

ИЗ ФОНДОВ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ

Нехлебаева, Наталья Александровна

1. Творчество Димитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о "внутреннем человеке" конца XVII – начала XVIII столетия

1.1. Российская государственная библиотека

Нехлебаева, Наталья Александровна

Творчество Дмитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о "внутреннем человеке" конца XVII – начала XVIII столетия [Электронный ресурс]: Дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 .–М.: РГБ, 2003 (Из фондов Российской Государственной Библиотеки)

Филологические науки. Художественная литература -- Россия -- Русская литература -- Древнерусская литература (10-17 вв.) -- Персоналии писателей -- Дмитрий Ростовский (1651-1709) – как писатель -- Общая характеристика и значение творчества писателя. Русская литература

Полный текст:

<http://diss.rsl.ru/diss/03/1056/031056020.pdf>

Текст воспроизводится по экземпляру,
находящемуся в фонде РГБ:

Неклебаева, Наталья Александровна

Творчество Димитрия Ростовского в контексте
русских литературных представлений о
"внутреннем человеке" конца XVII – начала
XVIII столетия

Северодвинск 2003

Российская государственная библиотека, 2003
год (электронный текст).

61: 04 - 10/1048

Поморский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Северодвинский филиал

На правах рукописи

Нехлебаева Наталья Александровна

**ТВОРЧЕСТВО ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО
В КОНТЕКСТЕ РУССКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О "ВНУТРЕННЕМ ЧЕЛОВЕКЕ"
КОНЦА XVII – НАЧАЛА XVIII СТОЛЕТИЯ**

10.01.01 – русская литература

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель –
доктор филологических наук,
профессор Н.И. Николаев

Северодвинск – 2003

Нехлебаева

СОДЕРЖАНИЕ

<u>Содержание</u>	2
<u>Введение</u>	3
<u>Глава 1. "Внутренний человек" в проповедях Дмитрия Ростовского</u>	23
<u>§ 1. Эволюция представлений о "внутреннем человеке" в проповедях Дмитрия Ростовского</u>	23
<u>§ 2. "Новые времена" и "новые люди" в проповедях Дмитрия Ростовского</u>	41
<u>Глава 2. Чети-Минеи Дмитрия Ростовского и проблема "внутреннего человека"</u>	70
<u>§ 1. "Книга житий святых" Дмитрия Ростовского и агиографическая традиция</u>	70
<u>§ 2. Внешний и внутренний облик святого в Четиих-Минях Дмитрия Ростовского</u>	79
<u>§ 3. Юродивые в житиях Дмитрия Ростовского</u>	88
<u>§ 4. Сан священнослужителя и "земной успех" в житиях Дмитрия Ростовского</u>	93
<u>§ 5. "Внутренний человек" в "Отце Сергии" Л.Н. Толстого и в "Житии Иакова Постника" Дмитрия Ростовского</u>	98
<u>Глава 3. Школьная драма и ее эволюция в творчестве Дмитрия Ростовского</u>	121
<u>§ 1. "Комедия на Успение Богородицы" Дмитрия Ростовского в контексте истории и поэтики школьной драматургии</u>	121
<u>§ 2. Новые жанровые черты в "Рождественской драме" Дмитрия Ростовского</u>	140
<u>Заключение</u>	158
<u>Список литературы</u>	164

ВВЕДЕНИЕ

Творческое наследие митрополита Ростовского и Ярославского Димитрия сохраняет интерес читателей и исследователей уже более трех столетий. На рубеже XVII – XVIII веков святитель прославился как духовный писатель, проповедник, историк, драматург и педагог. Блестящее для того времени образование, начитанность, а также неимоверное трудолюбие способствовали тому, что по сегодняшний день Димитрий Ростовский остается самым популярным и самым плодовитым из всех авторов, когда-либо писавших на церковнославянском языке. Произведения святителя были широко известны не только в России, но и за ее пределами. Как отмечал академик Д.С. Лихачев, Димитрий Ростовский был "последним писателем, который имел огромное значение для всей православной Восточной и Южной Европы"¹. Русская православная церковь причислила митрополита Димитрия к лику святых. Он является первым российским святым синодального периода русской церкви, 1 апреля 1757 года святитель был канонизирован.

Конец XVII – начало XVIII века – период больших и глубоких противоречий в русской культуре, время переходное по своей сути. Это эпоха потрясающих Россию петровских реформ, масштабной ломки многовековых традиций. По утверждению А.М. Панченко, "смысл петровских реформ вовсе не европеизация, как принято думать, смысл ее – секуляризация, обмирщение"². Проблема секуляризации становится одной из центральных при изучении "переходной эпохи" в русской культуре.

Русская литература "переходного времени" представляет собой уже во многом исследованный пласт национальной культуры. Осмыслению данного круга вопросов посвятили свои труды крупнейшие исследователи:

¹ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы // Избранные работы: В 3 т. Т. 1. Л., 1987. С. 266.

² Панченко А.М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Русская история и культура. СПб., 1999. С. 369.

А.И. Белецкий, В.П. Адрианова-Перетц, В.Д. Кузьмина, П.Н. Берков, Д.С. Лихачев, А.Н. Робинсон, А.С. Демин, А.М. Панченко, А.С. Елеонская, О.А. Державина, Л.А. Софронова, С.Н. Травников, Л.И. Сазонова, Е.К. Ромодановская, С.И. Николаев и другие³. Перестройка жанровой системы, открытие сложности человеческого характера, раскрепощение личности, усиление индивидуально-авторского начала в литературном творчестве, борьба идей в русской придворной и демократической литературе, своеобразие литературных героев, русское барокко, первый русский театр, авторский вымысел и его проявления, новые взаимоотношения писателя и читателей – вот далеко не полный перечень проблем, получивших освещение в монографиях и статьях литературоведов.

Расширение научных представлений о процессе секуляризации русской культуры, по мнению Н.И. Николаева, должно вобрать в себя проблему "внутреннего мира человека"⁴. По наблюдениям исследователя, открытие "внутреннего мира человека" в начале XVIII столетия – "один из результатов и одновременно условий процесса обмирщения культуры. Заявивший о себе уже в петровскую эпоху, этот новый аспект человеческого бытия, настаивающий на своей самоценности и самодостаточности, в принципе меняет характер основополагающих отношений в мире (ценно-

³ Белецкий А.И. На рубеже новой литературной эпохи // История русской литературы. Т. 3. Ч. 1. М.–Л., 1941. С. 3–24; Адрианова-Перетц В.П. О связи между древним и новым периодами в истории славянских литератур // ТОДРЛ. Т. 19. М.–Л., 1963. С. 427–447; Кузьмина В.Д. Изучение преемственных связей древнерусской литературы с русской литературой и устным народным творчеством в новое время // ТОДРЛ. Т. 20. М.–Л., 1964. С. 274–285; Берков П.Н. О литературе так называемого переходного периода // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.) М., 1971. С. 19–32; Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XI – XVII веков. Л., 1973; Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1977; Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984; Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 198–218; Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. М., 1981; Травников С.Н. Писатели Петровского времени: Литературно-эстетические взгляды (путевые записки). М., 1989; Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко. М., 1991; Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994; Николаев С.И. Литературная культура петровской эпохи. СПб., 1996.

⁴ Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века: Дис. ... д-ра филолог. н. Архангельск, 1997. С. 15.

стно смысловая ось "Человек – Мир – Бог"), систему ценностных установок человека и его этических приоритетов"⁵.

По утверждению Л.А. Черной, человек переходного времени "оказывается перед открытыми вопросами, на которые надо заново искать ответы". Свои рассуждения о резкой ломке привычной системы ценностей на рубеже XVII – XVIII веков и об "открытости" (незавершенности, недосказанности и неопределенности) всех сторон культуры переходного периода исследователь связывает в первую очередь с проблемой человека: "Открытый человек испытывает невероятные нагрузки, живет на пределе своих возможностей, ищет себя, отсюда переходные периоды богаты самозванцами разных мастей, пророками, авантюристами разных толков, "ангелами" и монстрами, святыми и антихристами". И далее: "Открытый человек непредсказуем. Он находится в постоянном динамическом поиске самого себя, новых ценностей и целей, еще не до конца им понятых. Бросаясь из крайности в крайность, он ищет точки опоры, которые позволят ему принять новую идею человека и двигаться по направлению к этой цели. В процессе поиска человек то взлетает духом до небесных высот, то заглядывает в самую темную глубину своего "я"⁶.

Перемены в русской жизни, происходившие в результате петровских преобразований, а также отмеченные исследователями изменения, колебания во внутренней жизни человека, поиски новых ценностей и целей не могли не отразиться на личной судьбе и творчестве митрополита Ростовского (Даниила Саввича Тунтало, 11.XII.1651 – 28.X.1709) – русского писателя "переходной эпохи". Еще М.В. Ломоносов отмечал некоторые осо-

⁵ Там же. С. 299.

⁶ Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 124. Как замечает Л.А. Черная, "в данном контексте толкование "открытости" тяготеет к сравнению с "незащищенностью", вызванной разрушением граници между человеком и нечеловеком, посторонним и потусторонним мирами. В периоды стабильности система культурных ориентиров и ценностей ограждает и защищает человека, придавая ему чувство уверенности и стабильности". Когда же начинается ломка привычной системы ценностей, перед человеком "встает проблема выбора ориентиров в открытом культурном пространстве" (С. 123–124).

бенности, связанные с влиянием переходного времени на литературную деятельность святителя. Он указывал на сочетание в Димитрии черт писателя традиционного средневекового типа (монах, аскет) и черт нового, только начинающего зарождаться писателя светского: "Отдавшего Божия Богови: верою, кротостию, воздержанием, учением, трудолюбием; Кесарево Кесареви: ревностию и терпением, поборствуя Петру Великому"⁷. Это, в сущности, верное суждение весьма удачно дополняет исследователь творчества митрополита Ростовского И.А. Шляпкин, внося некоторые свои уточнения. По его мнению, святитель относится к числу "деятелей, примкнувших к реформе, но сохранивших в то же время свои индивидуальные черты"⁸.

Димитрий Ростовский еще при жизни стал известным духовным писателем. Но при этом, следует отметить, произведения митрополита издавались нечасто. Исключенные составляют "Руно орошенное" (1683), которое переиздавалось шесть раз, "Книга житий святых" (1689 – 1705), "Апология во утолении печали человека, сушаго в бедах и озлоблении" (1696) и один из разделов "Розыска о брынской вере" – "Рассуждение о образе Божии и подобии в человеце" (1707). Только после смерти святителя начались многочисленные переиздания отдельных его произведений и отрывков из них. При этом первое собрание сочинений святителя вышло лишь в 1786 году в шести томах, но, по замечанию специалистов, "выполнено оно было крайне небрежно"⁹.

Одним из первых осознал значимость в русском литературном процессе трудов Димитрия Ростовского Н.И. Новиков. Он в 1774 году впервые опубликовал "Диариуш" ("Дневные записки святого чудотворца Димитрия,

⁷ Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995. С. 86.

⁸ Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709). СПб., 1891. С. 54.

⁹ Федотова М.А. Димитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 1. А–З. СПб., 1992.

митрополита Ростовского")¹⁰ в "Древней Российской Вифлиофике", а в 1784 году осуществил первое издание "Летописи иже во святых отца нашего Дмитрия..."

А уже в XIX веке творческое наследие Дмитрия Ростовского стало привлекать внимание исследователей. В 1849 году выходит книга епископа Виссариона (В.П. Нечаева) "Святой Дмитрий, митрополит Ростовский", состоящая из двух частей. Одна из них посвящена жизни святителя, а во второй перечислены все известные творения митрополита и дана их краткая характеристика. Больше всего внимания В.П. Нечаев уделяет "Четиим-Минеем", он указывает основные источники житий, пишет о содержании книг по месяцам, характеризует повествование.

Всплеск интереса к творчеству митрополита Ростовского в XIX столетии приходится на вторую половину века. В это время были опубликованы работы, посвященные педагогической деятельности митрополита, – исследование Ф.Я. Никольского "Ростовское училище при св. Дмитрии митрополите" (1863) и И.Н. Корсунского "Материалы для истории училища святителя Дмитрия Ростовского" (1883). Стали издаваться и произведения святителя различных жанров: Н.С. Тихонравов опубликовал "Рождественскую драму", епископ Угличский Амфилохий – письма митрополиту Новгородскому Иову, стихи страстные и еще ряд неизданных сочинений, А. Израилев – псалмы и духовные канты, А.А. Титов – проповеди украинского периода, а также новые данные о святителе.

Примерно в это же время, создавая свои труды, посвященные истории русской драмы, к драматическим произведениям Дмитрия Ростовского обращались Н.И. Петров, П.О. Морозов, В.И. Резанов¹¹.

¹⁰ Отдельное издание вышло в 1781 году также в типографии Н.И. Новикова.

¹¹ Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII и XVIII веков, преимущественно драматическая. Киев, 1880; Морозов П. Русская драма. СПб., 1888; Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов. Из истории русской драмы. М., 1910.

В 1891 году вышла одна из крупнейших работ, посвященных жизни и творчеству митрополита, "Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709)" И.А. Шляпкина, который рассматривает личность и сочинения святителя в контексте борьбы двух партий великорусского духовенства (партий старомосковских и малорусских сторонников) на рубеже XVII – XVIII веков.

В начале XX века интерес исследователей к произведениям митрополита Димитрия не ослабевает. В 1907 году М.Н. Сперанский публикует "Успенскую драму", предваряя ее небольшим обзором пьес, написанных святителем. В центре внимания в это время оказывается жизнь святого и его нравственное учение (работы А. Свирелина, А.И. Никольского, М.С. Попова)¹². Ф.И. Титов включает в свое исследование обзор дореволюционных публикаций, посвященных Димитрию Ростовскому¹³.

В советское время литературно-богословское наследие святителя практически оказалось забытым на несколько десятилетий. Исключение составляло обращение к творчеству митрополита Димитрия по частным вопросам С.П. Луппова, В.В. Виноградова, А.С. Елеонской¹⁴.

Новый всплеск интереса к творческому наследию святителя приходится на последнюю четверть XX века. В 1976 году опубликована магистерская диссертация протоиерея А.М. Державина "Четии-Миней Димитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник". А в 1978 году в сборнике "Пути изучения древнерусской литературы и письменности" Ю.К. Бегунов, О.А. Державина и А.М. Панченко определили

¹² Свирелин А. Православное исповедание христианской веры в Четьих-Минях Св. Димитрия Ростовского. СПб., 1893; Никольский А.И. Несколько слов о житии и сочинениях святого Димитрия Ростовского // ИОРЯС. 1909. Кн. 1. С. 160–171; Попов М.С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды. СПб., 1910.

¹³ Титов Ф.И. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, бывший ученик Киевской духовной академии. Киев, 1909.

¹⁴ Луппов С.П. Книга в России в первой четверти XVIII в. Л., 1973. С. 247–249; Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII – XIX вв. М., 1982. С.75; Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 198–218.

перспективы изучения литературного наследия Димитрия Ростовского (ораторской прозы, драмы и поэзии) в различных аспектах¹⁵.

В начале восьмидесятых годов были опубликованы работы В.В. Калугина, посвященные анализу "Келейного летописца" и "Успенской драмы" Димитрия Ростовского¹⁶. Пьесы митрополита в этот период стали предметом пристального внимания О.А. Державиной, А.С. Демина, Л.А. Софроновой, Е.В. Жигулина¹⁷. Анализ целого ряда произведений святителя стал частью монографий, посвященных изучению проблем истории славянских литератур и русской литературы XVII – начала XVIII веков (А.М. Панченко, А.Н. Робинсона, Г.Н. Моисеевой, И.М. Дылевского и других).

Своеобразным итогом научных исследований литературного творчества Димитрия Ростовского культурологами, историками, филологами, философами в этот период стал девятый выпуск исследований и материалов "Филевских чтений" (1994) и материалы научной конференции "Первые Димитриевские чтения" (1996), полностью посвященные митрополиту Ростовскому. В эти сборники вошли статьи крупнейших современных специалистов, изучающих творчество Димитрия Ростовского Л.А. Янковской, М.А. Федотовой, А.А. Круминга, В.С. Белоненко, Г.П. Енина, Е.В. Жигулина и некоторых других исследователей.

Несмотря на то, что в конце XX века обозначился несомненный рост интереса к творчеству митрополита Ростовского, до сих пор его литера-

¹⁵ Бегунов Ю.К. Древнерусская ораторская проза как жанр (К постановке вопроса) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 75–85; Державина О.А. Перспективы изучения русского театра XVII в. // Там же. С. 118–12; Панченко А.М. Изучение поэзии Древней Руси // Там же. С. 125–131.

¹⁶ Калугин В.В. "Келейный летописец" Димитрия Ростовского // Альманах библиофила. М., 1983. Вып. 15. С. 160–174; Калугин В.В. Автограф "Успенской драмы" Димитрия Ростовского // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1985 г. М., 1987. С. 99–101.

¹⁷ Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в. // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 5–52; Демина А.С. Эволюция московской школьной драматургии // Пьесы школьных театров Москвы. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). М., 1974. С. 7–48; Жигулин Е.В. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского: Автореф. дис. ... канд. иск. М., 1995; Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. М., 1981.

турное наследие не собрано воедино и не опубликовано в качестве научно подготовленного издания. Если раньше произведения святителя чаще рассматривали в контексте древнерусской книжности, то в последнее время Дмитрий Ростовский и его творчество как явления "переходной эпохи". Однако очевидные перемены в творчестве митрополита, произошедшие после переезда в Россию, к сожалению, не обратили еще на себя достаточного внимания исследователей.

В жизни и творчестве Дмитрия Ростовского, как правило, выделяют два периода: малорусский и великорусский¹⁸. Условной границей между ними является переезд святителя в Россию в феврале 1701 года. Первый период включает в себя проповедническую деятельность Дмитрия на Украине с 1670 по 1700 год¹⁹. Уже в это время Дмитрий стал известным проповедником и приступил к написанию своего капитального труда – "Книги житий святых", а также других произведений ("Келейный летописец", "Диариум"). Эти произведения стали началом всей дальнейшей литературной деятельности митрополита Ростовского.

Приехав в Россию в феврале 1701 года, святитель уже в марте произносит приветственное слово Петру I. И с этого времени начинается второй период жизни Дмитрия, который М.А. Федотова делит на московский (1701 – февраль 1702) и ростовский (1702 – 1709) периоды творчества святителя²⁰. За год, проведенный в Москве, он произнес, как отмечает И.А. Шляпкин, пятнадцать проповедей²¹, которые в большей степени, чем произведения украинского периода были ориентированы на современные ему события. А в январе 1702 года Дмитрий был назначен митрополитом Ростовским и Ярославским.

¹⁸ Шляпкин И.А. Св. Дмитрий Ростовский и его время... С. VI.

¹⁹ М.А. Федотова в своих работах называет этот период творчества святителя (1670 – 1700 гг.) украинским.

²⁰ Федотова М.А. Словарь книжников и книжности... С. 263.

²¹ Шляпкин И.А. Св. Дмитрий Ростовский и его время... С. 285.

Переезд в Россию кардинально изменил жизнь святителя. Новая среда, в которой он оказался, глубоко потрясла митрополита. Положение в Ростовской епархии было непростое, требовалась немедленная реакция со стороны Димитрия. Он активно занялся административной и проповеднической деятельностью. Серьезные перемены в жизни Димитрия Ростовского не могли, как представляется, не сказаться на характере произведений митрополита, на трактовке им традиционных понятий, сюжетов и образов.

Одной из центральных в творчестве святителя становится проблема "внутреннего человека", которая неоднократно поднималась в русской духовной литературе (сочинения Максима Грека, Нила Сорского, Исаии Копинского, Симеона Полоцкого и др.)²². Еще во время своего пребывания на Украине Димитрий Ростовский обращается к рассуждениям о "внутреннем человеке" в "Поучении на празднество Успения Пресвятой Богородицы" (1693). Однако после его переезда в Россию в начале 1701 года интерес святителя к этой проблеме, по нашим наблюдениям, усиливается. Она оказывается в центре внимания в целом ряде принципиальных для творчества митрополита Димитрия произведений ("Келейный летописец", "Розыск о раскольничей брынской вере" и другие). Но, несомненно, самая яркая среди них богословская работа святителя – "Внутренний человек", созданная на рубеже XVII–XVIII веков, единственная в своем роде специальная работа, посвященная этой проблеме. Однако, насколько нам известно, повышенный интерес Димитрия Ростовского к проблеме "внутреннего человека" до сих пор не становился предметом специального обсуждения.

Понятие "внутренний человек" в современном литературоведении используется довольно интенсивно. Как верно заметил С. Кормилов, сло-

²² Духовные писатели опирались прежде всего на богословские труды Григория Нисского, "Точное изложение православной веры" Иоанна Дамаскина.

восочетание "внутренний человек" не является термином, "но раскрытию одной из важнейших литературоведческих тем помогает"²³.

Проблема "внутреннего человека" в русском литературном сознании тесно соприкасается с проблемой "внутреннего мира человека". Эта тема нашла отражение в ряде работ современных отечественных исследователей (В.П. Адрианова-Перетц, Е.Г. Эткинд, В.А. Свительский, В.В. Савельева, Е.М. Мелетинский, О. Ноговицын и другие). Однако использованное в этих работах понятие "внутренний человек" в отличие от "внутреннего мира человека" не получило историко-литературного наполнения.

В связи с этим особый интерес для нас представляет одна из первых попыток применить понятие "внутренний человек" к учительной литературе, которую предприняла В.П. Адрианова-Перетц. В 1958 году вышла ее работа "К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI – XIV веков", в которой понятие "внутренний человек" оказывается столь размытым, неопределенным и противоречивым, что включает в себя все то, что связано вообще с внутренней жизнью человека. Исследователь отмечает, что авторы "слов" и "поучений" "сосредоточивают внимание именно на "внутреннем человеке", на его "душе", "естестве", "нраве", "уме", "помыслах", "воле", "страстях", "добродетелях"²⁴.

Одновременно в своей работе В.П. Адрианова-Перетц вместо понятия "внутренний человек" в качестве синонимичных использует сочетания: "психологические побуждения и переживания человека", "психология человека" ("человеческая психология"), "душевная жизнь человека", "внутренняя жизнь человека", "душевное состояние", "душевные побуждения" и т. п. Очевидно, в таком контексте сложившееся еще в средневековье понятие "внутренний человек" существенно трансформировано и модернизировано.

²³ Кормилов С. "Внутренний человек" в литературе // Вопросы литературы. Июль – август. 2000. С. 349.

²⁴ Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI – XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. М.–Л., 1958. С. 16.

вано. Анализируя тексты, в которых вскрывается "нрав" и "помыслы" людей, живущих не по-христиански, В.П. Адрианова-Перетц рассуждает о "страсти", порождающей "другие вытекающие из нее дурные свойства человека"²⁵. При этом, как не трудно заметить, исследователь считает "страсть" составляющей "внутреннего человека". И здесь, как нам кажется, ощущается некое противоречие. Традиционно в богословской литературе понятие "внутренний человек" имеет положительное значение, однако в данном контексте оно получает иную, скорее отрицательную, коннотацию.

В заключении исследователь приходит к выводу, что традиция изображения в литературе "внутреннего человека", начало которой положили в русской литературе авторы "слов" и "поучений" XI – XIII веков, имела и прямое продолжение (сатирические образы современников у митрополита Даниила, Азбука о хмеле, Служба кабаку и др.)²⁶. Однако здесь, как нам кажется, речь также идет о психологических наблюдениях, а не о "внутреннем человеке" в традиционном для древнерусской литературы значении.

Наполнение В.П. Адриановой-Перетц понятия "внутренний человек" отчасти совпадает с толкованием, предложенным Е.Г. Эткингом в его монографии "Внутренний человек" и внешняя речь" (1998). Хотя в своей книге Е. Г. Эткинд утверждает, что понятие "внутренний человек" возникло лишь в конце XVIII века и впервые он столкнулся с этим понятием в рассуждениях предшественника немецких романтиков Жан-Поля (Рихтера) в трактате "Кампанская долина или о бессмертии души" (1797). Е.Г. Эткинд пишет: "Может быть, и до Жан-Поля кто-нибудь говорил о "внутреннем человеке"; термин, который вошел в заглавие настоящей книги, так или иначе, родился именно в это время"²⁷.

²⁵ Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI – XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. М.–Л., 1958. С. 19.

²⁶ Там же. С. 24.

²⁷ Эткинд Е.Г. "Внутренний человек" и внешняя речь. М., 1998. С. 11.

Далее исследователь указывает: "Внутренний человек" в новой литературе Европы существовал и до появления этого словосочетания. Литература – и, конечно, философия – по-разному понимали происходящее "внутри"; менялось восприятие мысли и соотношение мысли со словом, призванным ее выразить, вербализировать"²⁸. Под "мыслью" Е.Г. Эткинд понимает не только логическое умозаключение, не только рациональный процесс понимания, но и всю совокупность внутренней жизни человека: "Мысль (в обычном нашем словоупотреблении) передает содержание, которое Жан-Поль вкладывал в понятие "внутренний человек"²⁹.

С. Кормилов в рецензии на монографию Е.Г. Эткинда отмечает, что словосочетание "внутренний человек" восходит к апостолу Павлу, делая при этом оговорку, "но в другом значении"³⁰. По всей вероятности, исследователь имеет в виду слова апостола Павла из "Второго послания к Коринфянам": "Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется" (2 Кор. 4, ст. 16)³¹.

Все известные словари древнерусского языка регистрируют одно из значений слова "внутренний" как "духовный, приобщенный к вечности", "относящийся к духовному миру", "соответствующий правилам христианства"³². В ряде примеров слово "внутренний" используется в сочетании со словом "человек" и противопоставляется "внешнему" (телесному, плотскому). Например, "Словарь русского языка XI – XVII вв." толкует значение сочетания "внутренний человек" как "духовная сущность человека"³³. Здесь также есть противопоставление "внешнему человеку", который определяет-

²⁸ Эткинд Е.Г. "Внутренний человек" и внешняя речь. М., 1998. С. 12.

²⁹ Там же. С. 12.

³⁰ Кормилов С. "Внутренний человек" в литературе... С. 350.

³¹ Сочетание "внутренний человек" см.: Рим. 7, 22; Еф. 3, 16.

³² См.: Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.): В 10 т. Т. 2 (възлѣкати-добродѣтельникъ). М., 1989. С. 188–189; Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 2 (В-ВОЛОГА). М., 1975. С. 244–245; Словарь русского языка XVIII века. Вып. 3. (вѣк-воздувать). Л., 1987. С. 234–236; Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 т. Т. 2. Л-П. Репринт. воспроизведение с изд. 1895 г. М., 1958. С. 477.

³³ Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 2. М., 1975. С. 245.

ся как "внешняя, материальная, сущность человека; тело, плоть"³⁴. Интересно, что "Словарь русского языка XVIII века" отмечает "нарастание употребительности" на протяжении XVIII века слова "внутренний" в приведенном здесь значении³⁵. Таким образом, уже в древнерусских памятниках встречается словосочетание "внутренний человек" с вполне сложившимся, устойчивым значением.

Вероятно, Е.Г. Эткинд, настаивая на появлении этого "термина" именно в конце XVIII века, имеет в виду его особенное смысловое наполнение в это время, охватывающее многообразие и сложность процессов, протекающих в душе. А то, что это словосочетание использовалось довольно широко в древнерусской литературе, а еще раньше в мировой литературе, и до конца XVIII века, в значении "духовный человек", им просто не принимается во внимание.

Интересно, что еще В.Г. Белинский в своей статье "Речь о критике. А. Никитенко" (1842), рассуждая о творчестве Гете, использовал словосочетание "внутренний человек": "... его "Вертер" есть ничто иное, как вопль эпохи; в его "Фаусте" заключены все нравственные вопросы, какие только могут возникнуть в груди внутреннего человека нашего времени..."³⁶. Нетрудно заметить очевидное сходство в толковании понятия русским критиком XIX века и Е.Г. Эткиндром.

Тему, затронутую в монографии Е.Г. Эткинда, С. Кормилов считает "одной из важнейших литературоведческих тем"³⁷. В.В. Савельева в книге "Художественная антропология" посвящает ей целую главу³⁸. Она называется "Внешний человек" и "внутренний человек" в художественном мире" и содержит в себе элементы полемики с Е.Г. Эткиндром.

³⁴ Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 2. М., 1975. С. 239.

³⁵ Словарь русского языка XVIII века. Вып. 3. Л., 1987. С. 234–236.

³⁶ Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. VI. М., 1955. С. 278.

³⁷ Кормилов С. "Внутренний человек" в литературе... С. 34.

³⁸ См.: Савельева В.В. Художественная антропология. Алматы, 1999. С. 118–184.

Близок Е.Г. Эткинду в своем понимании "внутреннего человека" В.А. Свительский. В своей докторской диссертации "Герой и его оценка в русской психологической прозе 60 – 70-х годов XIX века" он использует словосочетание "внутренний человек" в следующем контексте: "Отличительная черта гуманизма русских писателей – утверждение "внутреннего человека" и рассмотрение через него, в связи с ним всей действительности, трезвый анализ потенциала личности в ее сложности, противоречиях, в споре реального и возможного"³⁹. Рассматривая русскую психологическую прозу, В.А. Свительский делает вывод, что "основные противоречия в осуществлении человека в это время – разрыв между сознанием и реальностью, между "внутренним" и "внешним" человеком, между отдельными функциями, ролями и существом личности, двоение этических мерок"⁴⁰. Для него, как и для Е.Г. Эткинда, "внутренний человек" – это прежде всего средоточие мыслей и чувств личности.

Приблизительно в одно время с книгой Е.Г. Эткинда вышла монография Н.И. Николаева "Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века" (1997), в которой исследователь оперирует понятием "внутренний человек", при этом наполняя его содержанием, восходящим к словам апостола Павла.

В предисловии к своей монографии, а также в докторской диссертации, Н.И. Николаев пишет о необходимости разграничения понятий "внутренний человек" и "внутренний мир человека". При уточнении этих понятий исследователь опирается на значение, зарегистрированное в словарях, где "внутренний человек" – это человек "духовный, соответствующий правилам христианства (в противоположность плотскому, языческому началу)". А понятие "внутреннего мира человека", по наблюдениям Н.И. Нико-

³⁹ Свительский В.А. Герой и его оценка в русской психологической прозе 60 – 70-х годов XIX века: Автореф. дис. ...д-ра филолог. н. Воронеж, 1995. С. 15.

⁴⁰ Свительский В.А. Герой и его оценка в русской психологической прозе 60 – 70-х годов XIX века... С. 17.

лаева, тесно связано с процессом секуляризации и относимо преимущественно к человеку нового времени⁴¹. Согласно его толкованию, "внутренний человек" выстраивается исключительно в аспекте религиозного осмысления проблемы спасения. Это то ценностное ядро моего Я, через которое и в котором оно обретает бессмертие. Вне контекста христианского осмысления проблемы спасения "внутренний человек" теряет свою актуальность. "Внутреннее" и "внешнее" в этом смысловом поле противопоставлены в религиозно понятой перспективе как приобщенное к вечности и как обреченное на тление. Не тайное, сокровенное, как в ощущениях человека нового времени, а именно предопределенное к спасению составляет содержание "внутреннего человека" в средневековом сознании".

Что же касается определения "внутреннего мира человека" в работе Н.И. Николаева, то оно, как представляется, отчасти совпадает с определением "внутреннего человека", которое использует Е.Г. Эткинд в своей монографии.

Таким образом, даже весьма беглый обзор позволяет констатировать высокую интенсивность обращения литературоведения к проблеме "внутреннего человека". Однако, уже при первом приближении к теме ощущается весьма широкий разброс мнений как в толковании понятия, так и в его историко-литературном наполнении.

В своей работе в понимании проблемы "внутреннего человека" и "внутреннего мира человека" мы отталкиваемся от концептуальных подходов, предложенных в работах Н.И. Николаева. Для нас принципиально важными представляются его рассуждения не только о различии понятий "внутренний человек" и "внутреннего мира человека", актуализация последнего в русской культуре только в Новое время, за чертой Средневековья, но и то, что эти новые ощущения, представления о "внутреннем

⁴¹ Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века: Дис. ... д-ра филолог. н. Архангельск, 1997. С. 6.

мире" рождаются в сознании человека петровской эпохи, находящегося в эпицентре процесса секуляризации. Комплекс новых внутренних ощущений, связанных с этими представлениями прежде всего переживает человек предельно прагматичный, во многом аморальный, а религиозный, устремленный к легкой удаче, успеху, мечтающий "попасть в случай". По определению исследователя: "Внутренний мир человека, ориентированного в своих отношениях с "миром внешним" на "случай", на успех, создавал, видимо, ранее недоступное ощущение свободы, раскрепощенности в жизни"⁴².

Если принять во внимание наблюдения Н.И. Николаева, предложенные в его докторской диссертации, то становится очевидным, что в момент своего зарождения эти новые представления, ощущения своего внутреннего бытия переживаются как совершенно самостоятельные, независимые, несоотнесенные с традиционными для средневековой русской культуры, глубоко религиозными представлениями о "внутреннем человеке".

Однако, есть все основания предполагать, что духовная русская литература не могла каким-то образом не откликнуться на эту новую, необычную для нее ситуацию – появление сферы бытия, настаивающей на своей "самодостаточности, самоценности, свободы от извне исходящей каузальности"⁴³. Наш интерес к творчеству Димитрия Ростовского, одного из самых ярких авторов русской духовной литературы переходного времени, вызван прежде всего стремлением приблизиться к осмыслению этой проблемы: как в эпоху глобальных культурных перемен, в момент зарождения в русском человеке новых ощущений своего внутреннего бытия, в сознании писателя, ориентированного на традиционные религиозные цен-

⁴² Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века. Автореф. дис. ... д-ра филолог. н. Архангельск, 1998. С. 7.

⁴³ Там же. С. 6.

ности, меняются, трансформируются представления о "внутреннем человеке"; и, наконец, меняются ли они?

Рассматривая эту исследовательскую установку как основную *цель* нашей работы, мы видим необходимым для ее достижения решение следующих *задач*:

- изучение творческого наследия Дмитрия Ростовского как духовного писателя "переходной эпохи" с точки зрения своеобразия его представлений о "внутреннем человеке";
- сопоставление его позиции с представлениями предшествующей русской духовной литературы о "внутреннем человеке";
- изучение изменений в представлениях о "внутреннем человеке" Дмитрия Ростовского в разные фазы его жизни, в ходе творческой эволюции;
- осмысление реакции Дмитрия Ростовского как духовного деятеля и писателя на "нового человека" петровской эпохи с точки зрения представлений святителя о "внутреннем человеке";
- изучение изменений в поэтике произведений Дмитрия Ростовского под влиянием его обновленных представлений о "внутреннем человеке".

При этом следует оговорить, что наше исследование не нацелено на изучение художественных средств изображения "внутреннего человека", особенностей стиля и риторики Дмитрия Ростовского, приемов создания митрополитом образов святых. В наши задачи также не входит сколько-нибудь подробное рассмотрение традиций русской житийной литературы, проповеди или школьной драмы.

Предметом нашего исследования являются представления Дмитрия Ростовского о "внутреннем человеке", отразившиеся в его творчестве в различные периоды.

Актуальность исследования обусловлена, с одной стороны, тем несомненно нарастающим в современной науке интересом к личности и творчеству Дмитрия Ростовского. Вместе с тем в пользу ее (актуальности) свидетельствует довольно высокое интеллектуальное напряжение, которое демонстрирует современное отечественное литературоведение в обсуждении проблемы "внутреннего человека", "внутреннего мира человека", а также в изучении своеобразия "переходной эпохи" – одного из самых загадочных и ключевых для осмысления развития русской национальной культуры периодов.

Научная новизна работы определяется ее целью и задачами. Исследование являет собой первую попытку изучения изменений в русских литературных представлениях о "внутреннем человеке" в "переходную эпоху", когда уже начался процесс формирования исторически новых представлений о "внутреннем мире человека". Одновременно с этим здесь впервые предлагается взглянуть на творчество Дмитрия Ростовского под углом зрения этой общей проблемы.

Работа строится преимущественно на *материале* проповедей, агиографического наследия Дмитрия Ростовского и его школьных драм. Это в свою очередь определило *структуру диссертации*, первая глава которой посвящена выявлению представлений святителя о "внутреннем человеке", отразившихся в его проповедях, вторая обращена к этой проблеме на материале его Четних-Миней, а третья сосредоточивает внимание на эволюционных процессах школьной драмы митрополита Ростовского.

Научная значимость исследования видится в том, что результаты работы расширяют научные представления о своеобразии русского литературного процесса "переходного периода".

Практическая ценность исследования заключается в том, что выводы и основные положения работы, а также наблюдения над конкретными произведениями духовной литературы могут быть использованы при

разработке изучения курса истории русской литературы, спецкурсов и спецсеминаров, посвященных русской духовной литературе или проблемам литературы "переходного периода", а также при разработке заданий для написания курсовых, дипломных, контрольных работ студентами филологического факультета.

Методологической основой исследования являются труды М.М. Бахтина, Д.С. Лихачева, А.С. Демина, А.М. Панченко, И.П. Еремина, А.С. Елеонской, О.А. Державиной. В основе диссертационной работы лежит сравнительно-исторический и структурно-типологический принцип исследования литературных произведений.

Апробация. Материалы исследования обсуждались на кафедре теории и истории литературы Северодвинского филиала Поморского государственного университета имени М.В. Ломоносова (2000–2003). Основные положения диссертации были представлены в форме докладов и сообщений на внутривузовских конференциях Поморского государственного университета (2000–2003), на всероссийской конференции молодых ученых в Северодвинском филиале Поморского государственного университета (2003), на XXIX Международных Толстовских чтениях в Тульском государственном педагогическом университете имени Л.Н. Толстого (2003), а также в публикации тезисов и статей.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Творческая биография Дмитрия Ростовского распадается на два периода, отличающихся не только качественным ростом писательского мастерства, но и различным подходом к решению проблемы "внутреннего человека". Условная граница этих периодов – 1701 год.

2. Ранний период в творчестве Дмитрия Ростовского не отличается какой-то особой интенсивностью обращения к проблеме "внутреннего человека". На этом этапе своей творческой эволюции святитель демонстрирует традиционное для средневековой русской духовной литературы ре-

шение этого вопроса. Второй период характеризуется большей интенсивностью в разработке темы, что в числе прочего сказалось на появлении специального богословского труда "Внутренний человек". Своеобразие нового подхода к разработке проблемы на фоне предшествующей традиции состоит в нарочитом подчеркивании таинственности, неочевидности, непроницаемости "внутреннего человека".

3. Новые характеристики "внутреннего человека", предложенные в позднем творчестве Дмитрия Ростовского, во многом повторяют характеристики "внутреннего мира человека", открытого русской культурой переходного времени в качестве нравственной альтернативы арелигиозного "нового человека" петровской эпохи, ищущего оправдания своему прагматизму, установке на жизненный успех. По определению современного исследователя, внутренний мир человека также в русской литературе этого времени "заявляет о себе в подчеркивании непроницаемости своей границы, неподотчетности, в атмосфере недосказанности и неопределенности"⁴⁴. И это совпадение характеристик неслучайно. Оно несет в себе огромный полемический заряд.

4. Актуализация проблемы "внутреннего человека" в позднем творчестве Дмитрия Ростовского связана с его концептуальной критикой современника, человека, рожденного бурей петровских преобразований, отклонившегося от традиционных религиозно-этических ориентиров.

Раскрытию этих основных положений и посвящено в целом содержание представленного диссертационного исследования.

⁴⁴ Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века. Автореф. дис. ... д-ра филолог. н. Архангельск, 1998. С.6.

ГЛАВА 1. "ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК" В ПРОПОВЕДЯХ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

Противопоставление человека "плотяного", "внешнего" и человека "духовного", "внутреннего", намеченное во Втором послании апостола Павла к Коринфянам, стало одним из ключевых моментов христианского учения. В богословской литературе эти понятия встречаются довольно часто, но наполнение их различными смысловыми оттенками во многом зависит от конфессиональной принадлежности авторов и от эпохи создания произведений.

Проблема "внутреннего человека" неоднократно поднималась в русской духовной литературе. В творчестве Дмитрия Ростовского она становится одной из центральных. На рубеже XVII – XVIII веков святитель завершает свою работу "Внутренний человек", которая наиболее полно отражает соответствующие представления автора. Сам факт создания митрополитом Ростовским отдельного труда, посвященного этой проблеме, – событие для русской культуры неординарное, единственное в своем роде. И, насколько нам известно, этот необычный, повышенный интерес Дмитрия Ростовского к проблеме "внутреннего человека" до сих пор не привлекал внимания литературоведов. Выявлению изменений в представлениях о "внутреннем человеке" в ростовский период творчества митрополита Дмитрия, отразившихся в его проповедях, и посвящена первая глава диссертационного исследования.

§ 1. ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О "ВНУТРЕННЕМ ЧЕЛОВЕКЕ" В ПРОПОВЕДЯХ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

До появления работы митрополита Ростовского "Внутренний человек" в богословской литературе под "внутренним человеком" однозначно и практически всеми понимался человек "духовный, приобщенный к вечности".

сти", "соответствующий правилам христианства", который был противопоставлен человеку "внешнему", "плотскому", "тленному".

