

В. А. Гавриков, Л. Г. Кихней

**БИБЛЕЙСКИЙ КОД В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ
ПРОЗЕ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ ПЕРВОЙ ВОЛНЫ
(П. СОРОКИН, Б. ЗАЙЦЕВ, И. ШМЕЛЁВ)**

Москва

Издательство ИМПЭ им. А. С. Грибоедова

2017

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)
К45

Рецензент:

В.В. Агеносов

***заслуженный деятель науки Российской Федерации, доктор
филологических наук, профессор***

В.А. Гавриков, Л.Г. Кихней

К45 Библейский код в автобиографической прозе русских эмигрантов первой волны (П. Сорокин, Б. Зайцев, И. Шмелёв) / Монография. – М.: ИМПЭ им. А.С. Грибоедова, 2017. - 160 с.

ISBN 978-5-88774-114-7

Монография посвящена рассмотрению так называемого «библейского кода» в автобиографической прозе П. Сорокина, Б. Зайцева, И. Шмелева. Указанный семиотический комплекс рассматривается с двух позиций. Во-первых, исследуется авторское отношение к религии, реконструируется «духовное мировоззрение» указанных авторов. Во-вторых, дана типология отсылок к религиозным текстам в творчестве П. Сорокина, Б. Зайцева, И. Шмелева, делается попытка выявить общие закономерности библейских заимствований в творчестве православно ориентированных русских прозаиков - эмигрантов первой волны.

Книга адресована специалистам гуманитарного блока: литературоведам, культурологам, религиоведам, социологам и др.

ISBN 978-5-88774-114-7

© В.А. Гавриков, Л.Г. Кихней, 2017

© Издательство ИМПЭ им. А.С. Грибоедова, 2017

Оглавление

Предисловие.....	4
Глава 1. Автобиографическая повесть Питирима Сорокина «Дальняя дорога»	9
1.1. Сорокин как литератор	9
1.2. Духовные искания П. Сорокина: от православной воцерковленности к научному альтруизму	13
1.3. Бог и провидение в тексте «Дальней дороги».....	32
1.4. Отражение идей интегрализма в «Дальней дороге»: христианский ракурс	46
1.5. Библейские заимствования в тексте «Дальней дороги».....	57
Глава 2. Автобиографическая тетралогия Бориса Зайцева «Путешествие Глеба»	67
2.1. Духовные искания Глеба: путь к вере.....	67
2.2. Отношение к религии в семье Глеба.....	84
2.3. Русский народ – богоносец? (верующие персонажи в тетралогии Б. Зайцева).....	104
2.4. Царская Россия в образе «допотопного мира».....	116
2.5. Библейские цитаты, православные молитвы и праздники, жития святых в тетралогии	127
Глава 3. О библейской истории одной цитаты: «Солнце мёртвых» у Ивана Шмелёва и у других авторов	138
Послесловие	150
Литература	153

Предисловие

Долгое время в нашей стране не принято было говорить о христианских корнях русской литературы. Если уж исследователи как-то и касались духовных подтекстов в творчестве классиков, то переводилось всё в нравственно-философскую плоскость. А когда речь и заходила о религиозных аспектах (в первую очередь, конечно – христианских), то дальше выпадов и одиозных высказываний дело не шло. Многие талантливые филологи «уходили» в античность, в языкознание, только для того, чтобы не соприкоснуться (точнее – минимально соприкоснуться) с господствующей идеологией.

Конечно, оставалась еще эмигрантская филологическая наука, которая не испытывала атеистического пресса, однако что могли сделать единицы? Да и зарубежная филология, как и вообще западная гуманитарная мысль последнего столетия, была, если так можно выразиться, «не аутентична» объекту исследования, если таковым становились духовные искания русскоязычных прозаиков. Понять глубины православного мировоззрения, которым были наделены некоторые русские классики, можно только изнутри явления – ведь в вере многое ощущается на уровне интуиции и с трудом поддается «научному препарированию», особенно «внешними».

В этой связи прорыв конца 1980-х (т.н. «возвращенная литература») стал своеобразным открытием Атлантиды. На волне интереса ко всему «антисоветскому» в литературную жизнь страны вошли многие и многие авторы и произведения. Казалось, что лед отчуждения сломан и впереди – долгая счастливая жизнь посмертно возвращенных на Родину классиков. Однако всё оказалось не так просто.

Да, сделано было немало. Уже само введение в научный оборот «непроходимого» через советскую цензуру – большое событие. Не малую часть этих произведений составляла в том числе и «литература с христианским кодом». Для массива ставших уже классическими

романов, повестей, рассказов, связанных с христианством, трудно подобрать какой-то релевантный термин: потому что здесь литературоведение соприкасается с богословием, и это взаимодействие порождает множество нюансов. Что ставить во главу угла: интенцию (то есть «самоощущение» автора) или академическую рецепцию (не важно, что хотел сказать автор, главное – что он объективно сказал)? Ведь и многие ересиархи считали себя «правоверными христианами»... Так какой же ракурс избрать: этический? Догматический? Интертекстуальный? Религиозный? Выяснить был ли писатель членом Церкви? Верно ли он перелагает художественным языком мистический религиозный опыт? Ряд этих вопросов можно продолжать.

Так что же такое русская христианская (библейская) литература? Не рискуя давать определение этому сложному явлению, очертим те методологические рамки, в которых мы будем работать. То есть договоримся о понятиях. В первую очередь, конечно, следует прояснить, что же такое «библейский код». В нашей версии, это понятие распадается на два больших блока. Первый – интертекстуальный, традиционно изучаемый при анализе подобного рода и связанный с поиском, анализом и интерпретацией цитат, реминисценций и аллюзий.

Второй, условно назовем его «идеологический», связан с мировоззренческими особенностями писателей. Он представляется более важным, так как именно укоренность идиопэтики в тех или иных мировоззренческих системах (подобных религии, политическим направлениям, идеологиям художественных групп и т.д.) является той производящей основой, из которой потом «вырастает» интертекстуальность. То есть в настоящей работе мы постараемся определить не только, как библейский текст отразился в прозе Сорокина, Зайцева, Шмелёва, но и почему он здесь присутствует и какова подоплека его появления. Голый разбор цитат и их, допустим, классификация мало что проясняют. Важно – каков ментальный субстрат, на котором они появились, какова их аксиология – в

авторской модальности, наконец, какова их метафизика, если таковая актуальна для авторского мировосприятия.

Почему в качестве материала выбраны именно произведения Питирима Сорокина, Бориса Зайцева и Ивана Шмелева? На наш взгляд, во всей прозе русского зарубежья найдется лишь несколько авторов, чье творчество испытало такое сильнейшее влияние Библии (и Евангелия – в частности). Вероятно, наиболее яркими фигурами «русского христианского Зарубежья» были именно указанные писатели. Однако путь внутри «библейского дискурса» у каждого из них был свой.

Путь Сорокина – от глубокого погружения в православную традицию к осознанию себя вне каких-либо религиозных установлений и деноминаций, к «вере на свой манер». Путь Зайцева можно назвать «обратным»: он, наоборот, в детстве был далек от религии, чувствовал духовность скорее «эстетическим чутьем», однако в зрелом возрасте воцерковился и глубоко погрузился в русское Православие. Наконец, путь Шмелева словно объединяет в себе «сорокинское детство» и «зайцевскую зрелость». То есть Шмелев не уходил из Православия и не приходил к нему: будучи воцерковленным с детства, он и после эмиграции сохранил в себе веру отцов. Таким образом, перед нами три пути, три грани религиозного мироощущения, пропущенного через призму русского Православия. Забегая вперед, отметим, что и Сорокин, формально дистанцировавшийся от Церкви, всё-таки до конца жизни мыслил в ее категориях, верил в Бога, ратовал за нравственно-духовное преобразование общества.

В центре нашего исследования три автобиографических произведения: «Дальняя дорога» (в другом переводе – «Долгий путь») Сорокина, «Путешествие Глеба» Зайцева и «Солнце мертвых» Шмелева. Вопрос может возникнуть лишь с третьим текстом – почему именно он? Среди автобиографических произведений Шмелева, конечно, самым насыщенным библейскими кодами представляется «Лето Господне». Однако всегда интереснее работать

с текстами, где взыскуемые смыслы прописаны имплицитно, тогда как указанное произведение просто изобилует ими. Кроме того, существует уже определенная традиция изучения библейских мотивов в «Лете Господнем», а вот «Солнце мертвых» всё-таки не так очевидно «привязано» к ветхозаветным и новозаветным текстам. Правда, мы рассмотрели только библейскую мотивировку главного образа-символа, вынесенного в название. Однако, как покажет анализ, именно он является тем стержнем, на который «нанизываются» ключевые смыслы эпопеи.

«Дальняя дорога» и «Путешествие Глеба» являются малоизученными с интересной нам позиции. Точнее, текст Сорокина вообще практически не имеет своей литературоведческой исследовательской традиции. Христианских мотивов в зайцевской тетралогии касались некоторые ученые, однако речь не шла о целостной картине – анализу подвергались лишь отдельные фрагменты произведения.

В целом же полноценное возвращение Сорокина, Зайцева, Шмелева в культурную жизнь России продолжается. Так, в Коми выпускается специализированный научный журнал «Наследие», посвященный в первую очередь Питириму Сорокину, а также другим деятелем этого края. Создано Государственное бюджетное учреждение Республики Коми «Центр "Наследие" имени Питирима Сорокина». В Орле и в Калуге проводятся конференции, посвященные творчеству Бориса Зайцева. В Москве и в Крыму организуются Шмелевские чтения. Немало издано за четверть века монографий и защищено диссертаций, полностью или частично посвященных творческому наследию писателей. Однако исследовательских лакун здесь всё еще предостаточно.

И одной из них нам видится раскрытие «сокровенного человека», отраженного в зеркале авторской саморефлексии. Первые две главы настоящей монографии позволят приблизиться к пониманию личности Сорокина и Зайцева, к их потаенному мироощущению, заключенному в художественной интенции. В

какой-то степени это будет интересно и биографам, так как наше исследование, смеем надеяться, прольет свет на личность писателей, внутреннюю жизнь, мотивировку поступков. Иными словами, через художественную ткань мы постараемся реконструировать и воззрения трансцендентального тексту автора, особенности его логики, и не только литературной логики. Это, пожалуй, первейшая задача настоящей книги.

Глава 1. Автобиографическая повесть Питирима Сорокина «Дальняя дорога»

1.1. Сорокин как литератор

Первым автором, на творчестве которого мы остановим свое внимание, будет Питирим Сорокин. Этот видный деятель «смутного времени» мало изучается литературоведением, чему есть несколько возможных объяснений, главное из которых – традиционная прикреплённость этого выдающегося мыслителя к социологии. Однако его автобиографическая повесть «Дальняя дорога» есть один из показательных образцов эмигрантской прозы, посвященной собственному «жизненному пути».

При анализе этого текста возникает одна сложность, которая существенно влияет на восприятие: перед нами произведение, написанное на английском языке. По свидетельству людей, знавших Сорокина, изначальная «матрица» текста была написана на русском, однако произведение было адресовано англоязычному читателю, поэтому «Дальняя дорога» увидела свет именно на английском. Впрочем, переводчик на русский язык А.В. Липский указывает, что максимально старался добраться до русского первоисточника, сохранив вероятные особенности русскоязычной «матрицы» текста.

Таким образом, работая с произведением Сорокина в переводе Липского, мы будем рассматривать те библейские заимствования, которые отыскал и адаптировал к русскому (а иногда и – к церковнославянскому) языку переводчик. Положимся на его эрудицию в священных текстах, так как она неоднократно проявляет себя в переводе.

В предисловии А.В. Липский рассуждает о жанровых особенностях сорокинского текста: «Автобиография – не

историческое исследование, в ней нет точных ссылок, документальных цитат, цифровых выкладок. Это рассказ, неторопливое повествование об отрочестве и юности, о давно минувших днях русской революции, боль и горечь которых и через полвека жгли сердце Сорокина, о жизни в Америке»¹. Таким образом, речь идет о художественном произведении, а не о бесстрастной хронике. В тексте Сорокина есть место фигурам умолчания, например, он не ссылается на ставшую знаменитой статью Ленина «Ценные признания Питирима Сорокина», потому что она не вписывается в выстраиваемый автором художественный, можно даже сказать – мифологизированный образ. Черты мифологизации заметны и в других местах повести: «Вряд ли стоит воспринимать первые главы "Долгого пути" как абсолютно правдивое изображение социокультурных реалий: перед нами – теплые воспоминания детства и юности, приобретшие идеализированное звучание»².

Итак, «Дальняя дорога» – художественная проза. Собственно, Сорокин-художник выдает себя уже на первых страницах произведения, когда предлагает читателю впечатляющие картины природы родного края:

«Две великие реки – Вычегда и Печора – со своими притоками несли через лесную страну прозрачные, как хрусталь, воды. Их бурное течение омывало красивые песчаные пляжи, крутые холмы, благоухающие пойменные луга, деревья и кусты, растущие вдоль берегов. Привольно разливающиеся реки играючи бежали среди деревьев по затейливым руслам, а в глухих уголках этого зеленого царства лежали безмолвные озера, бочажки и болота».

¹ Здесь и далее текст повести и предисловие цитируется по изданию: Дальняя дорога: Автобиография / Питирим Сорокин; [Пер. с англ., общ. ред., сост., предисл. и примеч. А.В. Липского]. М., 1992.

Чтобы не утяжелять текст, здесь и далее мы не станем указывать страницы цитируемых фрагментов.

² Тонкова Е.Г. П.А. Сорокин о национальном вопросе как производной социального неравенства // Наследие: научный журнал. 2011. №1. С. 134.

В этом и многих других описаниях угадывается нечто родственное Паустовскому – одному из лучших русских мастеров литературного пейзажа. Конечно, далеко не только в описаниях кроется сорокинская, условно говоря, «литературность». В любом случае перед нами именно художественная проза, которая может быть поставлена в один ряд с творениями Зайцева, Шмелёва, Набокова, Бунина и других эмигрантов первой волны, писавших о своем жизненном пути с «художественными целями».

Кроме «Дальней дороги» Сорокин создал еще несколько литературных произведений: роман «Перед полднем», рассказы для детей, две тетради стихов...³. Всё это написано и кое-что опубликовано еще во время пребывания Сорокина в России. По понятным причинам, эти тексты не нашли еще своего системного исследователя-литературоведа. Получается, что Сорокин-литератор относится к потаенной литературе, потому что в советский период отечественной истории он был персоной нон-грата в гуманитарной науке, речи не шло не только о серьезном исследовании его творческого наследия, но и даже об упоминании его имени: «Особую роль в изучении творческого наследия П.А. Сорокина в советский период сыграла весьма тенденциозная и идеологизированная советская литература о "критике" новой буржуазной социологии»⁴.

А если упоминания и были, то их обличительный пафос граничил с абсурдом, что, кстати, началось с Ленина, который называл своего идеологического оппонента, например, «дипломированным лакеем поповщины»⁵. Доходило до того, что советские социологи вынуждены были пользоваться концепциями и

³ Подробнее об этом см.: Ломоносова М.В. Литературные грани творчества Питирима Сорокина // Наследие: научный журнал. 2014. №1 (4).

⁴ Федякина Е.В. Питирим Александрович Сорокин: общественная и научная деятельность: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2005. С. 4.

⁵ Азаров В.Н. Питирим Сорокин о влиянии гражданской войны на состояние российского общества // Научный диалог. 2014. №8 (32): История. Экономика. Право. С. 64.

терминологией Сорокина, не называя первоисточник. Правда, ситуация резко изменилась после крушения СССР, так, уже в 1991 году защищена «сорокинская» диссертация, посвященная культурно-исторической концепции социолога⁶.

Итак, Сорокин – человек особой судьбы и особого внутреннего уклада, который формировался под действием самых разнообразных социальных, исторических, идеологических факторов. Именно в «Дальней дороге» он открылся не только через призму житейских коллизий, но и вычертил собственный психологический портрет, открыл читателю свой внутренний мир. Собственно, любая литературная автобиография взыскует психологической достоверности и «внутренней истории», которая как бы накладывается на жизненные перипетии. В случае с Сорокиным именно библейский дискурс оказался тем источником, который многое определил в духовно-душевной конституции писателя. По нашей версии, именно Книга Книг стала фундаментом мировоззрения Сорокина, поэтому избранный нами ракурс исследования как нельзя лучше характеризует и личность выдающегося социолога. Соответственно, настоящая работа будет интересна далеко не только литературоведам, даже несмотря на ее филологический уклон.

Исходя из сказанного выше, центральным вопросом, связанным с библейским дискурсом у Сорокина, становится его отношение к религии – в его генезисе и динамике. С этого вопроса и начнем.

⁶Маулина Н.Н. Культурно-историческая концепция П.А. Сорокина: дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 1991.

1.2. Духовные искания П. Сорокина: от православной воцерковленности к научному альтруизму

Для того чтобы были понятны библейские заимствования с их психолого-мировоззренческим преломлением в личности П. Сорокина, следует кратко описать все этапы духовного развития писателя. То есть мы дадим читателю своеобразное «summary» сорокинского мировоззренческого пути, основываясь на его автобиографической исповеди.

Итак, свое моральное кредо, основу внутреннего мира в юные годы Сорокин⁷ характеризует следующим образом:

«Моральные заповеди христианства, особенно Нагорная проповедь и Блаженства Евангельские, решающим образом обусловили мои нравственные ценности не только в молодости, но и на всю жизнь».

Богословы называют Нагорную проповедь (Матфея 5:1-7:29; Луки 6:12-41) ядром христианского учения. Причем Сорокин, разделяя Проповедь и Блаженства, поступает не вполне верно: вторые входят в состав первой. Приведем же данные Заповеди, как они отражены в Евангелии от Матфея: *«Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря:*

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

⁷ Мы отдаем себе отчет, что главный герой автобиографической прозы отнюдь не равен биографическому автору. Тем не менее для удобства работы с материалом, мы этого художественного субъекта всё же будем именовать автором, писателем, П. Сорокиным. В конечном счете, автобиографический герой мемуарной прозы есть прямой «мостик» к личности выдающегося социолога, поэтому говоря о воззрениях «Я-нарратора» мы будем в известной степени касаться и трансцендентального художественному тексту автора.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.

Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас».

В этих нескольких строках в сжатой форме дано несколько важнейших для христианства императивов: необходимо быть «нищим духом» (то есть не заноситься, не быть горделивым), быть кротким, милостивым, миротворцем, ратовать за истину. При этом Христос предупреждает, что за исполнение этих заповедей человека ждут скорби от мира и от «князя мира», то есть дьявола.

Если же обратиться ко всему контексту Нагорной проповеди, сделав акцент на нравственно-поведенческих императивах, то получится следующее. Иисус призывает своих последователей не только не убивать, но и даже не гневаться напрасно (Матфея 5:21-22); не только не прелюбодействовать, но и даже не допускать греховное вожделение в сердце (Матфея 5:27-30); кроме того, нельзя клясться, разводиться (кроме вины прелюбодеяния), творить милостыню напоказ, осуждать. Спаситель требует от своих учеников: давать просящим, помогать требующим помощи, любить всех (в том числе – врагов), собирать сокровища небесные (то есть копить не золото, а добрые дела).

Несомненно, эти заповеди были поняты их первыми слушателями как нечто новое и доселе неслыханное. Собственно, об этом говорит и сам евангелист: «*И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи*» (Матфея 7:28-29). Христос, таким образом,

поставил нравственные правила на новую высоту, которая оказалась созвучна тому «сокровенному человеку», который живет в каждом и который помнит о своем блаженном (идеальном) состоянии до грехопадения. И если в человеческой истории до Христа действовал закон, сформулированный Плавтом: «человек человеку – волк». То ныне человеческое общество преобразилось. Это четко понимал Сорокин уже с юных лет, поэтому он и пронес императивы Нагорной проповеди через всю жизнь. И даже уход от «институциональной религии» (то есть «расцерковление») не повлиял на место Нагорной проповеди во внутреннем устройстве великого социолога.

В «Дальней дороге» есть три отсылки к этому евангельскому месту: первый раз, когда Сорокин говорит о своих духовных истоках, второй раз – когда речь идет о создании Гарвардского исследовательского центра по созидательному альтруизму, третий раз – в последней главе, которую можно назвать своеобразным нравственным завещанием Сорокина, посланием человечеству.

Отметим, что далеко не всё из усвоенного в детстве удалось Сорокину пронести через всю жизнь. Он серьезно менялся, проходил через личностные кризисы: «В ранние годы жизни важную роль в формировании его личности сыграла религиозная атмосфера деревенской жизни, которая придавала размышлениям Сорокина ценностный, этический оттенок. В свою очередь, столкновение с городской действительностью, новые знания и представления о целях и предназначении человека в значительной степени изменили его патриархальное мировоззрение»⁸. Однако первые впечатления от своего бытия в мире были, бесспорно, гармоничными:

«В соединении с моим странствующим образом жизни и социальным устройством коми народа религиозная атмосфера ранних лет сыграла важную роль в становлении моей личности,

⁸ Федякина Е.В. Питирим Александрович Сорокин: общественная и научная деятельность: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2005. С. 11-12.

целостной системы ценностей и кристаллизации ранних философских взглядов».

Ниже мы подробно остановимся на том, как было организовано общество в Коми тогда, когда здесь жил Сорокин. Пока же отметим, что заложенная в детстве вера в существование Бога осталась с Сорокиным на всю жизнь. Менялось лишь отношение к религиозности. Лучше всего это характеризуют слова самого писателя:

«Я придерживался идеалистического мировоззрения, в котором такие ценности, как Бог и природа, правда, добродетель и красота, религия, наука, искусство и этика были объединены в одно гармоничное целое. Ни острые конфликты с внешним миром, ни внутренние противоречия между данными ценностями не нарушали моего душевного равновесия. Несмотря на материальные трудности, печали и испытания духа, присущие каждой человеческой жизни, мир казался мне прекрасным для жизни и борьбы за утверждение великих жизненных ценностей».

Большую роль в этом гармоничном мировоззрении играла величественная природа зырянского края, а также поведенческие особенности здешнего населения, которое, подобно многим северянам, отличалось незлобием, спокойствием и созерцательным взглядом на мир. Однако при всей воцерковленности семьи, при всем православном укладе и соблюдении религиозных ритуалов, Сорокин был связан и с древней языческой стихией⁹. Старинные верования с

⁹ «Автобиографический роман открывается воспоминаниями детства и юности Питирима Александровича, проведенных в зырянском крае, и описывает идиллический сюжет: первозданная природа, богатая дарами, отсутствие цивилизации и ее тлетворного влияния, общинный уклад сельской жизни, двуязычная среда, атмосфера двоеверия и религиозной терпимости». Тонкова Е.Г. П.А. Сорокин о национальном вопросе как производной социального неравенства // Наследие: научный журнал. 2011. №1. С. 134.

приходом христианства не были окончательно искоренены, а, вероятно, под воздействием менталитета здешних жителей, были адаптированы к православным устоям:

«Поскольку религией коми народа и моей семьи тоже являлось русское православие, смешанное с пережитками дохристианских, языческих верований, и то и другое естественным образом соединилось в моей вере и исполняемых обрядах. Их влияние на мое сознание усиливалось нашим семейным ремеслом, предназначенным для нужд церкви. Работая, я, естественно, встречался, беседовал и взаимодействовал со многими священниками, диаконами и псаломщиками».

Сорокин указывает, что люди духовного звания серьезно повлияли на его мировоззрение. Собственно, это и не удивительно, потому что центром грамотности в царской России была именно церковь с ее приходскими школами. А священники и вообще люди, связанные с Церковью, были одним из самых образованных сословий страны, о чем, кстати, упоминает и сам писатель. Живо и восторженно воспринимавший все сказанное более опытными людьми молодой Сорокин был полностью захвачен религиозной стихией:

«Эти влияния на меня были так велики, что после прочтения Жития святых, мне хотелось стать аскетичным отшельником, и я часто уединялся в близлежащем лесу, чтобы попоститься и помолиться».

Вторым этапом в личностном становлении будущего классика социологии стала учеба в церковно-учительской школе. Молодой человек попал в новую для себя среду, где уже заметны были следы секуляризации. Неспешная жизнь в гармонии с миром сменилась периодом поисков, открытий и встреч, Сорокин пишет: *«Кроме*

студентов и преподавателей я встречался с самыми разными людьми», том числе речь идет о социалистах-революционерах, социал-демократах (большевики и меньшевики).

«Новая идейная позиция, занятая мной, укрепилась в результате русско-японской войны 1904 года и особенно бури народного гнева, вылившейся в революцию 1905 года», – подчеркивает автор.

Водоворот новой бурной жизни поглощал учащегося, новые книги, новые люди, новые жизненные впечатления изменили внутренний мир Сорокина. Он пишет:

«Суммарное воздействие всех этих сил на меня было так велико, что всего за два года учебы большая часть моих предыдущих религиозных, философских, политических, экономических и социальных установок была разрушена. Религиозность уступила место полуматеистическому отрицанию теологии и обрядов русской православной церкви».

Этот коренной перелом в мировоззрении оказался, пожалуй, самым серьезным изменением в личности Сорокина. Никогда больше его видение мира не претерпит такой существенной трансформации. Ключевым здесь, пожалуй, является тезис о *«полуматеистическом отрицании теологии»*. Далее мы увидим, что этот процесс будет растянут на долгие годы – он завершится восстановлением авторитетности Бога, однако уже с иных – не православных (если не сказать «не религиозных») – позиций.

Сорокин обращается к модным в то время идеям, которые как бы устраняли из мира Творца, сводя всё только к научному рационализму. Более того, как раз в начале XX века появилась иллюзия, что мир не только познаваем, но и уже почти познан: оставались «два облачка на горизонте» (выражение, приписываемое

учителю Макса Планка). Заманчиво было всё объяснить через современные научные концепции – гностический оптимизм эпохи «сработал» и в случае с Сорокиным. Он вспоминает:

«Мое старое мировоззрение и система ценностей были заменены научной теорией эволюции и естественнонаучной философией. Приверженность монархической системе правления и "капиталистической" экономике сменилась республиканскими, демократическими и социалистическими взглядами. Политическая индифферентность уступила революционному порыву. Я превратился в активного агитатора за свержение царизма и руководителя отделения социалистов-революционеров в школе и округе».

В удивительно сжатой форме Сорокин констатирует тектонические сдвиги, произошедшие в его мировоззрении. Конечным пунктом такой эволюции стала кипучая революционная деятельность, то есть вражда против, по слову Библии, «помазанника божия» – Царя. По сути дела, сочетать революционность и идеалистическое мировоззрение иудео-христианского толка было невозможно: этому противился сам текст Священного писания, где вообще всякий получивший власть считается получившим ее от Бога, а уж помазанный на царствие монарх и вовсе был священной фигурой. Например, царь Давид казнил отрока, убившего царя Саула, давидова соперника. Давид так пояснил свое действие: *«Как не побоялся ты поднять руку, чтобы убить помазанника Господня?»* (Вторая книга Царств 1:14).

Тем не менее Сорокин не находил разрешения ряда своих внутренних противоречий. И даже революционная деятельность, как он полагал – во благо народа, не давала ему возможности примирить в себе «нового человека» и «прежнего». Автор пишет, что необходимость *«упорядочения и согласования своих идей, ценностей и устремлений»* была для него острой. Он принадлежит к целостному

типу людей, поэтому в нем проходила напряженная духовная работа, цель которой – снять возникшие противоречия:

«После того как мои ранние взгляды на жизнь рассыпались, как карточный домик, в начале учебы в церковно-учительской школе, я ощущал некий душевный дискомфорт и самопроизвольно начал поиски новой философии, чтобы восстановить единство и целостность моего Я. Накопленные естественнонаучные знания, более близкое знакомство с позитивистской философией и революционно-социалистическими доктринами показали мне направление, в каком следует строить новое мировоззрение. Значительно продвинуться в решении этой задачи я смог благодаря вечерней школе. Но и тогда новая система ценностей и жизненных устремлений была создана лишь наполовину. Ее завершение пришлось на годы учебы в Психоневрологическом институте и Санкт-Петербургском университете».

Итак, Сорокин не зря упомянул о «полуатеизме», возможно, здесь речь идет о полуправде или позднейшей аберрации памяти – судя по всему в тот период можно характеризовать как атеистический. Переводчик и комментатор Сорокина А.В. Липский указывает на то, что в «Дальней дороге» дана скорее идеальная история жизни писателя и социолога. В ней есть серьезные лакуны. То есть Сорокин сглаживает ряд «острых углов», некоторые интерпретации событий выглядят сомнительными. Однако перед нами, как мы выяснили, художественное произведение, в котором допустимы, скажем так, «художественные условности». Косвенно на наше предположение работает тот факт, что Сорокин увлекается дарвинизмом, по сути, исключая из мирского круговорота Создателя, а также позитивизмом. Для последнего чуть ли не самым важным лозунгом была «идея очищения науки от метафизики».

В десятые годы взгляды Сорокина несколько меняются. Вот как он горит о состоянии собственного Я:

«Политически – мое мировоззрение представляло из себя форму социалистической идеологии, основанной на этике солидарности, взаимопомощи и свободы. В целом это было оптимистическое мировоззрение, весьма схожее со взглядами большинства русских и западных мыслителей предреволюционного времени. Я и не предполагал, что мое "научное, позитивистское и прогрессивно оптимистическое" мировоззрение вскоре подвергнется жестокому испытанию историческими событиями, и, претерпев второй кризис, будет во второй раз пересмотрено и заново интегрировано. Этот второй кризис еще скрыт в потемках будущего. Тогда, в студенческие годы, я был полностью удовлетворен своим мировоззрением, не осознавая еще, что подобен "теленку, видящему мир сквозь розовые очки"».

Мы видим, в десятиные годы почти нет места религиозному сознанию, да и вообще любой метафизике. Налицо стандартный «набор атеиста», состоящий из революционности, социализма и позитивизма. Показательна фраза в конце высказывания о «теленке, видящем мир сквозь розовые очки». Возможно, в ней есть оттенок горечи, связанной с утратой веры в Бога. Хотя, конечно, на первом плане здесь сомнение в «идеалах ума» и образованности, ирония по поводу роли науки в нравственном преображении человеческого общества. Впоследствии Сорокин напишет:

«Волна смерти, зверства и невежества, захлестнувшая мир в XX, цивилизованном, как считалось, столетии, полностью противоречила всем сладеньким теориям прогрессивной эволюции человека от невежества к науке и мудрости, от звероподобного состояния к благородству нравов, от варварства к цивилизации, от теологической к позитивной стадии развития общества».

