

Критика (Литературоведение)

Идеал и способы его выражения: структура и прагматика «Воспоминания о поездке на Афон» Н.Н. Страхова

Сергей Шавлов, Парус. №44 • 23.02.2016

Этот сравнительно небольшой путевой очерк Н.Н. Страхова [1] вполне очевидно занимает в наследии критика особое место. Он не любил печатно распространяться о себе и тем более о своей внутренней жизни. «Воспоминание...» же порой производит лирическое, а иногда и почти исповедальное впечатление. От других его текстов (иногда сходных тематически) этот очерк отличается сравнительно меньшей ролью умозрительных, рациональных аргументов.

Вместе с тем в этом же очерке явственно прорывается и публицистический талант Страхова — целый ряд его пассажей более уместен не в размышлениях о проблемах духовной жизни, а в журнальной полемике. Этот публицистический, а местами почти репортажный стиль в некоторых фрагментах ощутимо «режет» глаз, диссонирует с основной темой текста. Собственно, с некоторых наблюдений над стилем «Воспоминания...» и следует, на наш взгляд, начать.

Страхов открывает свой очерк чисто журналистским ходом, «с легкостью необыкновенной»: «Почтенный Тимковский начинает описание своего путешествия такими словами: “судьба украсила мою жизнь событием редким, незабвенным: я видел Китай”. Так и я мог бы сказать. И в моей жизни было редкое и прекрасное событие» [2].

Почтенный Егор Федорович Тимковский, в 1820 году в составе православной духовной миссии посетивший Китай и издавший впоследствии «Путешествие в Китай через Монголию», больше в тексте не появится. Страхову он нужен был только на один раз, в качестве случайной точки опоры для вхождения в тему. Затем стиль резко меняется: выясняется, во-первых, что афонские воспоминания для автора — «великая драгоценность», а во-вторых, называется событие, послужившее причиной авторского обращения к своим афонским воспоминаниям. Это — смерть игумена Макария, которого Страхов, не боясь высокого слога (что для него, в общем, редко), называет «самым чистым и несравненным по красоте воплощением того духа, которым живет вся Афонская гора» [3].

Затем следует то, что можно назвать коммуникативной преамбулой: Страхов готовит читателя к восприятию своего текста.

Прежде всего он заявляет о полной оригинальности «своего Афона»: «После того, как я съездил на Афон, для меня получила большую занимательность всякая книга или статья, где о нем говорится; нигде, однако же, не привелось мне найти повторения иных впечатлений, которые я испытал и которые очень хотелось бы встретить в полном и ясном выражении» [4].

Это вполне возможно, хотя представляется, что в обширной афонской библиографии могло найтись что-либо схожее. Тем не менее Страхов решил подчеркнуть отделенность своего очерка от других текстов об Афоне.

После этого могло бы уже начаться собственно воспоминание. Цитированная выше фраза вполне выполняет вводную функцию. Однако вместо этого Страхов помещает дальше еще одно вступление к своим воспоминаниям. С точки зрения смысловой структуры текста оно излишне, поскольку почти ничего не добавляет к уже сказанному, тем не менее, на наш взгляд, заслуживает пристального внимания.

В первую очередь это второе введение ориентировано уже на читателя: «чувствую, что мне следует представить своим читателям некоторые объяснения и почти оправдания» [5]. Последнее слово явно указывает на некий антагонизм в отношениях с потенциальными читателями, на то, что аудитория, для которой пишет Страхов, это несочувствующая аудитория.

Соответственно, меняется и прагматика текста — это не панегирик в духе К. Леонтьева, но и не чисто философское эссе. Цели текста — критика и убеждение. Отсюда — его публицистичность, переходящая порой в сатиру: «Когда, бывало, случалось мне объявлять свой чин статского советника, то это всегда производило благоприятное впечатление; когда потом оказывалось, что я служу библиотекарем, то это значительно охлаждало внимание, возбужденное моим чином; но когда я говорил, что хочу проехать на Афон, то я видел, что вдруг совершенно ронял себя во мнении моих собеседников» [6].

Комический эффект приведенной цитаты структурно синонимичен знаменитому рассказу А.П. Чехова «Хамелеон» (в обоих случаях обнаруживается мотивированная не фактическими обстоятельствами, а социальными предпочтениями резкая смена восприятия).

Богатое публицистическими контекстами слово «просвещение», которое появляется у Страхова в следующем предложении и несколько раз потом повторяется, в свете этого сатирического пассажа уже не может быть воспринято серьезно. Тем не менее проблема здесь обозначается ясно: «иные из этих просвещенных людей <...> видели в них (монахах — *С.Ш.*) какой-то вредный элемент человеческого общества» [7]. Логичными продолжениями этой мысли представляются, во-первых, публицистическая критика «просвещенных», во-вторых, собственно воспоминания.

Но Страхов снова делает неожиданный ход: «Итак, некоторые объяснения с моей стороны, мне кажется, необходимы, хотя, конечно, не для всех читателей» [8]. Однако этой фразой критик обманывает восприятие и сочувствующих, и несочувствующих.

Вместо напрашивающихся вариантов он возвращается к началу мысли, и оказывается, что два предыдущих абзаца были лишь объяснением того, почему нужно сделать объяснение, заодно Страхов намекает на некую иерархию читателей: оказывается, есть и те, которым не нужны последующие разъяснения.