При этом "все представители философско-богословской мысли констатируют как общепризнанный факт, что человек состоит из двух различных начал – души и тела, из которых первая составляет высшую часть человеческой природы, а второе – низшую"⁴⁵. Рассуждая о человеке, Иоанн Дамаскин в своем "Источнике знания" отмечает, что Бог сотворил человека "смешанным из двух природ ... земным и небесным, временным и бессмертным, видимым и умопостижимым"⁴⁶. Византийский богослов, подробно рассматривая "природу" души и тела, неоднократно подчеркивает, что "все состоит из души и тела, все получили естество души и имеют телесную сущность"⁴⁷. Поздее, возвращаясь к своим рассуждениям, Иоанн Дамаскин дополняет предыдущие высказывания: "После соединения ("двух естеств". – Н.Н.) сохраняется естественное свойство каждого из них"⁴⁸. При этом он утверждает превосходство души и настаивает на том, что "тело служит потребностям души".

В произведениях древнерусской литературы проблема "внутреннего человека" открыто и прямо обсуждалась не часто. Как правило, рассуждения на эту тему включают в себя цитаты из Второго послания апостола Павла к Коринфянам или десятой беседы из "Шестоднева" Василия Великого. Например, в Апостоле XIV века находим такое суждение об этом предмете: "Тем же стужаем си аща бо и внешний наш человек истлевет, но утрьнии понавляется день и день"⁴⁹. В октябрьской книге "Великих Четых Миней" Макария (XVI в.) слова апостола Павла несколько подкор-

⁴⁵ Есюков А.И. Философские аспекты русской богословской мысли (второй половины XVIII – начала XIX века): Дис. ... д-ра философ. н. Архангельск, 1999. С.191.

⁴⁶ Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т.1. СПб., 1913. С. 213.

⁴⁷ Там же. С. 244.

⁴⁸ Там же. С. 278.

⁴⁹ Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 2... С. 239.

ректированы: "Егда бо внешний человек тлест ранами твоими, утрений обновляется на будущую вечную жизнь"⁵⁰.

"Внутренний человек" в значении человек "духовный" представлен и в Кормчей книге Ефремовской, написанной около 1100 года: "Целомудренно жити учаше... и внутрении нежели внешнии человек паче красити добродетельми и благыми и непорочными обычай"⁵¹. Все акценты расставлены так, чтобы было очевидно его превосходство над человеком "внешним", "телесным".

Автор "Диоптры" Филипп Пустынный (Филипп Философ) свои суждения о "внутреннем человеке" связывает с ответами на вопросы об образе и подобии Божию, ориентируясь при этом на "Шестоднев" Василия Великого: "... по внутреннему бо человеку аз паче есмь". При этом несомненно, что под "внутренним человеком" понимается "душевное существо", за которым, видимо, и закреплено представление как о ценностном центре самосознающего "Я", если уж однозначно устанавливается: "внешняя не аз, но моя разумевай"⁵².

С беседой Василия Великого связаны и рассуждения о "внутреннем человеке" Нила Сорского, которого отличало глубокое знание внутренней жизни человека, в центральном его произведении – "Уставе", написанном после возвращения с Афона: "Понеже, рекоша отци, яко в новоначальных внутренни человек внешнему сообразуется. Не сохранному бо вне не веруй внутрь быти (помысл гордостныи) благоустроену, рече Василий Великий"⁵³. И такого рода уточнение, по существу, все также подчеркивает во "внутреннем человеке" его связь с вечным, непреходящим, нетленным.

⁵⁰ Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 2... С. 239.

⁵¹ Там же. С. 245.

⁵² Цит. по: Соколов М.В. Психологические воззрения в Древней Руси // Очерки по истории русской психологии. М., 1957. С. 45.

⁵³ Нила Сорского Предание и Устав / Вступ. ст. М.С. Боровковой-Майковой. М., 1912. С. 58.

В "Книге бесед" протопоп Аввакум заинтересованно обращается к проблеме "внутреннего человека", при этом образцом для него служат, несомненно, беседы "отцов церкви": "Сослаждаю бо ся закону божию по внутреннему человеку; вижду же ныне закон во удех моих, противову воюющ закону ума моего и пленяющ мя законом греховным, сущим во удех моих"⁵⁴. Рассуждения Аввакума тоже выстраиваются в ключе противопоставления внутреннего, духовного греховному, плотскому.

Таким образом, практически во всех произведениях древнерусских книжников господствует представление о "внутреннем человеке" как о начале, приобщенном к вечности, в противоположность всему обреченному на тление. Это человек "духовный", который постигается, как правило, в своем противопоставлении человеку "плотскому", "тленному". Рассуждения авторов, обращавшихся к этой теме, как правило, ориентированы на Священное Писание и на беседы "отцов церкви". И Димитрий Ростовский, во всяком случае, на раннем этапе своей творческой жизни ничего нового в осмысление проблемы "внутреннего человека" не вносит.

Как уже отмечалось, жизнь святителя, распадается на два периода: малорусский и великорусский. В первый период он "не представляется резко очерченным деятелем: это благочестивый, схоластически образованный монах, с горячей привязанностью к родной церкви и стране, подозрительно смотрящий на московское духовенство". Второй период его жизни "носит более резкий личный отпечаток. Святитель приобретает славу не ученого писателя житий, а великого духовного оратора"⁵⁵. Это резкое различие двух периодов, которое настойчиво подчеркивает биограф, несомненно, сказалось, и на характере произведений Димитрия Ростовского, трактовке им традиционных понятий. Переезд святителя в Россию кардинально изменил его жизнь, он оказался в совершенно новой среде, глубоко

⁵⁴ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1989. С. 408.

⁵⁵ Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время... С. VI.

поразившей его. Происходившие вокруг Дмитрия Ростовского стремительные изменения, обусловленные петровскими преобразованиями и тотальным "повреждением нравов", нравственный облик паствы, для которой забота о духовной жизни становится все менее актуальной, чем соблазны повседневной жизни, – все это меняло традиционные устои и требовало немедленной реакции со стороны митрополита.

Дмитрий Ростовский обращается к жанру проповеди еще до своего переезда в Россию. Произведения, созданные в украинский период, по мнению М.А. Федотовой, "отличаются высоким художественным уровнем, самостоятельным отношением к предмету проповеди, оригинальной разработкой затрагиваемой темы; в них отражены основные мотивы и темы, характерные для всего дальнейшего многожанрового творчества проповедника"⁵⁶. Как отмечает М.С. Попов, "из всех известных 122 проповедей только 9 сказано в Малороссии, остальные в России: в Москве (22) и в Ростовской епархии. Большая часть их падает на 1701 – 1706 годы"⁵⁷. Именно после переезда в Россию отмечается рост числа проповедей святителя, совершенствуется мастерство митрополита Дмитрия как проповедника. Трудно не согласиться с мнением М.А. Федотовой, которая подчеркивает, что слова, написанные во время пребывания в Москве, а также в ростовский период "в большей степени, чем раньше отражают современные автору события"⁵⁸. По наблюдениям И.А. Шляпкина, именно в проповедях, созданных после переезда в Россию, "св. Дмитрий задел все жгучие вопросы тогдашней современности"⁵⁹.

Еще во время своего пребывания на Украине Святитель обращается к рассуждениям о "внутреннем человеке" в "Поучении на празднество Успения Пресвятой Богородицы", оглашенном 19 августа 1693 года в Киево-

⁵⁶ Федотова М.А. Ораторская проза Дмитрия Ростовского... С. 4.

⁵⁷ Попов М.С. Святитель Дмитрий Ростовский и его труды... С. 216–217.

⁵⁸ Федотова М.А. Дмитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси... С. 263.

⁵⁹ Шляпкин И.А. Св. Дмитрий Ростовский и его время... С. 404.

Печерской лавре. Однако здесь Димитрий Ростовский практически никак не отклоняется от сложившейся традиции в освещении этой темы. Как и для его предшественников, для него "внутренний человек" – это человек "духовный", "соответствующий правилам христианства", он противопоставлен человеку "плотскому", "тленному" и этим по существу исчерпывается его характеристика: "Сугуб есть всяк себе человек внешний и внутренний, плотяной, глаголю, и духовный. Внешний видимый, плотян бо; внутренний же невидимый, духовен бо: сугуба убо и чистота его пред Богом, беспорочна быти должна телесная, глаголю, и душевная, яже есть чистота духа. Всеу кто гордится во уме своем о чистоте своей телесной, аще не хранит опасно чистоты духа. Всеу кто вожделения плотская в себе обуздывает воздержанием, аще умом плотски своим мечтает греховная сквернодеяния. Всеу внешний человек сказуется быти чист, аще внутренний бесчисленными окажается нечистотами. Тело чисто, а от сердца исходят помышления злая, прелюбодаяния, любодаяния, сквернящая человека, таковой подобен Содомскому яблоку" (Соч. III, 148)⁶⁰. И далее: "О аще бы мощно было во внешнего святца сердце присмотрети, ни единого бы там нашел сгнившего и возмердевшего трупа мысль скарядну. Ведати убо подобает, яко чистота внешнего человека, глаголю, тела, без чистоты, внутреннего человека, духа, несть чистотою..." (Соч. III, 149).

В своих ранних рассуждениях о "внутреннем человеке" Димитрий Ростовский, подобно своим предшественникам, в центр поучения ставит вопрос о приоритете "внутреннего" над "внешним". Безусловное требование внутренней чистоты позднее повлечет за собой многие изменения в установках святителя.

Следует отметить, что исследуемый ранний период в творчестве Димитрия Ростовского не отличается какой-то особой интенсивностью обраще-

⁶⁰ Здесь и далее цитаты приводятся по изданию: Сочинения Святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго. М., 1827. В скобках указываются номер тома и номер страницы.

ния к проблеме "внутреннего человека", сознательной разработкой этого понятия. Из девяти известных проповедей "Поучение на празднество Успения Пресвятой Богородицы" – это, пожалуй, единственный случай обращения Димитрия Ростовского к теме "внутреннего человека" в этот период творчества. Однако после его переезда в Россию в начале 1701 года наблюдается довольно бурный всплеск интереса к этой проблеме. Проблема "внутреннего человека" оказывается в центре внимания в целом ряде произведений Димитрия Ростовского. Наиболее значительными работами с этой точки зрения являются: "Поучение в неделю осьмнадцатую по Святом Дусе" (12 октября 1701), "Поучение в неделю двадесятую по Святом Дусе" (26 октября 1701), "Оставшая некая от казания на Святаго Великомученика Димитрия" (1701), "Келейный летописец" (1703 – 1709) и "Розыск о раскольничей брынской вере" (1709).

Несомненно, самая яркая в этом ряду его богословская работа – "Внутренний человек", которая во многом тоже тяготеет к жанру проповеди. Святитель создает это произведение в довольно сложный, переломный период русской истории и своей личной жизни, когда многие традиционные для русской культуры ценности в результате петровских преобразований были поставлены под сомнение. Перемены затронули и внутреннюю жизнь человека. Именно в переходную эпоху, по наблюдениям Н.И. Николаева, "начинается процесс формирования представлений, ощущений "внутреннего мира человека" (в противовес "внутреннему человеку")"⁶¹. В эпицентре формирования этих новых, секуляризованных представлений оказался "передовой" человек петровской эпохи, человек активный, делающий свою судьбу, ориентированный на успех. Однако такой человек, "человек активной жизненной позиции, утверждающий самозначимость своего внутреннего бытия, вместе с тем не вписывался в систему религиозно-нравственных ценностей"⁶².

⁶¹ Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века... С. 10.

⁶² Там же. С. 300.

Охваченные этим общим процессом современники Дмитрия Ростовского, ориентированные на внешний мир, на успех в этом мире, не могли, как представляется, не вызывать тревоги у митрополита. По мнению М.С. Попова, святитель отмечал "отсутствие в пасомых главного христианского достоинства", видел, что "все у людей сводится к внешности, к обрядам благочестия"⁶³. В противовес этим ценностным стремлениям людей реализовать себя в этой быстротекущей жизни в произведениях Дмитрия Ростовского и появляются совершенно новые для русской духовной литературы мотивы, суждения о "тайнах" "внутреннего человека". Одновременно с этим все чаще звучат в проповедях святителя критические размышления о "нынешних злых временах", которые сильно изменили людей, отвлекли их от забот о внутренней жизни, наполнив суетными хлопотами каждый день их.

Сосредоточенностью на событиях внешнего мира объясняет митрополит Ростовский неумение прихожан вести себя в церкви в "Слове в неделю святых жен Мироносиц": "Соберутся люди в церковь будто на молитву, а между собою молвят и празднословят о внешних или о купле, или о бранях, или о пиршествах, или кого осуждают, или ругаются кому, и хульными словесы добрую ближнего славу разбивают... Другие будто усты молятся, а умом домашняя мечтают о жене, о детях, о богатстве, о сундуках, о деньгах, или о чем либо; а ин стоя дремлет, а ин скверная и злая помышляет: ин татьбу, ин убийства, ин прелюбодеяние и любодеяние, ин гнев и месть ближнему своему стоя в храме мыслит; и ти храм молитвы творят не храмом молитвы, а вертепом неким делают" (Соч. II, 184 – 185). Этот формальный приход в храм "будто на молитву", а фактическая сосредоточенность прихожан на том, что составляет их брентную, повседневную жизнь – совершенно новый, необычный для русских проповедей мотив.

⁶³ Попов М.С. Святитель Димитрий Ростовский... С. 205.

Любой проповедник должен в своих словах учить жить похристиански, показывать идеал христианской добродетели. Требование "благоговейно вести себя" в храме является едва ли не самой распространенной темой для проповеди. По существу, наблюдения за недостойным поведением людей в храме, равнодушное отношение их к церковной службе, на наш взгляд, стали одной из причин создания работы "Внутренний человек".

Интересен подход, который выбирает святитель. Уже в полном названии труда звучит указание на стремление к уединению и тайне, которое должно быть естественным стремлением для христианина: "Внутренний человек в клети сердца своего уединен, поучающа и моляща втайне". Это подчеркивание таинственности, неочевидности, непроницаемости "внутреннего человека" впервые столь настойчиво вводится именно в суждениях Дмитрия Ростовского: "Внешняго человека дела яже бывают; внутренняго же человека неведома суть" (Соч. I, 147). И далее: "Кто весть от человек, яже суть в человеце, точно дух человека, живущий в нем? Един токмо испытуай сердца и утробы весть вся тайны внутренняго человека" (Соч. I, 148).

И это настойчивое утверждение непостижимости "внутреннего человека", тайны, связанной с ним, по сути своей направлено против современника, человека, рожденного бурей петровских преобразований. Его ориентация на внешний, сиюсекундный, мирской успех тревожит митрополита. В этой ценностной ориентации современного человека святитель видит угрозу, нависшую над ним как существом духовным. Его исключительная забота о своем внешнем, видимом образе обесмысливает всю духовную работу, и поэтому для Дмитрия Ростовского столь принципиальным становится, в отличие от его предшественников и даже своих ранних исканий, утверждение таинственной сущности того, что он называет "внутренним человеком".

Свое наставление Димитрий Ростовский посвящает многим людям, которые "о тайном в сердцах с Богом беседовании и происходящей отсюда пользе отнюд незнаюции, ниже вкусившии когда духовныя тоя сладости" (Соч. I, 146). Опираясь на разноприродность человека "внешнего" и "внутреннего", святитель излагает идею о "внешней" и "внутренней" молитве: "Сугубая и молитва, внешняя и внутренняя; яже творимая, и втайне; соборная, и наедине бываемая, должная и произвольная" (Соч. I, 148). "Внешняя" молитва, "по уставу церковному должная", произносится в храме или в доме по случаю, то есть в определенное время, и имеет "число положенных псалмов, тропарей и канонов, и прочих пений и действий Иерейских" (Соч. I, 149).

Существенно от нее отличается "внутренняя молитва", которая гораздо больше привлекает святителя: "Творимая же втайне, произвольная молитва бывает безвременно, когда кто восхощет, никомуже зовущу, токмо самому подвижущу духу" (Соч. I, 149). Нет ограничений и во времени для такой молитвы: "елико бо кто хошет, молится, овогда кратко, овогда продолженне" (Соч. I, 149). "Внутренняя", "уединенная" молитва может твориться "не токмо стоя, или ходя, но и сядя, и на одре почивая", потому что она совершается "въ затворенной о себе клети" (Соч. I, 149).

Несколько ранее Димитрий Ростовский в "Молитве исповедания к Богу повседневнога от человека, полагающего начало спасения" призывал к другому уединению: "Уединенное место обрет, и сам един быв, сяди, размышляя твое житие, и приводи во ум вся тобою грехи от юности содеянная, исповеданная же и неисповеданная. Воспомянув же вся, воздохни из глубины сердца, бий в перси, ащи ти будет мощно, и восплачи; востав же пади на коленти, и вознеси ум твой от земли к Божию Престолу" (Соч. I, 137). Также и в "Зерцале православного исповедания" святитель, показывая различие общей и особенной молитвы, наставляет читателя: "особенная о себе и о прочих особенно произносится во уединенном и сокровен-

ном месте" (Соч. V, 15). Только в своем труде "Внутренний человек" Дмитрий Ростовский настаивает на уединении во "внутренней клети" и доказывает ее превосходство над вещественной "от древа или камня", которая только "единого человека безмолствующаго затворяет" (Соч. I, 150).

"Внутренняя клеть", по Димитрию Ростовскому, – "духовная же клеть – сердце, или ум, или мысль тайная" (Соч. I, 149). В эту "клеть", предназначенную для "уединенной" молитвы, должен часто затворяться человек и молиться втайне в любое время "и посреде людей сущи, и со многими беседующи", когда "случится возвести ум свой к Богу" (Соч. I, 149–150). "Клеть сердца своего" – это не "темница телесная", которая заключает в себе душу. Эта "клеть" позволяет человеку, собрав все свои помышления "молитися к Нему втайне теплою духа и верою живою" (Соч. I, 150).

В своей богословской работе святитель доказывает превосходство "внутренней молитвы" над "внешней", показывает возможность обратиться к Богу "тайно": "внутренняя бо молитва (случится ли кому посреде людей сущу к ней подвигнуться духом) ни устен требует, ни книги ищет, ни дивизания языка употребляет, ни гортанного гласа, (аще и в то на уединении происходит), но самого точно возведения ума ко Богу и углубления в Он, еже на всяком месте делати возможно" (Соч. I, 149 – 150). Именно такая молитва "возбуждает в сердце любовь Божественную", именно "уединенная" молитва, творимая "втайне", "всего внутренняго человека согрешит, и просветит, и научит, безвестная и тайная премудрости Своя явит, и сотворит его, аки пламенноогненна Серафима..." (Соч. I, 152).

В размышлениях Дмитрия Ростовского о молитве ощущается современный ему контекст. Святитель явно пытается уйти в толкование молитвы как от шокирующих своей новизной суждений нарочито европеизированной части паствы, так и от консервативных требований сторонников традиционной обрядовости, становящейся непосильной человеку новой эпохи. Наверное, протестантский тезис о предопределении, весьма способ-

разно воспринятый и интерпретированный русской (ориентированной на Запад) аудиторией, слышится в этом решительном неприятии новомодных суждений о молитве в "Слове о молитве в четверток I недели по Святом Дусе": "Мнози от нынешних политиков или псевдополитиков, паче же еритиков, глаголют, яко не подобает молитися; понеже Господь уже предустановил, что кому дати и предустановление Его непременно есть: того ради, глаголют, вотще бывает молитва. Аще бо предустановил Бог дати, дает и немолящимся, аще что предустановил не дати, не даст и молящемуся... Иные ленивые глаголют не хотящии молитися: лучше бы Бог сделал, когда бы подавал всякому потребная без молитвы и трудов" (Соч. II, 330 – 331).

Как бы в противовес этому, в другом своем произведении святитель настойчиво говорит о необходимости молитвы, которая "столь же нужна человеку, сколь потребна повседневная пища телу: хлеб укрепляет плоть, молитва же душу" (Соч. IV, 128).

При этом Димитрий Ростовский убежден, что молитва должна идти обязательно из глубины сердца человека и ум всецело должен быть обращен к Богу, потому что "молитва без внимания есть как бы кадильница без огня и фимнама, светильник без елея, тело без души; такова молитва – мерзость, а не угождение Христу Владыце нашему..." (Соч. IV, 131). Митрополит Ростовский, рассуждая об отличии духовной молитвы от внешней в соответствии с различием "внешнего" и "внутреннего" человека, настаивает на важности внимания во время произнесения молитвы и на стремлении отвлечься от всего внешнего: "Собери убо вся помышления твоя, и вся внешняя житейская попечения отложив, представи ум твой Богу, и зри На-нь" (Соч. I, 157). Таким образом, в его неперемных требованиях содержится не просто обязательность исполнения молитвы, но глубокая внутренняя сосредоточенность на ней.

Настаивая на обязательности молитвы, Димитрий Ростовский вместе с тем указывает и на то, что "невозможно бо человеку сице пребывати в

молитве, дабы от тоя дню и нощю не престати, понеже и ко инем делам, и яже о нужных попечении и управлении своего дому, времени тебе есть: время делания, время беседования, время ядения и пития, время покоя и сна" (Соч. I, 156). До митрополита Ростовского в богословской литературе преобладало убеждение, что истинный христианин должен постоянно пребывать в молитве. По наблюдениям А. Гребенетского, это требование связано с господством в русской духовной литературе аскетической идеи, под непосредственным воздействием которой эта литература и развивалась⁶⁴. Исследователь, рассматривая слова и поучения в "Великих Четьих Минеех" митрополита Макария, отмечает, что произведений, посвященных учению о молитве, очень много. "Сущность их сводится к тому, что нужно всегда молиться – и днем, и ночью, и утром, и вечером"⁶⁵. По мнению авторов слов и поучений, христианин должен постоянно обращаться с молитвой к Богу.

Несомненной особенностью взгляда на эту проблему Дмитрия Ростовского является то, что он обращается к человеку Нового времени, который уже оказался в водовороте петровских преобразований, втянутым в глобальный процесс секуляризации культуры. Вырвать его из мира новых ценностных установок уже невозможно, настаивать на средневековом аскетизме – значит порождать в нем лицемерие.

Новое в своих оттенках учение Дмитрия Ростовского о "внутреннем человеке" открывало неожиданные перспективы для современника петровских преобразований. Оно не обременяло его обрядовыми излишествами, оставляя время для житейских забот, и тем самым стремилось установить равновесие между новым образом жизни и традиционными христианскими ценностями.

⁶⁴ Гребенетский А. Слова и поучения в Четвх-Минеех митрополита Макария // Богословские труды. Сборник 31. М., 1992. С.212.

⁶⁵ Там же. С. 213.

В связи с этими изменениями в произведениях митрополита Димитрия ростовского периода понятие "внутренний человек" приобретает не только новые специфические оттенки значения, оно начинает "размываться", утрачивает свою однозначность и определенность. В рассуждениях святителя ощущается некое противоречие. Обратимся к "Летописи", где святитель, излагая учение об образе и подобии Божию, дополняет предыдущие высказывания о "внутреннем человеке". В ходе размышлений он приводит слова из беседы десятой "Шестоднева" Василия Великого, направленные против ереси антропоморфитов: "Внутрь убо имамы человека и сугубы некако есмы; и истинно есть глаголемое, яко внутрь есмы. Аз бо по внутреннему человеку есмь, внешняя же не аз, но моя суть: не бо рука аз, но аз словесное души, рука же часть человека. Тело убо человеческое орудие есть души, человек же господственне по самой души" (Соч. IV, 18). Проповедник, представляя рассуждения Василия Великого, подчеркивает превосходство "внутреннего человека" над "внешним", его господство над последним, указывает, что именно "внутренний человек" – это "Я" ("аз").

Антагонистический характер взаимоотношений "внутреннего" и "внешнего" человека в произведениях Димитрия Ростовского (тело является подобием тюрьмы для души) отмечал еще В.В. Аржанухин. Поэтому одной из наиболее важных жизненных целей, достойных христианина, проповедуемых в творчестве святителя, по наблюдениям исследователя, является "не просто преодоление зависимости "внутреннего" человека от "внешнего", но установление его господства над последним"⁶⁶.

Называя тело "темницей души", Димитрий Ростовский, тем не менее, подчеркивает важность "внутреннего" и "внешнего" человека – двух частей, "из которых состоит естество человеческое". В "Летописи" мы встречаем следующие рассуждения святителя: "Смерть есть разлучение души от тела,

⁶⁶ Аржанухин В.В. Димитрий Ростовский // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 140.

разрешение естественного тех союза: стихии имже человеческое естество состоится разрушение, органов человеческих недействие, чувств нечувствие, жития претание, и разрешение человеческого состава" (Соч. IV, 180). Далее Димитрий Ростовский продолжает: "Человек бо от души и тела сочинен есть: умершу же тому несть человек: аще тело зримое предлежит, аще и душа пребывает бессмертна; но понеже суть от себе разделены, убо ни душа есть человек, но токмо душа, ни тело есть человек, но труп. И того ради естество живущих боится смерти, понеже смерть отъемлет ему бытие того, еже не быти тому, чим бе; не быти (глаголю), человеку человеком, но во ничтожитися ему весьма даже до дне суднаго..." (Соч. IV, 180).

Таким образом, Димитрий Ростовский – человек, живущий в переходную эпоху, – с одной стороны, признает в своих произведениях превосходство "внутреннего человека" над "внешним" и настаивает на том, что "Я" ("аз") во "внутреннем человеке", а тело является лишь орудием души. С другой стороны, святитель приходит к мысли, что "Я" ("аз") распадается со смертью, его нет ни в душе, ни в теле. Каждое из этих двух "естеств" сохраняет некоторые характерные свойства, но разлучение их, по мнению святителя, приводит к тому, что человек перестает быть человеком. Димитрий Ростовский говорит об их взаимозависимости, об одинаковой важности и души и тела для земной жизни человека.

Примерно в это же время в произведениях митрополита Ростовского мы встречаем употребление сочетания "внутренний человек" еще в одном значении. Святитель начинает говорить о "внутреннем человеке" как о совести. Например, в "Оставшая некая от казания на Святаго Великомученика Димитрия" (1701) Димитрий Ростовский рассуждает: "Помыслившу же ему то, не речет ли ему внутренний его человек, совесть: аще Господь твой за тя умре, ты почто живещи грехови? Мене ради Господь мой уязвлен, окровавлен, да мене, уязвленного грехами, и умершаго душею, оживит, исцелит, омыеет, очистит и жизнь вечную подаст ми. Помыслившу же ему

сие речет ли внутренний его человек, совесть: аще сия тебе ради прият ты почто лежиши в ленности и нерадении, аки мертв недействен, и спя во гробе?" (Соч. III, 366 – 367).

На наш взгляд, употребление сочетания "внутренний человек" в этом значении отчасти связано с некой "бессовестностью" (термин А.М. Панченко) современников митрополита. По наблюдениям А.М. Панченко, "для птенцов гнезда Петрова совесть была вообще не в чести. Эта "бессовестность" – черта не столько индивидуальная, сколько эпохальная. Рушилась старосветская нравственность – поскольку рушилась духовная власть Церкви. Высшая инстанция – государь, который объявляется хранителем и толкователем истины"⁶⁷. А Дмитрий Ростовский, как уже не раз нами отмечалось, выступал против тотального "повреждения прав", распространившегося в русском обществе. Появление подобных рассуждений, на наш взгляд, своеобразная попытка противостоять этому.

Новое учение митрополита Дмитрия о "внутреннем человеке" нашло свое продолжение и развитие в русской духовной литературе. Во второй половине XVIII века: "обостренное внимание к противопоставлению "плотского" и "духовного", "внешнего" и "внутреннего", "потаянного сердца человека"⁶⁸ характерно для произведений Тихона Задонского (1724 – 1783), Пансия Величковского (1722 – 1794) и Григория Сковороды (1722 – 1794).

Размышления Дмитрия Ростовского о "внутреннем человеке" оказались наиболее близки епископу Воронежскому и Елецкому Тихону (в миру Соколовский Тимофей Савельевич), который неоднократно в своем

⁶⁷ Панченко А.М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема... С.369.

⁶⁸ Есюков А.И. Философские аспекты русской богословской мысли (второй половины XVIII – начала XIX века)... С. 84.

творчестве обращался к духовному наследию митрополита Димитрия⁶⁹. Одной из характерных особенностей творчества Тихона Задонского является "переключение внимания с внешнего мира человека на внутренний", "увязывание проблемы "внутреннего человека" с задачей служения обществу"⁷⁰.

Свои рассуждения о важности молитвы Тихон Задонский в "Сокровище духовном, от мира собираемом", как и митрополит Ростовский, связывает с проблемой "внутреннего человека": "Возникающие злые помыслы тотчас отсекай мечем глагола Божия и молитвою, дабы укрепившиеся не повредили и не умертвили внутренняго человека"⁷¹. Епископ Воронежский настаивает на том, чтобы во время обращения к Богу "внутренность молящегося с наружностью согласна была"⁷². Связь духовных исканий Димитрия Ростовского и Тихона Задонского обнаруживается и в предпочтении "внутренней" молитвы, которую Бог "везде и всегда готов есть слушать"⁷³.

По мнению А.И. Есюкова, в "христианской философии епископа Воронежского доминирует образ "личного Бога", "Бога живого", высвечиваемого внутренним миром человека – "внутренним", "духовным человеком"⁷⁴. Но центральной в творчестве Тихона Задонского ("Плоть и дух", "О истинном христианстве", "Сокровище духовное, от мира собираемое", "Слова") является тема "сердца", к которой обращался и Димитрий Ростовский, считая, что "душевные страсти содержатся в невидимом и неведомом сердце" (Соч. III, 365). У епископа Воронежского "сердце" оказывается синонимом не только "души" и "духа", "разума" и "совести", но и религиоз-

⁶⁹ Влияние размышлений митрополита Ростовского на творчество Тихона Задонского отмечено в работах: Иустин, еп. Молитвенные воздыхания и размышления св. Димитрия Ростовского и Тихона Задонского. СПб., 1889; Есюков А.И. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века. Историко-философские очерки: Монография. Архангельск, 1998. С. 78.

⁷⁰ Есюков А.И. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века... С. 137.

⁷¹ Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. М., 1994. С.44.

⁷² Там же. С. 32.

⁷³ Там же. С. 33.

⁷⁴ Есюков А.И. Тема "сердца" в творениях Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Выпуск 3. / Отв. ред. С.В. Козлов. Архангельск: Изд-во Поморского гос. университета, 1997. С. 35.

но-правственной жизни вообще"⁷⁵. По наблюдениям А.И. Есюкова, "сердце" в соответствии со святоотеческой традицией представлено в сочинениях Тихона Задонского как "обиталище "плотского" и "духовного", "внешнего" и "внутреннего" человека", или "как высшая, идеальная, богоподобная сторона человека – "внутренний человек", "прекрасный небесного Царя портрет"⁷⁶.

Епископ Тихон в своих богословских трудах основывается на традиции тройственного понимания "состава" человека: тело, душа, дух. "Отсюда *преобразование* и *обожение* (курсив А.И. Есюкова. – Н.Н.) уподобляются Тихоном Задонским восхождению от "плотского" – к "душевному" и "духовному человеку", к трем состояниям внутренней жизни человека"⁷⁷. Во многом роднит епископа Тихона с Димитрием Ростовским описание поведения "плотского человека" и его стремлений, которые определяются "соблазнами", страстями, своеволием, себялюбием, корыстолюбием, ленью и глухостью к голосу совести: "Плотский человек" "всякий грех за ничтожество ставит"; любит "в славе и чести быти"; повинуется "плоти", хочет "банкетовать, пиянствовать, веселиться"; трудится "для единого прибытка временного"; "разум свой употребляет всегда или на свою корысть, или на разорение ближнего"⁷⁸.

Если митрополит Ростовский, обращаясь к современнику петровских преобразований, создает свое новое учение о "внутреннем человеке", и при этом все-таки противопоставит человеку, ориентированному на мирской успех, то для творчества Тихона Задонского, несмотря на резкое обличение в некоторых произведениях стремления к личной выгоде, наживе и господству над другими людьми, характерна убежденность в том, что человек не должен "отрешиться от богатства и собственности. Это относится также к *чести, славе, рангу, зна-*

⁷⁵ Есюков А.И. Тема "сердца" в творениях Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Выпуск 3. / Отв. ред. С.В. Козлов. Архангельск: Изд-во Поморского гос. университета, 1997. С. 35.

⁷⁶ Там же. С. 36–37.

⁷⁷ Там же. С. 142.

⁷⁸ Цит. по: Есюков А.И. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века... С. 142.

нию (курсив А.И. Есюкова. – И.И.) и многим другим социокультурным реалиям. Для православного мыслителя не приемлема лишь мысль о возможности порабощения человека этими "реалиями". Исследователь приходит к выводу, что "христианская антропология Тихона Задонского в значительной степени преодолевает дуализм "суеты мира" и "неотмирности", "внешнего" и "внутреннего человека"⁷⁹.

Таким образом, рассуждения Дмитрия Ростовского о проблеме "внутреннего человека" нашли отражение в богословской литературе конца XVIII века, особенно в творчестве Тихона Задонского, в основу христианской антропологии которого положено противопоставление человека "внутреннего" и человека "внешнего".

Итак, русская духовная литература всегда с особым вниманием обращалась к проблеме "внутреннего человека", однако только в творчестве Дмитрия Ростовского она становится центральной. Именно в его проповедях появляются совершенно новые мотивы в раскрытии этой темы. Митрополит Дмитрий подчеркивает таинственность, неочевидность, непрозрачность "внутреннего человека", настаивает на тайне как обязательном его атрибуте. Все эти рассуждения святителя, по существу, направлены против его современника – "нового" человека петровской эпохи, ориентированного на внешний, мирской успех.

§ 2. "НОВЫЕ ВРЕМЕНА" И "НОВЫЕ ЛЮДИ" В ПРОПОВЕДЯХ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

В сочинениях святителя ощущаются наступившие "новые времена", о которых он настойчиво говорит. Дмитрий Ростовский показывает в своих проповедях тот новый образ жизни, который стал одной из причин создания им работы "Внутренний человек". Что же это за времена с точки зрения святителя? "Окаянное время настало", "время лютое", "злые време-

⁷⁹ Есюков А.И. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века... С. 145.

на"⁸⁰. По мнению митрополита, сильно изменились люди, которые теперь "во всякой вещи пользы ищут и прибыли": "Пастырь глаголет: не убий, не укради, не лжесвидетельствуй, не пожелай имения ближняго твоего; а в нынешних людях то и промысл, то и жизнь, то и обогащение, еже разбой творити, красти, лгати, и отнимать насильно та, яже иматъ ближний" (Соч. III, 83)⁸¹. В другой проповеди картина современной жизни, созданная митрополитом, не менее удручающа: "Неправды же делающияся ныне кто исчести может? грабления, хищения, озлобления неповинных, кривосудства, немилоседства, коварства, лести, напастования, обиды и утеснения, людем творимыя, кий язык изречет?" (Соч. IV, 240).

В 1701 году в "Поучении в неделю девятуюнадесять по Святом Дусе", произнесенном в Москве в Соборной церкви, еще звучит надежда: "Обыкоша нецыи охудлати сии последнии времена, и нынешний немощный человеческий род укоряти, глаголюще: несть уже ныне на земле в людех чудотворцев, якоже бяху прежде, иже чудеса соделоваху: но не имите им веры, слышшатели мои возлюблени!.. всяк, иже любит врага своего, чудотворецъ есть" (Соч. II, 557). Однако уже в 1706 году святитель приходит к неутешительному выводу: "О окаянныя времена наши, или паче рещи окаянныя нравы наши!" (Соч. III, 43). "Кие бо ныне благоденствуют? Не тыи ли, иже презревше страх Божий... сладострастия греховная имеют аки райская наслаждения, и беззаконная и скверная дела, яко безгрешие и праведничество" (Соч. II, 105).

Наступление "злых времен" Димитрий Ростовский связывает с тем, что угасла "любовь в сердцах человеческих за преумножение беззаконий" (Соч. III, 228).

В своих произведениях святитель обращается к представителям различных слоев общества. Но больше всего упреков со стороны Димитрия

⁸⁰ См.: Соч. II, 185, 188, 194, 625.

⁸¹ "Слово на пречистую память иже во Святых отца нашего Тихона" произнесено 16 июля 1706 года.

получали представители "чина духовнаго". Большинство исследователей творчества святителя отмечает, что, приняв Ростовскую паству, "он нашел свое духовенство в жалком положении..."⁸². По мнению М.С. Попова, "нового владыку, всю жизнь, до пятидесятилетнего возраста прожившаго на Украине, поразила церковная жизнь в Ростовской области. Он не скрывал своего удивления, высказывал его в своих посланиях, проповедях и сочинениях"⁸³.

Что же так поразило святителя? В первую очередь – невежество духовных лиц. Бросалась в глаза и небрежность духовенства при совершении богослужения, служба совершалась механически, с соблюдением лишь обрядности, без внутреннего участия совершителя ее: "клирицы чтут и поют без внимания, священники со дьконы во олтари сквернословят, а иногда и дерутся" (Соч. III, 288). Нравственный облик священников тоже не соответствовал сану: "по вчерашнем пьянствовании, не протрезвившися, и похмельем одержимии, не приуготовльшися к служению, дерзают литургисати, еже людем есть на соблази", "в церкви в Святом олтаре сквернословят, матерно браняшися, и творят дом Божий вертепом разбойников" (Соч. I, 213).

Чрезвычайно удивляло святителя не только пренебрежение представителей духовенства своими обязанностями: многие православные русские люди, в том числе и в Ростовской епархии, доживали до старости ни разу не исповедовавшись, но и тот факт, что даже собственные дети иереев "не помнят, когда причащались" (Соч. II, 630).

Поразило Дмитрия Ростовского повсеместное распространение нарушения тайны исповеди: попы "неискусные и злонаправные, иже детей своих духовных исповеданные грехи изъясляют, обличают, и в прилучающихся между людьми беседах, егда бывают пьяни, хвастают тщеславно детьми духовными, сказующе, которые лица к ним на исповедь приходят" (Соч. I, 158). По глубо-

⁸² Святой Дмитрий, митрополит Ростовский. Сочинение Василия Нечаева. М., 1849. С.43.

⁸³ Попов М.С. Святитель Дмитрий Ростовский и его труды... С. 145.

кому убеждению святителя, "духовный отец, место Христово содержащий, грехов на исповеди изреченных, должен есть никомуже изъявляти, ни обличати не токмо волею, но ниже неволею принуждаемый от кого. Аще бы кий властелин, или суд гражданский повелел, и нудма принуждал Иерея, да скажет каковый грех духовнаго своего сына, и аще бы прещением и муками и смертию претил, и убеждал по изъявлению греха чьего: то Иерей должен есть умерети паче мученическим венцем венчаться, неже печать исповеди отрешити" (Соч. I, 160 – 161).

Но жизнь стремительно менялась. Трудно не согласиться с мнением А.М. Панченко, утверждающего, что смысл петровских реформ – секуляризация русской культуры. Исследователь приходит к выводу, что в результате подавления самодержавным государством "Церкви предстояло сделаться церковью чиновников, "коллегией", и даже церковью доносчиков, ибо государством было предписано и санкционировано нарушение тайны исповеди, из чего возникло такое уродливое явление, как "исповедальный учет"⁸⁴. Как известно, в 1721 году будет завершен "Духовный регламент" Феофана Прокоповича, который предписывает доносить иереем на своих духовных детей: "заветы или духовницы знатных особ, аще покажутся быти в чем сумнительныя, объявить оныя в Духовное коллегіум и в Юстиц-Коллегіум; и обе сии Колегии рассудят, и определение положат"⁸⁵. Димитрий Ростовский еще в самом начале века пытается бороться с этим, но со временем становится все более очевидной безуспешность этих попыток.

Повсеместное распространение пренебрежения к духовной жизни святитель связывает с желанием человека получить награду и признание в жизни временной. Это стремление особенно возмущает Димитрия Ростов-

⁸⁴ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Русская история и культура... С. 141.

⁸⁵ Феофан Прокопович Регламент или Устав духовныя коллегіи // Смирнов В.Г. Феофан Прокопович. М., 1994. С. 182.

ского в "чине духовном": "ибо и в тех всяк своих си ищет, себе добра желает, а не людем пользы, себе пасет, а не Христово стадо. Посмотря впер-
 вых, на чин превысочайший Духовный, спросил бы кого (аще бы сказал правду): Каким намерением и желанием пришел еси в высоту сего пре-
 честнейшего сего сана духовного? единыя ли ради славы и чести Божия, или и своя ради славы и чести? Приобретения ли ради душ человеческих во спасение, или своего ради приобретения, чтоб был богат? Овцы ли Христовы пасти или токмо себе довольно питати? Поистинне нашелся бы не един, иже не толь славы ради и чести Божия, якоже прославления ради своего и чести ради в той сан приде, не толь для людеи пользы, елико себе ища корысти" (Соч. II, 191 – 192). Димитрий Ростовский разоблачает представителей духовной власти, для которых превыше всего стремление к славе и к признанию их заслуг, которые пекутся только о своем благополучии и процветании. Позитивное отношение к мирской славе и стремлению получить вознаграждение за свои труды духовных иерархов становится довольно распространенным в конце XVII века. По наблюдениям А.М. Панченко, уже Симеон Полоцкий "ценит славу так же высоко, как и спасение души. Слава – порука бессмертия; это важнейший признак секуляризации культуры"⁸⁶. Димитрий Ростовский остро чувствует распространение этой высокой оценки мирской славы, и оно его пугает, толкая на противостояние. Святитель не только выступает с обличениями в адрес других духовных лиц, но и замечает: "Не о всех бо глаголю, а токмо о нецных, в ихже числе негли и аз обретаюся" (Соч. II, 192).