Очень ценное высказывание! Здесь есть важнейшая в нашем контексте антитеза: теологическая VS позитивная стадия. Она встроена в цепочку антитез, где позитивизм соотносится с осмеиваемыми писателем «мудростью», «благородством нравов» самого кровавого в истории человечества периода – XX века. По сути, перед нами сорокинский приговор как своим юношеским воззрениям, так и наивной вере в атеистическую нравственность вообще. А значит – продолжая логику приведенной выше антитезы – теология не только не утратила своего значения в современном мире, но и получила право на «вторую жизнь». Крах идей позитивистского прогресса как бы подтвердил незыблемость нравственных основ, выработанных человечеством и закрепленных в традиционных мировых религиях. Последним во многом и будут посвящены поздние социологические труды мыслителя.

Кстати, в связи с приведенным и другими подобными ему высказываниями Сорокина мы не совсем согласны с мнением Е.В. Федякиной, которая отмечает: «П.А.Сорокин не отрицал того, что в истории бывают рефлексивные повороты, но это не мешает ему видеть основную восходящую линию прогресса и великолепную цель всей общественной эволюции – альтруистическую личность»¹⁰. Увы, великий социолог слишком хорошо понимал, что такую личность история вряд ли способна сделать доминантной. Однако эта невозможность не останавливала его: он шел «против течения».

Серьезно меняться мировоззрение Сорокина начало после эмиграции:

«Первая мировая война пробила первые бреши в позитивистском "сциентистском" и гуманистическом мироощущении, которое я имел до войны. Революция же 1917 года разбила вдребезги мои взгляды на мир, вместе с характерными для них позитивистской философией и социологией, утилитарной

¹⁰ Федякина Е.В. Питирим Александрович Сорокин: общественная и научная деятельность: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2005. С. 15.

системой ценностей, концепцией исторического процесса как прогрессивных изменений, эволюции к более лучшему обществу, культуре, человеку».

Сорокин стал не только очевидцем, но и участником великих исторических катаклизмов, в которые была втянута Россия в первой четверти XX века: «Буря 1917 года потрясла уверенность в неуклонности прогрессивного развития общества и заставила автора пересмотреть его видение человека», – отмечает Н.Ф. Зюзов¹¹. Увидев весь ужас третьей, на сей раз «красной» русской революции, Сорокин тем не менее до конца всё же не разочаровался в революционных идеалах. По крайней мере, свою борьбу с царской властью он не проклял и много лет спустя: «Анализируя революции, П.А. Сорокин был далек от однозначно положительных или отрицательных оценок этого сложного явления»¹².

Да, Октябрьскую революцию он воспринял как русский Апокалипсис, как движение в бездну, в преисподнюю. Однако здесь есть один важный нюанс: Сорокин был, если так можно выразиться, профессиональным революционером. Он много сил приложил к свержению самодержавия, поэтому революцию как таковую он не может воспринимать только в категориях «инфернальной бури» и «власти сил зла». Вот, например, цитата из выступления сорокинского автобиографического героя:

«Глупцы, – обратился я к ним, – революция только начинается, и для победы нам необходимо полное единство и совместные усилия всех, кто выступает против царизма».

¹¹Зюзов Н.Ф. Питирим Сорокин: «собираение человека» // Человек. М., 2004. № 5. С. 100.

¹²Ревякин Е.С. Русская революция в социологической концепции П.А. Сорокина // Вестник ИГЭУ. 2008. Вып. 1. С. 1. http://ispu.ru/files/str._74-76.pdf

А вот приход к власти большевиков, по мысли Сорокина, стал действительно катастрофой: «Рассматривая ситуация в России в начале 1920х гг., П. Сорокин особое внимание обращает на крушение всех социальных, политических и идеологических лозунгов революции 1917 года, которые в ходе гражданской войны превратились в свою противоположность»¹³.

Это амбивалентное отношение к революции является частью той личностной раздвоенности, которую Сорокин стремился в себе преодолеть, но, судя по тексту «Дальней дороги», преодолеть в полной мере так и не смог. Образы «хорошей» и «плохой» революции в книге четко разделены, однако не понятно, что нужно делать, чтобы революция действительно пошла по благому руслу, а не превратилась в торжество преступлений и садизма. Подробнее образ революции мы рассмотрим ниже.

Тем не менее сам Сорокин эту раздвоенность не фиксирует: видимо, тема свержения власти ушла на периферию его мировоззрения – совсем другие задачи занимали эмигранта. Правда, возможно, здесь речь идет лишь о двух составляющих некоего единства, ведь реконструируя образ человека в сорокинской социологии, В.М. Терехин подчеркивает: «Человек по своей природе, как весь мир, соткан из противоположностей. Человек конечен в качестве телесного существа и бесконечен в высших стремлениях своего духа к постижению божественного абсолюта. Однако противоположности не просто противостоят друг другу, но – и это крайне важно! – совпадают»¹⁴.

Внутренняя эволюция Сорокина продолжалась:

¹³ Азаров В.Н. Питирим Сорокин о влиянии гражданской войны на состояние российского общества // Научный диалог. 2014. №8 (32): История. Экономика. Право. С. 60.

¹⁴ Терехин В.М. Человек в интегральной homo-социологии П.А. Сорокина: реконструкция и экспликация концепции // Наследие: научный журнал. 2014. №2 (5). С. 94.

«Перестройка шла постепенно и в течение пяти лет в коммунистической России, и позже, в Европе и в Соединенных Штатах. К концу 1920-х годов этот болезненный, но радостный процесс в основном завершился. Его результатом стало то, что я называю интегральной системой философии, социологии, психологии, этики и личностных ценностей.

В своей завершенной форме основные принципы "интегрализма" систематически изложены в книгах, написанных за последние тридцать лет».

Таким образом, духовный и личностный путь Сорокина строится по сюжетному канону, часто встречающемуся в волшебной сказке и мифе: вначале мир или герой находится в блаженном состоянии, потом происходит катаклизм, который нарушает гармоничный ход событий, установленный миропорядок, наконец, вследствие особого интенсивного действия (подвига, преодоления) удается восстановить гармонию.

Большое внимание в своих социологических исследованиях Сорокин уделяет вопросам, так или иначе связанным с общественной нравственностью, общественным благополучием – в том числе и духовным. В 30-е годы не без иронии Сорокин себя «дефинирует» так:

«С политической точки зрения, по определению Генри Адамса, я подпадал под категорию "консервативный христианский анархист"».

Ирония заложена уже в самой антиномичности этого сочетания, где есть две весьма странные связки: «консервативный анархист» и «христианский анархист». И если первая всё же имеет хоть какое-то жизнеподобие, то вторая кажется вовсе абсурдной. Дело в том, что любая христианская деноминация имеет высший авторитет, и этот Абсолют – Бог. Недаром рай называется Небесным царством, а не,

например, «небесной республикой». Святому праведному Иоанну Кронштадтскому приписывают слова: «Демократия в аду, а на Небе – Царство». Поэтому безвластие в мире, где есть Бог, невозможно. Более того, это Царство должно иметь, выражаясь современным языком, «централизованную вертикаль власти».

Важную роль в раскрытии мировоззрения Сорокина играет деятельность и идеология «Гарвардского исследовательского центра по созидающему альтруизму». По сути дела, это была попытка превратить общечеловеческие нравственные императивы, во-первых, в стройную, научно обоснованную систему, во-вторых, реализовать на практике полученные данные о пользе «созидающего альтруизма». Как показали исследования, религиозные заповеди «работают»: при помощи экспериментов сотрудникам центра удалось доказать, что доброе отношение к ближнему есть хорошее средство нормализации социального климата и межличностных контактов. И здесь Сорокин не замыкается только на христианстве, привлекая религиозно-философский опыт и других мировых религий, в том числе не входящих в авраамический триумвират. Однако, как подчеркивает социолог, основой основ этой альтруистической деятельности он считает именно учение Христа:

«Моральные заповеди христианства, особенно Нагорная проповедь и Блаженства Евангельские, решающим образом обусловили мои нравственные ценности не только в молодости, но и на всю жизнь. Корни Гарвардского исследовательского центра по созидательному альтруизму, основанного мной в 1949 году, восходят именно к этим заповедям Иисуса, затверженным в детстве».

С точки зрения библейского кода в поэтике «Дальней дороги» это высказывание кажется одним из ключевых, потому что перед нами своеобразная этико-аксиологическая призма, через которую преломляются все события автобиографии. А Сорокина нельзя упрекнуть в полностью бесстрастном отношении к происходящему:

иногда на лексическом уровне спокойное повествование содержит в своей глубине мощный обличительный заряд, который может быть выражен и инвективно, и иронически-саркастично. Например:

«В сегодняшней "Правде" – теперь у нас издаются только официозные газеты – помещена передовица, безудержно расхваливающая созидательную энергию коммунизма. Статья посвящена решению правительства построить крематорий, самый большой в мире. Автор по невежеству так и не понял, какой иронический смысл несет его статья».

Иногда моральная оценка происходящего более завуалирована, но она с четкостью проявляется при более пристальном взгляде.

Сорокин противопоставляет альтруизм всему кровавому и тираническому или, выражаясь научно, девиантному; напомним, что на заре своих социологических исследований ученый занимался отклонениями от общественной нормы – уголовной тематикой, и лишь в зрелом возрасте начал работать с механизмами должного социального поведения:

в Гарварде «я сосредоточился на феномене способов проявления и возможностей бескорыстной, созидательной любви».

Взяв несколько альтруистических гипотез в качестве научного фундамента своих работ, а истоки этих гипотез, повторим, учение Христа, Сорокин смог четко обосновать общественную пользу от нравственно здорового самоощущения и поведения. По итогам своей работы над этой темой Сорокин приходит к следующему:

«Итак, первое наше предположение до определенной степени подтверждается существующими индуктивными доказательствами: без значительного увеличения бескорыстной, созидательной любви во внешне проявляемом поведении,

межличностных и межгрупповых взаимоотношениях, в общественных институтах и культуре в целом, прочный мир и гармония между людьми невозможны. (Так, как это идеально сформулировано в "Нагорной проповеди")».

Причем на основании работ Сорокина исследователи выделяют две магистральные линии, связанные с любовью: это, условно назовем их, биологические основы взаимного тяготения и симпатии, а также чисто духовные, связанные с инобытийной религиозной сферой, например, Е.В. Натарева указывает на сорокинское «рассмотрение альтруистической любви в двух вариантах существования: эгоистическом эресе и трансцендирующей агапе»¹⁵. В «Дальней дороге» социолог расширяет спектр проявлений ключевого понятия, рассматривая:

«многомерное пространство любви в его физическом, религиозно-онтологическом, биологическом, этическом, психологическом и социологическом аспектах».

Мы уже коротко говорили, что автобиография Сорокина имеет в том числе и черты завещания. Будучи в преклонном возрасте и готовясь к смерти, мыслитель пытается передать потомкам свой опыт, свои воззрения на принципы гармоничного человеческого общежития. Поэтому периодически автор как бы вываливается из повествовательной колеи, предлагая читателю ряд своеобразных философско-этических «ретардаций». На последних страницах книги звучит уже квинтэссенция этих воззрений, которые дают нам Сорокина-старца на последнем этапе его духовно-нравственного развития:

¹⁵ Натарева Е.В. Сорокинский интегрализм и его перспективы в сфере научного изучения альтруизма, любви и социальной солидарности // Наследие: научный журнал. 2013. №3. С. 26.

«Чтобы пройти сквозь хаос вакханалии бездуховности и не изменить себе, я создал собственное интегральное мировоззрение – целостную систему знаний и убеждений из естественных наук, религии, философии, социологии, психологии, этики, политики, экономики и изящных искусств. Это мировоззрение заменило мне остатки устаревшей и растерзанной эпохой философии эмпиризма и позитивизма.

Соединяющая в одно гармоничное целое универсальные и вечные ценности, имеющиеся как в материалистическом, так и в идеалистическом мировоззрении, и освобожденная от ложных ценностей каждого из них, интегральная точка зрения была для меня лучше любой другой».

И хотя Сорокин говорит о паритетности духовного и материального начал, всё-таки исследователи видят в его концепциях именно «нематериальную» составляющую в качестве первоисточника социальных изменений. По крайней мере, ее особая роль ярко высвечивается при сопоставлении с другими концепциями общественного развития: «Понятие социокультурного строя близко к марксистской категории способ производства, но отличается по составу и признает главной движущей силой общества не материальные производственные силы и – в отличие от либерализма – не рыночные экономические отношения, а сферу духовного воспроизводства, человека и систему общественных отношений»¹⁶. И понятно, почему мыслителя часто упрекали в «идеалистичности», чуть ли не в «мистицизме».

Итак, свое мировоззрение Сорокин называет интегрализмом, суть которого не в поиске различий между религиозными, идеологическими, политическими и т.д. позициями, а в определении общечеловеческих основ всякой здоровой общественной мысли. То есть перед нами как бы попытка найти единый смысл в разных

¹⁶Яковец Ю.В. Интегрализм Питирима Сорокина – сердцевина парадигмы общественных наук XXI века // Наследие: научный журнал. 2011. №1. С. 180.

«высказываниях», которые морфологически кажутся различными, но семантически сводятся к одному и тому же. Это единство Сорокин называет Троицей, что очень показательно в связи с библейскими, а точнее – евангельскими отсылками. Однако речь идет не о Боге (или не только о Боге):

*«Воссоединивший в одном *sittit* *bonit* Верховную Троицу – Правду, Добро и Красоту, – интегрализм дал мне твердую основу для сохранения собственной цельности и мудро направлял меня в дебрях разлагающейся бездуховной цивилизации. Я не страдаю миссионерским зудом, чтобы обращать кого бы то ни было в "интегральную" веру, но не удивлюсь, если она сможет помочь многим, кто потерял себя в царящей в умах и нравственных принципах сумятице нашего времени».*

Это весьма показательное высказывание, ибо правоверный тринитарий никогда не позволил бы себе называть – пусть и важнейшие – этико-эстетические категории Верховной Троицей, ибо Таковая может быть явлена лишь в триединстве Отца, Сына и Святого Духа. В этом также можно заметить раздвоенность зрелого Сорокина, который, бесспорно, по своему мировоззрению был идеалистом. Более того, он называет себя человеком верующим, хотя и не без оговорки:

«Сам человек верующий, но на свой особый манер, я не принадлежал к какой-либо институционализованной религии».

Однако, согласно тексту повести, дети Сорокина были крещены Ростовцевыми – представителями русского мира в эмиграции, значит, своеобразный «реверанс» в сторону «институциональной религии» был всё же сделан. Удивительно, но кроме этого высказывания о «вере на свой манер» мы нигде не встретим на страницах «Дальней дороги» размышлений о Боге, «выяснений отношений» с Ним,

раскрытие сути своих верований. Есть лишь косвенные указания на характер этих воззрений. В настоящей работе мы попытаемся приблизиться к этой загадке, оставленной Сорокиным для будущих поколений. Ведь «научный альтруизм», разрабатываемый великим социологом, мало касается его самого как личности. Работая с научными источниками, Сорокин имеет дело, условно говоря, с «физикой», а вот свои отношения с метафизикой он чаще всего оставляет в стороне. Что не означает невозможности реконструкции этих отношений. Попробуем же подступить к решению этого вопроса.

1.3. Бог и провидение в тексте «Дальней дороги»

Начнем с тривиального: главным действующим Лицом Библии является Бог. И то, как Он отразился в тексте Сорокина, является едва ли не важнейшим фактором, проливающим свет на семантику и аксиологию библейских заимствований «Дальней дороги». Поэтому прежде чем переходить к описанию, типологизации и интерпретации реминисценций и аллюзий из Ветхого и Нового заветов в произведении Сорокина, постараемся выяснить отношения между повествователем и Всевышним.

В этой связи, на наш взгляд, самым показательным является эпизод с расстрелами в большевистских застенках, свидетелем и возможной жертвой которых был Сорокин. Всегда очень важно, что думает человек перед смертью, как он входит в область неизвестного ему инобытия. Показательно, что, готовясь к расстрелу, Сорокин не думает ни о Боге, ни вообще – о загробном мире, о вечности, о бессмертии души. В этой связи позволим себе обширную цитату, так как она представляется квинтэссенцией авторского мировоззрения в тот период:

«Я пытался представить свои последние минуты. Боялся ли я их? Нет. То, что я чувствовал, было не страхом, а возмущением. Я рисовал себе путь на свою Голгофу – холм, где обычно казнили осужденных. Это место я знал очень хорошо. Сколько раз я бывал на этом красивом холме, поросшем соснами. Как часто я любовался прекрасным видом, открывавшимся с вершины холма. Как мирно он выглядел тогда, и насколько ужасен этот холм стал теперь. Вероятно, меня выведут вместе с другими осужденными, в окружении двух или трех десятков коммунистов. По пути я выкурю две оставшиеся сигареты. Идя на казнь, мне придется пересечь улицу, где живут мои жена и брат. Почувствуют ли они, что я прошел рядом с ними в последний раз? Может быть, сердце

подскажет им это, и они выйдут на дорогу? Может быть, мне улыбнется счастье взглянуть на них на прощание. Через полчаса мы дойдем до холма. Затем нам прикажут рыть собственные могилы. Я откажусь. Пусть коммунисты сами роют их. Лично меня не волнует, похоронят ли нас после расстрела. Наконец, нам прикажут снять пальто и обувь, которые они заберут как "достояние революции", и выстроят шеренгой. Если количество осужденных будет большим, кому-то придется ждать своей очереди и смотреть, как умирают другие. Когда наступит и мой черед, раздастся команда "Пли!". Интересно, услышу ли я залп прежде, чем потеряю сознание? Будет ощущение острой боли, но, если они стреляли хорошо, все быстро кончится, если нет – придется какое-то время помучиться. Боюсь ли я страданий? Вовсе нет. Тогда почему весь мой организм, моя душа, мое "Я" восстают против этого? Почему я чувствую отчаяние? Нет, я не боюсь, я просто очень хочу жить!»

В этом внутреннем монологе есть несколько важных маркеров, которые проливают свет на потаенные глубины сорокинского самоощущения. Во-первых, здесь нет сожаления об участии только что расстрелянных, как, впрочем, нет особого сожаления и о своем возможном трагическом исходе.

Во-вторых, перед глазами Сорокина встает панорама тех мест, которые он увидит перед расстрелом. То, что казалось раньше прекрасным – природа – ныне видится в ином свете: *«насколько ужасен этот холм стал теперь»*. Обратим внимание, что вместо того, чтобы представлять себе загробное путешествие, Сорокин думает о месте казни. Путь на небо, воздушные мытарства, встречи с усопшими родственниками и друзьями – это Сорокину не является даже в виде неясных предчувствий. Только трагический «реализм» происходящего занимает его перед казнью.

В-третьих, единственным «светлым пятном» во всем происходящем видится Сорокину возможная встреча с женой и

братом. Это кажется чуть ли не ключевым моментом всех рассуждений перед смертью: единственное, чего хочется Сорокину, это увидеть родные лица (плюс – выкурить две сигареты, что, конечно, не в счет). Надежд на бессмертие и рай нет или, по крайней мере, они не озвучиваются.

В-четвертых, Сорокин подробно, с какой-то чуть ли не мазохистской детализацией прокручивает в сознании процесс расстрела и физические ощущения казнимого.

В приведенном выше описании-рассуждении есть лишь два момента, связанные с метафизикой. Сначала Сорокин соотносит свою возможную казнь с распятием Христа: *«Я рисовал себе путь на свою Голгофу»*. Конечно, это может быть просто фигурой речи – затертым речевым оборотом, утратившим живую связь с библейским претекстом. Однако уже само появление этого высказывания показательно хотя бы с точки зрения лингвистики текста.

В конце же рассуждений есть фраза: *«Тогда почему весь мой организм, моя душа, мое "Я" восстают против этого?»*. Косвенно и это высказывание связано с религиозной картиной мира: у человека обнаруживается не только тело, но и душа. Видимо, «душа» понимается здесь не в отвлеченном смысле как некоторая совокупность психических, личностных свойств, а как сверхъестественная сила, бессмертная частица, заложенная в живом человеке. Именно такое понимание актуализирует Сорокин своим интегральным – «мое "Я"». То есть «Я» складывается из души и тела. Указание на правоту наших рассуждений есть и в сравнительно близком к этому месту контексте – после расстрела одного из арестантов, автор подчеркивает: *«Еще одна душа отлетела»*.

Показательно, как в старости, уже подводя итоги земного пути, Сорокин обращается к теме смерти. Снова, как это было четыре десятилетия назад, в его рассуждениях нет места загробной тематике: писатель не говорит ни о суде, ни о путешествии души, ни о рае или бессмертии. Есть только холодная и жутковатая формула *«мрак смерти»*. При этом он делает отсылку к своей «первой», то есть не

состоявшейся смерти в период Гражданской войны, значит, эти два события оказались ассоциативно увязаны в некое единое целое. Собственно, и сам автор указывает, что за годы его отношение к завершению жизненного пути осталось прежним:

«Я вступил в старость, которая со временем перейдет в мрак смерти. Поскольку еще со смертного приговора 1918 года мысли о смерти стали привычными и не пугали, постольку мое тогдашнее настроение не было ни подавленным, ни болезненным».

Несколько странными выглядят последние слова на фоне того обширного отрывка, который мы цитировали выше. Кажется, что приговоренный к смерти Сорокин всё-таки ощущал «болезненность» от осознания скорого расставания с жизнью. Впрочем, не это важно, а то, что смерть и Бог в сознании повествователя никак не коррелируют. Это можно по-разному интерпретировать: начиная от нежелания пускать читателя слишком глубоко в свои переживания до отказа, подобно Витгенштейну, говорить о том, о чем нельзя сказать.

Сорокин довольно подробно рассказывает о том, что происходило в период его заключения в Великоустюжской тюрьме. Достаточно долго это повествование, где на каждом шагу мы встречаемся со смертью, никак не касается ни Бога, ни загробного мира. Нет даже упоминания о том, что приговоренные к смерти читают молитвы. Лишь однажды проскальзывает фраза о том, что при отправке очередной партии приговоренных к расстрелу священник молится – причем не указывается, за них ли, за себя ли или, быть может, за всех. При этом автор оговаривается, что в камере вместе с ним сидят около тридцати человек. Неужели среди них молится только священник?

Лишь через продолжительное время, когда советская машина уничтожила уже множество арестантов Великоустюжской тюрьмы, в камере появляются семеро, которые погружаются в молитву. Вот как это описывает Сорокин:

«Семерых молодых, здоровых, хотя и сильно истощенных людей бросили в тюрьму сегодня. Их жизни кончены. Если не ночью, то завтра они будут казнены. И они знают об этом. Трое из них молча преклонили колени в углу и молятся. Эта молитва – последняя дань жизни, высшее и самое чистое проявление духа. Кому понадобилось, в чьих интересах лишить жизни этих молодых, сильных людей, не проживших и половины отмеренного им срока? "Их смерть необходима во имя счастья человечества и светлого будущего грядущих поколений!"».

Последняя фраза взята в кавычки – она произнесена от лица советской власти, и в этом беспощадном цинизме большевиков мы – в подтексте – обнаруживаем и горький сарказм Сорокина, обусловленный его гуманистической позицией. Закавыченная фраза, вероятно, апелляция к знаменитой формуле Достоевского о «слезинке ребенка».

А потом происходит интересное изменение сюжетной канвы: в текст всё настойчивей начинает внедряться молитвенная церковнославянская речь. Молится уже не только священник, не только те, кого вот-вот казнят (вероятно, об упокоении собственных душ), но и люди, еще имеющие какую-то надежду – они молятся за убиенных:

«Затем раздались четыре выстрела в тюремном дворе.

– Упокой, Господи, душу усопшего раба твоего и прости ему все согрешения вольныя и невольныя, и даруй ему Царствие Небесное, – молился старый крестьянин, стоя на коленях и истово крестясь. Все заключенные тоже опустили на колени и начали творить крестные знамена.

– Не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, разве Тебе, Пречистая Дево. Ты нам помози, на Тебе надеемся, и Тобою

хвалимся, – затянул молитву священник, – Твои бо есмы рабы, да не постыдимся, – подхватили молитву все заключенные в полный голос.

Это была истинная молитва. Никогда прежде я не слышал ничего подобного. В ней полной мерой отразились любовь к жизни, отчаяние и страдания этих людей, и вся вера в Бога их беспомощных душ».

Перед нами еще один весьма показательный эпизод. Во-первых, Сорокин избирает особые грамматико-синтаксические конструкции при указании на молящихся: *«Все заключенные опустили на колени», «подхватили молитву все заключенные».* Но нигде не сказано «мы». Так действительно ли все? Участвовал ли в этом воззвании ко Творцу и сам Сорокин?

Во-вторых, автор указывает: *«Никогда прежде я не слышал ничего подобного».* Он не говорит, допустим: «никогда я не переживал такого подъема духа», «никогда не чувствовал себя таким сопричастным всем скорбящим». Он – лишь наблюдатель (если быть точным – «слушатель»), пусть и не равнодушный, пусть и не сторонний, но всё же не участвующий в этой молитве.

«В ней полной мерой отразились любовь к жизни, отчаяние и страдания этих людей, и вся вера в Бога их беспомощных душ», – подчеркивает повествователь.

Он снова избирает такие словесные конструкции, которые как бы отделяют его от всех других (*«страдания этих людей»* вместо «наши страдания»).

Еще один показательный момент: сколько бы ни проходило перед глазами читателя людей, обреченных на расстрел, сколько бы ни отлетало человеческих душ подле расстрельных ям Великоустюжской тюрьмы, ни разу автор не молится за их упокоение. Как ни разу не просит у Бога избавления для себя или ближних своих. И здесь мы считаем нужным на некоторое время

прервать нить наших рассуждений, чтобы обратиться к «концепции усопших» в автобиографии.

Когда речь идет об отце, человеке верующем и воцерковленном, то автор восклицает: *«Упокой, Господи, его душу в царстве небесном!»*. Мы видим, что перед нами традиционная молитва, и Сорокина здесь трудно заподозрить в неискренности или «фигуральности» выражения. Со всей очевидностью перед нами именно молитвенное обращение ко Творцу о даровании рая.

То же пишет Сорокин, говоря о кончине своего брата Василия: *«Вечное блаженство ему в Царствии Небесном»*. Обратим внимание, что автор несколько меняет формулу – то ли, скажем так, из художественных соображений (чтобы не было повтора), то ли меняя «тональность воззвания». Ведь отец «просто умер», а Василий был убит за идею:

«Василий участвовал в антибольшевистской деятельности. Осенью 1918 года на архангельско-устюжском фронте во время гражданской войны он был схвачен и расстрелян коммунистическими палачами».

Возможно, тут сработала логика, облеченная потом Высоцким в формулу: *«Убиенных щадят, отпевают и балуют раем»*.

Участь второго брата – Прокопия – оказалось почти такой же:

его здоровье, «не очень крепкое в то время, было быстро подорвано поистине нечеловеческими условиями содержания заключенных в Великоустюжской коммунистической тюрьме. <...> Несколько месяцев спустя после ареста он умер в тюрьме».

Однако в конце рассказа об этом брате Сорокин не добавляет «упокой...», и вот тут – загадка: почему? Правда, затем идет моление о всех родных:

«Так оба моих брата сгнули в русской революции. Я не знаю, где они похоронены, так же как не знаю и где безымянные могилы моих родителей. Мою печаль от этой потери усиливает и то, что в Дни поминовения усопших я желал, но не мог прийти на их могилы с молитвой и благодарностью за те годы, что мы прожили вместе насыщенной и радостной жизнью. Единственным моим утешением является то, что они живут в моей памяти, и я вспоминаю их не только в Дни поминовения, но очень часто сейчас в конце моей жизненной дороги. Вечная память их бессмертным душам!»

Снова перед нами молитвенное прошение и, что еще важнее, указание не просто на душу как временноеместилище Я, «растворяемое» в смертной сени – речь идет о «бессмертных душах». И это один из важнейших «идеалистических» маркеров в тексте Сорокина.

Показательно, что говоря о смерти дяди Василия, который слыл «колдуном» (хотя, возможно, был лишь искусным костоправом), Сорокин использует формулу: *«Вечная ему память!»*. Это, вероятно, связано с тем, что дядя не был воцерковлен (по крайней мере, в тексте об этом нигде не сказано). Скорее он был близок к традиционным для этого края языческим верованиям:

«Дядя считал себя частью этого огромного царства, населенного не только обычными, но и фантастическими существами, вроде хозяина лесов – лешего и множества разных небесных, болотных, озерных, ночных и т. д. духов. Для него эти существа были почти так же реальны, как и обычная лесная живность».

Поэтому Сорокин не молится за него как за воцерковленного – то есть с использованием обращения к Богу.

И, наконец, говоря о своем учителе Л. Петражицком, который оказывал ему поддержку, автор замечает:

«Угнетаемый эпохой войн и революций, уничтожением всего хорошего и проявлением всего низменного и жестокого в человеческих душах, он в конце концов покончил с собой, вскрыв вены».

Обратим внимание, что здесь уже нет не только молитвенного обращения к Богу, но и формулы «вечная память», которая периодически появляется на страницах повести. Причина этого кроется опять же в религиозных познаниях Сорокина: самоубийцы, согласно православному учению, получают весьма тяжелое возмездие в потустороннем мире, и даже молиться за них запрещено.

Однако возвращаемся к жертвам коммунистических репрессий. Мы уже указывали, что в обширном массиве текста, связанном с нахождением в Великоустюжской тюрьме, из уст Сорокина не выходит ни одного, даже мимолетного моления к Богу о спасении обреченных на смерть или об упокоении убитых. При этом такая молитва возносится о загробном помиловании родных. То есть Сорокин со всей очевидностью верит в существование загробного мира, но касается этой темы, только когда речь идет о близких родственниках.

Лишь однажды в «Дальней дороге» автор молится за, условно говоря, внешних. Этот единственный случай связан с Кронштадтским мятежом, который начался 28 февраля 1921 года: против коммунистов восстали моряки-балтийцы, недовольные политикой большевиков. Вот как об этом событии говорится в повести:

«В одной палате со мной было пять или шесть рабочих и двое совслужащих. Бум! бум! – доносился звук пушечных выстрелов из Кронштадта, и мы шептали про себя: "Господи, помоги этим храбрецам!"».

То есть главный герой и, вероятно, остальные «населенники» палаты молились за то, чтобы большевики потерпели поражение. Обратим внимание, что здесь уже автор участвует в совместной молитве, хотя, это, конечно, не та, скажем так, каноническая молитва, которую читали приговоренные к расстрелу в Великоустюжской тюрьме.