Следующий абзац начинается совсем в ином стиле. Публицистичность исчезает, зато появляется вдруг и лиризм, и философская глубина: «Куда ехать? Зачем ехать? Если эти вопросы разуметь в серьезном смысле, на них вовсе не легко ответить. Спасать свою душу одинаково надобно и возможно на всяком месте, и от души своей никуда спастись невозможно. Да и вообще, не везде ли вокруг нас люди, а перед нами земля и небо, все стихии природы и жизни человеческой? И счастлив, конечно, тот, кто прямо живет этими окружающими стихиями, кого не тянет в даль, кто почерпает свою душевную пищу из близкой и родной почвы» [9].

Сочетание риторических вопросов, яркой патетики и многосоставных сложноподчиненных периодов находит множество ассоциаций в XIX веке; напрашивается, к примеру, связь с лирическими отступлениями «Мертвых душ» и с характерным стилем «Выбранных мест из переписки с друзьями».

Однако нас сейчас интересует изящный афоризм Страхова о спасении. Основан он на полисемии слова «душа»: в первой части подразумевается собственно душа — сам человек, его существо и личность, «тело духа»; во второй — совесть; причем, не в том значении, которое используется, к примеру, в поговорке «взять грех на душу», где душа — только объект действия. Наоборот, у Страхова душа — активный субъект действия, судия, от которого невозможно скрыться. Это значение не вполне типично для русского языка. У В. Даля из нескольких десятков фразеологизмов только один имеет похожую семантику: «Душа не сосед: пить-есть просит (или от нее не уйдешь, от совести)» [10].

Есть в этом афоризме трагическое напряжение, неразрешенный конфликт между двумя его частями. Если первая указывает на всегда присутствующую возможность спасения, то вторая констатирует фатальное этическое несовершенство человека. По своей прикровенной трагической напряженности и по своей семантической структуре этот афоризм — смягченное отражение одного из сквозных образов «Братьев Карамазовых» — образа двух бездн («бездны высших идеалов и бездны под нами, бездны самого низшего и зловонного падения» [11]).

Отсюда, между прочим, вытекает интересная мысль о самоидентификации Страхова в пространстве культуры. По сути, помещая себя между землей и небом, между полярными этическими координатами, автор «Воспоминаний...» ассоциирует себя с Карамазовыми.

Не менее важную роль в этом абзаце играет и упоминание «почвы», одного из ключевых концептов страховского мировоззрения: «И счастлив, конечно, тот, кто прямо живет этими окружающими стихиями, кого не тянет в даль, кто почерпает свою душевную пищу из близкой и родной почвы».

Однако продолжение этой фразы вносит смысловой и стилистический диссонанс в это размышление: «Так гуляют по всему свету англичане, нося в груди свою Англию и смотря на весь остальной мир с равнодушием и презрением. Правда, они очень трудно и очень мало понимают чужую жизнь: но это ведь не мешает их душевному здоровью» [12].

Во-первых, это пассаж переводит повествование из возвышенного в иронический пафос.

Публицистическая ирония по отношению к европейцам — один из трюизмов русской литературы XIX века (достаточно вспомнить, к примеру, «Зимние заметки о летних впечатлениях»), но здесь она — обоюдоострая.

Второй ее мишенью становится уже само понятие почвы и дальше — русский народ: «Другое дело, как известно, мы, русские. <...> мы легко вникаем в чужую жизнь, легко отдаемся чужим понятиям, и нельзя не сознаться, что, большею частью, мы этим портим свою душевную деятельность. Вследствие долгого умственного блуждания по разным эпохам истории и народам земного шара, русский образованный человек часто по душевному складу бывает похож на отжившего старика, невольно пришедшего наконец к той степени отвлеченного понимания, на которой все вещи равны и нет уже ничего ни нового, ни великого, а все сливается в однообразном потоке вечности» [13].

Трудно отделаться от мысли, что это — полемика с идеей Достоевского о «всемирной отзывчивости» русского народа. Страхов явно склонен эту отзывчивость низвести до готовности «обезруситься».

Впрочем, у национального идеала самого Достоевского тоже есть обратная сторона. Ирония Страхова находит свой аналог, например, в таком фрагменте «Дневника писателя»: «Вы начали с бесцельного скитальчества по Европе при алчном желании переродиться в европейцев, хотя бы по виду только» [14].

Аналогичная горечь звучит у Достоевского в теме русских, утративших понимание своего народа, сквозной от «Игрока» и «Зимних заметок о летних впечатлениях» до Пушкинской речи.

Другое дело, что у Достоевского «стриюкким» противостоит «Пушкин» как образец полной европеизации и полной русскости одновременно, как пример практического осуществления идеала «всемирной отзывчивости». Причем этот идеал носит не только историко-политический и культурно-эстетический характер, но имеет и этико-религиозное измерение; достижение идеала немислимо вне христианской морали («Смирись, гордый человек...») и собственно православия (ср., например, хрестоматийные рассуждения о государстве и церкви в келье старца Зосимы).

Страхов же, очевидно, не склонен к такому распространению идеи, что и приводит в итоге к ее снижению в духе позднего романтизма. Финал рассуждения ориентирует читателя уже не на гоголевский, а на лермонтовский текст. Во всяком случае, мотивы преждевременной старости и скуки, однообразного потока вечности — маркеры именно лермонтовского контекста.

Тем более контрастно выглядит продолжение этого объяснения: «...мне следует, вообще, не столько похвалиться, сколько повиниться перед читателем, объясняя ему, что одною из причин моей поездки в Царьград и на Афон была прямо похоть очей».

Основной причиной своей поездки на Афон Страхов называет любопытство, причем, любопытство вполне суетное («посмотреть собственным глазами на какое-нибудь большое зрелище, не похожее ни на что прежде виденное» [15]). Само по себе подобное легкомыслие может быть достойно порицания, но Страхов употребляет выражение «похоть очей», порождая, таким образом, многозначительный парадокс.