Представители "низшего чина духовного" часто тоже не бескорыстно принимают "чин священный". Немало среди них таких, которые стали священниками, "чтоб прекормить жену и детей и домашня" (Соч. II, 192). Димитрий Ростовский полагает, "обаче аще кто для самага ради токмо пропитания, а не более славы Божия и спасения ради душ челове-

⁸⁶ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Русская история и культура... С. 181.

ческих и своего идет в тот чин, в таковом трудно сыскать Христа", "не токмо вверенных себе овец во спасение не приводит, но ниже сам пути спасения не разумей, слепец слепцов водит" (Соч. II, 193). Проникновение мирских установок, целей и смыслов в быт, образ мыслей духовного сословия в проповедях Димитрия Ростовского обретает масштабный, катастрофический характер. По мнению святителя, осталось мало истинных служителей и в монастырях: "и в тех ныне все попортилося: ничего не стало, и чина не стало, насилиу Христос остался; токмо клопот да ропот, печаль да въздыхание" (Соч. II, 193).

Критические взоры Димитрия Ростовского падают не только на представителей духовенства, но и на светские власти, подвергнутые тому же тотальному повреждению: "Разве в людех великих, в болярех и судиях, на правде посажденных не нашол ли бы Христа? Понеже тии правды смотреть, правду делать посаженны, пошли быхом к ним Христа искати, но тамо недоступно, рекут: не пора, иным временем придешь, а непочто и ходить к ним <...> В тех насилиу когда и бывал Христос: понеже нынешних времен злых и они злы сотворилися, и правда в них скудна, и милосердия нимало, а идеже несть правды ни милосердия" (Соч. II, 194).

Обличает святитель и суды "неправедные, на мзде творимые", Димитрий Ростовский предлагает пойти в приказы и в ратуши, где "судятся все племена и языцы", "тамо судии правду творити поставлены", но там "князь просит даров, и судия мирные словеса глаголет, а душа его помышляет зло" (Соч. III, 287). Рассуждая уже в другой проповеди об истине, святитель замечает: "Не лучше ли бяше положити истину при Царе, дабы Царии истину любили, и правду творили, и подручныи Царскии сановники, Князи и Боляре, Воеводы и Судии, дабы праведнии суды не мзде судили, не грабилиб, и не обидилиб" (Соч. III, 115).

Высшие слои общества в проповедях Димитрия Ростовского заражены все той же болезнью мирской славы. Князья и бояре гордятся

"древностию благородия своего": "Ни о благородстве убо, ни о святыне праотец своих кто да хвалится, но всяк своему житию да внемлет. В гробнице зрим кости многих и различных людей, богатых и убогих, савновных и простых... все же едина земля покры и сравни" (Соч. III, 423). А на пирах их царит атмосфера недружелюбия и двумыслия: "Посмотрим ли на пирования, бывающая в домах преименитых господий; кто бы от меньших чинов не желал причастным быти тех ликования, яко добрей вещи? Тамо любовь, тамо дружба, про здравие друг друга многие чаши тамо истощевают до основания. Но смотрим и под тем добром прикровеннаго зла... ибо если един другаго словесы коварными, лицемерною дружною, яко сетью уловляет. Или один других на соблазн многим осуждают, своих грехов не смотряще оглаголюют, снедают славу ближняго языком и словесыпоносными аки острыми зубы кусают и терзают"⁸⁷ (Соч. III, 105 – 106).

По наблюдениям митрополита, нередко вельможи "друг другу зла мыслит, словесы льстит, а сердцем коварствует" (Соч. III, 287). И в этом, несомненно, их внутренняя суть. А представ пред лицом государя, они внешне преобразуются и являют собой совершенно иное зрелище: "враждует друг на друга, друг другу досажай, друг другу не терпит: а егда предстоят лицу царску, предстоят смиренно, аки единомышленные друзи, на единого царя смотрят, и того словесам внемлют с молчанием и кротостию" (Соч. III, 92).

Жажда мирской славы в них, по мнению Димитрия Ростовского, и усугубляется взаимной завистью: "увидит друга какую прибыль взыскавши славы или фортуны, завидит" (Соч. II, 704).

Во многих проповедях митрополит изображает времяпрепровождение вельмож: "богатыи упражняются в промыслах своих: ин разоряет жит-

⁸⁷ "Слово на празднество явления Пречистой Иконы Пресвятыя Владычцы нашей Богородицы, и Приснодевы Марии в городе Казани" (1706).

ницы своя и большия зиждет; ин от лихвы и неправды копит, наполняет сундуки своя; а ин веселится на всяк день светло" (Соч. II, 434). "О чистом, целомудренном и трезвенном житии и не думай; мало не Содому и Гоморру уподобихомся, а пиянству нашему и конца несть" (Соч. II, 387). Святитель Димитрий говорит о том, что известные люди "презирающе честь и звание свое порабощаются страстям своим": "Любодеяние наипаче бывати обыкло есть в людех, великих саном, самовластно по воле своей жительствующих, имже несть кого бояться, имже подобано бы лучше всех воздержанным быти, чистое житие честно соблюдать во образ людем, под ними сущим: понеже и судии суть и казнители грехов человеческих" (Соч. IV, 415).

Но хуже всего этого, как замечает святитель, "немилосердие к низшим": "Милосердия ныне не вспоминай; уже бо люди и забыли, что-то есть милосердие. В господах их всюду делаются немилосердная, безчеловечная озлобления: изгнахом от себя милосердие" (Соч. II, 387). Господа "бедных крестьян своих немилосердно мучат. Господам и до пресыщения всего довольно есть, а крестьянам бедным и укруха худаго хлеба нестает. Сии объедаются, а тии алчут; сии упиваются, а тии разве водою жажду свою утоляют; сии веселятся, а тии плачут на правехах" (Соч. II, 516). По мнению митрополита, если прийти в "сокровища царская, и в сокровища князей, бояр и прочих могутных людей", то можно увидеть "многая богатства неправедная, собранная от грабления, хищения, от обид и слез людских" (Соч. III, 286).

В "Слове о молитве в неделю четвертую по Святом Дусе" (1706) Димитрий Ростовский резко обличает людей, которые приобрели свое богатство нечестным путем, но более всего возмущает в них внешняя добропорядочность, которую демонстрируют милостыней и созиданием храмов на деньги, нажитые разбоем: "Творят милостыню, созидают святые храмы, и украшают всяким благолепием: изженутся (из Царства Небесного. – Н.Н.),

аще творят то на тщеславие, или аще дающе нищим милостыню, ближних обидят, грабят, похищают, отъемлют; храмы Божии созидают и украшают от неправедных имений, от слез и крове людския, а не от своих праведных трудов... таковых милостыня, еже от инаго насильно отъяти, а другому подати, не есть милостыня, но разбой. Храм Богу созижди, а ближнего вконец разори, разбой то" (Соч. II, 370). По мнению святителя, такие люди не могут попасть в Царствие Небесное, потому что творят милостыню "напоказ", лишая ближнего самого необходимого.

Неправедно наживают свои богатства и торговые люди, имеющие "премногие драгоценные купеческие товары". Если посмотреть "как делается продажа и купля", то можно увидеть "великую обману", услышать "многая ложная словеса": "Друг другу лжет, худое вместо лучшего продавая и большую паче подобающих цены уставляя, друг другу кленется не по правде" (Соч. III, 286). Но самое страшное во всем этом то, что купцы, совершая сделки, "божатся, кленутся душою и душу свою в ад посылают".

Не видит проповедник достойных христиан и в простом народе: "в народе то самыя делаются беззакония... и иная премногая скверная дела, ихже не токмо глаголати, но и помысле вспомянути стыдно есть" (Соч. III, 288). Состояние народа в нравственном и религиозном отношении казалось святителю таким безотрадным: "Но где более воровства, аще не в народе? Тамо татьбы, тамо убийства, тамо молвы и мятежи <...> Аще же в народе и суть кии Богобоязнии и добрые человецы, то нынешняго времени уже и тыи за своими делами и утеснением и Бога забыли и молитвы отстали" (Соч. II, 194). Всего в нескольких предложениях святителю удается отобразить реальную картину жизни простого народа, который погряз "в бедности, суеверии, в расколах, в полной внутренней необузданности"⁸⁸.

Уже во время пребывания Димитрия в Ростове произошло "побоище

⁸⁸ Шляпкии И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время... С. 295.

между архиерейскими и монастырскими крестьянами", в котором "участвовало 3.000 человек, было много раненных и даже убитых. Случались не простые разбои, а грабежи церквей. Крали не только из сельских церквей, но из городских". В Ярославле в 1702 году с чудотворной иконы Божьей Матери Феодоровской "унесены дорогая риза и все драгоценности при ней"⁸⁹.

Обличая подданных, святитель не оставляет без наставления и царя Петра: "Человека ты памятсвуй быти, о царю, а не Бога: общее рождение со всеми человеки имуща, а не особое каковое; таяжде человеческия плоти суща, а не иныя каковыя. Ибо плоть твоя не от серебра, не от золота, не от бисера драгоценнаго есть, но такожде от блата, от гноя, тии и смрада, яко же и всех человеков, то памятствуй, не дуйся гордынею! Смерта ты быти памятствуй, о царю! А не веки живуща. Днесь сидиши на престоле, а утро можеша быти во гробе: днесь во славе, а утро в смраде: днесь в светлой палате, а утро в темной яме: днесь в царской порфире, а утро в погребельном хитоне... днесь всем страшен, а утро мертва ты кто убоятся? Днесь не-преступен еси, разве кто от вельмож приступит к тебе, простолюдины же едва издавеча видят ты, а утро лежащ во гробе, ногами всех попираем будеша" (Соч. II, 71 – 72). И наставления эти, как нетрудно заметить, строятся на противопоставлении бренного (мирского) и вечного, непреходящего.

Не раз митрополит Димитрий указывал на главное, с его точки зрения, достоинство Петра – на милосердие и на главные его пороки – гнев и "любо-страстие"⁹⁰. Святитель обращает внимание и на то, что царь имеет власть только "над телесы человеческия, а не над душами": "может кого хоцеша погубити, а душу чню спасти никакоже, ниже о своая си души спасении извес-тен царь, такожде, якоже и прочии люди, немощам человеческим подлежащ и страстьми похотными побеждайся" (Соч. III, 113 – 114). А вот очевидный

⁸⁹ Попов М.С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды... С. 151–152.

⁹⁰ См.: Соч. III, 1, 265.

намек на царский гнев: "В настоящей жизни зело изнеможе истина... не говори правды никому... разве кто хошет беды или гонения... пострадали за истину Предтеча, Христос, Стефан Первомученик. Да и ныне, начни токмо глаголати праведную истину и истинную правду, не меньшая абие пострададеши" (Соч. III, 116).

В 1708 году Димитрий Ростовский в московском Ивановском монастыре в присутствии царевен произнес проповедь, в которой осудил несоблюдение постов ("Поучение в неделю четвертуонадесять по Святом Дусе"). Изображая пир царя Ирода, святитель пишет, что "первые места занимают три лица: Венус, Бахус и Арей, по словесности прелюбодейство, пианство, и безчеловечие или человекоубийство". И далее митрополит продолжает: "вижу подле Винеры Бахуса, иже в Еллинех бе бог чревоугодия, бог объядения и пианства. Не токмо Еллинном, но якоже вижду и нашим глаголющимся быти православным христианином, той божишко не нелюб, понравился..." И далее уже довольно откровенный намек на людей из окружения Петра, чьи аргументы пародийно использованы в такой форме: "Не соблюдать постов – то не грех; день и ночь пианствовати – то людскость, пребывати в гулянии – то дружба; а что по смерти о душе сказуют, куды ей ийти? – баснь то" (Соч. II, 503 – 504).

Эти суждения как будто вырваны из контекста беседы любителей дружеской пирушки петровской эпохи. Образ носителей "такой" философии запечатлен в "Застольной песне" этого времени:

Свет и все, что в нем, мне даром,

Я веселье возлюблю.

Чести, слава токмо яром,

Аз же их потрезвую.

Дай иным богатым быти:

Мне довлеет светло жити.

Малый вор, куда ты ходишь?

Дай мне ренско с сахаром.

Брат Масальский, куда ты бродишь?

Поднеси нам всем кругом.

За здоровье, кого мы знаем!

Дай ему Бог, что мы желаем.

Вам, Голицыным, скончати.

Князь Иван, до тебе я пию!

Князь Борис, изволь нас ждати:

Завтра я к тебе приду.

Дружба наша так велела;

Хлеб да соль – земная дела.

Хоть нас ревность осуждает,

Мы смеемся ревности.

Сердце наше токмо знает,

Пожити во радости.

Когда смерть житье скончала,

Радость наша исчезала⁹¹.

И логика переосмысления всего того, что ранее могло быть расценено как греховное, тоже вполне соответствует самому духу петровской эпохи.

По мнению И.А. Шляпкина, "Димитрий, указывая на недостатки Петра как человека, различал от него царя России и, если являлся несочувствующим некоторым чертам по реформе, тем не менее понимал их общее значение"⁹². Например, святитель приветствовал то, что молодые люди отправляются в другие страны изучать различные науки: "Хвалю добрый той нынешних времен обычай, что многие люди в иные государства ходят учения ради, из-за морей бо умудреннии возвращаются" (Соч. II, 65). Призывал митрополит молиться за победу в боевых действиях: "о Благочестивейшем Государе нашем Царе и Великом Князе Петре Алексеевиче подвиги"

⁹¹ Вирши. Силлабическая поэзия XVII – XVIII веков / Под ред. П. Беркова. Л., 1935. С. 282–283.

⁹² Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время... С. 395.

заоущемся за отечество Хриуанское противу супостатов, яко да подаст ему свыше помощь и сила, еже ярость враждующих, аки пламень огненный горящую покорити без вреда своего, и еже зверское шатание льва Шведскаго оружием укротити и обуздати" (Соч. III, 194 – 195).

Но вернемся к разоблачениям Димитрия Ростовского, которые заполняют собой довольно значительное пространство его проповедей. Вот целый ряд мотивов, уводящих людей от посещения церкви.

Повсеместное пьянство привело к тому, что люди не могут прийти в церковь: "несть и хождения: а на пирах в питии и глумлении просиживай ноши, и то будто дело, и досужно и в непотребной забаве не скучно: ей вредно и пагубно, и не токмо душе, но и телу своему превосходящу естественныя меры. И уже ныне вымыслиша люди за других людей и заочно много о здравии пити, а себе чрезмерно губити, зане от того пьянаго человека желания несть никому ни единыя пользы" (Соч. II, 733).

Несмотря на многочисленные пожертвования, богатые не стремятся присутствовать на церковной службе: "не малым своим иждивением колоколы и храмом Божиим строят, а сами своих колоколов не слушают; иконы святые презрядно украшенныя в церквах поставляют, а сами к ним молиться ленятся; храмы Божия созидают, а о созидании души своей небрегут" (Соч. III, 435). Даже "близ имуща храмы Господни, ленимся к ним на словословие Божие приходити" (Соч. II, 433).

От церкви пытаются отвадить людей раскольники. Они, толкуя Священное Писание в соответствии со своими убеждениями, призывали молиться в тайне. Святитель в своем "Розыске" вступает в своеобразную полемику с раскольниками и в связи с этим вновь обращается к рассуждениям о "внутренней клетке". Повторяя уже известные нам по работе "Внутренний человек" суждения о "внутренней" и "внешней" клетке, Димитрий Ростовский вносит некоторое уточнение: "В клетке убо сей духовной везде с собою носимой, сиречь в сердцах, подобает паче молиться, неже в веще-

ственной, на едином месте стоящей; с сею духовною клетью и в Церковь подобает приходить, и от тайных внутренностей сердечных умом к Богу возводимым молитвы совершати"⁹³. Таким образом, тайная молитва на которой настаивает святитель, творимая во "внутренней клети", тем не менее не противоречит присутствию в церкви, а, напротив, органично встраивается в него.

Бессмысленно пребывание в церкви скорее без такой молитвы, когда очевидно внешнее "благопочитание", к тому же исполнявшееся небрежно и "токмо по наружности": не могут и часа со вниманием постоять, "аще же и стоят, то аки истуканы нечувственны... о суете мирской только и мыслят, телом только в храме Божии; умы их или в дому при жене и детех, или в поварне при явствах уготовленных, или в погребе при бочках, или в кладовой при сундуках и деньгах... или в дороге при отпущенных к городу коему товарам, или в ладьях и кораблях при имени отпущенном в чужую страну" (Соч. III, 432 – 433).

А вот еще одно разоблачение безмолитвенного пребывания в церкви: "Где с кем увидитися? – в церкви. Где разглагольствовати? – в церкви. Где играти и смеятися? – в церкви. Где приветствуют, поздравляют друг друга, о здравии спрашивают, о жене, о детях и о прочих? – в церкви. Будто церковь на тое и создана, во еже бы сходились люди на политику и на безчиние, а не на молитву Божию" (Соч. III, 263). Или: "Мало молитвы, больше молвы, с друг другом говорит о внешних попечениях, тут-то и торг, тут-то и купля. Тут-то и домовое управление, тут и ближняго осуждение" (Соч. III, 433).

В "Поучении на Воздвижение Честнаго и Животворящаго Креста Господня" Димитрий Ростовский сравнивает поведение в церкви в присутствии Царя Небесного и поведение в присутствии царя земного: "придет бо

⁹³ Розыск о Раскольнической Брынской Вере, о учении их, о Делах их и изъявление яко Вера их неправа, учение их душевредно, и Дела их не Богоугодна. М., 1824. С. 157.

не один в церковь не того ради, воеже бы помолитися со страхом и трепетом Богу... но на разглагольствия, на смехи, на безчинные различное. Семо и овамо вертится, очи на людях пушает, будто в кабаке, или в некоем доме безчестном человеческом". Когда придет к царю "дерзает ли семо и овамо превращатися, или смеятися, или безчинствовати, или разглагольствовати с ким иным, егда с Царем глаголет, или о чем просит его, или просит прощения за преступления свои? И праведно токо должен творити; аще бы же безчинствовал пред лицом царским, в тот час бы ему и голова пошла долой" (Соч. III, 228 – 229).

Проблемы, которые волнуют Дмитрия Ростовского, по-видимому, обретают устойчивый и массовый характер. Поэтому "постоянные разговоры в церкви и прочая безчинства вызвали, наконец, в 1712 году указ Петра о благоговейном стоянии в церкви"⁹⁴.

Впрочем, для митрополита обязательное и длительное обрядовое "стояние в церкви" не является необходимым условием. Его установка – искренность, а в остальном он достаточно терпим к слабостям современного человека. Только это может объяснить следующие слова: "Не хочу более в настоящие радостные празднества (Пасха, 1706 г.) любовь вашу долгим слова слушанием обременяти, ведый, яко кождо влечет помысл или в дом к кушанию, или в гости к пированию. Поздравляю..." (Соч. II, 149).

В некоторых проповедях Дмитрий Ростовский задается целью найти истинно добродетельных людей, но в результате поиска святитель, как правило, приводит печальные факты из современной жизни, демонстрирует зависимость людей от мнения окружающих, сосредоточенность их на внешних эффектах, а не на внутреннем предстоянии Богу: "Ин взором и добродетелен быти видится, но тайная его Бог весть... Ин является быти богомол, ин подвижник, ин постник, ин нищелюбец, ин что доброе делаяй;

⁹⁴ Шляпкин И.А. . Св. Дмитрий Ростовский и его время... С. 392.

а аще лицемерно сие творит на тщеславие и на явление человеком, и тамо не ищи Христа" (Соч. II, 187). И эта беспомощность внешних поз перед Богом, ведающим все тайные помыслы, – главная для митрополита тема.

Святитель во многих своих произведениях подчеркивает, что "нынешние злые времена" изменили людей, сделали их корыстными, тщеславными, немилосердными. Христиане забыли о Боге, полностью поглощены только мирскими делами, думают о жизни внешней. Люди заботятся о своем благополучии и стремятся к нему любыми путями, забывая при этом о своей душе. Внутренняя жизнь человека, по мнению святителя, требует гораздо больше внимания и попечения, чем жизнь внешняя. Но, к сожалению, "человек временного ради богатства нивчтоже вменяет свою душу, за злато и серебро и прочия вещи душу свою полагает" (Соч. III, 257).

В "Слове о молитве в неделю четвертую по Святом Дусе" (1706) Димитрий Ростовский, обращаясь к своим современникам, показывает, кто будет изгнан из Царствия Небесного и за что. "А наипаче сынове Царствия видятся быти тии, иже честного ради и добродетельного жития своего, пред очами человеческими являемого, и сами мнятся велиции праведнии; и человецы мнят их быти Святых великих и праведных, а они святыи, пред очима Божиима суть ничтоже" (Соч. II, 360). Как уже неоднократно отмечалось, желание произвести впечатление на окружающих, добродетель "напоказ" вызывает наибольшее негодование у Димитрия Ростовского. По его глубокому убеждению: "Мнятся быти нечто, ничтоже есть" (Соч. II, 360).

Одной из главных задач этой наиболее яркой проповеди является обличение людей, стремящихся убедить других в своей святости, и попытка доказать слушателям, что истинная добродетель должна быть скрыта от всех: "За лицемерие тии, иже делают добродетель, да явятся человеком быти добродетельны по Фарисейску; да явятся человеком быти чисты и непорочно житильствующии, да явятся человеком быти постники, да явятся человеком творящими милостыню, да явятся человеком быти Богомолы, да явятся чело-

веком быти святы, праведни и преподобни, да явятся человеком быти овцы, а не козлища, сынове и наследницы небеснаго Царства; за то изженутся за лицемерное добродетели своя пред человеки явление. <...> обаче не с тем намерением добро делати подобает, да явимся человеком, чтобы они нас хвалили, чтоб некую суетную оттуду стяжати хвалу, якоже лицемерные Фарисеи, но самая ради любви Божия, и спасения ради души своя: аще Бог изволяет Сам добродетель нашу и прочим в видение подати, то будет во славу имени Его Пресвятого, и прочим в пользу, а не нам в похвалу" (Соч. II, 367).

Даже проблему человеческой гордыни Димитрий Ростовский чаще всего связывает с рассуждениями о двойственности человека, предстоящего другим и тому, который втайне скрывается в себе: "Изгнаны будут сынове Царствия за высокоумие тии, иже аще и не для того делают доброе, да видимы будут человеки, аще и втайне добродетель свою совершают, самому токмо сведущу Богу; но во уме своем гордятся, мнещеся быти святии, совершеннии, добродетель исправльшии, мнящеся быти и праведнии, немощных же, грешных, глаголю, осуждающии, а себе, яко добрыя быти вменяющии, и сынове Царствия уже быти мнящеся за их немощи" (Соч. II, 367–368). И далее проповедник продолжает: "Изженутся постники... за то иже им фарисейски постишася на показание человеком, или иже аще не фарисейски постишася, обаче во уме своем возгордишася, яко исправльшии добродетель" (Соч. II, 369). Святитель настаивает на том, чтобы люди скрывали свою добродетель от окружающих, но одновременно он предостерегает их и от другой опасности, которая угрожает им в этом случае. Гордость, по мнению Димитрия Ростовского, оказывается, победить сложнее, чем все другие соблазны, поэтому она среди смертных грехов и является первой.

В работе "Зерцало православного исповедания" святитель наиболее подробно пишет о гордости и о грехах, которые она порождает: "от нея рождаются: злое мнение о ближнем, осуждение, непокорение Церкви и ея служи-

телям, мечтательное хваление, лицемерие, любопрение, дерзость, крамола, кичливое мнение, небрежение о заповедях, в зле пребывание" (Соч. V, 23). Поэтому даже некоторых святых, хотя и временно, одолевала гордость, и им пришлось пройти трудный путь покаяния, чтобы победить ее.

Одним из самых убедительных, на наш взгляд, произведений, посвященных обличению зависимости людей от мнения окружающих, является "Слово в неделю 2 по всех Святых" (22 июня 1701): "К сей мрежи гордыни, житейския надлежит дружество житейское, зазоры житейские, боязнь осуждения житейского. Коль много бо людие ради дружества последование за Христом оставляют! коль многих добродетелей ради зазору лишаются! коль много добрых дел не соделывают! коль много злых исполняют за боязнь осуждения человеческого! За дружество оставляется многожды церковь, литургия, вечерня и прочая; за дружество разоряется пост, молитва, обещание, воздержание, ради зазору и боязни осуждения человеческого. И такими себе являют людие, каковы не суть: являют себе кроткими, умными, святыми, милостивыми, доброхотными, аще и не суть; ради зазора, за боязнь осуждения не глаголяют истину, лукавную, похваляют что похвалы недостойно; вся, и противная закону Божию, и церковному, и совести, и обычаю, творят за дружество, за зазор, за боязнь осуждения человеческого" (Соч. V, 79).

Таким рисует Димитрий Ростовский в своих произведениях современного ему человека. Он жадно и неудержимо стремится к внешнему успеху, и это главная цель его жизни. На этом фоне забота о душе формализуется и обесмысливается в его жизненном распорядке, превращается в действие, за которым не стоит внутреннего порыва, искренней веры. Такой человек пугает Димитрия Ростовского, заставляет искать "инструменты", способные воздействовать на его заблудшую душу. Только в этом контексте следует видеть столь повышенный интерес святителя к тайной молитве, к скрытым душевным движениям в противовес явному в человеке, и

поэтому для святителя ложному. Только в этом контексте становится понятным повышенный интерес митрополита Димитрия к проблеме "внутреннего человека", который в поздних произведениях святителя помимо духовной составляющей несет еще в качестве обязательного условия – таинственное, сокрытое, неявное.

Что же представлял собой в действительности человек петровской эпохи, так обеспокоивший, напугавший митрополита Ростовского? Не был ли он плодом его воображения, предметом старческого брюзжания? Обратимся к воспоминаниям людей, живших на рубеже XVII и XVIII столетий.

Как нам кажется, одни из самых интересных воспоминаний оставил князь Борис Иванович Куракин (1676 – 1727), сподвижник Петра, активный участник политических событий. В своей "Гистории о царе Петре Алексеевиче и ближних к нему людях, 1682 – 1694 гг." (1723 – 1727) он помещает яркие характеристики приближенных Петра, при этом сравнивает их общественное положение и нравственный облик. Одна из первых – характеристика боярина Льва Нарышкина, возглавлявшего Посольский приказ: "был человек гораздо посредняго ума и невоздержаной к питию, также человек гордой, и хотя не злодей, токмо не склончивой и добро многим делал без резону, но по бизарии своего гумору"⁹⁵. Затем князь повествует о боярине Тихоне Никитиче Стрешневе, который заправлял внутренней политикой России: "человек лукавой и злого праву, а ума гораздо средняго, токмо дошел до сего градусу таким образом, понеже был в поддядьках у царя Петра Алексеевича с молодых его лет и признался к его праву и, таким образом, был интриган дворовой"⁹⁶.

Не оставлена без внимания фигура Бориса Алексеевича Голицына, воспитателя Петра: "человек ума великаго, а особливо остроты, но к делам непри-

⁹⁵ Архив князя Ф.А. Куракина, издаваемый под редакцией М.Н. Семевского. СПб., 1890. Кн. 1. С. 63.

⁹⁶ Там же. С. 63.

лежной, понеже любил забавы, а особливо склонен был к питию"⁹⁷. Далее Б.И. Куракин дополняет: "пил непрестанно и для того все дела negliжировал; второе, великой мздоимец, так что весь низ раззорил"⁹⁸.

Одним из самых резких является описание Федора Юрьевича Ромодановского, фактически правившего страной во время отсутствия Петра и возглавлявшего Преображенский приказ – учреждение, занимавшееся политическим сыском: "Сей князь был характеру партикулярнаго; собою видом, как монстра; нравом злой тиран; превеликой нежелатель добра никому; пьян во вся дни; но его величеству верной так, был что никто другой. И того ради... оному во всех деликатных делах поверил и вручил все свое государство"⁹⁹. И далее: "Любил пить непрестанно, и других поить, и ругать, и дураков при себе имел, и ссоривал, и приводил в драку, и с того себе имел забаву"¹⁰⁰.

Справедливости ради следует отметить, что "пили непрестанно" не только многие вельможи. Иоани Готтгильф Фоккеродт, характеризуя ситуацию в России при Петре Великом, обращает внимание на "страшное пьянство, распространенное между Русскими, и каждый год губящее великое множество людей из взрослых. Не проходит ни одного праздника, чтобы во всех больших городах не отвозили в полицию множество простолюдинов, либо опившихся, либо лежавших замертво пьяными на улицах и замерзших, и если Русский приходит в бедность и нужду, нет ничего обыкновеннее, что он старается прогнать свое горе, пьянствуя до тех пор, пока не попадает в смертельную болезнь"¹⁰¹.

Наиболее подробно князь Б.И. Куракин описывает образ жизни Франца Яковлевича Лефорта: "человек забавной и роскошной или назвать

⁹⁷ Архив князя Ф.А. Куракина, издаваемый под редакцией М.Н. Семевского. СПб., 1890. Кн. 1. С. 63.

⁹⁸ Там же. С. 75.

⁹⁹ Там же. С. 65.

¹⁰⁰ Там же. С. 78.

¹⁰¹ Россия при Петре Великом, по рукописному известию Иоанна Готтгильфа Фоккеродта и Оттона Плейера / Перевод с нем. А.Н. Шемякина. М., 1874. С. 111.

дебошан французской. И непрестанно давал у себя в доме обеды, супе и балы. И тут в (его) доме первое начало учинилось, что его царское величество начал с дамами иноземскими обходиться и амур начал первой быть и одной дочери купеческой, названной Анна Ивановна Монсова. Правда, девица была изрядная и умная.

Тут же в доме (Лефорта) началось дебошество, пьянство так великое, что невозможно описать, что по три дня запершись в том доме бывали пьяны, и что многим случалось умирать. И от того времени по сие число и доныне пьянство продолжается, и между великими домами в моду пришло.

Помянутой же Лефорт с того времени пришел до такого градусу, что учинен был генералом от инфантерии, и потом адмиралом, и от пьянства скончался"¹⁰².

По убеждению князя Б.И. Куракина, порядки, заведенные в доме Лефорта, стали предметом для подражания у состоятельных людей в России.

Иностранцы также отмечали особое расположение Петра к Лефорту: "Его Величество, указав Генералу Лефорту первое место в Посольстве, весьма ясно показал, сколь много Он его уважает за прежния великия и отменныя его услуги и дал знать свету, сколь охотно награждает Он всех иностранцев оказавших Ему услуги, когда Он из простаго Капитана, возвысил Лефорта, в самое короткое время и не взирая на различие закона, в первыя достоинства Своя Империи"¹⁰³.

Достойна удивления, на взгляд Б.И. Куракина, карьера Александра Даниловича Меншикова – сына придворного конюха, ставшего светлейшим князем: "до такого градуса взошел, что государство правил почитай, и дошел до градуса фельдмаршала, и учинил от цесаря сперва графом имперским, а потом вскоре принцом, а от его величества дуком инженерским. И токмо ему едино-

¹⁰² Архив князя Ф.А. Куракина... С. 66.

¹⁰³ Письмо дворянина имевшаго обхождение с Российскими Послами бывшими в Голландии // Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях Государя императора Петра Великаго: В 3 ч. СПб., 1787. Ч. 1. С. 42.

му давалось на письме и на словах с в е т л о с т ь . И был такой сильной фаворит, что разве в римских гисториях находят. И награжден был таким великим богатством, что приходов своих земель имел по полтораста тысяч рублей..."¹⁰⁴ И добился Меншиков такого небывалого успеха, будучи "характера гораздо среднего, и человек не ученый, ниже писать что мог, кроме свое имя токмо выучил подписывать, понеже был из породы самой низкой, ниже шляхетства"¹⁰⁵.

А. Петрушевский в своих "Рассказах про Петра Великаго и его время", созданных, правда, уже в XIX веке, описывая характер Меншикова, замечает, что его "добрые свойства заслонялись многими пороками": "был надменен, горд, без меры любостяжатель, самовластен до лютости и не перед чем не останавливался для своего возвышения и прибытка"¹⁰⁶. И далее дополняет: "Чем больше Меншиков шел в гору, тем больше росли его пороки"¹⁰⁷.

Характеристики современников, включенные в "Гисторию" князем Б.И. Куракиным, вполне иллюстрируют те пороки, которые считал актуальными для современных вельмож и Дмитрий Ростовский.

И.Г. Фоккеродт в своих записках подробно рассматривает преобразования, проводившиеся в России во время правления Петра, комментирует он и перемены в образе правления государства и появление в связи с этим различных "коллегий": "Но назначенные туда Сенаторы не имели ни способности, ни деятельности, каких требовало такое обширное управление, да еще большую часть между ними составляли совершенно себялюбивые люди, у которых за деньги можно было получить все, что хочешь, как бы это ни было вредно для общественной пользы. Кроме того любимцы Петра I-го брали многия вещи на глазах у Сената, а особливо Князь

¹⁰⁴ Архив князя Ф.А. Куракина... С. 76.

¹⁰⁵ Там же. С. 76.

¹⁰⁶ Петрушевский А. Рассказы про Петра Великаго и его время. СПб., 1877. С. 99.

¹⁰⁷ Там же. С. 99.

Меншиков, которому этот Государь много лет к ряду позволял такое самовластие, что он мог делать в краю все, что захочет, да при том еще до того щекотлив был на счет исполнения своих приказов, что если одна из его сестер вступалась в какое ни будь дело, весь Сенат не осмеливался отказать ей желаниям"¹⁰⁸.

Поражало И.Г. Фоккеродта распространенное повсеместно хищничество и мошенничество¹⁰⁹. Автор приводит примеры жестокого наказания за казнокрадство, введенного Петром: "Колесовал живого Главного Фискала Нестерова, который по проискам его врагов, поддался искушению, взяв подарок в 2,000 рублей, предложенный ему за содействие одному, само по себе правому делу"¹¹⁰. Также описывает И.Г. Фоккеродт арест барона Шафирова и конфискацию в казну всего имущество арестованного "за очень неважное преступление". И далее автор замечает: "Впрочем все это не могло обуздать жадности Русских, ни помешать по прежнему тайное воровство в казенных доходах и притеснение подданных..."¹¹¹.

Воровали не только особы, имеющие доступ к казне: "Иной боярин проживал в бедных хоромах, а челяди у него было с сотню, все народ бошой и голодный, потому что боярин худо кормил и одевал. Челядь эта шалила по дорогам, накидываясь на проезжих, и не оставляла своего воровского промысла даже в Москве. Случалось, что разбойничали по большим дорогам и сами помещики, нападая на целыя деревни; попадались в разбойничьих шайках даже монахи"¹¹².

Что же можно сказать о духовенстве, вызвавшем столько критических суждений Димитрия Ростовского? По мнению М.С. Попова, "состояние ростовской паствы не так было ужасно, как изображено в проповедях

¹⁰⁸ Россия при Петре Великом, по рукописному известию Иоанна Готтгильфа Фоккеродта... С. 30.

¹⁰⁹ См. также о взяточничестве: Записки о России при Петре Великом, извлеченныя из бумаг графа Басевича / Пер. с франц. И.Ф. Аммона. М., 1866. С. 132, 154, 162.

¹¹⁰ Там же. С. 33.

¹¹¹ Там же. С. 33.

¹¹² Петрушевский А. Рассказы про Петра Великого и его время... С. 75–76.

и посланиях св. Димитрия, который смотрел на паству, во-первых с идеальной точки зрения, а во-вторых не мог принорочиться к быту ростовского духовенства, народная простота которого бросалась в глаза и Посошкову"¹¹³.

Однако, как отмечает А. Петрушевский, "тогдашнее духовенство было почти также невежественно, как и сам народ, а сельские попы зачастую ничем не отличались от простых мужиков"¹¹⁴. И далее: "Между иноками встречались люди истинно-благочестивые, которые исполняли свой долг свято и служили примером богобоязненного и праведного жития. Но гораздо больше было таких, которые вели себя зазорно и сан свой всяким непотребством порочили, приняв пострижение не ради спасения души, а чтобы уйти от тяжелой мирской жизни, в спокойствии есть даром хлеб да бродяжничать"¹¹⁵. И это уже совсем в духе суждений Ростовского митрополита Димитрия.

В своем дневнике камер-юнкер Ф.В. Берхгольц, описывая прием в Летнем саду, замечает: "Самые пьяные из гостей были духовные, что очень удивляло нашего придворного проповедника Ремарнуса, который никак не воображал, что это делается, так грубо и открыто"¹¹⁶.

Поразило невежество представителей духовенства и наблюдателя, который внимательно изучал петровские преобразования и их результаты – И.Г. Фоккеродта: "В начале его царствования духовенство было гораздо грубее, чем оно было в Европе в самые темные столетия Папской власти. Проповедывать было у него решительно не в обычае. Кто мог читать и писать, да умел точно соблюдать церковные обряды, тот имел все нужные требования не только для Священника, но даже и для Архиерея. Да если еще при этом он составил себе известность строгою жизнью, а от

¹¹³ Попов М.С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды... С. 145.

¹¹⁴ Петрушевский А. Рассказы про Петра Великого и его время... С. 78.

¹¹⁵ Там же. С. 80.

¹¹⁶ Дневник камер-юнкера Ф.В. Берхгольца: 1721 – 1725 / Пер. с нем. И.Ф. Аммона. М, 1902. С. 39.

природы награжден был окладистою бороною, то слыл за отличное духовное лицо"¹¹⁷. Поэтому "Петр I-й, как хороший государственный человек, желал образовать свое духовенство и извлечь его из прежней дикости и невежества"¹¹⁸. Прослеживая изменения, происходившие в результате реформ, И.Г. Фоккеродт обращает внимание на интересную, на наш взгляд, тенденцию. Как известно, Феофан Прокопович завел низшие училища для подготовки способных учеников: "его училища имели ту пользу, что доставили учрежденной потом Академии Наук разных способных лиц, но эти лица, поподвигнувшись несколько дальше в учении, не захотели посвящать себя духовному званию, а искали себе счастья в гражданских должностях"¹¹⁹.

Все это вполне характеризует человека петровской эпохи, современника Дмитрия. "Новый" человек стремится к внешнему успеху, стремится делать светскую карьеру, не упустить свой случай, найти свое "счастье".

По мнению барона Гизена, царь Петр "старался улучшить время в Государстве Своем, и ввести доброй и щастливой век"¹²⁰. Также Петр стремился сделать "щастливой" и жизнь своих приближенных. Наиболее ярким примером подобного стремления является эпизод, описанный в "записках о России" графа Бассевича: "Брак генерал-прокурора Ягужинского с дочерью великого канцлера Головкина... был замечателен тем участием, которое принимал в нем император. Первая супруга Ягужинского, страдавшая ипохондрией и имевшая странный характер, ежечасно истощала его терпение, несмотря на это, он находил, что совесть не позволяет ему развестись с нею. Император, до которого дошли о том слухи, взял на себя труд объяснить ему, что Бог установил брак для облегчения человека в горестях и превратностях здешней жизни; что никакой союз в свете так не свят, как доброе супружест-

¹¹⁷ Россия при Петре Великом, по рукописному известию Иоанна Готтгильфа Фоккеродта... С. 14.

¹¹⁸ Там же. С.16 – 17.

¹¹⁹ Там же. С. 16.

¹²⁰ Собрание разных записок и сочинений...Ч. 3. С. 122.

во; что же касается до дурного, то оно прямо противоположно воле Божией, а потому столь же справедливо, сколь и полезно расторгнуть его, продолжать же его крайне опасно для спасения души. Пораженный силой этих доводов, Ягужинский согласился получить разрешение от своего государя на развод"¹²¹.

Во всем этом прослеживаются какие-то новые установки, подвергающие переосмыслению традиционные религиозные догмы. Человек петровской эпохи, по наблюдениям Н.И. Николаева, проанализировавшего этот эпизод, считает приведенные доводы вполне убедительными: "Непосредственно переживая ценность и значимость настоящего, его какую-то исчерпывающую полноту, он подсознательно должен был находиться в конфликте с утверждением какой-то иной, за пределами этого настоящего, ценности. И легко соглашается с компромиссной мыслью о сродности этой запредельной, вневременной ценности и ценности настоящего"¹²². Как точно заметил А.М. Панченко, "Петра интересует только настоящее"¹²³.

Обратимся к "Дневнику" того же князя Б.И. Куракина, который вел его с 1676 по 1709 год. В нем он так описывает свое положение, когда впал в немилость: "Теперь опишу, видевав премену от главнаго человека, и другие пременяются во всем.

Когда до сего случая видел всех, как министров, так и других прочих доброе приветствование и почитание, а особливе пред другими всячески и увеселение когда то выше явленное случилось, то так оных ласка или склонность отменилась, не могу инако применить, яко погода в Голандии одним днем многократно пременяется, во истину благодарю оную милость назвав, а не приязнь, князь Меншиков во оное несчастье моего время в ужине так имел за меня старание, хотя-б за приснаго своего. Однако-ж, по-

¹²¹ Записки о России при Петре Великом, извлеченныя из бумаг графа Бассевича... С. 11.