Однако всё сказанное выше не означает, что в тяжелых испытаниях Сорокин не молился. Очень интересным представляется тот факт, что в трагедиях, в ожидании смерти, в опасностях имя Бога он не произносит, а вот в нечаянных радостях оно периодически срывается с его уст. Во время пребывания в той же Великоустюжской тюрьме Сорокин очень мучился разлукой с близкими:

«Я часами стоял у окна, надеясь, что смогу увидеть кого-либо из друзей или жену, и сегодня был чудесным образом вознагражден за терпение. Стоя у окна, я внезапно заметил ее. Какое счастье! Я закричал и стал махать грязным полотенцем, чтобы привлечь ее внимание, и это мне удалось. Моя бедная и дорогая жена! Несколько минут мы молча смотрели друг на друга. Это все, что мы могли, но какое это было счастье! Благодарение Богу!».

Повод для другой радости(возможность на время покинуть застенки) снова приводит Сорокина в молитвенное чувство:

«Благодарю Господа за сегодняшний день! Мне впервые разрешили выйти со всеми заключенными на сбор топлива по берегу Сухоны».

Наверное, трудно будет отыскать «идеалистически настроенного» писателя, который бы в автобиографии сопровождал радостные события благодарением Богу, а находясь на грани жизни и смерти, думал бы о чём угодно, только не о Всевышнем и о загробном инобытии. В этой особенности – важная черта

религиозного мировоззрения Сорокина, которую не просто интерпретировать. В качестве версии предложим следующее. Возможно, будучи человеком верующим, Сорокин и в кризисных ситуациях обращался с молитвой ко Творцу, однако это чувство и этот диалог были настолько интимными, что писатель не стал выносить их на всеобщее обозрение, как бы «вычеркнув» этот молитвенный опыт из своих воспоминаний. Его наличие мы можем предполагать лишь по косвенным признакам.

Показательно и то, как употребляется имя Бога в тексте: Сорокин всегда, даже в устойчивых выражениях, пишет его с большой буквы. Например:

«И все же, – сказал Панкратов, – если большевики когда-нибудь возьмут верх, один Бог знает, что может случиться»; «Но он ли это? Да, в самом деле он, но Боже! В каком виде!».

Бог, по Сорокину, является еще и Творцом все сущего так, что и природа кажется повествователю храмом Всевышнего:

«Многие и многие часы я провел в этих соборах живой природы, очарованный их величием, таинственностью и Богом данной красотой».

Соответственно, если есть Бог, то должны быть и неоднократно упоминаемые в Библии бестелесные сущности: ангелы и бесы. О первых в книге речи не идет, а вот вторые не только появляются, но и, согласно воззрениям Сорокина, оказываются в какой-то мере творцами истории:

«Движимые своими узкогрупповыми интересами, которые едва ли осознаются, политики и элита развязали фатальный конфликт сразу же после заключения хрупкого перемирия. После начала этого, словно нарочно подстроенного нечистой силой конфликта

самоубийственная политика обоих государств, а позднее обоих военных блоков становилась все более гибельной, разрушительной и катастрофичной по своим последствиям, пока не поставила под вопрос само выживание всего человечества».

Трудно сказать, насколько здесь «нечистая сила» сопряжена с наделенными личностным началом духами злобы. Быть может, это просто словесный оборот. Кстати, рассматривая сорокинские воззрения об источниках зла в человеке, Н.Ф. Зюзов указывает только на социальные предпосылки, но не касается метафизики¹⁷.

Вместе с тем, следует указать на некоторую двойственность в восприятии тех удач, которые приходят к Сорокину. Иногда успех приписывается не Богу, а отвлеченной «Госпоже Удаче»:

«Я весьма обязан госпоже Удаче, которая продолжала улыбаться мне, а также собственным силам и старанию».

Эта фраза сказана уже о годах эмиграции. Однако в этот же период встречаются и другие высказывания:

«Я сделал все, что в моих силах, остальное – в руках Господа. Если мои книги что-нибудь значат, они завоюют признание, если не имеют ценности, то о них со временем и не вспомнят».

Есть фразы, где представлен даже синтез таких высказываний:

«Вот так, помимо прочих подарков судьбы, я получил Божьей милостью еще и двух сыновей».

Правда, здесь судьба (в отличие от Удачи, указанной выше) написана с маленькой буквы. Однако такие «колебания»

¹⁷Зюзов Н.Ф. Питирим Сорокин: «собрание человека» // Человек. М., 2004. № 5. С. 102.

показательны. Иногда эта сила, посылающая удачу, зовется провидением (заметим – с маленькой буквы):

«В этой помощи, появившейся в самый нужный момент, было что-то от знака провидения. Всю жизнь я частенько испытывал такие удачи, получая подарки судьбы из непредвиденных источников в самые необходимые моменты».

Провидение и судьба здесь употреблены как контекстуальные синонимы. В другом же месте Провидение написано с большой – вероятно, это уже отсылка к его божественной сущности, если не перифраз собственно Господа Бога:

«Человек стоит перед бескомпромиссным выбором, предложенным ему то ли таинственным Провидением, то ли капризным случаем: погибнуть от своей собственной руки, от глупости и жестокости или подняться на более высокий уровень умственного, нравственного и социального развития при помощи конструктивной, созидательной и бескорыстной Любви».

Правда, этот контекст кажется «скользким»: здесь как будто нет всесильности и всеведения божьего: традиционно верующий человек никогда не скажет о «капризном случае»: в мире, где по слову Христа, и все волосы у человека посчитаны, никакая жизненная коллизия не может произойти без благословения или попущения Всевышнего.

Таким образом, рассмотрев отношения Сорокина к Богу, мы пришли всё к той же формуле – к скрытой в глубинах души писателя «вере на свой манер». Мы видим, что она действительно не во всем совпадает с каноническим христианством, например, с православием – духовным родовым лоном Сорокина. В тексте «Дальней дороги» эта вера проявляется скудно, автор, за исключением нескольких эпизодов, не афиширует молитвенного

строю своей души. Однако видно, что Бог для Сорокина – не просто метафора Вечности или нравственных начал в человеческом сообществе, нет, Бог это живая Личность. Всевышний как будто не соотносится в сознании повествователя со смертью – только светлые и радостные стороны бытия (неожиданные удачи, красота окружающего мира) становятся поводом для молитвенного обращения к Творцу или упоминания Его имени.

Сорокин верит в бессмертие души, в наличие Царства небесного, верит в силу молитвы за ближних. Но сам обращается с молением только об усопших родителях и братьях. Нравственные императивы писателя сосредоточены в нерелигиозной сфере – такая секуляризованная вера в гуманизм, альтруизм, добро и красоту стала фундаментом идеологии «интегрализма». Возможно, Сорокин рассматривает это движение как путь к объединению человечества – независимо от политических взглядов и религиозности – для общего созидания и установления социальной гармонии. Интегрализм, тем не менее, Сорокин называет верой (без кавычек), и, по сути, в этом учении сильны черты утопизма. Подробнее интегрализм в его религиозных основах мы рассмотрим в следующем параграфе.

1.4. Отражение идей интегрализма в «Дальней дороге»: христианский ракурс

Попробуем сделать то, чему, вероятно, воспротивился бы сам Питирим Сорокин: рассмотреть такое в корне своем нерелигиозное направление мысли, как интегрализм («научный альтруизм») с позиции библейской, в первую очередь – христианской догматики. Дело в том, что сами принципы работы с таким сложным материалом, как бескорыстная любовь через призму ключевых ее проповедников, требовали от Сорокина очень осторожной «балансировки». С одной стороны, ему нельзя было проникаться трансцендентальными идеями, ибо метафизика – вне научного опыта, а религии всё-таки вещают от имени потусторонней истины. С другой, он не мог свалиться и в материализм – этому противился сам материал.

Выход из этой ситуации был найден в области социальной психологии: Сорокин стремился рассмотреть феномен бескорыстной любви как особую энергичную психологическую сущность, имеющую значительный созидательный потенциал в рамках человеческого общежития. Эту энергию он назвал *«misterium tremendum et fascinosum»*, оговорившись, что такой эффект может быть достигнут, если

«мы знаем как производить ее в изобилии, как аккумулировать и как использовать».

Более того, по мысли исследователя, бескорыстная любовь обладает и лечебными способностями, он говорит о *«необычайных созидательных и терапевтических возможностях»* альтруизма.

Сверхзадачей такого исследования было обнаружить механизмы, которые позволили бы человечеству стать гуманнее и

преодолеть засилие войн и конфликтов. Это было бы возможно, если бы люди

«ощущали себя, вели себя и мыслили, как настоящие члены человечества, объединенного в одну крепкую и дружную семью», – подчеркивает Сорокин.

Однако тут же он оговаривается, что научное сообщество не привыкло работать с таким специфическим объектом, как любовь.

«Считалось, что феномен альтруистской любви относится к религии и этике более, чем к науке. Любовь к ближнему была прекрасной темой для проповеди, но не для исследования или лекций в университете», – указывает ученый.

И действительно, по прошествии полувека с момента основания гарвардского центра в науке и образовании всё еще с недоверием относятся к альтруизму как одному из мощнейших движителей прогресса, по крайней мере – прогресса нравственного, который, увы, явно не поспевает за прогрессом технологий.

Рассказывая о своем проекте, Сорокин несколько раз пытается отмежеваться от каких бы то ни было религиозных и вообще идеологизированных систем. Исследователи находят, что позиция Сорокина была близка альтруистическим воззрениям Л. Толстого¹⁸. Т.М. Ефремова также связывает с именем классика русской литературы этическое учение Сорокина: «Его этический рационализм примыкает к теориям ненасилия (М. Ганди, М.Л. Кинг) и к русской культурной традиции (Л. Толстой, Н. Федоров), но он строит свое учение об альтруистической любви на нерелигиозной основе. В этом

¹⁸Зюев Н.Ф. Питирим Сорокин: «собрание человека» // Человек. М., 2004. № 5. С. 105.

заключается значение Сорокина для решения современных интеллектуальных и духовных проблем»¹⁹.

Гарвардский социолог свои исследования называет истинно научными, так как человеческие отношения здесь рассматриваются всесторонне, с разных позиций, а не с традиционной «негативной» точки зрения, когда в центре изучения – девиация. Вот что об этом говорит сам Сорокин:

«Хотя многие современные социологи и психологи рассматривают явления ненависти, преступлений, войн и умственных расстройств в качестве законных объектов научного изучения, они в то же время совершенно нелогично вешают ярлык теологической проповеди или ненаучной спекуляции на любое исследование феноменов любви, дружбы, героических поступков и творческого гения. Такая явно ненаучная позиция многих моих коллег есть просто выражение сосредоточенности на отрицательных, патологических и негуманных явлениях, типичных для дезинтегрированной фазы нашей сенсативной (бездуховной) культуры».

Кратко мы охарактеризовали и методологию и исследовательский ракурс Сорокина. Теперь нам будет проще объяснить его подходы к такому сложному материалу, как религиозный опыт человечества в контексте альтруистического миропонимания. Одним из наиболее интересных феноменов для Сорокина была святость. Как объект научного изучения она представляет собой сложную систему психолого-социальных факторов, укорененных в религиозном опыте той или иной конфессии.

Книга «Альтруистская любовь», как отмечает Сорокин, это:

¹⁹ Ефремова Т.М. Питирим Сорокин о русской революции // Вестник Ишимского государственного педагогического института им. П.П. Ершова. 2014. №2 (14). С. 72.

«скромное предпредварительное исследование некоторых известных характеристик всех христианских святых (около 4600 персоналий, о ком удалось получить сведения) и пятисот современных американцев, которых люди считают хорошими соседями. Это, кстати, была первая "перепись населения" христианских святцев».

В данном труде ученый пытается типологизировать святых, рассмотреть их с позиции различных оснований, чтобы, с одной стороны, увидеть характерные черты и предпосылки, которые бы «обеспечили святость». С другой, дать явление святости в исторической динамике. На какие же социальные факторы обращал внимание Сорокин? Святые рассматривались через призму таких характеристик, как возрастной и половой состав, семейное положение, состав родительских семей, профессиональный, экономический, социальный статус, уровень образования и успеваемость, продолжительность жизни и состояние здоровья, путь, которым они пришли к святости, распределение по сельским и городским регионам, национальная принадлежность, распределение по странам, их политические взгляды и социально-групповая принадлежность и т. д.

К каким же выводам приходит исследователь?

«Во-первых, замечательна необычная продолжительность жизни и кипучее здоровье святых. Несмотря на аскетический образ жизни, которому следовало большинство из них, антисанитарные условия и частые физические самоистязания, средняя продолжительность жизни святых, включая и 37 процентов тех, кто умер мученически, не своей смертью оказывается намного большей, чем у их современников, и даже большей, чем у сегодняшних европейцев и американцев».

Этот тезис, конечно, укладываемый в религиозную картину мира и прекрасно объясняющийся с теологических позиций, для науки может показаться странным. Собственно, на этой странности делает акцент и сам Сорокин. Она свидетельствует о сильнейшей энергетической мощи, которую дает людям святость. То есть научно обосновывает выгоду благочестивого образа жизни.

Следующий интересный вывод: доля женщин-святых стабильно возрастает с первого по двадцатое столетие. Доля святых – выходцев из королевских и аристократических семейств, а позже и из буржуазии устойчиво снижается. Это, конечно, хорошо укладывается в демократизационные процессы, которые стали модными к XX столетию. Данная тенденция хорошо «привязывается» к американской ментальности, где важную роль играет именно равенство, независящее от цвета кожи, происхождения, пола. С научной точки зрения, христианство становится всё более «демократичным», хотя идея всеобщего равенства (точнее, отсутствие лицепрятия у Бога) была одной из важнейших с самого становления христианской религии. Да и в Ветхом завете эта мысль одна из важнейших.

Третья тенденция:

«После XVII столетия "воспроизводство" святых резко упало и достигло почти нулевой отметки в конце XIX – начале XX веков».

Этот вывод не совсем релевантен механизмам христианской «верификации»: для канонизации нужно время, иногда святыми были признаны люди, жившие много веков назад. Поэтому говорить о количестве святых современников невозможно – нужна историческая дистанция. Кстати, последующие события показали неправоту Сорокина, по крайней мере, это касается русского Православия, увенчанного целым сонмом новомучеников и исповедников, репрессированных большевиками, а потом канонизированными на стыке XX и XXI веков.

Таким образом, там, где Сорокин касается феномена христианских святых, с догматической точки зрения он не натывается на какие-то существенные препоны и противоречия. В общем, он констатирует многие отрефлексированные и религиозным опытом закономерности.

Следующий этап работы исследователя оказался довольно рискованной попыткой рассмотреть основные мировые религии через общую призму – альтруистической любви. В центре изучения были эффективные приемы и условия формирования альтруизма. Сорокин пишет:

«Мы проанализировали и, где возможно, проверили экспериментально эффективность различных методов воспитания альтруизма, начиная с древних приемов йоги, буддизма, дзен-буддизма, суфизма, православной соматофизики».

В рассуждениях Сорокина, конечно, нет места вопросу о «правильных и не правильных религиях». Собственно, научный метод, избранный исследователем, и требовал такого отстраненного «всепринимающего» взгляда. Однако можно было попробовать классифицировать религии, чтобы рассмотреть феномен альтруизма в разных сегментах религиозного опыта. Например, напрашивается разделение религий на монотеистические и политеистические (языческие). Это очень важное основание, в некотором роде проводящее водораздел между иудаизмом, христианством и исламом – с одной стороны и многобожниками – с другой. С догматической точки зрения выстраивать такую панрелигиозную картину было рискованно. Тем не менее, Сорокин и не претендует на истину в последней инстанции, отрефлексировав и свое незнание:

«Тщательный анализ древних приемов воспитания альтруизма из йоги, буддизма, из арсенала монашеских орденов был выполнен постольку, поскольку эти методы остались непревзойденными по

своей изобретательности, тонкости и эффективности. Известные и неизвестные нам изобретатели этих приемов, по-видимому, знали больше о действенных методах нравственного перевоплощения человека, чем мы сегодня. И уж, во всяком случае, в деле нравственного воспитания человечества они добились больших успехов».

Этот вывод говорит, с одной стороны, о чисто методологическом превосходстве древних в деле создания и распространения альтруистических учений. Однако, с другой, он может свидетельствовать и о принципиальной непознаваемости рациональным умом, использующим научный инструментарий, тех запредельных истин, которые открываются в трансцендентальном религиозном опыте.

С догматической точки зрения Сорокин, конечно, уязвим. Потому что внешнее, скажем так, морфологическое сходство религий и применяемых ими приемов вовсе не означает, что они работают в едином поле общечеловеческого альтруизма. С позиции, допустим, христианства любые психолого-соматические практики, связанные с призыванием языческих существ, – прямой путь к духовной и душевной гибели. *«Все боги язычников – бесы»*, – говорит псалмопевец Давид.

Да, религиозные практики могут дать иное видение и иные способности, перестроить личность, сделать ее, например, более отрешенной и невосприимчивой к проявлениям зла, стяжательства, похоти. Однако мистическая «подложка» у подобного «бесчувствия» вовсе не та, к которой стремится идущий за Христом. Более того, согласно христианской догматике, это, бесспорно, путь в противоположную сторону. Ведь и Сам Иисус говорит о других великих учителях человечества: *«Сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники»* (Иоанна 10:8). Правда, есть версии, что Он имел в виду узкоисторических личностей, выдававших себя за

пророков и мессий. Тем не менее эта цитата, скажем так, двойного смысла.

Сведение всего религиозного опыта человечества к единому знаменателю без выяснения принципиальных различий между религиями, пожалуй, главный камень преткновения – по крайней мере, с теологической точки зрения – в исследовании Сорокина. При этом наука стремится к максимальным обобщениям, поэтому подход ученого ни в каком случае не может быть признан «неправильным» – есть лишь проблемы богословского характера. Ценными кажутся выводы о том, что, действительно, есть некоторые общие для всех крупных религий приемы «делания» (или в ряде случаев – «неделания»), позволяющие трансформировать личность в направлении большей альтруистичности.

Итак, мы говорили о двойственности сорокинского мировоззрения, в котором совмещаются подчас плохо соединяемые аспекты – по крайней мере, с позиции «институциональной религии». То же мы фиксируем и в исследованиях альтруистической любви. Вряд ли «религиозно институциональный» ученый-христианин, пусть даже методологически добросовестный, стал бы априори утверждать, что Будда стал *«живым воплощением любви»*. А вот Сорокин не боится такой однозначности в своей трактовке личности одного из величайших учителей человечества (обратим внимание на безапелляционное сочетание *«совершенно очевидно»*):

«Пытаясь выяснить загадку, как и почему происходит альтруистическое перевоплощение личности, мы провели также детальный анализ этого процесса в жизни великих апостолов бескорыстной любви – Будды, Иисуса, св. Франциска Ассизского, Ганди.

Поскольку им удалось стать живыми воплощениями любви, постольку совершенно очевидно, что они разгадали тайну альтруистской трансформации. Как это у них получилось? Какие

приемы использовались, какие факторы действовали при этом и в каких социокультурных условиях?»

В числе главных альтруистов человечества называются: Будда, св. Франциск Ассизский, брат Джозеф, Игнаций Лойола, св. Августин, св. Павел, Симон Вайл, Св. Феодосий, св. Василий Великий, Ганди, св. Терезия, Шри Рамакришна. В этом и сила, и слабость Сорокина. Сила в том, что он не побоялся связать свои социологические концепции с таким сложнейшим объектом, как альтруистическая любовь. Сила и в том, что он сделал шаг поверх религиозных догматов, постаравшись свести опыт величайших мировых учителей к единому знаменателю. Слабость – в уязвимости такой позиции с точки зрения «институциональной религии».

В качестве важнейшего итога этих исследований мы можем назвать подтверждение очевидных для религий, но столь не очевидных для человеческого общежития истин:

«Бескорыстная и мудрая (адекватная) любовь является жизненной силой, необходимой для физического, умственного и нравственного здоровья; альтруисты в целом живут дольше эгоистов; дети, лишённые любви, вырастают нравственно и социально ущербными; любовь – это мощное противоядие от преступных деяний, болезней и самоубийств, ненависти, страхов и психоневрозов; любовь выполняет важные познавательные и эстетические функции; она – самое лучшее и эффективное средство обучения в деле просвещения и облагораживания человечества».

Разумеется, работы Сорокина имеют далеко не только исследовательский характер, но и обладают императивностью. Социолог, работающий в сфере этики и межличностных отношений, не может быть абсолютно бесстрастен: всё равно этические проблемы он будет рассматривать через ту или иную мировоззренческую призму. Собственно, Сорокин и не стремится здесь к полному

бесстрастию, даже наоборот: именно этическая сторона его исследований, по сути, превращает последние из научного текста в учение об основах эффективного человеческого общежития. То есть область этических выводов – единственное «пространство», в котором Сорокин не хочет оставаться в рамках научной «схоластики». И когда он говорит о современных мировых правительствах, он поднимается до обличительного пафоса:

«Вместо конструктивного созидания они продолжают бесплодные попытки решать проблемы бомбами и ракетами. Вместо того чтобы устранять конфликты, следуя наставлениям Нагорной проповеди, по-прежнему используются демонстрация силы, взаимное запугивание и истребление».

Обратим внимание в центре сорокинского мировоззрения – всё та же Нагорная проповедь, что и в детском самоощущении. Но переведена она из религиозно-онтологического на нравственно-философский уровень, то есть из нее оказался выхолощен мистицизм, а оставлен лишь общечеловеческий утилитаризм или, как мы его назвали, «научный альтруизм». Однако Сорокин – редкий ныне человек, для которого истины, предложенные Христом, остаются столь же актуальными, как и две тысячи лет назад. Властвует же ныне иная жизненная философия:

«Во имя Бога, во имя ценностей прогресса и цивилизации, капитализма и коммунизма, демократии и свободы, во имя человеческого достоинства и под другими лозунгами они разрушают до основания сами эти ценности, убивая миллионы людей, угрожая выживанию человека как вида и ведя дело к превращению нашей планеты в "мерзость запустения"».

Для человека моего возраста не такая уж значительная разница, проживет ли он несколькими годами дольше в окружении множачихся болячек своего брэнного тела или завтра его разнесет

на куски какая-нибудь "цивилизованная и передовая в научном отношении" бомба. Разнесет в доказательство славы Имени Господа нашего либо за идею поголовного и полного счастья, которое столь бессовестно сулят и коммунизм, и капитализм, и демократия, и тоталитаризм, и все остальные бессмысленные культы и культики наших дней».

В чем же выход из сложившейся ситуации? Рецепт преодоления кризиса современного общества Сорокин видит в смене самих принципов управления государствами. По сути дела, венцом его учения становится политическая утопия, которая со всей очевидностью не может быть воплощена в обозримом будущем:

«Конструктивная реализация человеческих стремлений требует: замены существующих "правительств политиков" на правительства ученых, святых и мудрецов».

Увы, если верить выводам самого Сорокина о постепенном (в масштабах двадцати столетий) оскудении человеческой святости, его желание увидеть «правительство святых» так же несбыточно, как и реализовать в России «чистую безгрешную революцию». Наверняка Сорокин понимал всю невозможность своих мечтаний, однако «Дальняя дорога» – книга художественная, а не строго научная, поэтому автор и решает здесь прибегнуть к такой «художественной условности», как социальный утопизм.

1.5. Библейские заимствования в тексте «Дальней дороги»

Наконец, мы подходим к библейским цитатам и аллюзиям в тексте повести. В предыдущих параграфах мы прояснили ту мировоззренческую подложку, на которую они ложатся. Вкратце повторим, что Сорокин изначально воспринимал Библию как безоговорочно священный текст, в котором содержатся абсолютные истины. В поздний период после череды мировоззренческих поворотов писатель приходит к особой вере, не связанной религиозными ритуалами какой бы то ни было конфессии. Однако черты мистицизма многое определяли как во внутреннем самоощущении Сорокина, так и в его научном творчестве, о чем и сам он говорит в тексте «Дальней дороги». Тем не менее этот мистицизм скорее нравственно-философский, идущий от психологии и от «физики» человека, а не от метафизики.

Итак, в самом раннем воспоминании Сорокина уже содержится религиозный код – православный чин погребения и сопровождающие похоронное действо молитвы. Приведем этот фрагмент:

«Моя мать лежит в гробу, отец, брат и селяне молча стоят со свечами в руках, и священник, дьякон и псаломщик нараспев читают заупокойные молитвы и исполняют последние обряды. Я не понимаю слов, но фраза "...яко земля еси и в землю отъидеши" вкупе с жестом священника, как бы бросающего горсть земли в гроб, отпечатались в моей памяти. <...> Это мои самые ранние воспоминания. Тогда мне было около трех лет».

Обратим внимание на церковнославянский, который на Руси испокон является богослужебным и молитвенным языком. Он встречается на страницах «Дальней дороги» несколько раз, и всегда речь идет о молитве. Так, после расстрела одного из заключенных

Великоустюжской тюрьмы другим узником творится традиционная зауспокойная молитва:

«Затем раздались четыре выстрела в тюремном дворе.

– Упокой, Господи, душу усопшего раба твоего и прости ему все согрешения вольныя и невольныя, и даруй ему Царствие Небесное, – молился старый крестьянин, стоя на коленях и истово крестясь».

В той же тюрьме оказывается и священник, который также молится. В одном из эпизодов приводится и текст этого моления:

«– Не имамы инья помощи, не имамы инья надежды, разве Тебе, Пречистая Дево. Ты нам помози, на Тебе надеемся, и Тобою хвалимся, – затянул молитву священник, – Твои бо есмь рабы, да не постыдимся, – подхватили молитву все заключенные в полный голос».

Перед нами – единственная богородичная молитва в тексте, да и вообще отсылка к образу Пресвятой Девы Марии в «Дальней дороге» нет, кроме приведенного выше фрагмента. «Не имамы инья помощи...» это достаточно распространенное в православной практике молитвословие, включенное, например, в цикл молитв, читаемых перед причастием. Обратим также внимание на повышенный регистр не только полного имени Богородицы, но и на аналогичную особенность местоимений. Такая графика текста соответствует православной традиции, хотя, как известно, не все христианские конфессии молятся Деве Марии и наделяют Ее особым статусом в божественном миропорядке как «*святых ангел святейшую*».

Четвертый раз молитвенный язык использует Сорокин уже в конце книги, где рассуждает о будущем человечества. Он отмечает,

что XX век стал самым жестоким в истории, и дело здесь не только в военных конфликтах:

«Человек-убийца, человек-разрушитель принес смерть своим телу, духу, культуре и прекрасной мечте. Agnus Dei guitollispeccata mundi miserere nobis! Dona nobis pacem!».

Эта латинская молитва в переводе означает: *«Агнец Божий, искупающий грехи мира, помилуй нас! Дай нам мир!».* Мы видим, что здесь в текст вносится второй ключевой богослужебный язык, на сей раз тот, на котором разговаривает западно-христианская Церковь. Такая «поликультурность» не случайна: она, как нам представляется, демонстрирует уже несколько раз упомянутый здесь тезис Сорокина о его «особой вере», не привязанной к богослужебной практике той или иной конфессии.

Что же касается отсылок к библейским текстам, то наиболее частотными оказываются цитаты из Евангелий. Мы уже говорили о важном значении Нагорной проповеди для мировоззрения автора, к ней он обращается несколько раз в разных контекстах. Вторая библейская отсылка, весьма частотная в тексте Сорокина, это цитата о *«мерзости запустения»* – в тексте она встречается четырежды. Это выражение из Книги пророка Даниила (11:31), где он пророчествует об апокалиптических ужасах, которые будут сопровождать конец света. В Евангелии на этом изречении заостряет внимание Христос, когда пророчествует о последних временах (Матфея 24:15).

Дважды в тексте Сорокина эта фраза употреблена для характеристики советской России, точнее – власти большевиков. Несомненно, эти времена ощущались ученым как апокалиптические:

«Преподаватели университетов знали по собственному опыту, что в условиях голода, нехватки предметов первой необходимости, постоянных эпидемий и мерзости запустения, вызванных гражданской войной, в атмосфере постоянного преследования

ученых некоммунистических убеждений, жестокого правительственного террора и полной личной незащищенности ученых невозможно вести какую-то серьезную научную работу».

Второй раз эти два слова встречаются в начале параграфа, названного «Ступени в коммунистический рай», где слово «рай» употреблено, конечно, с сарказмом:

«Проведя несколько дней в Москве, я уехал в Петроград. Уже на Николаевском вокзале увидел мерзость запустения. Город был словно зачумленный».

Еще дважды выражение о «мерзости запустения» присутствуют в рассуждениях о судьбах человечества. Мы уже неоднократно говорили об опасениях Сорокина относительно благополучного исхода гонки вооружений и возможности ядерного Апокалипсиса. В этом эсхатологическом контексте и используется сочетание «мерзость запустения». При этом ученые, ссылаясь на социологические труды Сорокина, отмечают, что идея, скажем так, окончательного Апокалипсиса была мыслителю чужда: «Если мы примем методологию Сорокина, то и нынешний глобальный экономический кризис, который по сути только начинается и последствия которого еще дадут о себе знать, есть не прелюдия Апокалипсиса и Конца Света, но лишь драматический момент перехода – флуктуации – от одной суперсистемы к другой»²⁰. И другое высказывание: «Речь в данном случае идет не о смерти культуры Запада, а лишь о ее трансформации, об угасании внутри нее одной ценностной системы и рождении другой. Так П. Сорокин преодолевает апокалиптический пафос концепции Шпенглера»²¹.

²⁰ Дугин А.Г. Консервативная парадигма и критика теории прогресса в социологии Питирима Сорокина: актуальность для современной России // Наследие: научный журнал. 2011. №1. С. 170.

²¹ Хренов Н.А. Культурологическая парадигма П.А. Сорокина и гуманитарные науки // Наследие: научный журнал. 2014. №2 (5). С. 32.

Еще одна цитата из Евангелия связана с безобразиями, творимыми большевиками. Глава о чудесном освобождении Сорокина из большевистских застенков называется «Воскрешение из мертвых». Мы уже касались этой темы, напомним лишь, что перед глазами автора проходит целая вереница человеческих смертей, и он, каждый день ожидавший печальной участи, чувствовал себя «живым мертвецом». Однако происходит неожиданное:

«Сознание того, что я спасен и в самом деле восстал из мертвых, совершенно ошеломило меня».

Для того чтобы показать значимость этого момента, Сорокин использует параллель с главным евангельским событием – Воскресением Христа.

Евангельские отсылки встречаются в тексте «Дальней дороги» в связи со зверствами большевиков. Сорокин пишет:

«Пусть тот, кто ищет примеры нравственного героизма, подумает о тысячах людей в России, которые годами, день за днем стойко отвечали большевикам: "Не хлебом единым жив человек" и "Воздаст Господь каждому по делам его"».