Выражение «похоть очей» у Страхова превращается в метафору. Однако вряд ли глубокий философ, выпускник не только Петербургского университета и Главного педагогического института, но и костромской духовной семинарии, мог не учесть прямое значение этого выражения: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2:15–17).

В одежды любопытства рядится грех; по сути, Страхов пишет о греховной для христианина *излишней* привязанности к земному миру, противостоящей святости Афона. В дальнейшем, в рассуждениях о тяготах монашеской жизни, эта антитеза выражается более откровенно.

В частности, он подбирает многозначительную цитату из очерков М. де Воюэ об Афоне: «одни лишь черные колпаки высовываются из окон, а под ними исхудалые лица и глаза, вяло блуждающие по безграничным областям скуки» [16]. «Скука» и «похоть очей» в рамках страховского текста — понятия синонимичные.

Можно понять эту фразу как начало важной внутренней темы очерка: неспособности «просвещенных» людей уяснить смысл и радость монашеской жизни. Но ведь Страхов здесь пишет не о типически усредненном просвещенном туристе, а о себе самом. Помимо основного смысла в этой фразе есть осознание автором собственной греховности. В сопоставлении с афоризмом о душе и спасении (см. выше) она может быть прочитана как элемент внутреннего, можно даже сказать, исповедального сюжета «Воспоминания...».

Наконец, нельзя не отметить и скрытой парадоксальности этого пассажа. Получается, что в святое место героя-рассказчика приводит грех; именно грех становится первоначальным толчком если не к нравственному перерождению, то хотя бы к осознанию пути такого перерождения. Подтекстуальный сюжет, о котором идет речь,

обладает внутренней динамикой; прорываясь в таких афористических формулах, он выстраивается в историю встречи греха и святости (причем, герой-рассказчик здесь выступает именно носителем греха).

Источником «скуки» и причиной пробудившейся «похоти очей» у Страхова прямо называется засилье Европы, повсеместное распространение европейского образа жизни и типа сознания, то, что сегодня называется словом «глобализация»: «Европейские нравы и обычаи уже распространились по всему земному шару; везде власть и движение, рост и сила принадлежит Европе, а всякая другая жизнь лишена развития и будущности» [17].

Россия, по мысли Страхова, также полностью захвачена этим процессом. Этому посвящен один из самых острых публицистических фрагментов «Воспоминания...»: «Европу ведь можно видеть тут, в Петербурге; ее жизнь, ее нравы и вкусы широкою волною наплывают к нам через это «прорубленное окно» и оседают здесь в самых точных своих формах. Мы даже и говорим по-французски, хотя утонченные западники, как, например, Тургенев, и замечают, что петербургский французский язык будто бы противен по сравнению с прелестью настоящего французского языка. Но не всякому доступна такая пронизательность; для грубого взгляда наш Петербург — совершенно европейский город» [18].

Ироническая похвала успехам петербургской европеизации и Тургеневу как самому «утонченному западнику» в контексте «Воспоминания...» приобретает вполне славянофильский характер. По сути, это признание совершающегося отхода России от своих национальных корней. Нетрудно заметить и «достоевские» коннотации этой мысли.

Примечательно, что первоначальной целью предпринятого Страховым путешествия был не Афон: «...у нас близко, под боком есть страны, которые, очевидно, имеют тоже высокую занимательность. Самая страшная Азия, последняя могучая форма восточной жизни, еще царит в Константинополе». Собственно, сама «монашеская республика» представляется герою-рассказчику местом «еще более любопытным, уступающим своим интересом разве только одной Индии» [19]. Интерес к Афону обосновывается здесь с чисто журналистской, публицистической точки зрения уникальностью места: «Афон есть действительно живой остаток глубокой старины и, в этом отношении, место единственное в своем роде, подобного которому нет ни в одной стране обитаемого мира» [20].

Но этот, чисто туристический, дискурс вдруг ломается: «Вспомним при этом, какой дух там живет, — дух нашего православного благочестия. Там — одно из чистейших воплощений того животворного начала, которое составляет истинную душу русского народа. Афон есть поприще и училище святости, а святой человек есть высший идеал русских людей, начиная от неграмотного крестьянина и до Льва Толстого» [21].

В противовес внешней европеизации русской жизни Страхов вводит идею святости как незабываемой основы русской жизни. В контексте предшествующих иронических пассажей о русском западничестве это вполне закономерный ход мысли и вместе с тем одно из наиболее откровенных выражений собственно страхововского *credo*. Однако здесь же содержится и некая, весьма важная сложность: в один ряд с православным идеалом поставлен и Лев Толстой.

Современный исследователь А.Б. Тарасов в своей статье на основании этой фразы говорит о непонимании Страховым православного идеала святости, о смешении толстовства с православием: «Страхов не осознает принципиального отличия идеала православного монаха или крестьянина от идеала Толстого, ничего общего не имеющего с православной святостью <...> Страхов стал превозносить гармоничный нравственный идеал святости, когда человек преодолевает свои желания, свою природу, смерть и вообще всякое страдание, тем самым достигая полной чистоты души и преданности воле Божией. Стремление к такому идеалу он увидел в творчестве Л.Н. Толстого» [22].

Но ведь здесь идет речь совсем об ином. Афон — училище святости. Святость — идеал русского человека, поиски ее простираются в диапазоне от крестьянина до Льва Толстого. *Желание* святости — признак и основа «русскости». Отсюда вовсе не следует признание Толстого истинно православным и уж тем более солидаризация с ним. Можно не соглашаться и спорить с толстовской реформой христианства (что Страхов, между прочим, порой и делал, пусть и в мягкой форме в переписке с писателем), но нельзя не признать искреннего, пусть и ошибочного, порыва к истине в этом учении. Это сопряжение православия и толстовства и есть такое признание.