¹²² Николаев Н. И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века. Дис. ... д-ра филолог. н. Архангельск, 1997. С. 26.

¹²³ Панченко А.М. Русская история и культура... С. 227.

том вскоре обменилось и его пред нижним склонность, виде уничтожение вышнего..."¹²⁴. Князь, когда происходили эти события, был сильно болен, и поэтому мечтал о скорой смерти, так сильно он переживал холодность по отношению к нему со стороны окружающих.

После победы под Полтавой князь считает себя обиженным: "По той баталии все взысканы триумфом, подарков, чинами, деревнями, крестами кавалерскими, только за несчастье я один остался"¹²⁵. И далее: "То время себя причитаю троякое несчастье: первое – от вышнего ни за что, только по возмущению неприятельскому получил гнев; второе – под такой случай, где все имели за заслуги свое воздаяние – того отлучен; третье той зимы и по ту бытность имел всегда от сердца прилежание и трудился, себя хотя показать; но оно ни во что вменено и загашено. Еще жизнь имею паще всех, хотя и гордо о сем напишу, однако-ж натура моя на то силует объявить, что некоторые взысканы иметь рангу генерала-майора, которые были в моем равном градусе; но о тех объявляю пред собою: глупые, худые, без показания всякаго добра и заслуги, и незнаемые не токмо в других, но и в том деле, в которое и призван, и до ныне обретается, токмо наполнен злости ко всем, пьянства и завидости, и глумления как ближних, так и дальних!"¹²⁶

В этом отрывке наиболее полно представлены качества, характерные для передового человека петровской эпохи: стремление показать себя, желание получить "воздаяние" за свои заслуги.

Но подобные рассуждения можно встретить не только в "Дневнике", который вряд ли писался для широкого круга читателей. В одном из писем, адресованных Петру, князь Б.И. Куракин просит оплатить свои долги в Англии, так как находится "в крайнем разорении", при этом он перечисля-

¹²⁴ Архив князя Ф.А. Куракина... С. 285.

¹²⁵ Там же. С. 286.

¹²⁶ Там же. С. 286.

ет все свои заслуги (участие в боях, поездки за границу и т. д.), затем просит увеличить жалование за "верныя и прилежныя службы" и клянется в верности "до кончания жизни моея"¹²⁷.

И в "Дневнике" и в переписке с Петром князь стремится действовать в соответствии с популярными наставлениями петровского времени: "Прямыи придворныи человек имеет быть смел, отважен, и не робок, а с государем каким говорить с великим почтением. И возможет о своем деле сам предъявлять, и доносить, а на других не иметь надеяться. Ибо где можно найти, которыи бы мог кому так верен быть, как сам себе. Кто при дворе стыдлив бывает, оныи с порожними руками от двора отходит. Ибо когда кто господину верно служит, то надобно ему верная и надежная награда. А кто ища милости служит, того токмо милосердием награждают. Понеже никто ради какой милости должен кому служить кроме Бога. А Государю какову ради чести и прибыли, и для временной милости"¹²⁸.

Князь Б.И. Куракин убежден, что напомнить о своих заслугах Петру он обязан сам, он считает себя достойным награды, так как он усердно служил царю и Отечеству и приложил много усилий, чтобы "себя показать".

Именно такой человек – "передовой" человек петровской эпохи, неудержимо стремящийся к внешнему успеху в ущерб своей духовной жизни, является предметом беспокойства митрополита Димитрия. Проповеди святителя ростовского периода, по существу, ориентированы на такого слушателя, поэтому в них ощущается повышенный интерес к скрытым душевным движениям в противовес явному, очевидному в человеке.

"Новый человек" петровского времени со всей очевидностью явился в своей двуипостасности, обнаружил своеобразие своей природы, при которой внешнее благочестие, представленное в его поступках, словах, действиях, вовсе не однозначно свидетельствует о сообразности его внутрен-

¹²⁷ Архив князя Ф.А. Куракина... С. 288.

¹²⁸ Юности честное зерцало или показание к житейскому обхождению. СПб., 1717. С.14

них устремлений, помыслов, целей. Особенность проповедей Димитрия Ростовского как раз и заключается в том, что он выявляет этот скрытый, не заявляющий о себе во внешнем грехе человеческий порок, переносит центр тяжести своего воздействия во внутренний мир человека, в мир его глубинных помыслов, где, по мнению святителя, как раз и совершается настоящее грехопадение. Для Димитрия-проповедника принципиально стремление упорядочить, духовно обустроить "внутренний мир человека", открытый в России петровской эпохи и приоритетный для человека этого времени.

С учетом принятой в настоящей работе терминологии выводы, вытекающие из представленных здесь наблюдений, могут быть сформулированы следующим образом: Димитрий Ростовский стремится утвердить традиционного для русского православного мировоззрения "внутреннего человека" во вновь открытом "внутреннем мире человека", то есть превратить его не только в источник чистых, богоугодных поступков, деяний, но и прежде всего в источник чистых, хотя и скрытых от всех помыслов, намерений, устремлений. В этом, как представляется, и сконцентрирован основной смысл его нового учения о "внутреннем человеке".

ГЛАВА 2. ЧЕТИИ-МИНЕИ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО И ПРОБЛЕМА "ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА"

В истории русской литературы имя Дмитрия Ростовского в первую очередь связано с "Книгой житий святых", составленной им в конце XVII – начале XVIII века на основе русских Четий-Миней и западных источников. Сразу после выхода первого издания эта книга сделалась "любимым чтением русских православных людей"¹²⁹.

Большую часть своего капитального труда святитель завершил еще до переезда в Россию. Однако агиографические произведения, которые составлялись и редактировались в поздний период творчества митрополита, несут на себе отпечаток изменений в представлениях о "внутреннем человеке" у Дмитрия Ростовского. Выявлению этих изменений посвящена вторая глава диссертационной работы.

§ 1. "Книга житий святых" Дмитрия Ростовского и АГИОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В 1684 году в Киево-Печерской лавре Дмитрий принял на себя послушание – составление Четий-Миней, над которыми он трудился почти двадцать лет. Создавая своего рода агиографическую энциклопедию, расположенную по календарным датам, святитель включил в нее богатейший материал, почерпнутый из разнообразных житийных и редких исторических источников на древнерусском, древнеболгарском, церковнославянском, греческом и латинском языках. Дмитрий Ростовский не просто собирал воедино все доступные источники и занимался отбором материала, многие из его житий могут считаться "оригинальными агиографическими произведениями"¹³⁰.

¹²⁹ Державин А.М. Четий-Миней Дмитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. М., 1976. Т.15. С.74.

¹³⁰ Федотова М.А. Дмитрий // Словарь книжников... С. 260.

Свой капитальный труд святитель закончил лишь в 1705 году в Ростове. Эта книга издавалась Киево-Печерской лаврой с 1689 по 1705 год. Над первой частью (сентябрь, октябрь, ноябрь) святитель работал до июля 1688 года. Вторую книгу (декабрь, январь, февраль) Димитрий завершил в 1693 году и правил в течение 1694 года. Третья часть (март, апрель, май) была готова уже в 1700 году, после чего митрополит Ростовский приступил к заключительной четвертой книге Четий-Миней (июнь, июль, август). "9 февраля 1705 года Святитель завершил свой бессмертный труд"¹³¹.

Во время составления четвертой книги в жизни Димитрия произошли серьезные перемены – в феврале 1701 года он приезжает в Москву. Как уже отмечалось, переезд в Россию оказал сильное влияние на все художественное творчество Димитрия Ростовского. Изменения, произошедшие во взглядах святителя (они были рассмотрены нами в первой главе), нашли отражение и в житиях, созданных на рубеже веков и во второй период творчества.

Некоторые перемены в подходе Димитрия к работе над "Книгой житий святых", связанные с переездом его в Россию, отмечала и М.А. Федотова. По ее наблюдениям, "изменяется взгляд Димитрия на задачи и цели его труда", святитель "уже в Москве, а затем и в Ростове уделяет все больше внимания памятникам русской агиографии, помимо великорусских житий Димитрий включает в Миней повести и рассказы, некоторые – местного ростовского происхождения"¹³². Усиление внимания митрополита к житиям русских святых отмечали и другие исследователи. Но особый интерес святителя к разработке некоторых традиционных тем и сюжетов, составление им последних книг Четий-Миней с учетом изменений, произо-

¹³¹ Державин А.М. Четий-Миней Димитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник... С. 127.

¹³² Федотова М.А. Димитрий // Словарь книжников... С. 260.

шедших в мире и с человеком нового времени, насколько нам известно, никогда не привлекали внимания ученых.

Димитрий Ростовский обратился к одному из самых устойчивых жанров Средневековья – житиям святых, которые в этот период под влиянием всеобъемлющего процесса секуляризации русской культуры подвергались значительной трансформации. Они начинают приобретать все более и более мирской характер, открываясь для восприятия западноевропейского художественного опыта. Власть традиции постепенно начинает уступать место индивидуально-авторской трактовке событий, фактов и образов. Отчасти и в связи с этими изменениями во внешне традиционных по содержанию и форме произведениях Димитрия Ростовского появляются нехарактерные для древнерусской книжности черты.

Как известно, "формирование и развитие агиографической литературы относится к первым векам существования христианства. Она вбирает в себя элементы античного исторического жизнеописания, использует ряд черт эллинистического романа приключений"¹³³, ряд повествовательных сюжетов и поэтических образов, нередко дохристианских (мифы о змееборчестве, образ мудрой девы), а также средневековых притч, новелл и анекдотов. И в то же время происхождение агиографической литературы "непосредственно связано с жанром надгробной похвальной речи. Житие сочетает занимательность сюжетного повествования с назидательностью и панегириком"¹³⁴.

В VIII – XI веках в Византии вырабатывается каноническая структура жития и основные принципы изображения агиографического героя, опираясь на которые пишутся новые и перерабатываются старые произведения. К житию святого присоединяются чудеса, происходящие у мощей святого, и по-

¹³³ Кусков В.В. История древнерусской литературы. М., 1998. С. 39.

¹³⁴ Там же. С. 39.

хвальные слова. Происходит своеобразное иерархическое разделение житий по типам героев и характерам их подвигов¹³⁵.

Как замечает Л.А. Дмитриев, "святыми становились реально жившие люди, и каким бы отвлеченным не был рассказ о святом, в него не могли не проникать действительные факты, события из жизни святого, что вносило в рассказ элементы, не предусмотренные житийными канонами"¹³⁶. При этом накладывали отпечаток на содержание жития и индивидуальные особенности создателя произведения. "Одними агиографами жития украшались, "удобрялись" риторическими вставками, добавлениями для придания житию большей пышности, торжественности, большего соответствия его практическому назначению – служить церковно-религиозному назиданию. Другие же создатели житий стремились развить сюжетность повествования, отходили в своей деятельности от житийного этикета, вносили в рассказ картины живой реальности, живых человеческих страстей, попадали под влияние народно-эпических преданий"¹³⁷. Соединение элементов различных жанров в житии, отражение реальных событий, а также индивидуально-авторские особенности книжников делали образ святого ярче и убедительнее, а сами жития становились любимым чтением христиан.

Как не раз отмечалось, еще в IX – X веках жанр жития существенно изменяется, приобретает нравоучительную и политическую тенденциозность. "Византиец Симеон Метафраст (X в.) перерабатывает жития, сообщая им панегирический характер. Его собрание житий становится образцом для агиографов Востока и Запада"¹³⁸.

Уже давно установлено, что в Древней Руси с принятием христианства стали появляться сборники житий. Они оказываются на Руси через

¹³⁵ Кусков В.В. История древнерусской литературы. М., 1998. С. 39.

¹³⁶ Дмитриев Л.А. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII–XV в. // Истоки русской беллетристики: Возникновение сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С.209.

¹³⁷ Там же. С. 209.

¹³⁸ Робинсон А.Н. Жития святых // Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. Т. 2. М., 1964. С. 946.

посредство южных славян, переводятся непосредственно с греческого языка, а также начинают составляться оригинальные жития первых русских святых – Бориса и Глеба, Феодосия Печерского (XI в.) и другие. Новые жития во многом отходят от уже устоявшихся канонов греческой агиографии. Как известно, в основе русских житий чаще всего лежат "отдельные драматические эпизоды из жизни святых (история убийства Бориса и Глеба), вводятся внутренние монологи и эмоциональные диалоги, в ряде случаев меняется тип биографии: то это простой рассказ, богатый историческими и бытовыми наблюдениями (житие Леонтия Ростовского, XII в.), то военно-патриотическая повесть (житие Александра Невского, Довмонта Псковского, XIII – XIV вв.), то поэтическая сказка (житие Петра и Февронии, XV – XVI вв.)"¹³⁹.

Расцвет русской агиографии приходится на конец XIV – начало XV века. В этот период появляется группа видных агиографов: митрополит Киприан, Епифаний Премудрый, серб Пахомий Логофет. Жития святых, созданные этими книжниками, отличаются экспрессивно-эмоциональным стилем и психологизмом повествования. Обращение к риторическо-панегирическому стилю, получившему воплощение в агиографической литературе, обычно связывают со вторым южнославянским влиянием.

Как известно, еще в XI веке на Руси стали распространяться "жития в двух формах: в краткой – так называемые проложные жития, входящие в состав Прологов (Синаксариев) и использовавшиеся во время богослужения, и в пространной – минейные жития"¹⁴⁰. В отличие от служебных миней (общие, праздничные и др.), Минеи Четы предназначались для ежедневного чтения и являлись сборниками житий святых, расположенных по месяцам в соответствии с днями памяти каждого святого. В их состав также входили сказания, легенды, слова и поучения.

¹³⁹ Робинсон А.Н. Жития святых... С. 947.

¹⁴⁰ Кусков В.В. История древнерусской литературы ... С. 39.

Особенно распространились Четии-Минеи на Руси в XVI веке в связи с созданием общерусского культа святых, канонизированных на Соборах 1547 и 1549 годов. В это время по инициативе московского митрополита Макария были созданы "Великие Минеи Четьи" в двенадцати томах, в которых он собрал переводные и оригинальные агиографические произведения ("все святые книги, которые в Русской земле обретаются"), заново переработанные и риторически украшенные.

В середине XVII века составлением Четий-Миней занимались монахи Троице-Сергиева монастыря Герман Тулупов (1627 – 1632) и священник Христорождественской церкви в Сергиевском посаде Иоанн Милютин (1646 – 1654). Их внимание больше привлекали жития и сказания о русских святых. При этом Иоанн Милютин не просто собирал материалы по различным источникам, но и перерабатывал их. В его Минеях есть немало житий русских святых, которых нет в Минеях макарьевских.

Как не раз отмечалось, житийные каноны в XVII веке начинают постепенно разрушаться, в агиографические произведения вторгается реальная жизнь, и они все больше сближаются с бытовой повестью. Решительно преобразуется житийная схема в "Житии протопопа Аввакума", житие становится автобиографией-исповедью.

Составление Четий-Миней Димитрием Ростовским, по мнению И.А. Шляпкина, было необходимо "ввиду уничтожения списков русских житий во времена татарщины и позднее унии, и любителям душеспасительного чтения, и монахам для чтения за трапезой приходилось обращаться к польским и латинским книгам житий святых отцов, часто несогласным с духом православия"¹⁴¹. В связи с этим попытки создать новые сборники житий неоднократно предпринимались духовными лицами, велась серьезная работа по сбору агиографических произведений. Как отмечает

¹⁴¹ Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский... С. 38.

М.А. Федотова, "составление Четий-Миней начал еще Петр Могила, продолжили работу Иннокентий Гизель, Лазарь Баранович, Варлаам Ясинский, но лишь Димитрий довел работу до конца"¹⁴².

Несмотря на немалое число сборников житий, именно Четии-Миней Димитрия Ростовского, как верно заметил протоирей А.М. Державин, "по степени распространения и силе влияния на мировоззрение и духовный склад православного русского народа далеко превзошли другие подобные им юго-западные издания и заняли между ними первое место"¹⁴³. По существу, своевременное появление "Книги житий святых", а также ее уникальность способствовали той популярности, которую она обрела.

Личность составителя также сыграла здесь немаловажную роль. Митрополита Димитрия отличала исключительная для того времени богословско-историческая эрудиция, знание классических языков, а также превосходное владение церковнославянским языком, получившим под пером святителя особое изящество в сочетании с простотой и ясностью. Наложил отпечаток на содержание Четий-Миней и серьезный отбор материала святителем. В книгах, кроме житий святых, находятся синаксари на все Господские и Богородичные праздники, на празднества по случаю перенесения мощей, поучительные слова на события жизни святого или историю праздника, принадлежащие древним отцам церкви или самому Димитрию, отрывки из церковных служб, есть и историческая критика.

Тем не менее, в Минеях митрополита Ростовского, как и в его проповедях, по наблюдениям В.М. Ничик, уже чувствуется дух эпохи Просвещения: "Святые прославляются не столько за простоту ума, слепую, фанатическую веру и аскетические подвиги, сколько за образованность, мораль-

¹⁴² Федотова М.А. Димитрий // Словарь книжников... С. 260.

¹⁴³ Державин А.М. Четии-Миней Димитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник... С. 74.

ное самовоспитание, служение своему народу"¹⁴⁴. Особенно это характерно для последних книг из состава Четий-Миней митрополита Димитрия, созданных уже после переезда в Россию.

Соединив восточную и западную агиографическую традицию, Димитрий Ростовский создает уникальное произведение – "Книгу житий святых", которая осталась "незаменимым и единственным произведением подобного рода, других, настолько же содержательных и любимых народом Четий-Миней русская богословская наука доселе не создала"¹⁴⁵.

В чем же причина такой долгой популярности у читателей этого многотомного труда, на создание которого ушло около двадцати лет? Почему эта книга с одинаковым интересом читалась и в XVIII и XIX веке, привлекала внимание классиков? "Перечитывал ее А.С. Пушкин, собирая материалы для "Бориса Годунова", А.И. Герцен обработал взятое из книги житий "Житие преподобной Феодоры", отдельные мотивы житий встречаются в сочинениях А.К. Толстого, Н.С. Лескова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и других писателей"¹⁴⁶. На наш взгляд, дело здесь не только "в легкой беллетристической манере", в которой написаны Четий-Миней Димитрия Ростовского. Следуя сложившейся агиографической традиции, святитель сумел наполнить знакомые сюжеты новым содержанием. В рассказе о жизни святого митрополиту Ростовскому удавалось сосредоточиться не только на вечных ценностях, но затронуть и острые проблемы современности. В ряде произведений можно обнаружить реакцию святителя на перемены в русской жизни, произошедшие в результате реформ Петра I. Димитрий Ростовский составил свою "Книгу житий святых" с учетом изменений, произошедших в мире и с человеком "нового времени", особенно остро это

¹⁴⁴ Ничик В.М. Оппозиция социально-философским идеям "просвещенного абсолютизма" // Русская мысль в век Просвещения / Н.Ф. Уткина, В.М. Ничик, П.С.Шкуринов и др. М., 1991. С. 111.

¹⁴⁵ Державин А.М. Четий-Миней Димитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник... С. 74.

¹⁴⁶ История русской литературы: В 10 т. Т. 2. Ч. 2 (Литература 1590 – 1690 гг.). М.–Л., 1948. С. 147–148.

ощущается в третьей и четвертой части Миней. Именно поэтому, на наш взгляд, сборники житий были так интересны современникам митрополита, и со временем популярность их не уменьшалась.

Как мы уже отмечали ранее, митрополита особенно тревожило нарастающее невнимание человека петровской эпохи к духовной жизни, его нацеленность на успех во внешней жизни. Поэтому тезис о противоположности внутреннего бытия внешнему, об их несовместимости нашел своеобразное воплощение и в житиях, составленных Димитрием Ростовским.

В мартовской книге Миней (1700) в "Житии преподобного отца нашего Василия Нового" (март, день 26) встречается любопытный, на наш взгляд, эпизод. Святой, задержанный как вражеский лазутчик, отказывается на допросе говорить патрицию Самону, кто он и откуда, за что несколько недель подвергается жестоким мучениям. Нежелание блаженного Василия говорить о себе объясняется в житии тем, что святой "нехотяше то добродетельнаго жития своего никомуже поведати, того ради молчаше". "Рекъшу Владыце: на неувест шуица твоя, что творит десница твоя; всякбо, изьявляйй добрая своя дела, приемлет мзду свою похвалу от человеков, вечныяже славы лишается: а иже желяет вечныя, той утаивает пред человеки свою добродетель, и аще и биен будет, молчит, и воистину таковой человек мученик есть" (ЧМ III, 176)¹⁴⁷.

Здесь Димитрий Ростовский подчеркивает стремление Василия, арестованного в пустыне, отлученного от своей подвижнической жизни, терпеливо переносящего мучения, скрыть от окружающих свои "доблестные подвиги", даже свое имя и происхождение. Но не только мучителям святой ничего не говорит о себе. Даже благочестивым людям, у которых он жил, Василий сообщает свое имя только после долгих уговоров.

¹⁴⁷ Здесь и далее цитаты приводятся по изданию: Димитрий Ростовский. Книга житий святых. Киев, 1689–1705. В скобках указываются номер книги и номер страницы.

Все, что в человеке устремлено к свершению истинной добродетели, к истинной духовности, все, что традиционно связывалось с понятием "внутреннего человека" – настаивает в интерпретации Димитрия Ростовского на своей негласности, таинственности. И это – новый штрих, внесенный митрополитом Ростовским в русскую агиографию. Мысль о такой противоположности внутреннего бытия внешнему все настойчивее звучит в последних книгах Четий-Миней святителя, при этом многие традиционные сюжеты и образы Димитрий Ростовский трактует в составленных им житиях в соответствии с этой своей новой позицией.

§ 2. ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ ОБЛИК СВЯТОГО В ЧЕТИИХ-МИНЕЯХ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

Как известно, уже с появлением первых житий на Руси начинает складываться традиция в описании внешнего облика святого. Хотя цель жития – прославление духовных и нравственных качеств героя, агиографы, создавая образы подвижников, стремились подчеркнуть и их внешнюю красоту. Она являлась продолжением их внутренней, духовной красоты. Внутреннему совершенству святого, как правило, соответствовало его внешнее совершенство.

Уже в "Сказании о Борисе и Глебе", созданном в XI веке, автор подчеркивает взаимозависимость внешнего и внутреннего облика князя Бориса. Агиограф передает сведения о внешности мученика через его помыслы незадолго до смерти, при этом он обращает внимание и на то, что красоту Бориса видят и окружающие: "Идыи же путьмь, помышляаше о красоте и доброте телесе своего, и слъзами разливаашесе вьсь. И хотя удеръжатися и не можааше. И вси зряще его, тако плакаашесе о добродьнемь теле и чьстьнемь разуме въздраста его"¹⁴⁸. Исследователи не раз обращали внимание на любопытную деталь – в конце "Сказания" автор пытается дать

¹⁴⁸ Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – XII века. М., 1978. С. 282.

обобщенную характеристику внешности героя: "О Борисе, как бе възьрѣм": "Тельмь бяше краснь, высокъ, лицьмь круглмь, плечи велице, тньккъ въ чресла, очима добраама, весель лицемь, рода мала и усь младь бо бе еще, светяся цесарьскы, крепькъ тельмь, всьячьскы украшень акы цвьетии въ уности своен, в ратьхъ хрьбрь, въ съветехъ мудрь и разумнь при вьсемь и благодать божия цвьтяше на немь"¹⁴⁹. И здесь внешний и внутренний облик мученика взаимосвязаны.

Встречаем подобный подход к изображению внешности и в "Житии Авраамия Смоленского", написанном в первой половине XIII века. Вот что автор говорит о своем герое: "Егда же в большой возраст приде, всею телесною красотою и добротою яко свет сияше"¹⁵⁰.

И автор "Жития Александра Невского" (XIII в.) старается следовать этой традиции в описании внешнего облика святого, подчеркивая гармонию между духовной и телесной красотой. Описывая внешность князя, автор прибегает к выразительному библейскому сравнению: "Но и взор его паче иных человекъ, и глас его – акы труба в народе, лице же его – акы лице Иосифа, иже бе поставиль египетский царь втораго царя в Египте..."¹⁵¹.

Несколько иначе подходит к описанию внешнего облика святого Нестор – автор "Жития преподобного Феодосия Печерского", написанного в конце XI – начале XII века. Агиограф подчеркивает не внешнюю красоту героя, а изменения в его внешности, которые видит мать: "Она же видевъши сына своего въ таковой скърби суца, бе бо уже лице его изменилося оть многааго его труда и въздържания, и охопивъшися емь плакашеся горко"¹⁵². Здесь уже Нестор показывает аскетическую красоту Феодосия, которая также является продолжением его внутренней, духовной красоты.

¹⁴⁹ Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – XII века... С. 302.

¹⁵⁰ Памятники литературы Древней Руси: XIII век М., 1981. С. 70.

¹⁵¹ Там же. С. 426.

¹⁵² Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – XII века... С. 320.

Подобные представления о внешности христианского подвижника характерны для современника Дмитрия Ростовского – протопопа Аввакума. А.Н. Робинсон в своих рассуждениях о литературной борьбе XVII века обращается к литературной полемике об идеальном "образе" человека, самым, пожалуй, активным участником которой был протопоп Аввакум. Эта полемика была, в первую очередь, связана с резкими идейно-эстетическими расхождениями по вопросам изобразительного искусства, в связи с реформой русской иконописи. Для нас в этом споре, прежде всего, представляют интерес требования, которые предъявлял Аввакум к внешнему облику истинных христиан, подвижников, а также к изображению святых на иконах.

Для протопопа Аввакума, по мнению исследователя, "житие", "вера" и "образ" человека (*modus vivendi*, идеология, облик) были неразделимы¹⁵³. В своих рассуждениях Аввакум, как правило, опирался на уже сложившийся принцип единства "духовного" и "телесного". Как верно заметил А.Н. Робинсон, для Аввакума было характерно "представление о внешности человека как символическом "знаке" его духовной сущности"¹⁵⁴. Поэтому истинный христианин, по мнению Аввакума, должен вести аскетический образ жизни. Подвижника должна отличать "бледность лица" и "тонкость благовенства сухости плоти". На его внешности не могли не отразиться постоянные "...труды, скорби и беды, гонения и мучения, пощения, слезы, бдения, бодрость, молитвы, воздыхания, низулегания и коленопреклонение"¹⁵⁵. По существу, к изображению святых Аввакум предъявлял те же требования. "Тонкостная", или "истонченная" плоть является, по его мнению, отражением внутренней одухотворенности святых, неоспоримым свидетельством обладания "тонкими чувствами".

¹⁵³ Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 284.

¹⁵⁴ Там же. С. 280.

¹⁵⁵ Там же. С. 284.

Таким образом, уже в ранней русской агиографии сложились представления о внешности святого. В первую очередь, авторам житий важно было показать то, что телесный облик человека является продолжением его внутреннего, духовного облика. Это могла быть редкая красота, привлекающая внимание окружающих, или аскетическая красота, которая свидетельствовала о суровой постнической жизни подвижника.

В своем раннем творчестве Димитрий Ростовский, как правило, следует сложившейся традиции в описании внешнего облика святого. Как правило, внешняя, телесная красота его героев является продолжением красоты внутренней. В "Слове на Рождество Христово" из состава Четий-Миней митрополит Димитрий прямо говорит об этом, рассуждая о Есфири: "внешняя ея красота соответствовала ея внутренней, душевной красоте" (ЧМ II, 255). Поражают окружающих своей необыкновенной красотой великомученица Варвара (декабрь), преподобномученица Евдокия (март), княгиня Ольга (июль), преподобные Макрина (июль) и Феофора (сентябрь) и многие другие святые. Но красивой внешностью могли обладать не только молодые женщины и мужчины. Вот как описывает святитель Филарета Милостивого (декабрь) в девяностолетнем возрасте: "Обаче в толикой старости не изменися лице его, но благолично и красно видением аки яблоко добродородно являшеся" (ЧМ II, 11).

Четий-Миней Димитрия Ростовского отражают различные представления о красоте человека. Святитель иногда специально не вводит характеристику внешности героя, но тогда он обязательно подчеркивает наличие некоего "свечения", исходящего от святого. Впрочем, такое "свечение" может исходить не только от святых, но и от людей праведных, добродетельных, искренне верующих. Блаженный Нифонт Кипрский (декабрь), находясь в церкви, замечает, что "инем от причащающихся беху лица светлы, аки солнце, а инем темны и помрачены аки эфиопом" (ЧМ II, 227 об.).

В "Книге житий святых" Димитрия Ростовского встречаются герои, внешность которых меняется от аскетического образа жизни, как это было и в "Житии Феодосия Печерского" Нестора. Постнические подвиги накладывают отпечаток на внешний облик как женщин, например, у святой Фииодоры (сентябрь) от поста и трудов "потемне лепота" (ЧМ I, 71), так и мужчин. Михаил (ученик Феодора Едесского) "тенок и блед от великаго пощения, от внешнеяго же краснаго взора его, являшеся внутреннее добродетельныя того души благолепие" (ЧМ IV, 370).

Изменения, произошедшие в телесном облике героев, говорят не об отсутствии "лепота", она остается, и это очевидно. Здесь перед читателем предстает другая "лепота". Она не броская, она не привлекает к себе внимания окружающих, не вызывает восхищения у людей. Но, по существу, она также является продолжением внутренней, душевной красоты святого.

В Минеях Димитрия Ростовского есть ряд житий, где показаны очень сильные изменения во внешности святых. При встрече с такими аскетами случайно увидевшие их люди испытывают ужас. Например, в ноябрьской книге Четий-Миней в "Житии Феоктисты Лезвианины" (день 9) охотник, случайно оказавшись на отдаленном острове, находит церковь, где встречает "существо", которое его напугало настолько, что он не мог бежать и волосы у него на голове встали дыбом: "не бе вней видети живыя плоти, то вся аки мертва, кости точию кожею одеяны, белы власы, лице же черно, мало нечто белости являющее, очи глубоко западшия весь образ ея таков бе, яков образ мертвеца давно в гробе лежащаго..." (ЧМ I, 423 – 423 об.). Так сильно изменилась Феоктиста, бывшая монахиня, бежавшая из плена, после тридцати шести лет своей подвижнической жизни на этом острове. Большую часть своего, сначала случайного, затем добровольного, уединения героиня провела в молитвах. И охотник поражен, именно поражен, таким смирением святой: в одиночестве на необитаемом острове она соблюдала все требования веры, тайно служила Богу, и никто не знал о ее вели-

ком подвиге. При этом очень важно отметить, что истощенная плоть святой вовсе не противоречит ее внутреннему духовному облику. Это все та же "аскетическая красота", доведенная до своего логического предела, когда тело начинает напоминать мертвеца.

Для позднего творчества Димитрия Ростовского тема тайного, скрытого от всех служения Богу станет одной из центральных. Но отношение внешнего облика и внутреннего приобретает порой совершенно иное качество.

События, описанные в "Житии Феоктисты Лезвианины", напоминают аскетические подвиги Марии Египетской (апрель, день 1), которая провела в пустыне сорок семь лет. Святая пугает своим видом старца Зосиму. Он пытается бежать от Марии, но героиня догоняет его и рассказывает ему о себе. Старец видит в ней сначала даже не человека, а только "тело", которое гонится за ним.

Героини этих житий пугают людей, но пока еще чрезмерной "тонкостью плоти", они внешне напоминают мертвецов. Однако видимый облик святых, изображаемых Димитрием Ростовским, по-прежнему укладывается в рамки агиографической традиции. Внешность все также осмысливается как продолжение внутренней сущности святых. Здесь в описании "истонченной плоти" героев Димитрий Ростовский близок протопопу Аввакуму, по убеждению которого "тонкая плоть" являет собой тонкую внутреннюю организацию человека. Полную сосредоточенность святых на внутреннем бытии, отрешенность от всего внешнего подчеркивает и тот факт, что, находясь в уединении, они не желают, чтобы его нарушали. Аскетические подвиги житийных героинь становятся известны только после их смерти.

Подобные подвиги уединенной жизни совершаются не только под влиянием обстоятельств, когда святой оказывается отрезан от людей. Значительная часть святых добровольно стремится к уединению и безмолвию, к тайному служению Богу, и число их заметно увеличивается в последних книгах Четий-Миней. Таким подвижникам окружающие, как правило,

только мешают полностью сосредоточиться на своей внутренней жизни. Прославились своими подвигами в уединении: Нил Столобенский (декабрь), Иоанн Пустынный (март), Савватий Соловецкий (апрель), Арсений Великий (май) и многие другие святые. Димитрий Ростовский в Четиих-Минях создает запоминающиеся образы аскетов с напряженной внутренней жизнью, для которых все внешнее теряет смысл, ценность на фоне тех духовных устремлений, которым они посвятили всего себя.

В связи с этим в житиях, вошедших в третью и четвертую книгу Миней, ощущается другой мотив в описании внешности героя. В "Житии Марка Афинского" (апрель, день 5) мы также встречаем образ аскета, внешний облик которого сильно изменился от многочисленных трудов и подвигов. Святой из ста тридцати лет своей жизни девяносто пять провел в уединении на острове на высокой горе, на которую подниматься надо было семь дней. Там он не видел не только ни одного человека, но и ни зверя, ни птицы. Поднявшись на гору к святому, Серапион сильно испугался, увидев его. Марк весь зарос волосами "аки зверь": "понеже небяше внемь видети отнюдь лепоты человеческия, и ни по чесому же бь познати его человека суца" (ЧМ III, 270). Так сильно изменилось тело Марка за первые тридцать лет жизни на острове, когда он претерпевал многочисленные невзгоды.

В отличие от предыдущих житий, в этом произведении плоть святого уже не является столь непосредственным продолжением его духа, а, скорее, становится подчеркнутой противоположностью ему. Марк страшен "аки зверь", для Серапиона нет возможности видеть в нем человека. Однако в контексте концептуально новых подходов автора внешность ни о чем не свидетельствует, она обманчива, под ее ложным покровом таится величайшее духовное совершенство святого. Разрабатывая этот сюжет, Димитрий Ростовский стремится раскрыть духовную полноту своего героя, подчеркивая, что она возможна только в тайном, скрытом от всех мире, в "кле-

ти сердца". Истинная, духовная красота может и не найти продолжения, выражения в телесном облике.

Служение Богу втайне становится преобладающим мотивом поздней агиографии Димитрия Ростовского, его герои совершают аскетические подвиги ради веры, не рассчитывая на то, что их признают святыми. Они полностью сосредоточены на своей внутренней жизни, внешний мир для них совершенно утратил свое значение. Святые действительно удалились от него. Они думают о жизни вечной, поэтому избрали для себя такой суровый путь.

Эта жизненная позиция, выраженная в стремлении к уединению, сосредоточенностью на духовной жизни, пренебрежением ко всему мирскому, по существу, очень близка Димитрию Ростовскому, который наблюдал у своих современников совершенно противоположные устремления. Поэтому идея о противоположности внутреннего бытия внешнему нашла весьма своеобразное воплощение в житиях святителя.

В мартовской книге Четий-Миней увеличивается число героев, подвергающихся серьезным испытаниям, как правило, в непривычных для них условиях: они попадают в плен, оказываются на необитаемом острове, спасаются бегством от преследователей и т.п. Внешне они вынуждены принимать условия, которые им диктуют обстоятельства, но внутренне они сохраняют истинную веру, стремятся к самосовершенствованию и достигают духовных высот.

Наиболее ярким примером, на наш взгляд, является "Житие преподобного Малха" (март, день 26). Герой этого жития, послушавшись игумена, уходит из монастыря, чтобы принять наследство, оставшееся от родителей. При этом автор делает, как нам кажется, существенное замечание: "Малх отлучися дружины духовныя, и прилучися к дружине мирстей" (ЧМ III, 172). Уже в самом начале жития звучит установка Димитрия Ростовского, характерная для целого ряда поздних его творений. В целом, повествова-

ние в произведении строится на противопоставлении бренного (мирского) и вечного, непреходящего, что нередко для житий. Однако, автор подчеркивает, что сосредоточенность на внешних, временных благах уводит человека от духовной жизни, поэтому губительна для него.

За свой чрезмерный интерес к мирским делам Малх сурово наказан – он попадает в плен к сарацинам: "Хотевый бо наследник быти родителных имений, оста наследуемый сам Сарацынами" (ЧМ III, 172). Оказавшись в чужой стране, герой прислуживает своим господам и выполняет самую тяжелую работу. Малх воспринимает все происходящее с ним как расплату за самовольный уход из монастыря, за стремление к мирским ценностям. Однако невзгоды не только заставляют героя раскаиваться в своем поступке, но и укрепляют его веру.

Смирившись, Малх подчиняется внешним обстоятельствам – верно служит своему господину. Но по требованию хозяина Малх был вынужден жениться на замужней женщине, муж которой был продан другому сарацину. Сильно потрясенный этим событием герой решает покончить с жизнью. Но женщина отговаривает его от этого шага и предлагает следующее: "Имей убо мя супругу целомудрия, и люби совокупление душевное паче неже телесное. Да мнят тя господие наши мужа мне быти, Христосже да весть тя мне суца духовнаго брата, и удоб имут нам веру ниши господие, непщующе нас в плотстем супружестве быти, аще увидят нас любящихся с собою" (ЧМ III, 183). Тщательно скрывая свою веру и следуя ей в плену, герои сознательно идут на обман, чтобы сохранить свою жизнь в надежде вернуться на родину и закончить свои дни в монастыре. Убежав из плена вместе со своей духовной сестрой, Малх больше никогда не покидал монастырь. Житие заканчивается такими авторскими рассуждениями: "И прожив прочее время живота своего Богагодно, преиде к Господу, оставив по себе целомудрия, да ведят последний яко чистота ни мечем, ни пустынею,

не зверми побеждается. Вдавыйбо себе Христови, умерти в правду телом может, духомже побежден быти неможет" (ЧМ III, 175).

Искреннее раскаяние в своем интересе к миру внешнему (желание получить наследство) усиливает стремление Малха утаить от всех свою веру и скрыть истинные намерения. Внешне он ведет себя, как требует хозяин, хотя это причиняет ему много страданий. Но святого поддерживает надежда на то, что Бог знает о его истинных побуждениях, и уверенность, что сарацины не в состоянии постигнуть то истинное, что сокрыто в нем.

Увлекательный рассказ о полной невзгод жизни Малха несет в себе глубокое духовное содержание. Дмитрий Ростовский последовательно формирует в своем читателе убеждение в малозначимости всех устремлений, нацеленных на успех во внешней, суетной жизни. И эта установка делается в начале XVIII столетия особенно актуальной, поскольку направлена против жизненных позиций нового человека петровской эпохи, ориентированного как раз на внешний мир, на успех в этом мире.

Дмитрий Ростовский в поздних по времени создания частях своей "Книги житий святых" разрабатывает, как правило, те сюжеты, которые дают ему возможность подчеркнуть противоположность внутреннего бытия внешнему. В частности, это нашло отражение в описании внешнего облика святого, где митрополит Дмитрий отходит от ранее сложившейся традиции. Внешний облик святого в его описаниях становится все менее соразмерным его духовной сущности. Святитель, напротив, стремится подчеркнуть противоположность этих двух его ипостасей, когда за "звериным" обликом скрывается чистая и верная своему богоопределенному предназначению душа.

§ 3. ЮРОДИВЫЕ В ЖИТИЯХ ДМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

Крайнее проявление полного отречения от всего внешнего (в том числе и от своего тела) и сосредоточенности на внутренней жизни являют

собой Христа ради юродивые. Как известно, "богословие учит различать юродство природное и юродство добровольное, "Христа ради"¹⁵⁶. При этом уже не раз отмечалось, что этот тип святости присущ только православной традиции, "юродивых не знал католический мир"¹⁵⁷. По определению А.М. Панченко, "юродство – добровольно принимаемый подвиг из разряда так называемых "сверхзаконных", не предусмотренных иноческими уставами"¹⁵⁸. При этом исследователь подчеркивает противостояние юродивых Церкви: "Если Церковь утверждает благообразие и благопочитание, то юродство этому себя демонстративно противопоставляет. В Церкви слишком много вещественной, плотской красоты – в юродстве царит нарочитое безобразие"¹⁵⁹.

А.М. Панченко выделяет пассивную и активную стороны юродства, которые "как бы уравнивают и обуславливают одна другую": "Пассивная его часть, обращенная на себя, – это крайняя аскеза, самоуничижение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти, основанное на буквальном толковании Нового Завета. <...> Активная сторона юродства заключается в обязанности "ругаться миру", обличая грехи сильных и слабых и не обращая внимания на общественные приличия. Более того: презрение к общественным приличиям составляет нечто вроде привилегии и неременного условия юродства, причем юродивый не считается с местом и временем, "ругаясь миру" даже в Божьем храме"¹⁶⁰. По мнению исследователя, "добровольное подвижничество, бездомность, нищета и нагота дают юродивому право обличать "горделивый и суетный мир"¹⁶¹.

Житий Христа ради юродивых немного, так как и сам этот образ подвижничества не являлся распространенным. Г.П. Федотов пишет, что

¹⁵⁶ Панченко А.М. Юродивые на Руси // Панченко А.М. Русская история и культура... С. 392.