Особенно важна здесь первая цитата, ибо это отсылка к моменту искушения Христа в пустыни, где ему явился дьявол. По окончании сорокадневного поста Иисус, как сказано в Евангелии, взалкал. Тогда лукавый предложил Ему использовать чудодейственную силу, чтобы насытиться – превратить камни в хлебы. Однако Христос отвечает: «Не хлебом единым жив человек» (Луки 4:4), тем самым показывая, что именно духовная пища истинно насыщает человека, а не материальные блага.

В своем научном языке Сорокин часто обращается к библеизмам. Описывая концепции, связанные с альтруистическими воззрениями, он использует отсылку к евангельской притче о слепых.

Причем делает это дважды, каждый раз имея в виду мировых правителей, ведущих человечество к гибели:

«Не считаясь с миллионами человеческих жизней, потерянных напрасно в мировых войнах и прочих военных конфликтах и революциях, умерших от голода и эпидемий; несмотря на гигантскую растрату природных ресурсов и национального богатства, эти слепые пастыри слепого человеческого стада не дали людям ни прочного мира, ни реальной безопасности, ни истинной свободы <...> они поставили человечество на грань апокалиптического самоуничтожения».

Мы видим здесь упоминание Апокалипсиса, что разворачивает евангельский образ в более масштабную картину, отражающую современное состояние человечества. В претексте говорилось о духовных, а не политических лидерах – «книжниках и фарисеях», речи не шло о конце мира, а об уходе благодати из старой Церкви – ветхозаветной и косвенно о появлении «иных зрячих» – апостолах Нового Завета.

В другом месте контекст «слепых» также апокалиптичен, хотя употреблено иное выражение: *«бесславная гибель»*. Приведем этот фрагмент:

«Неудивительно, поэтому, что вместо создания счастливой среды обитания "вожди слепые" и их недалекие последователи ведут человечество от одной катастрофы к другой, пока не поставят его на край бесславной гибели».

О своих сбывшихся социологических прогнозах, предвещавших человечеству новую катастрофу, Сорокин пишет, используя еще одну двойную цитату, одновременно отсылающую и к Ветхому, и к Новому Завету:

«Мой диагноз и предупреждения были в то время "гласом вопиющего в пустыне". Многие коллеги, студенты и критики называли эти предсказания "бредом сумасшедшего" и "полной чушью". Когда разразилась вторая мировая война, кое-кто из них говорил мне: "Черт возьми! Вы оказались правы!"».

«Глас вопиющего в пустыни»– это слова пророка Исайи о предвестнике, который должен приготовить пути для Мессии. Таким предтечей стал Иоанн Креститель, который и говорит в Евангелии о себе, используя знакомую иудеям формулу из пророков.

И еще цитата:

«Если же группы, с которыми связан индивид, взаимно противоположны по своим ценностям и требованиям, предъявляемым к нему, все "эго" и ценности, отражающие его связь с этими группами, также будут противоречить друг другу. Человек становится "домом, разделившимся сам в себе"».

На сей раз перед нами отсылка к Евангелию от Матфея (12: 25). Когда Христа упрекали, что Он де силой вельзевуловой изгоняет бесов, то Спаситель ответил, что не может сатана изгонять сатану, так как он станет *«разделившимся домом»*, которому в случае внутренних разногласий не устоять.

В одном из фрагментов евангельская цитата соседствует с выдержкой из псалма:

«Можем ли мы доверить судьбоносные решения о войне и мире, а через это и о жизни, свободе и счастье сотен миллионов, нескольким магнатам, стоящим у власти? Есть ли у них мудрость змеи и кротость голубя, необходимые, чтобы привести нас к прочному миру и прекрасному будущему? Что до меня, то я склонен ответить на эти вопросы словами псалма: "Не надейтесь на князей (и правителей), нет в них спасения вам"».

Здесь употреблена неточная цитата из псалтыри (Псалом 145:3): *«Не надейтесь на князей, на сына человеческого, в котором нет спасения»*.

Евангельская отсылка – наставление Христа апостолам, которые для успешного выполнения возложенной на них миссии должны иметь *«мудрость змеи и кротость голубя»* (Матфея 10:16).

Глава восьмая называется «Из бездны» и отсылает к 129 псалму. Здесь Сорокин следует скорее латинскому переводу, в русской традиции получивший известность благодаря стихотворению Ахматовой *«De profundis...»*. В церковнославянском это сочетание поведено как «Из глубины». В контексте коммунистического «рая» мрачноватый вариант, выбранный Сорокиным, более соответствует духу эпохи.

К библейским следует отнести и выражение *«День гнева» (dies irae)*, тем более, что оно у Сорокина дано на латинском (богослужебный язык западной Церкви) и напрямую связано к концом человеческой цивилизации:

«Не уверен, но все же надеюсь, что конструктивный гений человека в последний гибельный час сумеет предотвратить dies irae своего Страшного Суда».

Здесь же мы видим и еще одну отсылку как к ветхозаветной эсхатологии (сочетания «Страшный Суд», «День гнева» употребляются и пророками), так и Откровению Иоанна Богослова.

Использует Сорокин и выдержку из Экклезиаста, когда речь идет о его чудесном спасении из большевистских застенков. Автор объясняет это событием вмешательством своего давнего друга Пятакова, занимавшего у коммунистов одну из ключевых должностей. Вот что пишет Сорокин:

«Этот эпизод часто напоминает мне мудрость библейской притчи о хлебе, брошенном в воду».

Оригинал выглядит так: *«Отпускай хлеб твой по водам, потому что по прошествии многих дней опять найдешь его»* (Экклезиаст 11:1). Смысл этого выражения прост: делай добро и оно к тебе обязательно вернется.

Описывая голод, поразивший советскую Россию, Сорокин использует образы из Второзакония (глава 28): *«Проклят ты будешь в городе и проклят будешь в поле. Прокляты да будут плоды тела твоего, плоды земли твоей, приплод вола и шерсть овец твоих. Господь ниспошлет тебе проклятие, беды и болезни. И ты пожрешь плоды тела своего, плоть твоих сыновей и дочерей».*

Единожды в повести присутствует отсылка к категориям, употребляемым в святоотеческой литературе:

«Эти две энергии – биологически бессознательное, лежащее вне и ниже сознания, и сверхсознание ("гениальность", "творческий elan", nous у греков, рнеита у отцов церкви и т. д.), которое лежит выше уровня любого сознания или рационального мышления».

Что же касается житийной литературы, то ее в тексте Сорокина практически нет. Разве что в одном из эпизодов появляется церковный календарь:

«На следующее утро, в день святой Епифании, нам разрешили присутствовать на службе в крепостном соборе св. Петра и Павла».

Итак, мы видим, что текст «Дальней дороги» изобилует разного рода отсылками к Библии. Причем контексты, избираемые Сорокиным, могут быть самыми разными: от описания жизненных перипетий до изложения научных концепций. Нет сомнения, что в

детстве впитав азы Православия, Сорокин и в дальнейшем мыслил в образах и мотивах Ветхого и Нового Заветов. Однако модальность такого словоупотребления с годами менялась. Итоговый сорокинский интегрализм несколько выхолащивает из библеизмов их сакральный стержень. При этом полной секуляризации священных текстов, конечно, не происходит: Сорокин остается верующим, пусть и «на свой манер», человеком, признающим авторитет Бога и несколько раз обращающимся к Нему с молитвой о самом важном – о счастливой участи в метафизической Вечности для самых близких людей: родителей, братьев.

Глава 2. Автобиографическая тетралогия Бориса Зайцева «Путешествие Глеба»

2.1. Духовные искания Глеба: путь к вере

Библейский код в произведениях Зайцева имеет многообразные проявления, связанные как с аксиологией текста, так и с хронотопом, субъектной сферой и т.д. По мнению Н.А. Ивановой, у писателя «библейский код проявляется через код странствия, код греха и код веры»²². Мы же сначала рассмотрим проявление библейского кода через субъектную призму.

Для того чтобы начать говорить о главном герое романа Бориса Зайцева, необходимо рассмотреть особенности авторской модальности в произведении. Дело в том, что в отличие от Сорокина, который высказывается от первого лица и не стремится отмежеваться от своего героя, у Зайцева выбран иной ракурс – более отстраненный. Показательно уже то, что имена всех главных героев не совпадают с именами их прототипов. Например, тот же Глеб получил свое имя взамен Бориса только потому, что первыми прославленными святыми древней Руси были князь-братья Борис и Глеб. Эта замена, учитывая зрелую воцерковленность Зайцева²³, была вполне логичной.

Такое отстранение от своего автобиографического героя вносит в прочтение текста, в его интерпретацию некоторые сложности – не всегда понятно: где говорит автор, трансцендентальный, как мы знаем, тексту, где повествователь, а где слышится голос героя. Более

²² Иванова Н.А. Художественный мир произведений Б.К. Зайцева 1900–1922-х годов в аспекте кодовых взаимодействий: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2014. С.17.

²³ «Б. Зайцев, войдя в Церковь в бурную эпоху революции, всю жизнь оставался православным христианином и явил редкий в художественной литературе феномен: мало к кому из русских писателей XX века можно без оговорок применить определение *православный*». Борис Зайцев. Собрание сочинений. Том 7. Святая Русь. М., 2000. Цит. по:

http://az.lib.ru/z/zajcew_b_k/text_2000_svyataya_rus_borisa_zaitzeva.shtml

того, иногда эти голоса изоморфны²⁴. Вот характерный пример, в самом начале первой части мы сталкиваемся со следующим описанием:

«Сейчас задохнешься от ощущения счастья и рая – да, конечно, рай и пришел из Высоцкого заказа, или еще дальше из-за него, в световых волнах, в блаженстве запахов и неизъяснимом чувстве радости бытия. Благословен Бог, благословенно имя Господне! Ничего не слышал еще ни о рае, ни о Боге маленький человек, но они сами пришли, в ослепительном деревенском утре...»²⁵.

Этот фрагмент нельзя приписать только писателю Борису Зайцеву, повествователю, потому что здесь есть риторическое восклицание, явно соотносящееся с мыслями и чувствами Глеба. Перед нами несобственно-прямая речь, парадоксально «переведенная» с языка детских чувств, облеченная во «взрослые слова».

Об этом же синтезе, правда, с позиции темпоральности, а не субъектности, говорят и исследователи: «Несмотря на общий ретроспективный характер воспоминаний, восстанавливающих фрагменты прошлой жизни автобиографического героя, определенный автобиографический строй повествования, его ритмико-интонационная организация позволяют пережить их в сиюминутном ключе»²⁶.

С субъектной точки зрения похоже выглядит и следующее описание:

²⁴ Более подробно о взаимоотношении повествователя и автора, а также других аспектах авторской модальности см.: Курочкина А. В. Поэтика лирической прозы Б. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2003.

²⁵ Здесь и далее тетралогия Б. Зайцева цитируется по изданию: Борис Зайцев. Собрание сочинений в 5 т. Т. 4. Путешествие Глеба. М., 1999.

²⁶ Калганникова И.Ю. Жанровый синтез в биографической и автобиографической прозе Б.К. Зайцева: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. С. 12.

«Тут же песочек прибрежный, поблескивающая вода, легонькая трясогузка... – все это уж он знал, в этом рос с младенчества и не было все же конца очарованию простодушной речки с лозняком полуплывущим в ней, медленно вьющимися, по течению, бархатно-зеленеющими подводными травами, скользящими как угри, со стайкою мелких гольцов под золотой рябью солнца. Да будет благословенно имя Господне!».

Снова автор как будто выдает себя, описывая красоту природы, он не говорит о внутренних чувствах своего героя, но и жестко не «привязывает» их к собственному мироощущению. Однако, в тетралогии Зайцева «повествователь остро ощущает грань между настоящим и минувшем»²⁷.

Обратим внимание в этих фрагментах и на такой важный аспект авторской модальности, как графика священных имен. Мы помним, что Сорокин выдавал свою позицию верующего человека в похожих риторических восклицаниях и аналогичном графическом отображении онимов. По этому пути Зайцев идет еще дальше. Если Сорокин с большой пишет местоимения и перифразы, связанные с Богом и Богородицей, то у Зайцева есть целая линейка священных слов, неизменно пишущихся с большой буквы. Наиболее важные из них: Бог, Распятие, Рождество, Собор, Государство Российское, Империя, Император. Уже исходя из этого набора мы можем реконструировать авторское «идеологическое» отношение к важнейшим ценностям русского духа. Перед нами явно человек верующий, православный, патриот своего Отечества (если не сказать – верящий в особую миссию, «богоносность» России), по политическим убеждениям – монархист. Всё это подтверждает и текст тетралогии, однако не впрямую: Зайцев весьма осторожен в высказывании своей позиции, почти никогда не сбивается на

²⁷Коковина Н.З., Степанова Н.С. Метафизика пути как формы духовного восхождения в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Ученые записки Российского государственного социального университета. №6, 2011. С. 344.

панегирик или инвективу. И при такой умеренности указанные большие литеры, с которых начинаются ключевые слова в авторском мироощущении, представляются очень важным маркером.

Итак, роман начинается не с рассмотрения внутреннего мира главного героя, а с опосредованного указания на это состояние через ряд описаний природы, которую наблюдает протагонист и которая раскрывает его духовно-душевный облик: «Глеб с детства живёт в ощущении духовной полноты бытия»²⁸. По всему видно, что герой пребывает в раю²⁹. Это райское состояние имеет два важнейших источника. Первый, как мы выяснили, это красота родного края. Природа – рай, Божий мир, Зайцев часто заостряет на этом свое внимание: «Совершенно особую роль в формировании духовного мира человека в тетралогии Б.К. Зайцева играет природа, таящая в себе идеал "Вечной Женственности". В природе незримо присутствует Сам Творец»³⁰. Божий мир везде:

«Райски-благословенном благоухании сада дойти до калитки в частоколе – отворить ее, выйти. Там под кленом скамеечка. И вот пред тобой Божий мир! Вот он, тут!».

Перед нами описание лета. Райской кажется и ранняя весна:

«Глеб жил теплом, а не холодом. Он считал, что всегда будет тепло, светло и беспричинно радостно, как в раю».

Не менее гармоничной представляется и зима:

²⁸ Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. VI/2. Издание второе, испр., доп. М., 2004. С. 125.

²⁹ «Зайцевская мифологема "утраченного рая", подобно бунинской, представляется синтезированной, включающей в себя многие глобальные составляющие, в том числе и представление о Доме-родине». Захарова В.Т. Поэтика прозы Б.К. Зайцева: монография. Н. Новгород, 2014. С. 94.

³⁰ Лау Н.В. Воплощение идеала «вечной женственности» в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). 2012. 3 (118). С. 195.

«В снежной, фантастической пустыне за окном все было хорошо – дыхание Господа сил».

Даже когда герой взрослеет, природа продолжает представляться ему райской, наполненной божьим присутствием:

«Московское солнце, вовсе не столь печальное, как у Андрея Белого, в тот майский вечер окропило их из окон теплым и живым золотом – Господним» (фрагмент из книги «Юность»).

При этом важен и такой аспект лирических пейзажей Зайцева, как параллелизм: происходящее в природе глубоко интериоризовано, Глебсловно не разделяет внутреннее и внешнее: «Пейзажные описания заключают в себе психологическую функцию, нередко становятся зеркальными отражениями того, что происходит в душе Глеба. Его самочувствие находит своеобразное зрительное воплощение в живописных описаниях полей, реки, сада»³¹.

Второй аспект, позволяющий герою пребывать в райском состоянии, это детство. Оно также названо Эдемом:

«Будаки проданы! Это последнее здесь лето. Будаки уже не Эдем детства, а что-то действительное и уходящее».

Несмотря на взросление, Глеб не утрачивает живую связь с Творцом и его прекрасным творением, хотя приходит уже осознание своей если не греховности, то, по крайней мере, ничтожности:

«Боже, какая же тайна, все тайна и загадка, и ночь эта, и он, вот на лыжах сейчас идущий под любимыми звездами, под любимого сердца напутствием, ничтожество перед Богом и все-таки – целый мир и сейчас весь дрожит, напряжен молодостью, творчеством,

³¹ Литература русского зарубежья («первая волна» эмиграции: 1920–1940 годы): Уч. пос.: В 2 ч. Под общ.ред. А.И. Смирновой. Волгоград, 2003. Ч. 1. С. 107.

силой. Идти да идти, дышать да дышать, слушая, как сухо хряскает под ногой корочка предвесеннего снега».

Отметим здесь упоминание «любимых звезд». По мысли, М.М. Дунаева, именно звезды в тетралогии являются одним из ключевых образов-символов, связанных с горним божьим миром: «Автор пытался изобразить зарождение, начало творческого эстетического процесса в душе человека – и звёзды становятся символом Божьего благословения в том. Допустимо обсуждать, удачно ли осуществил писатель своё намерение, но христианская наполненность символа здесь бесспорна»³². Эта фраза касается отрывка из тетралогии: *«Звёзды его видели. Господь благословлял»*, однако, как представляется, она справедлива и для других лирических описаний в тексте Зайцева.

Но и грех присутствует в жизни ребенка как первородное влечение к чему-то тёмному и запретному. Влечение пусть и не осознаваемое как греховное, идущее по крови от павших некогда Адама и Евы («первородный грех»):

«Он был ребенок, ничего не понимал ни в жизни, ни в страстях, и вольно отдавался темным потаенным силам существа своего».

То есть перед нами святоотеческая концепция поврежденной человеческой природы, которая «как таковая» после первого грехопадения изменилась, наследуя греховные пристрастия. К таким пристрастиям относится охота:

«Мальчик скитается в одиночестве, странно стремясь к убийствам... волнуясь, подкрадываясь. Что это? Для чего? Какой зов крови, греха? Кто не испытал охотничьей страсти, не знает тёмных ее корней».

³² Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. VI/2. Издание второе, испр., доп. М., 2004. С. 117.

Мы видим, что сам юный герой еще в состоянии отрефлексировать эту свою тёмную сторону, поэтому и бороться с ней он не может: не осознания опасности. Тем не менее, как говорится, незнание закона не освобождает от ответственности, и Глеб, втягиваясь в охотничью жизнь, полную азарта и убийств, меняется. Более того, как фиксирует повествователь, теряет свой рай, который, согласно Евангелию, находится внутри человека. Вот Глебу куплено первое в его жизни настоящее

«новенькое ружьецо. Был это первый день его детства, когда переступил он в мир недетский и не райский».

Трудно сказать более определенно!

Итак, после первых проблесков неосознанной веры, после детского блаженства наступает взросление. Оно не приносит с собой веры в Бога, даже наоборот: большинство соприкосновений Глеба с церковью были ему малоприятны. Например, страх вызывают люди духовного звания:

«Глеб боялся священников, и из самых дальних дней бытия у него сохранился как бы ужас перед несгибающейся золотой ризой, кропилом, огромными поповскими сапогами. Именно край ризы, изпод которой видны сапоги на слона, это была первая его встреча с Церковью».

Церковные службы также не вызывают у главного героя возвышенных чувств. Вот батюшка на Рождество посетил усадьбу родителей Глеба:

«Холодные брызги летели с кропила – на лбы, в углы комнаты. Отец первым подходил ко кресту, потом мать, дети. Глеб прикладывался бесчувственно. Главная его забота была – не сделать

бы чего неловкого, не вызвать бы неудовольствия старика в ризе и странной лиловой шапке».

Нет радости и при посещении церкви – ехать туда совсем не хочется, даже на красивое таинство венчания:

«Глеб встал не в духе. По такому морозу ехать в церковь, везти икону, там слушать непонятную службу...».

Однако общественные приличия требуют от героя, чтобы он присутствовал при церковном бракосочетании. Описывая состояние Глеба, автор указывает, что ребенок *«не испытывал мистического чувства при венчании».*

Эти и другие эпизоды показывают, как далек еще от Церкви был Глеб. Возможно, он никогда и не пришел бы к вере, если бы не его пытливая натура и стремление к разгадкам тайны бытия. В отрочестве к Глебу приходят первые рефлексии на вечные темы:

Глеб «входил в возраст, когда начинает волновать и другое, обширнейшее: что такое человек, для чего живет, что за гробом, есть ли бессмертие. Редко ли, часто ли возвращался он к этому, но вопрос в нем сидел – то заглушаясь, то обостряясь. Ответить на него он не мог, как и не мог представить себе своей смерти: вернее, жизни всего вокруг без себя. Легко было вообразить его, Глеба, в гробу, но какой-то другой, не умерший Глеб смотрит на него со стороны – этого Глеба невозможно погасить. Мир не может существовать без диковатого гимназиста из Калуги! Уходит ли этот гимназист бесследно? Бесследно ли гибнут те, кого любил?».

Ниже мы подробно рассмотрим семейную атмосферу, в которой рос и формировался Глеб. Забегая вперед отметим, что она была далека от воцерковленности. Поэтому вечные вопросы оставались не отвеченными: искать на них ответы в Священном писании юноша не

стал, а вот мудрого учителя рядом не оказалось. Да и сверстники проявляли к этимонтологическим проблемам мало интереса:

«Рассуждать обо всем этом было не с кем. Сосед Флягин занят гимназистками и еще женищинами попроще, Сережа Костомаров погружен в уроки, его красные симпатичные уши, бобрик, капелька пота на веснушчатом носу – все это отдано науке, о бессмертии же он ответит, только если это задано о. Парфением "к следующему разу"». Тогда слово в слово, по катехизису, ответ даст, равно и о том, что такое вера. Вообще если "задано", то на все ответит. Оставался сам о. Парфений, но он преподаватель».

Довольно долго Глеб не мог найти возможности разговориться с о. Парфением на мучившие его темы. Но однажды один из одноклассников Глеба ученик Ватопедский рассказывал о пророке Елисее. В его житии есть странный эпизод: дети, глумившиеся над божьим человеком, были за это жестоко наказаны – растерзаны медведицей. После этого рассказа Глеб довольно громко сказал: *«Какая жестокость!»*. Этим он обратил на себя внимание учителя, который при случае и заговорил с Глебом на «такие» темы. Начав с оценки этой истории из Ветхого Завета, о. Парфений перешел к более общим темам:

он «говорил уже не об Елисее, а о том настроении – он назвал его верой, – при котором мучительные вопросы сами собою отходят, заменяясь другим. Глебу в эту минуту казалось, что он уже чуть ли не верит, и это зависит не от того, что какие-нибудь доводы его убедили, а от чувства: что-то спокойное, светлое, с чем радостно жить, ощущал он сейчас».

Перед нами, пожалуй, первый эпизод в романе, когда Глеб по-настоящему соприкасается с христианской истиной и верой. Вообще в деле воцерковления главного героя именно о. Парфений сыграл

определяющую роль. Хотя путь к вере был долгим и тернистым – поначалу герою мешал юношеский максимализм и отсутствие церковных традиций в семье: «Глубочайшее же раскрытие идеи Промысла дал Глебу священник, преподаватель Закона Божия о. Парфений. Нелегко складывались у героя повествования отношения с ним. Молодая гордыня требовала своего»³³.

Показателен в этой связи эпизод с приездом в гимназию Иоанна Кронштадтского. Мы видим, что желания Глеба в ожидании великого праведника земли русской были далеки от благочестивых устремлений. На первом плане оказалось тщеславие: Глеб думал, что уж такую незаурядную личность, как он, всем известный праведник и сердцеведец не может обойти своим вниманием. Но реальность оказалась иной:

«Глеб слишком много думал, даже мечтал об Иоанне Кронштадтском, многое со встречей этой связывал. Если в о. Парфении нечто нравилось, укрепляло, что же – прославленный о. Иоанн, сердцеведец, почти прозорливец... А вот он прошел мимо, торопливо, ничего не сказав. Благословил, как обычно священники, внимание обратил лишь на Федота. Почему именно на него?»

Глеб был разочарован. Посещение это не только ничего ему не дало, но будто укрепило смутную, неприятную в нем самом область, от которой он рад был бы отделаться».

Не тронули сердце Глеба и чудеса, виденные им при прославлении Серафима Саровского:

«И в ту ночь многие исцелялись, вставали калеки, рыдали родные над выздоравливающими.

³³ Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. VI/2. Издание второе, испр., доп. М., 2004. С. 128.

Глеб же, обыкновенный русский юноша, способностью прорыва Времени не обладал, будущего не знал. Пророчествами, как и судьбами Родины, не интересовался».

Более того, не знал Глеб и святого, в честь которого был назван:

«От Мурома железная дорога на Москву – это Глеб знал. Но не знал того, что первый непротивленец русский, святой страстотерпец, имя которого он носил – князь Глеб был именно князь Муромский – отсюда начинал агничий свой путь».

Глеб читает Библию. Но главным импульсом к этому интересу была отнюдь не вера и не желание разобраться в божественных истинах – «основы Православия» входили в круг изучаемых дисциплин.

«К Ветхому Завету всегда относился Глеб с противлением – не привлекали ни дела, ни люди его», – отмечается в тексте.

Продолжаются беседы Глеба с о. Парфением. Учителю удается «растревожить» ученика, последний всё более и более сомневается в своем тогдашнем если не атеистическом, то по крайней мере – отнюдь не церковном мировоззрении. В этой связи очень важным представляется нижеследующий монолог о. Парфения:

«Жизнь идет и уходит – ничего-с. И болезнь, и болезни угнетают: но ничего-с, надо терпеть и служить... Нездоровится? Превозмогай. Я в юности такой же маловерующий был, как вы, тоже Законом Божиим мало занимался – о чем теперь и сожалею и стараюсь наверстать, сколько могу... и Евангелие, Послания, Ветхий Завет, все читаю-с постоянно. Да. Постоянно.

Он приблизил лицо к Глебу, расширил глаза.

– Вера иногда дается тяжело-с, опытом жизни. Но чем больше живешь, тем труднее переносить жизнь, тем более нуждаешься в непреложности Истины-с. И если в Истину по-настоящему верить, то и жизнь надо принимать не рассуждая, как урок, заданный нам Творцом, приятно или неприятно, выполняй, да, я вам говорю по собственному опыту. Нравится или не нравится...».

В этих словах заложено не только жизненное кредо учителя, но и, как выяснится впоследствии, и зрелого Глеба. Предположим, что здесь голос учителя как бы сливается и с авторским голосом: будто не о. Парфений обращается к юному Глебу, а сам автор, всматриваясь в свое прошлое, беседует с самим собой.

Обратим внимание, что о. Парфений видит в Глебе себя в молодости. Он чувствует, что неравнодушие Глеба, его любознательность, желание докопаться до истины обязательно его приведут к вере. Однако он и понимает, что это дело не быстрое и тяжелое: он хотел бы помочь Глебу быстрее пройти этот тернистый путь к Истине. И учителю удается заронить зерна веры в сердце Глеба, более того, повествователь фиксирует резкую перемену в религиозном самоощущении героя. По крайней мере, пока рядом с ним находится о. Парфений, который как бы одним своим обликом свидетельствует об Истине:

«– Посмотрите вокруг, – говорил о. Парфений. – Стены, класс, парты, деревья за окном – это же все тлен, дым, мгновение. Сегодня есть, завтра не будет. А мы сами? “Человек яко трава, дни его яко цвет сельный, тако отцветет”. Но в то время как волоска не останется от всей внешности zdeшней, земной, пораженной грехом, внутреннему убежищу нашему – духу предложен путь ко спасению. “Тесен путь и узки врата”, но предложен: приобщение к Царствию Божию. Путь же погибели широк и легок – прямо ведет к геенне огненной.

Глеб не противоборствовал. В другой раз он готов был бы насчет геенны сразиться, поспорить, без затруднений стал бы утверждать, что если Христос так милостив, то как же может грозить геенною за человеческие грехи – но сейчас не было желания спорить».

Однако оставаясь наедине с собой, Глеб всё еще не может вместить библейских истин. Веры как бы еще и нет, однако уже пришло беспокойство, вечные вопросы, которые раньше интересовали Глеба, теперь стали его терзать и сильнее волновать. От этого самоощущения нельзя было отмахнуться – нужно было решить: да или нет. Приведем два фрагмента, в которых Зайцев показывает внутренний мир героя – его терзания, вызванные острыми вопросами, на которые навел его о. Парфений:

«Глеб ощущал легкое, пронзающее волнение – беспокойство. Нет, это уже не будни, не класс, не ничтожные отметки. А что именно? Он не сумел бы ответить. Но не мог оставаться равнодушным». И второй фрагмент: «Он возвращался домой в задумчивости. Трудно понять, трудно понять... Ну, а все-таки? Может быть, так оно и есть, как он говорит? Спасение, гибель... Что же, новые доказательства? Чем-нибудь доказал это о. Парфений? Не доказал, и как доказывать, но... В этом “но” все и дело».

Важно было то, что о. Парфений нащупал одну струну во внутреннем самоощущении Глеба, связанную с окружающим миром. Мы показывали, что в раннем детстве герой был как бы «неосознанно верующим» – на него сильно действовали картины вселенской гармонии, красота природы не могла рано или поздно не натолкнуть на мысли о ее Творце. Остро красоту окружающего мира чувствовал и о. Парфений. Приведем характерный эпизод, где очень

показательными оказываются те чувства, которые возникают у Глеба в момент беседы:

«О. Парфений остановился.

– Вот он, Божий мир.

Он перевел свои огромные, серые глаза на Глеба.

– Да, пред нами. А над ним и над нами Бог. Им все полно! Разве вы не чувствуете?

Холодок побежал от плечей Глеба к локтям. В боках что-то затрепетало.

– Главное, – тихо продолжал о. Парфений, – главное знайте – над нами Бог. И с нами. И в нас. Всегда. Вот сейчас. “Яко с нами Бог”.

О. Парфений говорил как бы заклинательно.

– Доверяйтесь, доверяйтесь Ему. И любите. Все придет. Знайте, плохо Он устроить не может. Ни мира, ни вашей жизни».

Зайцев снова и снова заходит на вопрос о вере, на те мучительные переживания и сомнения, которые одолевают Глеба. Например:

«Он закрыл глаза. “Есть или нет?” В темнотеплыли какие-то круги, рождались и уходили многоцветные пятна. Глеб не услышал голоса “да”. Но когда глаза вновь открыл, вдруг ощутил, что прежней уверенности в “нет” тоже нет. Все показалось несколько иным, слегка смещенным с прежних, печально-непоколебимых мест. Он вздохнул».

Эту борьбу, происходящую в Глебе, чувствует и о. Парфений, который однажды спрашивает о самом главном:

«На вопрос о Парфении, твердо ли он вообще верит и что именно особенно его смущает, Глеб отвечал в том смысле, что иногда ему кажется, что он верит, а иногда, что нет».