Далее А.Б. Тарасов приводит высказывание Страхова из его биографии, написанной Б.В. Никольским (почти то же самое сам Страхов говорит в «Размышлениях о текущей литературе» — статье, замыкающей издание его статей об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом): «Пусть это называют пантеизмом, или фанатизмом, или буддизмом, но во всяком случае пусть признают, что это путь, идущий к Богу». «Идущий» вовсе не синонимично словам «ведущий» или «приводящий». Страхову, по крайней мере в публичных высказываниях, свойственно внимательное и осознанно-точное словоупотребление.

Кроме того, сам Страхов в момент работы над своим «Воспоминанием...» и его публикации, без сомнения, учитывал полемику Толстого с православным учением. Соединение в одном высказывании крестьянина и Льва Толстого указывает на объем описываемого явления, на его универсальный характер.

По сути, Страхов и самого себя помещает в одну парадигму со всем русским народом и его поисками святости: «Вот, читатель, маленькое объяснение, почему мне грешному захотелось побывать на Афоне» [23]. Вместе с тем, в этой же фразе соединяются два структурных пласта текста, философско-публицистический и лирико-исповедальный.

Коллизия «грешник на святой земле» приобретает историческую глубину, а сам грешник (герой-рассказчик мемуарного произведения; в данном случае уместно указать на некоторую степень его условности, отдаленности от автора-прототипа) воспринимается уже как типический образ, обобщающий в себе опыт своего поколения.

Этот опыт в свою очередь включает европеизацию и, как ее следствие, скуку (так связывается в единую формулу «однообразный поток вечности» и «похоть очей»). Афон представляет собой противоположный полюс сюжетной структуры.

Путешествие на Афон на уровне публицистических смыслов рисуется как возврат (пусть и невольный) к национальным корням, а на уровне религиозно-этическом как возможность избавиться от «похоти очей» — но не с помощью насыщения («похоть очей» ненасытима), а через обретение нового взгляда на мир.

Длинное, несколько раз повторяющееся в разных стилистических формах «объяснение» нужно Страхову именно для выстраивания художественного пространства, в котором он потом разворачивает историю своего духовного поиска. Постоянные колебания стилистического регистра от высокой патетики к резкой иронии, на наш взгляд, отражают динамику колебаний и искушений «русского европейца».

Собственно путевой очерк начинается с описания Константинополя, которое Страхов дает очень бегло, отмечая, по сути, только «узловые точки» внутреннего сюжета — это турецкая экзотика и быстрое в ней разочарование («Хотя в Константинополе европейская жизнь не на первом, а на втором плане, но оказалось, что мне нельзя иначе и жить, как на этом втором плане» [24]), кризис Турции («Турция — умирающий организм», «на всем и всюду здесь лежит страшная печать мертвенности») [25].

В контексте всего очерка это прочитывается как результат европеизации и отказ от самобытных основ национальной жизни). И, наконец, описывается знакомство с афонскими монахами на подворье монастыря в Константинополе: «Афонские отцы знамениты своей любезностью и радушием, и самое приятное то, что вы скоро чувствуете, до какой степени они в этом естественны. Вежливость монаха имеет глубокую и твердую основу — искреннее смирение; промах в обращении с людьми скорее сделает мирской человек, никогда не бывающий вполне свободным от гордости житейской» [26].

Естественность, вежливость, смирение — в дальнейшем описании Афона Страхов многократно в разных вариантах упоминает об этих достоинствах поведения монахов. Первое, опять же чисто журналистское, впечатление становится лейтмотивом описания афонского быта.

Однако Страхов вкрапляет в речь туриста евангельскую реминисценцию. Упомянув о свободе монахов от «гордости житейской» он снова адресует читателя к уже цитированному отрывку первого послания Иоанна. «Гордость житейская» у Иоанна следует сразу за «похотью очей» в списке мирских искушений христианина.

В дальнейшем, полемизируя с противниками монашества, Страхов подробно остановится и на третьем источнике этих искушений — «похоти плоти»: «Мирские люди часто с непонятным бесстыдством принимают сожалеть о том, что монахи лишают себя двух великих благ, мяса и женщин. Можно подумать, что именно похоть плоти составляет главную красу человеческой жизни; большинство, впрочем, как мы знаем, искренне проповедует это, почему во всем цивилизованном мире и совершается в огромных размерах и с величайшим усердием служение чреву и спинному хребту» [27]. Следует, видимо, признать, что первое послание Иоанна вполне сознательно введено автором в контекст «Воспоминания...».

Не отходя от сквозного для всего «Воспоминания...» структурного принципа, Страхов сразу же вслед за значимой фразой переходит к поверхностно-описательному журналистскому дискурсу и в числе прочего касается сравнительно краткой тогда истории русских монастырей на Афоне: «Быстрое разрастание “Руссика” относится только к прошлому царствованию, то есть как раз к тому времени, когда происходило столько освободительных реформ, когда вместе с тем появились и разрослись у нас вольнодумство, нигилизм, покушения. <...> может быть, тут есть и молчаливый протест против нашего просвещения» [28].

Страхов тут, с одной стороны, показывает реализацию в общественной жизни своей идеи об Афоне как убежище от истории, как незбылемом оплоте православной святости, противостоящем суетности мира, здесь он не просто превращает своего героя-рассказчика в типического персонажа, но и придает этой типизации социально-историческую глубину. Афон в идеологическом пространстве

«Воспоминаний...» приобретает не только религиозное, но и историко-публицистическое значение.