¹⁵⁷ Там же. С. 396.

¹⁵⁸ Там же. С. 393.

¹⁵⁹ Там же. С. 394.

¹⁶⁰ Там же. С. 393.

¹⁶¹ Там же. С. 393.

"Греческая Церковь чтит шестерых юродивых". Однако он замечает, что на Руси последователей этих подвижников оказалось гораздо больше, чем в других православных странах. Как утверждает Г.П. Федотов, "по столетиям чтимые русские юродивые распределяются так: XIV – 4; XV – 11; XVI – 14; XVII – 7"¹⁶². В Четирах-Минеях Димитрия Ростовского житий Христа ради юродивых меньше десятка. И это, на наш взгляд, связано с "закатом юродства", который пришелся на годы составления "Книги житий святых".

Если до XVII века юродивых почитали, они были вхожи даже в царские палаты, то, по наблюдениям А.М. Панченко, "церковная реформа Никона и укрепление абсолютизма означали закат юродства. Однако власти все же не решались открыто выступить против этого издревле вкоренившегося в национальное самосознание феномена. Прямой удар по юродству нанес только Петр I"¹⁶³. В период преобразований юродству "было отказано в праве на существование. Петр всех юродивых его времени объявил "притворно беснующимися". Были предписаны репрессивные меры, "если в XVII веке юродивых губили за дерзкие речи, то в XVIII веке хватили уже за колтуны и наготу, то есть за самый юродский облик"¹⁶⁴.

Но вернемся к Четним-Минеям Димитрия Ростовского. На наш взгляд, А.М. Панченко отмечает очень важную особенность в изображении юродивых в "Книге житий святых", составленной митрополитом: "С. Димитрий Ростовский в своих Четых Минеях поясняет, что юродство – "самоизвольное мученичество", маска, скрывающая добродетель"¹⁶⁵.

Если в агиографической традиции при описании подвигов юродивого делается акцент на том, что это форма аскезы (подвижник таким способом стремится подчинить свою плоть духу), то для Димитрия Ростовского юродство – это способ создать завесу, скрыться в тайне своего внутреннего

¹⁶² Федотов Г.П. Святые Древней Руси // Федотов Г.П. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 8. М., 2000. С. 162.

¹⁶³ Панченко А.М. Юродивые на Руси... С. 407.

¹⁶⁴ Там же. С. 407.

¹⁶⁵ Там же. С. 392.

бытия. Наиболее ярко эта особенность проявляется в последних частях "Книги житий святых".

Например, в "Житии преподобного Симеона Христа ради юродивого" (июль, день 21), которое было широко известно на Руси. Как известно, по нему "русские подвижники "учились юродству"¹⁶⁶. Это житие интересно тем, что святой изначально стремится к уединению, но это стремление в начале жития и во второй его части разнится. Выбрав для себя подвижнический путь, Симеон добивается уединения, удалившись в пустыню, где живет долгое время, совершая аскетические подвиги. Но затем герой идет в мир, "в притворном себя юродстве творяше" (ЧМ IV, 495). Симеон, "не почитания желая себе, но безчестия и поругания" (ЧМ IV, 496), бежит по городу с привязанной к поясу дохлой собакой, кидает в церкви в женщин орехи, заходит нагой в женскую баню и т.п. Как известно, нагота юродивого "наглядно свидетельствует о презрении к тленной плоти"¹⁶⁷. И в данном житии она подчеркивает презрение святого ко всему внешнему.

Описывая бесчинства, творимые Симеоном, Димитрий Ростовский постоянно напоминает читателю о том, что юродство Симеона мнимое. Как отмечал А.М. Панченко в своих рассуждениях о Христа ради юродивых: "Юродивый – актер, ибо наедине с собою он не юродствует"¹⁶⁸. В связи с этой особенностью поведение святых, принявших подвиг "мнимого" юродства, на людях и в уединении сильно отличается.

За внешним, видимым обликом юродивого, нередко вводящим в искушение окружающих (его многократно жестоко избивают, бросают в него камни, дети смеются над ним и дразнят его), сокрыта добродетель, которую он пытается утаить от окружающих. Герой таким способом скрывает в тайне своего внутреннего бытия. Если в начале жития герой находит

¹⁶⁶ Панченко А.М. Юродивые на Руси... С. 398.

¹⁶⁷ Там же. С. 394.

¹⁶⁸ Там же. С. 394.

уединение в пустынном месте, то здесь другое уединение, во "внутреннюю клеть сердца", куда никто посторонний проникнуть не может.

С этой точки зрения представляют интерес и деяния русских подвижников. Первый, по мнению Г.П. Федотова, настоящий юродивый на Руси" – Прокопий Устюжский (июль, день 8). Святой жил на рубеже XIII – XIV веков и был богатым купцом, но он отказался от всех благ мира. Прокопий добровольно раздал имение и решил вести "юродственное житие": "и творяшесе яко безумен и несмышлен пред человеки, разум свой весь углублен в Бозе имеяй" (ЧМ IV, 315). Поведение Прокопия на людях и в уединении также сильно разнится. Днем он надевает "маску" безумца и добровольно принимает поругание и гонения от окружающих, а по ночам он тайно молится.

И в "Житии Кирилла Белозерского" (июнь, день 9) еще до переселения святого на Белое озеро показано стремление героя уйти от почитания и похвалы со стороны братии: "хотя утаити добродетель свою, притвори себе юродство, и начать подобная глумлению и смеху творити, да не будет почитаемый и хвалимый но паче да безчестимый будеть и поругаемый, любяше безчестие лучше чести и досады паче похваления" (ЧМ IV, 71 об.). Интересно, что именно в этом житии Димитрий Ростовский замечает, что блаженный "новое некое сотворяше юродство" – "притворное юродство" (ЧМ IV, 71 об.). Под своим буйством Кирилл пытался утаить "великую духовную премудрость". Однако события, описанные в этом житии, как нам кажется, свидетельствуют о том, что юродство постепенно становится не самой удачной формой "закраться втайне".

Настоятель монастыря узнает о притворном юродстве святого и накладывает запрет. Тогда Кирилл решает уединиться другим способом. Он закрывается для безмолвия в келье, откуда не выходит и дверь никому не открывает. Стремясь к жизни отшельника, святой отказывается от места архимандрита Симонова монастыря. Кирилл покидает келью только тогда,

когда голос свыше направляет его на Белое озеро, где свет с неба указывает блаженному место для спасения.

Кирилл за "маской" юродства, хотя и временной, пытается скрыться в тайне своего внутреннего бытия, чтобы уйти от почитания со стороны окружающих, скрыть от них свою добродетель.

За вызывающим поведением юродивых Дмитрия Ростовского сокрыта от окружающих их насыщенная внутренняя жизнь. Они пренебрегают всеми внешними нормами поведения в обществе, показывая свое презрение к миру. Совершая аскетические подвиги, святые не пытаются убедить людей в своей святости, они, напротив, стремятся к тому, чтобы их презирали и преследовали. Все их душевные силы сосредоточены на тайном служении Богу. И в этой таинственности во многом и сказывается новый подход к описанию юродивых у митрополита Ростовского.

§ 4. Сан священнослужителя и "земной успех" в житиях Дмитрия Ростовского

Последние части Четий-Миней Дмитрия Ростовского, как уже не раз нами отмечалось, составлены с учетом изменений, произошедших в мире и с человеком нового времени. Поэтому в житиях святителя появляются суждения о губительности внешнего успеха, которые направлены против жизненных установок передового человека петровской эпохи.

Прославление святых, которые уклоняются от принятия должности, бегут от почитания и поклонения (Амвросия Медиоланского, святого Авксентия, Григория Двоеслова, Кирилла Белозерского и многих других), должно было показать современникам митрополита Дмитрия пример истинной духовной жизни. Но большее впечатление на читателей, как нам кажется, могло произвести появление в житиях героя, одержимого честолюбивыми помыслами, стремящегося к внешнему успеху любыми путями.

И такой герой, несущий в себе ценностные ориентиры эпохи Петра I, появляется в последних частях Четий-Миней Димитрия Ростовского.

В "Житии преподобного Венедикта" (март, день 14) есть любопытный, на наш взгляд, эпизод. Святой исцеляет некоего клирика, изгнав из него беса, и дает ему при этом такую заповедь: "Мяса неядь, ниже на Священнический степень взыйти дерзай; вонжебо день Священства сан прияти дерзнеши, в той абие немилостивому мучительству бесовскому предан будеши" (ЧМ III, 104 – 104 об.). По сути, заповедь Венедикта содержит в себе установку, очень близкую Димитрию Ростовскому. Как уже отмечалось, стремление к внешнему успеху духовных лиц вызывало особенное негодование у митрополита, и это не могло не стать темой для разговора и в житиях святителя.

Клирик в названном нами произведении не смог побороть в себе гордость и зависть. Он начинает замечать, что совсем молодые люди становятся пресвитерами. Он "в бесчестие то себе вменил и аки забы заповеди Венедикта святаго поиска священническаго степени" (ЧМ III, 104 об.). Клирик умирает в жестоких муках, как только принимает сан.

В этом небольшом эпизоде наказан человек, который долгие годы пытается подавить в себе стремление сделать духовную карьеру. Святой при встрече замечает в нем нацеленность на внешний успех, поэтому и предлагает ему отказаться от сана. И это предостережение не случайно. Очевидно, гибель священника, по замыслу автора, разоблачает скоротечность временной славы, губительность внешнего успеха.

В последней части Четий-Миней Димитрия Ростовского появляется даже такой герой, который в борьбу за должность вовлекает и "князя тьмы". Это герой "Повести о покаянии Феофила, церковного эконома" (июнь, день 23), который всеми силами стремится к признанию, для которого очень важно мнение окружающих. Феофил жил добродетельно и свято, был любим и почитаем церковным клиром и всеми жителями города. За

многие его благодеяния героя избирали епископом. Но Феофил упорно отказывался от принятия сана, считая себя недостойным, слезные мольбы горожан и увещевания митрополита были безуспешны.

Новый епископ "по наущению" завистников и врагов Феофила отстраняет его от должности церковного эконома. После этого случая дьявол "вооружился против Феофила". Герой начинает думать, что епископ своим поступком обесчестил его, презрев многие его труды и старания. Феофила мучает обида, одолевают мысли подобного содержания: "яко уничижил есть тебе предпочет худшаго, неискуснаго, недостойнаго, яко смех и поругание всем въведе тя" (ЧМ IV, 215 об.). Ему начинает казаться, что все смеются над ним, больше не уважают его, считают ничтожеством. Поэтому он перестает даже выходить из дома, стыдится встречаться с людьми. Если раньше он сам отказывался от епископского сана, когда все жители города уговаривали его, то теперь он возжелал власти. Ради меньшей должности Феофил вступает в борьбу с обидчиками. Он решает любыми путями вернуть свое прежнее положение, чтобы враги "не радовались больше его унижению". В этом эпизоде Димитрий Ростовский сосредоточивает внимание на мучительных переживаниях Феофила, связанных с потерей должности, при этом святитель показывает как пал добродетельный прежде герой, увлеченный внешним успехом.

За помощью Феофил обращается к сатане, встречу с которым ему устраивает знаменитый волхв. Герой решает ни перед чем не останавливаться ("Я исполню все, что прикажешь, господин мой, только бы получить желаемое"). Ради "временной и ничтожной человеческой чести" Феофил соглашается стать рабом "князя тьмы" и войти в число его слуг, кланяется ему и целует его ноги, отрекается от Христа и Богородицы, подписывает хартию, которую клянется исполнять, после чего целует и обнимает сатану.

На следующее утро епископ, раскаявшись в своем поступке, с извинениями восстанавливает Феофила в должности эконома. Люди стали воз-

давать герою великие почести и со страхом повиноваться ему, прежние враги стали искать его милости. Однако, по мнению автора, все это произошло "по Божию смотрению". Поэтому через некоторое время Феофил искренне раскаивается в том, что заключил союз с сатаной. Большая часть повести посвящена именно покаянию эконома, что нашло отражение и в названии произведения. Феофил клянет "гордость и благоденствие этого суетного мира". После долгого покаяния Богородица помогает отнять хартию у "князя тьмы", после чего герой просит прочесть ее перед братией и прихожанами, чтобы все в городе узнали о его страшном поступке.

Герой этой повести ориентирован прежде всего на внешний успех, для него важно признание его заслуг епископом и окружающими. Отстранение от должности он воспринимает как унижение, поэтому мучительно переживает перемены, произошедшие в его жизни. Стремление к славе, честолюбивые помыслы в агнографических произведениях традиционно связаны с нечистой силой. Бес нашептывает Феофилу мысли о презрении к нему окружающих, повергает в отчаяние, заставляет день и ночь размышлять об этом. Но решение пойти на сделку с сатаной герой все-таки принимает самостоятельно.

Обращение к этому сюжету Дмитрия Ростовского, на наш взгляд, не случайно. Повесть вошла в последнюю часть Четий-Миней, завершенную в 1705 году. Как уже не раз отмечалось, в переходное время, когда подвергались пересмотру вековые традиции русской культуры, усилился интерес к потусторонним силам и участились попытки вступить в контакт с ними. Судебные расследования Петровского времени "донесли свидетельства о сделках с дьяволом, скрепленных кровью, где свою душу продали ему реальные люди начала XVIII в. Литературная демонология этого времени также богата примерами разнообразных связей с нечистой си-

лой"¹⁶⁹. По наблюдениям Л.А. Черной, "человек переходной культуры смело вступает в контакт с темными силами потустороннего мира, особенно дьяволом, причем сам ищет контакт, а не попадает в расставленные сети, как это бывало в средневековой интерпретации". И далее: "Инициатива, как правило, в руках человека. Если в средневековой литературе дьявол стремится использовать людей в своей борьбе с Богом, то теперь сам человек стремится использовать дьявольскую силу для достижения своих целей, как правило, весьма личных – богатства и женской любви"¹⁷⁰.

Четвертая книга создавалась в самом начале XVIII столетия, и для Димитрия Ростовского важно показать не просто недопустимость обращения к "темным силам", которое ведет к гибели, а прежде всего губительность внешнего успеха, его несовместимость с истинной духовной жизнью.

Одно из самых ярких произведений, посвященных этой теме, – "Житие Иакова Постника" (март, день 4). Примечательно, что к разработке подобного сюжета много позднее обращается Л.Н. Толстой, создавая свою повесть "Отец Сергей". На наш взгляд, несомненные переключки этих произведений способны многое пояснить как в творческих исканиях Л.Н. Толстого, так и Димитрия Ростовского.

При этом, обращаясь к повести писателя XIX века, мы не ставим своей целью изучение развития и трансформации русской житийной традиции в произведениях этого столетия. Нас прежде всего интересует необычное сходство ситуаций, в которых оказались два разделенных столетиями русских писателя, типологические моменты, актуализировавшие в творчестве во многом разных художников один и тот же сюжет. В центре внимания следующего раздела работы не проблема преемственности, а

¹⁶⁹ Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени... С. 124.

¹⁷⁰ Там же. С. 124.

литературно-исторической аналогии, способствующей осмыслению литературного факта.

**§ 5. "ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК" в "ОТЦЕ СЕРГИИ"
Л.Н. ТОЛСТОГО и в "ЖИТИИ ИАКОВА ПОСТНИКА"
ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО**

Такое сближение имен Л.Н. Толстого и Дмитрия Ростовского, которое предложено в названии этого параграфа вовсе не является повторением каких-то сложившихся в литературоведении аналогий. Факт заимствования Л.Н. Толстым сюжетных ходов у своего литературного предшественника не установлен, сколько-нибудь глубокий сопоставительный анализ двух произведений, насколько нам известно, никогда не проводился. Удивительное сюжетное сходство произведений, разделенных между собой почти двумя столетиями, оказалось вне пределов литературоведческого осмысления. Хотя, как представляется, внутренние установки двух русских писателей разных эпох, обратившихся, по существу, к одному и тому же сюжету, отличаются удивительной близостью, обнаруживают типологическое сходство, достойное особого внимания.

Впрочем, в работах, посвященных анализу повести Л.Н. Толстого "Отец Сергей", встречаются упоминания об использовании в ней элементов агнографической литературы¹⁷¹. Есть также суждения, допускающие знакомство Л.Н. Толстого с житием, составленным митрополитом Ростовским¹⁷². Этим, пожалуй, и ограничиваются изыскания в плоскости темы,

¹⁷¹ См.: Жданов В.А. От "Анны Карениной" к "Воскресению". М., 1967. С.278; Гицкий В.Н. Повесть Л.Н. Толстого "Отец Сергей" (наблюдения, разбор, размышления) // Л.Н.Толстой и современные проблемы культуры. М., 1980. С. 54; Панченко А.М. Топика и культурная дистанция / Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 240–241; Юртаева И.А. К вопросу о традициях жития в повести Л.Н. Толстого "Отец Сергей" // Литературное произведение и литературный процесс в аспекте исторической поэтики. Кемерово, 1988. С. 115–125; Шульц С.А. Миф и ритуал в творческом сознании Л.Н. Толстого // Русская литература. 1998. № 3. С. 39; Николаева Е.В. "Отец Сергей" // Энциклопедия литературных героев. М., 1999. С.302–303; Васильева И.В. Элементы агнографии и их трансформация в повести Л.Н. Толстого "Отец Сергей" // Текст: структура и функционирование. Барнаул, 2000. С. 76–85.

¹⁷² По мнению А.М. Панченко, Четьи Миней Дмитрия Ростовского "были настольной книгой многих поколений русских интеллигентов – от Ломоносова до Льва Толстого" (Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет. СПб., 1999. С.392). См.: Гродецкая А.Г. Древнерусские жития в творчестве Л.Н. Толстого: 1870 – 1890 г.: Автореф. дис. ... канд. филолог. н. СПб., 1993. С.5, 6, 11.

имеющей, на наш взгляд, весьма любопытные перспективы в описании как творческого наследия Л.Н. Толстого, так и русского писателя "переходной эпохи". При этом сами понятия "переходности", "кризиса" имеют здесь далеко не случайное и не второстепенное значение.

Сюжет об Иакове Постнике относится к числу, в сущности, весьма традиционных для литературы христианского Востока. Он, очевидно, тяготеет к типу "пасхальной культуры"¹⁷³ с ее всеопределяющим, пронизывающим сюжетом падения и последующего обретения возможности спасения, воскресения. Эти типологические черты, несомненно, несет в себе, например, библейская легенда о блудном сыне, которая пользовалась огромной популярностью на Руси. Вместе с тем, сюжет о пустынноике, его падении и обновлении, будучи разработанным в конкретной культурно-исторической ситуации, интересен оттенками, актуализируемыми тем или иным историческим периодом, автором.

Л.Н. Толстой обращается к этому сюжету во время известного кризиса 80 – 90-х годов. Творчество Толстого в этот период – новый, очень важный и плодотворный этап в жизни писателя, начало которого связано с переломом в его мировоззрении, разрывом, как чаще всего формулируется исследователями его творчества, со всеми привычными взглядами дворянской среды, к которой он принадлежал по рождению и воспитанию, его переходом на позиции патриархального крестьянства. "Со мной случился переворот, – писал он в "Исповеди", – который давно готовился во мне и задатки которого всегда были во мне. Со мной случилось то, что жизнь нашего круга – богатых, ученых – не только опротивела мне, но потеряла

¹⁷³ О "пасхальной" и "рождественской" культурах см. подробнее Непомнящий В.С. Феномен Пушкина и исторический жребий России: К проблеме ценностной ориентации русской культуры // Пушкин и современная культура. М., 1996. С. 39.

всякий смысл...Я отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь..."(ПСС, 23, 40)¹⁷⁴.

Исследователи творчества Толстого уже не раз пытались разобраться во внутренних и внешних причинах кризиса и объяснить суть перелома в мировоззрении писателя. Однако трудно не согласиться с Е.В. Николаевой, которая высказывает сожаление, что при описании перелома в мировоззрении Толстого, как правило, фактически предлагается "пересказ" содержания мыслей и изменений интересов и душевных состояний, переживавшихся писателем в этот период¹⁷⁵.

Еще Б. Эйхенбаум высказывал несогласие с делением творчества Толстого на два периода – до кризиса 80-х годов и после него. В своих наблюдениях над биографией писателя исследователь отмечал непрерывную изменчивость взглядов и поведения Л.Н. Толстого на всем протяжении всей жизни, как до кризиса, так и после него. По мнению Б. Эйхенбаума, эта изменчивость не была простым "психологическим явлением", "это факт истории, а не психологии"¹⁷⁶.

Переворот во взглядах Толстого, разрыв духовных связей с привычной для него средой явился отражением глубоких изменений и сдвигов, происшедших в самой русской жизни. Уже отмечалось, что 70-е годы обнажили все противоречия пореформенной действительности, по-новому поставили перед русским общественно-литературным сознанием вопрос об исторических судьбах России. Ощущение трагизма русской жизни, "всеобщего обособления", "беспорядка", "химического разложения" (термины Достоевского) определило в этот период идейно-художественные

¹⁷⁴ Здесь и далее приводятся цитаты по изданию: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. М., 1992. В скобках указываются номер тома и номер страницы.

¹⁷⁵ Николаева Е.В. Духовный климат эпохи и художественный мир позднего Л. Толстого // Литература в школе. 1997. № 5. С. 61

¹⁷⁶ Эйхенбаум Б. О противоречиях Льва Толстого // Эйхенбаум Б. О прозе: Сборник статей. Л., 1969. С.26.

искания Щедрина и Некрасова, Толстого и Достоевского¹⁷⁷. Серьезный кризис переживали в этот период и художники. Переосмысливали и переоценивали свой жизненный путь В.И. Суриков и И.Н. Крамской, религиозные искания М.В. Нестерова и Н.И. Ге нашли отражение в картинах на христианскую тематику¹⁷⁸.

В 70-е годы сформировалось народничество. За "хождениями в народ" последовала напряженная политическая борьба против самодержавия. На рубеже 70 – 80-х годов социальные противоречия были резко обострены, с одной стороны, военными событиями, а с другой – тем кризисом, который переживала в это время деревня. Под влиянием событий эпохи, процессов, происходивших в жизни страны, существенно изменяется отношение Толстого к действительности. По сравнению с предыдущим периодом художественное и публицистическое творчество Толстого в 80 – 90-е годы отличается резким усилением обличительных начал. Писатель беспощадно критикует все современные государственные, общественные, экономические порядки¹⁷⁹.

Критика современного общества тесно связана у Толстого в этот период с проповедью религиозно-нравственного учения о братском, христианском единении людей независимо от социальных, классовых различий, о распространении любви и согласия между ними.

Новый литературный этап Толстого характеризуется ростом глубоких внутренних коллизий, получивших широкое отражение в его публицистике, в художественном творчестве. Как правило, отмечаются две тенденции, которые определяли сложность и противоречивость позднего творчества писателя. "С одной стороны, острая и беспощадная постановка больших, конкретных социальных вопросов, обличение существующих

¹⁷⁷ Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой // История русской литературы: В 4 т. Т. 3: Расцвет реализма. Л., 1982. С. 828.

¹⁷⁸ См.: Николаева Е.В. Духовный климат эпохи и художественный мир позднего Л. Толстого... С. 61–72.

¹⁷⁹ Храпченко М.Б. Лев Толстой как художник. М., 1978. С.221–222.

общественных порядков, суд над ними и, с другой, – поиски решения под-
нятых вопросов в отвлеченных истинах морали, религии, философии, при-
зыв к личному совершенствованию и "непротивлению злу насилием"¹⁸⁰.

Все эти суждения, во многом справедливые, следует отнести к ряду
общих мест в огромном пласте исследовательских текстов о творчестве
(творческой эволюции) Л.Н. Толстого. При этом в аналитическом плане
применительно к данному периоду жизни писателя в центре внимания, как
правило, оказываются роман "Воскресение", повести "Смерть Ивана Иль-
ича" и "Крейцера соната", реже – другие художественные произведения
и публицистика. Повесть же "Отец Сергей" чаще всего проходит в пере-
числении, в обзорах наследия писателя 80 – 90-х годов, и практически ни-
когда не становилась предметом специального, обстоятельного анализа.

В творческой эволюции писателя Б. Эйхенбаум обратил внимание на
то, что в период так называемого кризиса для Толстого "диалектика души"
потеряла свою прежнюю ценность"¹⁸¹. И далее у Б. Эйхенбаума: "Все ос-
новные персонажи Толстого изображались подвижными, меняющимися,
текучими. Это не мешало представлению о характере, об индивидуальности,
потому что внимание самого автора было сосредоточено именно на
изображении личности со всеми ее душевными и умственными противо-
речиями. Уже Левин в "Анне Карениной" (если не говорить о Пьере из
"Войны и мира") почти лишен характера в собственном смысле этого сло-
ва, потому что его фигура постепенно к концу романа превращается в от-
влеченный символ – в героя притчи: "диалектика души" подменяется ум-
ственной диалектикой, действующей за пределами характера. Более того:
в финале и эта диалектика снимается, поскольку Левин находит выход из
всех сомнений и противоречий. В старческих вещах Толстого понятие ха-

¹⁸⁰ Опульская Л.Д. Позднее творчество Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой. Сборник статей. М., 1955. С.337.

¹⁸¹ Эйхенбаум Б. О противоречиях Льва Толстого... С. 44.

рактера почти исчезает. В "Воскресении" этот процесс разложения характера завершается"¹⁸².

Потеря актуальности того художественного открытия, которое во многом "сделало" Л.Н. Толстого как писателя необычного, самобытного, завоевавшего всеобщее к себе внимание, представляется в высшей степени любопытным фактом. Собственно с этого открытия и начинается художественное творчество Л.Н. Толстого. "Диалектика души" – то, что отличает его уже самые ранние художественные творения.

После выхода отдельными изданиями "Детства и отрочества" и сборника "Военных рассказов" в декабрьском номере журнала "Современник" за 1856 год появляется статья Н.Г. Чернышевского, в которой впервые в русской критике дается очень тонкое и глубокое определение особенностей таланта Толстого.

Главная особенность таланта писателя, по мнению критика, состоит в том, что он не ограничивается изображением результатов психического процесса: его интересует сам "процесс, его формы, законы, диалектика души"¹⁸³. Именно этим он отличается от большинства поэтов, которые "заботятся преимущественно о результатах проявления внутренней жизни, о столкновениях между людьми, о действиях"¹⁸⁴.

Удивительно то, что суждения критика, высказанные почти полтора столетия назад, вполне встраиваются в современные представления о художественных новациях молодого Л.Н. Толстого. Термин "диалектика души" прочно вошел в литературоведческий оборот, как правило, не нуждаясь в дополнительных пояснениях и определениях своих смысловых границ. Всех вполне устраивает в нем то, что вместо "результатов внутренней жизни", сказавшихся в "действиях", "столкновениях между людьми"

¹⁸² Эйхенбаум Б. О противоречиях Льва Толстого... С. 44.

¹⁸³ Чернышевский Н.Г. "Детство и отрочество". Сочинения графа Л.Н. Толстого. "Военные рассказы" графа Л.Н. Толстого // Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 т. Т.3. М., 1974. С.334

¹⁸⁴ Там же. С. 39.

ми", что и занимало его литературных предшественников, этот термин (понятие) высвечивает в художественных принципах Л.Н. Толстого его нацеленность на "изображение психического процесса".

Вот наиболее яркие образцы, демонстрирующие такую установку. Герой первой опубликованной Л.Н. Толстым повести "Детство" начинает ощущать дисгармонию не только в окружающем мире, но и в своей собственной душе. В главе "Горе" писатель сосредоточен на мучительной борьбе в душе героя, для которого важно, чтобы дьячок не принял его за бесчувственного мальчика, потому что он у гроба матери не плакал и стоял в позе, "не имеющей ничего трогательного". Во время погребения и после Николенька Иртеньев ощущает грусть, к которой "примешивалось какое-нибудь самолюбивое чувство": то желание показать, что он огорчен больше всех, то забота о действии, которое он производит на других. Со страхом и стыдом мальчик замечает, что скорбь его по умершей матери недостаточно глубока и сильна: "Я испытывал какое-то наслаждение, зная, что я несчастлив, старался возбуждать сознание несчастья, и это эгоистическое чувство больше других заглушало во мне истинную печаль" (ПСС, 1, 86). Ребенок остро ощущает всю неискренность и неестественность своей печали. Но в то же время мальчик отчетливо понимает, что он должен внешне вести себя именно "так", потому что "так" принято.

Как точно заметил в своих комментариях А.В. Чичерин, правда, по поводу еще более раннего чернового наброска Л.Н. Толстого "История вчерашнего дня", "... расщепление и разглядывание внутренних и внешних (в их отношении ко внутренним) движений, поминутная нравственная самопроверка..."¹⁸⁵ – вот что неожиданно представил своему, без сомнения, изумленному читателю молодой, начинающий русский литератор.

¹⁸⁵ Чичерин А.В. Лев Толстой в начале пути // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: В 22 т. Т. 1. М., 1978. С. 407.

Эта исследовательская оценка удивительно верна в своем ощущении художественной установки писателя ("расщепление и разглядывание"). Однако одно небольшое уточнение все-таки хотелось бы внести. Оно относится не только к позиции А.В. Чичерина, поскольку последний всего лишь озвучивает наиболее распространенные в литературоведении убеждения. Речь идет об абсолютно приоритетном в толстовских установках интересе к "внутренним движениям". По определению А.В. Чичерина, все "внешние движения" рассматриваются исключительно "в отношении к внутренним", и только так... Однако было бы несправедливым не отметить того, что в толстовском мире в одинаковой мере все "внутренние движения" рождаются исключительно в их отношении к "движениям внешним". В этом-то и дело, что для раннего Толстого герой предстает не только в плане того, что он являет собой внутри себя, но каким он видит себя в мире внешнем, как его видят здесь окружающие, и кем он хотел бы предстать перед этими окружающими. Здесь нет ни одного внутреннего движения, удовлетворенного (или самодостаточного) в своем внутреннем проявлении. Всякое внутреннее движение не просто соотнесено с внешним миром, оно именно в нем видит свое окончательное разрешение и смысл. Л.Н. Толстой ведет свое художественное "исследование" мира в узком диапазоне, где "внутреннее" и "внешнее" оказываются в наиболее тесном, непосредственном соприкосновении там, где эти самостоятельные плоскости сходятся, и между ними возникает весьма сильное напряжение. Художественная установка раннего Толстого предполагает скольжение между этими двумя сошедшимися – взаимообуславливающими полюсами. Все "внутреннее" здесь обнаруживает себя, проявляется в отношении к "внешнему", и все "внешнее" оказывается в поле зрения в той мере, в какой оно провоцирует реакцию "внутреннего". Это равенство составляющих художественного мира Толстого, их взаимосвязанность чрезвычайно

важно подчеркнуть именно сейчас, прежде чем мы перейдем к анализу творчества позднего (зрелого) Толстого, в частности, к "Отцу Сергию".

Повесть "Отец Сергей" интересна тем, что писатель опирается на "диалектику души" в первой части произведения. Толстой ведет повествование от третьего лица, что не мешает ему без всяких ограничений вводить читателя во "внутренний мир" героя и представлять его подробно, "расщеплять" и "разглядывать". В основе изображения центрального персонажа лежит все тот же уже хорошо известный толстовскому читателю принцип: сопоставление того, что являет собой герой в своих самопереживаниях, и чем он хочет казаться окружающим. Совершенно естественно в повести актуализируется проблема человеческого честолюбия. Еще во время работы над произведением Толстой раскрыл в письме к В.Г. Черткову свою основную тему. Главное здесь, по мысли автора, – изображение борьбы с соблазном людской славы (ПСС, 87, 71).

История Степана Касатского до ухода в монастырь в фокусе изображения Толстого – это история, обнажающая самолюбие молодого человека, его настойчивое желание во всех делах "достигать совершенства и успеха, вызывающего похвалы и удивление людей" (ПСС, 31, 7). Вся "сложная и напряженная работа", которая с самого детства шла в душе князя, была подчинена одному стремлению – стремлению отличиться.

Степану Касатскому, обладавшему блестящими способностями, довольно легко удавалось превзойти окружающих, быть образцовым кадетом, а затем стать образцовым офицером. Он привык быть первым, управлять своей жизнью, подчиняя ее той или иной зримой, внешней цели. Он привык чувствовать свою самостоятельность в принятии решений, привык думать, что все в его жизни зависит только от него, определяется его решениями. Поэтому неожиданным крушением всех планов становится осознание того, что кто-то пытается управлять его жизнью, что в действительности он лишь игрушка в руках других. Понимание этого и заставило

его резко изменить свою жизнь. Разочарование в невесте, которую он считал ангелом, олицетворением невинности и любви, а также правда о страстно любимом императоре глубоко потрясли героя. Но важнее всего при этом было то обстоятельство, что почти все в городе знали о связи Николая Павловича с Мэри. А внешняя оценка, как мы уже не раз убеждались, и есть исчерпывающий мотив всех внутренних порывов Степана Касатского. Неожиданный для его окружения уход от мирской жизни на самом деле спровоцирован этим же окружением. На протяжении всей упомянутой части повести Л.Н. Толстой остается верен своей "диалектике души", наиболее адекватно отражающей "перетекания" внешних побудительных мотивов во внутренние движения и решения. Все, что происходит с героем, исчерпывается диалогом его "внутреннего мира" и мира внешнего.

Уход в монастырь блестящего офицера, поразивший весь Петербург, был вполне понятен одной сестре Касатского, по замечанию автора, "такой же гордой и честолюбивой как брат" (ПСС, 31, 11). Она понимала стремление Степана показать, что он презирает все то, что прежде ему казалось важным. Уходя в монастырь, Касатский демонстрирует свое нежелание подчиниться внешнему миру, который диктует свои условия. Формально он прерывает с ним диалог, вырывается из тех связей "этого мира", которые удерживали его в состоянии зависимости, унижительной зависимости, которые ограничивали его суверенность и пренебрегали его самодостаточностью. Однако разрыв этот носит всего лишь формальный, демонстративный характер. Несколькими штрихами, несколькими сценами Л.Н. Толстому удается раскрыть фактические связи героя с миром, его сосредоточенность на мирских ценностях, его напряженный всепоглощающий диалог с миром. В основе толстовского художественного анализа – все та же "диалектика души".

Усилия отца Сергия (в миру Касатского) сознательно направлены на то, чтобы вырвать себя из мирских связей. "Но были минуты, – тут же замечает Л.Н. Толстой, – когда вдруг все то, чем он жил, тускнело перед

ним, он переставал не то, что верить в то, чем жил, но переставал видеть это, не мог вызвать в себе того, чем жил, а воспоминание и – ужасно сказать – раскаяние в своем обращении охватывало его" (ПСС, 31, 13). И еще один поразительный штрих: "Он, как обыкновенно молился, но молился телом, души не было" (ПСС, 31, 13). И, наконец, итог этой кажущейся духовной, а на самом деле преимущественно "телесной" работы: "...на седьмой год своей жизни в монастыре Сергию стало скучно. Все то, чему надо было учиться, все то, чего надо было достигнуть, – он достиг, и больше делать было нечего" (ПСС, 31, 13). Так можно говорить лишь об обретении ремесла, а не о работе по своему духовному обновлению.

Эпизод с генералом еще раз убеждает в том, что связи отца Сергия с миром не прерваны, они волнуют и ежечасно занимают его внутреннюю жизнь, он не может освободиться от них, в чем сам сознается в порыве откровений гнева: "Ваше преподобие, я ушел от мира, чтобы спастись от соблазнов, – сказал он, бледнея и с трясущимися губами. – За что же вы здесь подвергаете меня им? Во время молитвы и в храме божием" (ПСС, 31, 16). Впрочем, сосредоточиться на молитве в храме ему также мешали обстоятельства внешнего плана.

Следующий этап его борьбы с миром, следующая попытка подавить в себе привязанность к нему – ночное посещение "красавицы, богачки и чудачки" Маковкиной. В этом эпизоде, довольно точно повторяющем события, описанные Дмитрием Ростовским, герой выходит победителем. По всем внешним приметам эпизод этот – демонстрация победы духа над плотью. Однако оценка эта не вполне адекватна фактическому положению вещей. Вновь Толстой раскрывает своего героя в противоречивых деталях. По-прежнему в основе анализа – "диалектика души".

Формально эпизод подчинен победе над плотью, "плотской похотью". Тем более, что до прихода Маковкиной отец Сергий пребывает в глубоком сомнении, смуте, которую пытается преодолеть молитвой. Весь

эпизод построен на борьбе между соблазном, которым Маковкина стремится подчинить себе отшельника, и его противостоящей волей. Он видит ее намерения, "он видел, что она лжет" (ПСС, 31, 22). Для него, в конечном счете, важно победить не свою плоть, а победить Маковкину. В пользу этого свидетельствует одна деталь, на которой очевидно настаивает Толстой. "Да, я пойду, но так, как делал тот отец, который накладывал одну руку на блудницу, а другую клал в жаровню. Но жаровни нет" (ПСС, 31, 25), – рассуждает внутри себя затворник, явно стремясь следовать герою жития Дмитрия Ростовского. "Он выставил палец над огнем и нахмурился, готовясь терпеть, и довольно долго ему казалось, что он не чувствует, но вдруг – он еще не решил, больно ли и насколько, как он сморщился весь и отдернул руку, махая ею. "Нет, я не могу этого" (ПСС, 31, 25).

Литературный предшественник отца Сергия, герой жития Дмитрия Ростовского Иаков Постник в течение нескольких часов держал свою левую руку над огнем, пока правая касалась тела блудницы. Он боролся с "дьявольским искушением". Его борьба имела, очевидно, иную цель, нежели воздействие на сознание блудницы, он противостоял не ей. Отец Сергий должен победить Маковкину. И эта задача не требует жертв, подобных Иакову Постнику. Его победа быстрая и не столь мучительная для него, сколько для пораженной им соблазнительницы. Победа не над собой, поскольку то, что он сделал со своей рукой всего лишь жест отчаяния ("Так что же я, погибну? Так нет же"), а над самоуверенной женщиной, считавшей безграничной свою власть над ним ("Нас, женщин, не обманешь. <...> Он полюбил, пожелал меня. Да, пожелал..."). Итог этой победы, конечно, оказался тот же, что и в случае с блудницей Иакова Постника ("Через год она была пострижена малым постригом"), но цена этой победы, глубинный ее смысл совершенно иной. И на этом своем жизненном этапе герой оказался неспособным отвлечься от своей сосредоточенности на мирском, на своем гордом противостоянии миру и его страстям.

После победы над Маковкиной и исцеления четырнадцатилетнего мальчика Сергей обрел настоящую известность. Однако все это никак не изменило в нем главного – его отношения с миром. Сергей прекрасно понимает, что сделался "средством привлечения посетителей и жертвователей к монастырю" (ПСС, 31, 28), чувствует, что все меньше времени остается для уединения и молитвы. Касатский уходит от мира для суровой жизни монаха и подвижника, но теперь его жизнь совсем другая. Обилие прислуги, хороший стол, восхищенные толпы вызывают удовольствие и радость. Толстой настойчивыми повторами подчеркивает чувство умиления, которое теперь стало обыкновенным состоянием Сергея: он умиляется своим мыслям, умиляется звуком своего голоса, умиляется своей святостью. Многие поступки он совершает, "чтобы произвести впечатление". В глубине души отец Сергей считал себя "необыкновенным угодником и прямо чудотворцем": "За тысячу верст приезжают, в газетах пишут, государь знает, в Европе, в неверующей Европе знают" (ПСС, 31, 34 – 35). О такой популярности он и не мечтал.

Именно в этот момент отцу Сергию приходит последнее и, казалось бы, не самое сложное испытание, которого, однако, пройти ему не суждено. В келье затворника появляется больная девушка, которая почти сразу была им оценена как очередная возможность "подтвердить свою силу исцеления и свою славу" (ПСС, 31, 34). При встрече с Марьей Сергей понял, что она "чувственна и слабоумна". Эта деталь весьма точно мотивирует последующее падение героя. Он, устоявший перед чарами искусной соблазнительницы, оказался беспомощным перед существом примитивным и больным.

Было бы неверно сводить этот эпизод к победе "плоти" над "духом". Такая трактовка бесконечно упрощает его, не принимая во внимание те смысловые оттенки, которые, в сущности, и составляют его содержание. В ходе работы над "Отцом Сергием", еще задолго до ее завершения, Л.Н.

Толстой писал о ней В.Г. Черткову: "...борьба с похотью тут эпизод, или скорее одна ступень, главная борьба с другим, с славой людской" (ПСС, 87, 71). Хотя, как нам кажется, в окончательном варианте повесть несет в себе еще нечто большее, чем борьба со славой.

Что же касается плоти, то победа над ней до сих пор давалась Сергию и давалась не самыми большими усилиями. Не только в случае с Маковкиной. Но гораздо ранее этого, в период послушничества героя, Л.Н. Толстой замечает: "Смирение перед низшими было не только легко ему, но доставляло ему радость. Даже победа над грехом похоти, как жадности, так и блуда, легко далась ему. Старец в особенности предостерегал его от этого греха, но Касатский радовался, что был свободен от него" (ПСС, 31, 12).