Потом достаточно долгое время повествователь не касается внутренней жизни Глеба, связанной с верой. Втянутый в водоворот уже недетских событий, герой как бы забывает о вечных вопросах бытия, однако невидимая внутренняя работа продолжается. Семена, брошенные о. Парфением в душу Глеба, дают первые всходы. Поводом к этому становится его любовь к Элли, девушке не то чтобы воцерковленной, но всё же выросшей в семье, где религии уделялось больше внимания, чем это было в семействе Глеба. Возможно, и сама любовь благотворно подействовала на взрослеющего героя. Так или иначе, глядя на возлюбленную, он думает:

«Мы, конечно, умрем, но любовь наша перейдет в вечность».

Сомнения в существование загробного божественного мира уходят. В этой связи очень важным, даже символическим представляется эпизод с евангельской притчей о блудном сыне:

«В комнате, во всем доме, во всем, показалось ему, городе и мире было тихо. У изголовья Элли лежало маленькое Евангелие. Глеб взял его, наудачу развернул. Открылось о блудном сыне. Он прочел, поцеловал и положил книжку на место, рядом с головой Элли. А сам сел к лампе. Он был взволнован. Он себя странно чувствовал».

Обратим внимание на волнение Глеба и его «странные чувства». Перед нами не рядовой эпизод, тем более, что в этой части текста тетралогии рассуждений на библейские темы почти нет. Не случайно Богом (а перед нами, бесспорно, перст Провидения) выбрана эта притча: полюбив Элли, Глеб как будто возвращается к своим райским первоистокам – после путешествия, по словам притчи,

«на страну далече». Да, разговоры с о. Парфением многое определили в мировоззрении Глеба, но последний шаг не был сделан. Вот чего не доставало Глебу для того, чтобы обрести полноту веры – истинной любви.

Однако в тексте не появляется описаний того, как Элли и Глеб ходят в церковь, встречают православные праздники. Лишь изредка появляются указания на поворот в Глебовом мировоззрении. Например, узнав о смерти их знакомого Воленьки, Глеб и Элли, как сказано в романе, перекрестились. О том, что Глебу предстоит еще долгая дорога к воцерковлению, свидетельствует следующий эпизод. Знакомясь с отцом Элли, работником музея, Глеб демонстрирует невежество в таком церковном вопросе, как житие святых Бориса и Глеба, в честь одного из которых он назван:

«Как выяснилось на обратном пути через Киевскую залу, Глеб не помнил даже года, когда были убиты те князья Борис и Глеб, имя одного из которых он носил (помнил какого-то Святополка Окаянного, помнил, что жалостно они погибли от подосланных убийц – и только)».

Позднее воцерковление Глеба во многом оказывается за пределами текста романа, тем не менее исследователи свидетельствуют, что «вся жизнь Глеба являет собой внутреннее поступательное движение к Истинам Горнего Мира»³⁴. Но уже в самой ткани произведения, как мы выяснили, заложены поздние воззрения автобиографического героя, изоморфного автору³⁵. По сути, Зайцев использует своеобразную фигуру умолчания: мы

³⁴Лау Н.В. Воплощение идеала «вечной женственности» в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). 2012. 3 (118). С. 194.

³⁵ «В своей итоговой "книге жизни" – автобиографической тетралогии "Путешествие Глеба" – Б. Зайцев осуществит развернутое хроникально-летописное повествование о собственном духовном становлении». Аринина Л.М. Христианские мотивы в творчестве Б. Зайцева в 1920-е годы //Русская культура на пороге третьего тысячелетия: христианство и культура: сб. ст. Вологда, 2001.
<https://www.booksite.ru/fulltext/hri/sti/ans/tvo/index.htm>

отчетливо видим авторскую модальность, видим ее сюжетную мотивировку, но сам процесс духовного восхождения остается вне текста³⁶.

Предположим, что многое здесь проясняет фигура о. Парфения, который является своеобразным альтер-эго автобиографического героя, то есть в учителе мы как бы видим конечную точку духовного возрастания Глеба и одновременно изоморфного ему автора. Однако эта стадия в развитии внутреннего мира героя находится за скобками тетралогии. Примечательно, что это не единственный такой ход в романе. Вот что отмечает В.Т. Захарова: «Удивительно построение этого последнего романа автобиографического повествования: по сути, его главным героем постепенно становится не Глеб, а отец Элли, старый профессор Геннадий Андреевич. Художественный эффект зайцевского нарратива здесь таков, что многое дано непосредственно через восприятие профессора, более того, чувствуется, что автор "передоверил" ему свои сокровенные мысли»³⁷.

³⁶ По поводу это духовного пути Б. Зайцева см.: Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья (Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев): дис. ... докт. филол. наук. СПб., 2001.

³⁷ Захарова В.Т. Поэтика прозы Б.К. Зайцева: монография. Н. Новгород, 2014. С. 99.

2.2. Отношение к религии в семье Глеба

Как мы уже отмечали, Глеб рос в среде почти атеистической: его родители были равно далеки и от внутренних духовных исканий и от обрядов Русской православной церкви: «Внерелигиозное воспитание, полученное Зайцевым в семье, предопределило его далекость от Церкви в молодости»³⁸. Хотя их «барский» статус требовал от Глебовых родителей известных «реверансов» в сторону господствующей в Империи религии, они относились к этим эпизодам скорее как к необходимой повинности и пережиткам старины. Вот характерное рассуждение повествователя:

«В устовском доме кое-где висели образа, но случайные, без любви заведенные, без любви к ним и относились: ни отец, ни мать, "люди шестидесятых годов", верующими не были. Мать, к ужасу родных, некогда ходила в Петербурге на курсы, слушала физиологию у Сеченова и носила модный тогда гарибальдийский берет. Базаровское было ей не чуждо. А отец, смеясь, рассказывал, как в Горном институте профессор богословия опровергал Дарвина. Священники в доме бывали, на Пасху и Рождество – получали, что надо, "вкушали", придерживая рукава рясы, и отправлялись восвояси».

Переезд в новый дом, который семья уже обустроивала по своему усмотрению – без оглядок на «святую старину» – показывает, что упоминавшиеся выше «случайные образа» были действительно ненужным атрибутом – ненужным в быту хозяев дома. Вот как выглядит описание интерьера после новоселья:

³⁸ Жукова Н.Н. Проблема становления творческой личности в художественных биографиях Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М, 1993. С. 13.

«Жилье предназначалось и для Лизы, обращалась же мать лишь к Глебу. Так принято было.

По деревянной лестнице, свежевыкрашенной, пахнувшей краской, с серо-красным половичком поднялись наверх – хотя улица и неблагозвучна, но квартира понравилась и Глебу, и Лизе. Пять больших комнат, простор, свет, все отделано заново, свеженькие обои, пахнущие еще краскою полы с половичками – если ступить прямо на половицу, останется туманно-потный след. Длинный фасад во двор – вдали, за крышами под горой блестит дуга Оки».

Мы видим, что нет описания икон или каких-то других религиозных атрибутов. Как нет в тексте и освящения нового дома: даже если обычай потребовал от хозяев соблюдения этого ритуала – автор счел нужным умолчать об этом. И это показательное умолчание.

Таким образом, родителей Глеба не следует считать «воинствующими атеистами» или вообще людьми, связанными с какой бы то ни было институциональной идеологией, требующей от своих адептов соблюдения некоторых ритуалов, чтения правильных книг и тому подобного (как было не только с членами религиозных общин, но и с теми же революционерами). Тем не менее, как мы видим, быт Глебовой семьи так или иначе был связан с Православием. Это отражалось даже в устоявшихся речевых формулах, которые полубессознательно использовал сам герой или его близкие. Например:

«– Бог помочь, – сказал Глеб. (Он знал, что так говорят взрослые, приближаясь к работающему – будь то пахарь, косарь, плотник: знак уважения к труду.)».

Перед нами лишь расхожая словесная формула, мистический смысл которой Глебу не понятен. Этот «религиозный автоматизм» выдает себя в целом ряде эпизодов. Так, паломничество в один из

духовных центров России – Оптину пустынь не становится «путешествием духа» и не вызывает в семействе Глеба каких-то возвышенных религиозных чувств:

«В Устах от Дашеньки и от устовских баб слышал Глеб об Оптиной и даже о старце Амвросии. Но все это шло мимо. Сам он ничего еще вообще не смыслил, старшие же были далеки от "такого": "это" для "простых", мы же баре, нам не надо никаких Амвросиев».

Перед нами несобственно-прямая речь, которая выдает цели путешествия: это, строго говоря, не паломничество по святым местам, но экскурсия в знаменитое по всю страну (да и за пределами ее) место. Поразительно при этом, что семейство Глеба не удосуживается даже разузнать, чем же, собственно, примечателен этот монастырь – так выделенный из ряда других святых мест России:

«Мать и Лиза, Глеб ночевали в номере довольно чистом – редкость для уездной гостиницы. Спали крепко, мирно. О татарах и замученных князьях не знали, да и многого вообще не знали: как являлись сюда "за истиной" Лев Толстой, Соловьев и другие. Как некогда девочка у монастыря подала милостынку ягодами "страннику" – Николаю Васильевичу Гоголю. Как жилали здесь люди духовные, плодоносных лет России».

Жизнь Глебовых родных и его самого вращается вокруг житейских забот и удовольствий, то есть духовных запросов здесь нет, хотя многие традиционные православные «коды» и крепкими нитями связаны с жизнью семьи. Одним из таких важных «кодов» для детского мироощущения становится рождественские дни и сопряженные с ними праздничные хлопоты:

«Вот счастливые, кто убирает елку! Но и те, кто дожидается, тоже счастливые. Долго их не пускают, а уж когда откроют двери, точно царские врата отверзлись».

Обратим внимание, что Рождество понимается здесь как двери в рай. Но кем? Могло ли придти такое сравнение к Глебу, тому еще юному человеку, который смотрит на Церковь равнодушно? Вероятно, нет. Это просто образ, который позволяет автору раскрыть душевные движения героев.

Рождество оказывается выше полуматериалистического скепсиса семейства Глеба:

«Так или иначе относились бы родители Глеба к Рождеству, в русской деревне, да и во всей жизни тогдашней прочно сложился рождественский обиход. Давным-давно вся уж Россия с океанами лесов своих, полей, степей Младенца приняла».

Даже отец, далекий от какой бы то ни было религиозности, по-своему молится в Рождество, точнее – поет одну из молитв, посвященную празднику. Обратим внимание на слово «даже» в первом предложении следующего фрагмента:

«А отец Рождество даже любил. Приятным небольшим тенором с утра распевал: "Рождество Твое, Христе Боже на – наш, возсия миро-ви свет ра-зу-ма!" Подтягивал и за молебном. Не уставал за завтраком подливать иереям водочки».

Зайцев показывает, что отец относится к Рождеству благожелательно всё-таки вопреки общему своему правилу. «Даже любил» – ёмкий маркер, который красноречивее многих пространных изъяснений.

Итак, Рождество вызывает смешанные чувства: оно не подталкивает семейство к религиозному благоговению, а скорее

вносит в дом атмосферу праздника, мало вяжущегося с православным рождественским чином. От последнего остается только тообязательное, что не может не соблюсти местный «барин»:

«И теперь батюшка прибыл неукоснительно. Он, разумеется, знал, что "господа" равнодушны к религии, но о чем говорить? На первый день полагается молебен в барском доме, будет чего и вкусить, будет и золото. И хотя отец считался в деревне за начальство, но и батюшка тоже, и лиловая его камилавка на седовласой главе была внушительна, когда служил он в гостиной».

Вот и все детали, на которые обращает внимание автор и которые, вероятно, врезались в память Глеба: *внушительность лиловой камилавки и седовласая глава*. Опять описание священнодействия остается без какой-либо эмоциональной окраски: дань традиции, которую в православной Империи лучше не нарушать, чтобы не прослыть вольнодумцем или еще чего похуже. Ведь это может сказаться и на службе, а отец Глеба много сил тратит на, как бы сегодня сказали, «выстраивание своей карьерной траектории». По всему видно, что соблюдаются только те традиции, которые уж никак нельзя «опустить». В храм, например, по воскресеньям никто в семье не ходит, по крайней мере, в тексте сведений об этом нет. Вот характерная цитата:

«В воскресенье можно спать долго – Глеб в десять еще не подымается» (литургия, как правило, начинается в восемь утра).

Тем не менее кредо семьи было связано – пусть и не напрямую – с евангельскими ценностями. И как бы фундаментом этого нравственно здорового, основательного мира была мать. В одном из эпизодов

Глеб «вынул фотографию матери: все правильно, все в порядке. Взгляд матери не мог объяснить смысла, цели Глебова существования, но говорил безмолвно, на языке убедительнейшем, что хоть и нельзя понять, но делать надо следующее: учиться, ибо так заведено – и отец учился, и она сама. Жить – сохранять порядочность, благообразие».

Порядочность и благообразие – вот два столпа, на которых зиждется семейный уклад этих «новых господ».

Связь образа матери с религиозной тематикой весьма показательна, ведь здесь раскрываются первоисточки и Глебовой невоцерковленности. При этом образ Варвары Степановны как бы двоится, балансирует на грани полного неверия и подступов к воцерковленности³⁹. С одной стороны, автор фиксирует: в сознании больного Глеба

«лишь один остров прежнего оставался – мать. Не верившая в ангелов являлась ангелом».

Обратим внимание на фразу «не верившая в ангелов» – очень показательное сочетание! Ведь человек даже не воцерковленный, но «по-своему веривший» должен относиться к библейскому повествованию с доверием. Если есть Бог, если есть душа, то должны существовать и бестелесные разумные сущности, названные в Библии ангелами и бесами. Текст того же Евангелия превращается порой в бессмыслицу, если предположить, что Христос изгоняет не обладающих свободной волей разумных потусторонних существ из одержимых, а просто борется с некими «душевыми пороками».

³⁹ «Ангелом-спасителем в этом первом тяжком испытании явилась, как ощущал мальчик, мать. Мотив ее неверия лишь слабо обозначается автором: таково было ее поколение – поколение "шестидесятников". Но в течение всей жизни героя, самостоятельно прошедшего путь к вере, показывает автор, мать являла собой начала идеальные...». Захарова В.Т. Поэтика прозы Б.К. Зайцева: монография. Н. Новгород, 2014. С. 85.

Словом, вера в Бога и представления о том, что ангелов и бесов нет – практически несовместимы. Таким образом, неверие в мир духов (а Бог – тоже Дух) есть латентный атеизм.

Однако эта крайность в мировоззрении Глебовой матери не является, если так можно выразиться, тотальной. На другом «полюсе» ее мироощущения – может быть, не всегда осознаваемые движения в сторону веры. Например, показательна следующая сцена прощания:

«Глеб в последний раз поцеловал мать. Она была слегка бледней обычного, но покойна, карие прекрасные глаза все так же ясны, вся она так же сдержанна и холодна».

– Ну, сыночка, Господь с тобой...

– С Богом, – сказала мать старенькому извозчику. – Только полегче, пожалуйста».

В этом небольшом фрагменте мать дважды обращается к имени Бога. Трудно сказать, насколько это были «дежурные фразы», или материнское сердце в трудный момент дрогнуло – лед неверия дал трещину. На этот вопрос отвечает сам автор в другом эпизоде – перед нами снова душевное волнение и снова мать взывает к Всевышнему:

«По временам мать переворачивалась, вздыхала, вполголоса произносила: "О, Боже мой, Боже мой!" – полувздых, полумолитва (но если молитва, то бессознательная: сознательно мать не молилась»).

Весь этот вечер она была не в духе. И вполне ушла в себя. С отцом больше не подымала разговора о Глебе. Переходя с места на место, садясь, вздыхала. "О, Боже мой, Боже мой!" – как будто тот Бог, к которому была она прохладна, следовал за ней повсюду».

В этой цитате есть два показательных фрагмента, которые впрямую свидетельствуют, во-первых, о том, что мать не была

набожной («сознательно не молилась»), во-вторых, что она была «прохладна к Богу».

Однако в другом месте мы сталкиваемся как бы с противоположным: Пасха оживляет в сердцах героев религиозное чувство:

«Но над водой, на пригорке, все яснее виднелась церковь. Благовест доносился. Мать наклонилась над Глебом.

– Христос воскрес! И поцеловала.

– Воистину воскрес, – ответил Глеб.

Он не очень предан был всему этому, да и мать тоже. Но их несла в себе жизнь русская, сама тогдашняя Россия, как бескрайная вода паром. Глеб ответил "воистину" без мистического подъема, но все-таки знал, что ответить так надо, все отвечают, он с детства слышал это – с ним связано нечто торжественное и радостное. А сейчас почувствовал, что все в порядке, берег со светящейся церковью приближался».

Снова перед нами в какой-то степени экстремальная ситуация (трудное путешествие по воде могло окончиться и менее благополучно). Именно такие связанные с напряженной душевной работой ситуации как бы подталкивают мать к проявлению религиозного чувства.

Подобное же амбивалентное отношение сохраняется у Варвары Степановны и в старости. После Октябрьской революции мать не стала набожной, более того, воцерковленные люди, если они не принадлежали к «низшим сословиям», вызывали у нее удивление. В ее сознании просвещение и образованность были противопоставлены воцерковленности:

«Про себя мать думала: "Странно, что образованная, а так отдается религии"».

Как и покойный отец, как все то поколение, считала, что священники, церкви, обедни – для простого народа. Люди "нашего круга" этим не занимаются».

Но это только одна сторона послереволюционного бытия Варвары Степановны, которая, в сущности, не изменилась вовсе после произошедших радикальных перемен в ее отечестве. Показателен эпизод прощания матери с ее имением, которое конфисковали большевики. Она стоит у могилы мужа, молчит (вспоминает прошлое? А может быть, и молится?):

«Николай Петрович князем не был и скончался в год от Рождества Христова 1919-й, когда ни о каких плитах говорить не приходилось. Он лежал тут же, под простым могильным холмиком, сильно сейчас занесенным снегом. Деревянный крест все-таки возвышался над ним. Мать подошла к могиле, постояла минуту, перекрестилась и опять села в розвальни».

И все же в последний момент, кажется, вера побеждает. Почувствовав приближение смерти, мать посылает за священником, чтобы причаститься. И хотя он не успевает, племянница Варвары Степановны, Соня отмечает, что в таких случаях умирающих мистически причащает святая Варвара, к тому же, являющаяся небесной покровительнице матери Глеба. Таким образом, перед нами долгая дорога к исконным российским духовным истокам, которая была пройдена Варварой Степановной.

Единственный верующий человек в семье это бабушка Франия. Как отмечается в романе, *«она старомодный человек, полька и католичка, любит порядок и довольно властная».* Выше мы описывали быт Глебовой семьи, а также домашние интерьеры, в которых, как в зеркале, отражается ее отношение к религии. Описывая комнату бабушки Франии, Зайцев указывает на ряд важных деталей, которые в том числе определяют ее мировоззрение:

«В Устах ей отвели комнату нижнего этажа, рядом с отцовским кабинетом. Там она разложила свои вещи, повесила над постелью Распятие, на столике лежало Евангелие, молитвенник, вблизи стояла скамеечка, куда становилась она коленями на молитву. Зажгла лампадку перед иконою Ченстоховской Божией Матери – от одного сына к другому, из Орла в Киев, из Киева в Калужскую губернию странствовала она со всем своим польско-католическим снаряжением».

Бабушка Франя удивляет Глеба всем: и «экзотичностью» своего происхождения (она – польская аристократка), и поведением, и манерами. Соответственно, весь религиозный колорит, присутствующий в образе бабушки, преломляется через призму указанной «экзотичности», что еще раз подчеркивает, насколько христианские церковные традиции были далеки от семейства Глеба. Даже в речи бабушки Франи присутствуют не традиционные для православия присловия-молитвы, о которых мы уже говорили, а необычные латинские выражения, связанные с католической литургией. Например: «*grie-Dieu*», что означает: «Хвала Богу». Однако весь этот необычный антураж не смущает и не пугает Глеба:

*«И уж во всяком случае бабушка, со своим Распятием, ежедневными долгими молитвами (когда нельзя было к ней входить), со своим *grie-Dieu*, оказалась таинственным и необычным для детей существом. Глеб встретился с ней без затруднений. Она величественно, как императрица, но и ласково наклонила к нему свое огромное лицо. Он шаркнул ножкой, поцеловал ручку, вдохнул слабый запах духов – а затем она удалилась на свой Синай».*

Обратим внимание на последнее выражение: место непрестанных молитв связывается с вершиной горы, на которой Моисей разговаривал с Богом. И бабушка действительно постоянно

беседует со Всевышним, вот характерная фраза из текста романа: *«Бабушка Франя снова молится».*

Отъезд отцовой матери также показателен: снова перед читателем появляются священные предметы, с которыми бабушка не расстается:

«В большом чемодане добротные и старомодные платья, в маленьком – Распятье, Евангелие, молитвенник и разные вещицы ежедневного обихода».

Величественная фигура Франциски Ивановны заставляет даже далекого от религии Глебова отца изменить свое поведение:

«Перед тем как спускаться, в гостиной на минуту присели, и даже отец, из уважения к отъезжающей, перекрестился».

– Ну, дети, желаю вам жить мирно и счастливо, Господь вас храни! Приведет Бог, на будущий год увидимся».

Таким образом, Глеб хотя почти не видел в своей матери и своем отце черт, свидетельствующих об их вере в Бога, в семье нашелся человек, который своим поведением показал мальчику путь к воцерковленности. Глеб открыл для себя внешнее выражение веры, и хотя внутреннее содержание духовной жизни оставалось для него не понятным, уже сама фигура бабушки Франи показала ему, что есть иной мир – мир верующих людей, в котором всё необычно и не так, как это принято в доме Глеба. Кроме того, в роли религиозного «адепта» здесь выступает урожденная аристократка, поэтому фразы родителей о том, что «вера для простого народа», наталкивались на противоречие: Франциску Ивановну уж никак нельзя было связать с «простыми». Хотя в ее фигуре было что-то театральное, неестественное (как показалось Глебу), это не умаляло ее внутреннего аристократизма, помноженного на религиозность. В этой связи показательно, как автор описывает смерть бабушки Франи:

«Бабушка Франциска Ивановна со своими четками, католическим Распятием, жизненными взглядами и видом королевы из провинциального театра находилась уже в Вечности, бедные же ее останки покоились в граде Киеве».

Эта фраза не лишена тонкой иронии («королевы из провинциального театра»), однако она тяготеет всё-таки к «высокому стилю», о чём свидетельствует и графика слова «Вечность», и архаизм в сочетании с инверсией: «в граде Киеве». Словом, бабушка стала человеком из другого мира, из мира Вечности, очертания которого начали открываться Глебу еще в детстве – в его неосознанной религиозности, а также позже – во время взросления и обретения ответов на главные онтологические вопросы. Разумеется, фигура Франциски Ивановны всегда была перед мысленным взором Глеба в качестве своеобразной антитезы полубатеистического воспитания, которое дали ему родители.

Возможно, еще одним важным шагом на пути к вере для Глеба стали отношения с его супругой Элли. Правда, в тексте нигде не акцентируется внимание на том, что Элли особенно набожна и воцерковлена. Зато об этом свидетельствуют герои. Так, один из эпизодических персонажей Эдуард Романович говорит ей:

«Вы вот верующая... в церковь ходите. Так поставьте свечку за упокой души раба Божия Василия».

Повторим, что описаний того, как Элли ходит в церковь, в тексте нет. В чем же причина? Быть может, Зайцев оставляет сокровенное за рамками текста? Или концепция произведения как «незавершенного пути» к Богу не предполагала быстрого и, если так можно выразиться, счастливого обретения веры в ее полноте? Поздняя воцерковленность Глеба, как мы отмечали, приоткрывается нам через фигуру повествователя.

Религиозность Элли раскрывает и следующий эпизод: когда погибает ее знакомый граф Нейрод,

она «зашла в церковь к Николе Плотнику, помолилась, поплакала, поставила на канун свечку».

Это чуть ли не единственное упоминание в тетралогии конкретного случая, когда Элли молится в храме. При этом однажды автор бегло указывает:

«Да и как мог не волновать рассказ о полуживом Лазаре, верою и любовью спасенном – никогда потом Элли не жалела свечей Николаю Угоднику, никогда не пропускала служб ему».

Здесь речь идет о чудесном выздоровлении Глеба:

«Тринадцать суток Глеб лежал без памяти, в жару, когда, казалось, все было потеряно и только Элли продолжала верить и бороться (в смертный час положила на грудь Глебу икону Николая Чудотворца и к утру он ожил)».

Эта икона – особо чтимая Элли святыня, которая сопровождает ее во всех странствиях.

Веру Элли открывают и ее высказывания, например:

«Элли вздохнула.

– Милая Мариуччия, мы разбросаны все по свету. Вот и мои родные остались в Москве, и не знаю, увижу ли их когда... А ты живи, ты надейся, Мариуччия. Где Господь нам укажет, там и ляжем. И будем друг друга всегда помнить и любить».

По этим фразам мы видим, насколько сильна вера Элли: она всецело полагается на волю Божию. Примечательно и косвенное

указание на жизнь после смерти: любить Элли будети после того, как ляжет в могилу—именно о таком прочтении свидетельствует структура высказывания.

Отличительной чертой Элли является и христианское смирение — она не дерзает узнать промысел божий, который открывается только избранным. К избранным Элли себя не причисляет:

«Ты помнишь, я тогда читал, у вас на вечере, Андрея Белого: "Исчезнет мир и Бог его забудет" — нынче ночью как раз это вспомнилось. Неправильно, конечно. Бог есть и не забудет, помни это, я завещаю тебе, ты светлая, но путаная голова, я тебе завещаю: "Бог есть, и не оставит, но пути Его... ах, Его пути не по нашим головам. Мы знать не можем. Ах, мы иногда изнемогаем"».

Таня, дочь Глеба и Элли, по своему религиозному поведению во многом похожа на мать. Она также верит в Бога, также чтит святителя Николая Чудотворца:

«Таня поставила на комод с раковинками московский образок Николая Чудотворца, а рядом перышко из Вероны. Тут же, в коробочке, земля Москвы и Флоренции — все в порядке».

Таковы святыни Тани. Они кажутся по-детски наивными, но это лишь подчеркивает чистоту ее душевного мира.

Таня готова на помощь даже незнакомым людям. В понимании верующего человека, самой действенной помощью усопшему является искренняя молитва за того, кто перешел порог Вечности. Молиться за умерших родственников — логично, а вот отдавать свои душевные силы и время поминовению незнакомому человеку — на такое способны не многие. И в числе них — Таня:

«Таня помолчала.

– Его звали Антон. Он был из простых. Вроде рабочего. Я за него молиться буду... что ж он, так один. А еще, знаешь: в этот день, Всех Святых, пойдём к нему в гости. Снесем цветов, свечечки зажжём.

Элли слушала молча. Потом вскочила, обняла ее и поцеловала».

Реакция Элли на это предложение дочери говорит о многом: дочь умеет сопереживать не только ближним, но и «дальним». А значит: у нее живая, чистая душа, полная доброты и сочувствия.

Отец Элли Геннадий Андреич – еще один родственник Глебу человек, который через скорби и долгие размышления приходит к вере. Будучи молодым и в средних годах Геннадий Андреич мало задумывался о Боге, да и своим родным уделял мало внимания. Погруженный в науку, он жил будто в ином мире, отгороженный от самых близких своими ежедневными служебными заботами. Однако в зрелом возрасте, особенно после невзгод, вызванных Октябрьской революцией, Геннадий Андреич переосмысляет свой жизненный путь. И он такой не один: многие герои Зайцева (и это касается не только тетралогии) приходят к вере вследствие катастрофических исторических событий: «Важным элементом повествования является мотив Церкви, объединяющей в годы испытаний людей разных социальных групп в едином порыве к покаянию, к Богу»⁴⁰.

В образе Геннадия Андреича показательно то, что в знаковые моменты своей жизни он неизменно обращается к божественным вопросам. Таким важным моментом становится прощание с Элли, отъезжающей за границу. Геннадий Андреич понимает, что прощаются они навсегда, тогда как другим грядущая разлука кажется временной и недолгосрочной. И вот в этот торжественный и печальный момент Геннадий Андреич говорит о главном:

⁴⁰ Полтавская Е.А. Художник и время: послереволюционная действительность в восприятии Б. Зайцева // Балтийский гуманитарный журнал. 2016. Т. 5. № 1 (14). С. 34.

«Он надел пенсне, посмотрел на нее почти строго.

– Времена не те-с. Нет, голубчик, мы во Флоренции не встретимся.

Потом встал, вынул из жилетного кармана небольшой предмет, тщательно завернутый в мягкую бумажку. Протянул его Тане.

– Это старинный образок, твоей прабабушки. Николай Чудотворец. Береги его, ты девочка умная и основательная. Будешь молиться, вспоминай дедушку. А когда вырастешь, передашь своим детям. Вот так и будет хорошо».

В этом прощании сочетаются и благословение, и просьба о молитвах. Геннадий Андреич верит, что молитва юной Тани может помочь ему и в нынешнем веке, и в будущей жизни. В миг расставания он ограждает свою дочь крестным знамением и заключает:

«В этой жизни мы больше никогда не увидимся».

И снова перед нами – вера в загробную жизнь, на которую недвусмысленно указывает Геннадий Андреич своим *«в этой жизни»*. Действительно, в этой жизни они не увидятся, но есть еще та, новая жизнь, которая открывается человеку после ухода в Вечность.

Отец Элли постепенно воцерковляется. Возможно, здесь играло свою роль его тяготение к той ушедшей жизни, когда Православие было главенствующей общественной идеологией, а в стране не было разгула «новых людей», тех, кого вынесла революция на вершину социальной иерархии. Например, после революции руководить музеем было поручено малообразованному молодому человеку с «нужными» убеждениями – товарищу с примечательной фамилией «Баланда». Этот «герой гражданской войны» даже хотел «почтить»

Геннадия Андрейча орденом Ленина, не понимая, насколько неуместным является этот посул.

Хотя обращение к вере могло быть вызвано не новой властью и новыми жизненными условиями, а внутренней логикой духовного развития эллиного отца. Так и или иначе, но

Геннадий Андрейч *«стал ходить в церковь, чего раньше не делал, с удивлением замечая, что церковная служба с ее ритмом, глубоким благообразием, так далеким от хаоса и некрасоты вокруг, действовала успокоительно. Как бы настраивала душу и размягчала.*

“Что говорить-с, – думал сам с собой, снимая в кабинете потертое довоенное пальто, – что говорить, все это величайшая катастрофа. Господь, однако, попустил ее. Его святая воля, значит, так нам и надо-с, заслужили...”».