В таком понимании Афона Страхов не одинок. Смерть архимандрита Макария, первого русского игумена русского монастыря, имела довольно солидный резонанс в России. Несколько раньше первой публикации страховского очерка в «Гражданине» вышло «Воспоминание об архимандрите Макарии, игумене русского монастыря св. Пантелеймона на горе Афонской» К.Н. Леонтьева.

В нем мысль об исторической болезни европеизма, лекарством и альтернативой которой становится Афон, проведена значительно резче: «...религиозное движение юношей в провинции происходило в конце 40-х годов. Кажется, в том самом 48 году, когда вся Европа была в революционном огне и когда в Петербурге в другом кружке русской же молодежи, в кружке Петрашевского, задуман был безбожный и кровавый переворот. ...рассказывали, будто бы эти молодые люди ненавидели не только Царскую власть и сословный строй России, но и религию до того, что приобрели плащаницу и рубили ее на куски».

Сравним это с мнением Достоевского: «Нас бы осудил русский народ. Это я почувствовал там только, в каторге. И почему вы знаете — может там на Верху, т.е. Самому Высшему, нужно было меня провести в каторгу, чтобы я там ... узнал самое главное, без чего нельзя жить» [29]. К. Леонтьев явно упрощает мировоззрение петрашевцев, косвенно поддерживая, по всей видимости, свою же критику христианства Достоевского.

С другой стороны, если такие слухи реально существовали, то это, во-первых, показывает глубину и беспристрастность самооценки Достоевского, а во-вторых, указывает на важное обстоятельство, которое не могло не влиять на мироощущение писателя в последние десятилетия жизни: осуждение его прошлого народом; народ в этом случае выступает судьей и непосредственно подталкивает к покаянию.

Далее у Леонтьева читаем: «Клевета ли это или правда — не знаю; но так говорили. <...> дух был такой у этой столичной молодежи, по имени только русской. Там дворяне, люди тонкого воспитания, люди высшей образованности, — там Европа, демократическая и безбожная; а здесь, в глуши провинции, — купечество и разночинство молодое; тесный кружок единомысленных идеалистов, которые думают не о земном спасении русского общества и тем более не о “человечестве” каком-то, а только о загробном спасении своей души! <...> И что же? Кто больше стал полезен тому же обществу, той же русской жизни: те ли разрушители по любви к уравненному и опошленному “человечеству” или эти создатели русских религиозных общин на чуждом по быту Востоке, создатели “селений Господа сил”, по любви к своей собственной душе?» [30]

Почти так же, как и Страхов, Леонтьев придает собственной судьбе типологический характер, в личности отражается поколение: «И вот и я, смолоду воспитанник той же столь европейской, столь несамобытной по духу русской литературы 40-х годов, сам теперь, под сорок лет, считаю за счастье прийти поучиться не только вере, но и разуму у этих тульских и старооскольских каких-нибудь купцов на далеком Афоне! Учусь у них и умнею под старость, скорблю и блаженствую, каюсь и радуюсь и за честь себе считаю их дружбу, их участие; за дар Божий — их наставления!»

По приведенной цитате из Леонтьева отчетливо видно, что его «личный» Афон противопоставит в данном случае не столько миру вообще, сколько конкретной исторической и духовной ситуации — общей для многих деятелей русской культуры, вступивших в активную жизнь в 1840-х годах.

Иными словами, на первом плане здесь публицистическая, хотя и весьма своеобразно решенная задача, включающая на равных началах элементы политической пропаганды, размышлений об исторических судьбах церкви и исповедь.

Типологически сходны с подобными пассажами признания позднего Достоевского в ошибочности политических идей юности («нас бы осудил народ»), жизненные и мировоззренческие трансформации М.Н. Каткова, М.Н. Лонгинова, А.В. Дружинина и др.

Страхов предстает тут одним из хронологически последних выразителей этой общей для поколения идеи. Вслед за этим, приблизительно в середине своего очерка Страхов вроде бы переходит к заявленной в начале, формально главной цели — разговору о недавно умершем игумене Макарии, однако тут же снова уводит разговор в сторону: «Но прежде чем говорить о нем, мне хочется сказать несколько слов о месте действия, обо всей Афонской горе, об ее внешней, природной красоте» [31].

Структурообразующий принцип «афонских воспоминаний» Страхова — постоянное нарушение читательских ожиданий, им же предварительно сформированных. Заявляя тему, герой-рассказчик в большинстве случаев тут уже уводит разговор в сторону. Так строятся развернутые и вариативно повторяющиеся «объяснения», так же обстоит дело и с демонстративной заявкой на разговор об игумене.

Вместо этого разговор читатель получает размышление о красоте (и смысле красоты) афонской природы и обстоятельный спор с западными очеркистами жизни

«монашеской республики».

Это приводит к смещению акцентов восприятия. Страхов переориентирует читателя с первоочевидных функций и жанровых свойств текста на те, которые при заявленных в начале задачах должны представляться второстепенными. В первых двух частях главные жанровые ориентации текста — путевой очерк и воспоминание об игумене — реализуются параллельно, а иногда замещаются публицистичностью и приглушенной исповедальностью авторского слова. Вторичные смыслы в такой структуре актуализируются и приобретают дополнительную силу.

Именно поэтому следующие за новым упоминанием игумена Макария пейзажные зарисовки и спор о сущности монашеской жизни представляются не просто инструментами «замедления» повествования и стимулирования читательского внимания, но значимыми элементами собственно «макариевского» смысла «Воспоминания...».