Сергия перевели в столичный монастырь, и испытание плотским соблазном усилилось, хотя и здесь герой одерживает победу: "В прежнем монастыре соблазни женский мало мучал Сергия, здесь же соблазни этот поднялся с страшной силой и дошел до того, что получил даже определенную форму. Была известная своим дурным поведением барыня, которая начала заискивать в Сергии. Она заговорила с ним и просила его посетить ее. Сергий отказал строго <...>. Он <...> призвал своего молодого послушника <...>, прося его следить за ним и не пускать его никуда, кроме служб и послушаний" (ПСС, 31, 14).

За этим последует еще более сложное испытание – упомянутый эпизод с Маковкиной. И вновь победа! Так отчего же герой попадает в сети греха тогда, когда он уже стар и умудрен опытом, когда, казалось бы, ему ничего уже не угрожает? Как мотивируется это падение Л.Н. Толстым?

До сих пор он сознательно противостоял плотскому соблазну как агрессивной попытке внешнего по отношению к нему мира привязать и подчинить его себе, разрушить его суверенность, независимость его воли и внутреннего бытия. И он порой героически, вплоть до отсечения пальца, боролся с этим.

В случае с купеческой дочерью ничего не предвещало борьбы, противостояния идей. "...Купцова дочь интересовала его тем, что она была новое лицо, что она имела веру в него, и тем еще, что предстояло опять на ней подтвердить свою силу исцеления и свою славу" (ПСС, 31, 34).

Здесь чрезвычайно важно то, что "она имела веру в него", а не пришла с установкой испытывать его веру, как это было много раз до того. Конечно, внутри отца Сергея и в этом случае, как и ранее, шла непрерывная борьба, противостояние, которое Л.Н. Толстой по-прежнему раскрывает через "диалектику души": "Ему было приятно узнать, что купцовой дочери двадцать два года, и хотел знать, красива ли она. И, спрашивая о ее слабости, он именно хотел знать, имеет ли она женскую прелесть или нет" (ПСС, 31, 35). И тут же ответная внутренняя реакция: "Неужели я так пал? – подумал он. – Господи, помоги мне, восстанови меня..." (ПСС, 31, 35). И сразу по истечении молитвы: "Да есть ли он? Что, как я стучусь у запертого снаружи дома..." (ПСС, 31, 35).

Все это составляющие внутренней борьбы, к которой купеческая дочь не имеет прямого отношения и не может иметь, поскольку "чувствена и слабоумна" и по этой причине не содержит в себе никакой угрозы его (отца Сергея) суверенности, его самоценности.

Падение героя происходит быстро, практически незаметно для него самого, без его внутреннего сопротивления. Он только и успевает прошептать: "Что ты? Марья. Ты дьявол". Но это скорее констатация неожиданного поражения, чем попытка хоть и слабого, но сопротивления греху.

В одном из первых вариантов повести отец Сергей убивает купеческую дочь и "отдает свою судьбу в руки людей"¹⁸⁶. Но позднее Толстой меняет замысел, потому что убийство жертвы ему не нужно, оно избыточно. Ему важно упоминание топора того самого, которым он отрубал палец, хранящегося теперь у него как символ победы над похотью, над плотью. И

¹⁸⁶ См. об этом Жданов В.А. От "Анны Карениной" к "Воскресению"... С. 249.

для Толстого важно подчеркнуть, что никогда никакой духовной победы не было. Была лишь гордыня, желание скрыть, не обнаружить в своих внешних проявлениях внутреннюю слабость. Как и сейчас – мелькнувшая мысль убийством купеческой дочери скрыть правду от ее отца, от всех. Беспомощная и бесперспективная по своей сути мысль. В своем полуинстинктивном движении к топору и последующем уходе отец Сергей достиг высшей точки саморазоблачения. Полное опустошение предшествует его вещему сну. На том пути, которым он шел, не было ничего, к чему он стремился, не было Бога: "Хотел, как обыкновенно в минуты отчаяния помолиться. Но молиться некому было. Бога не было" (ПСС, 31, 36).

Собственно говоря, на этой точке повествования и заканчивается часть, которую Л.Н. Толстой строил еще хоть в какой-то мере в соответствии со своими традиционными художественными установками, укладываемыми в понятие "диалектика души". Колебания и сомнения героя достигли своего предела. Пока Касатский, а затем отец Сергей переживал внутреннюю борьбу, заинтересованно формировал, шлифовал свой внешний облик то блестящего офицера, то святого угодника – принцип художественного изображения Л.Н. Толстого работал безотказно. За чертой духовного кризиса и опустошения героя он оказался беспомощным.

Повествование резко меняет свой характер, оно фиксирует факты совершенно внешнего порядка: сон-воспоминание, посещение Прасковьи Михайловны (Пашеньки), содержание их диалога, уход Касатского (именно так он именуется уже в этой части повествования), факты его последующей жизни... Господствующий в этой части принцип изображения – событийно-констатирующий. "Диалектика души" здесь окончательно вытесняется.

Пашенька во сне-воспоминании Касатского как объект психологического анализа – абсолютно неинтересна. В ней нет осознания значимости и суверенности своего "внутреннего бытия". Ее "внутреннее Я" не

стремится к внешнему самоутверждению. В воспоминаниях Касатского она "жалкая", "несчастливая" и "ничтожная", готовая всем угодить и покориться любой воле, даже унижающей ее. Столь же неинтересным, с точки зрения "диалектики души", объектом изображения она осталась и в качестве Прасковьи Михайловны, "тещи неудачника, пьющего чиновника Маврикьева. Жила она в том уездном городе, в котором ее зять имел последнее место, и там кормила семью: и дочь, и самого больного, неврастеника-зятя, и пятерых внучат" (ПСС, 31, 38). Но только теперь, после явления ангела во сне и указания ("Иди к Пашеньке и узнай от нее, что тебе надо делать, и в чем твой грех и в чем твое спасение"), Касатский все с большей и большей очевидностью для себя усматривает в Прасковье Михайловне не пустоту, "безвкусицу" и "ничтожество", а причастность к неизвестному ему еще знанию, к неведомой глубине ее внутреннего бытия.

По мере преобразования Касатского он все более становится неинтересным, "скучным", как и Пашенька, для психологического анализа. То, что происходит в тайниках его внутренней жизни чрезвычайно глубоко, за пределами собственно психологии, не постижимо, не уловимо для художественного изображения, вне "диалектики души". Совершенно права Л.Д. Опульская, утверждающая, что "конец повести, где представлен преобразенный Сергей, странник именем христовым, вял и художественно невыразителен"¹⁸⁷. Однако ее заключение не учитывает одного весьма важного обстоятельства, — того, что эта "вялость" и "невыразительность" входили в художественные намерения Л.Н. Толстого. По существу, использован художественный прием, когда психологически тонкое изображение глубин человеческих переживаний остановлено в тот момент, когда герой погрузился еще глубже, а мы не можем последовать за ним, по-

¹⁸⁷ Опульская Л.Д. Позднее творчество Л.Н. Толстого... С. 352.

скольку не имеем таких технических средств, камера, проецирующая на экран изображение в этих глубинах, беспомощна, не работает. То, что мы увидели во внутреннем бытии героя – глубоко и очень тонко схвачено, но что нам не удалось рассмотреть – еще глубже и требует более тонко настроенной системы изображения, которой, к сожалению, нет...

Внутреннее бытие сначала Касатского, потом отца Сергия, как мы уже отмечали, представлено в повести в той мере, в какой оно соотносено с миром внешним. Толстовское "разглядывание и расщепление внутренних и внешних движений" в их взаимообусловленности составило основное содержание начальной части повести. Но ее концовка – это попытка выйти за грань возможного для собственно художественного изображения, осмысления. Точнее говоря, указание на то, что такая грань, черта, за которую художественное сознание проникнуть не может, существует. Оно лишь способно констатировать совершенную индифферентность героя к миру внешнему, поскольку глубина его погружения бесконечно отделила его от целей и смыслов, ориентированных на этот, внешний мир.

На наш взгляд, обращение Л.Н. Толстого к сюжету, ранее использованному Дмитрием Ростовским в Четирах-Минеях, совершенно не случайно. Последний создавал текст "Жития Иакова Постника" тоже в довольно сложный, переломный период русской истории и своей личной биографии, когда разворачивающееся петровское реформирование русской жизни поставило под сомнение многие традиционные для русской культуры ценности. В этой ситуации Дмитрий Ростовский решает задачи, весьма сходные, на наш взгляд, с теми, которые, конечно, на ином историческом витке, но с той же остротой встали в конце XIX века перед Л.Н. Толстым. Все это актуализирует предположение о непосредственном влиянии, оказанном Дмитрием Ростовским на автора "Отца Сергия".

"Житие Иакова Постника" – явление не совсем обычное на фоне русской агиографической литературы, и, по всей видимости, переходное для нее. Как в самой "Книге житий святых" Димитрия Ростовского, так и в целом в житийной традиции, предложенный сюжет заметно выходит за рамки устоявшихся художественных решений. По существу, он распадается на два весьма характерных для агиографической литературы эпизода, каждый из которых в предшествующей традиции обычно формировал разные сюжетные линии, выстроенные вокруг разных по характеру героев. В таком качестве в более ранних частях своих Четий-Миней использовал их и сам Димитрий Ростовский.

В февральской книге, изданной в 1695 году, помещено "Воспоминание о некоем богобоязненном отшельнике" (день 4). Это повествование о грехопадении всеми "уважаемого и прославляемого за свою добродетельную жизнь отшельника", который не сумел разгадать "хитрых козней диавольских" и "от душевного невнимания своего бысть увлечен похотию" (ЧМ II, 612). Собственно, детали "падения" героя повествователя здесь не интересуют. В фокусе внимания подробности его раскаяния и прощения, которое ему удастся испросить у Бога. Путь от осознания своего греха через "подвиг покаяния и христианского терпения" к обретению прощения, милости и "благодати Божией" – вот главное наполнение этого сюжета, в котором прощение символически изображено как самопроизвольно возгоревшийся светильник в келье отшельника во время его троекратной покаянной молитвы. Здесь важно то, что именно через падение, а затем покаяние герой приходит к Богу.

Тринадцатый день той же февральской книги Четий-Миней Димитрия Ростовского открывается "Житием преподобного отца нашего Мартиниана и памятью святых жен Зои и Фотинии", в центре которого иной герой. Этот текст включает в себя эпизод о сожжении своего тела отшельником во время искушения блудницей: "... Мартиниан обрете сухо хвратие,

взнем его внесе в келию и положи посереде и возже огнем; великуже пламени бывшу, иззу сандалия своя, и воскочив в пламень, ста посереде огня, и начать все тело его опалятися, ужегся же велми, и возболев ногама, изыде от огня " (ЧМ II, 678 об.–679). В центре внимания в этом житии герой, который борется с "дьявольским искушением" довольно радикальным способом, святой доказывает свою "крепость в вере" готовностью пойти на мучительные страдания: "Господи Боже мой, Ты испытуай сердца и утробы, свесы сердце мое, ако возлюбих от юности моя и тебя ради тело мое вдах на огонь сей" (ЧМ II, 679). Решительность Мартиниана в этом эпизоде подчеркивает его пренебрежение к своей телесной красоте, которая привлекла блудницу, а также стремление святого сберечь свою душу от гибели. Но прежде всего сюжет о самосожжении святого, как нам кажется, сосредоточен на страдании героя, которое он преодолевает своей искренней верой в Бога.

По существу, в отмеченных произведениях представлены два разных типа героя. Если один через падение приходит к Богу, то другой несет в себе Бога и с ним способен преодолеть все.

Дмитрий Ростовский в "Житии Иакова Постника" (март, день 4) соединяет два распространенных в агиографии сюжета и делает это, насколько мы можем судить, впервые и далеко не механически. Святитель задолго до упомянутой выше повести Л.Н. Толстого подходит к решению аналогичных задач. Его герой представлен в динамике, в развитии, в становлении. И два разнотипных сюжета соединяются в одном произведении как этапы этого развития.

Его Иаков в начале жития предстает перед нами в контексте тех духовных подвигов, которые он совершает. Он ведет "совершенную жизнь", усердно служит Христу: "Толикоже в Постнических подвизах успел, и столь бысть в добродетелех Велик и Богу любезен, ако и власть над бесы от Бога прияти сподобился, и иныя многая целбы, именовем Спасителя на-

шего Иисуса Христа людем подаваше" (ЧМ III, 32). Слава об исцелениях и совершенной жизни "боговдохновенного мужа" распространилась по всей стране.

Эпизод с блудницей становится подтверждением его духовной крепости и победы над "дьявольским искушением". Иаков держит левую руку на огне, "крепце терпящи", пока "членове перстов его сгоревши в огонь отпадоша" (ЧМ III, 32 об.). Вера помогает герою перенести мучительные страдания, что оказывает сильное воздействие на блудницу, которая после этого случая уходит в монастырь.

В этой же части жития Димитрий Ростовский подчеркивает желание Иакова уйти от почитания, которым его окружили люди. Герой бежит "от славы человеческой" в уединенное место. Но и здесь он не смог укрыться от нее. Подвижническая жизнь Иакова стала так широко известна, что к нему стекалось огромное количество людей за наставлением и исцелением.

Последующее и неожиданное на фоне "совершенной жизни" падение своего героя Димитрий мотивирует тем, что он "много мнящи о своей святости и Богоугодном житии, и велика уже себе помышляющи быти" (ЧМ III, 33). Внешняя, очевидная для всех святость Иакова противопоставлена в этом житии митрополитом Ростовским его глубокому, ни для кого не заметному внутреннему падению. Такое противопоставление внешней респектабельности, убедительности для окружающих героя и его внутренней пустоты актуализируется в русской духовной литературе (прежде всего в творчестве Димитрия Ростовского) в начале XVIII столетия, когда вся логика петровских преобразований вызвала к жизни человека, ориентированного на внешний успех. На фоне этой, несомненно, преобладающей тенденции становится актуальной проблема не наигранной, внешней, а глубоко "спрятанной", и потому истинной, святости. То, к чему и приходит Иаков Постник в житии митрополита Димитрия.

В конце произведения герой предстает перед читателем совершенно иным. После десятилетнего искреннего покаяния ему возвращается дар чудотворения. Но Дмитрий Ростовский подчеркивает, что Иаков настолько сосредоточен на своей внутренней жизни, что все внешнее утрачивает для него всякий смысл. Люди ломают дверь кельи святого и фактически заставляют героя молиться за них.

В отрешенности Иакова от мира Дмитрий Ростовский видит иную глубину погружения героя в Бога. Истинная духовность, по убеждению святителя, не обращена к внешнему успеху. Иаков теперь несет святость внутри себя, она не явна людям.

Необычное, нетрадиционное художественное решение, соединение двух агнографических сюжетов в одном произведении потребовалось Дмитрию Ростовскому, чтобы раскрыть динамику восхождения героя к святости. Именно история о падении святого и его обновлении через покаяние позволила митрополиту наиболее наглядно показать то, что истинно духовное должно быть тайно, сокрыто от окружающих. На наш взгляд, этот же мотив двигал Л.Н. Толстым в период написания им "Отца Сергия". Он заставлял его преодолевать привычную для него технику изображения ("диалектику души"), искать новые духовные глубины за привычными пределами художественного познания.

Таким образом, как и в иных жанрах, в агнографии Дмитрия Ростовского обнаруживаются уже отмеченные нами ранее тенденции. Прежде всего, ранние его агнографические тексты (созданные в украинский период жизни) заметно отличаются от поздних, созданных в бытность митрополитом Ростовским. Последние в большей степени ориентированы на полемику с ценностными установками человека петровской эпохи. Они разоблачают и обесмысливают его стремление к внешнему, сиюминутному успеху, воспитывают в нем желание тайны, уединенной молитвы, уединенного в "клетке сердца" своего общения с Богом, тем самым по-новому, с учетом

внутренних процессов, затронувших человека петровской эпохи, трактуют границу временного и вечного, внутреннего и внешнего.

ГЛАВА 3. ШКОЛЬНАЯ ДРАМА И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ДМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

С именем митрополита Дмитрия связано появление в Ростове при духовном училище школьного театра. К созданию пьес святитель обращался и в украинский и в ростовский период своего творчества. Отмеченные ранее изменения, произошедшие в представлениях Дмитрия Ростовского о "внутреннем человеке" не могли, на наш взгляд, не отразиться на "Рождественской драме", созданной в 1702 году. Третья глава нашего исследования посвящена выявлению жанровых особенностей пьес в различные периоды творчества святителя с учетом изменений, произошедших в мире и с человеком Нового времени.

§ 1. "КОМЕДИЯ НА УСПЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ" ДМИТРИЯ РОСТОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ И ПОЭТИКИ ШКОЛЬНОЙ ДРАМАТУРГИИ

"Училище латинское и греческое" в Ростове, известное во многом благодаря школьному театру, было открыто святителем, чтобы бороться с так сильно поразившим его невежеством, которое царило среди русского духовенства. М.А. Федотова отмечает важность появления этого учебного заведения в Ростове: "Просвещая духовенство и паству, Димитрий произносил проповеди, составлял послания, но самое главное – открыл школу для священнослужителей"¹⁸⁸. Однако туда принимались не только дети священников, но и лица других сословий. Это было первое на территории России после Славяно-греко-латинской академии учебное заведение "повышенного" типа¹⁸⁹. Именно для постановки в Ростовской школе святитель создает свои драматические произведения.

Как известно, сохранились две школьные драмы митрополита Ростовского. Одна из них посвящена празднику Успения Богородицы – "Ус-

¹⁸⁸ Федотова М.А. Димитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси... С. 263.

¹⁸⁹ Там же. С. 263.

пенская драма" ("Комедия на успение Богородицы"). Она написана, по мнению М.И. Сперанского, опубликовавшего пьесу в 1907 году, еще в 1680-е годы на Украине. Н.И. Петров считает, что она была создана ранее, в 1667 – 1669 годах, и не для школы (пьеса представлялась 15 августа, это время школьных "вакансий"), а "для постановки в монастыре Елецком монахами и бельцами"¹⁹⁰. Другая сохранившаяся пьеса митрополита Димитрия – "Рождественская драма" – написана им в 1702 году уже в Ростове, где и была поставлена в первый год существования школы (24 декабря 1702 года). Драма "Кающийся грешник", так же, как считают исследователи, принадлежала Димитрию и была создана на Украине, но текст ее, к сожалению, не сохранился. О.А. Державина отмечает, что эта пьеса имела много общего со вторым действием "Успенской драмы", в ней также шла речь о спасении грешного человека¹⁹¹.

Митрополит Евгений (Болховитинов), кроме уже перечисленных пьес, называет еще три драмы святителя: "Драма Димитриевская", "Есфирь и Агасфер", "Воскресение Христово"¹⁹². Тексты этих пьес тоже не сохранились, поэтому определить, кто был их автором, не представляется возможным. Н.И. Новиков приписывал Димитрию Ростовскому и "Венец Димитрию", но современные исследователи предполагают, что эта драма была написана Евфимием Морогиним – одним из учителей Ростовской школы. И появление этой пьесы свидетельствует, по мнению О.А. Державиной, о том, что "почин Димитрия быстро нашел отклик и поддержку"¹⁹³.

Практически все исследователи, обращавшиеся к драматическим произведениям святителя, утверждают, что пьесы Димитрия Ростовского

¹⁹⁰ Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII и XVIII веков, преимущественно драматическая. Киев, 1911. С. 169.

¹⁹¹ См.: Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в. // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 48.

¹⁹² Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995. С. 84.

¹⁹³ Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в... С. 46.

написаны по канонам школьных пьес и несут на себе отпечаток барочной эстетики. Это связано с тем, что митрополит Димитрий в свое время учился в Киево-Могилянской академии, а, как уже давно установлено, школьная драма появляется в России в начале XVIII века под украинским влиянием, и прежде всего благодаря выпускникам этого учебного заведения. Именно они, попадая в разные города в качестве преподавателей местных духовных школ или церковных администраторов, способствовали распространению школьных театров. "В первой половине XVIII в. школьные театры существовали в целом ряде русских городов: в Ярославле, Ростове, Твери, Тобольске, Иркутске, Пскове, Новгороде, Смоленске и др. Школьные постановки в Ростове и Ярославле связаны с именем ростовского митрополита Димитрия"¹⁹⁴.

Как известно, первоначальная цель школьной драмы, появившейся еще в XII веке в гуманитарных школах Западной Европы, заключалась в содействии богословскому образованию учащихся. Отсюда, по мнению В.И. Резанова, отличительным признаком школьной драматургии было преобладание аллегорических персонажей. В школьных драмах "действующими лицами выступали, исключительно или преимущественно, олицетворения абстрактных понятий, пороков, добродетелей и т. д. ... Эпоха возрождения и гуманизма к средневековым аллегорическим персонажам (добродетели и пороки, Время, Смерть, Мир и т.д.) присоединила длинный ряд фигур и образов античной мифологии"¹⁹⁵. Эта особенность ранних школьных пьес свидетельствует о том, что действие в них, как правило, разворачивалось в "надчеловеческом мире" и человек там, по наблюдениям А.С. Демина, выступал вне своей единичности, конкретики: "Конкретного, единичного человека школьные драмы не знают (в особенности пье-

¹⁹⁴ Там же. С. 45.

¹⁹⁵ Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов. Из истории русской драмы. М., 1910. С. 278-279.

сы на богословско-библейские темы). Отдельный человек выступает представителем целого человечества, это "всяк" человек от Адама и "доныне". Об этом в пьесах упоминается постоянно"¹⁹⁶. И далее А.С. Демин отмечает любопытное явление: "когда речь идет о человеке, то не ощущается разницы между единственным числом и множественным, между видовыми понятиями и родовыми; "человек" – "люди" – "мир" означают одно и то же и нередко употребляются как синонимы"¹⁹⁷.

В школьных драмах и "вселенная превращается в условное понятие: вселенную можно пробежать мгновенно, с быстротой мысли"¹⁹⁸. Л.А. Софронова в своих работах уделяет значительное внимание одной из основных черт пространства школьной драмы – условности. Описывая различные формы пространства, исследователь делает существенное, на наш взгляд, замечание: "Условность пространства моралите объясняется тем, что действие, представленное на сцене, происходило на самом деле внутри человека. Зритель следил за движениями и колебаниями в его внутреннем мире. Перенос духовной жизни на сцену, олицетворение отдельные черт характера и состояний не могли привести к созданию реально очерченного художественного пространства"¹⁹⁹.

С другой стороны, в ряде пьес "сравнение грехов и добродетелей не всегда происходило в душе человека, не всегда представлялось на сцене одновременно с носителем. Оно могло быть вынесено за пределы личности и происходить на пути условном, на пути духовной жизни вообще. Поэтому фигуры аллегорий как бы застывают в безвоздушном пространстве, неподвижные и постоянные в своих стремлениях. Не относясь ни к каким конкретным персонажам, они безотносительны к пространству и движе-

¹⁹⁶ Демин А.С. Эволюция московской школьной драматургии // Пьесы школьных театров Москвы. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). М., 1974. С. 10.

¹⁹⁷ Там же. С.10.

¹⁹⁸ Там же. С. 12.

¹⁹⁹ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. М., 1981. С. 102.

нию вообще. Их передвижения по сцене ничего не значат. Их могло и не быть"²⁰⁰.

Немаловажную роль при постановке школьных пьес играло устройство сцены – организация сценического пространства, которое отражало представления об иерархической структуре мира. По наблюдениям Л.А. Софроновой: "Сцена символически повторяла строение мироздания, как его тогда представляли. Она была ориентирована по двум направлениям: по горизонтали и вертикали. Деление сцены по горизонтали определяло пункты, в которых происходило действие: дворец, дорогу, город. Они могут быть отмечены декорациями. Деление по вертикали превращало сцену в трехъярусную и представляло землю частью мироздания. Она занимала срединное положение между раем и адом, которые отстояли от земли по вертикали. Ад находился соответственно внизу, занимая нижний ярус, рай – наверху, на верхнем ярусе"²⁰¹.

Такая организация сценического пространства "символизировала многомерные связи, объединяющие Вселенную"²⁰². Трудно не согласиться с мнением Л.А.Софроновой, утверждающей, что школьная драма "в полной мере отразила представления своего времени о всеобщем единстве мира, о полной взаимосвязи всего сущего, о макро- и микрокосмосе: человек в своем строении повторял строение вселенной, человек и природа подчинялись одним и тем же законам"²⁰³.

Одной из отличительных черт школьных пьес, рассматриваемых А.С. Деминым, является однообразие смысла: "Школьная драматургия не претендовала на новизну в изображении "высшего", надчеловеческого мира. Многие понятия и категории она заимствовала, по всей вероятности, из

²⁰⁰ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. М., 1981. С. 109.

²⁰¹ Там же. С. 89-90.

²⁰² Там же. С. 90.

²⁰³ Там же. С. 113.

богословских построений своего времени. Отсюда не только абстрактность, но и однообразие школьных драм в подборе аллегорических персонажей, в содержании, композиции и языке, вплоть до постоянного повторения отдельных выражений и метафор"²⁰⁴.

П.О. Морозов в своей монографии "Русская драма" писал, что для школьных пьес было характерно "огромное количество действующих лиц, исключавшее почти всякую возможность характеристики и художественной композиции"²⁰⁵. Но исследователи, обратившиеся к композиции школьной драмы уже в XX веке, пришли к другим выводам.

В.И. Резанов описал внутреннюю схему большинства сохранившихся западноевропейских и русских школьных пьес. Она, по его наблюдениям, "сводится к следующему: искушение и жизнь во грехе, затем – раскаяние и вечное блаженство, или наоборот – коснение в пороках, упорное сопротивление попыткам обращения грешника и вечное осуждение, торжество в Небе или дикое ликование в адской бездне часто составляло эпилог драмы... Каждая драма должна служить цели доказательства какой – либо истины, подобно проповеди на известный текст или рассуждению, развивающему известный тезис"²⁰⁶.

Опираясь на исследования В.И. Резанова, а также в результате своих наблюдений над пьесами, А.С. Демин отмечает, что "развитие событий в школьной драме предусмотрено заранее. В начале драмы действующие лица и хор обычно предупреждают о последующих событиях и объясняют их суть. <...> В конце драмы схоластические разъяснения вновь повторяются, при этом в более пространным виде..."²⁰⁷. Исследователь также подчеркивает мысль о важности строгого соблюдения подобной композиции школьных пьес. Она, по

²⁰⁴ Демин А.С. Эволюция московской школьной драматургии... С.13.

²⁰⁵ Морозов П. Русская драма. СПб., 1888. С. 62.

²⁰⁶ Резанов В.И. К истории русской драмы. Экскурсы в область театра иезуитов. Нежин, 1910. С.94–95.

²⁰⁷ Демин А.С. Эволюция московской школьной драматургии... С. 13.

мнению А.С. Демина, "заметна даже по программам тех пьес, тексты которых до нас не дошли"²⁰⁸.

И еще одна особенность школьной драмы, рассматриваемая А.С.Деминым – это отвлеченная экспрессивность – "искусное сопоставление и столкновение противоположных чувств и настроений с последующим разрешением конфликта в пользу добра"²⁰⁹. Анализируя тексты пьес, исследователь наблюдает постоянное стремление авторов "соблюсти пропорцию, равновесие хорошего и плохого, темного и светлого, злого и доброго", а также отмечает, что "всегда в численном соответствии друг другу находятся стороны, участвующие в прениях. Нарушение этого правила приводит персонажей в ужас, хотя тут же равновесие восстанавливается"²¹⁰. И далее у А.С. Демина: "Пропорция и симметрия в соотношении положительных и отрицательных персонажей, нарушения равновесия, нагнетание и "перепады" настроений приобрели особое выразительное значение в школьной драме, внеся экспрессивность и экзальтацию в изображение надчеловеческого мира"²¹¹.

Движение настроения в школьных драмах имело очень большое значение, оно вносило, по мнению А.С. Демина, "разнообразие и напряженность в развитие сюжета, давно всем знакомого. Поэтому на один и тот же сюжет сочинялись разные школьные пьесы, которые оставались непохожими друг на друга"²¹².

Русская школьная драма продолжала традиции, заложенные в европейском школьном театре. Сюжеты драм заимствовались из священной или гражданской истории, обязательными были насыщенность мифологическими и аллегорическими образами и картинами, роскошь и пышность

²⁰⁸ Демина А.С. Эволюция московской школьной драматургии... С. 13.

²⁰⁹ Там же. С. 17.

²¹⁰ Там же. С. 15.

²¹¹ Там же. С. 15.

²¹² Там же. С. 17.

сценической постановки. На фоне традиционных черт школьных пьес – абстрактности, однообразия смысла и отвлеченной экспрессивности – особенно заметны новые черты драм Дмитрия Ростовского, которые признают "едва ли не лучшими образцами такого типа театральных постановок"²¹³. Интерес святителя к театру, по мнению исследователей, "был вызван чисто практическими целями: прививая вкус и интерес к спектаклям, митрополит осуществлял нравственно-воспитательную программу"²¹⁴.

Как уже отмечалось, сложная обстановка в Ростовской епархии требовала немедленных решительных мер со стороны нового митрополита. Поэтому создание Дмитрием Ростовским школьного театра, по сути, является одним из способов проповедовать свои идеи пастве, показывая несостоятельность ценностных установок человека петровской эпохи.

В связи с этим, известные сюжеты, ставшие традиционными для произведений этого жанра, приобретают у митрополита Ростовского несколько иное звучание. Это было, отчасти, обусловлено и стремлением автора увлечь зрителя неожиданными решениями, тогда как главная интрига пьес была известна заранее. С другой стороны, меняется и зритель, для которого предназначались пьесы Дмитрия Ростовского. Если, создавая "Успенскую драму", святитель ориентировался на традиционного средневекового зрителя, то "Рождественская драма" писалась для совсем другой аудитории. Эту школьную пьесу смотрел уже человек Нового времени.

По существу, "Комедия на Успение Богородицы" – традиционная школьная пьеса, состоящая из двух действий. Первое из них посвящено событиям, связанным с успением Девы Марии, второе – показывает суд над грешным человеком, которого Богородица спасает своим "благоутробием" (милостью). По своему содержанию и построению второе действие представляет собой пьесу-моралите. И как отмечала О.А. Державина, эта часть драмы "напо-

²¹³ Державина О.А. Перспективы изучения русского театра XVII в... С. 124.

²¹⁴ Федотова М.А. Дмитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси... С. 265.

минает средневековые пьесы о суде над грешным человеком, так называемые "небесные прения", где небесные силы судят нарушивших божественную заповедь первых людей, Адама и Еву"²¹⁵.

Рассуждая об особенностях "Успенской драмы", Л.А. Софронова пишет, что действия пьесы настолько самостоятельны, что "связаны только общей идеей. Никаких связывающих их сюжетных элементов они не имеют. Ни одно событие, описанное в действии I, не находит продолжения во II. Ни одно из действующих лиц действия I не появляется во II"²¹⁶. Они связаны между собой как "тема и пример, ее иллюстрирующий"²¹⁷.

Действие в драме начинается с вводного эпизода из Библии, в котором Иаков направляется к брату матери в Междуречье. В этой пьесе, как замечает В.И. Резанов, он уходит из дома, не спасаясь от гнева Исава, а по желанию отца идет свататься за красавицу Рахиль²¹⁸. Иаков рассказывает зрителям о цели своего путешествия и уверен в благоприятном завершении своего пути. По мнению героя, все сложится именно так, как он планирует. В репликах Иакова ощущается отсутствие сомнений в том, что он полюбит Рахиль и что она его полюбит тоже: "Не вам, но до Рахи красной полюблюся"; "Та ми возлюбися, та будет ми невеста"²¹⁹. Здесь все уже predetermined. Поэтому герой настолько уверен в радушном приеме, что зовет с собой всех желающих:

Хощете ли, не нами на свадьбу пойдете,
Прошу – рад буду, и Ливаны вас примет,
Яко приятелей своих любезне обиймет (173).

Его даже не смущает то, что он не знает дороги. Приглашение пойти с ним следует за вопросом: "Кто весть путь скажите?" (173).

²¹⁵ Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в... С. 47.

²¹⁶ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 165.

²¹⁷ Там же. С. 165.

²¹⁸ Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов... С. 271.

²¹⁹ Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 172. [В дальнейшем ссылки на это издание с указанием страниц в тексте].

Воспоминание Иакова о предках, о милости Бога к ним вселяет в героя уверенность в благосклонности к нему "небесных сил" и надежду на их покровительство:

Дед мой бяше Авраам, друг Божий названный.
 В тот день, егда Исаак, отрок Богом данный,
 От него связан в жертву Богу принесен,
 Овен заклан быст, отец мой жив соблюдеся... (172)

Знание того, что путь в Междуречье указан Творцом, добавляет молодому человеку веры в себя, в удачное завершение пути, внушает надежду на теплый прием на новом месте:

Нарочно к ней послал мя честный мой родител, —
 Рекл ми: "вежд, я ко сице хошет Сотворител,
 Да не поймеш жени с дочерей Ханаанских,
 Да не научишия от них дел поганских" (173).

Участие в действии пьесы подобного, уверенного в своем будущем именно в силу перечисленных обстоятельств героя вполне объяснимо. Как известно, в древнерусской литературе во второй половине XVII века появляется новый жанр – бытовая повесть, которая приобретает большую популярность. Главным героем становится современный молодой человек, стремящийся избавиться от опеки родителей и строить свою жизнь по своей воле²²⁰. В.В. Кусков отмечает широкое распространение в жизни и литературе этого нового типа героя. Однако пьеса имела прежде всего воспитательное значение, она, в отличие от бытовой повести, предлагала молодым людям традиционные для Древней Руси нормы поведения человека. Образ Иакова утверждал идею следования советам родителей и упования на Бога во всех своих начинаниях.

²²⁰ О новом типе героя см. Кусков В.В. История древнерусской литературы. М., 1998. С. 234.

На наш взгляд, не нашли отражения в "Успенской драме" Дмитрия Ростовского и представления "о неустойчивости жизненных обстоятельств", выявленные А.С. Деминым в пьесах второй половины XVII века, в которых не было недостатка в высказываниях "о необходимости быть настороже, не искушать судьбу своей уверенностью"²²¹. Мир, изображенный в этой драме Дмитрия Ростовского, отличается прежде всего своей стабильностью: все события в пьесе вполне предсказуемы, predetermined заранее. И это характерная черта традиционной школьной драмы.

Библейскую легенду о сновидении Иакова Дмитрий Ростовский разрабатывает и в "Летописи", которую он составлял на рубеже XVII – XVIII веков. Однако в ней, по нашим наблюдениям, Иаков почти совсем лишен уверенности. Его мысли представлены как диалог между двумя помыслами. Сомнения в достижении цели и упование на Божью помощь чередуются: "Примет ли тебя к себе Лаван; пожелает ли он иметь тебя зятем; хорошо ли тебе будет? А он другим помыслом отвечал первому: Бог отцов моих их молитвами все на благо и пользу мне устроит. Опять первый помысел возражал: увидишь ли еще в живых отца и мать, а они увидят ли тебя? Не последним ли целованием ты лобызался с ними? Он же отвечал: в руке Божией жизнь родителей моих и моя, и если Он пожелает, то сподобит меня еще видеть милое и любезное их лицо " (Соч. IV, 423). Если в драме Иаков полон надежд в своем устремлении в будущее, то здесь герой не только сомневается в хорошем приеме, но, думая о разлуке с родными, переживает, что вообще не дойдет до далекой страны: "Как ты один идешь в далекую страну, не впадешь ли ты в руки разбойников, или в зубы лютых зверей? На сие Иаков отвечал словами другого помысла: Бог отца моего и матери моей молитвами родителей сохранит меня целым и здоровым" (Соч. IV, 423).

²²¹ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. Новые представления о мире, природе и человеке. М., 1977. С. 169.

Если в "Успенской драме" мир, который окружает Иакова, стабилен, в нем нет места неожиданностям, все происходящее, как правило, предсказуемо, то в "Летописи" нашли отражение иные представления: в мире нет ничего постоянного, все меняется. Поэтому Иаков лишен уверенности, его мучают сомнения, но при этом вера помогает ему с большим оптимизмом смотреть на перемены в своей судьбе, на свое будущее.

Эти изменения представлений отмечал еще А.С. Демин, правда, на примере других произведений второй половины XVII – начала XVIII века: "Комплекс новых представлений о переменчивости жизни, о событийной насыщенности жизни, об энергичности человека в мире возник в сознании многих авторов второй половины XVII в., придворных и демократических, писавших прозой и стихами"²²². Забегая несколько вперед, мы должны заметить, что на фоне других произведений Дмитрия Ростовского наиболее ярко художественное представление о переменчивости жизни выразилось в "Рождественской драме" святителя.

Перемены в "Успенской драме" имеют несколько иной характер, и митрополит Ростовский изображает их во втором действии пьесы с помощью приемов, типичных для школьной драмы. В центре этого действия довольно характерный для школьной пьесы герой – Грешник. По существу, человек грешный на школьной сцене, как замечает Л.А. Софронова, является более разработанным типом героя, чем праведник²²³. И этот герой полностью лишен каких-либо индивидуальных черт, это предельно обобщенный образ.

Появившись перед зрителем во втором действии "Успенской драмы", герой полностью осознает свою греховность. При этом он говорит о себе:

Несть греха, его же аз не сотворих блудный,

Несть скверны, ея же аз не сотворих студный,

²²² Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 178.

²²³ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 149.

Толь много грехов на мне, скол звезд имат небо... (220)

Грешник знает, что должен быть наказан за все свои грехи, при этом он уверен в неизбежности наказания: "Аз же истязан буду по моим злим делом" (208). У него в начале действия нет никакой надежды на перемену своей участи:

Первее солнце згаснет, звезды потемнеют,

Первее светозарние небеса истлеют,

Первее источатся источницы в море,

Первее непроходны во пут пойдут горы,

Первее каменные возглаголют стены,

Неже мя помилует Бога благостины (203).

Уверенность Грешника в неминуемости расплаты приводит к тому, что Совести приходится довольно долго убеждать человека покаяться и обратиться к Богородице за помощью. В течение действия забота о Грешнике и участие в его судьбе аллегорических фигур настраивают зрителя на спасение его от мук Ада. Окончательное решение суда по ходу пьесы становится вполне предсказуемым. Поворот этот ожидаем еще и потому, что сюжет второго действия пьесы укладывается в схему, характерную для большинства школьных драм.

Димитрий Ростовский, используя средства, традиционные для школьной драмы, показывает во втором действии пьесы перемены, произошедшие с самим Грешником, точнее, внутри него. Искренне раскаявшись, он стремится к праведной кончине и обращается с молитвой к Богородице. Однако эти внутренние перемены для зрителя становятся очевидны только тогда, когда по решению суда Грешник, как и во многих других школьных пьесах, меняет темные одежды на светлые: "Низверзи скверну, чисту восприими одежду" (212).

По существу, быстрое, почти мгновенное, превращение грешного человека в праведника в этой драме тесно связано с оппозицией внутрен-

него и внешнего. Внутреннее преображение человека в этой пьесе отражается на внешнем облике героя, что вполне укладывается в представления о внешнем облике человека, характерные для писателей, развивающих православные традиции древнерусской литературы. Как уже отмечалось, в духовной литературе внешняя красота является продолжением красоты внутренней, внешность святых угодников в житиях отличается, как правило, благообразием и исходящим от нее неким светом, а грешники, "как эфиопы", "черны душой и телом".

В "Успенской драме" Димитрий Ростовский, изображая отражение изменений, происходящих в душе Грешника, на его внешнем облике, показывает взаимосвязь внешнего, зримого и внутреннего, духовного в человеке, их взаимозависимость. В этой пьесе, на наш взгляд, нашла отражение одна из особенностей литературы русского барокко, о которой писал Д.С. Лихачев: "Стиль барокко как бы собирал и "коллекционировал" сюжеты и темы. Он был заинтересован в разнообразии, замысловатости, но не в глубине изображения. Внутренняя жизнь человека интересовала писателя только в ее внешних проявлениях"²²⁴. Так и в этой драме о внутренних переменах в человеке, по сути, свидетельствуют только светлые одежды, которые получает Грешник. Они также свидетельствуют о прощении, дарованном человеку.

Как и во многих школьных драмах, в "Комедии на Успение Богородицы" также преобладают аллегорические персонажи, поэтому действие в пьесе разворачивается в некоем условном пространстве. Рассуждая о появлении школьной драмы в России, А.С. Демин отмечает новизну ее эстетического мира для русского зрителя. И особенно важно для исследователя подчеркнуть то, что "главное здесь не в разнице жанров, а в различии героев"²²⁵. Именно появление аллегорических фигур на сцене было непривыч-

²²⁴ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы // Избранные работы: В 3 т. Т. 1. Л., 1987. С. 248.

²²⁵ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 219.

но для зрителя. По наблюдениям А.С. Демина, "была ощутимая разница между аллегорическими героями школьной драматургии и богословскими "силами небесными". Первые никоим образом не входили в число вторых. Аллегорические персонажи, хоть и выступали в пьесах наряду с "небесными" лицами, но образовывали автономную группу"²²⁶. И далее у А.С. Демина: "Аллегорические персонажи существовали где-то над людьми или в стороне от людей, вне людей, однако отдельно и от "сил небесных", так сказать, между небом и землей"²²⁷.