И снова мы видим не ропот на тяжкую судьбу, а смирение и осознание, что любая трудность в жизни – попущена божием провидением, а значит – бесполезна. Нужно только суметь извлечь духовную пользу из трудных обстоятельств.

Примечательно и то, как ведет себя отец Элли на смертном одре. Здесь присутствует и покаяние, и надежда. Вот предсмертный монолог Геннадия Андрейча, обращений к супруге:

«Я жил только для себя, только собой, своими книгами, занятиями. Я всех вас недостаточно любил – тебя первую, но и детей. Вот я теперь это чувствую, и не только сейчас, но и все последнее время, а теперь особенно. Только теперь поздно. Мне и осталось только просить милости у Господа, и у тебя прощения».

И чуть ниже, уже про себя, Геннадий Андрейч добавит:

«Я, конечно, виноват перед ней неизбежно, но она простила, и Господь, может быть, тоже простит меня».

Перед смертью Геннадий Андреич успел исповедаться и причаститься, его, как он и просил незадолго до смерти, отпели. Он не противится гражданским похоронам, видя в этом неизбежную необходимость, однако просит и об ином:

«Там они, наверное, в музее гражданские похороны устроят, с красными флагами, я этому помешать не могу-с, пусть устраивают, но хочу, чтобы дома меня по-человечески, по-христиански отпели, и когда надо будет, пока я жив, чтобы священник пришел, я исповедую ему свою грешную жизнь и он причастит меня».

Таким образом, религиозность не была отличительной чертой и семьи Элли, хотя здесь религия играла, вероятно, всё-таки более важную роль, чем в Глебовом семействе. Зерна веры, усвоенные Элли от своих пусть и не набожных родителей, впоследствии дадут всходы.

Кузина Глеба Соня («Собачка») тоже со временем приходит к вере. В детстве она не отличается особой набожностью, но взросление, а особенно исторические катаклизмы меняют ее самоощущение. Ее вера проявляется в нескольких эпизодах, повествующих уже о послереволюционном бытии семейства. Например, после эмиграции Глеба Соня забирает к себе тетю, отношение к которой лучшим образом характеризует и религиозность Сони:

«Она действительно тискала "тетечку" в объятиях. Натура ее, как море при сильном ветре, расколыхалась. В ней сливалась молитва со слезами, умиление и негодование, все вместе, все давало некую бурную музыку».

Показательно и прощание с Элли и Таней перед отъездом за границу:

«Ну, с Богом! Элличка, дорогая, обнимаю тебя, пишите! Таня, Христос с тобой! Расте!».

Особняком стоит эпизод с чудесным избавлением от опасности, когда Соня заблудилась в сильнейшей пурге. После молитвы к святому Николаю Чудотворцу, он является ей в образе старца, который указывает путь к людскому жилищу, когда, казалось, что шансов на спасение уже нет:

«"Господи, думаю, неужели нам тут и погибать? Ну просто вот так в метели?" Стала молиться. "Поддержи, укрепи, настави, не покидай меня, Христе Боже! Матерь Пречистая! Николай Угодник!"».

В этой связи заметим, что вторжение чудесного в реалистическое повествование было уже замечено А.М. Любомудровым: «Зайцев часто говорил о Промысле, но не рисковал прямо вводить его в художественные тексты, не изображал непосредственных чудотворений, помощь святого или явное вмешательство в судьбу высших сил (упоминание об исцелении от иконы есть только в тетралогии "Путешествие Глеба")»⁴¹. А.М. Любомудров верно отмечает данный эпизод, но мы хотим указать на то, что этот факт не единственный в тетралогии, помимо рассмотренного чуда, явленного Николаем Угодником, в зайцевской автобиографии есть еще несколько чудес и знаков Провидения, среди которых, например, видение, которое посетило Элли незадолго до смерти Воленьки – она увидела его гроб, в точности такой, какой будет заказан позднее.

Итак, мы видим, что многие из родственников Глеба, как и он сам, со временем приходят к вере, воцерковляются. Примечательно,

⁴¹ Любомудров А.М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. СПб., 2003. С. 233.

что ни один из героев тетралогии не проделывает «обратный путь» – от веры к неверию. Зато случаев духовного становления – масса, и это касается не только родственников Глеба, но и других героев (что мы увидим ниже). Таким образом, одной из важнейших сюжетных доминант тетралогии является мотив духовного преобразования или взросления, развернутый, если так можно выразиться, в нескольких проекциях: это и путь мучительного обретения веры через столкновение с «проклятыми вопросами», и проявление веры как внутренней убежденности, не подкрепленной аналитическим «выкладками».

2.3. Русский народ – богоносец? (верующие персонажи в тетралогии Б. Зайцева)

Глеб на протяжении всей своей жизни постоянно соприкасался с верующими людьми. Понятно, что по заведенным в царское время обычаям, периодически ему приходилось общаться с людьми духовного звания. Однако и среди простых людей, окружавших главного героя, было немало людей воцерковленных. Например, живущая в доме няня Дашенька отличается горячей, хотя иногда и наивной верой. Вот как реагирует она, например, на пожар в соседних домах:

«Царица Небесная! – Дашенька крестилась. – Никак Гусаровы занялись. Барыня миленькая, до нас дойдет... Прикажете вещи укладывать...».

Мы видим здесь наполовину сознательную, наполовину бессознательную молитву, которой Дашенька сопровождала многие свои действия.

При этом Дашенька, женщина немолодая, *«с благоразумно-увядшим лицом, кроткими, бесцветными глазами, запахом лампадного масла»*, иногда оказывается и чересчур экзальтированной. Например, в тексте указывается:

«Дашенька утверждала, что скоро будет затмение и конец света. Глеб ей не верил, но был в тревоге».

Более того, иногда Дашенька допускает и вовсе странное по церковным меркам поведение – обращается к магическим заговорам. Когда у Глеба появляется лишай (по-деревенски называемый «огник»), он просит совета у своей няни, как избавиться от недуга:

- «– Видишь огонек? – Дашенька указала на погост.
– Вижу.
– Гляди на него, говори: "огонь, огонь, возьми огник".
– Ну?
– Он и сойдет».*

По сути дела, перед нами реликты языческих верований, которые, конечно, Церковью не поощрялись. Однако народный магизм и вера в некоторые чудодейственные свойства заговоров, каких-то особых предметов и т.д. – всё это оставалось с русским народом на протяжении многих веков.

В тексте встречаются и персонажи с более странными верованиями, таков, например, муж Сони «Собачки»:

«Мстислав Казимирович легко воспламенялся, вскипал, потом, как неврастеник, впадал в уныние и меланхолию. Чтобы утешиться, читал тогда Библию.

Инженером считался он отличным, всегда много зарабатывал, но никак в инженерство свое не мог вместиться. По энциклопедическому словарю изучал медицину, лечил сам себя от воображаемых болезней и одновременно составлял планы немедленного спасения России (входила сюда и надежда на помощь Римского Папы). По Апокалипсису высчитывал сроки».

В лице этого персонажа мы видим смесь различных околорелигиозных суеверий и вообще утопических идей. Причем в своих странностях он не одинок. Дядя Глеба по кличке «Красавец» тоже относится к религии странно: он, с одной стороны, принимает ее как необходимый социальный институт, с другой, настаивает на «выхолащивании» из Православия всего мистицизма, что, разумеется, невозможно, ибо религия и есть мистическое знание, корнящееся в инобытии. Таким образом, перед нами скорее не религиозная, а нравственная система:

«Красавец наморщивал губы с видом глубокомысленным.

– Без религии, разумеется, невозможно. На ней держится общество, государство... Но увлечения, экстаз... Все разговоры об исцелениях, чуть ли не воскрешениях я нахожу лишними. В этом бесспорно много женской истеричности».

Мы помним, что у Зайцева в реалистическое повествование периодически входят мистические эпизоды, которые как бы указывают читателю на тайную, трансцендентальную «подложку» романа. В этой связи слова «Красавца» кажутся как бы имплицитно опровергаемыми – в авторской интенции.

Простой народ в его вере и безверии ярко представлен в образе плотника Семиошки. Повествователь отмечает:

«Семиошку уважали все в доме. Он походил на апостола Павла».

Однако образ плотника двоится:

«Напившись по случаю Рождества, апостоловидный Семиошка из незлобного мудреца обращался в зверя (мог, например, схватить нож и в ярости мчаться с ним за горничной девушкой)».

Нет твердой веры и у многих других людей из простого народа, которые тем не менее стараются тщательно соблюдать все установления православной Церкви. Хотя часто при этом следуют форме, не сильно заботясь о содержании, то есть о духовной подоплеке религиозных традиций и ритуалов. Такая вера кажется подчас механистической, вот показательный эпизод:

«Утром в первый день многие шли в церковь. Мужики с примасленными головами, бабы в кичках, с утиными пушками вместо

серег. Среди них чуть не правило, две-три кликуши. На Херувимской или перед причастием начинали они истерически вопить, биться в судорогах. Их выносили. Это было привычно, и здоровые относились равнодушно, как и в церковь равнодушно ходили. Батюшка, при некоем козлогласии дьячка на клиросе, как полагается служил, и как полагалось являлся после обедни в господский дом с причтом для молебствия».

Пожалуй, главное слово в этом отрывке – *«равнодушно»*.

Далеко от священного благоговения и поведение мужиков на Рождество. Для них это не духовное торжество, а повод покутить:

«Мужики так же мучительно и сладострастно закидывали головы и крякали, глотая водку в честь родившегося Младенца...».

Да и деревенские девушки этот праздник используют для гадания – действия тоже порицаемого Церковью как связанного с миром падших духов:

«Начинались Святки, девки на засидках пели песни, лили воск в воду и пробовали его на тени. Окликали имя суженого при звездах на улице. Некоторые невестились».

Перед нами те же языческие поведенческие реликты, о которых мы говорили, обращаясь к образу Дашеньки.

По поводу народной религиозности и отношению «образованных слоев» общества к простым показательно высказывание одного из эпизодических персонажей по фамилии Калачев:

«Русский мужичок придумает, богоносец, как ему удобней. Его теперь все так называют. Только не дай Бог, чтобы узнал».

Ироничная фраза Калачева связана с отечественной общественно-политической мыслью конца XIX – начала XX вв. революционно-демократического и почвеннического толка. Калачев здесь иронизирует не только и не столько над народом, а над общественниками и мыслителями, типа Некрасова, которые возвели простого человека в ранг духовного светоча. Однако, как показывает Зайцев, такие воззрения далеки от истины. Да, в народе есть истинно верующие, смиренные сердцем люди, однако их доля вряд ли больше, чем доля верующих в высших слоях общества. Правда, это касается не всех общественных групп.

Если простые люди всё же сохраняют связь с православной традицией, пусть и не всегда в канонических формах, то богема в тетралогии изображается как рассадник неверия о всяческих «странных», далеких от христианства воззрений и идеологий. В этой связи показательным кажется образ эстетствующего поэта Погорелкова, который набивает себе цену, пытаясь предстать утонченным знатоком современного искусства.

«Он немного начал уж выступать шантеклером парижским, послем Монпарнаса. Французского столько же в нем было, как в самом Ставрополе и семинарии, его вскормившей», – иронично замечает автор.

А вот как отрекомендовал Глебу этого Погорелкова один из его знакомых:

«Он хороший малый, – говорит Сандро вполголоса Глебу, – я его знаю с детства, в семинарии вместе учились в Ставрополе. А теперь он поэтом заделался. В Париж попал секретарем русского профессора, знаменитого и богатого. Вот теперь только и бредит Верленами да Метерлинками».

И снова перед нами скрытая ирония. А может быть, и горечь. Дело в том, что Погорелков оставил «труды на ниве христовой» ради сомнительного французского искусства, богемной жизни, которая рисуется Зайцевым отнюдь не в радужных красках.

Однако и в богеме находится один верующий человек – Воленька. Характеризуя его, автор подчеркивает:

«Как и Глеб, он студент, но естественник и постарше, на последнем курсе. Занимается же не только естественными науками, но и философией, мистикой, ходит в церковь (редкость в этом кругу)».

Обратим внимание на последнюю фразу, где под «кругом» подразумевается литературная столичная публика.

Набожность Воленьки проявляется не раз – особенно по мере приближения к смерти. Но и даже в «богемных» высказываниях Воленьки проступает живая вера. Так, услышав цитату из Андрея Белого (о том, что Бог забыл мир), Воленка отмечает:

«Что же я думаю? Я мало ли что думаю. Я, например, думаю, верю – что именно детей есть Царствие Божие. Это даже наверно. А вот ты спрашиваешь, забыл ли Бог мир... – этого быть не может».

В тетралогии есть и персонажи глубоко верующие. Среди них выделяется сибирячка Авдотья Семеновна, которая рассказывает о каторжниках. По ее мнению, именно эти люди, совершившиеся тяжелые грехи и проходящие через страдания, получают возможность не только духовно очиститься, но и подняться на невиданную нравственную высоту, которой не достичь обычным людям. Авдотья Семеновна вспоминает набожность каторжан, их чистую веру, к которой они пришли через муки искупления. Вот как они ведут себя на богослужении:

«Я подняла голову, а они на полу лежат, над нами, простерлись, и рыдают, рыдают... Тут, помню, мне по спине точно кипятком брызнуло, в глазах блеснуло. Я, знаете ли, к папаше прижавшись... Опять на них посмотрела, отцу шепчу: "Папенька, говорю, а ведь Христос-то с ними"».

Папаша говорит: "Понятно с ними, Дунечка. А это ничего. Ты их жалей, так Он и с тобою будет – Он всех страждущих жалеть заповедал"».

Образ нравственно преображенных преступников имплицитно соотносится с благоразумным разбойником из евангельского повествования. Как известно, первым вошел в рай именно раскаявшийся разбойник, который был распят по правую руку от Христа. Здесь же и нравственный урок: не презирать никого «из малых сих», ведь даже в заблудшей душе есть место божьему свету.

О духовно-нравственной высоте каторжан свидетельствует священник о. Виталий, который, по словам Авдотьи Семеновны, был «старым человеком, почтеннейшим». То есть этот батюшка был не вчерашним семинаристом, а опытным духовником. Вот как он характеризует нравственный строй каторжан:

«Им у меня нечему учиться. Они так исповедуются, как нам и не снилось. Я полагаю, что настоящие-то христиане они, а не мы ... Я им в высшей степени благодарен. Они меня смирению учат».

Есть в тетралогии и люди «не из простых», которые также наделены особой чистотой веры. Одна из них – Евдокия Михайловна. Сила ее веры раскрывается в монологе о погибшем сыне, которого убивают неизвестные во время революционных беспорядков:

«Когда мой сын погиб, – продолжала Евдокия Михайловна, – на меня нашло странное, как бы стеклянное спокойствие... точно я от

всего мира отделена. Они там, а я здесь. Некоторые считали, что я холодна или там бесчувственна. Для меня Сережа был всем в этой жизни, и его взяли. Но Господь не оставил меня тогда. Он не дал мне впасть в отчаяние. Я себе говорила: "Да будет воля Твоя!" Взял, – значит к лучшему. Значит, для чего-то надо было. Могло быть и хуже. У Поповой и вышло хуже – Бог знает, что они там в тюрьме претерпели».

И здесь можно предположить имплицитную связь данного эпизода с евангельским сюжетом – со страданием Богородицы в момент крестной смерти Христа. Конечно, эта параллель не абсолютна, но она прочитывается как апеллирующая в священной истории благодаря другим сюжетным переключкам с Библией и житиями святых. Пример: арест нескольких людей, близких глебовой матери, среди которых, вероятно, была и Евдокия Михайловна. Еще до расправы с ними Варвара Степановна предупреждала, чтобы ее знакомая не участвовала в религиозных кружках:

«– Кружки, кружки... опасно по нашим временам. Смотрите, как бы вас на цугундер за эти кружки не потянули.

– Нет, почему же?.. Мы при храме, у нас сестричество. Мы занимаемся помощью бедным и обездоленным, с о. Виктором читаем Священное Писание, он нам объясняет. Тут политики никакой нет.

Мать посмотрела на нее недоверчиво.

– Само то, что вы божественными делами занимаетесь, уже опасно».

Варвара Степановна оказалась права: через некоторое время коммунистическая власть добралась до этой религиозной организации, вменив ее членам, как это полагалось в те времена, контрреволюционную деятельность. Вот как об этом сообщает (со слов мужа Сони, Мстислава Казимировича) Таня, дочь Глеба:

«У них там арестовали близко знакомого им священника, их жилищу, еще других, и нашу Ксану. Всех будто бы за участие в каком-то тайном религиозном кружке. Священника сослали, жилищу тоже, а Ксану продержали сколько-то, а потом выпустили, но она теперь лишенка».

Эту ситуацию Зайцев сюжетно сопрягает с историей святых мучеников Адриана и Наталии. Параллель очевидна: страдания древних святых отождествляются с современными гонениями на новомучеников и исповедников. И хотя повесть написана задолго до массового прославления пострадавших в советской России за веру, Зайцев – пусть и не напрямую – свидетельствует о святости священника о. Виктора, Евдокии Михайловны и других людей, бесспорно, понимавших, что их вера, их участие в таинствах Церкви в новых исторических условиях есть путь исповеднический, а, быть может, и мученический. Они идут на это самопожертвование добровольно. Так же, как и их предшественники. Зайцев здесь показывает, что за 2000 лет существования Христианства мало что изменилось: как были гонения на последователей Иисуса в первые века новой эры, так и в современном мире служить в Троице единому Богу подчас чревато арестом и даже казнью.

Несколько слов заслуживает и упомянутая выше Ксана. Это девушка, живущая в семье Варвары Степановны и помогающая ей по хозяйству. Она воцерковляется под влиянием Евдокии Михайловны, которой как-то мать Глеба сказала:

«Только не делайте из нее... монашку. Она еще молода, ей жизнь нужна. В будущем семья, дети».

Тем не менее мы видим, что сама Ксана выбирает для себя путь исповеднический, хотя Евдокия Михайловна и успокаивает Варвару Степановну:

«Я никакой монашки из нее делать и не собираюсь. А что она в церковь теперь чаще ходит и к кружку о. Виктора стала ближе, это, я считаю, только ей на пользу».

Полезьа, в которой здесь идет речь, конечно духовная – абсурдно говорить об «общественной» пользе от участия в религиозных сообществах, когда государство насильственно насаждает атеизм.

Особняком в произведении Зайцева стоит образ ныне прославленного во святых о. Иоанна Кронштадтского. Показательно описание старца:

«Впереди всех худенький священник в лиловой шелковой рясе с большим наперсным золотым крестом, который он придерживал рукою. Лицо очень русское, почти простонародное, с редкою бородкой, полуседой, все испещрено морщинками, сложно и путано переплетавшимися – они могли, при нервной выразительности облика, слагаться в те, иные узоры, накидывать свою сеть, снимать ее, освещать, омрачать. Но над всем господствовали глаза, как бы хозяева местности. Бледно-голубые, даже слегка выцветшие, несли они легкую, поражающую живость, невесомо-духовную, как легок и суховат телом и властными руками был этот о. Иоанн, некоторыми считавшийся почти святым».

Мы видим, что автор напрямую не восторгается иереем, однако вставляет в текст фразу о святости о. Иоанна (пусть и «с налетом» гипотетичности). Разумеется, писатель и не мог – пусть даже художественными средствами – «канонизировать» этого священника. Зайцев оставляет за читателем право самому оценивать данную историческую фигуру, хотя всё же и «проговаривается», явно свидетельствуя об особых душевных (духовных?) качествах и дарованиях старца. И дело тут не в том, что Иоанн Кронштадтский имеет особое положение в Петербурге – его чтут в Синоде и при Дворе. Вся соль – во внутреннем строе старца, в его влиянии на

окружающих. Например, говоря об обращении кронштадтского священника с местным архиереем, автор отмечает:

«о. Иоанн держался с ним почтительно, но сразу заслонил собою всё».

И зря опасался калужский владыка, думая, что о. Иоанн может увидеть какие-то нестроения в его вотчине и «донести куда надо». Зайцев отмечает:

«Но с этой стороны Владыка мог быть покоен: ни Консистория, ни приходы, ни епархиальные дела нисколько о. Иоанна не занимали. Он приехал к больной, по вызову знакомых, сейчас же начал разъезжать по городу – да и на Подворье у Владыки, где остановился, сразу появилось то возбуждение, оживление, тот народ, жаждущий его видеть, что сопровождало о. Иоанна всюду».

Итак, образ верующего народа у Зайцева двоятся: с одной стороны, перед нами люди, которые хотя исполняют все предписанные Церковью ритуалы, но делают это по привычке, механистически, возможно, сообразуясь с государственной идеологией; однако, с другой, автор выводит целую галерею истинно верующих людей из разных сословий, с разными судьбами. Эти люди, впрямую не называемые святыми, всё-таки несут в себе частицу святости. Более того, некоторые текстуальные параллели (например, в случае с современными исповедниками) свидетельствуют о желании Зайцева подчеркнуть мысль о том, что святость не иссякла в современном мире, что Христова жатва продолжается.

Необходимо отметить, что совокупность русских людей – какими бы разными они ни были – складывается в единый организм под названием Россия. В этой связи интересным и побуждающим к размышлениям кажется тезис О.Н. Михайлова, о том, что отнюдь не

Глеб является главным героем тетралогии: «Подлинным центром всего произведения становится всё-таки Россия, ее тогдашняя жизнь и склад, ее люди и пейзажи, ее безмерность, поля, леса, веси и грады»⁴². Образ России у Зайцева также осмысляется через библейский код.

⁴² Михайлов О.Н. Литература русского зарубежья. М., 1995. С. 272.

2.4. Царская Россия в образе «допотопного мира»

Если говорить о библейских заимствованиях, то самым часто встречающимся в тексте тетралогии будет сюжет о всемирном потопе. Он иногда возникает в эпизодах, вроде бы аллегорически не проецируемых на ситуацию, современную повествованию. Например, это может быть урок богословия, на котором Глеба просят ответить именно историю о потопе:

Глеб «все-таки начал спокойно. Довольно толково изложил, что сказал Бог Нюю, как Ной построил ковчег и взял туда с собою семью и животных. "Семь пар чистых" – это с детства запомнилось, но с размаху Глеб хватил и семь пар нечистых. О. Парфений бесстрастно поправил: нечистых всего по две пары. И так же бесстрастно спросил: "А что же такое нечистые?" Тут Глеб осекся. О. Парфений объяснил, Глеб пошел дальше, но уже не так уверенно. Дождь лил сорок дней и сорок ночей. Пока ковчег плавал, Глеб кое-как еще справлялся. Но когда дело дошло до Арарата, он страшно начал путать. Собственно, все перезабыл: кого выпускали раньше, голубя или ворона, кто что принес, и т. д. О. Парфений молчал, уже не поправлял, только слегка, не без таинственности улыбался. На полуслове, наконец, прервал».

В этом непритязательном на первый взгляд рассказе символично то, что Глеб осёкся именно на эпизоде с Араратом – он и подумать еще не может, что подобно Нюю будет спасаться от своего «всемирного потопа» в эмиграции, которая станет для него «личным Араратом». Проецируя судьбу Ноя на жизнь героя, автор хочет показать, что Глеб не понимает значения таких эпизодов, что их пророческий смысл откроется позже – как это часто случается в священной истории. Так смыкаются личная история и мировая,

кстати, ученые уже отметили, что в тетралогии используется «синтез эпического и лирического времени»⁴³.

Показательно, что не только о. Парфению отвечает Глеб потопную историю, но и ранее о. Остромыслову, хотя эпизод описан не так подробно:

«Глеб довольно успешно осведомлял и о Ное, и о ковчеге, о голубе. Правда, неточно дал возраст патриархов, но о. Остромыслов поправил без раздражения. Зачем волноваться о. законоучителю? В мире все прочно, разумно, ясно. Вся эта гимназия, и город Калуга на реке Оке, и Российская Империя, первая в мире православная страна – все покоится на незыблемых скалах (и никогда с них не сдвинется) – что значит мелкая ошибка маленького Глеба! Все равно, Дарвин давно опровергнут, вечером можно будет сыграть в преферанс, послезавтра именины Капырина, все вообще превосходно».

Читая эти строки, нельзя не соотнести их полный горечи пафос (всё ведь совсем не так благополучно!) с евангельскими словами, которые Христос произносит, открывая тайну Апокалипсиса: *«О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один; но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, – так будет и пришествие Сына Человеческого»* (Матфея 24: 36-39).

Для нас в этой цитате ключевыми словами являются: *«ели, пили, женились и выходили замуж»* – то есть допотопные люди были заняты своими повседневными делами, не подозревая, что

⁴³Калганникова И.Ю. Жанровый синтез в биографической и автобиографической прозе Б.К. Зайцева: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. С. 14.

надвигается вселенская буря, которая уничтожит старый мир⁴⁴. В свете этой цитаты слова: *«вечером можно будет сыграть в преферанс, послезавтра именины Капырина, все вообще превосходно»* выглядят как своеобразная «рифма» к евангельскому повествованию. Жители царской России так же, как и допотопные люди, погружены в свои повседневные заботы и даже помыслить не могут о скорой катастрофе. Таким образом, мир у Зайцева как бы расслаивается на «физический» (следствия) и метафизический (причины).

В этой связи перед нами действительно – мистический писатель, чей метод во многом схож с творческими особенностями И. Бунина и М. Осоргина: *«...концептуальную и художественную роль дорога выполняет и в ... романе И. Бунина "Жизнь Арсеньева", и в тетралогии Б. Зайцева "Путешествие Глеба"». Более того, в этих текстах, как, впрочем, и в тексте М. Осоргина, она выводит читателя за пределы физического пространства в область пространства метафизического»⁴⁵.*

В сопряжении с историей о потопе фразы, типа *«все покоится на незыблемых скалах (и никогда с них не сдвинется)»* кажутся как бы «метафизически инвертированными» и понимать их следует ровно наоборот. В том-то и трагедия ситуации, что семя революционной стихии уже брошено в благодатную почву, что беду уже не отворотить, но никто об этом в *«первой в мире православной стране»* не ведает. Исследователи заметили присутствие в текстах Зайцева тайных указаний и пророчеств: *«Для Зайцева было несомненно, что история каждого народа и жизнь каждого человека полны*

⁴⁴ «С огромной силой звучит в тетралогии мотив судьбы. Он передан и через немногочисленное окружение Глеба – его отца, мать, бабушку, сестер, кузину и др.; и через лирический голос автора, постоянно напоминающий о том, что и эти люди, и эта прекрасная страна стояли на краю гибели». Литература русского зарубежья («первая волна» эмиграции: 1920–1940 годы): Уч. пос.: В 2 ч. Под общ.ред. А.И. Смирновой. Волгоград, 2003. Ч. 1. С. 108.

⁴⁵ Белоусова Е.Г., Маренина Е.П. Особенности организации художественного пространства в романе М. Осоргина «Времена» // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 16 (307). С. 9.

значительных случайностей, но знания людские о мире так несовершенны, что в большинстве случаев не удастся понять их смысл»⁴⁶. В этой цитате можно поспорить со словом «случайности»: для верующего человека в мировой истории нет случайностей, а есть скрытые от ограниченного человеческого ума закономерности, которые понятны лишь Богу. Собственно, об этом рассуждает и сам Зайцев – без «авторской маски»: «Всё имеет смысл. Страдания, несчастья, смерти только кажутся необъяснимыми. Прихотливые узоры и зигзаги жизни при ближайшем созерцании могут открыться как бесполезные. День и ночь, радость и горе, достижения и падения – всегда научают. *Бессмысленного нет*»⁴⁷.

Показательным кажется и паломничество семьи Глеба в обитель Серафима Саровского:

«В номере душно, еще догрозовой духотой, тихо, слегка затхло. Клеенчатый черный диван, портрет архиерея на стене, Серафим с медведем. На подоконнике горшок с красными фуксиями. Лиза приотворила форточку – запахом дождя слабо тянуло, и весь этот номер с половичком от двери к столу и дивану, иконами в углу, архиереями и святыми показался вовсе удаленным. Остальной мир – Балыково, мать, отец, все под потопом, а они четверо в этом ковчеге с толстенными каменными стенами: дождь, буря – ничто. Это край Серафима – вон он шагает по стене старческими ногами, с вязанкою дров на спине, согбенный Серафим избушки, ныне заливаемой потопом».

Аллегорическую суть этого эпизода можно интерпретировать так: мир находился на грани катастрофы (нового «потопа»), отсюда и образ «догрозовой духоты». Скоро, по слову Библии, откроются источники великой бездны, и окна небесные отворятся (Книга Бытие

⁴⁶ Жукова Н.Н. Проблема становления творческой личности в художественных биографиях Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М., 1993. С. 13.

⁴⁷ Цит. по: Михайлов О.Н. Литература русского зарубежья. М., 1995. С. 268.

7:11). Затем в тексте появляется прямое указание, что серафимов монастырь и есть тот спасительный ковчег, который может избавить от беспощадной стихии:

«Когда въехал с монахом самовар, в белом облаке, пыхтя, кипя, потянуло слегка угарцем. И чашки с цветами, и варенье вишневое в баночке, и поклон гостинника, все – привет, дружба здешних мест, малое, но доброе расположение ковчега».

Церковь ли называет Зайцев ковчегом, веру ли – не столь важно, возможно, это образ обобщенный. Главное – что пребывая в обители спасения, Глеб и его сродники еще не догадываются об истинном значении и этого священного места, и грозных предзнаменований, явленных им здесь.

Причем указанные нами «инверсии» встречаются в тексте несколько раз:

«Казалось, что всегда так и будет в "Богохранимой стране нашей Российской" – все, по неизменным законам, будет управляться одною подписью – той, которая и досель, сменяясь от отца к сыну, поворачивала огромный груз как бы невидимым рычагом».

Правда, это высказывание уже содержит элемент сомнения «казалось», который свидетельствует о скором наступлении катастрофических времен. В любом случае перед нами – снова апелляция к цитировавшемуся выше евангельскому фрагменту, где Христос повествует об Апокалипсисе. Кстати, случайно ли выбран именно этот эпизод? Нет ли здесь скрытого намека еще и на апокалиптичность Октябрьской революции? Косвенно на это указывает эпизод на одной из последних страниц тетралогии:

«— Да, так-то вот нам и странствовать с тобой по свету. Так-то и жить милостью Божьей. Много видели, много пережили, а вот еще, слава Богу, не лишенцы... Ах, Ксана, Ксана!

Эли опустила голову.

— Не говори. Из головы не выходит. А те, сосланные? Все эти Соловки, Мурмански?

Оба замолчали и поникли. Точно бы дыханье преисподней вдруг прошло по ним».