Пейзажи и рассуждения о радости монашеской жизни плавно перетекают друг в друга. Сам Страхов объясняет это следующим образом: «...радость очей, наслаждение зрелищем природы находится, очевидно, в полной гармонии с самым чистым благочестием, даже с высшими духовными подвигами» [32]. В его тексте происходит почти полное сращение религиозного и эстетического идеала.

На фоне подобных формулировок (а тезис о полной гармонии красоты природы и духовного монашеского подвига повторяется в тексте «Воспоминания...» не единожды) «чистые» пейзажи теряют свою очерковую природу и производят, конечно, символическое впечатление. Дело не только в том, что литературный критик обнаруживает здесь совершенно не дюжинный поэтический талант: «...снаружи вдоль каждого этажа идут деревянные балконы, и вы можете спокойно по ним прогуливаться. Какой вид! Море блестит и синее прямо под вами, а кругом необъятный простор, разубранный дальними островами и горами, и как рамка — леса и холмы, скалы и заливы Афонского полуострова. Мало того; по некоторой изысканности в этом наслаждении, чудные балконы обладают особенностью, которой нельзя не заметить: между прекрасными и твердо укрепленными дубовыми досками полов везде оставлены щели, правильные промежутки, так что лазурный свет моря и его сверкание, кажется вам, рвется из-под самых ваших ног...» [33].

Прогулка по балкону вокруг монастыря превращается как будто в прогулку по отраженному от моря небу — более подходящую иллюстрацию для идеи слияния молитвенного и эстетического восторга подобрать сложно.

Не нужно забывать, что Страхов пишет для светской аудитории, настроенной если не враждебно, то скептически. Идея синтеза религиозного и эстетического идеала, подкрепленная почти экзотически описанными картинами афонской природы, подготавливает разговор собственно о монашестве.

Формально Страхов полемизирует с Мельхиором де Вогюэ и Якобом Фалльмерайером, но самом деле через их голову обращается ко всем своим современникам. По сути, это — развернутая апологетика монашеского быта, столь «возмущающего» (выражение Страхова) современных людей, и глубокое обоснование монашества как *радостного* деяния.

Однако Страхов выходит за рамки апологетики. От защиты монашества он переходит к публицистическим обвинениям; монашеской чистотой поверяет сознание своих современников: «Мы все немножко чувствуем, как *мы дурны и гадки*, мы несколько понимаем надобность покаяния, а потому легко воображаем, что монах есть человек много нагрешивший и теперь предающийся покаянию. Мы так часто видим *разбитые сердца, позубленные жизни, изможденные души*, что несколько понимаем и потребность покоя, а потому объясняем себе монашество как жажду уединения, как удаление от людей» [34].

Примечательно, что в этом пассаже Страхов переходит от позиции противника-полемиста, с которой ведется отстраненный и даже несколько ироничный спор с де Вогюэ, к обобщающему *мы*. Он не отделяет себя от сознания своего поколения (ср. с предшествующими исповедальными подтекстами и типологией постепенного самопознания поколения). Этим *мы* в спор о сути монашества включается актуальный общественный и литературный контекст. Финальная фраза рассуждения содержит в себе четкие отсылки к этому контексту: «Что в покаянии душа исцеляется и светлеет, что в уединении человек не только спасается от людей, а способен почувствовать радостное приближение к Богу, словом, что монашество есть путь действительного блаженства, что, следовательно, можно искать этого блаженства, вовсе не будучи *ни великим грешником, ни великим несчастливцем*, — этого мы понять не можем, это выходит за пределы всех наших представлений» [35].

Собственно, контекст, о котором идет речь, в данном случае опознается легко. Страхов здесь скрыто полемизирует с Достоевским, вернее, с периодически приписываемой автору «Братьев Карамазовых» идеей о необходимости греха для дальнейшего покаяния и достижения святости.

Можно, впрочем, сказать и так: критик корректирует складывающееся однобокое,

искаженное восприятие этической концепции писателя. В значительной степени это соотносится и с некоторыми мотивами из переписки, и с отдельными пассажами критических статей Страхова о Достоевском.

Итак, Страхов последовательно проходит по различным уровням повествования об Афоне, который у него то становится в центр публицистических размышлений о судьбах поколения 1840-х годов, то используется для нравственной оценки европейской истории (оценки негативной), то формирует пространство, в котором реализуется исповедальная тенденция текста, то помещается в литературный контекст, становясь опять же средством и опорой в полемике автора с современниками.

Только после этого Страхов переходит, наконец, к заявленному изначально разговору об игумене Макарии: «К числу светлых [то есть являющих собой радость монашеской жизни — С.Ш.] монахов принадлежал и игумен, отец Макарий. Мне очень хотелось сказать о нем несколько слов, но теперь, когда пришел черед говорить, чувствую, что мне просто невозможно выразить свое впечатление. Ну что я скажу?» [36]

Это, уже непосредственное, введение в рассказ о Макарии содержит в себе два важнейших компонента. Во-первых, здесь есть указание на то, что «пришел черед». Следовательно, раньше начать этот разговор было невозможно, все предшествующее не каприз мемуариста, а необходимое предварительное слово.

Во-вторых, Страхов практически открыто вводит в свой текст традиционную для церковной словесности формулу самоуничтожения агиографа: пишущий не может найти слов для описания своего героя.

Примеров из аутентичной агиографической традиции, к которой здесь явно обращен Страхов, можно привести немало. См., например, начало «Жития Феодосия Печерского» Нестора: «...побудил я себя взяться и за другое повествование, которое превыше сил моих и не достоин я его, ибо невежда я и недалек умом, не обучен к тому же я никакому искусству, но вспомнил я, Господи, слово твое, вещающее; “Если имеете веру с горчичное зерно и скажете горе: сойди с места и низвергнись в море, тотчас же повинется вам”» [37].