Перенос духовной жизни на сцену в школьных драмах, как уже отмечалось, явление нередкое, при этом действие, представленное на сцене, на самом деле происходило внутри человека. В "Успенской драме" можно наблюдать аллегорические фигуры, олицетворяющие отдельные черты характера и состояния, выступающие безотносительно к какому-нибудь конкретному персонажу ("представителей духовной жизни вообще"). Например, Плач, Надежда, Любовь и некоторые другие фигуры. Но в то же время, следуя традиции, Димитрий Ростовский в этой пьесе выводит на сцену и такого представителя "духовной жизни человека", как Совесть. Она настаивает на своей принадлежности Грешнику: "Послушай мя, слезныя Совести твоя" (203), "Уви мне, окаанной Совести твоя" (208). Она своеобразно опекает героя: извещает об исчезновении ангела-хранителя, требует покаяния, предлагает обратиться за помощью к Богородице. Выполнив свою миссию — добившись от героя покаяния, Совесть больше в действии не участвует.

Внимательно наблюдая за Грешником, Совесть в течение действия всюду следует за ним. И беседует она только с грешным человеком, с другими героями она не разговаривает и в ход суда не вмешивается, занимая позицию стороннего наблюдателя. Как известно, психологическое состоя-

²²⁶ Демина А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 220.

²²⁷ Там же. С. 220.

ние героя в школьной драме передавалось через взаимодействие человека с аллегорическими фигурами. Так и в "Успенской драме", выводя Совесть на сцену, Димитрий Ростовский с помощью доступных ему художественных средств стремится изобразить то, что происходит внутри человека, что приводит Грешника к покаянию, и таким образом привлечь внимание зрителей к духовной жизни человека.

Забота аллегорических фигур о человеке явление в школьной драме распространенное. Эта особенность связана с воспитательной функцией пьес. А.С. Демин объясняет пристальное внимание к людям со стороны аллегорических персонажей тем, что школьные драматурги "руководствовались представлением о повышенной ответственности человека за свои поступки"²²⁸. По наблюдениям исследователя, "надчеловеческий мир в драмах выступал в роли зоркого надзирателя за поведением каждого человека. <...> Аллегорические персонажи всегда "пребывали" с людьми; если отлучался один аллегорический персонаж, то оставлял взамен другого"²²⁹. И далее у А.С. Демина: "Аллегорические персонажи смотрели на своих подопечных не холодно или равнодушно, а с чувствительной заинтересованностью и снисхождением"²³⁰.

Активное участие аллегорических фигур в судьбе человека в "Успенской драме" (как и в пьесе-моралите, которая легла в основу второго действия) объясняется пассивностью самого Грешника. Он ничего бы не смог изменить в своей будущей жизни, не покался и не обратился бы к Богородице, подвергся бы жестоким мукам в Аду, если бы в борьбу за него не вступили "надчеловеческие силы". Взаимоотношения Грешника и Совести в пьесе, на наш взгляд, очень напоминают подобные ситуации в западноевропейских пьесах. В.И. Резанов, анализируя пьесу об Иуде Искариоте Наогеорга, пишет, что герой гру-

²²⁸ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 228.

²²⁹ Там же. С. 227.

²³⁰ Там же. С. 228.

бит преследующей его Совести, "посылает ее к черту, но она продолжает осыпать его непрерывными упреками"²³¹. И в "Комедии на Успение Богородицы" Димитрия Ростовского Грешник вначале не желает прислушиваться к словам Совести:

Что все глаголеши, его же не чаю?

Не хочу тя слушати - уши затикаю (203).

Герой утверждает, что надеется только на себя, пытается освободиться от ее покровительства. На настойчивые требования Совести покаяться он довольно небрежно отвечает:

Ты же, Совести, молчи: аз сам разум мею,

Память, разум, волю: теми мя в сем часе радею (203).

Только оказавшись в темнице, Грешник решает прислушаться к советам Совести: "Во время погибели тебе послушаю" (209).

Обыденная реакция на вмешательство аллегорических персонажей в жизнь и дела людей, по мнению А.С. Демина, явление нередкое для русской школьной драмы начала XVIII века. Примерно в это время герои пьес начинают вести себя с "надчеловеческими существами" почти как с людьми²³². Неисключено, что начало процесса постепенного изменения функций аллегорических фигур лежит уже в школьных драмах конца XVII века.

В "Успенской драме" герои могут по-разному реагировать на появление аллегорических персонажей. В первом действии пробудившийся ото сна Иаков просит кого-нибудь объяснить "тайну видену". Появляется незнакомец, которого герой просит представиться. Тот называет себя "духом пророческим" и обещает истолковать сон. Довольно неожиданна реакция Иакова на слова Духа:

Аще так ест, первее изволь объяснити:

Что видел есм и колико и кия утвари,

²³¹ Резанов В.И. К истории русской драмы. Эскурсе в область театра иезуитов... С. 14.

²³² Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 251.

Коими тыя вещи украшенны шари?

Сия аще ми можеш таинства открыти,

Уверую духа ты пророческа быти (176).

Герой не только не испытывает трепета перед "надчеловеческим существом", но и диктует ему свои условия, при которых сможет поверить ему. Видимо, в этом случае Дух ничем не отличается от обыкновенного человека, ни что не выдает в нем представителя мира иного. Тем не менее, после пересказа сна незнакомцем герой кланяется Духу и смиренно умоляет истолковать сон. Иаков воспринимает увиденное во сне как некую тайну, ему открытую. Сам он не может объяснить, что сон означает, поэтому просит Духа, представителя другого мира, приоткрыть тайну.

На наш взгляд, подобное поведение героя (сомнения относительно Пророческого Духа) вполне можно объяснить некоторым недоверием, которое, как правило, испытывает человек по отношению к незнакомцу. Поэтому Иаков не принимает на веру слова Духа и требует доказательств.

Однако в этой драме преобладают эпизоды, когда люди совершенно спокойно реагируют на появление аллегорических фигур, не выказывая такой подозрительности, как Иаков. Пустынный спрашивает у Вести, нарушившей его уединение: "Кто еси и откуда ко мне ест прислана?" (180) Она не желает слушать "мирских вестей", но она оказывается настойчивой. Вера и Надежда, следуя традициям школьной драмы, представляются сами, не ждут пока Фома их спросит. Как и Грешник в этой пьесе, он не удивляется приходу "надчеловеческих существ", не испытывает трепета, а спокойно разговаривает с ними.

Несмотря на то, что в "Успенской драме" аллегорические персонажи преобладают, они больше общаются между собой. В мир людей они вторгаются редко, обычно для того, чтобы известить о каком-то событии, происшествии или пояснить что-либо людям, или предупредить о чем-либо. Дмитрий Ростовский, показывая взаимопроницаемость и единство раз-

личных миров, использует оригинальный прием, довольно редкий для школьной драмы, – на сцене одновременно оказываются сразу и люди, и аллегорические персонажи, и "небесные силы". Еще А.С. Демин отмечал, что "ангелы, как правило, не общались с аллегорическими персонажами, никогда не появлялись с ними одновременно и даже как будто не знали о них"²³³. Но в четвертом явлении первого действия "Успенской драмы" мы наблюдаем совершенно иную картину. В ответ на отказ Фомы поверить в успение Богородицы аллегорические персонажи (Вера, Надежда, Любовь) пытаются убедить его:

Уже Дева от сего преиде в небо мира;
Уже с Сином и Богом царствует во веки
Ангелов и радостно окружают лики (193).

А "небесные силы" (ангелы) ведут Фому ко гробу Марии и открывают его. При этом один из них произносит:

Се ты Вера, Надежда, Любовь обличают,
Се тебе неверствием лице обагрят (196).

Оказываясь одновременно на земле, аллегорические персонажи и "небесные силы" совместно борются с неверием человека. Их объединение приводит к торжеству: Фома обличен и просит прощения. Этот неожиданный художественный прием, использованный митрополитом Димитрием, должен был, по всей вероятности, привлечь внимание зрителей к этому эпизоду, подчеркнуть его важность.

Таким образом, в ранний период своего творчества Димитрий Ростовский создает типичную школьную драму – "Комедию на Успение Богородицы". В этой пьесе еще преобладают аллегорические фигуры, человек лишен индивидуальных черт, а мир отличается статичностью, неизменностью. Совершенно иначе выглядит более поздняя "Рождественская драма", созданная и поставленная впервые в ростовский период жизни митрополита.

²³³ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 220.

Она, как и произведения иных жанров этого времени, весьма существенно трансформирована с учетом тех корректив в жизни и человеке, которые внесли глобальные петровские преобразования.

§ 2. НОВЫЕ ЖАНРОВЫЕ ЧЕРТЫ В "РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ДРАМЕ" ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

"Рождественская драма", написанная святителем в 1702 году после переезда в Россию, тоже построена по правилам школьной поэтики. Тем не менее, она существенно отличается от "Успенской драмы". Если "Комедия на Успение Богородицы" полностью ориентирована на традиционного средневекового зрителя, то "Рождественская драма" писалась уже для человека, оказавшегося в вихре петровских преобразований. Поэтому в традиционной для школьной сцены пьесе звучат совершенно новые мотивы, характеризующие в целом творчество митрополита в ростовский период.

Большую часть явлений в "Рождественской драме" митрополит Димитрий строит на противопоставлении бренного (мирского) и вечного, непреходящего. Одним из таких эпизодов является встреча пастухов с "небесными силами", которую признают лучшей сценой в пьесе. Она, как правило, привлекает внимание всех исследователей, обращающихся к "Рождественской драме" святителя, и, несомненно, является наиболее изученной частью произведения. При анализе этого эпизода, прежде всего отмечается способность Димитрия Ростовского создавать живые и правдивые бытовые образы, опираясь на традиции украинской вертепной драмы. Но, по наблюдениям В.И. Резанова, в подобных западноевропейских школьных драмах также "пастушеские сцены проникнуты обыкновенно духом реализма и народности, представляют виффлемских пастырей типами простолюдинов той национальности, какой принадлежала в каждом данном случае обработка рождественской драмы"²³⁴. П.О. Морозов выска-

²³⁴ Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов... С. 97.

зывает предположение, что эта сцена – интермедия, "тесно связанная с общим ходом действия и представляющая наиболее значительную и характерную его часть"²³⁵. Здесь Дмитрий Ростовский, по мнению исследователя, развивает традиционный мотив мистерий, религиозных пьес и стихов – "удивление, сменяющееся восторгом, толки и споры о подарках, приветствия Спасителю..."²³⁶

Вместе с тем исследователи, анализируя эту сцену в драме Дмитрия Ростовского, практически не обратили внимания на очень важную, как нам кажется, деталь – на нарочитое противопоставление в этом эпизоде мира суетного и мира духовного.

Митрополит довольно подробно останавливается на деталях пастушеского быта, изображает мир, в котором они живут, их занятия. Пастухи идут в город за покупками ("пошли в город для хлеба на ужину купить"), заходят "на кружало за алтынец винишка испить", не забывая при этом про своего товарища ("купил и тебе"), говорят об ужине, овечках... Они полностью поглощены повседневными заботами. Однако в их повседневную, будничную жизнь вторгается совершенно иная, иноприродная стихия. Услышав пение ангелов, "они забудутся, кусы во ротах. Думают долго, один на одного смотрит, не скоро в небо"²³⁷. Восхищение пением ("Где же так гетак поют хорошенько?") сменяется догадками о том, кто поет: птички или "ребятки с крылами". Удивление, смятение рождено неожиданным нарушением естественного порядка вещей, и действующие лица пытаются объяснить происходящее, отталкиваясь от этого привычного порядка. Хотя Авраам и предполагает, что видел в облаках "ребяток", но он отказывается верить своим глазам, так как это не укладывается в привычные для него представления о мире.

²³⁵ Морозов П. Русская драма... С. 97.

²³⁶ Там же. С. 97.

²³⁷ Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 232. [В дальнейшем ссылки на это издание с указанием страниц в тексте].

Следуют своей логике пастухи и при встрече с Ангелом. В отличие от Евангелия от Луки, где они "убоятся страхом великим" (Лук. 2, 9) при встрече с надмирным существом, посланником "небесной власти", пастухи в пьесе Димитрия Ростовского остаются в логике земной иерархии:

Осударь! Кто ты таков? Ты княжьего рода?

Чаю, что князь твой отец или воевода (234).

Такие выводы пастухи делают, глядя на внешний вид незнакомца и слушая его речь. При этом, по-видимому, не находя смысла в их посещении, Авраам предполагает, что посланник пришел к ним по ошибке.

Столкновение различных представлений о мире, на наш взгляд, остро ощущается в разговоре пастухов с Ангелом. Стороны, участвующие в диалоге, по сути, не слышат друг друга (прием, привычный для веселых интермедий). Каждый воспринимает речь собеседника со своей позиции. Для Ангела важно возвестить о рождении Спаса и призвать пастухов идти поклониться Младенцу. А пастухов прежде всего интересует, какого посланник рода и к кому именно его направили. Они, следуя своим представлениям о мире, предполагают, что Ангел, как и человек, может что-то перепутать, неверно понять сказанное ему ("гето ты заблудил, или не фелухал"). "От небесных ликов воевода" настойчиво повторяет, что новый царь "нищету возлюбил", а Борис спрашивает его о дарах, обязательных в его понимании при общении с верховной властью:

Осударь! Надобно ли што в поклон понести,

Штоб не велел, як наш князь, у шею вон вести? (234)

Даже встреча с Ангелом не может освободить пастухов от власти земных помыслов и целей. По существу, они до конца не осознают происходящего с ними, стремятся объяснить таинственное и необъяснимое через реалии суетного мира. И поэтому, собираясь идти поклониться Младенцу, они думают прежде всего о дарах. Еще В.И. Резанов рассматривал этот эпизод как "случай св. Димитрию Ростовскому сделать сатирический вы-

пад против коренного зла русской жизни – взяточничества, приношений "на поклон", смягчающих недоступность сильных мира сего"²³⁸.

В диалоге пастухов с "небесным посланником" акцентирован контраст между возвышенной речью Ангела, говорящего о духовном, и речью пастухов, рассуждающих о мирском. Этот диссонанс, как нам кажется, был рассчитан на зрительский смех. В самом конце этого явления после слов Ангела о вере, надежде, любви Димитрий Ростовский помещает реплику Бориса, предлагающего товарищам "украситься" перед дорогой – надеть чулки и новые лапти. Не забывают они о калачах и вине.

При встрече со святым семейством в вертепе все внимание пастухов, как и прежде, сосредоточено на внешнем, видимом. Борис и Афоня отмечают бедность обстановки ("в вертенишку лежиши убого"), отсутствие у новорожденного удобной постели ("подушечки нету, одеяльца нету", "в яслях на остром сене", "лежишь як какой сирота" и т.п.). И Авраам, прося благословения, в первую очередь говорит о подчеркнуто материальном, насущном, земном:

Спаси наше, еже мы в поле пасем стадо!

Спаси дома наша и в них всех живущих! (237)

Во время приветствия Иисуса пастухи по-прежнему сосредоточены на внешнем, суетном. Их волнует впечатление, которое они производят на окружающих. Борис в конце своей речи извиняется:

За лучшее приветство на нас ни дивете,

Пастугам деревенским, молимся, простите (237).

Эта сосредоточенность пастухов на видимом, очевидном, мирском должна была по замыслу автора оттенить в пьесе ряд неочевидного, невидимого, иноприродного. Димитрий Ростовский мастерски подводит своего зрителя к признанию нелепости, бессмысленности и бесперспективности

²³⁸ Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов... С. 97–98.

всего, что пытается утвердить себя в мире помимо этого иноприродного, таинственного.

Свою избыточную привязанность к мирскому демонстрируют в пьесе не только "пастухи деревенские". Следуют этой логике и цари, несущие дары Младенцу. Монолог Царя 1 строится на противопоставлении "золотых палат" на небе и "нищеты великой", окружающей Иисуса на земле. И завершает он свою речь следующими словами:

Прийми, дражайший злата, злато от мя, блата!

Не придох, – не могу бо, – тя обогатити,

Вся в руку имущаго но токмо вручити.

Прийми, а мя помилуй, Боже милосердый! (249)

Подчеркнутый и всеопределяющий интерес к мирским благам проявляет и Ирод. В эпизоде, когда посланник сообщает о том, что восточные цари несут дары "новому царю Юды", Ирод в гневе восклицает:

И кто есть царь Юдейский, еще мне живущу?

И кто скипетр обыймет ту в десницы сущу?

Аз есмь царь и властелин, кроме мя никтоже.

Кто ми триокаянный соцарствовать може?

Ты же, глупче, приносещи весть о царе Юды,

Кую? Се тя, извлек мечь, разреку на уды (243).

По всей видимости, сознание Ирода не вмещает в себя представлений о какой-то иной, кроме видимой, очевидной, мирской власти. Трагедия Ирода в пьесе Дмитрия Ростовского построена на этом непреодолимом для него заблуждении.

Противопоставление мира суетного и мира духовного у Дмитрия Ростовского в "Рождественской драме" перерастает в противопоставление власти светской и власти духовной. Для изображения этого конфликта автор использует разнообразные художественные средства, в том числе приемы светской драматургии. Художественный мир "Комедии на Рожде-

ство Христово" несколько отличается от художественного мира "Успенской драмы", типичной школьной пьесы. Прежде всего это ощущается в иной организации земного пространства, оно начинает множиться, расширяться.

Анализируя первые пьесы русского театра, А.С. Демин обратил внимание на особый драматический прием: "Показать на сцене все сплетение действий момента полностью невозможно, необходим отбор главного. И авторы опускали, например, лишние разговоры героев, передававших весть о событиях из уст в уста. Герой выходил на сцену уже извещенный о происшедшем событии, заканчивая беседу об этом и приступая к новым делам"²³⁹. Л.А. Софронова рассматривает этот прием на материале школьных драм, где "герои преимущественно говорили, но не действовали, получали сообщения, но не наблюдали события"²⁴⁰. Таким образом, значительная часть событий в пьесах происходила за сценой. При этом возникает два плана изображения: сценический и внесценический. Хотя концептуально это одно и то же пространство, однородное по своему существу.

Иначе все обстоит с пространственной организацией "Рождественской драмы". В ней божественный мир существует рядом с миром людей. Описывая устройство сцены, отвечающей смысловой организации пьесы, Л.А. Софронова отмечает, что "основное действие его происходило на земле, где в различных точках размещались трон Ирода, ясли"²⁴¹. Однако некоторые особенности художественного пространства этой драмы так и остались незамеченными. Если для "Успенской драмы" характерно традиционное вертикальное деление мира (Рай – земля – Ад), где занимали свое отдельное место и аллегорические персонажи, находясь несколько в стороне от мира людей, то в "Рождественской драме", при наличии и Рая и

²³⁹ Там же. С.120.

²⁴⁰ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 133.

²⁴¹ Там же. С. 90.

Ада, кардинально меняется земное пространство. Оно распадается на очевидное, явное, равное самому себе и то, что в этом мире неочевидно, покрыто тайной, непроницаемо для обыденного мирского сознания.

В эпицентре конфликта власти светской и власти духовной находится иудейский царь Ирод. Образ царя Иудеи интересен прежде всего с точки зрения тех ценностных установок, носителем которых он является. В нем, несомненно, угадываются некоторые черты современника Дмитрия Ростовского, человека петровской эпохи. И это полная сосредоточенность на мире внешнем и его благах, на успехе в этом мире, на стремлении сохранить во что бы то ни стало свою мирскую власть как высшую ценность.

Узнав о рождении нового царя, Ирод понимает это известие буквально и видит в Иисусе претендента на свой трон, трон царя Иудеи. Он ищет мотивы, которые могут Младенцу позволить претендовать на его престол, то есть его земные родственные связи, его причастность к монаршим родам. Он весь в логике земного соперничества, он весь в напряженной борьбе за свой земной успех. Иродом не принимается во внимание какая-либо иная логика событий, иной смысл, иные ценности, иное родство, дающее право называться царем иудейским. Все это для него неразгадываемая тайна:

Подобает уведать, кии то нарожденный
 Новый царь на престол мой будет посаженный, —
 От моя ли крове или прежде бывших
 Монарших наследников, себе утаивших.
 Но ближайший наследник Иркиан фрону бывый
 Не встанет, мечем моим главу положивый.
 Такжеде Аристовул, внук его любимый,
 Не встанет, на престол праотцем садимый.
 И кто оста таковой, фрон мой наследствуй,
 Усмотрите разсудне всяк гадательствуй (244).

То, что Ирод пытается угадать в своем сопернике, на самом деле в логике его рассуждений непостижимо. Димитрию Ростовскому удается показать не просто полярную противоположность мира, в котором явился Христос, и мира Ирода, но их принципиальную иноприродность, несоотнесенность. Пропасть между суетным и духовным выстроена в его пьесе иначе, чем у предшественников, выстроена так, что очевидным становится ее непреодолимость.

С той позиции, которая занята Иродом в мире, осознать смысл явления в мир Христа невозможно. Осуждению, таким образом, подвергается не само решение избия младенцев, а жизненная позиция, в которой господствует установка на достижение успеха в этом мире во что бы то ни стало. Это, на наш взгляд, совершенно новый подход к трактовке образа Ирода, отвечающего не за конкретное греховное деяние, а за жизненную позицию, предопределившую его нравственную слепоту. Он не видит большей части того, что составляет цель и смысл мироздания. И в этом его трагедия.

При всей разнице в подходах к анализу школьных драм исследователи единодушны в одном: все школьные пьесы даже при относительной развитости сюжета "страдали статичностью"²⁴². На наш взгляд, это утверждение не применимо к "Рождественской драме". В отличие от художественного мира "Успенской драмы" с его стабильностью и предсказуемостью мир в этой пьесе приходит в движение, он полон неожиданностей и различного рода перемен.

Появление этой особенности отчасти связано с влиянием на пьесу святителя русской придворной драматургии. Л.А. Софронова отмечает сходство драмы об Ироде в пьесе Димитрия Ростовского "не с многочисленными комедиями об Ироде, а с драмами преимущественно светского

²⁴² См.: Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 43; Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 133.

характера, с драмами о преступниках на троне"²⁴³. С другой стороны, в "Рождественской драме" нашло отражение представление о переменчивости жизни, которое, по наблюдениям А.С. Демина, в начале XVIII века "приобрело невиданную популярность, стало общепринятым в литературе"²⁴⁴.

В "Рождественской драме" оно нашло воплощение в поведении героев, в их реакции на события, в смене настроений и даже в отношениях в "надчеловеческом мире". Однако, как не трудно заметить, эти перемены в основном затрагивают внешнее положение героев. Меняются жизненные обстоятельства, но герои внутренне остаются те же. А все внешние проявления, выраженные в смене настроений, являются, прежде всего, реакцией на перемены в окружающем мире.

Уже в полном названии пьесы звучит тема изменчивости и непостоянства всего сущего: "Перемена непостоянного мира сего гордости, сеньми в маловременной жизни человеков уловляющая, в вечную муку посылающая на треокаянном Ироде за гордость, ищущем рожденного всех царя Христа убити".

В Антипрологе этой драмы несколько раз меняется настроение Натуры людской. За ее сетованиями на то, что "за малу радость вечная скорбь чае" (220), следует утверждение вечной радости, чему натура с готовностью верит: "Радостна веселюся, скачу и играю" (221). За радостью вновь следует плач. Аллегорические персонажи говорят друг другу, что "измена вещи переплетает" (222), что "во всем полно измены и непостоянства" (224). В этой части пьесы аллегорические фигуры враждуют между собой, предваряя события, которые будут разворачиваться в мире людей. И смена настроения Натуры людской здесь прежде всего зависит от того, кто в данный момент одерживает верх в борьбе между силами добра и зла.

²⁴³ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 152.

²⁴⁴ Демина А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 207.

Царю Иудеи Ироду также присуща некоторая внутренняя нестабильность, вызванная не столько переменчивостью человеческой природы, сколько переменами в окружающем мире. Если в "Успенской драме" Дмитрий Ростовский показал внутреннее изменение человека (превращение грешника в праведника), то в этой пьесе перемены – это не только чередование греха и добродетели. Здесь прежде всего показаны колебания от счастья к несчастью и наоборот. Ирод моментально реагирует на любые изменения, и эта реакция на перемены часто проявляется в резкой смене настроений. На протяжении пьесы не раз радость в душе Ирода сменяется печалью и наоборот:

Радостъ объят мя ныне толь велия зело,
Сколь великую прежде сердце жалость мело (261).

Олицетворением перемен в этой драме, как и во многих других школьных пьесах, является Фортуна²⁴⁵. Образ Фортуны в начале XVIII века становится одним из самых употребляемых при описании изменений жизни человека в произведениях различных жанров. В школьных драмах она обычно "имеет в системе аллегорий отрицательную оценку", "выступает на стороне сил зла", играет с человеком, поэтому человек не должен ей доверять²⁴⁶. Подобное отношение к Фортуне можно встретить и в поэзии петровской эпохи. Однако в любовном стихотворении "Фортуна злая, что так учиняешь..." лирический герой все-таки питает надежду на благосклонность капризной богини:

Ах, фортуна злая, от меня отстани,
А любовная паки ко мне пристани,
За что благодарен являтися буду
И до конца века отнюдь не забуду!²⁴⁷

²⁴⁵ Об образе Фортуны в школьных пьесах см. Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 117–120.

²⁴⁶ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 117–118.

²⁴⁷ Вирши. Силлабическая поэзия XVII – XVIII веков... С. 275.

В "Рождественской драме" Фортуна вообще никак не вмешивается в развитие действия, а непостоянство свое проявляет только в отношении к Ироду. Забегая несколько вперед, хотелось бы уточнить, что именно по мнению самого Ирода Фортуна повинна в "ужасных" переменах в его жизни.

А в целом в пьесе Фортуна скорее благосклонна к человеку, как, например, в Антипрологе:

Дотоль, Натуро людска, пребывай весело
Донележе фортуно не станит ми коло (222).

Образ Фортуны и утверждение бренности и скоротечности не только человеческой жизни, но и славы в этой пьесе связаны с образом Ирода. Благосклонности Фортуны желает царю Сенатор: "Златым узом фортуна престолу твоему да припряжется!" (241) В песне отроков, которые славят Ирода, звучит пожелание, чтобы колесо Фортуны всегда вращалось в правую сторону, то есть, чтобы удача сопутствовала царю Иудеи. Но пребывание Ирода в радости и спокойствии длится недолго. Узнав о рождении нового царя, Ирод переживает целую гамму чувств. Он скорбит, надеется, гневается, испытывает мучительный страх не только за свою власть, но и за свою жизнь. Ирод, рассуждая о власти, пытается объяснить свои переживания советникам:

Егда ли обрящется власть где съ превысока,
Бы по малой радости слезного потока.
Не вкусила. Ах! Слез ток виссон омочает!
Зрящу на скипетр, болезнь сердце ми пронзает:
Коликим величеством отвне увенчанный,
Толиким внутрь жалости узом окованный! (254)

Несмотря на тяжкое бремя власти, Ирод не желает после тридцати семилетнего правления ее лишиться. Однако в начале внезапных перемен в жизни царя Иудеи, как нам кажется, отчасти виновен и сам Ирод. Он вступает в борьбу с новым царем за власть в стране, опасаясь потерять ее. Эта

уверенность порождает в нем стремление вмешаться в ход событий и вновь обрести радость и покой. Он мечтает, что после устранения Младенца его "вечна слава в целости пребудет" (256).

Интересны в свете представлений о переменчивости жизни образы сенаторов. "Верные вельможи" прославляли Ирода и окружали его поклонением. Царь в начале пьесы благодарил советников за любовь и преданность, думая, чем бы наградить их. А сенаторы, убедившись, что Ирод смертельно болен и болезнь его заразна, поспешили покинуть его, не высказав сочувствия, не оказав поддержки. Покидают царя не только советники и слуги, но и вожди, которые совсем недавно клялись в верности (целовали мечи, пили кровь) (255).

Неверные приближенные – не редкость в драматических произведениях конца XVII века: "смутитель" Аман нарушает спокойствие Артаксеркса ("Артаксерксово действо"), "злые" слуги являются причиной бед блудного сына в комедии Симеона Полоцкого. В "Рождественской драме" придворные верны царю, пока есть возможность получать чины и награды, а когда Ирод теряет власть, они бегут, забывая о своих прежних клятвах. Важен, на наш взгляд, и тот факт, что Ирод в пьесе Дмитрия Ростовского награждает вождей после убийства "отрочат". Как утверждает Л.А. Софронова, "чаще в рождественских драмах налицо только сообщение о выполнении приказа Ирода"²⁴⁸. Получение награды подчеркивает, что служат они прежде всего ради материальных благ. Советники и вожди в пьесе живут настоящим, стремятся реализовать себя в нем, получить поощрение, что дает возможность увидеть в этих образах черты современников митрополита Дмитрия, которые он обличал и в своих проповедях. Поведение вельмож Ирода во многом зависит от ситуации, они меняются вместе с быстroteкущей жизнью, они ориентированы на "случай". Советы сенаторов,

²⁴⁸ Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 151.

которые они дают Ироду, чтобы привлечь внимание правителя, и исполнительность вождей, которые стремятся к награде и повышению, приводит к убийству четырнадцати тысяч "отрочат".

О.А. Державина отмечала сходство "Рождественской драмы" и украинской пьесы "Действие на рождество Христово". Исследовательница обратила внимание на очень интересное, на наш взгляд, отличие. Если в украинской драме "решение избить младенцев Ироду подсказывают аллегорические персонажи Злоба, Зависть, Коварство и Убийство, – в пьесе Дмитрия Ростовского в этой сцене аллегорических фигур нет: здесь действуют только люди"²⁴⁹. Таким образом, у Дмитрия Ростовского судьбоносное решение героя принимается не под влиянием надчеловеческих сил, в ходе их вечной борьбы за человеческие души, а в результате субъективного ошибочного поступка, вытекающего из ошибочной системы ценностей, ошибочной установки. Он ослеплен, дезориентирован ложными ценностными установками, и поэтому терпит крах. Брошенный всеми Ирод тщетно вызывает о помощи, упрекая при этом Фортуну:

Тако ли то, Фортуно, изменяти знаешь?

Вчера на престол, ныне в гроб мя посылаешь! (261)

Но Ирод не понимает, что наказывает его совсем не Фортуна, а другая сила. Вступив в борьбу с новым царем, он совершает страшные преступления, не подозревая, что в мире господствует совершенно иной порядок вещей, разглядеть который в силу принятой им субъективной позиции он не в состоянии.

О "Рождественской драме" П.О. Морозов пишет, что "основное содержание Рождественского действия, взятое из Евангелия, здесь разукрашено, соответственно вкусу времени и требованиям школы, различными аллегорическими и мифологическими фигурами"²⁵⁰. Это утверждение может

²⁴⁹ Державина О.А. Русский театр 70 – 90 –х годов XVII в. и начала XVIII в...С.49.

²⁵⁰ Морозов П. Русская драма... С. 95-96.

быть принято справедливым лишь отчасти, поскольку в отличие, например, от "Успенской драмы" роль аллегорических персонажей здесь незначительна, участие их в развитии действия минимально.

Обращает внимание на эту особенность О. А. Державина. По мнению исследователя, "Рождественская драма" "более жизненна, в ней большую роль играют люди, более правдиво показаны их чувства и переживания"²⁵¹. Еще В.И. Резанов в своих работах отмечал параллельное развитие в пьесе аллегорического и исторического действия²⁵². Аллегорические фигуры действуют в основном в прологе и антипрологе, и, таким образом, сюжет приобретает раму, в которой заключено поклонение пастырей и комедия об Ироде²⁵³. Такое сужение роли аллегорических персонажей в школьной пьесе не случайно, оно выражает некую новую тенденцию, вполне проявившую себя чуть позже.

По наблюдениям Н.И. Николаева, в драматургии петровской эпохи позднего периода, "аллегорические персонажи в развитии действия драм играют все менее и менее существенную роль, их функции все более сужаются и формализуются"²⁵⁴. Исследователь связывает эти перемены с процессом секуляризации, в результате которого "центр тяжести действия переносится в мир человеческий, земной"²⁵⁵.

Все это не вызывает сомнения. Однако в случае с "Рождественской драмой" Дмитрия Ростовского хотелось бы обратить внимание на немаловажное обстоятельство. Сужение роли аллегорических персонажей несколько меняет здесь конфигурацию изображаемого мира. Аллегорические персонажи придают изображаемому статус фундаментальности и объективности. Течению событий в тексте, изобилующем ими, придается харак-

²⁵¹ Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в... С. 50.

²⁵² Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов... С. 110.

²⁵³ См.: Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в... С. 51; Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в... С. 139.

²⁵⁴ Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века... С. 96.

²⁵⁵ Там же. С. 100 – 101.

тер независимости от субъективного восприятия. По мере сужения их роли в текст активно проникает этот самый субъективный фактор, субъективное восприятие событий.

Один из излюбленных приемов школьной драмы – вещий сон. То обстоятельство, что сон действительно вещий, подтверждается, как правило, тем, что лица и события, увиденные в нем, обнаруживаются и за чертой сна. Приведем пример из "Рождественской драмы", это сон-предсказание, который видит Ирод. Он засыпает под пение, которое вместо того, чтобы усыпить царя, призывает к отмищению. Во сне Ирода появляется Невинность, заставляющая царя пить кровь, а также слезы матерей. В действии принимают участие Истина и два ангела, которые обещают царю скорую смерть и вечные муки ада. Несколько необычен тот факт, что Невинность, которую Ирод видит во сне, одновременно с ним видят и слуги:

Исходило некое лицо все бело
 Две чаши носящее, дерзновенно, смело;
 Мы недоумехомся, что было тако,
 Ужасны не могохом при тебе стать всяко (264).

Слуги, сильно испугавшись, убегают от ложа царя, потому что не могут объяснить то, что они видели. После сопоставления увиденного во сне и рассказанного слугами, Ирод убеждается в своей неминуемой смерти.

Есть сон-предсказание и в "Успенской драме". Иаков, проснувшись, не может понять, где он был: "Не вем, бех ли на небе или zde на земле" (176). Пересказывая "видение страшно и ужасно", герой убеждается, что пение он слышал на самом деле. Тем более, что вестники иного мира (Дух, ангелы) являются ему как во сне, так и на яву.

Одна из самых эффектных сцен в "Рождественской драме" – смерть героя. Оригинальность митрополита Димитрия в изображении смертельной бо-

лезни Ирода подчеркивал еще В.И. Резанов²⁵⁶. Эта оригинальность ощутима и при сравнении с аналогичной сценой в "Успенской драме". Смерть Грешника – это торжественный отход человека в мир иной. Грешник лишен индивидуальных черт, так как по традиции он олицетворяет собой целое человечество, "это всяк человек от Адама и "доньне"²⁵⁷. Вот как он передает свои ощущения при приближении смерти:

Более не глаголю, ибо смерть чаю:
 Дух ми сказует, яко близ моя кончина,
 Уже тело слабеет, яко паучина,
 Вся кости и вся уды вже изнемогают,
 Уже к темному граду конечни зближают,
 Иду убо на одре немощне спочити.
 Вы же умырающа извольте простити (213).

Несмотря на то, что "тело слабеет", Грешник вежливо извиняется перед зрителями. Герой этой типичной школьной пьесы воспринимает смерть спокойно, как логическое завершение жизни. При этом, во время предсмертного монолога Грешника, возникает ощущение, что он смотрит на все происходящее со стороны, как зритель извне, а не переживает свою кончину внутри себя. Это объективная констатация смерти, а не субъективное ее восприятие.

Существенно отличается сцена смерти Ирода. Царь твердит о своих муках, зовет на помощь. Ирод сопротивляется смерти, не хочет умирать: "с мирскими благами тяжко растати" (267). На наш взгляд, герой не только боится вечных мук, но и осознает ценность и уникальность собственной жизни, даже внезапная и тяжелая болезнь не умаляет в нем стремления к жизни. Предсмертный шепот царя Димитрий Ростовский изображает следующим образом:

²⁵⁶ Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов... С. 102.

²⁵⁷ Демин А.С. Эволюция московской школьной драматургии... С.10.

Ей! Дай кто помощь руку!

Ей! Кто добр! Утоли муку.

Ах! Страшная вижду,

А-а! Терплю страх.

Ах! Душу устрашают,

Ах, тело удручают.

Ах, ах, ах! (268)

Обилие междометий и восклицаний создает реальную картину, перед зрителем человек, умирающий от мучительной болезни. По существу, в данном эпизоде Димитрий Ростовский пытается показать смерть через внутреннее восприятие ее Иродом. Именно таким образом представленная смерть должна была эффектно воздействовать на человека петровской эпохи, бесконечно возвысившего цену личного счастья и личного успеха.

Эпизод, предваряющий сцену смерти Ирода, неоднократно привлекал внимание исследователей. Одни усматривают здесь следование традиции, другие – новаторские черты. По мнению П.О. Морозова, прием, используемый Димитрием Ростовским при создании сцены, когда Ирод "сетует на свою плачевную судьбу", а "ему отвечает голос короткими фразами", напоминает "один из любимых приемов польской драмы" – "эхо", "с которым автор нашей комедии, видимо, не мог справиться"²⁵⁸. Однако точка зрения О.А. Державиной кажется нам более приемлемой: "Реплики в ответ на слова Ирода произносил, видимо, кто-то другой, символизирующий голос совести"²⁵⁹. Скорее всего, здесь Димитрий Ростовский пытается изобразить тайные сомнения человека, его рассуждения как бы наедине с собой. Этот диалог Ирода с совестью является своеобразным переходом от одной точки зрения к другой, сменой позиции, с которой изображается царь Иудейский. Если в предыдущем явлении Ирод показан со стороны, то

²⁵⁸ Морозов П. Русская драма... С. 100–101.

²⁵⁹ Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в... С. 267.

в этой и следующей сценах Дмитрий Ростовский предпринимает попытку изобразить происходящее с позиции умирающего царя, как он переживает болезнь и смерть внутри себя.

Смена объективной и субъективной точки зрения – одна из принципиальных черт, отличающих "Рождественскую драму". Объект критики Дмитрия Ростовского вовсе не библейский герой, отдавший приказ к "избиению младенцев" и тем самым взявший на себя великий грех, а человек, который ошибочно и преступно возвел свою субъективную шкалу ценностей, в основе которой ориентация на личный успех в этой жизни, в абсолютное мерило. По существу, это все то же выступление святителя против нового человека петровской эпохи, утратившего интерес, стимул к сохранению в себе "внутреннего человека".

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение части творческого наследия Димитрия Ростовского, проведенное нами, позволяет говорить о нем как о религиозном русском писателе "переходного времени", основные тенденции которого определили логику его собственной эволюции. Прежде всего эти изменения коснулись его представлений о "внутреннем человеке", которые произошли на фоне глобального процесса секуляризации русской культуры, и как составляющей этого процесса открытие целой сферы внутреннего человеческого бытия ("внутреннего мира человека").

Исследование показало, что творчество митрополита Ростовского очевидно распадается на два периода, условной границей между которыми может быть принят 1701 год. Эти периоды отличаются не только ростом художественного мастерства святителя, но и интенсивностью обращения к проблеме "внутреннего человека". В раннем творчестве Димитрия Ростовского рассуждения о "внутреннем человеке" встречаются только в "Поучении на празднество Успения Пресвятой Богородицы" (1693), где святитель следует в решении этой проблемы традиции, сложившейся в средневековой литературе. Как и для его предшественников, для митрополита Ростовского "внутренний человек" – это человек "духовный", "соответствующий правилам христианства", который раскрывается в своем противопоставлении человеку "плотскому", "тленному". Свои рассуждения святитель, вслед за древнерусскими книжниками, обращавшимися к этой теме, строит, опираясь на Священное Писание и на сочинения "отцов церкви". По существу, Димитрий Ростовский на этом этапе своего творчества ничего нового в осмысление проблемы "внутреннего человека" не вносит.

Переезд из Малороссии в Россию в 1701 году во многом изменил жизнь святителя, что, несомненно, сказалось на характере произведений митрополита Димитрия, трактовке им традиционных понятий. Именно в

поздний период творчества святителя становится заметным рост интереса к проблеме "внутреннего человека". Она оказывается в центре внимания в целом ряде произведений Димитрия Ростовского. Самая яркая среди них богословская работа "Внутренний человек". Это первый и единственный в русской богословской литературе специальный труд, посвященный этой теме. Отличается произведение и оригинальным подходом к решению проблемы "внутреннего человека". Своеобразие богословской работы Димитрия Ростовского состоит в нарочитом подчеркивании таинственности, неочевидности, непроницаемости "внутреннего человека".

Несомненной особенностью взгляда на эту проблему митрополита Димитрия является то, что он обращается к человеку Нового времени, который уже оказался втянутым в глобальный процесс секуляризации культуры. "Передовой" человек петровской эпохи – человек прежде всего прагматичный, во многом аморальный, ориентированный на внешний, сиюсекундный, мирской успех. И в этой ценностной ориентации современника Димитрий Ростовский видит главную угрозу, нависшую над ним как существом духовным. Исключительная забота человека Нового времени о своем внешнем, видимом образе обесмысливает всю духовную работу, и поэтому для митрополита Димитрия столь принципиальным становится, в отличие от его предшественников и собственных ранних исканий, утверждение таинственной сущности "внутреннего человека".