Обратим внимание на последнее предложение: советская власть, уничтожающая инакомыслящих, предстает в образе сил зла. Собственно, кому же еще искоренять веру в Бога, как не духам преисподней? Здесь явно прослеживается совпадение с концепцией коммунистической революции у Питирима Сорокина. Мы помним, что и он представлял Октябрьский переворот как inferнальное, апокалипсическое событие.

Любопытным с точки зрения апелляции к высказыванию Христа о потопе и Апокалипсисе кажется и следующий фрагмент, который связан с восшествием на трон Императора Николая II:

«Все казалось таким же в новом царствовании, как и в прежнем. Министры и чиновники вполне могли считать себя правыми — Государство Российское медленно катилось все по тем же рельсам, будто тяжело груженный всяким добром поезд. И не только Государство, но и общество и вся жизнь».

Перед нами всё та же размеренная повседневность, в очертаниях которой как будто не угадывается грядущей трагедии — Зайцев в очередной раз обращается к той же смысловой «инверсии», когда слова о благополучии и незыблемости нужно понимать как раз наоборот.

К слову, и фигура последнего российского Императора важна для раскрытия и образа России в тетралогии, и для понимания «русского апокалипсиса». Вот как Царь описан в тексте:

«Император новый, но такой, как и надлежало быть – притом и моложе, и гораздо изящнее прежнего, почти обаятельный, с русой своей бородкою, мягким сбоку пробором, глазами прекрасными – государь тихий, благочестивый, богомольный... чего же еще ждать России?»

Эти слова из уст писателя, имеющего, по слову классика, «внежизненно активную позицию», то есть трансцендентального тексту, кажутся сказанными всё с тем же горьким чувством, с которым ранее повествовалось о размеренности и прочности жизни Империи. Зайцев как бы глядит на эту фигуру из Вечности, поражаясь тому, как это великая страна с благочестивым правителем оказалась в таком положении...

Ответ на этот тягостный вопрос содержится в божьем предзнаменовании: Господь отмечает избранных своих особыми знаками. В данном случае, этот знак – день рождения последнего российского Царя. Дважды указывает на этот день Зайцев, понятно, что делается это далеко не случайно. Первая цитата:

«Император, в день Иова родившийся, так же принимал с докладами министров, так же молчалив был и загадочен».

Вторая цитата:

«Они слушали и у себя вновь панихиды о почившем и молебны о благоденствии нового, юного государя, о котором знали только то, что у него чудесные глаза и вид задумчивый: о том, что он родился в день св. Иова Многострадального, никто не вспомнил».

Последнее предложение кажется несущим на себе особую смысловую нагрузку. И, предположим, оно тоже связано с той же синтагмой: «допотопный мир» – «дореволюционная Россия». По мысли автора, никто не увидел в дате рождения Императора его уготованности к великим страданиям. Исследователи также отмечают, что художественные и исторические воззрения Зайцева имеют метафизическую «положку»: «Для эстетической концепции жизни у Зайцева чрезвычайно важная способность человека прозревать в обычном проявлении "неведомых небесных изменений"»⁴⁸.

Иов – пожалуй, самая трагическая фигура Ветхого завета. Напомним кратко его историю. Однажды сатана указал на Иова и сказал Богу о том, что праведность этого человека связана с тем богатством и почетом, которыми он пользуется. Мол, отними эти блага, и Иов окажется вовсе не таким уж праведником. Бог соглашается отдать в руки лукавому Иова – для испытания последнего. Праведник быстро теряет богатство, детей, здоровье. Но стойчески переносит всё, считая, что если Бог попустил эти несчастья, то они не напрасны.

Рискнем утверждать, что именно таким повествователю и представлялся канонизированный впоследствии как страстотерпец Николай II. Он, подобно Иову, был праведен, но по неведомым путям Божиим был уготован на заклятие (здесь образ Императора сопрягается и с образом Христа: оба – безвинно пострадавшие).

Воцарение нового Императора также было сопряжено с трагическим предзнаменованием – случилась печально известная давка на ходыньском поле, в которой погибло множество человек. Вероятно, трагедию пытались скрыть от молодого Царя, но этого не удалось:

⁴⁸Альгазо Х. Нравственное становление личности в автобиографической прозе русского Зарубежья: И.А. Бунин, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев, А.И. Куприн: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. С. 12.

«Панихиды не было. Днем, когда государь ехал по Петербургскому шоссе, ему встречались мертвецы на подводах – погибло тысячи три.

Вечером французский посол граф Монтебелло давал коронационный бал. Государь посетил его. Был задумчив и бледен, но танцевал».

Автор косвенно отвечает и вопрос: почему произошел этот великий катаклизм в православной Империи. Ключ к ответу – утрата духовности, по сути, отход государства от Православия, где оно из живой веры отцов превратилось в совокупность пустых ритуалов, которые исполняются лишь по привычке. Например, в дореволюционной России каждый урок начинался с молитвы. Однако она стала для всех пустой формальностью:

«Концерт развивался нормально – чтобы с приходом учителя вдруг превратиться в читаемую дежурным молитву, до которой тоже никому дела не было – в особенности учителю».

Под «концертом» здесь подразумевается шум, который создавали резвящиеся ученики.

Однако в образах Иова и потопа есть не только трагическая сторона, но и надежда на возрождение России в новой силе: ведь, согласно Библии, и страдавший праведник был щедро вознагражден Богом за терпение, и потоп не уничтожил всё живое, а дал росток новой, очищенной от скверны жизни. Есть в тетралогии эпизоды, где появляется радуга: быть может, и здесь Зайцев отсылает к эпизоду из библейского потопного повествования, когда Господь сотворил радугу в ознаменование вечного завета между человечеством и Богом. Вседержитель говорит в сердце своем: *«не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал»* (Книга Бытие 8:21); *«Я полагаю радугу Мою*

в облаке, чтоб она была знаменем [вечного] завета между Мною и между землею. И будет, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга [Моя] в облаке; и Я вспомню завет Мой, который между Мною и между вами и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти» (Книга Бытие 9:13-15).

Вот как описана радуга у Зайцева (обратим внимание на отсылку к раю):

«Радуга вознеслась ... райскою дугой, упиралась нижним концом чуть ли не в их дом. Вся пела неземными переливами цветов».

Причем это описание не из детства или юности Глеба: события происходят в послереволюционной России. Поэтому символическим кажется предшествующее радуге описание ливня:

«Дождь был бурнейший, но продолжался недолго».

Есть ощущение, что здесь Зайцев «шифрует» свое отношение к советскому режиму: неисчислимы беды, вызванные приходом к власти временного правительства, а потом большевиков, скоро должны миновать.

В конце тетралогии автор дает квинтэссенцию России – в ее святости и мятежности, но этот амбивалентный образ всё-таки скорее позитивный, ведь на одной чаше весов оказывается духовное (религиозное), а также творческое (литературное), а на другой – только пожирающее самое себя буйство:

«Глеб берет бинокль, всматривается. Кронштадт, Андреевский Собор. Порт, вдали направо должен быть маяк, бороздящий золотым снопом тишину финской ночи. Отсюда отплыл фрегат "Паллада", тут проповедовал Иоанн Кронштадтский, тут же убивали офицеров, еще позже убивали

красных матросов – в их же восстании. А все вместе называется Россия».

Можно отметить и сухость, как бы безэмоциональность этого повествования. Однако это не традиционный стоицизм, а вера в разумность божьего предопределения: «Итогом "путешествия" оказывается для героя тетралогии согласие с Божьей волей, а стало быть, с самим собой. И это свидетельствует не об отрешенности от происходящего в мире: человек у Б. Зайцева предпочитает социальной борьбе служение своему собственному человеческому призванию...»⁴⁹.

В завершение параграфа отметим, что синтагма «допотопный мир – Россия» есть лишь один из «концентрических кругов», опоясывающих данный образ. С ковчегом в тетралогии, по замечанию А. Ярковой, соотносятся такие категории, как человек, семья, дом, вся Россия⁵⁰.

⁴⁹Альгазо Х. Нравственное становление личности в автобиографической прозе русского Зарубежья: И.А. Бунин, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев, А.И. Куприн: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006. С. 13.

⁵⁰Яркова А. Жанр автобиографического романа в творчестве Б.К. Зайцева // Жанры в историко-литературном процессе: сб. науч. ст. СПб. 2000. С. 132.

2.5. Библейские цитаты, православные молитвы и праздники, жития святых в тетралогии

Произведение Зайцева не изобилует отсылками к священной истории. Однако библейский текст крепко вживлен в художественную ткань тетралогии, являясь одной из скреп, которая удерживает всю архитектуру романа. Так, в размышлениях о судьбах России важную роль играет описанный выше матричный сюжет потопа, проецируемый на современность. По сути дела, перед нами сюжет-метафора, что многое проясняет не только в тексте, но и в подтексте тетралогии.

Не касаясь других сюжетов, имеющих имплицитную, подчас трудноуловимую связь со священной историей, остановимся на библейских заимствованиях в тексте Зайцева. Начнем с отсылок к Ветхому завету.

Мы уже говорили о значении ветхозаветного сюжета о спасении Ноя во время всемирного потопа. Однако помимо этого контекста, в произведении Зайцева эта библейская отсылка используется в других эпизодах. Так, направляясь к новому месту службы отца, Глеб с матерью проделывают тяжелый и длительный путь. Вдруг на пути – преграда:

«Разлив ныне, барыня. Луга на многие версты затоплены. Парома подождать придется, на веслах пойдем», – говорит кучер.

Конечно, большая вода не могла не натолкнуть писателя на ассоциацию со всемирным потопом. И как спасительного ковчега ожидают Глеб и Варвара Степановна парома:

«Парома ждали долго. Глеб беспокойно, с тяжким чувством всматривался в темноту ночи. Ну и заехали!».

И вот – спасение (обратим внимание на погрузку – тоже угадываются скрытые аллюзии на потопную историю):

«Толкались и охали, руганулись, понятно, сколько хотели. Но все устроились. И после должного гвалта плавание началось. Именно плавание. Ибо этот паром – скорее Ноев ковчег, чем паромы на канате, прославленные Толстыми и Чеховыми».

И далее – снова апелляция к той же ветхозаветной истории:

«Вода хлюпала. Ночь все черней, черней... Где Арарат? Никто ничего не знал».

Символично и то, что «ковчег» привозит пассажиров не к горе, а к церкви (и – одновременно – к Церкви?), символично и название населенного пункта:

«В темноте выступил нежно-золотистый, в светлом дыму силуэт церкви».

На ковчеге задвигались. Весла перестали плескаться.

– Преображенское!».

Можно предположить, что и здесь есть связь с «послепотопной» судьбой России: путь к преобразению Отечества (село-то – Преображенское!) это вера, которую символизирует силуэт церкви. Возможно, в этом эпизоде автор в сжатой форме дает историю России – и ту, которой он был свидетель («Ночь все черней, черней»), и ту, которую он еще только угадывает в «светлом дыму» грядущего.

М.М. Дунаев также выделяет этот эпизод в качестве одного из ключевых для понимания зайцевской онтологии: «Символична эта сцена: плывущие (сквозь море житейское – такова средневековая символика ситуации) к церкви, полной света, люди, даже по

привычке совершающие что должно, оказываются прикосновенны тому порядку, строю, в каком пребывала русская жизнь. Таково следствие самого погружения человека в русское бытие, в православный быт, который всюду, во всём, –и влечёт за собою, подобно водному потоку»⁵¹.

Следующая аллюзия на Ветхий Завет – образная конструкция, связанная с повседневным бытием бабушки Франи:

Глеб «шаркнул ножкой, поцеловал ручку, вдохнул слабый запах духов – а затем она удалилась на свой Синай».

Несмотря на то, что бабушке выделена комната нижнего этажа, ее сходение в этот молитвенный уголок ассоциируется у автора с восхождением Моисея на гору, где он лицом к лицу разговаривал с Богом.

Еще в одном эпизоде есть отсылка к истории разрушения еврейским народом города Иерихона. Согласно Библии, евреи, осаждая неприступный город, смогли сломить сопротивление обороняющихся неожиданным образом: протрубили в трубы, после чего крепостные стены упали, войско вошло внутрь города. В нижеприведенном фрагменте перед нами ироничная отсылка к библейскому претексту:

«Голос Собачки. Не труба Иерихона – глас детства, ныне курсистки с фармакогнозией и десмургией. Не отворить невозможно».

Отдельного разговора заслуживает эпизод из Ветхого завета, связанный с пророком Елисеем:

⁵¹ Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. VI/2. Издание второе, испр., доп. М., 2004. С. 126.

«Однажды ученик Ватопедский, при повторительном курсе Ветхого Завета, рассказывал о пророке Елисее. Когда дело дошло до истории с его лысиной, детьми, посмеявшимися над ней, и медведем, которого Елисей на них выпустил, Глеб довольно громко сказал:

– Какая жестокость!».

Не вдаваясь в толкование этого сложного места в Библии, процитируем лишь претекст, чтобы указать на ошибки в пересказе Ватопедского: *«И пошел он оттуда в Вефиль. Когда он шел дорогою, малые дети вышли из города и насмеялись над ним и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка»* (4Царств 2:23-24). Ошибка в трактовке эпизода учеником в том, что Елисей только проклял детей, но никак не насылал на них медведиц.

Встречаются и отсылки к псалмам Давида, иногда – с упоминанием источника:

«"На всяком месте владычества Его благослови душе моя Господа" – и если на всяком, то как же не тою весной на земле будаковской? Глеб не знал Псалмов, о царе Давиде не имел представления».

В речи учителя присутствует целая россыпь апелляций к священным текстам. Первая из них – цитата из 102 псалма:

«Посмотрите вокруг, – говорил о. Парфений. – Стены, класс, парты, деревья за окном – это же все тлен, дым, мгновение. Сегодня есть, завтра не будет. А мы сами? "Человек яко трава, дни его яко цвет сельный, тако отцветет". Но в то время как волоска не останется от всей внешности здешней, земной, пораженной грехом, внутреннему убежищу нашему – духу предложен путь ко спасению. "Тесен путь и узки врата", но предложен: приобщение к Царствию

Божью. Путь же погибели широк и легок – прямо ведет к геенне огненной».

Исследователи считают, что название последней части тетралогии «Древо жизни» имеет также библейский подтекст⁵², указывая на соотнесение этого образа-символа с ливанскими кедами. Как известно, упоминания о них встречаются в псалмах (см., например, псалом 28).

Евангельские цитаты можно встретить как в авторском тексте, так и произносимых героями репликах. В первом случае эти отсылки могут являться знаками «авторского присутствия» в тексте: на них смыкаются важные смыслы. Мы уже рассказывали, что во внутреннем развитии Глеба важную роль играл эпизод с евангельской притчей о блудном сыне. Духовное преображение тестя также «снабжено» евангельским текстом:

«– А ничего, ничего-с, все хорошо. Ты мне руку не целуй. Я не архиерей. А ты вот что целуй – всегда целуй и всегда люби.

И поправив на голове шапочку-ермолку, с тем знакомым ей, серьезным, очень живым видом, как рассматривал медали, взял с ночного столика книжку, довольно потертую, с красной вышитой закладкой.

– Это Евангелие-с... И вот тут заложено, 6-я глава от Луки. Нагорная проповедь. Тут все. Вот и читай. И люби. И детям внуши, передай им, чтобы читали и почитали... Это все-с. Больше ничего нет, в этой книжечке все-с. Жизнь будет идти, миры рушиться, новые создаваться, и мы ничего не будем понимать, но будем жить и любить, и страдать, и умирать, и друг друга мучить и потом угрызаться. А это вот будет себе существовать и вечно будет светить. Это ты помни, Анна».

⁵² Литература русского зарубежья («первая волна» эмиграции: 1920–1940 годы): Уч. пос.: В 2 ч. Под общ. ред. А.И. Смирновой. Волгоград, 2003. Ч. 1. С. 110-111.

Элли исполняет наказ отца:

«С недавнего времени, после смерти Геннадия Андреича, на первой перед текстом пустой странице, рукою Элли, как всегда, торопливо и неосновательно было написано: "Мой папа на смертном одре велел читать главу 6-ю Луки Евангелиста"».

В другом месте Геннадий Андреич говорит:

«Все прямо противоположное-с. И вот поэтому-то и хорошо так назвать. Столько же противоположно, как Нагорная проповедь противоположна злу, но само имя это и несет в себе всегдашнюю и величайшую истину-с, которой не одолеть никаким силам адовым...».

Италийские пейзажи вызывают авторские ассоциации со священной историей:

«Чуть поколыхиваясь, двинулось суденышко, подобно тем, вечным, на Генисаретском озере, в простодушный путь к Сестри. Кое-что выловили, кое-что продали, и домой».

Вероятно, и здесь образ евангельских рыбаков появился не случайно. Возможно, эта отсылка связана с началом евангельского пути: именно простыми рыбками, подобными итальянским, засеивалось семя Нового завета. Зайцев, чаявший возрождения России и второго, неапокалипсического, «пришествия» в нее Христа, возможно, видит в этих простых людях «закваску», которая позволит вернуть живую веру стране, да и всему миру, ныне забывшему Бога. Впрочем, наша трактовка является дискуссионной.

Цитирует Евангелие и приближающийся к своему смертному часу Воленька:

«Я, например, думаю, верю – что именно детей есть Царствие Божие».

Претекст: *«Но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное»* (Матфея 19:14). И снова цитата нам кажется не случайной и глубоко укорененной в художественной ткани произведения. По нашему мнению, сам образ Воленьки, человека по-детски чувствующего и понимающего веру, это образ праведника, ранняя смерть которого есть не наказание, а обретение Царства Небесного. В этом смысле он изрекает пророчество о самом себе, предсказывая свое восхождение в Царство в раннем возрасте.

Есть в произведении и отсылка к главному библейскому событию: Воскресению:

«На вопрос о. Парфения, твердо ли он вообще верит и что именно особенно его смущает, Глеб отвечал в том смысле, что иногда ему кажется, что он верит, а иногда, что нет.

– Во Христа-то, в Его воскресение верите?

– Да-а...».

В этом растянутом «да-а...» проявляется неуверенность, сомнения Глеба. И всё же – ответ положительный.

В тексте присутствует множество православных молитв. Часто их произносят священники, например: *«Яко с нами Бог»*, – говорит в одном из эпизодов о. Парфений. В воспоминаниях сибирячки Авдотьи Семеновны звучат литургические молитвы, а конкретно – три фрагмента из Херувимской песни.

Еще пример:

«В гимнастическом зале все Училище на молитве – с этого начинается день. "Царю Небесный, Утешителю, Душе Истины, Иже везде сый и вся исполняяй..."».

Каждое дело, согласно учению Православной церкви, должно начинаться молитвенным обращением к Святому Духу.

Иногда молитва вкрапливается и в авторскую речь:

«Но им надлежало благополучно пройти первую пещь огненную» (речь идет о скарлатине).

Приведем первоисточник, это ирмос: *«В пещь огненную ко отроком еврейским снизшедшаго, и пламень в росу преложшаго Бога, пойте дела, яко Господа, и превозносите во вся веки».*

Другой фрагмент:

«Отец исчез мгновенно – так и не доел малосолевого огурчика! Опрометью кинулся вниз, дверью хлопнул. На то он и отец! В Устах был всеми признанным вождем – должен защищать от огня, меча, болезней и битвы».

Здесь Зайцев использует переиначенную молитвенную формулу: *«да избавит Бог от глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплемеников и междоусобных брани и напрасных смерти».*

В описании литургии, которую проводит о. Виктор, также есть молитвенные цитаты:

«О. Виктор негромко подавал возгласы. А когда отдернул, наконец, завесу Царских врат, торжественно прозвучало:

– Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа...».

Церковный календарный цикл является одним из главных темпоральных «движителей» повествования. Правда, он не имеет того значения, что имел церковный календарь в шмелёвском «Лете Господнем», однако ключевые православные праздники в тетралогии

отражены. Мы уже говорили о Рождестве, когда рассматривали образную систему романа. Но есть масса и других свидетельств, что время в романе дается через призму православного календаря, вот некоторые примеры:

«Интересные вещи доносились и с отцовской стороны: что-то о большой охоте на Петров день за утками»; «Но с Рождества изменилось»; «На Масленице Красавца вызвали в имение под Перемышль – захворала богатейшая старуха»; «в Калуге звонили уже к мефимонам: пропустил Масленицу – понедельник Великого поста!»; «После Рождества, собираясь раз утром в гимназию, Глеб вдруг сел на пестрый турецкий диван»; «Перед Пасхой мать подала прошение об увольнении его из гимназии: "по болезни"»; «Глеб с матерью выехали из Калуги на Страстной»; «Второй день Пасхи – поздней Пасхи конца апреля. Глеб в волнении едет на извозчике на Волхонку», «Кухарка Варвара испекла к девятому марта жаворонков».

Даже летоисчисление не просто привязано к новой эре, а актуализируется как начинающее свое начало с Рождества Христова:

«Но отец давно покоился на кладбище Поповки, оставив мать наперекор всему обитать в Прошине в лето от Рождества Христова 1922».

Выше мы приводили несколько праздников, связанных не с евангельской историей, а с житиями святых: например, Петров день или день памяти 40 мучеников, в Севастийском озере мучившихся (девятое марта по старому стилю). В тексте иногда появляются имена и других святых, например, Афанасия Великого:

«После слов о Парфения об Иоанне Кронштадтском Глеб ждал его приезда с интересом. Он немного даже готовился. Взял в училищной библиотеке книгу Фаррара, с увлечением читал об

Афанасии Великом, его борьбе с арианами, приключениях, скитаниях, о Вселенском Соборе. Когда о. Иоанн посетит их класс, о. Парфений, разумеется, вызовет Глеба».

А в одном из эпизодов присутствует житие святых Адриана и Наталии, о значении этого эпизода мы говорили выше. Вот как пересказывается житие в романе:

«– Наталия давно была христианка, а муж нет. Он какой-то выходил вроде судьи или начальника, как раз христиан преследовал. И как нередко случалось тогда, сам же при этом и обратился. Ну, его и взяли. А Наталия его ободряла...

Когда они сошли вниз, Сима не могла уже идти дальше, остановилась, в волнении продолжала о том, как мужа Наталии допросили и отпустили, как он возвратился домой, но Наталия, думая, что он отрекся от Христа, приказала ему идти вновь в темницу.

– Ты пойми, ведь она его обожала. Он был самый дорогой для нее человек, но какая сила... именно если обожаемый, то и должен быть героем... а не отступником. Да он и не отступался, это было недоразумение, она ошиблась. Все равно, он опять попал в тюрьму, и на этот раз уже как следует... <...>

А Наталии было труднее, потому что она и сама мучилась за любимого человека. Ее-то, в конце концов, тоже замучили».

Заметную роль в тетралогии, да и в творчестве Зайцева в целом играют прямые и имплицитные отсылки к образцам как древнерусской святости⁵³, так и современной: это и Сергей Радонежский, и Серафим Саровский, и ныне канонизированный Иоанн Кронштадтский, и ряд других святых: «Цепочка аллюзий на знаковые фигуры русской истории, культуры, христианской духовной

⁵³ Подробнее об этом см.: Пак Н.И. Древнерусская культура в художественном мире Б.К. Зайцева. М.; Калуга, 2003.

жизни оказывается весьма длинной: первые русские святые князья Борис и Глеб, Алексей-Божий человек, царь Алексей Михайлович ("тишайший") – это только самые центральные в этом ряду фигуры, манифестирующие для писателя представление о тишине как категории онтологической...»⁵⁴.

Таким образом, тетралогия Зайцева имеет множество точек соприкосновения со священной историей, молитвенным языком Церкви, житийной литературой. При этом, в отличие от, например, романа Шмелёва «Лето Господне», зайцевский текст не перенасыщен образами, мотивами и сюжетами, связанными с Библией. Однако именно они представляются чуть ли не важнейшими для интерпретации смыслов в «Путешествии Глеба». Существенны для понимания произведения и этическая оценка происходящего, и метафизическая позиция автора, которые чаще всего проявляются имплицитно, подспудно. Ключи для расшифровки этих скрытых мест коренятся именно в священной истории, которая представляется Зайцеву универсальным мерилom происходящего⁵⁵. Более того, можно предположить, что писателю был не чужд такой подход к истории, который обнаруживается у акмеистов: минувшие события есть лишь инварианты тех первособытий, которые произошли в легендарном прошлом, но которые вновь и вновь возвращаются в измененном облике, но с той же структурой и с теми же смыслами⁵⁶. Иными словами, такие изначальные события могут меняться морфологически, но они сохраняют семантическое родство со своим «первообразом». В этом смысле Николай II становится вторым Иовом – как некогда Христос стал вторым Адамом, а Россия подобно слепопотопному миру обязательно будет духовно возрождена.

⁵⁴ Захарова В.Т. Поэтика прозы Б.К. Зайцева: монография. Н. Новгород, 2014. С. 110.

⁵⁵ Подробнее о концепции времени у Б. Зайцева см.: Искржицкая И.Ю. Мотив «слияния времен» в творчестве Б. Зайцева // Время как объект изображения, творчества и рефлексии: Междунар. науч. конф. : материалы. Иркутск, 2010.

⁵⁶ Подробнее об этом: Кихней, Л.Г. Эоническое и апокалипсическое время в поэтике акмеизма // *Modernité russes* № 10: *Letemps dans lapoétique acméiste*. Lyon: Lyon III-CESAL, 2010.

Глава 3. О библейской истории одной цитаты: «Солнце мёртвых» у Ивана Шмелёва и у других авторов

«Солнце мертвых» Шмелёва – одно из самых пронзительных свидетельств Красного террора в Крыму в период «становления советской власти» («Страшной этой книги – есть ли в русской литературе?», – вопрошает Александр Солженицын⁵⁷). Бесспорно, образ библейского Апокалипсиса был одним из центральных «первоисточников» этой книги, о чем свидетельствуют как современники («Солнце мертвых» есть «Апокалипсис Русской Истории» – Ю.И. Айхенвальд⁵⁸), так и современные исследователи: «В романе "Солнце мертвых" образ солнца является ключевым и организует нарративную структуру произведения, реализуя в нём темы смерти, ухода, вселенского хаоса и Апокалипсиса»⁵⁹.

Собственно, эсхатологическое творение Иоанна Богослова упоминается и в тексте Шмелёва. Один из персонажей отмечает:

«Правильно говорит Прокофий: подходят страшные времена из Апокалипса Ивана Богослова...кони усякие, и черные, и белые... и всадники на них огненные, в железе...в же-ле-зе!»⁶⁰.

И далее продолжает:

⁵⁷ Солженицын А. Иван Шмелёв и его «Солнце мёртвых». Из «Литературной коллекции» // Новый Мир, 1998. № 7.

http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1998/7/dnpisat.html

⁵⁸ Кутырина Ю.А. Трагедия Шмелева.

<http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/proza/soldaty/kutyrina-tragediya-shmeleva.htm>

⁵⁹ Степанова А. «Закат Европы» Освальда Шпенглера и литературный процесс 1920-1930-х гг.: Поэтология фаустовской культуры: монография.

<https://books.google.ru/books?isbn=5457907236>

⁶⁰ Здесь и далее текст Шмелёва цитируется по изданию: Иван Шмелёв. Солнце мертвых. М., 2000.

«От... крове-ние! А почему – откровение?! От...кро-ви! Если такая кровь, обязательно будут чудеса! Прокофий чу-ет».

Кроме того, некоторые главы эпопеи называются так: «Конец павлина», «Конец Бубика», «Конец доктора» и т.д. А есть еще глава – «Конец концов», которая также, как нам представляется, напрямую апеллирует к тексту Иоанна Богослова:

«Да какой же месяц теперь – декабрь? Начало или конец? Спутались все концы, все начала. Все перепуталось, и мой "кальвиль" на веранде – праздник преобразования! – теперь ничего не скажет. Было ли Рождество? Не может быть Рождества. Кто может теперь родиться?! И дни никому не нужны».

Обратим внимание на мотив отсутствия времени – именно так и должна закончиться мировая история: *«И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет»* (Откровение Иоанна 10:5-6).

Да и вообще такой воцерковленный человек, как Шмелёв, разумеется, не мог не сопоставить происходившее в Крыму с Апокалипсисом – слишком очевидны были переклички. Не вдаваясь в дальнейшие изыскания в плане сопоставления «Солнца мертвых» и «Откровения Иоанна», остановимся на заглавии романа, которому и будет посвящен этот параграф. «Солнце мертвых» – может ли быть это заимствованием из того же эсхатологического источника?

Образ солнца появляется в «Откровении Иоанна» несколько раз, и этот образ двояк. С одной стороны, он связан с божественными энергиями (жена, облеченной в солнце; Господь, *«лице Его, как солнце, сияющее в силе своей»*). С другой, солнцем может быть названо и небесное светило, которое здесь встречается в таком контексте трижды. В первый раз говорится о помраченном

солнце (глава 9): *«1 Пятый Ангел вострубил, и я увидел звезду, падшую с неба на землю, и дан был ей ключ от кладязя бездны.*

2 Она отворила кладязь бездны, и вышел дым из кладязя, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязя.

3 И из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы.

4 И сказано было ей, чтобы не делала вреда траве земной, и никакой зелени, и никакому дереву, а только одним людям, которые не имеют печати Божией на челах своих.

5 И дано ей не убивать их, а только мучить пять месяцев; и мучение от нее подобно мучению от скорпиона, когда ужалит человека.

6 В те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее; пожелают умереть, но смерть убежит от них».

Обратим внимание на стих 6: он повествует (так «пошмелёвски»!) о том, что люди, испытывающие страшные муки, не могут умереть. Перед нами – «солнце живых», но эти не умершие – в общем-то, «живые мертвецы».

Второе упоминание о солнце встречается в 16 главе: *«10 Четвертый Ангел вылил чашу свою на солнце: и дано было ему жечь людей огнем.*

9 И жег людей сильный зной, и они хулили имя Бога, имеющего власть над сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу». Здесь уже солнце палящее – умерщвляющее.

Наконец, третий раз солнце уже напрямую сопряжено с мертвецами (глава 19): *«19 И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце; и он воскликнул громким голосом, говоря всем птицам, летающим по средине неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божию,*

18 чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих».

Все эти ипостаси реализованы и у Шмелёва. Уже в самом начале текста говорится:

«Солнце как будто светит, ноэтоненашесолнце...– подводный какой-то свет, бледной жести».

И далее:

«...солнце!.. только совсем другое – холодное и пустое. Это – солнце смерти».

Перед нами – «первое» солнце Апокалипсиса, поблекшее.

Вот «второе»:

«Все хотят есть, а солнце давно все выжгло»; «Какое жгучее солнце! Выше подымается, напекает»; «Слепящее солнце стоит еще высоко над раскаленной стеной Куш-Каи, зноем курятся горы».