Заметим, что ритуальная формула самоуничтожения и — что даже более важно — отказа слову в способности выразить требуемое повторяется еще раз в конце характеристики игумена, как бы закрепляя и подтверждая ее агиографическую ориентацию: «Отчего его чтение и возгласы из алтаря не только были чужды машинности, но звучали сердечным благочестием? Этого нельзя рассказать и объяснить словами» [38].

По агиографическому канону строится и изображение внешнего облика игумена, и его поведения в быту и во время церковной службы: «...он поразил меня и красотой своего лица и голоса, и вместе простотой, живостью и безмятежною добротою во всяком своем движении. <...> очень правильные черты его лица были крупны; лицо было бледно и чисто, как будто точеное из слоновой кости; прекрасные большие серые глаза были очевидно близоруки (он иногда прищуривался) и были прозрачно-чисты, как бывают только у истинных девственников и постников» [39].

Заметны в этом описании и элементы полемики со светскими стереотипами восприятия монахов: «Речь его не имела и тени книжности, или, вообще, той искусственности, проповеднической приподнятости или молитвенной размягченности, которая часто свойственна духовным особам. Это была краткая, простая, всегда оживленная речь» [40]. Страхов остается не только агиографом, но и полемистом, не только знакомит читателя с новой, незнакомой духовной реальностью, но и попутно корректирует представление о ней. В полном согласии с прагматикой житийного жанра его текст не только информирует, но и формирует мнение.

Подведем предварительный итог нашим размышлениям. Структура страховских «Воспоминаний о поездке на Афон» включает несколько смысловых уровней: историко-публицистический, автобиографический (периодически тяготеющий к переходу в исповедальный) и агиографический. Кроме того, на всех этих уровнях присутствует литературный (как правило, неявно) и евангельский контексты. Последний в очерке заявлен практически открыто с помощью нескольких отсылок к первому посланию апостола Иоанна.

Литературный контекст «Воспоминаний...» Страхова в первый раз актуализируется в сознании читателя в публицистических размышлениях автора. Социокультурная динамика отказа от «европеизации» (в любой ее форме — социализма, материализма, нигилизма etc) находит свое отражение не только в автобиографических текстах и публицистике современников Страхова, но и в их литературных опытах — в коллизиях поиска веры, по всей видимости, общих для русских литераторов второй половины века.

В этот типологический ряд можно поставить знаменитое письмо Достоевского Н.Д. Фонвизиной («Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» [41]). О том же пишет Тютчев: «Не скажет ввек, с молитвой и слезой, / Как ни скорбит пред замкнутою дверью; / «Впусти меня! — Я верю, Боже мой! / Приди на помощь моему неверью!..» [42] И даже образ Константина Левина в «Анне Карениной» с его автобиографическим контекстом строится во многом именно на этом фундаменте.

О том, что свое сознание, свое видение Афона Страхов склонен обобщать и типизировать, уже было сказано нами выше. Но такая типизация предполагает уход от мемуарного героя, его эстетизацию, здесь приходится говорить уже не о мемуаристике, а о автобиографичности повествования и героя, включившего не только личный опыт автора, но и его культурный опыт.

Страхов с его обостренно рефлексивным вниманием к тексту мимо этих коллизий пройти не мог. Он их неоднократно фиксировал в своих литературно-критических штудиях. Но признание существования этого контекста в его «Воспоминаниях...» ставит перед нами дополнительные вопросы.

Нетрудно заметить, что Страхов снижает эмоциональный накал драмы неверия и духовного поиска. Можно попытаться объяснить это нежеланием критика ограничивать свободу прочтения, стремлением избежать нарочитого учительства. Такие трактовки страховского творчества существуют.

Однако при этом Страхов вступает в полемику, иронизирует, советует и так далее. Его проповедь не сравнима с толстовской по силе и яркости, но дидактизм его текста от этого не ставится слабее.

Здесь уместно вспомнить о том, что «объяснения», предшествующие характеристике игумена, построены на повторяющемся приеме парадоксального совмещения патетики и иронии. Страховский нарратив колеблется между полюсами безусловной веры (идеалом такой веры мыслится жизнь афонских монахов в ее истинном виде) и светского скептицизма.

Этот прием Страхов использует и *после* агиографического фрагмента о Макарии: сразу за его финальной фразой этой следует «режущая глаз» попытка социальной характеристики игумена: «Отец Макарий был из рода богатых кушцов Сушкиных и, может быть, бодрость и ясность, которою он дышал, составляют некоторое наследие живучести и деятельности, свойственной купеческому сословию» [43].

Позиция агиографа здесь не абсолютна, с ней соседствует и точка зрения светского публициста. Даже если не учитывать неизбежно возникающие при представлении подобного «колеблющегося» сознания «достоевские» ассоциации (Иван Карамазов), становится понятно, что в такой структуре невозможно подлинно авторитетное, проповедническое слово.

Страхов и не проповедует. После краткого житийного повествования о Макарии он как бы в сокращенном виде снова проводит читателя по основным темам и мотивам своего очерка: публицистическая критика «светскости» (здесь в рассуждении о «мученичестве» светской жизни он прямо упоминает Толстого), апологетика монашеского быта, размышления о слиянии эстетического и религиозного идеала в практике церковной службы.

