературоведческое изучение, что позволяет взглянуть на творчество духовных писателей как на важную часть отечественной словесной культуры и поставить вопрос о путях взаимодействия религиозного и художественного дискурсов в рамках конкретных текстов. Очевидно, что филологическое изучение этого рода литературы еще только начинается, и корпус текстов, относимых к духовной прозе, будет расширяться, открывая новые имена и новые перспективы исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Филарет* (Гумилевский), архиеп. Харьковский. Обзор русской духовной литературы. 862–1720. Харьков, 1859.
2. *Гладкова Е.В.* Духовная проза 1830–1870-х годов // Христианство и русская литература. Сборник пятый. СПб., 2006. С. 129–203.
3. *Бухаркин П.Е.* Церковь и русская литература в XVIII–XIX веках: (Проблемы культурного диалога). СПб., 1996.
4. *Хохлова Н.А.* А.Н. Муравьев-литератор: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999.
5. *Герасим* (Г. Добросердов), архиеп. Выдержки из дневника ученика Иркутской семинарии, Высшего отделения, Егора Добросердова, командированного в июле 1831 года, по распоряжению Его Высокопреосвященства, Пресв. Архиеп. Ириней, в улусы Бурят Аларского, Балаганского и Идинского ведомств в качестве миссионера – с свящ. Ник. Комаровским // Астраханские ЕВ. 1879. № 45–47.
6. *Сафатова Е.Ю.* Паломнический сюжет в «Путешествии ко Святым местам в 1830 году» и «Путешествии по Святым местам русским» А.Н. Муравьева: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 2008.
7. *Муравьев А.Н.* Путешествие по Святым местам русским. 4-е изд. СПб., 1846; М., 1990 (репринт). Ч. 1.
8. *Герасим* (Г. Добросердов), архиеп. Выдержки из дневника одного из вдовых священников в 1841 г. // Астраханские ЕВ. 1879. № 49–51.
9. *Герасим* (Г. Добросердов), архиеп. Выдержки из дневника одного из вдовых священников в 1841 г. // Астраханские ЕВ. 1800. № 1–3.
10. *Иснатий* (Брянчанинов), св. Творения: Аскетические опыты. М., 2001. Т. 1. URL: <http://omolenko.com/biblio/index.htm> (дата обращения 10.08.2010).
11. *Хализев В.Е.* Теория литературы. М., 1999.
12. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
13. *Инок Парфений* (П. Агеев). Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския инока Парфения: В 4 ч. М., 1855.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 10 декабря 2010 г.