А ниже – нечто похожее на «третье» апокалипсическое солнце:

«Это же солнце смеется, только солнце! Оно и в мертвых глазах смеется»; «Смеется солнце. Поигрывают тенями горы. Все равно перед ними: розовое ли живое тело или труп посинелый, с выпитыми глазами».

Таким образом, на связь названия эпопеи с «Откровением Иоанна Богослова» указывает несколько фактов. Во-первых, воцерковленность Шмелёва, который не может не рассматривать такое из ряда вон выходящее по своей трагичности событие вне библейских отсылок. Во-вторых, в тексте «Солнца мертвых» есть прямые указания на «Откровение...» и мотивные переключки. В-третьих, сами качества «солнц», сама семантическая амплитуда

образа у Шмелёва идеально ложится в эсхатологический канон, заданный Иоанновым «Апокалипсисом».

Однако интересно проследить и другие текстовые переключки шмелёвского названия. Что касается сочетания «солнце мертвых», то оно может быть и частью известного выражения: «Слава – солнце мёртвых». Это цитата из повести Бальзака «Поиски Абсолюта» (1834). Приведём фрагмент из первоисточника:

«При этих словах Клаас уронил седую голову и закрыл лицо рунами.

– И ничего ты не добьёшься, кроме позора для себя, нищеты для детей, – продолжала умирающая. – Уже зовут тебя в насмешку Клаас-алхимик, а позже скажут: Клаас-сумасшедший! Я-то в тебя верю. Я знаю, что ты велик, учён, гениален; но для толпы гениальность подобна безумию. Слава – солнце мёртвых; при жизни ты будешь несчастен, как все великие люди, и разоришь детей. Я ухажу, не порадовавшись твоей известности, которая утешила бы меня в утрате счастья».

Сочетание «солнце мёртвых» в качестве названия использовано не только Шмелёвым, но и одним из французских писателей. На такую «омонимию» обратили внимание уже критики-эмигранты в момент выхода эпопеи в свет, так, М. Бенедиктов в 1924 году отмечает: «...любопытное совпадение: совершенно так же озаглавил французский писатель Камилл Моклер свой последний роман: “Le Soleil desmorts”»⁶¹.

Ужасы, устроенные большевиками в Крыму, запечатлел не только Шмелёв, но и Максимилиан Волошин. Интересно отметить, что и у него встречается интересный нам образ. Более того, можно даже предположить, что он является косвенной отсылкой к шмелёвскому тексту. Чтобы подступиться к некоторым фактам,

⁶¹Бенедиктов М. [Берхин М.Ю.] «Окно». Книга третья // Последние новости. 1924. 8 мая. № 1239. С. 3. Цит. по: <http://www.emigrantika.ru/bib/801-pom>

которые косвенно указывают на жизнеспособность нашей версии, необходимо бегло рассмотреть отношение «коктебельского мудреца и отшельника» (А. Белый) к Родине в целом и к объятай революционной стихией России, в частности.

Волошина можно вполне назвать поэтом патриотической направленности, русская тема у него представляется одной из ключевых, только волошинский патриотизм – особый, без громогласного пафоса, пропущенный через общегуманистические идеалы поэта. Особенно это личностное, интимное чувство к родной земле обострилось в годы лихолетья: Гражданской войны, установления Советской власти. Как отмечает известный исследователь волошинского творчества С.Н. Пинаев: «Россия стала той Голгофой, на которую поэт “в годы лжи паденья и разрух” возносил свою жизнь и творчество»⁶².

Об образе России в творчестве Волошина можно было бы сказать словами Мандельштама, у которого они относятся к Богу: «*Образ твой, мучительный и зыбкий...*». Особенно семантика, связанная с болезнью, увяданием и страданием, оказалась востребованной для «российского текста» у Волошина в конце десятых – начале двадцатых годов. Однако и в целом образ страны, хотя и интимен, однако, как это ни парадоксально, в большей степени связан с пейоративными коннотациями. По крайней мере, это подтверждают специальные исследования: концепт Россия у Волошина «распространен следующими лингвокультуремами, обозначающими признак: мучительно-бесформенное, безмерное, смутное, бескрайнее, тусклое, остуженное, белесое. Как показывает материал, данные характеристики представляют цвет (тусклое, белесое), размеры (бескрайнее), дактильность (остуженное),

⁶²Пинаев С.М. Ориентализм в творчестве М.А. Волошина // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Литературоведение, журналистика. 2012. Вып. 4. С. 36.

этические нормы (мучительно-бесформенное, смутное). Все в целом, то есть, по всем параметрам создает достаточно гнетущий образ»⁶³.

Большую роль в национальном самосознании Волошина играет и православие как мистическая сила, способная сплотить русский народ и помочь ему устоять во время исторических испытаний. В данном плане показателен хотя бы следующий поступок поэта: весной 1918 года, когда уже обозначилась перспектива гражданской войны, Волошин выступает со статьей, призывающий передать всю власть в России патриарху как гаранту национального примирения.

Второй очень важный момент, на котором необходимо остановиться, это отношение поэта к Гражданской войне. Здесь он занял позицию «над схваткой»: спасая от гибели и «красных», и «белых». При этом Волошин очень остро переживал трагические события, связанные с государственным переворотом и, в частности, с беспроцентным по жестокости «установлением советской власти» в Крыму. В этой связи достаточно вспомнить стихотворение «Красная Пасха».

Таким образом, в 1925 году память страшных лет была не просто жива, многие её следы всё ещё были перед глазами поэта. Поэтому не удивительно, что их печать ложилась и на тексты, с виду далёкие от современной проблематики. Особенно это показательно в двух последних частях стихотворения «Поэту», шестая представляет собой три строки, седьмая – две:

*В дни, когда Справедливость ослепшая меч обнажает,
В дни, когда спазмы Любви выворачивают народы,
В дни, когда пулемёт вещает о сущности братства, –*

*Верь в человека. Толпы не уважай и не бойся.
В каждом разбойнике чти распятого в безднах Бога.*

⁶³Курбанова О.В. Концепты цвета в лирике Максимилиана Волошина // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2013. Т. 3. С. 868.

Обратим внимание на единственный «анахронизм» этого в целом «не привязанного» к конкретному времени тексту: пулемёт. Перед нами чёткий маркер, указывающий на недавние исторические события. Пулемёты, действующие по современным принципам, получили распространение только на стыке XIX – XX веков. Понятно, что в Гражданской они использовались повсеместно. Кстати, в «Красной Пасхе» встречается это же орудие:

*А по ночам стучали пулемёты,
Свистя, как бич, по мясу обнажённых.*

Причем в одном фрагменте явлены как нынешние времена, так и прошлые, когда для казни использовались бичи. Имплицитно здесь можно увидеть и христианскую тему, ведь самое известное в истории бичевание это, пожалуй, избивание Иисуса Христа перед распятием. Показательно, что образ расстреливаемых из пулемёта в стихотворении «Поэту» также сопрягается – на сей раз эксплицитно – с образом Спасителя: *«В каждом разбойнике чти распятого в безднах Бога»*.

Ещё на тему революции работают встречающиеся в тексте Справедливость и братство – именно под их знамёнами чаще всего совершаются государственные перевороты. Обратим внимание, что Справедливость у Волошина – ослепшая. Конечно, это может быть отсылкой к известной фигуре древнегреческой богини Фемиды, антропоморфно воплощающей правосудие. Однако здесь всё-таки речь не о повязке на глазах, а именно о слепоте. Через фразеологизмы такой эпитет притягивает и другие ассоциации, в первую очередь, связанные с устойчивым сочетанием «слепая ярость». На неё же работают и следующие два слова: «меч обнажает». Реальная ли справедливость перед нами? Тот же вопрос актуален и в отношении Любви, спазмы которой, по слову Волошина, *«выворачивают народы»*. Ну и ещё очевиднее горькая ирония в следующей строке: *«пулемёт вещает о сущности братства»*.

Всякие вопросы в отношении того факта, что перед нами именно революционные мотивы – причём связанные с падением царской России – снимает фрагмент из стихотворения «Ангел мщенья» 1906 года, которое было посвящено первой русской революции:

*Я напишу: «Завет мой – Справедливость!»
И враг прочтет: «Пощады больше нет»...
Убийству я придам манящую красоту,
И в душу мстителя вольётся страстный бред.
Меч справедливости – карающий и мстящий –
Отдам во власть толпе. И он в руках слепца
Сверкнёт стремительный, как молния разящий –
Им сын заколет мать, им дочь убьёт отца.*

Зная эти строки, можно с точностью понять и отношение автора к революции, и спроецировать это отношение на рассматриваемый – как бы не революционный – текст «Поэту». Сразу бросаются в глаза текстуальные переклички: в обоих текстах есть меч справедливости, есть беснующаяся толпа, есть мотив слепоты... По сути дела, части 6 и 7 суть масштабная автоцитата из «Ангела мщенья».

Итак, можно заключить, что произведение «Поэту» многими нитями связано с крымскими переживаниями Волошина, с теми картинами революционной Тавриды, что «прямым текстом» были запечатлены в стихотворениях «Красная Пасха», «Терминология», «Террор». Эти тексты по пафосу и трагическому накалу весьма близки шмелёвскому «Солнцу мёртвых», описывающему те же исторические реалии, только в прозе. Поэтому когда Волошин в своём стихотворении «Поэту» использует то же сочетание – солнце мёртвых – это может показаться прямым заимствованием. Приведём волошинские строки, составляющие третью часть произведения «Поэту»:

Слава тебя прикует к глыбам твоих же творений.

Солнце мёртвых – живым – она намогильный камень.

Здесь ещё один показательный образ – «живого мертвеца», так ярко воплощённый в произведении Шмелёва, где герои кажутся лишь «летейскими тенями», вступающими в область смерти. Ещё одно совпадение?

Не может не возникнуть вопрос: мог ли Волошин знать о произведении Шмелёва, увидевшем свет в 1923 году? Не является ли образ «солнца мёртвых» из рассматриваемого стихотворения отсылкой к тексту одноимённой шмелёвской эпопеи?

В качестве косвенного свидетельства в пользу такой версии отметим и то, что начале 20-х годов Волошин имел сношение с зарубежьем. Те же крымские ужасы, согласно некоторым свидетельствам, были подробно – в прозе – описаны Волошиным и переданы его другу, жившему в Берлине, – профессору А.С. Ященко в 1923 году. Правда, эта многостраничная рукопись тогда же исчезла, однако есть целый ряд свидетельств о её реальности (см., например, воспоминания Р. Гуля⁶⁴). В любом случае, волошинские контакты с границей в 20-е годы – налицо.

Получается, что после выхода в свет эпопеи Шмелёва до появления волошинского текста прошло около двух лет. Разумеется, пристальное внимание последнего к теме красного террора в Крыму могло стать поводом к тому, чтобы кто-то из эмигрантских кругов передал если не текст «Солнца мёртвых», то, по крайней мере, сообщил Волошину о существовании такого произведения. Это могло вызвать определённую «ассоциативную детонацию».

На нашу версию работает и ещё тот факт, что Волошин и Шмелёв в двадцатые состояли в переписке. Согласно дневниковым

⁶⁴Гуль Р. Я унёс Россию: Апология эмиграции: В 3 т. Нью-Йорк, 1981–1989. http://www.dk1868.ru/history/gul_ogl.htm

записям Шмелёва, писатель отправлял телеграмму Волошину 20 января 1921 года⁶⁵.

Кроме того, в волошинской «Красной Пасхе» есть образ не наступившего Праздника Воскресения. В точности такой же образ есть и у Шмелёва:

«Было ли Рождество? Не может быть Рождества. Кто может теперь родиться?!».

Совпадение? Или за ним стоит еще нечто, о чем мы можем только догадываться?

Если копать ещё глубже, то можно обратить внимание на тройной рефрен «в дни» (см. приведённую выше часть №6) – понятно, что повторами нередко маркируются ключевые фрагменты. Этот словоблок – единственный, трижды повторённый в рассматриваемом стихотворении. Слово «дни» могут ассоциативно навести на связь стихотворения Волошина ещё с одним обличительным литературным документом, направленным против революции, – хроникой «Окаянные дни» Ивана Бунина. Эти очерки начали печататься за границей с июня 1925 года, стихотворение Волошина тоже датируется 1925 годом, но предположительно. Может быть, снова шифр? В самом деле, почему именно «в дни»? Ведь революционные события в Крыму растянулись на сроки, гораздо большие? Понятно, что здесь скорее обобщённое понятие, и всё же... Пусть даже перед нами случайность, но и она любопытна. И тем более любопытна, что в тексте «Окаянных дней» есть и упоминания о Волошине:

«13 апреля.

Вчера долго сидел у нас поэт Волошин. Нарвался он с предложением своих услуг (“по украшению города к первому мая”)

⁶⁵Кутырина Ю. А. Трагедия Шмелева.

<http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/proza/soldaty/kutyrina-tragediya-shmeleva.htm>

ужасно. Я его предупреждал: не бегайте к ним, это не только низко, но и глупо, они ведь отлично знают, кто вы были ещё вчера. Нёс в ответ чепуху: “Искусство вне времени, вне политики, я буду участвовать в украшении только как поэт и как художник”. В украшении чего? Виселицы, да ещё и собственной? Всё-таки побежал. А на другой день в “Известиях”: “К нам лез Волошин, всякая сволочь спешит теперь примазаться к нам...” Теперь Волошин хочет писать “письмо в редакцию”, полное благородного негодования.

Еще глупей».

Почему бы не предположить, что Бунин поделился с Волошиным идеей своих записок? Быть может, и будущее название озвучил уже тогда? В таком случае в одном волошинском тексте о революции «встречаются» бунинские «Окаянные дни» и шмелёвское «Солнце мертвых». Если это так, то смысл волошинского стихотворения можно существенно скорректировать с учетом скрытой интертекстуальности...

Послесловие

Наше исследование показало, что видные мыслители русского зарубежья, относимые к эмигрантам первой волны, на чужбине во многом переосмыслили свой духовный опыт, полученный в России. Как и сама родная страна, так и ее религия в годы вынужденного странничества виделись Сорокину, Зайцеву, Шмелеву через призму ностальгических переживаний, в первую очередь, обусловленных идеализированными воспоминаниями детства. Причем у Шмелева светлый образ утраченной Родины (отраженный главным образом в «Лете Господнем») не заслонили даже переживания, связанные с гибелью единственного сына и с ужасающими картинами «русского Апокалипсиса» в Крыму.

Таким образом, у эмигрантов первой волны библейский дискурс, усвоенный еще в «русской жизни», оказался важным мировоззренческим фундаментом, который многое предопределил в зрелые годы. Более того, само художественное мышление, сама образная система и матричные сюжеты в творчестве Сорокина, Зайцева, Шмелева есть отражение библейского дискурса, его преломление и адаптация к собственному творческому замыслу.

Трех авторов связывает и то, что их можно смело назвать мистиками. Наш анализ показал, что они не только апеллируют к библейским кодам, но и верят в существование Бога как Личности, в существование высших сил (например, ангелов). Более того, в реалистическое повествование Шмелева и Зайцева подчас вторгаются необъяснимые чудесные события. Такие чудеса связаны с очевидным нарушением законов природы, не поддаются интерпретации с позиции материализма и не вписываются в «научную картину мира». Подобные мистические события – в авторской модальности – не вымысел, а отражение потустороннего мира, многими нитями связанного с познаваемой реальностью.

Причем такой «трансцендентальный реализм» реализуется по-разному. Во-первых: «нереалистическим» может быть назван особый

внутренний мир героя. Такой человек умеет видеть в реальном – нечто сверхреальное. В прозе Сорокина (детские годы), а особенно – Зайцева и Шмелева множество подобных ментальных мистических прозрений, связанных, например, с осознанием красоты творения и всемогущества Творца.

Во-вторых, «нереалистическое» может иметь не только умозрительное прикрепление, но и сообщаться с реальностью посредством намеков, тайных знаков, пророчеств. Такие знаки, явленные в современности, часто имеют типологическую связь в сакральными первособытиями (Всемирный потоп у Зайцева, Апокалипсис у Сорокина и Шмелева).

В-третьих, особенно интересны случаи, когда в реалистическое повествование вторгается «прямое чудо» – происходит нечто невозможное (исходя из «научной картины мира»). Что это за чудеса? Это необъяснимые исцеления, чудесные спасения, мгновенные перемещения в пространстве или во времени и т.д. Такими событиями полон художественный мир Зайцева, притом, что «Путешествие Глеба» – автобиографическая тетралогия!

Особое внимание в монографии уделено модальности авторского повествования. Можно констатировать, что религиозно-мировоззренческая позиции Зайцева и Шмелева очень близки: перед нами люди воцерковленные, глубоко погруженные в православную традицию. Сорокин же проходил через целый ряд мировоззренческих кризисов и, соответственно, «коренных переломов». Однако в конце жизни – пусть и на новом витке – он вернулся к евангельскому пониманию мира и человеческих взаимоотношений, хотя и не причислял себя ни к какой «институциональной религии», веруя «на свой лад».

Таким образом, религиозно-философский подтекст, связанный с библейским дискурсом, представляется важнейшим источником формирования личности трех указанных авторов. По сути, Библия, а особенно – Евангелие, стали мировоззренческой платформой для Сорокина, Зайцева, Шмелева. И рассматривая их художественную

прозу, публицистику, даже научные изыскания (это касается социолога-Сорокина), нужно всегда держать в уме этот факт.

Ну и что касается перспектив. Мы не рассматривали в настоящей монографии такой пласт, как паломническая литература, а такие тексты также есть у интересных нам авторов (например, «Богомолье» Шмелева, «Валаам» Зайцева). Подключение этих произведений к нашему контексту представляется весьма интересным и продуктивным.

Кроме того, настоящее исследование – определенный вклад в большую тему «библейский код в автобиографической прозе русского зарубежья». Среди эмигрантов первой волны есть и другие писатели, поэты, мыслители, чье творчество испытало влияние со стороны священных текстов (Бунин, Газданов, Набоков, Осоргин и др.). Конечно, интересно было бы сопоставить «библейский» художественный метод и специфику адаптации «священного дискурса» к писательским стратегиям на более широком материале. Можно предположить, что многие тенденции, намеченные нами при рассмотрении библейского кода у Сорокина, Зайцева, Шмелева, были актуальны и для других писателей русского зарубежья.

Ракурс можно и еще расширить, подключив поэтов-эмигрантов, да и вообще – всех представителей Серебряного века. Например, то же рассмотренное нами «солнце мертвых» очевидно «рифмуется» с мандельштамовским «вчерашнее солнце на черных носилках несут»...

Второе воцерковление России после 1991 года, внимание к духовным истокам, которое наблюдается в последнюю четверть века, свидетельствует о том, что наследие Сорокина, Зайцева, Шмелева и других писателей, поэтов, мыслителей, являющихся носителями православной культуры, сегодня вдвойне актуально и еще ждет своего «перепрочтения». Через их творчество мы можем прикоснуться к той России, которую мы потеряли ровно столетие назад, восстановить связь времен, получить духовный импульс для движения вперед. Проза Зайцева, Шмелева и некоторых других русских эмигрантов – удивительно здоровая в нравственном отношении литература, которой так не хватает современной России, мучительно выздоравливающей после «смутных» десятилетий.

Литература

1. Агеносов В.В. Литература русского зарубежья (1918–1996). М., 1998.
2. Азаров В.Н. Питирим Сорокин о влиянии гражданской войны на состояние российского общества // Научный диалог. 2014. №8 (32): История. Экономика. Право.
3. Альгазо Х. Нравственное становление личности в автобиографической прозе русского Зарубежья: И.А. Бунин, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев, А.И. Куприн: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006.
4. Аринина Л.М. Христианские мотивы в творчестве Б. Зайцева в 1920-е годы //Русская культура на пороге третьего тысячелетия: христианство и культура: сб. ст. Вологда, 2001. <https://www.booksite.ru/fulltext/hri/sti/ans/tvo/index.htm>
5. Бабенко Н.П. Духовно-нравственные проблемы творчества Б. К. Зайцева 1900-1920-х годов: дис. ... канд. филол. наук. М., 2010.
6. Баландина М. Б. Художественный мир Б. Зайцева: поэтика хронотопа: дис. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2003.
7. Бараева Л.Н. Тетралогия Бориса Зайцева «Путешествие Глеба» как художественно-эстетическое отражение духовной биографии писателя // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева: Сб. ст. Вып. 3. Калуга, 2001.
8. Бараева Л.Н. Тетралогия Б. Зайцева «Путешествие Глеба» в контексте «неореалистической прозы» // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева. Вып. 2. Калуга, 2000.
9. Белоусова Е.Г., Маренина Е.П. Особенности организации художественного пространства в романе М. Осоргина «Времена» // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 16 (307).

10. Бенедиктов М. [Берхин М.Ю.] «Окно». Книга третья // Последние новости. 1924. 8 мая. № 1239. Цит. по: <http://www.emigrantika.ru/bib/801-pom>
11. Бицилли П.М. Б. Зайцев. «Путешествие Глеба». Рецензия // Русские записки. 1938. № 5.
12. Бронская, Л. И. Концепция личности в автобиографической прозе русского зарубежья : И. С. Шмелёв, Б. К. Зайцев, М. А. Осоргин : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01. - Ставрополь, 2001.
13. Гаричева Е.А. Феномен преобразования в русской художественной словесности XV1-XX веков: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2009.
14. Глушкова Н.Б. Паломнические «хождения» Б.К. Зайцева. Особенности жанра: дис. ... канд. филол. наук. М., 1999.
15. Громова А.В. Жанровая система творчества Б. К. Зайцева: литературно-критические и художественно-документальные произведения: дис. ... докт. филол. наук. Орел, 2009.
16. Гуль Р. Я унёс Россию: Апология эмиграции: В 3 т. Нью-Йорк, 1981–1989. http://www.dk1868.ru/history/gul_ogl.htm
17. Драгунова Ю.А. Проза Б.К. Зайцева 1901 – 1922 годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 1997.
18. Драгунова Ю.А. Россия в творчестве Б. Зайцева: к вопросу о мировоззрении писателя // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева: Сб. ст.. Вып. 3. Калуга, 2001.
19. Дугин А.Г. Консервативная парадигма и критика теории прогресса в социологии Питирима Сорокина: актуальность для современной России // Наследие: научный журнал. 2011. № 1.
20. Дудина Е. Ф. Творчество Б. К. Зайцева 1901 – 1921 годов: своеобразие художественного метода: дис. ... канд. филол. наук. Орел, 2007.
21. Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. VI/2. Изд. второе, испр., доп. М., 2004.

22. Ефремова Т.М. Питирим Сорокин о русской революции // Вестник Ишимского государственного педагогического института им. П.П. Ершова. 2014. №2 (14).
23. Жукова Н.Н. Проблема становления творческой личности в художественных биографиях Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М., 1993.
24. Захарова В.Т. Поэтика прозы Б.К. Зайцева: монография. Н. Новгород, 2014.
25. Зюзев Н.Ф. Питирим Сорокин: «собрание человека» // Человек. М., 2004. № 5.
26. Иванова Н.А. Художественный мир произведений Б.К. Зайцева 1900–1922-х годов в аспекте кодовых взаимодействий: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2014.
27. Искржицкая И.Ю. Мотив «слияния времен» в творчестве Б. Зайцева // Время как объект изображения, творчества и рефлексии: Междунар. науч. конф.: материалы. Иркутск, 2010.
28. Калганникова И.Ю. Жанровый синтез в биографической и автобиографической прозе Б.К. Зайцева: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2011.
29. Кашпур О.А. Жанр литературного портрета в творчестве Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М., 1995.
30. Кихней, Л.Г. Эоническое и апокалипсическое время в поэтике акмеизма // Modernités russes № 10: Letemps dans la poésie acméiste. Lyon: Lyon III-CESAL, 2010.
31. Князева О.Г. Религиозно-философские основы художественного творчества Б. К. Зайцева 1910- 1920-х гг.: дис. ... канд. филол. наук. Курск, 2007.
32. Козыро Л. Образ природы в тетралогии Б. Зайцева «Путешествие Глеба» // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева. Калуга, 2000.
33. Коковина Н.З., Степанова Н.С. Метафизика пути как формы духовного восхождения в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие

- Глеба» // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2011. №6.
34. Компанеец В.В. Герой, дом, путь в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Вестник Волгоградского государственного университета. 2003. № 3.
35. Конорева В.Н. Жанр романа в творческом наследии Б. К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. Владивосток, 2001.
36. Коряков П.В. Монашество в творчестве Б. К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М., 2002.
37. Курбанова О.В. Концепты цвета в лирике Максимилиана Волошина // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2013. Т. 3.
38. Курочкина А. В. Поэтика лирической прозы Б. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2003.
39. Кутырина Ю.А. Трагедия Шмелева. <http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/proza/soldaty/kutyrina-tragediya-shmeleva.htm>
40. Лау Н.В. Воплощение идеала «вечной женственности» в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). 2012. № 3 (118).
41. Литература русского зарубежья («первая волна» эмиграции: 1920–1940 годы): Уч. пос.: В 2 ч. Под общ.ред. А.И. Смирновой. Волгоград, 2003. Ч. 1.
42. Ломоносова М.В. Литературные грани творчества Питирима Сорокина // Наследие: научный журнал. 2014. №1 (4).
43. Лукьянцева И.И. Идея святости в творчестве Б. К. Зайцева периода эмиграции: дис. ... канд. филол. наук. Ставрополь, 2006.
44. Любомудров А.М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья (Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв): дис. ... докт. филол. наук. СПб., 2001.
45. Любомудров А.М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б.К. Зайцев, И.С. Шмелев. СПб., 2003.
46. Маулина Н.Н. Культурно-историческая концепция П.А. Сорокина: дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 1991.

47. Мерцалова О.С. Художественная объективизация цветного восприятия в произведениях И. С. Шмелёва и Б. К. Зайцева 1920 - 1930-х годов: дис. ... канд. филол. наук. Орел, 2007.
48. Михайлов О.Н. Литература русского зарубежья. М., 1995.
49. Мянговска И. Изменения в системе оценок и ценностей в прозе Б. Зайцева (на материале тетралогии "Путешествие Глеба") // Оценки и ценности в современном научном познании: сборник научных трудов. Калининград, 2009.
50. Натарова Е.В. Сорокинский интеграл и его перспективы в сфере научного изучения альтруизма, любви и социальной солидарности // Наследие: научный журнал. 2013. №3.
51. Пак Н.И. «Путешествие Глеба» Б.К. Зайцева в контексте автобиографической прозы русской эмиграции (К постановке вопроса) // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева: Сб. ст. Вып. 3. Калуга, 2001.
52. Пак Н.И. Древнерусская культура в художественном мире Б.К. Зайцева. М.; Калуга, 2003.
53. Пинаев С.М. Ориентализм в творчестве М.А. Волошина // Вестник Российского университета дружбы народов. Вып. 4. Сер.: Литературоведение, журналистика. 2012.
54. Полтавская Е.А. Художник и время: послереволюционная действительность в восприятии Б. Зайцева // Балтийский гуманитарный журнал. 2016. Т. 5. № 1 (14).
55. Полуэктова И. А. Лирический компонент прозы Б. К. Зайцева: дис.... канд. филол. наук. Воронеж, 2000.
56. Прозорова Н.И. В поисках целостности: религиозно-философская позиция Б. Зайцева в контексте русской философии серебряного века // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева: Сб. ст. Вып. 3. Калуга, 2001.
57. Ревякин Е.С. Русская революция в социологической концепции П.А. Сорокина // Вестник ИГЭУ. 2008. Вып. 1. http://ispu.ru/files/str._74-76.pdf

58. Солженицын А. Иван Шмелёв и его «Солнце мёртвых». Из «Литературной коллекции» // Новый Мир, 1998. № 7. http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1998/7/dnpisat.html
59. Сомова С.В. Поэтика сюжета прозы Б.К. Зайцева. Рассказы и повести 1901-1921 годов: дис. ... канд. филол. наук. Самара, 1998.
60. Сомова С.В. Поэтика Б. Зайцева. Самара, 2008.
61. Степанова А. «Закат Европы» Освальда Шпенглера и литературный процесс 1920-1930-х гг.: Поэтология фаустовской культуры. <https://books.google.ru/books?isbn=5457907236>
62. Степанова Т.М. Художественный мир публицистики русского зарубежья. Б. Зайцев. М., 2004.
63. Теребихин В.М. Человек в интегральной homo-социологии П.А. Сорокина: реконструкция и экспликация концепции // Наследие: научный журнал. 2014. №2 (5).
64. Тонкова Е.Г. П.А. Сорокин о национальном вопросе как производной социального неравенства // Наследие: научный журнал. 2011. №1.
65. Федосеева И. А. Философия любви в прозе Б. К. Зайцева и Н. П. Смирнова: дис. ... канд. филол. наук. Иваново, 2012.
66. Федякина Е.В. Питирим Александрович Сорокин: общественная и научная деятельность: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2005.
67. Хренов Н.А. Культурологическая парадигма П.А. Сорокина и гуманитарные науки // Наследие: научный журнал. 2014. №2 (5).
68. Яковец Ю.В. Интегрализм Питирима Сорокина – сердцевина парадигмы общественных наук XXI века // Наследие: научный журнал. 2011. №1.
69. Яркова А.В. Тетралогия Б.К. Зайцева «Путешествие Глеба» в контексте русской автобиографической прозы: К вопросу о жанровой специфике произведения // Жанры в историко-литературном процессе. Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2003.

70. Яркова А. Жанр автобиографического романа в творчестве Б.К. Зайцева // Жанры в историко-литературном процессе: сб. науч. ст. СПб. 2000.

71. Яркова А.В. Жанровое своеобразие творчества Б.К. Зайцева 1922-1972 гг. Литературно-критические и художественно-документальные жанры: монография. СПб., 2002.

**Гавриков Виталий Александрович,
Кихней Любовь Геннадьевна**

**БИБЛЕЙСКИЙ КОД В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ РУССКИХ
ЭМИГРАНТОВ ПЕРВОЙ ВОЛНЫ (П. СОРОКИН, Б. ЗАЙЦЕВ, И. ШМЕЛЁВ)
МОНОГРАФИЯ**

В авторской редакции
Оформление обложки *В.В. Гавриков, Г.П. Кихней*
Компьютерная верстка *Ю.Ю. Дмитриева*

Подписано в печать 01.06.2017. Формат 60x90/16
Объем 6,5 п.л. Тираж 500 экз.
Институт международного права и экономики имени А.С. Грибоедова
111024, Москва, шоссе Энтузиастов, д. 21