Беспокойство святителя о нравственном облике паствы, для которой забота о духовной жизни становилась все менее актуальной, нашло свое отражение и в "Книге житий святых" Димитрия Ростовского, особенно в той ее части, которая рождалась во второй период творчества. Третья и четвертая книги создавались уже с учетом изменений, произошедших в мире и с человеком Нового времени, и именно это, на наш взгляд, породило большой интерес современников к сборникам житий, сделало их самой популярной и любимой книгой среди изданий подобного рода.

Димитрий Ростовский в своей интерпретации традиционных сюжетов и образов прежде всего настаивает на негласности, таинственности всего того, что в человеке устремлено к свершению истинной добродетели, к истинной духовности, всего того, что традиционно связывалось с помятием "внутреннего человека". Мысль о такой противоположности внутреннего бытия внешнему все настойчивее звучит в последних частях "Книги житий святых". И эта новая позиция святителя нашла свое воплощение в целом ряде его произведений.

Она оказала влияние и на подход Димитрия Ростовского к описанию внешнего облика святого, где митрополит отходит от традиции, которая установилась еще в ранней русской агиографии. До Димитрия Ростовского авторам житий важно было показать то, что телесный облик человека является продолжением его внутреннего, духовного облика. Это могла быть редкая красота, привлекающая внимание окружающих, или аскетическая красота, свидетельствующая о суровой подвижнической жизни.

В житиях, созданных в поздний период творчества митрополита Димитрия, внешний облик святого становится все менее соразмерным его духовной сущности. Святитель, напротив, стремится подчеркнуть противоположность этих двух ипостасей житийного героя, когда за "звериным" обликом *скрывается* духовное совершенство.

В житиях Христа ради юродивых Димитрия Ростовского за презрением героев к своему внешнему, видимому облику и вызывающим поведением также сокрыта от окружающих насыщенная внутренняя жизнь. Совершая аскетические подвиги, юродивые не пытаются убедить людей в своей святости, они, наоборот, стремятся к тому, чтобы их презирали и преследовали. Для митрополита юродство – "маска, скрывающая добродетель", способ скрыться в тайне своего внутреннего бытия. И в этой подчеркнутой таинственности во многом и сказывается новый подход к описанию юродивых у Димитрия Ростовского.

В последних книгах Четий-Миней митрополита Ростовского, в которых особенно остро ощущаются изменения, произошедшие с человеком "переходного времени", появляются суждения о губительности внешнего успеха, о его несовместимости с истинной духовной жизнью. Обращение святителя к этой теме в житиях святых прежде всего направлено против жизненных установок "передового" человека петровской эпохи, считающего такой успех высшей ценностью.

Одним из самых ярких произведений, посвященных этой теме, является "Житие Иакова Постника". К разработке подобного сюжета в свое время обращается Л.Н. Толстой, создавая повесть "Отец Сергей". В своем житии Димитрий Ростовский использует нетрадиционное художественное решение – он соединяет два агиографических сюжета в одном произведении, что позволяет ему раскрыть динамику восхождения героя к святости. При этом первая часть житийного текста превращается в повествование о внешнем, для всех очевидном успехе героя в его борьбе с бесовским искушением, а вторая – повествует об обретении благодати через тайную, сокрытую от всех окружающих молитву. Нарочитое противопоставление тайного и явного дано здесь вполне в духе поздних исканий Димитрия Ростовского

Повесть Л.Н. Толстого "Отец Сергей" интересна тем, что автор преодолевает привычную для него технику изображения ("диалектику души") в завершающей части повествования, где сосредоточенность на "внутреннем мире человека" сменяется, если строго следовать принятой нами терминологии, интересом к "внутреннему человеку".

В школьной драме Димитрия Ростовского, как и в иных жанрах, обнаруживаются те же, уже отмеченные нами ранее тенденции. Однако в украинский период своего творчества святитель создает типичную школьную пьесу – "Комедию на Успение Богородицы". В этой драме еще преобладают аллегорические фигуры, человек лишен индивидуальных черт, а мир

отличается статичностью, неизменностью. В отличие от "Успенской драмы" Дмитрия Ростовского, полностью ориентированной на традиционного средневекового зрителя, "Рождественская драма" предназначалась уже для человека Нового времени, находящегося в водовороте петровских преобразований. Поэтому в этой пьесе, построенной по правилам школьной поэтики, звучат совершенно новые мотивы.

Многие явления в "Рождественской драме" митрополит Дмитрий строит на противопоставлении бренного (мирского) и вечного, непреходящего. Изображая в пьесе столкновение различных представлений о мире, святитель подчеркивает сосредоточенность многих героев (пастухов, царей, Ирода, сенаторов и др.) на видимом, очевидном, мирском. Они судят о духовном мире, следуя своей суетной, прагматичной логике. Автор мастерски подводит зрителя к признанию нелепости, бессмысленности и бесперспективности такой позиции.

Изображение в "Рождественской драме" противостояния власти светской и власти духовной способствует раскрытию ценностных установок царя Ирода, которые во многом роднят его с современником митрополита – человеком петровской эпохи. Царь иудейский прежде всего ориентирован на "земной" успех, для него мирская власть является высшей ценностью. Именно эта жизненная позиция становится главным объектом критики в пьесе. И это, на наш взгляд, совершенно новый подход к трактовке образа Ирода.

Таким образом, весь пласт творческого наследия Дмитрия Ростовского, затронутый в нашей работе в аналитическом плане, позволяет с уверенностью говорить о существенных изменениях, произошедших в его представлениях о "внутреннем человеке" в московский и ростовский период жизни святителя. Наблюдения показывают, что непосредственным толчком к этим изменениям являлась внутренняя глубинная полемика с "новым человеком" петровской эпохи, фактически исключившим традиционного

"внутреннего человека" из системы своих ценностей. Однако устремления Дмитрия Ростовского не укладываются в простую схему реставрации традиционного ценностного ряда. Новые представления о "внутреннем человеке" формулируются святителем с учетом открытой петровской эпохой новой сферы человеческого бытия – "внутреннего мира человека". В такого рода решении и усматриваются нами принципиальные художественные открытия, придавшие непреходящее обаяние творчеству русского писателя "переходной эпохи".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. [Димитрий Ростовский (Туптало)]. Дневныя записки Святаго чудотворца Димитрия, митрополита Ростовскаго, изданныя с собственноручно писанной им книги, находящейся в Киевопечерской Библиотеке. Изд. 2. – М.: В Унив. тип. у Н. Новикова, 1781. – 112 с.
2. [Димитрий Ростовский (Туптало)]. Книга житий святых в славу святых животворящих Троицы Бога хвалимаго в святых своих. На три месяцы первыя, септемвриа, октоврия и новемрия. Киев, 1689; на три месяцы вторыя, декемвриа, януарии и февруарии. Киев, 1695; на три месяцы третии, март, апрель, майи. Киев, 1700; на три месяцы четвертыи, июнь, июль, август. Киев, 1705.
3. [Димитрий Ростовский (Туптало)]. Розыск о Раскольнической Брынской Вере, о учении их, о Делах их и изъявление яко Вера их неправа, учение их душевредно, и Дела их не Богоугодна. – М.: Синодальная типография, 1824. – XVIII, 643 с.
4. [Димитрий Ростовский (Туптало)]. Сочинения Святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго: Ч. I – V. М.: Синодальная типография, 1827.
5. Димитрий Ростовский. Рождественская драма // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). – М.: Наука, 1972. – С. 220–272.
6. Димитрий Ростовский. Успенская драма // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). – М.: Наука, 1972. – С. 172–219.

ЛИТЕРАТУРА

7. Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. – Л.: Наука, 1974. – С.120–156.

8. Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI – XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. – М.–Л.: Наука, 1958. – С. 15–24.
9. Адрианова-Перетц В.П. О связи между древним и новым периодами в истории славянских литератур // ТОДРЛ. Т. 19. – М.–Л.: Наука, 1963. – С. 427–447.
10. Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. – М.–Л.: Наука, 1947. – 188 с.
11. Адрианова-Перетц В.П. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII – XV в. // Истоки русской беллетристики: Возникновение сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. ред. Я.С. Лурье. – Л.: Наука, 1970. – С. 67–107.
12. Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 27. – Л.: Наука, 1972. – С. 3–68.
13. Актуальные задачи изучения русской литературы XI – XVII вв. // ТОДРЛ. Т. 20. – М.–Л.: Наука, 1964. – 452 с.
14. Алеева Е.З. Конфликт "духа" и "плоти" в повести Л.Н. Толстого "Отец Сергей" и романе У. Голдинга "Шпиль" // Л.Н. Толстой и проблемы современной филологии: Сб. ст. – Казань, 1991. – С. 33–38.
15. Архив князя Ф.А. Куракина, издаваемый под редакцией М.Н. Семева: В 10 кн. Кн. 1 – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1890. – XXIV, 362 с.
16. Архангельский А.С. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. – Казань, 1883. – 212 с.
17. Асеев Б.Н. Русский драматический театр XVII – XVIII веков. – М.: Искусство, 1977. – С. 89–148.
18. Астафьев А.В., Астафьева Н.А. Писатели Ярославского края. – Ярославль: Верх. – Волж. кн. изд-во, 1990. – С. 48–55.
19. Астафьева Н.А. Димитрий Ростовский: (Личность и эпоха) // Время и творческая индивидуальность писателя. – Ярославль, 1990. – С. 6–19.

20. Бабаев Э.Г. Очерки эстетики и творчества Л.Н. Толстого. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 200 с.
21. Бадалич И.М., Кузьмина В.Д. Памятники русской школьной драмы XVIII века (по загребским спискам). – М.: Наука, 1968. – 304 с.
22. Батюшков Ф.Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1891. – III, 314 с.
23. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986. – С. 94–128.
24. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. – М.: Худож. лит., 1975. – 504 с.
25. Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – М.: "Русские словари", 1997. – 732 с.
26. Бегунов Ю.К. Ранняя русская драматургия (конец XVII – первая половина XVIII в.) // История русской драматургии XVII – первая половина XIX века. – Л.: Наука, 1982. – С. 28–57.
27. Белецкий А. Старинный театр в России. – М., 1923. – 104 с.
28. Белецкий А.И. На рубеже новой литературной эпохи // История русской литературы: В 10 т. Т. III. Ч. 1. Литература XVIII века. – М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941. – С. 3–24.
29. Белинский В.Г. Речь о критике. А. Никитенко. Статья 1 // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. VI. – М.: Изд. АН СССР, 1955. – С. 267–336.
30. Белоненко В.С. История и личность. Новые материалы для изучения творчества Святителя Димитрия Ростовского // Первые Димитриевские чтения: Мат-лы научн. конференции. – СПб., 1996. – С. 3–15.
31. Белоненко В.С., Енин Г.П. "Диаруш" Димитрия Ростовского // Исследования памятников письменной культуры в собраниях и архивах отдела рукописей и редких книг. – Л., 1987. – С. 7–21.

32. Белоусова Е. "Поездка в Оптину все манит меня" // Слово. – 1998. – № 5. – С. 100–107.
33. Берков П.Н. О литературе так называемого переходного периода // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). – М.: Наука, 1971. – С. 19–32.
34. Берков П.Н. Особенности русского литературного процесса XVIII века // Берков П.Н. Проблемы исторического развития литератур. Статьи. – Л.: Худож. лит., 1981. – С. 128–171.
35. Бирюков П.И. Критический период // Бирюков П.И. Биография Л.Н. Толстого: В 2 кн. Кн. 1. – М.: Алгоритм, 2000. – С. 422–459.
36. Боголюбов К.Л. "Внешнее учение" и литературная деятельность: о трех юго-западнорусских книжниках XVII – XVIII веков. Димитрий Савич. Иоанн Величковский. Паисий Величковский // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы / Под науч. ред. Л.А. Янковской. – М., 1994. – С. 177–202.
37. Бочкарев В.А. Русская историческая драматургия XVII – XVIII вв. – М.: Просвещение, 1988. – 224 с.
38. Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь: по поводу последних произведений Л.Н. Толстого: "Дьявол" и "Отец Сергей" // Л.Н. Толстой: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. и библиогр. К.Г. Исупова. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2000. – С. 601–638.
39. Вайгачев С.А. Духовная культура переходной эпохи от Средневековья к Новому времени в России и Западной Европе: Некоторые типологические параллели // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени: Сб. статей. – М.: Ин-т рос. истории РАН, 1992. – С. 46–78.
40. Васильева И.В. Элементы агнографии и их трансформация в повести Л.Н. Толстого "Отец Сергей" // Текст: структура и функционирование. – Барнаул, 2000. – С. 76–85.

- 41.Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII – XIX вв. – М., 1982. – С.75.
- 42.Вирши. Силлабическая поэзия XVII - XVIII веков / Под ред. П. Беркова. – Л.: Советский писатель, 1935. – 326 с.
- 43.Виссарион (Нечаев В.П.) Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Сочинение студента Моск. дух. академии, Василия Нечаева. – М.: В типографии В. Готье, 1849. – 206 с.
- 44.Водовозов В. Древняя русская литература. От начала грамотности до Ломоносова. – СПб.: В тип. И.И. Глазунова, 1872. – С. 130–328.
- 45.Всеволодский-Генгросс В.Н. История русского театра: В 2 т. Т. 1: От истоков до XVIII века. – М.–Л.: Театр-кино-печать, 1929. – С. 294–320.
- 46.Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой // История русской литературы: В 4 т. Т. 3: Расцвет реализма. – Л.: Наука, 1982. – С. 767–851.
- 47.Гицкий В.Н. Повесть Л.Н. Толстого "Отец Сергей" (наблюдения, разбор, размышления) // Л.Н.Толстой и современные проблемы культуры. – М., 1980. – С. 47–70.
- 48.Гребенетский А. Слова и поучения в Четирих-Минях митрополита Маркария // Богословские труды. Сборник 31. – М.: Изд. Московской патриархии, 1992. – С. 175–266.
- 49.Гребенюк В.П. Панегирические произведения первой четверти XVIII века и их связь с петровскими преобразованиями // Панегирическая литература петровского времени: Исследования и тексты / Под ред. О.А. Державиной. – М.: Наука, 1979. – С.5–38.
- 50.Гродецкая А.Г. Древнерусские жития в творчестве Л.Н. Толстого: 1870 – 1890 гг.: Автореф. дис. ... канд. филолог. н. – СПб., 1993. – 20 с.
- 51.Гродецкая А.Г. Ответы предания: Жития святых в духовном поиске Льва Толстого. – СПб.: Наука, 2000. – 264 с.

52. Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII – XVIII вв. – Киев: Наук. Думка, 1989. – 376 с.
53. Гудзий Н.К. Русская литература на переломе к новому времени. – М., 1946. – 21 с.
54. Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1996. – 230 с.
55. Данилов С.С. Очерки из истории русского драматического театра. – М.–Л.: Искусство, 1948. – С. 50–60.
56. Демин А.С. О художественности древнерусской литературы / Отв. ред. В.П. Гребенюк. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 848 с. (Язык. Семиотика. Культура.)
57. Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. Новые представления о мире, природе и человеке. – М.: Наука, 1977. – 296 с.
58. Демин А.С. Писатель и общество в России XVI – XVII вв.: Общественные настроения / Отв. ред. О.А. Державина. – М.: Наука, 1985. – 352 с.
59. Демин А.С. Эволюция московской школьной драматургии // Пьесы школьных театров Москвы. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). – М.: Наука, 1974. – С. 7–48.
60. Державин А.М. Четии-Минеи Дмитрия Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник // Богословские труды. – М.: Изд. Московской патриархии, 1976. – Т. 15. – С. 61–145; Т. 16. – С. 46–141.
61. Державина О.А., Демин А.С., Робинсон А.Н. Появление театра и драматургии в России XVII в. // Первые пьесы русского театра. Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). – М.: Наука, 1972. – С. 7–98.
62. Державина О.А. Русский театр 70 – 90-х годов XVII в. и начала XVIII в. // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века.

- Ранняя русская драматургия (XVII – первая половина XVIII в.). – М.: Наука, 1972. – С. 5–52.
63. Десницкий В.А. Реформа Петра I и русская литература XVIII века // История русской литературы: В 10 т. Т. III. Ч. 1: Литература XVIII века. – М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941. – С. 25–50.
64. Дмитриев Л.А. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII – XV в. // Истоки русской беллетристики: Возникновение сюжетного повествования в древнерусской литературе / Отв. редактор Я.С. Лурье. – Л.: Наука, 1970. – С. 208–262.
65. Дневник камер-юнкера Ф.В. Берхгольца: 1721 – 1725 / Пер. с нем. И.Ф. Аммона. – М.: Университетская типография, 1902. – 189 с.
66. Древнерусская литература: Изображение общества. – М.: Наука, 1991. – 244 с.
67. Древнерусская литература: Изображение природы и человека. – М.: Наследие, 1995. – 336 с.
68. Дунаев М.М. Православие и русская литература: В 5 ч. Ч. 1. – М., 1996. – 320 с.
69. Дылевский Н.М. Димитрий Ростовский и болгарское возрождение // Исследования по древней и новой литературе. – Л.: Наука, 1987. – С. 85–90.
70. Елеонская А.С., Орлов О.В., Сидорова Ю.Н., Терехов С.Ф., Федоров В.И. История русской литературы XVII – XVIII вв. – М.: Высш. школа, 1969. – 363 с.
71. Елеонская А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
72. Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. – М.: Наука, 1978. – С. 198–218.
73. Еремин И.П. Русская литература и ее язык на рубеже XVII – XVIII вв. // Еремин И.П. Литература древней Руси (этюды и характеристики). – М.–Л.: Наука, 1966. – С. 200–210.

74. Еремин И.П. Театр и драматургия начала XVIII века // История русской литературы: В 10 т. Т. III. Ч. 1: Литература XVIII века. – М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941. – С. 97–116.
75. Естественные представления Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 224–228.
76. Есюков А.И. Тема "сердца" в творениях Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Выпуск 3. / Отв. ред. С.В. Козлов. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1997. – С. 34–40.
77. Есюков А.И. Философские аспекты русской богословской мысли (второй половины XVIII – начала XIX века): Дис. ... д-ра философ. н.– Архангельск, 1999. – 400 с.
78. Есюков А.И. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века. Историко-философские очерки: Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1998. – 184 с.
79. Ефремов А.Н. Речь о святом Димитрии Ростовском как знаменитом проповеднике и полемисте. – Чернигов: Тип. Губернского Правления, 1909. – 12 с.
80. Жданов В.А. От "Анны Карениной" к "Воскресению". – М.: Книга, 1967. – 290 с.
81. Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – 591 с.
82. Жигулин Е.В. Декламация "На Воскресение Христово" в ростовской школе Святителя Димитрия // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы / Под науч. ред. Л.А. Янковской. – М., 1994. – С. 137–162.
83. Жигулин Е.В. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского: Автореф. дис. ... канд. иск. – М., 1995. – 26 с.

84. Жития и творения русских святых / Сост. С. Тимченко. – М., 1993. – С. 5–193.
85. Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1709 г. – СПб.: В тип. Императ. Рос. Академии, 1984. – 346 с.
86. Записки о России при Петре Великом, извлеченныя из бумаг графа Басевича / Пер. с франц. И.Ф. Аммона. – М.: Тип. Грачева и комп., 1866. – 186 с.
87. Записки русских людей: События времен Петра Великаго. Ч. 1. – СПб., 1841. – VIII, 94, 128, 116, VIII, 126 с.
88. Зубов В.П. Русские проповедники: очерки по истории русской проповеди. – М.: УРСС, 2001.
89. [Иоанн Дамаскин]. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т.1. – СПб.: Изд. Императорской С-Петербургской Духовной Академии, 1913. – 442 с.
90. Из истории русской культуры: В 5 т. Т. 3: XVII – начало XVIII века. – М.: Языки рус. культуры: Кошелев, 2000. – 619 с.
91. Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого / Вступ. В. Ильиной; Предисл. и коммент. К.Г. Исупова. – Спб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 2000. – 479 с.
92. История русской литературы: В 10 т. Т. II. Ч. 2: Литература 1590–1690 гг. – М.–Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1948. – 440 с.
93. История русской церкви: М.В. Толстой. Рассказы из истории церкви. – Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991. – С. 647.
94. Истрин В.М. Введение в историю русской литературы второй половины XVII века. – Одесса, 1903. – 24 с.
95. Итигина Л.А. Политическая драматургия в русской литературе к. XVII–н. XVIII вв. (Иносказание в драме): Автореф. дис. ... канд. филолог. н.–Л., 1984. – 18 с.

96. Камалова А.А. Формирование и функционирование лексики со значением психического состояния в русском литературном языке. – Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1994. – 135 с.
97. Кедров К. "Уход" и "воскресение" героев Толстого // В мире Толстого: Сборник статей. – М.: Сов. писатель, 1978. – С. 248–273.
98. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект-пресс, 1996. – 367 с.
99. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Типография Грачева и К°, 1871.
100. Ключевский В.О. Православие в России. – М.: Мысль, 2000. – 621 с.
101. Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. – М.: ИФРАН, 1999. – 189 с.
102. Кормилов С. "Внутренний человек" в литературе // Вопросы литературы. – Июль – август. – 2000. – С. 349–365.
103. Краснобаев Б.И. Очерки истории русской культуры XVIII века. – М.: Просвещение, 1972. – 335 с.
104. Красноречие Древней Руси. XI – XVII вв. – М.: Сов. Россия, 1987. – 448 с.
105. Круминг А.А. Четыри Миней Святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы / Под науч. ред. Л.А. Янковской. – М., 1994. – С. 5–52.
106. Кузьмина В.Д. Изучение преемственных связей древнерусской литературы с русской литературой и устным народным творчеством в новое время // ТОДРЛ. – Т. 20. – М.–Л.: Наука, 1964. – С. 274–285.
107. Куркина Т.Н. Историсофия позднего Толстого в свете русской религиозной традиции // Толстовский ежегодник. – М.: Государственный музей Л.Н. Толстого, 2001. – С. 272–288

108. Кусков В.В. История древнерусской литературы. – М.: Высшая школа, 1998. – 336 с.
109. Лакшин В. Реализм Толстого и Чехова // Лакшин В. Толстой и Чехов. – М.: Сов. писатель, 1975. – С. 149–378.
110. Лихачев Д.С. Была ли эпоха петровских преобразований перерывом в развитии русской культуры? // Славянские литературы в эпоху формирования и развития славянских наций XVIII – XIX вв. Мат-лы междунар. конф. ЮНЕСКО. – М.: Наука, 1978. – С. 171–174.
111. Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. – Л.: Худож. лит., 1987.
112. Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение и другие работы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 318–341.
113. Лихачев Д.С. Русская культура нового времени и Древняя Русь. // Древнерусская литература и русская культура XVIII – XX вв. ТОДРЛ. Т. 26. – Л.: Наука, 1971. – С. 3–7.
114. Лихачев Д.С. Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. – М.: Наука, 1969. – С. 299–328.
115. Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. – М.: Наука, 1970. – 180 с.
116. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. – Л., 1984. – 295 с.
117. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVII – н. XIX в.). – СПб.: "Искусство – СПб", 1994. – 400 с.
118. Луппов С.П. Книга в России в первой четверти XVIII века – Л.: Наука, 1973. – 374 с.
119. Луппов С.П. Книга в России в XVII века. – Л.: Наука, 1970. – С. 37, 95, 110, 139.
120. Майков Л.Н. Очерки по истории русской литературы XVII – XVIII столетий. – СПб., 1889. – 434 с.

121. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Курс лекций "Теория мифа и историческая поэтика". – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. – 170 с.
122. Милославский В.П. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский, как проповедник. – Ярославль, 1889.
123. Моисеева Г.Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. – Л.: Наука, 1980. – 264 с.
124. Морозов П. Русская драма. – СПб., 1888. – 390 с.
125. Мухин В.В. Рассказ А.П. Чехова "Архиерей" и повесть Л.Н. Толстого "Отец Сергей" // Творчество А.П. Чехова. – Ростов-на-Дону, 1988. – С. 68–78.
126. Мышкова Л.М. Мастерство Л.Н. Толстого. – М.: Сов. писатель, 1958. – 436 с.
127. Немировская Л.З. Религия в духовном поиске Толстого. – М.: Знание, 1992. – 64 с.
128. Непомнящий В.С. Феномен Пушкина и исторический жребий России: К проблеме ценностной ориентации русской культуры // Пушкин и современная культура. – М.: Наука, 1996. – С. 31–70.
129. Николаев Н.И. "Случайное" и "сакральное" в "Пригожей поварихе..." М.Д. Чулкова // Проблемы культуры, языка, воспитания. Вып. 4. / Сост. и отв. ред. П.В. Лизунов. – Архангельск, 2000. – С. 30–43.
130. Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века. – Архангельск: Изд-во ПГУ, 1997. – 148 с.
131. Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века: Автореф. дис. ... д-ра филолог. н. – Архангельск, 1998.
132. Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века: Дис. ... д-ра филолог. н. – Архангельск, 1997. – 304 с.

133. Николаев Н.И. К уточнению понятий "внутренний человек" и "внутренний мир человека" // *Res philologica: Ученые записки*. Вып.3. / Отв. ред. Э.Я. Фесенко. – Архангельск: Поморский государственный университет, 2002. – С. 147–150.
134. Николаев С.И. Литературная культура петровской эпохи. – СПб.: Изд. "Дмитрий Буланин", 1996. – 152 с.
135. Николаева Е.В. Духовный климат эпохи и художественный мир позднего Л. Толстого // *Литература в школе*. – 1997. – № 5. – С 61–72.
136. Николаева Е.В. Художественный мир Льва Толстого, 1880 – 1900-е годы. – М.: Флинта, 2000. – 270 с.
137. Никоненко В.С. Русская философия накануне петровских преобразований. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – 215 с.
138. Нила Сорскаго Предание и Устав / Вступ. ст. М.С. Боровковой-Майковой. – М., 1912. – XXXIX, 91, XXXI с.
139. Ничик В.М. Оппозиция социально-философским идеям "просвещенного абсолютизма" // *Русская мысль в век Просвещения* / Н.Ф. Уткина, В.М. Ничик, П.С. Шкуринов и др. – М.: Наука, 1991. – С. 111–114.
140. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – Киев: Наук. думка, 1978. – 298 с.
141. Новые черты в русской литературе и искусстве. – М.: Наука, 1976. – 288 с.
142. Ноговицын О. Поэтика русской прозы. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 162 с.
143. Одесский М.П. Русская драма эпохи Петра I: Автореф. дис. ... канд. филолог. н. – М., 1987. – 24 с.
144. Опульская Л.Д. Позднее творчество Л.Н. Толстого // *Л.Н. Толстой: Сборник статей*. – М.: Учпедгиз, 1955. – С. 336–367.
145. Орлов А.С. Курс лекций по древнерусской литературе. – Л.–М., 1939. – С. 28–32

146. Памятники истории старообрядчества XVII в. // РИБ. Т. 39. Кн. I. Вып. 1. Аввакум Петров протопоп Юрьевский / Предисл. Я.Л Барскова и П.С. Смирнова. – Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1927. – ХСVII, 960 стб.
147. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – XII века / Вступит. статья Д.С. Лихачева. Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.
148. Памятники литературы Древней Руси. XVII век / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. Кн. 2. – М.: Худож. лит., 1989. – 704 с.
149. Панченко А.М. Начало петровской реформы: идейная подоплека // XVIII век. Сб. 16. Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века – СПб.: Наука, 1989. – С.5–17.
150. Панченко А.М. Русская история и культура. Работы разных лет. – СПб.: Юна, 1999. – 520 с.
151. Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. – Л.: Наука, 1973. – 280 с.
152. Панченко А.М. Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. – М., 1986. – С. 236–250.
153. Панченко А.М. Церковная реформа и культура петровской эпохи // XVIII век. Сб. 17. – СПб.: Наука, 1991. – С.3–16.
154. Панченко А.М., Моисеева Г.Н. Новые идеологические и художественные явления литературной жизни первой четверти XVIII века // История русской литературы: В 4 т. Т. 1: Древнерусская литература. Литература XVIII века. – Л.: Наука, 1980. – С. 408–445.
155. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I – II. – СПб., 1862.
156. Первые Димитриевские чтения: Мат-лы научн. Конференции. – СПб., 1996. – 270 с.

157. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII и XVIII веков, преимущественно драматическая. – Киев, 1911. – С. 160–179.
158. Петрушевский А. Рассказы про Петра Великого и его время. – СПб., 1877. – 240 с.
159. Пимен (Благово Д.Д.) Краткое сказание о житии, трудах и творениях святителя Димитрия митрополита Ростовского и чудотворца, 1651 - 1709. – Ярославль, 1884.
160. Плюханова М.Б. Изображение исторического лица в литературе переходной эпохи (национальные корни литературной биографии XVIII в.): Автореф. дис. ... канд. филолог. н. – Тарту, 1982. – 16 с.
161. Позднеев А.В. Просветительство и книжная поэзия к. XVII – XVIII в. // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в. – М.–Л.: Изд. Академии наук СССР, 1961. – С. 107–121.
162. Попов М.С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды. – СПб., 1910. – 350 с.
163. Последний общеславянский писатель Д.С. Туптало и главная книга его жизни. – Киев, 1989. – 82 с.
164. Пути изучения древнерусской литературы и письменности. – Л.: Наука, 1970. – 180 с.
165. Пыпин А. История русской литературы. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898 – 1899.
166. Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII века. – М.: Наука, 1989. – 240 с.
167. Резанов В.И. К истории русской драмы. Экскурс в область театра иезуитов. – Нежин, 1910. – 464 с.
168. Резанов В.И. Школьные действия XVII – XVIII вв. и театр иезуитов. Из истории русской драмы. – М.: Синодальная типография, 1910. – 344 с.

169. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. – М.: Наука, 1974. – 408 с.
170. Розанова М.И. Житие и творения святителя Димитрия митрополита Ростовского. – М., 1891.
171. Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. – Новосибирск: ВО "Наука", 1994. – 232 с.
172. Россия в период реформ Петра I / Отв. ред. Н.И. Павленко. – М.: Наука, 1973. – 384 с.
173. Россия при Петре Великом, по рукописному известию Иоанна Готтгильфа Фоккеродта и Оттона Плейера / Перевод с нем. А.Н. Шемякина. – М.: Изд. Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1874. – IV, 120, 21 с.
174. Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). – М.: Наука, 1971. – 232 с.
175. Русская мысль в век Просвещения / Н.Ф. Уткина, В.М. Ничик, П.С. Шкуринов и др. – М.: Наука, 1991. – 280 с.
176. Савельева В.В. Художественная антропология. – Алматы: АГУ им. Абая, 1999. – 281 с.
177. Савлучинский П. Русская духовная литература первой половины XVIII века и ее отношение к современности (1700 - 1762) // Труды Киевской духовной академии. – 1878. – № 4. – С. 128–190; № 5. – С. 280–326.
178. Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко. – М.: Наука, 1991. – 263 с.
179. Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко в контексте культуры переходного периода от средневековья к новому времени: Автореф. дис. ... д-ра филолог. н. – М., 1990. – 30 с.
180. Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 1996. – 608 с.

181. Свирелин А. Православное исповедание христианской веры в Четьих-Минях Св. Димитрия Ростовского. – СПб., 1893.
182. Свительский В.А. Герой и его оценка в русской психологической прозе 60 – 70-х годов XIX века: Автореф. дис. ... д-ра филолог. н. – Воронеж, 1995. – 34 с.
183. Серман И.З. Литературно-эстетические интересы и литературная политика Петра I // XVIII век. Сборник 9. Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. – Л.: Наука, 1974. – С. 5–49.
184. Серман И.З. М.В. Ломоносов, Г.С. Сковорода, и борьба направлений в русской и украинской литературах XVIII в. // Русская литература XVIII века и славянские литературы. Исследования и материалы. – М.–Л.: Изд. Акад. наук СССР, 1963. – С. 40–78.
185. Серман И.З. Просветительство и русская литература первой половины XVIII в. // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в. – М.–Л.: Изд. Академии наук СССР, 1961. – С. 28–44.
186. Сиповский В.В. Значение Петра Великого в истории русской литературы. – СПб., 1903. – 47 с.
187. Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях Государя императора Петра Великого: В 3 ч. – СПб., 1787.
188. Соколов М.В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI – XVIII веках. – М: Изд-во АПН РСФСР, 1963. – 420 с.
189. Соколов М.В. Психологические воззрения в древней Руси // Очерки по истории русской психологии. – М.: Изд. Моск. ун-та, 1957. – С. 3–101.
190. Соколова Е.А. Православная церковь и масонство: проблема "внутреннего человека" в русской мысли второй половины XVIII – н. XIX вв. // Смыслы культуры. Международная научная конференция 11 – 13 июня. 1996 г.: Тезисы докладов и выступлений. – СПб., 1996. – С. 273–274.

191. Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. – М.: Наука, 1981. – 264 с.
192. Сперанский М.Н. Успенская драма св. Димитрия Ростовского. – М.: Тип. Штаба Моск. Военного Округа, 1907. – IX, 43 с.
193. Старинный театр в России XVII – XVIII вв. Сборник статей под ред. акад. В.Н. Перетца. – Петербург, "Academia", 1923. – 180 с.
194. Стенник Ю.В. Эстетическая мысль в России XVIII в. // XVIII век. Сборник 15. Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой. – Л.: Наука, 1986. – С.37–51.
195. Сухомлинов М.И. О литературе переходного времени – конца XVII и начала XVIII в. – СПб., 1862. – 37 с.
196. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. – М.: Русский Духовный Центр, 1994. – 387, II с.
197. Тихомиров И.И. Святитель Димитрий митрополит Ростовский. – Ярославль, 1909.
198. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Репринт. воспроизведение изд. 1928 – 1955 гг. – Т.1, 31, 40. – М.: Изд. центр "Терра", 1992.
199. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. – М.: "Гнозис" – Школа "Языки русской культуры", 1995. – 875 с.
200. Травников С.Н. Писатели Петровского времени: Литературно-эстетические взгляды (путевые записки). – М.: МГПИ им. В.И. Ленина, 1989. – 104 с.
201. Ушаков Н.И. Святой Димитрий, митрополит Ростовский, его жизнь и творения. – Владимир: Тип. Губернского Правления, 1909. – 22 с.
202. Федотов Г.П. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 8: Святые Древней Руси / Сост., примеч. С.С. Бычков. – М.: Мартис, 2000. – 268 с.

203. Федотова М.А. К вопросу об эпистолярном наследии Дмитрия Ростовского // ТОДРЛ. Т.49. – СПб.: Изд. "Дмитрий Буланин", 1996. – С. 388–399.
204. Федотова М.А. Культ святой Варвары в творчестве Дмитрия Ростовского // Русская литература. – 1999. – № 4. – С.98–108
205. Федотова М.А. О двух автографах Дмитрия Ростовского // ТОДРЛ. Т.50. – СПб.: Изд. "Дмитрий Буланин", 1997. – С. 537–543.
206. Федотова М.А. О двух источниках ранних проповедей Дмитрия Ростовского (Фома Младзьяновский и Корнелий а Ляпиде) // ТОДРЛ. Т.48. – СПб.: Изд. "Дмитрий Буланин", 1993. – С. 343–350.
207. Федотова М.А. Ораторская проза Дмитрия Ростовского (украинский период: 1670–1700 гг.): Автореф. дис. ... канд. филолог. н. – СПб., 1995. – 23 с.
208. Федотова М.А. Украинские проповеди Дмитрия Ростовского (1670–1700 гг.) и их рукописная традиция // ТОДРЛ. Т.51. – СПб.: Изд. "Дмитрий Буланин", 1999. – С.253–288.
209. Федотова М.А., Круминг А.А. Святой Дмитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком печатного двора // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Дмитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы / Под науч. ред. Л.А. Янковской – М., 1994. – С. 108–136.
210. Феофан Прокопович. Регламент, или Устав духовных коллегий // Смирнов В.Г. Феофан Прокопович. – М.: Соратник, 1994. – С. 140–184.
211. Филарет [Гумилевский Дмитрий Григорьевич] Житие святого Дмитрия, митрополита Ростовского. – СПб., 1910.
212. Филарет [Гумилевский Дмитрий Григорьевич]. Обзор русской духовной литературы: В 2 кн. – СПб.: Изд. Книгопродавца И.Л. Тулузова, 1884. – 511 с.
213. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 602 с.

214. Храпченко М.Б. Лев Толстой как художник. – М.: Худ. лит., 1978. – 582 с.
215. Человек и мир в культуре России XVIII века / Отв. ред. А.И. Есюков. – Архангельск, 1997. – 199 с.
216. Черная Л.А. Концепция личности в русской литературе второй половины XVII – первой половины XVIII в. // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII века. – М.: Наука, 1989. – С. 220–232.
217. Черная Л.А. Проблема человека в культуре "переходного периода" // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени: Сб. ст. – М.: Ин-т рос. истории РАН, 1992. – С. 33–40.
218. Черная Л.А. Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII вв.: Автореф. дис. ... канд. истор. н. – М., 1980. – 23 с.
219. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. – М.: "Языки русской культуры", 1999. – 288 с.
220. Черная Л.А. Эстетика первого театра // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI – XVII века. Кн. 2. Ч. 2. – М., 1996. – С. 390–402.
221. Чернышевский Н.Г. "Детство и отрочество". Сочинения графа Л.Н. Толстого. "Военные рассказы" графа Л.Н. Толстого" // Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. – М.: Правда, 1949. – С. 332–346.
222. Чичерин А.В. Лев Толстой в начале пути // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в двадцати двух томах. Т. 1. – М.: Худож. лит., 1978. – С. 393–419.
223. Шалыгин А. Учебный курс истории русской литературы (от Петра Великого до смерти Пушкина) и хрестоматия. – Пг., 1915. – С. 1–15.
224. Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709). – СПб., 1891. – 10, 460, 102, [3].

225. Шмурло Е. Петр Великий в оценке современников и потомства. Вып. I (XVIII век). – СПб.: Сенатская типография, 1912. – II, 108, 162 с.
226. Штепенко В. Русская литература XVIII столетия (Эпоха преобразований и Ломоносовский период). – Керчь, 1896. – 260 с.
227. Шульц С.А. Миф и ритуал в творческом сознании Л.Н. Толстого // Русская литература. – 1998. – № 3. – С. 33–42.
228. Эйхенбаум Б. О противоречиях Льва Толстого // Эйхенбаум Б. О прозе: Сборник статей. – Л., Худ. лит., 1969. – С. 25–60.
229. Эйхенбаум Б.М. Лев Толстой: Семидесятые годы. – Л.: Худож. лит., 1974. – 360 с.
230. Эткинд Е.Г. "Внутренний человек" и внешняя речь. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1998. – 448 с.
231. Юродивые во Христе и Христа ради юродивые Восточной и русской церкви: Исторический очерки жития сих подвижников благочестия. – М.: Изд. книгопродавца А.Д. Ступина, 1902.
232. Юртаева И.А. К вопросу о традициях жития в повести Л.Н. Толстого "Отец Сергей" // Литературное произведение и литературный процесс в аспекте исторической поэтики. – Кемерово, 1988. – С. 115–125.
233. Янковска Л.А. Литературно-богословское наследие святителя Димитрия Ростовского: Восприятие иезуитской науки XVI – XVII вв.: Дис. ... доктор филол. наук. – М., 1994. – 337 с.
234. Янковская Л.А. Еще несколько замечаний по поводу проблемы источников и литературно-богословского значения житий свв. Зосимы и Савватия Соловецких в редакции св. Димитрия Ростовского // Филевские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы материалы / Под науч. ред. Л.А. Янковской. – М., 1994. – С. 75–107.

**СЛОВАРИ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ,
СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА**

235. Аржанухин В.В. Димитрий Ростовский // Русская философия: Словарь/ Под общ.ред. М.А. Маслина. – М.: Республика, 1995. – С. 140–141.
236. Бродский А. Толстой Лев Николаевич // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 508–510.
237. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви/ Подготовка текста, составление и предисловие канд. филос. наук П.В. Калитин. – М.: Русский Двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – С. 76–87.
238. Живов В.М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. – М.: Гнозис, 1994. – С. 112.
239. Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник / О.М. Анисимова, В.В. Кусков, М.П. Одесский, П.В. Пятнов. Под ред. В.В. Кускова. – М.: Высш. шк., 1994. – 336 с.
240. Николаева Е.В. "Отец Сергей" // Энциклопедия литературных героев. – М.: Аграф, 1999. – С.302–303.
241. Новиков Н.И. Опыт исторического словаря // Новиков Н.И. Избранные сочинения. – М.–Л.: Худож. лит., 1951. – С. 298–300.
242. Робинсон А.Н. Жития святых // Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1964. – С. 946–948.
243. Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.): В 10 т. Т. 2 (възалкати – добродѣтельникъ). – М.: "Русский Язык", 1989. – 494 с.
244. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 1. А – З. – СПб.: Изд. Дмитрий Буланин, 1992. – С.258–271.
245. Словарь русского языка XI – XVII вв. Вып. 2 (В – ВОЛОГА). – М.: Наука, 1975. – 320 с.

246. Словарь русского языка XVIII века. Вып. 3. (вѣк – воздувать). – Л.: Наука, 1987. – 296 с.
247. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 томах. Т. 2. Л – П. – Репринт. Воспроизведение с изд. 1895 г. – М., 1958. – 1420 с.
248. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 1: А–К / Гл. ред. С.С. Аверинцев. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 478.