Структура «Воспоминания...» словно удваивается, однако второй виток повествования оканчивается не агиографическим, а прямо исповедальным словом: «...вот уже тысяча лет, как восемь или десять тысяч этих монахов совершают эти непрерывные молитвы, которых я был очевидцем. При таких воспоминаниях, при картине, возникающей в моем воображении, умиление неотразимо проникает в душу, и пробуждается то чувство, которое так ярко горит на Афоне, — жажда молитвы» [44].

Если слово «умиление» подразумевать в его первичном, церковном смысле (думается, оснований для иного понимания текст Страхова не дает), тогда финальные фразы «Воспоминания...» поддаются однозначному прочтению. Приведем, например, цитату из «Слова о суде и умилении» Ефрема Сирина (которого, между прочим, Страхову посоветовал читать старец Амвросий в Оптиной пустыни в 1875 году): «Умиление, братья, есть уврачевание души; оно приобретает нам отпущение грехов; умиление, братья, вселяет в нас Единородного Сына, когда вождедеваем Его. Умиление, братья, привлекает на душу Духа Святого» [45].

Молитва, жажда которой пробуждается при мысли об Афоне, в таком контексте — покаянная молитва. Умиление — удел души не совершенной, но стремящейся к совершенству, совершенствующейся. Светскому человеку для того, чтобы испытать умиление сердца, нужен внешний стимул; для Страхова таким стимулом стал Афон (ср. у А.Б. Тарасова определение Страхова как «светского праведника», несмотря даже на декларацию его расхождений с православием [46]).

Сложная, отнюдь не мемуарная структура страховского «Воспоминания...» обусловлена, во-первых, исторической связью автора с духовными судьбами поколения, во-вторых, учетом предшествующего опыта русской литературы и философии, а в-третьих, неразрывной, душевной связью автора с христианской традицией. Именно эта связь приводит к тому, что исповедальный модус повествования в итоге воспринимается как основной. Только в исповеди может до конца высказаться колеблющееся, не уверенное до конца в себе, нуждающееся в молитвенном врачевании сознание.

Евангельский контекст, контекст первого послания Иоанна формирует пространство духовного движения — от похотей мира сего к Отцу, завершая таким образом на глубинном уровне антитезу, в историко-публицистическом слове Страхова реализованную как противопоставление Афона и истории, влекущейся в единому

европейскому знаменателю.

Ставшая уже литературоведческим трюизмом «сдержанность» Страхова в таком контексте выглядит не «теплохладностью» [47], а смирением готовой к покаянию души. Трудно отделаться от мысли об обусловленности его невяно-негативного отношения к Достоевскому тем, что в творчестве последнего путь подобных душ редко доведен до конца (классический пример — Иван Карамазов, застывающий на духовном перепутье).

Этим же объясняется и его похвала «Преступлению и наказанию», где подобный путь все же намечен в финале.

Складывается впечатление, что Страхов не нашел в русской литературе достаточной опоры для своего духовного поиска, обретя ее в итоге в своих афонских впечатлениях, и здесь он, парадоксальным образом расходясь с родственной ему этикой Достоевского, солидаризируется, с одной стороны, с Толстым в его критике искусства, а, с другой, например, с К. Леонтьевым в его неприятии европеизированной светской культуры России XIX века.

Примечания

1. Первое издание: Страхов Н.Н. Воспоминание о поездке на Афон // Русский вестник. — 1889. — № 10. — С. 120–144. Здесь и далее все цитаты приводятся по: Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. — СПб. : Тип. бр. Пантелеевых, 1892.
2. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 1.
3. Там же. С. 1–2.
4. Там же. С. 2.
5. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 2.
6. Там же. С. 2–3.
7. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки.
8. Там же.
9. Там же.
10. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 2 тт. Т. 1: А–О. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. С. 459.
11. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 15. — Л.: Наука, 197... С. 129.
12. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 4.
13. Там же. С. 4.
14. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 25. — Л.: Наука, 1983. С. 20.
15. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 5.
16. Там же. С. 30.
17. Там же. С. 7.
18. Там же. С. 6.
19. Там же. С. 9.
20. Там же. С. 10.
21. Там же.
22. Тарасов А.Б. Н.Н. Страхов в поисках идеала: между литературой и реальностью // Тезаурусный анализ мировой культуры: Сб. науч. трудов. Вып. 5. / Под общ. ред. Вл. А. Лукова. — М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. С. 27.
23. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 11.
24. Там же. С. 14.
25. Там же.
26. Там же. С. 15.
27. Там же. С. 29–30.
28. Там же. С. 16–17.
29. Цит. по.: Лобас В. Достоевский. В 2 кн. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. Кн. 2. С. 416.
30. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. — М.: ЭКСМО, 2007. С. 572–587.
31. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 19.
32. Там же. С. 36.
33. Там же. С. 26.
34. Там же. С. 32–33. Курсив мой. — С.Ш.

35. Там же. С. 32. Курсив мой. — С.Ш.
36. Там же. С. 34.
37. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. — СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский дом), 1997. С. 353.
38. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 36–37.
39. Там же. С. 35.
40. Там же. С. 35.
41. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 тт. Т. 28/1. С. 176.
42. Тютчев Ф.И. Наш век («Не плоть, а дух растлился в наши дни...») // Ф.И. Тютчев. Лирика: В 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1966. С. 136.
43. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки. С. 37.
44. Там же. С. 47.
45. Ефрем Сирин. Слово о суде и умилении // Его же. Творения. Т. 1. — Барнаул: Изд-во прп. Максима Исповедника, 2005. С. 251.
46. См.: Тарасов А.Б. Н.Н. Страхов в поисках идеала: между литературой и реальностью // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». — 2008, № 12.
47. Откр. 3: 15–16: «...знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих».