

Министерство образования Московской области
Государственное образовательное учреждение высшего образования
Московской области
«Государственный социально-гуманитарный университет»

Министерство культуры и туризма Московской области
Государственное бюджетное учреждение культуры Московской области
«Государственный музей-заповедник «Зарайский кремль»
Некоммерческое партнёрство «Заповедное Даровое»



**VII-VIII
ЛЕТНИЕ ЧТЕНИЯ
В ДАРОВОМ**



УДК 821.161.1 (09)
ББК 83.3(2=Рус)5-8
Л52

Рекомендовано к изданию
редакционно-издательским
советом ГОУ ВО МО «ГСГУ».

Рецензенты:

Фокин Павел Евгеньевич, кандидат филологических наук, заместитель директора ГМИРЛИ им. В. И. Даля по научной работе, руководитель отдела «Музейный центр «Московский дом Достоевского»,

Бондаренко Марина Игоревна, кандидат филологических наук, заведующий кафедрой русского языка и литературы ГОУ ВО МО «Государственный социально-гуманитарный университет».

Фото на обложке: открытие памятника Ф. М. Достоевскому в Даровом 25 сентября 1993 года. Государственный музей-заповедник «Зарайский кремль».

Л52 VII-VIII Летние чтения в Даровом / ред.-сост. В. А. Викторovich. —
Коломна : ГСГУ, 2024. 304 с. : цв. вкл.

ISBN 978-5-98492-554-9

В основу сборника положены материалы VII и VIII «Летних чтений в Даровом». Обе научные конференции объединила тема «Достоевский: проблемы восприятия и толкования», которая стала ведущей темой настоящего сборника. Печатаются также новые материалы по истории усадьбы Даровое.

УДК 821.161.1 (09)
ББК 83.3(2=Рус)5-8

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
ДОСТОЕВСКИЙ: ПРОБЛЕМЫ ВОСПРИЯТИЯ И ТОЛКОВАНИЯ	
<i>В. А. Викторovich, Л. И. Сараскина, Т. А. Касаткина, И. А. Есаулов, В. В. Борисова, А. Г. Гачева, И. Л. Волгин, В. Н. Захаров</i> Достоевский: проблемы интерпретации	9
<i>В. А. Викторovich</i> «Мужик Марей»: жизнь и судьба рассказа	35
<i>В. Е. Ветловская</i> Народные идеалы у Достоевского и их фольклорная основа	78
<i>К. А. Баршт</i> «Генерал» из «Братьев Карамазовых»: легенды, факты, источники	122
<i>М. А. Дубова</i> Рассказ Ф. М. Достоевского «Честный вор» в рецепции современного читателя	136
<i>А. П. Дмитриев</i> Церковь и литература. Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой в духовной критике 1850–1890-х годов	153
<i>Т. П. Баталова, Г. В. Федянова</i> Некрасов – читатель Достоевского.....	181
<i>А. В. Индзинская</i> Последний год жизни Ф. М. Достоевского на страницах газеты «Новое время»	191
<i>Т. С. Карпачёва</i> «Слезинка ребёнка»: Лолита и Матрёша (контекст Ф. М. Достоевского в романе В. В. Набокова «Лолита»)	205

А. В. Кулагин
Достоевский в поэзии Александра Кушнера216

А. А. Черенкова
Иллюстрации Ф. Д. Константинова к роману «Преступление и наказание»:
графические средства выразительности как способ прочтения228

ПОЛЕМИКА

Е. А. Фёдорова
Проблемы интерпретации творчества Достоевского:
к вопросу о масонстве писателя239

Г. Н. Крапивин
Криптопоэтика без границ (о книге С. А. Кибальника)247

АРХИВ

Т. Н. Дементьева, Л. А. Воронкина
«Потерянные» пустоши Достоевских257

ЗАПОВЕДНИК

И. А. Боголюбская
«Пророку – Отечество». Об открытии памятника
Ф. М. Достоевскому в Даровом273

ХРАНИТЕЛИ

Г. С. Прохоров
Вера Степановна Нечаева:
Становление советского литературоведа285

В. Е. Ветловская

НАРОДНЫЕ ИДЕАЛЫ У ДОСТОЕВСКОГО И ИХ ФОЛЬКЛОРНАЯ ОСНОВА

Аннотация. Тема народных идеалов — одна из важнейших в публицистике и художественном творчестве Достоевского. Но особого внимания она, как правило, к себе привлекает и не становится предметом отдельного и пристального изучения. Скорее го потому, что идеалы, о которых говорит художник, представляются, с одной стороны, быточными, а с другой, — ничем реальным не подкреплёнными, не обоснованными. касается несбыточности идеалов, то она заключена в их природе. Ведь идеалы только зывают цель и направление движения, соединяя людей в незримую, но прочную общ-ть. Они не обещают (и не должны обещать) достижения конечного результата. Что ается обоснованности указанных Достоевским идеалов, то их никак нельзя отнести азрядку прекраснородушно-субъективных и беспочвенных утопий. Формулируя эти иде-и, писатель опирался на их выражение в народном творчестве. Достоевского интере-али все жанры фольклора, но для выяснения самых светлых чаяний крестьян и мало-азованных слоев русского общества ему представлялась особенно важной народная птация христианского учения и православных понятий, как она сказалась в легендах, ерьях, апокрифах, притчах, духовных стихах, былинах и т. д. Ведь именно на религиоз-е почве возникают и формируются народные идеалы. Их смысл не всегда лежит на по-хности фольклорных произведений, и для того, чтобы его увидеть, требуются усилия, еобразная исследовательская работа. Такую работу и взял на себя писатель, вникая держание художественных сочинений, созданных гением безымянных творцов. В этом , безусловно, помогала собственная гениальность и необыкновенно тонкое эстетиче-е чутье. Обо всём этом идет речь в предлагаемой вниманию читателя статье.

Ключевые слова: фольклор, народный характер, идеалы, апокрифы, легенды, пове-, притчи, духовные стихи, былины.

Информация об авторе: Валентина Евгеньевна Ветловская, доктор филологических к, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) I, Санкт-Петербург.

E-mail: idmmspb@yandex.ru

Valentina E. Vetlovskaya

DOSTOEVSKY'S FOLK IDEALS AND THEIR FOLKLORE BASIS

Abstract. The theme of folk ideals is one of the most important in Dostoevsky's journalism artistic creativity. But, as a rule, it does not attract special attention to itself and does not me the subject of separate and careful study. Most likely, because the ideals that the artist lking about seem, on the one hand, unrealistic, and on the other, they are not supported by hing real, not substantiated. As for the unreality of ideals, it lies in their nature. After all, ls only indicate the goal and direction of movement, connecting people into an invisible but l community. They do not promise (and should not promise) to achieve the result. As for the lity of the ideals indicated by Dostoevsky, they can in no way be attributed to the category

as it affected legends, beliefs, apocrypha, parables, spiritual poems, epics, etc. After all, it is on religious grounds that popular ideals arise and are formed. It should be noted that their meaning does not always lie on the surface of folklore works and in order to see it, efforts and a kind of research work are required. Such work was undertaken by the writer, delving into the content of artistic works created by the genius of nameless creators. In this, of course, he was helped by his own genius and an unusually subtle aesthetic flair. All this is discussed in the article offered to the reader.

Keywords: folklore, folk character, ideals, apocrypha, legends, beliefs, parables, spiritual poems, epics.

Information about the author: Valentina Evgenievna Vetlovskaya, PhD (Philology), Chief Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom), Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

E-mail: idmmspb@yandex.ru

Светлой памяти Владимира Яковлевича Проппа

Владимир Яковлевич Пропп, говоря о специфике фольклора и его отношении к литературе, напоминал: «Фольклор — это лоно литературы, она рождается из фольклора» [Пропп, 1976: 31]. Исследователь подчеркнул это обстоятельство применительно к отдельным видам словесного искусства — прежде всего к повествовательным жанрам: «...новая светская повествовательная литература реалистического характера (имеются в виду страны Европы. — В. В.) вырастает на почве сказочного фольклора» [Пропп, 1984: 28]. Это справедливо и для других регионов. Однако в сравнении с фольклором индивидуальное художественное творчество в известном отношении всегда проигрывает. Учёный пишет: «Универсальность сказки, её, так сказать, повсюдность, столь же поразительна, как и её бессмертие. Все виды литературы когда-нибудь отмирают. Греки, например, создали великое драматическое искусство. Но греческий театр как живое явление умер... Сейчас для чтения Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана требуется некоторая подготовка. То же можно сказать о литературе любой эпохи» [Пропп, 1984: 26].

Явившись на фольклорной почве, литература не теряет с ней связь. «Для многих писателей, — объясняет В. Я. Пропп, — народное творчество — источник вдохновения <...>. Но при этом забывают одно: писатель, черпающий из сокровищницы фольклора, должен не только воспринять народную традицию, он должен её преодолеть» [Пропп, 1984: 29]. Так, сказочный сюжет, перешедший в литературное произведение, преобразуется по чуждым сказке законам. «Сказка — в основе своей небывальщина», а в литературе сказки «приобретают характер новелл, т. е. таких повествований, которым приписывается некоторая достоверность. Они обретают точное хронологическое и топографическое приурочение, их персонажи — личные имена, типы превращаются в характеры, подробно описывается обстановка, события излагаются как причинная цепь» [Пропп, 1984: 29]. На главное место постепенно выдвигается психологизм, которому авторы нередко побуждают служить пейзаж, описание среды, обстановки, логику развития действия (его внутренние связи), т. е. побуждают служить всё — и общее положение, и мелкие подробности рассказа.

Ничего этого нет в повествовательном фольклоре, поскольку единственный и сравнительно поздний фольклорный жанр, баллада, который имеет дело с переживаниями любовного и семейного свойства, влекущими за собой трагические события, больше озабочен этими событиями, чем их психологической мотивировкой. Она, как правило, обозначается с грубоватым схематизмом, без конкретизации и особой разработки (см.: [Пропп, 1984: 103–104, 57 и след.]).

Со временем сложный психологизм, внимание к посторонним для действия предметам так далеко уведут литературу от народного творчества, что, если бы не было сознательного обращения писателя к фольклору, его вообще нельзя было бы разглядеть в индивидуальном словесном искусстве. Однако, начиная с эпохи романтизма, интерес к фольклору только нарастал. В середине и особенно второй половине XIX века этому способствовало широкое изучение народной жизни и публикация посвященных ей научных трудов. «Периодом расцвета русской фольклористики, — писал М. К. Азадовский, — являются 60-е – 70-е годы. Именно в эти годы создан золотой фонд русской науки о фольклоре: труды Пыпина, А. Веселовского, Тихонравова, Л. Майкова, А. Котляревского, Потебни, Рыбникова, Барсова, Худякова, Гильфердинга, Садовникова и многих других» [Азадовский: 36]. И далее: «Огромное накопление материалов в эти годы, несомненно, содействовало теоретической разработке науки, а, с другой стороны, теоретические изучения стимулировали дальнейший рост и качество собирания» [Азадовский: 209]. Было бы странным, если бы писатели оказались равнодушными к такому богатству первоклассных публикаций. Достоевский, ещё на каторге (да, впрочем, и ранее, в молодые годы) записывавший народные слова и словечки, прислушивавшийся к народным рассказам, присматривавшийся к народному театру (см. так называемую «Сибирскую тетрадь» 1850-х годов.; «Записки из Мёртвого дома», 1860–1861), естественно, был захвачен общим движением. Возможно, откликаясь на призыв Е. И. Якушкина (см. письмо к нему от 15 апреля 1855 г. — 28; 184), он даже отдал дань собирательству. Так, внеся в текст последнего романа («Братья Карамазовы», 1879–1880) среди других фольклорных мотивов легенду о луковке, Достоевский писал Н. А. Любимову (одному из редакторов «Русского вестника») 16 сентября 1879 г.:

«...особенно прошу хорошенько прокорректировать легенду о луковке. Это драгоценность, записана мною со слов одной крестьянки и, уж конечно, записана в первый раз. Я по крайней мере до сих пор никогда не слышал».

Писатель ошибался: в сборнике легенд А. Н. Афанасьева напечатана легенда «Христов братец» со сходным сюжетом и в приложении приведен её малороссийский вариант, почти совпадающий с тем, который излагает Достоевский (15; 572, коммент.).

По мнению Л. М. Лотман, Достоевский сознательно опустил в письме Н. А. Любимову упоминание о сборнике А. Н. Афанасьева из опасений цензурного вмешательства и запрета. Справедливо возражая на это мнение, М. М. Громько ссылается на обстоятельства сибирской жизни писателя: «Нам представляется, что Достоевский написал Любимову правду о собствен-

ной записи легенды. В семипалатинский период писатель много общался с сибирским крестьянством и казачеством <...>. Кроме того, по свидетельству А. Е. Врангеля, Фёдор Михайлович беседовал с крестьянами во время своих поездок на Алтай. Наконец, двухмесячное пребывание в форпосте Озёрном тоже означало жизнь среди крестьянства. В 1855–1859 гг. он сделал, по-видимому, ряд фольклорных записей» [Громыко: 129 и след.]. Но и помимо этих косвенных сведений кажется невероятным, что, объясняясь с Любимовым, Достоевский лукавил, вдруг испугавшись неблагонадежности народной легенды, включённой в роман, где герои бестрепетно произносят богохульные и бунтарские речи.

В легенде говорится о злой бабе, добродетели которой сводились к тому, что за всю жизнь она лишь однажды подала нищенке луковку. Когда баба померла, черти бросили её в огненное озеро. Ангел-хранитель, жалая несчастную, вспомнил о добром её поступке и рассказал о нём Богу. Господь приказал ангелу, держась за луковку, попытаться вытащить бабу из ада, и тому это почти удалось. Но в последний момент в неё вцепились другие грешники, чтобы выскочить наружу вместе с ней. Баба начала от них отбиваться:

«Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша». Только она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день. А ангел заплакал и отошёл» (14; 319).

В приступе самообвинения и покаяния уподобляя себя злой бабе, Грушенька и рассказывает Алёше Карамазову её историю. Тема греха и покаяния, греха и возмездия в народных представлениях — одна из тех, что привлекали особое внимание Достоевского. Не случайно в конце 1860-х гг. у него возник грандиозный замысел романа или серии романов, обозначенных как «Житие великого грешника». С этим замыслом, предвосхищая его или следуя за ним, связаны все крупные произведения Достоевского, написанные им по возвращении из Сибири. Главный нерв произведения — борьба добра и зла в разных проявлениях на разных этапах человеческой жизни с конечной победой добра (самоотвержения) над злом (гордостью и эгоизмом). По планам писателя осуществление этого замысла должно было служить изображению русского национального характера и его исторической судьбы (9; 511, коммент.).

Показательным наброском, сделанным Достоевским в этом направлении, была одна из глав «Дневника писателя» за 1873 г. под названием «Влас», отсылающая к стихотворению Н. А. Некрасова 1855 г. с тем же заглавием и на ту же тему. В стихотворении речь идёт о великом грешнике, покаяние которого в бесчисленных грехах после случившегося с ним нравственного переворота было не меньшей силы, чем неистовство в прежних злодействах:

Роздал Влас своё имяне,
Сам остался бос и гол
И собирать на построение
Храма Божьего пошёл <...>.
Сила вся души великая
В дело Божие ушла,
Словно сроду жадность дикая
Непричастна ей была...
[Некрасов: 153–154].

Год за годом, в зной и стужу, обременённый железными веригами и безутешной скорбью о своих грехах, Влас ходит по городам и весям, исполняя когда-то данный обет. На собираемое им подаяние поднимаются по родной земле Божьи храмы.

Стихотворение Некрасова — поэтическая обработка народной легенды о великом грешнике (или иногда о великих грешниках), услышанной поэтом из крестьянских уст и в новом виде позднее воспроизведённой ещё раз в поэме «Кому на Руси жить хорошо» (1866–1877) [Некрасов: 627–628, коммент.]. Несколько славянских вариантов сюжета под № 28 были напечатаны А. Н. Афанасьевым¹. О фольклорной легенде и её литературных обработках писал В. Я. Пропп: «Человек совершил какой-нибудь тяжкий грех. Грешник — в большинстве случаев разбойник, но есть и другие трактовки. В отдельных случаях этот сюжет перекликается с мифом об Эдипе: не зная, что он делает, грешник убивает отца и женится на своей матери. Есть и такой случай (использованный Достоевским и известный по другим сюжетам): причащаясь, грешник не глотает просфору, а выплёвывает её и стреляет в неё. Из просфоры течёт кровь» [Пропп, 1984: 50]². Пропп имеет в виду «фантастический рассказ» (по исключительности события) «про другого Власа, даже про двух» (21; 33), переданный Достоевским с чьих-то слов вслед за рассуждениями о стихотворении Некрасова, которое писатель одобряет не без оговорок.

Для Достоевского его собственное повествование не легенда: «Происшествие это истинное и уже по одной своей необыкновенности замечательное» (21; 33). Писатель повторяет это не один раз (21; 35, 41).

Суть истории в споре деревенских парней о том, кто кого сможет превзойти в дерзости. Один из спорщиков, воспользовавшись похвалой другого, предложил ему совершить страшное святотатство. Во время причастия надо было не проглотить Святые Дары (кусочек освящённого хлеба, знаменующего тело Христово), а незаметно вынести из церкви. Далее под водительством искусителя и его присмотром в уединённом месте, в огороде (т. е. в стороне от лишних глаз), выстрелить в причастие.

«Я поднял руку, — рассказывал позднее святотатец, — и наметился. И вот только бы выстрелить, вдруг предо мною как есть крест, а на нём Распятый. Тут я и упал с ружьём в бесчувствии» (21; 34).

Поражённый внезапным видением и тяжкой виной грешник спустя несколько лет даже не пришёл, а буквально приполз на коленях в монашескую обитель к какому-то спасавшемуся там старцу с криками о своём преступлении и сердечной муке. Выслушав исповедь, старец,

«должно быть, обременил душу страшным трудом, даже не по силам человеческим, рассуждая, что чем больше, тем тут и лучше: “Сам за страданием приполз”» (21; 34).

¹ См. [Афанасьев, 1990: 141–147], а также [Костомаров, 1860: 209–228]. Костомаров публикует несколько вариантов сюжета.

² О фольклорной основе сюжета Достоевского с отсылкой к другим исследователям см.: [Пиксанов: 164–165].

Относительно мнений насчёт того, легенда рассказ Достоевского или реальность, заметим, что при видимой несовместимости они оба могут быть справедливы. Характерно, что в академическом комментарии к рассказу упоминаются (как некая параллель), с одной стороны, народные легенды, а с другой, — реальные судебные процессы над крестьянами, обвиняемыми в подобном кощунстве (21; 397–398). Думается, что источник противоречивых утверждений (легенда или реальность) общий. Это поверье, согласно которому кощунственные манипуляции с причастием делают человека удачливым охотником. Такое поверье встречаем в одном из сборников народной прозы («Про охотника»):

«Один стрелец ходил с ружьём и много настреливал, а другой мужик из того же села ходит, ходит, а приносит самую малость. Вот он встретил первого стрельца и спрашивает: “Что это ты всегда с дичью, а я нет? Научи меня!” — “Изволь, — говорит, — штука простая: когда причащаться будешь, так не глотай его, а принеси домой за щекой”. Тот пошёл к причастью и принёс. “Ну, теперь что?” — “А вот, — говорит, — что!” Взял бурав, просверлил дыру, положил в неё кусочек причастья и сказал: “Возьми ружьё и выстрели в это место!” Стрелец взял ружьё, приложился; только что хотел выпалить и видит: стоит перед ним сама Мать Пресвятая Богородица и говорит: “Сын мой, что ты делаешь? Неужели же ты в Меня стрелять будешь?” У того руки и ноги затряслись, и ружьё из рук выпало. Пошёл он после того в монастырь грех свой замаливать» [Народная проза: 520].

Существование отражённого в рассказе поверья означает, что его действительность если не всем, то некоторым людям кажется несомненной. Отсюда реальные факты судебной хроники. На основе таких фактов и иногда сопровождающих видений, тоже возможных, и возникают легенды, варьирующиеся, как видим, в отдельных подробностях.

В приведённом охотничьем рассказе (и сходных с ним) главное заключено в цели кощунственных действий — в удачной охоте. Но ведь эта цель может быть иной. Ничего не стоит при известном настрое чувств и игре воображения перенести внимание с практической задачи в виде удачной охоты на сами действия, т. е. на само кощунство и посмотреть на его результат без всякой связи с практической пользой. В этом случае человеком движет не выгода, но гордыня и чрезмерное, греховное любопытство. А вместе с тем, конечно, и желание острых ощущений, испытываемых, если повезёт, с чужой помощью или за чужой счёт. Так обстоит дело в рассказе Достоевского. Кстати, уточним. По поводу двух его героев в академическом комментарии сказано:

«...обращает на себя внимание, что ни в одном из известных нам фольклорных вариантов легенды нет образа товарища героя — толкнувшего его на грех искушителя (вместо него в фольклорных версиях часто появляется образ второго грешника, которого убивает раскаившийся герой легенды, после чего получает отпущение грехов)³. В замысле Достоевского образ искушителя сложился, по-видимому, <...> не сразу, но затем приобрёл первостепенное значение, ибо подобный характер всегда интересовал писателя...» (21; 398, коммент.).

Однако товарищ героя, невольно или вольно склоняющий его на грех, в фольклорных сюжетах рассматриваемого типа, как видим, всё-таки возникает. Ведь

³ Важно подчеркнуть, что этот второй грешник — просто более лютый, не ведающий ни жалости, ни мук стыда, злодей, чем тот, кто его убивает.

между учителем и учеником, искусителем и его жертвой здесь нет принципиальной разницы. То, что действительно отличает рассказ Достоевского от фольклорного варианта, так это сложный психологический анализ происшествия и занятых в нём лиц.

В объяснении Достоевского искуситель, обозначивший идею и оставивший другому её исполнять, разумеется, не меньший грешник, чем его жертва, и сам это сознаёт. Надругаться над «народной святыней», какой является Христос в чувствах и убеждении простого человека,

«разорвать тем со всею землёй, разрушить себя самого во веки веков для одной лишь минуты торжества отрицанием и гордостью — ничего не мог выдумать русский Мефистофель дерзостнее! Возможность такого напряжения страсти, возможность таких мрачных и сложных ощущений в душе простолюдина поражает!» (21; 38).

Но писатель допускает и иные побуждения:

«...что если и впрямь настоящий нигилист деревенский, доморощенный отрицатель и мыслитель, не верующий, с высокомерною насмешкой выбравший предмет состязания, не страдавший, не трепетавший вместе со своею жертвою, как предположили мы в нашем этюде, а с холодным любопытством следивший за её трепетаниями и корчами, из одной лишь потребности чужого страдания, человеческого унижения, — чёрт знает, может быть, из учёного наблюдения? Если уж есть и такие черты даже и в народном характере (а в настоящее время всё возможно предположить), да ещё в нашей деревне, то это уже новое откровение, несколько даже и неожиданное. Что-то не слыхано было прежде о подобных чертах» (21; 40–41).

В заключение пространного психологического «этюда» Достоевский возвращается к его началу, настаивая на истинности рассказанной истории (21; 41). Писатель настаивает на этом потому, что реальный факт в данном случае важнее для серьёзных размышлений и выводов, чем художественная фикция. Ведь «фантастический рассказ», в истолковании писателя, объективно рисует состояние души (исконное и сиюминутное) русского человека из низших сословий, а «заглядывать в душу современного Власа иногда дело не лишнее» (21; 41).

В необычной бытовой истории

«являются перед нами два народные типа, в высшей степени изображающие нам весь русский народ в его целом. Это прежде всего забвение всякой мерки во всем <...>. Это потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в неё наполовину, заглянуть в самую бездну и — в частных случаях, но весьма нередких — броситься в неё как ошалелому вниз головой» (21; 35).

Попав в «круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни», русский человек «готов порвать всё, отречься от всего, от семьи, обычая, Бога».

«Но зато, — продолжает Достоевский, — с такою же силою, с такою же стремительностью, с такою же жаждою самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдёт до последней черты, то есть когда уже идти больше некуда. Но особенно характерно то, что обратный толчок, толчок

восстановления и самоспасения, всегда бывает серьёзнее прежнего порыва — порыва отрицания и саморазрушения» (21; 35).

Это вселяло надежду. Писатель был уверен, что каким бы ни было глубоким падение и омерзительным грех,

«в последний момент вся ложь <...> выскочит из сердца народного и станет перед ним с неимоверною силою обличения. Очнётся Влас и возьмётся за дело Божие. Во всяком случае спасёт себя сам, если бы и впрямь дошло до беды. Себя и нас спасёт, ибо опять-таки — свет и спасение воссияют снизу», но никак не от лиц высших сословий, этих самонадеянных и близоруких "птенцов гнезда Петрова"» (21; 41).

Спасительная способность к восстановлению, считал Достоевский, прямо связана с тем, что русский человек, как бы он на людях ни куражился и что бы о себе ни заявлял, в глубине души никогда не оправдывает своих дурных чувств и поступков, тем более — преступлений. В этом убеждал его и каторжный опыт:

«Самый крупный безобразник <...> всё-таки слышит каким-то чутьём, в тайниках безобразной души своей, что в конце концов он лишь негодяй и только» (21; 36).

И в этом всё дело. Горькое сознание собственной греховности и непрестанная скорбь (обычно до поры до времени подавляемая) двигала, надо думать, и автором славянской вставки, помещённой в начале славянского перевода греческого апокрифа «Хождение апостола Павла по мукам» (в рукописях именуемого также «Видением апостола Павла», «Павловым видением» и т. д.)⁴, широко распространённого на Западе (он упомянут Данте в «Божественной Комедии») и известного у нас с XIV века. Апокриф перепечатывался в русских изданиях с конца 1850-х годов⁵.

В славянской вставке сказано, что всё творение Божие повинуется Богу и только человек, не переставая, множит свои грехи. Избыток этих грехов порождает возмущение природы. Солнце, месяц и звёзды, море и реки, земля взывают к Богу с просьбой, чтобы Он позволил им наказать беззаконников. Отвечая на просьбу, Бог говорит, что видит всё, но ждёт от людей покаяния. Если же они не покаются, то Сам накажет их в Судный день [Памятники, 1862: 132]. Вставка заканчивается призывом к покаянию и исправлению: «Останем, братие, злб наших и на всяк час благодарим Бога» (пока для этого ещё есть время) [там же].

Если учесть, что вставка предваряет рассказ о страшных загробных муках, которые видит апостол Павел, то ясно, что её автор (помимо благочестивого призыва) хотел бы уравновесить будущее наказание с человеческой виной ради мысли о милосердии и справедливости Творца. Однако в славянских рукописях вставка встречается и отдельно, независимо от «Хождения апостола Павла» [Порфирьев, 1890: 108]. В любом случае, в составе апокрифа или вне его, как заметили уже первые публикаторы сказания, она отразилась в народных духовных стихах и песнях. Действительно, в одной из малорусских

⁴ См.: [Порфирьев, 1890: 108]; [Тихонравов, 1898: 204 и след.].

⁵ См., напр.: Православный собеседник, 1859 (август); [Памятники, 1862]; [Тихонравов, 1863]; [Русский архив, 1864].

(карпатских) песен, о которых пишет Н. И. Костомаров, говорится о том, как солнце жалуется Богу на грехи людей, грозит тем, что перестанет светить и проч. Бог отвечает: «Свети, солнышко, так, как светило. Я буду знать, как покарать их на том свете, на Страшном суде» [Костомаров, 1872: 34].

Гораздо чаще, однако, встречается жалоба земли. В одной из своих статей Ф. И. Буслаев цитирует духовный стих о матери сырой земле, «изукрашенной» церквями, но «изнаполненной» беззакониями (нередкое противопоставление в стихах на эту тему), и говорит, что страдания прекрасной земли, обременённой и осквернённой погрязшими во зле людьми, выливаются в плач в поэзии разных народов:

Растужилась, расплакалась матушка сыра земля
 Перед Господом Богом:
 Тяжёл-то мне, тяжёл, Господи, вольный свет!.. и т. д.
 [Буслаев, 1873: 614].

«Плач земли» опубликован собирателями во многих вариантах. Об этом и других духовных стихах, восходящих к «Павлову видению», из богатого собрания П. В. Киреевского писал И. Я. Порфирьев⁶. «Плач земли» угадывается в словах Мити Карамазова, сокрушающегося о своих грехах и готового покончить с собой, чтобы не отягощать ими землю: «Вот ракета, платок есть, рубашка есть, верёвку сейчас можно свить, помочи в придачу и — не бременить уж более землю, не бесчестить низким своим присутствием!» (14; 142). Убеждение в святости земли и вине людей перед нею звучит также в речах других героев последнего романа Достоевского. И не только в нём, но, в частности, в заключительных сценах «Преступления и наказания», первого романа знаменитого пятикнижия (1866) и последовавших за ним крупных сочинениях:

«Он <Раскольников> вдруг вспомнил слова Сони: “Поди на перекрёсток (туда, где сходятся все части света. — В. В.), поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и перед ней согрешил, и скажи всему миру вслух: «Я убийца!»”. Он весь задрожал, припомнив это <...>. Всё разом в нём размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю...

Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю, с наслаждением и счастьем. Он встал и поклонился в другой раз.

— Ишь нахлестался! — заметил подле него один парень <...>.

— Это он в Иерусалим идёт, братцы, с детьми, с родиной прощается, всему миру поклоняется, столичный город Санкт-Петербург и его грунт лобызает, — прибавил какой-то пьяньенький из мещан» (6; 405)⁷.

Убеждение в святости земли (как и всего творения Божьего) вызвало к жизни обряд исповеди перед нею (иногда и всем сотворённым миром) в некоторых раскольничьих толках и даже у православных (там, где мало священников или их нет вовсе). Такая исповедь может предшествовать исповеди церковной. С. И. Смирнов пишет: «После прощания с родными старушка, бывшая

⁶ См.: [Порфирьев, 1869], стихи XX–XXIV, XXVII, XXVIII, XXX, XXXVIII, XXXIX.

⁷ О теме земли у автора пятикнижия см.: [Плетнёв, 2007], [Зандер, 1960: 20, 31 и след.].

раскольника (Владим. губ.), кратко просит прощения у красного солнышка, у светлого месяца, частых звезд, зари утренней, ночей темных, дробного дождичка, ветра буйного и, наконец, с особой обстоятельностью у земли:

Возоплю я к тебе, матушка сыра земля,
Сыра земля, моя кормилушка полица,
Возоплю грешная, окаянная, паскудная, неразумная,
Что топтали тебя походчики мои ноженьки,
Что бросали тебя резвы руценьки,
Что глазели на тебя мои зенки,
Что плевали на тебя скорлупеньки.
Прости, мать питомная, меня грешную, неурядливу
Ради Спас Христа, честной Матери,
Пресвятой да Богородицы...
[Смирнов: 281].

Предваряя и дополняя церковную исповедь, старушка просит у земли прощение за грехи, о которых не спросит священник [Смирнов: 282].

Судя по народной поэзии и обрядам, слова Господа о том, что Он ждёт от грешников покаяния, как видим, находят отклик. Мысль о покаянии, требующем за многие беззакония соответствующего возмездия с бескомпромиссной, даже устрашающей прямоотой выражена в апокрифических сказаниях об Аврааме. Согласно этим сказаниям, Авраам (а он представляет здесь каждого человека) был восхищен на небо. Оттуда он видит грехи людей и, когда Бог позволил ему согрешивших судить, судит их без всякого снисхождения: одних сжигает огнем, других приказывает земле поглотить и т. д. и т. п. «Авраам судил так строго, что Бог повелел архангелу Михаилу поскорее возвратить его на землю», иначе тот, увидев слишком многих, творящих возмутительные злодеяния, «погубит землю всю». Бог отнимает у Авраама право суда: «Не милует бо никого же, не сотворил бо их есть» ([Петров: 135], [Порфирьев, 1873: 255]). Мнение о том, что Бог милосерднее к грешнику, чем иной грешник к себе, своеобразно передано и в нередко цитируемом афоризме, восходящем к рассуждению Исаака Сирина (VII в.) («Слова подвижнические», Слово № 90): «Не говорите, что Бог справедлив. Потому что если Бог справедлив — я погиб». Имеется в виду, что Бог не только справедлив, но и милосерден⁸. Идея Божьего сострадания и отеческой любви заключена в притче Христа о блудном сыне, многократно отражённой в лубочных картинках⁹.

Надежда на Божие милосердие спасает грешника от отчаяния и заставляет искать искупления, чтобы, страданием очистив душу, примириться с собой, людьми и миром, а затем начать новую жизнь. Так происходит с Митей Карамазовым. Не будучи виновным в смерти отца, но сознавая на себе грех возможности такого злодейства, он говорит своим «истязателям» в конце предварительного следствия:

⁸ «Слова подвижнические» упомянуты в «Братьях Карамазовых» (14; 89 и 15; 61). Одно из изданий книги имелось в библиотеке Достоевского. См.: Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука. 2005. С. 122–123.

⁹ См.: [Ровинский]. Картинки на ту же тему с немецкими стихами под каждой из них украшали в повести Пушкина «обитель» станционного смотрителя [Пушкин: 99].

«Господа, все мы жестоки, все мы изверги, все плакать заставляем людей, матерей и грудных детей, но из всех — пусть уж так будет решено теперь — из всех я самый подлый гад! Пусть! <...> Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадать хочу и страданием очищусь!» (14; 458).

Восклицания Мити и чувства, которые он испытывает, по мысли Достоевского, естественны русскому человеку, ведь именно этот герой (в отличие от его братьев), по словам прокурора уже на суде, «как бы изображает собою Россию непосредственную» (15; 128). Своим простодушием, открытостью и прямоотой, слишком частым «забвением всякой мерки» он ближе всех стоит к народу. Отсюда понимание и снисходительность, с которыми кучер Андрей относится к Мите (14; 372).

Народ — главный предмет тревожных размышлений Достоевского в поздние годы его жизни. Тревогу, собственно, вызывал не столько сам народ (хотя и он тоже), сколько его предводители — ориентированная на Запад либеральная интеллигенция, подозрительно и с неодобрением глядящая на традиционные народные начала и любые их проявления. Готовя первый номер «Дневника писателя» за 1881 г., оказавшийся ввиду смерти автора и последним, Достоевский в черновых набросках заметил:

«Идеал красоты человеческой — русский народ. Непременно выставить эту красоту, аристократический тип и проч. Чувствуешь равенство невольно: немного спустя почувствуете, что он выше вас» (27; 59).

Понятие «аристократический тип» по отношению к крестьянину указывает на авторскую характеристику «истинного крестьянина», Ивана Ермолаевича, в одном из очерков Г. И. Успенского из цикла «Крестьянин и крестьянский труд» (1880). Связанный с землёй от рождения и до смерти, этот герой признаёт над собой лишь «власть земли»¹⁰ и глубоко презирает поклонение новому кумиру — деньгам, чья развращающая сила ненавистна «аристократически-крестьянской» душе Ивана Ермолаевича [Успенский, 1950: 10].

Соглашаясь с самим понятием, характеризующим крестьянина («аристократический тип»), Достоевский собирался, по-видимому, наполнить его иным содержанием, несущим, скорее всего, полемический смысл¹¹. Ведь, по мнению Г. И. Успенского, прямо высказанному в очерке «Власть земли» из одноимённого цикла, тайна характера русского крестьянина (как и всё его существование, в чём бы оно ни проявлялось) целиком и полностью определена землёй и «заключается в том, что огромнейшая

¹⁰ «Власть земли» — название следующего цикла крестьянских очерков Г. И. Успенского, 1881–1882.

¹¹ Полемика могла быть вызвана непоследовательной и неоднозначной реакцией Г. И. Успенского на речь Достоевского о Пушкине в связи с открытием памятника поэту в Москве (8 июня 1880 г.). Речь была напечатана в специальном выпуске «Дневника писателя» 12 августа 1880 г.

В. А. Туниманов пишет: «Достоевский даже не заметил (или, может быть, постарался не заметить) непосредственно его касавшегося очерка (Г. И. Успенского. — В. В.) “Пушкинский праздник”» [Туниманов: 31]. Думается, заметил: слова об «аристократическом типе» это подтверждают.

масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастьях, до тех пор молода душою, мужественно сильна и детски кротка <...>, до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит *власть земли*, покуда в самом корне его существования лежит *невозможность послушания её повелений*, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют всё его существование» [Успенский, 1949: 25]. Но, по убеждению Достоевского (как ясно из его публицистических работ), духовная сторона народной жизни — т. е. мирозерцание народа, представления о красоте, добре и зле, общие чаяния и идеалы — гораздо тоньше, сложнее, многоразличнее, чем это кажется интеллигентному (пусть даже сочувствующему) наблюдателю крестьянского быта. Она не сводится к ответам на запросы «земледельческого календаря» и одной-двум идеям, которые Успенский усмотрел в бытине о Святогоре и Микуле Селяниновиче с его сумочкой, таящей в себе тягу матери сырой земли [Успенский, 1949: 26–27]¹². При всём уважении к народу автор крестьянских очерков невольно и бессознательно всё-таки возвышался над ним, тогда как в глазах Достоевского превосходство народа безусловно. В одной из глав «Дневника писателя» за 1876 г., предваряющей рассказ «Мужик Марей», он не без иронии по поводу возможного оппонента заявил:

«Что лучше — мы или народ? Народу ли за нами или нам за народом?» — вот что теперь все говорят <...>. А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать её за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четы-Минеи» (22; 44–45).

В дальнейшем Достоевский только укреплялся в этом мнении, не желая уступать и признавать обоснованность притязаний интеллигентного меньшинства на ведущую и непременно будто бы благую роль в народных судьбах. В «Дневнике писателя» за 1877 г. по поводу гибели унтер-офицера Фомы Данилова, попавшего в плен к кипчакам и замученного ими за отказ изменить своей вере и принять ислам, Достоевский писал:

«...народ наш считают до сих пор хоть и добродушным и даже очень умственно способным, но всё же тёмной стихийной массой, без сознания, преданной поголовно порокам и предрассудкам, и почти сплошь безобразником. Но <...> я осмелюсь высказать одну даже, так сказать, аксиому, а именно: чтоб судить о нравственной силе народа и о том, к чему он способен в будущем, надо брать в соображение не ту степень безобразия, до которого он временно и даже хотя бы и в большинстве своём может унизиться, а надо брать в соображение лишь ту высоту духа, на которую он может подняться, когда придёт тому срок» (25; 14).

Всё дурное, что искажает исконное благородство русского человека, Достоевский считал следствием внешних воздействий, чужого вмешательства в естественный ход вещей:

¹² Полемику с Г. И. Успенским по поводу былины см.: [Пропп, 1955: 78]. Об этой бытине у Достоевского см.: [Ветловская, 2018: 275–280].

«В русском человеке из простонародья нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что ещё удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. Но он сохранил и красоту своего образа» (22; 43).

Эти и подобные им суждения писатель не уставал повторять в публицистических статьях и не только в них.

Как бы то ни было, но и право, и способность народа самостоятельно решать свою судьбу Достоевский никогда не ставил под сомнение. Для этого у народа вполне достаточно духовных сил и духовного богатства — направляющих, руководящих идей и святых идеалов. «Вглядитесь и увидите, — разъяснял он, — что у нас прежде всего вера в идею, в идеал, а личные, земные блага лишь потом» (22; 41). И хотя приверженцев таких благ немало и, к сожалению, становится больше и больше, но ни теперь, ни в будущем, надеялся писатель, они не смогут снискать среди русских общего признания. Что же касается народных идеалов, то они «сильны и святы, <...> они срослись с душой» народа, наградив его великодушием и «широким всеоткрытым умом...» (22; 43). Они же лежат в основе замечательных произведений русской литературы, начиная с Пушкина. И, отражая представление народа о наилучшем, прекрасном и правильном, указывают ему путь в будущее. В одной из полемических заметок («Дневник писателя» за 1876 г., март) Достоевский писал:

«...без идеалов, то есть без определённых хоть сколько-нибудь желаний лучшего, никогда не может получиться никакой хорошей действительности. <...> при ясно сознаваемом желании стать лучшими (то есть при идеалах лучшего) можно действительно когда-нибудь собраться и стать лучшими» (22; 75).

Разумеется, чтобы передаваться из поколения в поколение, не теряя притягательной силы, близкие народной душе идеи и идеалы должны были обладать непреходящим смыслом. Такой смысл писатель видел в религии, у русского народа — в православии: «...в сущности, все народные начала у нас сплошь вышли из православия» (22; 114). И в первую очередь — нравственные нормы и почитаемые всеми образцы¹³. Именно в религии народ находит

«идеалы и начертание. Не зная догматов, он <...> знает (в большинстве) святых своих жития (я не розню от народа 12 мильонов раскольников). Там, где кончается религия, начинаются лишь мечтанья» (24; 191), т. е. фантазии, ни на чём прочном не основанные и ни для кого не обязательные.

Говоря о незнании догматов, Достоевский возражал тем, кто в этом аргументе видел доказательство невежества русского народа в отношении собственной религии, да и всякой религиозности вообще:

¹³ Ср.: «Всякая нравственность выходит из религии, ибо религия есть только формула нравственности» (24; 168).

«...в том-то и дело, что эти люди (из поклоняющейся Западу русской интеллигенции, “потерявшей на обожании” европейских форм (22; 107). — В. В.) ровно ничего не понимают в православии, а потому ровно ничего не поймут никогда и в народе нашем» (22; 113). Между тем «идеал народа — Христос» (26; 152).

За многие века своей исторической жизни русский народ усвоил

«суть христианства, <...> дух и правду его», которые «сохранились и укрепились в нём так, как, может быть, ни в одном из народов мира сего, несмотря даже на пороки его» (25; 69).

Для постижения христианских истин ему не нужно было изучать догматику и вникать в подробности церковной службы; довольно было песнопений и молитв, которые он слышал в храме, довольно было и одной молитвы, которую Великим постом читает священник: «Господи и Владыко живота моего...» (кстати сказать, особо отмеченной и переложенной Пушкиным в стихотворении «Отцы пустынники и жены непорочны...», 1836). В этой молитве, утверждает Достоевский,

«вся суть христианства, весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть <...>. Главная же школа христианства, которую прошёл он, это — века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в свою историю, когда он, оставленный всеми, поправленный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, которого и принял тогда в свою душу навеки», а вместе «с Христом, уж конечно, принял и истинное просвещение» (26; 150–151).

Оно складывается в некую систему взглядов, объединяющую народ одной иерархией ценностей и отделяющую его от других народов с другим строем нравственных понятий, которым сочувствуют или которые отвергают. Это просвещение в русском народе строится на убеждении, признаваемом умом и чувством, что высшей ценностью и одновременно — единственно прочным фундаментом общего блага является самоотверженная любовь — в соответствии с учением Христа, говорившего своим ученикам накануне крестного страдания и смерти: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас; нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам...»; «Сие заповедую вам, да любите друг друга» (Ин. 15: 12–14, 17). Заповедь бескорыстной любви, заключённую в слова Христа и подтверждённую Его крестной смертью, как самую важную из Его наставлений и воспринял всем сердцем православный народ. Именно поэтому, несмотря на пороки и отступления, ему в высшей степени присущи «обоготворение любви, кротости и смирения», готовность жертвовать собой и служить людям без меры и оглядки, до полного самозабвения (24; 192). Из жертвенного подвига и добровольного служения другим и выйдет, наконец, как надеялся Достоевский, не в фантазиях только, а уже на деле «свобода, равенство и братство для всех» (24; 192). Причём начинать надо с конца, с братства, а не так, как в лозунгах Великой французской революции (Свобода, равенство, братство, иногда — общее счастье!), поскольку истинное братство не потерпит неравенства и даст истинную свободу никому не в ущерб,

напротив, — во благо всем и каждому. «Были бы братья, — часто повторял Достоевский, — будет и братство» (26; 167 и др.)¹⁴.

Свои заключения о народе и его убеждениях Достоевский выводил не из умозрительных построений, а из личного знакомства с народной средой и из произведений народного творчества. Писатель видел, что далеко не всё здесь однозначно и привлекательно, что некоторые упреки представителей образованного общества, по-видимому, не лишены оснований. Полемизируя с либералом А. Д. Градовским, он писал:

«Да, народ наш груб, хотя и далеко не весь <...> в этом я клянусь уже как свидетель, потому что я видел народ наш и знаю его, жил с ним довольно лет, ел с ним, спал с ним и сам к “злодеям был причтён”, работал с ним настоящей мозольной работой, в то время когда другие <...>, либеральничая и подхихкивая над народом, решали на лекциях и в отделе-ниях журнальных фельетонов, что народ наш “образа звериного и печати его”» (26; 152).

И хотя этот образ сказывался иногда в какой-нибудь народной песне или припеве её, вроде «Сын на матери ехал, молода жена на пристяжечке», но эта грубость исторически объяснима и свойственна не только русским: «Боже мой, а на Западе, где хотите и в каком угодно народе <...> не такое же разве зверство, и при этом ожесточение (чего нет в нашем народе)...». И даже хуже, ибо многое там уже не считается грехом, а «стало считаться правдой», с чем «в своём целом» никогда не согласится русский народ, всегда называющий грех грехом без всякой для себя поблажки (26; 152). Именно поэтому, признавался писатель, не от кого-нибудь, а от народа, причём в самом мрачном и «зверином», казалось бы, его виде (на каторге), он «и принял вновь» в свою душу «Христа, которого узнал <...> ещё ребенком и которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в “европейского либерала”» (26; 152).

Отражая подобные нападки на народ, Ф. И. Буслаев, с работами которого Достоевский был знаком¹⁵, привёл ещё один довод, обвиняющий в темноте и невежестве отнюдь не народ, а, напротив, его образованных критиков:

¹⁴ Ср.: «Я говорю <...> о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю “в рабском виде исходил благословляя” Христос (цитата из Ф. И. Тютчева. — В. В.)» (26; 148). А Он призывал к любви. «Почему же нам не вместить последнее слова Его?» (26; 172). И ещё: «Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия. Это не экономическая черта и не какая другая, это лишь нравственная черта, и может ли кто отрицать и оспорить, что её нет в народе русском» (26; 131).

¹⁵ В записной книжке Достоевского 1860–1862 гг. сохранилась заметка: «Чернышевскому. — А ведь перед г-осподином-то Буслаевым вы были неправы» (20; 158). Достоевский, по-видимому, собирался возразить Н. Г. Чернышевскому, который вслед за А. Н. Пыпиным в уничижительной манере (статья «Полемические красоты. Коллекция вторая») выступил против крупнейшего учёного и его оценки русского фольклора и древнерусской литературы (20; 355, коммент.). Чернышевскому с его единомышленниками из лагеря «Современника» импонировали «революционные» элементы народного творчества, но не его религиозность. Полемика с Чернышевским не состоялась, возможно, из-за ареста Чернышевского и временного закрытия журнала (1862).

«Безусловно осуждать народные вымыслы в грубости и нелепости очень легко с высоты наших мнимых просвещённых взглядов и с точки зрения чопорных условий приличий. Для такого бездоказательного осуждения нужно только как можно меньше знать убеждения и верования простого народа и древнерусскую литературу. Оттого-то мнимопросвещённое невежество так и падко на осуждения, оскорбительные для русской народности. Но когда будет указано, что эти народные вымыслы коренятся на многовековых преданиях русской жизни и что в них выражается не только влияние нашей древней письменности, но и сама духовная жизнь народа, со всеми её светлыми и тёмными сторонами; тогда эти вымыслы должны будут обратить на себя более серьёзное внимание всякого благомыслящего человека» [Буслаев, 1861: 453].

Для Достоевского светлые стороны были сутью духовной народной жизни, поскольку заключали в себе идеи и идеалы, влекущие в будущее, тогда как тёмные стороны — маргинальная, периферийная часть широкой и пёстрой низовой культуры, не отражающая ни главных черт характера народа, ни основ его миропонимания. Эти основы, по мнению писателя, хотя и удерживали в себе элементы языческой предыстории, но формировались по преимуществу под сильнейшим воздействием христианства¹⁶. В восприятии Достоевского, как и Буслаева (и не только их), народная культура во всех её, иногда противоречивых, составляющих представляет собой сложное целое, в котором народная поэзия и древнерусская литература (каноническая и апокрифическая) выступают в органичном единстве. М. К. Азадовский писал о том, что, будучи создателем университетской науки о фольклоре, Буслаев всё-таки

«ещё не выделяет проблем фольклора в самостоятельную область изучения: народная поэзия изучается им в неразделимом единении с языком и со всей древнерусской литературой и даже древнерусским искусством. Всё это для него проявления народности, которую он понимает <...> как “старину”, употребляя иногда эти термины как синонимические и сходясь в этом отношении со <...> славянофилами» [Азадовский: 27–28].

Однако то, что Азадовскому представлялось недостатком, в действительности было достоинством. Буслаев учитывал особенности изучаемого материала. Ведь фольклорные произведения, сочинения древнерусской литературы, иконописные сюжеты одновременно и более или менее мирно уживались в сознании народа и питали его мысль и воображение. Исследователь народного творчества не может с этим не считаться. Поэтому В. Я. Пропп, задумав статью о змеборстве св. Георгия [Пропп, 1973], писал своему другу В. С. Шабунину (22 июля 1969 г.):

«Я начал работу, о которой расскажу тебе лично. Она охватывает иконопись, жития и духовные стихи на один и тот же сюжет. Я очень увлечён». И далее ему же (5 августа 1969 г.): «Я исследую сюжет змеборства в духовных стихах и иконах <...>. Работа будет небольшая. Про себя я должен знать весь материал, а в работе можно сослаться на отдельные типичные образцы»¹⁷.

¹⁶ М. Д. Никифоровский писал: «Наше славяно-русское язычество не успело ещё достигнуть последней степени развития, как застигнуто было христианской религией. Оно остановилось на переходной ступени от непосредственного поклонения природе и её силам к поклонению божествам более или менее личным» [Никифоровский: 11–12].

¹⁷ Неизвестный В. Я. Пропп. Древо жизни. Дневник старости. Переписка. СПб.: Алетейя. 2002. С. 271, 273.

Иван Карамазов в «литературном предисловии» к своей поэме «Великий инквизитор», говоря о средневековых произведениях, в один ряд с которыми он ставит свою поэму, называет сочинения и разных народов, и разных жанров — «Божественную Комедию» Данте, во Франции представления «судейских клерков» и монахов по монастырям, даровые зрелища на городских площадях.

«У нас в Москве, — продолжает он, — в допетровскую старину, такие же почти драматические представления, из Ветхого завета особенно, тоже совершались по временам; но, кроме драматических представлений, по всему миру ходило тогда много повестей и “стихов” (т. е. духовных стихов. — В. В.), в которых действовали по надобности святые, ангелы и вся сила небесная. У нас по монастырям занимались тоже переводами, списыванием и даже сочинением таких поэм <...>. Есть, например, одна монастырская поэмка (конечно, с греческого): “Хождение Богородицы по мукам”, с картинами и со смелостью не ниже дантовских» (14; 225).

«Поэмка», далее пересказанная Иваном, — знаменитый апокриф греческого происхождения, получивший особое признание в славянских странах и на Руси (ранний список XII в.) и многими мотивами отозвавшийся в духовных стихах¹⁸.

Совершенно очевидно, что некоторые фольклорные произведения (и в частности духовные стихи) невозможно изучать без обращения к их литературным источникам, как бывает невозможно, с другой стороны, изучать литературные произведения (те же апокрифы) без обращения к фольклору. Но апокрифы со времени их многочисленных публикаций в середине XIX в. всегда вызывали заметный интерес. Может быть, потому, что они, как казалось, принадлежали перу, так сказать, средневековых диссидентов, «исправлявших» церковное учение сообразно с собственным вкусом и понятиями. По словам М. Д. Никифоровского, апокрифы обнаруживают «самостоятельное, активное отношение народа к христианской религии...» [Никифоровский: 122]. Однако ситуация сложнее. Дело в том, что Библия в полном составе не была распространена на Руси по крайней мере до XVI в. Вместо Библии авторитетом пользовалась Палея — группа древнеболгарских и древнерусских памятников, обычно переведённых с греческого оригинала. В них пересказывался Ветхий Завет и события всемирной истории, иногда с толкованиями. Палея вместе с каноническими включала и апокрифические тексты. Большая часть апокрифов, опубликованных Н. С. Тихонравовым и А. Н. Пыпиным, взяты из разных списков Палеи [Порфирьев, 1873: 134]. Все они, как и тексты Библии, считались священными: «Хранилище апокрифических сказаний <...> — “Палея” — всегда считалась книгой истинной и отождествлялась с Священным писанием» [Тихонравов, 1898: 152–153, 156]. Отношение народа

¹⁸ См.: [Тихонравов, 1898: 204–206]. Учёный ошибался, полагая, что на Западе этот апокриф вообще не был известен. Но, правда, несопоставимо большее распространение там получило «Хождение апостола Павла по мукам», у которого с «Хождением Богородицы...» много общего, особенно в изображении адских мук (там же, с. 207). Высокая характеристика апокрифа, данная Иваном (с которой, как ясно, согласен Достоевский), противопоставлена сдержанному мнению Ф. И. Буслаева на этот счёт [Буслаев, 1861: 496].

к таким сказаниям было соответственным. Они естественно ложились в основу духовных стихов.

Духовным стихам (произведениям на темы из Ветхого и Нового Заветов, житий святых, церковных песнопений, легенд и апокрифических рассказов) не повезло. Долгие годы

«исследовательской работы были посвящены исключительно выяснению сюжетного материала стихов и их книжных источников. Религиозное содержание их, как, впрочем, и чисто художественный анализ — оставались вне поля зрения русской историко-литературной школы» [Федотов: 16–17].

И это несмотря на постоянный спрос и оборот стихов в народной среде (у старообрядцев и раскольников, на Русском Севере и в Сибири, судя по новейшим записям, они курсируют до сих пор) и часто их яркое художественное достоинство¹⁹. Буслаев писал:

«Духовный стих, или старческая песня, и сказка — две главнейшие формы, в которых наша народная поэзия нашла себе дальнейшее развитие. Обе эти формы по изложению и тону, бесспорно, носят на себе характер эпический <...>, широко, в общих очерках, представляющий жизнь и природу, без всякого ограничения общенародных понятий и убеждений со стороны личных воззрений или ощущений отдельного певца или сочинителя» [Буслаев, 1861: 597].

Содержание духовных стихов, по мнению учёного, вполне выражает христианское мировоззрение, в отличие от западных произведений такого рода, «в которых к чисто христианскому элементу нечувствительно присоединялась греко-римская, древнеклассическая закваска...» [Буслаев, 1861: 601]. Эта «закваска» даёт о себе знать и в их внешней форме. Так, не в одной «Италии, но и в прочих европейских странах в Средние века поэтический образ Мадонны украсился, в воображении поэтов-художников, не только сиянием благочестия и святости, но и красоты» (имеется в виду красоты исключительно внешней, никак не связанной с благочестием и святостью) [Буслаев, 1861: 601]. Высказывания авторитетного учёного укрепляли Достоевского в его суждениях о том же предмете. Но исследователи более позднего времени не могли без серьёзных оговорок с Буслаевым согласиться.

Описывая духовные стихи в ряду других жанров эпической народной поэзии, В. Я. Пропп объяснял:

«В этих стихах народ выразил некоторые свои религиозные представления. Может быть, по этой причине советская наука мало интересовалась этими произведениями. Между тем мировоззрение, выраженное в них, не всегда совпадает с церковно-религиозным мировоззрением, а иногда и противоположно ему <...>. Они отличаются значительными художественными красотами. В то время как памятники архитектуры и религиозной живописи Древней Руси давно признаны как памятники великого искусства, хранятся в музеях, изучаются, реставрируются и издаются в репродукциях, соответствующие им произведения словесного искусства до сих пор оставались вне поля зрения наших учёных. Мы не можем пока заполнить этот пробел...» [Пропп, 1976: 57].

¹⁹ Согласно Г. П. Федотову, «по сравнению с былинным эпосом, духовный стих проявляет гораздо большую жизненность и “бытует” не только в северной глуши, но почти на всём протяжении русской земли» [Федотов: 14].

Лишь отчасти (и не бесспорно) этот пробел был заполнен небольшой монографией Г. П. Федотова 1935 г., не утратившей, однако, своего значения и поныне, и немногими работами, которые за ней последовали²⁰.

Если изучение духовных стихов со стороны их религиозного содержания не слишком далеко подвинулось вперед, то со стороны их формы оно подвинулось ещё меньше. А между тем только через осмысление формы (связи и функционального назначения её элементов) и можно вникнуть в реальный смысл чего бы то ни было. Таким путём (если судить о фольклорных отражениях в его творчестве) шёл Достоевский, поскольку для него, проницательного читателя, гениального мастера слова, этот путь был самым естественным и верным.

Остановимся на немногих сюжетах, которые для писателя имели характер фактического доказательства, подтверждающего справедливость его слов о «святых» для народа идеалах.

Духовный стих «О Лазаре» (или «О богате и Лазаре», или «О двух Лазарях» и т. д.) всегда был особенно популярен (см.: [Порфирьев, 1869: 50]). Он восходит к одной из притч, рассказанной Христом (Лк. 16: 19–31) и рекомендованной в «Братьях Карамазовых» старцем Зосимой (среди других благочестивых рассказов) для чтения неграмотному простонародью (14; 267). Герои притчи — богач (его имя не названо), ведущий праздную жизнь и изо дня в день пирующий в роскошных одеждах, и нищий, недужный Лазарь, лежащий у ворот его палат и мечтающий напиться падающими крохами праздничного застолья. Лазаря никто не замечает, кроме псов, которые, подбегая к нему, лижут его раны (это значит, что Лазарь едва прикрыт, его одежды — жалкие лохмотья). Когда умер нищий, он был отнесён ангелами на лоно Авраама (в рай). Когда умер богач, он оказался в аду. Оттуда он видит Лазаря и, мучаясь в адском пламени, просит Авраама послать к нему Лазаря, чтобы тот каплей воды мог прохладить его язык и облегчить его муку. Авраам объясняет: «Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь». Кроме того, между раем и адом великая пропасть, которую ни с той, ни с другой стороны нельзя перейти. То, что богач не вовсе окован от эгоизма, не ведая сострадания и добрых чувств, доказывает продолжение. Услышав ответ Авраама, он сказал: «...так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтоб и они не пришли в это место мучения». Но Авраам отказывает ему и в этом, напомнив о Моисее (т. е. заповедях) и пророках, которых братья должны слушать, чтобы получать наставления для праведной жизни на этом свете и утешения на том, а если братья им не верят, то они и Лазарю, воскресшему из мёртвых и вразумляющему их, не поверят.

²⁰ О монографии Г. П. Федотова и других работах см. комментарий А. Л. Топоркова ко второму изданию книги [Федотов: 156–157] и в сборнике: Купина Неопалимая. Русские духовные стихи. М., 1991. См. также послесловие С. Е. Никитиной к книге [Федотов: 137–153]. Автор послесловия напоминает также о двух капитальных работах, предшествовавших исследованию Федотова, — А. В. Рыстенко о св. Георгии и драконе (1909) и В. П. Адриановой-Перетц о св. Алексее человеке Божиим в житиях и народной словесности (1917). Важно отметить, что статья С. Е. Никитиной включает сдержанную, но убедительную полемику с некоторыми положениями книги Г. П. Федотова.

Духовный стих о Лазаре, отразившийся несколькими характерными мотивами в «Братьях Карамазовых» (см.: 14; 23 и 15; 30, а также: 15; 525, 589, коммент.), варьирует темы евангельской притчи. В притче главный персонаж — богач, в стихе — нищий. Но ни там, ни тут нет того, о чём пишет Г. П. Федотов, — «прославления нищенства»²¹. И в притче, и в стихе речь идёт не о богатом и убогом самих по себе, а об отношениях между ними. В притче богач не видит в Лазаре брата, хотя, обращаясь к Аврааму, он называет его отцом, который является отцом не только богатой, но, конечно, и нищей братии. Так же, как Господь Бог — общий Отец их всех, включая Авраама. Богач относится к Лазарю не как к ровне, а как к слуге или рабу на посылках даже тогда, когда сам крайне унижен, а Лазарь Господом вознесён. Если бы богач мог увидеть в Лазаре брата, то (ср. его отношение к родным братьям, о которых он заботится и в адской муке) Лазарь не был бы нищим. Вывод из ситуации, изображённой в притче, один: Лазарь — чужой, и только потому он нищий.

Духовный стих подхватывает главную тему евангельской притчи — тему равенства и родства. Она часто встречается и в других духовных стихах, а также в других фольклорных жанрах — в сказке, легенде и т. д. Но в стихе о Лазаре она выражена наиболее концентрированно и остро.

В стихе нищий и богатый (в отличие от притчи) — родные братья (как правило, у них одно имя — Лазарь). В ответ на кроткую просьбу нищего накормить и напоить его богатый кричит:

Ах ты смердин, смердин, смердящий ты сын,
 Да как же ты смеешь к окну подходить?
 Да как же ты смеешь братом называть?
 У меня брата Лазаря в роду не было...
 Есть у меня братия получше тебя:
 У кого много золота, больше серебра,
 Те — и моя братия возлюбленная.

На это убогий напоминает богатому:

Напрасно, мой братец, отперся меня,
 Напрасно, родимый, от рода своего;
 Одна нас с тобою матушка на свет родила,
 Один-то нас батюшко вспоил, воскормил,
 Неравную долю Господь наделил:
 Тебя наделил всё богатством,
 Меня наделил всё убожеством.
 Спихаешься, братец, да не во время,
 Вспокаешься, родимый, — возврату не быть
 [Якушкин: 45].

²¹ Ср.: «Бродячие певцы, живущие подаванием, принадлежат к классу убогой, нищенствующей Руси <...>. Высокая оценка нищенства и бедности, конечно, является общенародным и даже общехристианским достоянием, но особое ударение, особо любовная трактовка этой темы в стихах объясняется, может быть, социальным происхождением сказителей. Два самых излюбленных стиха служат прославлению нищенства: стих о Лазаре и о Вознесении» [Федотов: 15]. Нет «прославления нищенства» и в стихе о Вознесении. См., например, вариант, приведённый в книге самого Г. П. Федотова (там же, с. 130–131).

Но богача это предупреждение (впоследствии сбывающееся) не трогает. Его братья — такие же, как он, богачи и (в некоторых вариантах) «купцы да бояре» или «князя да бояра, да торговые люди», тогда как у нищего в братьях — только подстольные псы:

У меня ли братьев таких (как убогий. — В. В.) в роду нет,
А твои братья — подстольные псы...
[Варенцов: 67, 71, 73].

Иногда эти псы, более сострадательные, чем их хозяин богач, кормят убогого Лазаря, лечат его раны. В одном из вариантов стиха, напечатанного Г. П. Федотовым, ответ богатого брата на просьбу нищего ещё более жестокий: он его

Толкает, пинает, с крыльца провожает,
С крыльца провожает, кобелей натравляет:
Усть-е, возмите, борзы кобелье!
Пусть его лютые псы разорвут,
По чистому полю мощи (кости. — В. В.) разнесут
[Федотов: 80].

Нищий Лазарь, таким способом обласканный родным братом, доведён до полного отчаяния. Из глубины безысходной скорби он обращается к Богу:

Как я жил убогий на вольном свету,
То-то моя душенька намучилася;
И голода, холода всего приняла:
Всякой она скверности навиделася,
Создай мне, Владыко, горче того!
[Якушкин: 46].

В качестве естественного завершения мученической жизни нищий просит у Бога последней милости — самой горькой смерти, чтобы Господь послал ему грозных, безжалостных ангелов и чтобы они вынули его «душеньку сквозь рёбер <...> Железными крючьями» и т. д.

Но Бог, забирая убогого Лазаря к себе в рай, посылает ему тихих ангелов, которые вынимают его душу «и хвально, и честно (т. е. с честью. — В. В.) В сахарные уста». Горькая смерть (такая, какую просил себе нищий Лазарь) постигает его брата, богатого Лазаря, и именно тогда, когда тот, с избытком обеспеченный и благополучный, просит у Бога долгой жизни:

Послал ему Господи грозных ангелов, —
Грозных, немилостивых;
Вынули душеньку сквозь рёбра его
Железными крючьями;
Понесли душеньку во ад к сатане,
Положили душеньку на огненный костёр²².

Только в аду богатый Лазарь раскаялся. Но поздно.

²² [Варенцов: 71–72], [Бессонов, 1861: 77–80, 84–87], сводный вариант № 27.

Суровое наказание, которое Господь определил богачу, тот заслужил за жестокосердие по отношению к нищему брату. И заметим: если в евангельской притче Лазарь чужой, и только потому он нищий, то в духовном стихе, напротив: он нищий, и только потому — чужой. В нищете, как показывает стих, не спасает никакая степень родства. Нищета страшнее греха, страшнее преступления. Богатый Лазарь поступает с нищим не как родня и ровня, а как враг. Ведь он не только не помогает обездоленному брату в этой жизни, но отнимает у него и будущую, ибо отчаяние бедняка и его обращение к Богу — свидетельство полного неверия в милосердие и справедливость Творца. Убедившись в том, что у него нет брата, бедняк решил, что у него не может быть и страдающего Отца. Ведь такая степень безнадёжности, неверия и предпочтения адских мук земной жизни равносильны отречению, а следовательно, — безвозвратной гибели души. Финал, уготованный нищему Лазарю богатым братом, мог придумать если не сам дьявол, то, уж конечно, один из больших его приятелей. Ибо сказано: «...не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10: 28; Лк. 12: 4–5).

И ещё деталь, наделённая важным смыслом. У богатого Лазаря и убогого Лазаря одно имя. Между родными братьями нет решительно никакой разницы, кроме убожества и богатства. Но если убожество прилипчиво и часто бывает неизбывным, то богатство неверно. В любой момент волею Бога оно способно исчезнуть (как это происходит в некоторых вариантах стиха о Лазарях). Во всяком случае, раньше или позже, смерть лишает человека всех земных благ, и богач уходит из этого мира в другой таким же нищим, как и последний бедняк. Это означает только то, что между двумя Лазарями духовного стиха не просто сходство, не просто близость родства и братства, а в каком-то смысле полное тождество. Иначе говоря, для богатого Лазаря убогий Лазарь, в сущности, не кто иной, как он сам. Поэтому, будучи злейшим врагом своему брату, богатый оказывается злейшим врагом самому себе. Отсюда его страшная смерть и суровое наказание (каких просил себе его брат, нищий Лазарь). Но эту смерть и наказание богатый выбирает сам. Свободу, дарованную ему (как и любому человеку) Богом, богатый использует другому и себе во вред. В конце концов, несчастны оба — один Лазарь в этой, другой в иной жизни. А могли бы быть оба счастливы, если бы богач увидел в нищем равного себе человека, родню и брата, каким тот и был на самом деле.

Необходимость правильно направленной свободной воли, истинного братства и равенства для общего счастья как одобренного, даже предписанного Богом (следовательно, «святого») идеала в этом духовном стихе, как часто в произведениях народного творчества, доказывается от противного. Герои стиха (и притчи): с одной стороны, богач (владеющий чрезмерным достатком и возможностями), а с другой стороны, — нищий (настолько бедный, что даже ломотья его не прикрывают), знаменуют крайности, между которыми умещаются все. Это значит, что социальная тема, тема социального неравенства (и общего счастья в этом веке и в будущем) в духовном стихе и его источнике наделены самым широким, исчерпывающим смыслом. Этот смысл и сообщил, конечно, популярность духовному стиху, актуальному до тех пор, пока существует обозначенная в нём проблема. В этом отношении героическая былина может ему уступить.

Из главных персонажей русского богатырского эпоса Достоевский называет только Илью Муромца. Об этом герое В. Я. Пропп писал:

«Основная черта Ильи — беззаветная, не знающая пределов любовь к родине <...>. У него нет никакой “личной” жизни» вне того поприща, которое он избрал. Он «смел и удал», как «его младшие братья, Добрыня и Алеша», но его отличает ещё «опытность и зрелость». Он обладает «могучей духовной и физической силой». Врагам он страшен, но «когда дело идёт не о врагах, он всегда великодушен и добр. Он честен до мелочей и прям». Всё это делает его «наиболее любимым героем народа, который <...> в лице трёх героев во главе с Ильёй изобразил и отразил самого себя» [Пропп, 1955: 215].

Для Достоевского Илья — и представитель народа, воплотивший наиболее привлекательные его черты, и один из народных идеалов, не исключаяющих, разумеется, их христианских корней: «Идеал его <народа>, тип великоруса — Илья Муромец» (24; 309). По поводу народного движения в пользу балканских славян, восставших против иноземного ига, и горячего сочувствия народа угнетённым единоверцам (1876 г.) Достоевский опять-таки вспоминал Илью Муромца и разъяснял: это движение

«почти беспримерное <...> по своему самоотвержению и бескорыстию, по благоговейной религиозной жажде *пострадать за правое дело*». Русский народ, по убеждению писателя, в данном случае, как и всегда, — «любитель жертв и ищущий правды и знающий, где она, народ кроткий, но сильный, честный и чистый сердцем», именно такой, «как один из высоких идеалов его — богатырь Илья Муромец, чтимый им за святого» (23; 150).

И позднее (1877 г.) в той же связи:

«...народ наш любит <...> смиренного и юродивого: во всех преданиях и сказаниях своих он сохраняет веру, что слабый и принижённый, несправедливо и напрасно Христа ради терпящий будет вознесён превыше знатных и сильных...». Поэтому, в частности, «народ наш любит <...> рассказывать <...> житие своего великого, целомудренного и смиренного христианского богатыря Ильи Муромца, подвижника за правду, освободителя бедных и слабых, смиренного и непревозносимого, верного и сердцем чистого» и т. д. (25; 69)²³.

Те же свойства Ильи Достоевский видит и в народном эпосе. Везде, где писатель упоминает богатыря, он говорит о нём с восхищением. Но из былин, в которых действует герой, он выделяет одну — «Илья Муромец и Идолище». Эта былина относится к числу «самых популярных <...>, связанных с именем главного героя русского эпоса — Ильи Муромца» [Пропп, 1955: 216]. Она сложна по происхождению и составу, разнообразна по мотивам и их разработке, но известна во всех районах бытования былин и записана во многих вариантах. Как показывает учёный, эти варианты сводятся к двум версиям сюжета. Одна, исконная, представляет собой героическую былинку; другая, развившаяся на основе первой, — скорее духовный стих, чем былина, сочинённый в среде паломников, «перехожих калик». По мнению В. Я. Проппа, вторая версия, выражая церковные симпатии и интересы, во всех отношениях уступает первой [Пропп, 1955: 219, 223–227].

²³ Смирение, о котором говорит Достоевский, не означает готовности отступать; оно означает лишь отсутствие самолюбования, похвальбы, гордыни. Подчёркивание христианского элемента в характеристике Ильи и некоторые другие детали сближают трактовку Достоевского с трактовкой: [Аксаков: 134 и др.].

Однако вторая версия показалась весьма примечательной Достоевскому. Он увидел в ней идеи, которые, будучи высказанными в художественной (т. е. прикровенной) форме, не сразу бросаются в глаза. Если иметь в виду обычные приёмы работы писателя с такого рода материалом, он знал былинку (и вторую её версию) в разных вариантах. Один из таких вариантов напечатан в издании, указанном среди книг библиотеки Достоевского²⁴. Писатель собирался использовать былинку в очередном выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. для разъяснения своей мысли, одобряющей участие русских добровольцев в той же освободительной войне на Балканах.

В записной тетради 1875–1876 гг. среди разнородных заметок читаем: «Война иногда лучше мира: вернуть встречу Ильи со каликою Иванищем» (24; 157); ранее: «О калике Иванище» (22; 163), «Если хотите, Иванище» (22; 163) и т. д. Рабочая тетрадь 1875–1876 гг. и подготовительные материалы к «Дневнику писателя» 1876 г. пестрят повторяющимися именами Ильи и Иванища. Судя по такому повтору, столько же многочисленному, сколько и содержательно скупому, и той логике, которую можно за ним разглядеть, былина, где появляются эти герои, должна была бы называться не «Илья Муромец и Идолище», а «Илья Муромец и Иванище». При этом Илья остаётся в круге привычных для него положительных ассоциаций, а Иванище может явиться в самом неожиданном контексте, например: «Вот уж подлинно идея, попавшаяся Иванищу» (24; 168). Или: «О спиритизме. Калика Иванище. О войне. И закончить Европой слегка» (24; 169). Или: «(Полунаука, Россия, полунаука.) Калика Иванище есть середина, полуобразование. Калика Иванище учёный, литератор, — он пишет о чём угодно» (24; 168). В связи с темой «лучших людей»: «Люди лучшие: и неужто таков закон, чтоб всегда были Иванищи — среда» (т. е. посредственность) (24; 157). По мнению Достоевского, «на всякую новую, светлую идею, прежде неслыханную», непременно находится тупой противовес — «тут свирепствует Иванище» (24; 171). Поэтому «Иванища вредны» (24; 101). Особенно там, где у них власть: «То-то и есть, что Иванищи-то, кажется, и управляют, а не Ильи Муромцы» (24; 172). И не только в России. В целом в набросках писателя Иванище выступает как подмена, как знак тупой посредственности, не способной ни породить, ни воспринять новую мысль. Ни совершить энергичный и смелый шаг:

«Иванище решает грубо — матерьяльно, ввиду первых потребностей. <...> Иванище заботится (было: боится), что-нибудь носит же его в Ерусалим ходить, но если принять великое решение, то он забеспокоится и устранился» (22; 161).

В отличие от Ильи, берущего на себя все заботы и всю ответственность. Герои резко противопоставлены, а следовательно, не Илья и Иванище, а «Иванище или Илья» (22; 161), иначе: или Илья, или Иванище.

²⁴ См.: Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. С. 23. Вероятно, как предположила И. Д. Якубович, одна из авторов «научного описания», книга была приобретена Достоевским для чтения детям. См.: Книга о Киевских богатырях. Свод 24 избранных былин древнекиевского эпоса. Составил В. П. Авенариус. СПб., 1876. С. 146 и след. Былина № 15.

Несмотря на решительную модернизацию фольклорного текста, слишком лаконичный и разнородный характер его применений, можно понять, какой общий смысл и связь идей Достоевский усмотрел в заинтересовавшей его былине (духовном стихе). Писатель выделил и соединил два момента (думается, он сделал это, точно следуя замыслу певца и составителя этой былинной версии). Один, начальный, — паломничество калики Иванища в Иерусалим:

Нунь сильнее могучее Иванище
А шел как ён во Иерусóлим-град
А Господу ён Богу помолиться ведь,
К Господнему как гробу приложиться,
В Иордан ён речке окреститься²⁵.

Пройдя долгий и трудный путь (и днём, и осенней ночью), калика наконец добирается до Иерусалима и совершает всё то, ради чего сюда шел. И, надо заметить, — всё то, что совершают идущие сюда с той же целью остальные. Иванище, таким образом, становится в конец и затем пропадает, стирается в длинной череде благочестивых богомольцев. Путь калики ко гробу Господню, как и любого паломника к Святым местам, — путь покаяния в собственных грехах, очищения собственной души и личного спасения.

На обратной дороге, увидев у Киева огромную рать, приведённую туда поганым Идолищем, и узнав, что само Идолище (не то чудовище, не то богатырь непомерной высоты, толщины и наглости) забралось в княжеские палаты и пирует там в своё удовольствие, издеваясь над князем Владимиром, Иванище, при всей своей физической мощи, испугался и решил обойти Киев стороной. Тут и происходит встреча калики с Ильёй Муромцем, направляющимся в Киев. Эта встреча — второй момент былинного рассказа. Илья видит перед собой «старую калику-перехожую» (далее в одном из вариантов выясняется, что они одного возраста с Ильёй и вместе учились в Муроме грамоте):

Не идет каличище — шатается,
Костыльём-клюкою подпирается,
Под каликою мать-земля да подгибается...²⁶

На расспросы Ильи калика рассказывает о беде, постигшей Киев, об Идолище, который в «княженецких палатах» ест-пьёт, над князем похваляется:

Как святые образа-то все поколоты,
Во черной грязи да все потоптаны,
Во церквах во Божьих кони кормятся...

²⁵ Былины. Л.: Советский писатель, 1957. С. 84 (Б-ка поэта).

²⁶ Книга о Киевских богатырях. С. 146.

Илья спрашивает, почему Иванище не убил Идолище, и калика признаётся, что «устрашился», «не посмел идти на поганое»²⁷. Илья стыдит «сильное, могучее Иванище», затем надевает его платье²⁸. Иногда, услышав о беде, Илья без дальнейших вопросов и объяснений говорит:

Ай да сильнее могучее Иванище,
Скидывай-ка платье ты каличичье,
Одевай-ка мои платья богатырские,
А давай-ка ты мне шляпу во сорок пуд,
А давай-ка ты мне посох о девяносто пуд,
Пойду я ведь каликой перехожее
Во славный я ль во Киев-град,
К тому князю я ко Владимёру;
А на-ка ты, держи-ка моёго коня,
А держи-ка ты коня да ведь до меня²⁹.

После насмешливой перебранки с Идолищем, его похвальбы и враждебных действий Илья, орудуя каличьим посохом, побивает поганое Идолище и всю его несметную рать. Он освобождает народ, князя и возвращается к своему богатырскому коню и «к сильному могучему Иванищу, — а

Иванище стоит как да и весь в слезах,
Не может ён держать ко́ня доброго.
Старый казак ведь Илья Муромец,
Говорил как ён могучему Иванищу:
«Ай же сильный ты, могучий ведь Иванище,
Ай, силы у тебя да с два меня,
А ухватки у тебя и половинки нет».
А тут богатыри перекружилися,
А тут ёны да ведь переодилися.
Илья-то ведь поехал на добром кони,
Иванище пошел да ведь пехотою³⁰.

В варианте из библиотеки Достоевского Илья, убив Идолище и вернувшись к Иванищу, говорит:

А теперь прощай, могучее Иванище <...>,
Впредь, смотри, ты больше так не делай-ка,
Выручай крещеных от поганных...³¹

События, о которых повествует былинный певец, представляют собой два разных подвига, два способа спасения души, сопоставленных и здесь противопоставленных один другому. Иванище, как и многих таких же, «носит» в Иерусалим мысль о благополучии своей души. Его забота имеет индивидуальный, личный и, в сущности (хотя так бывает не всегда, ср.: 25; 215–216), эгоистический характер. Это начало «особняка». Недаром в черновых набросках

²⁷ Там же. С. 148.

²⁸ Там же. С. 149.

²⁹ Былины. С. 85–86.

³⁰ Там же. С. 88.

³¹ Книга о Киевских богатырях. С. 155.

Достоевского Иванище многократно возникает в увязке с темой «обособления», насквозь проевшего общество:

«Одним словом, хоть и старо сравнение, но наше русское интеллигентное общество всего более напоминает собою тот древний пучок прутьев, который только и крепок, пока прутья связаны вместе (фольклорный мотив — *В. В.*), но чуть лишь расторгнута связь, то весь пучок разлетится на множество слабых былинки, которые разнесёт первый ветер. Так вот этот-то пук у нас теперь и рассыпался» (22; 83)³².

В поступках Ильи, напротив, нет никаких эгоистических побуждений. Он освобождает единокровный и единоверный ему киевский люд без личных выгод и себялюбивых надежд. Его героический подвиг, как всегда, служит избавлению от губительной беды других и многих, т. е. служит общему благу и общему спасению. Это не только уравнивается с паломничеством к Святым местам, но, согласно логике былинного рассказа, его превосходит, как превосходит всякую обособленную, одинокую молитву и всякий одинокий труд во имя пусть даже и духовной, но частной цели. Ведь закон Христа — «закон любви» не только к Богу, но и к ближнему, любви жертвенной и бескорыстной (Мф. 22: 37–40; Мр. 12: 30–31 и др.). Поэтому высший подвиг и есть спасение других; по возможности, спасение многих; в идеале — спасение всех (подвиг Христа)³³. Былина прославляет Илью. Отсюда мотивы, возвеличивающие богатыря и уничижающие Иванище. Они переданы, в частности, переодеванием, безусловно несущим символический смысл.

Илья переодевается перед боем не только для того, чтобы быть не узнанным Идолищем (который, кстати сказать, его никогда не видел). Надев каличье платье, взяв как оружие каличий посох, Илья усваивает чужую сущность и оборачивается каликою. Идея такого оборота (и перевоплощения) заложена в любом переодевании в чужую одежду. Это общекультурная универсалия, известная фольклору и магическим практикам разных мифо-ритуальных систем. Поэтому ряженье и окрутничество (оборачивание), ряженный и окрутник в русских говорах и, соответственно, научных работах — синонимы (см.: [Ивлева: 18 и след.]). Оборот сам по себе содержит вероятность радикальной перемены. Ср.: грянул оземь и обернулся... тем-то, тем-то, тем-то; ср. также: пре-вращение (одного в другое), т. е. оборот и внутренняя перемена. В одном из цитируемых здесь вариантов былины это происходит дважды. Сначала Илья, идя на бой, оборачивается каликою, а после боя, обернувшись ещё раз, становится самим собой:

³² Ср.: 22; 161 и след. наброски к мартовскому выпуску «Дневника писателя» за 1876 г. Гл. первая, III. «Обособление».

³³ Это мысль многих произведений народного творчества. Так, В. Я. Пропп заметил, например, что св. Георгий Победоносец крайне редко изображается на иконах в спокойном состоянии со спасённой им девицей, а не в борьбе с чудовищным змеем, т. е. не «в героическом и народном облике». «Преобладание получил <...> тип иконы, в которой змей побеждается силой оружия и не во имя одной женщины, а во имя борьбы со злом (т. е. для блага всех. — *В. В.*). В противоположность чрезвычайно редкой иконе об освобождении девушки икона, изображающая только боевую схватку героя со змеем без всяких других персонажей, представлена большим количеством экземпляров начиная с XII в.» (Пропп, 1973: 204).

А тут богатыри перекружилися,
А тут ёны да ведь переодилися.

Идущие друг за другом мотивы изображают одномоментное действие, они являют собой семантическое тождество. Далее Илья, как положено богатырю, едет на добром (боевом, богатырском) коне, а Иванище, как положено калике, идет «пехотою».

В бою с поганым Идолищем Илья предстаёт каликой. Помимо собственных ему достоинств он наделён особой благодатью — духовной силой и Божьим благословением, т. е. всем тем, ради чего стремится в Иерусалим и к гробу Господню благочестивый паломник. Герой служит людям и Богу одновременно. Его победа — знак высшей заслуги и Божьего одобрения. Она сообщает герою ореол святости.

Но Иванищу богатырские доспехи и платье не помогают. Он плачет, едва удерживая доброго коня, поскольку даже конь противится ему и не признаёт в нём богатырских качеств. Герои снова противопоставлены друг другу, и если Илья прославлен, то Иванище окончательно посрамлён.

Забвение о себе и забота об общем счастье в ином виде, но отличает и Алексея человека Божия. Достоевский называет его так же, как Илью Муромца, среди наиболее почитаемых народом святых: «Лучшие люди <...>. У него <народа> Алексеи — человеки Божии» (24; 285; ср.: 23; 193). В черновой тетради 1880–1881 гг. запись:

«О лучших людях <...>. Лучшие пойдут от народа и должны пойти <...>. Правда, народ ещё безмолвствует, хоть и называет кроме Алексея человека Божия — Суворова, например, Кутузова, Гаса» (27; 53).

И ещё: «Я скажу: Алексей человек Божий — идеал народа...» (27; 55). В «Братьях Карамазовых» старец Зосима советует читать народу разные занимательные и поучительные рассказы и «из Четвы Миней хотя бы житие Алексея человека Божия...» (14; 267). Этот святой, герой жития и духовного стиха, не раз упомянутый в последнем романе, стал прототипом Алёши Карамазова, на что прямо указывает его имя³⁴.

Повествования об Алексее человеке Божиим в житии и духовном стихе, необычайно распространённом и записываемом собирателями во множестве вариантов, не вполне совпадают³⁵. Зная Житие св. Алексея в разных редакциях, Достоевский, как часто, когда у него был подобный выбор, предпочёл народную версию, духовный стих. Писатель увидел в нём и повторил в «Братьях Карамазовых» (и не только в них) оригинальную, в высшей степени глубокую и важную идею, выраженную (как часто в фольклорных текстах) с художественным блеском — парадоксально и удивительно лаконично.

³⁴ Хотя мне приходилось подробно писать на эту тему (см., например: Ветловская, 2007: 200–229), здесь нельзя обойти вниманием указанный сюжет. Постараемся ограничиться необходимым.

³⁵ Подробный анализ и сопоставление жития и стиха о св. Алексее см. в исследовании: [Адрианова-Перетц, 1917].

Алексей человек Божий (время его жизни относят к концу IV — началу V в.) родился в семье богатого и знатного римлянина. В день собственной свадьбы он, оставив родных, уходит из дома, снимает с себя роскошную одежду, облачается в нищенские лохмотья и в таком виде появляется в Эдесском (Иерусалимском) храме Богородицы, сначала на паперти или в притворе, а затем (по распоряжению Богородицы) и в самом храме. Здесь он предаётся молитвенным подвигам ради собственного спасения и (иногда) спасения своих близких:

...я пошёл в иншую землю,
За батюшкин грех помолиться,
За матушкин грех потрудиться!³⁶

По прошествии долгого времени, постоянных молитв и духовного совершенствования, по воле Божией (житие), по велению Богородицы (духовный стих) святой возвращается в свой дом — к отцу, матери и супруге. При этом Богородица, напутствуя его, иногда говорит:

Лексеюшка Божий человек!
Полно тебе Богу молиться,
Пора у свой дом подъявиться...³⁷

И здесь, как видим, ценность одинокого спасения отодвинута на второй план. Важнее оказывается жизнь Алексея среди своих в родном доме. Иногда Богородица то ли предсказывает святому ближайшее будущее, то ли предупреждает, как следует себя вести:

Поезжай ты во свой славен Рим-град,
Отец тебя мать в доме не спознают,
Ни младая обручная княгиня³⁸.

Так и происходит. Святого никто не узнаёт. Его как нищего побирушку ссылают куда-то на задворки, он ест какие-то объедки, пьёт какие-то опивки. Рабы и слуги отца (да и его самого, поскольку он в действительности всё-таки господин и наследник) смеются и издеваются над ним. Только после смерти святого обнаруживается, кем он был на самом деле. Заключительная часть жития и стиха о св. Алексее передаёт плач отца, матери и супруги, узнавших в умершем праведнике сына и мужа. Именно в этой части, как заметила В. П. Адрианова-Перетц, духовный стих резко отличается от житийного текста: «Основная нота, которая звучит во всех плачах жития, — это горькие упреки по адресу Алексея, который не смягчился зрелищем безысходного горя своих родных и не открылся им при жизни. В стихе центр тяжести переносится на позднее сожаление родных о том, что претерпел в их доме святой. Здесь плач становится как бы покаянным» [Адрианова-Перетц: 336].

³⁶ [Бессонов, 1861], вар. № 28, см. также: № 29, 30.

³⁷ Там же. Вар № 32.

³⁸ Там же. Вар. № 33, а также: № 34.

Ср. слова отца:

Алексей, Божий свет, человече!
Какое терпел ты терпение!
От раб своих ты укорение!..
Чего ты мне тогда не явился?
Зачем ты пришёл во град не сказался?
Построил бы я келью <для тебя> не такую,
Ещё бы не в этакое месте:
В своём бы в княженице подворье
Возле бы своей каменной палаты...
Поил бы, кормил бы я тебя своим кусом!
Не дал бы рабам на поруганье³⁹.

С некоторыми вариациями примерно то же говорят мать и супруга.

По мнению В. П. Адриановой-Перетц, в сравнении с житием автор стиха, передавая плачи родных, сменил настроение и психологические акценты. Думается, однако, что дело не в психологии, дело в идее. И это главное. В стихе поведению св. Алексея в родном доме дано принципиально новое и неожиданное объяснение. Оно подготовлено мотивами, так же отличающимися от жития, как и плачи.

Так, в житии приход Алексея в родной дом по возвращении толкуется как нежелание его обременять кого бы то ни было. В стихе этот мотив опущен. Святой, встретив отца, просит принять его, убогого странника, ради спасения своей души и ради сына Алексея. На вопрос отца, откуда он знает о пропавшем сыне, святой отвечает:

Богатый князь Ефимьяне!
Остроишь убогому келью
Ближе своей каменной палаты,
Обрящешь любезного сына
В своей белокаменной палаты:
В одной стороны с ним пребывали,
В единой пустыне проживали,
Со единыя трапезы воскушали,
Едину одежду с ним носили⁴⁰.

Предлагая отцу принять его вместо ушедшего из дома сына, святой, в сущности, предлагает родным выход из страдания и безутешной скорби. Ведь всякая скорбь прекратится, если родные признают в чужом, жалком и нищем страннике любимого сына, обрадуются ему как своему. И если бы родные согласились с Алексеем, они бы не ошиблись, поскольку не узнанный ими странник и был их сыном. Благодаря возможности парадоксального оборота ситуации оказывается, что испытанию в этом случае подвергаются обе стороны: Алексею достаточно назвать себя, и он будет жить в другой, лучшей «келье», питаться другим, лучшим «кусом».

³⁹ Там же. Вар. № 28.

⁴⁰ Там же. Вар. № 33.

Мучения же его родных прекратятся. Но точно так же изменилась бы к лучшему его жизнь и обратилась в радость скорбь его близких, если бы эти близкие смогли, как предлагает им святой, в чужом разглядеть родного человека.

В результате твёрдость святого, не смягчившегося страданиями родных и не назвавшего им себя, получает высокое оправдание, ибо служит призывом к величайшей (не ограниченной избирательным чувством) любви. В стихе Алексей выдерживает трудный искус и остаётся верен Богу не потому, что, любя Бога, забыл родных и родные стали ему чужими, а потому, что чужие для него — те же родные. Вот почему святой является своим близким как чужой и как родной одновременно и просит принять в нём, чужом, участие, какое вызвал бы у них родной сын. Начав с мысли о собственном спасении (или иногда и ближайших родных), Алексей человек Божий кончает мыслью о спасении (земном и небесном) всех вообще.

Надо думать, что эта идея и вызвала особый интерес Достоевского к житию Алексея человека Божия и его гениальным фольклорным обработкам. Автор «Братьев Карамазовых» воспользовался фольклорным истолкованием жития, распространив понятие родственной любви на «всё и вся», на весь мир Божий. Такая любовь рождается в душе Алёши Карамазова, когда он, преодолев искушение избирательной, исключительной привязанности к духовному отцу, старцу Зосиме, повергается на землю в восторженном исступлении, обнимает, целует её и клянётся любить «во веки веков». И далее:

«Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а “за меня и другие просят” <...> он чувствовал явно <...>, как что-то твёрдое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его <...>. “Кто-то посетил мою душу в тот час” — говорил он потом с твёрдую верой в слова свои...» (14; 328).

Идея, которая «воцарялась» в уме Алёши вслед за чувством, повергшим его на землю, была, конечно, идея неизбирательной, безграничной и не смущающейся никаким грехом любви⁴¹. А та, которая, сойдя свыше, посетила душу юного героя «в тот час», была, конечно, Богородица, играющая главную роль в стихе о св. Алексее. Именно с Ней, прежде всего, и соединяется в народе представление о неизбирательной и всепрощающей любви. Важно, что под Её святой покров, поручая Ей сына, в своё время протягивала маленького Алёшу его мать (14; 18). Важно также, что Богородица посетила Алёшу тогда, когда тот, упав на землю, обнимал и целовал её. В народных понятиях (об этом, в частности, говорят многочисленные духовные стихи) Богородица тесно связана с землёй. Общее материнское начало сближает родную мать, мать-землю и Богородицу. Однако, как пишет Г. П. Федотов, «их близость не означает ещё их тождественности. Певец не доходит до отождествления Богородицы с матерью-землёй

⁴¹ Ср. слова Исаака Сирина: «Кто всех равно любит, по состраданию и безразлично (т. е. не различая лиц. — В. В.) — тот достиг совершенства» [Исаак Сирин, 1858: 60].

и с кровной матерью человека. Но он недвусмысленно указывает на их средство:

Первая мать — Пресвятая Богородица,
 Вторая мать — сыра земля,
 Третья мать — кая скорбь
 (т. е. муки рождения. — В. В.) приняла»
 [Федотов: 78].

От матери-земли зависит любая жизнь, поскольку жизнь — только результат созидательной мощи земли. Противостоя разделению, распаду, разложению и смерти, она всё связывает и одушевляет. Она непрерывно производит новые, всё более прекрасные формы. Начиная с каких-нибудь «насекомых» (14; 99), она кончает столь идеальной, просветлённо-чистой и одухотворённой плотью, что эта плоть становится достойной заключить в себе Господа Бога. На вершине упорядоченной лестницы живых существ, творимых матерью-землёй, оказывается Божия Мать. В своём человеческом благородстве, в безупречной красоте души и тела Она возносится не только над каждым земным созданием, освящая их всех своим явлением в мир, но и над сонмом горних сил, уступающих Ей первое место перед престолом Бога. Она — «Царица неба и земли», «всего мира Владычица», неусыпная «Заступница рода человеческого», как Её именуют в обращённых к Ней молитвах⁴². И если мать-земля в неистощимо деятельной любви производит всё живое и хлопочет о бессмертии и продолжении жизни в её материальных, ограниченных временем формах, то Богородица освящает земную жизнь, благословляет и защищает её, а затем матерински печётся о ней в горних сферах. Она беспокоится о детях земли и здесь, и в жизни вечной⁴³. Ведь эти дети земли, согласно предсмертной воле Христа, — и Её дети (Ин. 19: 26–27).

Заступничество Божией Матери за род человеческий — тема апокрифа «Хождение Богородицы по мукам». Существующий в большом количестве русских списков, он отразился в фольклоре, прежде всего — в стихах о Страшном суде. В конце 1850-х — начале 1860-х гг. апокриф был опубликован в разных редакциях, иногда вместе с источником — греческим текстом. Нельзя сказать, на какую из этих редакций опирался Достоевский, поручивший Ивану кратко пересказать апокриф. Скорее всего, писатель знал все. Отличаются они лишь незначительными разночтениями и большей или меньшей полнотой приводимых мотивов⁴⁴.

⁴² См., например: Акафистник. М.: Изд-во «Даниловский благовестник», 1995. С. 66, 67, 80, 70 и др.

⁴³ Об этом см.: [Антоний: 40–41]. О теме Богоматери в «Братях Карамазовых» подробно см.: [Ветловская, 2007: 361–392].

⁴⁴ Новейшую публикацию апокрифа с переводом на современный русский язык см.: Памятники литературы Древней Руси. XII век / подгот. текста, пер., коммент. М. В. Рождественской. М., 1980. С. 166–183. Публикация воспроизводит самый полный текст апокрифа, ранее напечатанный в издании: Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 118–124.

Богородица в сопровождении архистратига Михаила посещает ад. Она просит показать Ей все муки. Переходя от одного разряда грешников к другому, горько плачет вместе с ними и вместе с ними и за них молит Бога: «...слыша плач и крик грешников, сама зарыдала, причитая и говоря: “Господи, помилуй нас”» [Памятники, 1980: 177]. Справедливость Божьего наказания у Неё не вызывает сомнения: «По делом их буди тако» [Памятники, 1980: 176]. Богородица просит не о справедливости, которая присуща Богу раз и навсегда, но о милости. Ради этого Она готова разделить с «несчастливыми, окаянными, недостойными» (по Её же словам) [Памятники, 1980: 168] их страшную муку. Она говорит архистратигу: «Об одном молю тебя, да сойду и Я к ним, чтобы мучиться с христианами, потому что они назвались чадами Сына Моего» [Памятники, 1980: 178, 179]. Когда архистратиг отказал Ей в этом, Она приказывает ему позвать всё воинство ангелов: «...пусть услышит нас Господь Бог и помилует их» [Памятники, 1980: 179]. Архистратиг отвечает, что и ночью, и днём ангельское воинство просит об этом Бога, «но нисколько нас не слышит Владыка». Тогда Богородица продолжает: «...вели ангельскому воинству вознести Меня на небесную высоту и поставить перед невидимым Отцом» [Памятники, 1980: 179]. Далее в апокрифе Бог Отец и Бог Сын или совмещаются, или заменяют один другого (иногда к такой замене подключена Богородица).

Когда ангелы поставили Богородицу у престола невидимого Отца, Она «воздела руки к благодатному Сыну Своему и сказала: “Помилуй грешников, Владыка, так как Я видела и не могу переносить их мучений, да буду и Я мучиться вместе с христианами”. И раздался голос, Ей говоривший: “Как Я помилую их? Вижу гвозди в дланях Сына Моего и не знаю, как можно их помиловать”» [Памятники, 1980: 179]. На это Богородица отвечает, что просит не за «неверных» и мучителей, а только за христиан, и слышит, что их тоже нельзя помиловать, поскольку они сами никого не миловали.

Божия Матерь снова и снова просит за грешников, призывая присоединиться к Её мольбе все небесные силы, пророков, апостолов, святых отцов и праведников. Когда же Господь и их не послушал и все, не смея Ему противоречить, отступились, Она взывает к чинам бесплотных и сонму святых, чтобы они вместе с Нею пали ниц перед Божьим престолом и не двинулись до тех пор, пока Бог не помилует грешников. Тогда Бог посылает к ним Сына, и Сын, напомнив о Своих благодеяниях людям и их чёрной неблагодарности, возвещает, что ради милосердия Своего Отца, заслуг святых, молитв и слёз Своей Матери, неотступно просящей о грешниках, даёт им избавление от мук от Великого четверга до Троицына дня. «И все отвечали: “Слава милосердию Твоему”» [Памятники, 1980: 179–183].

Так заканчивается хождение Богородицы по мукам и Её разговор с Богом, который, по мнению Ивана (и, конечно, самого Достоевского), «колоссально интересен». В самом деле поразительно упорство и дерзновение Богоматери в Её заступничестве за грешников. Правда, когда Бог напоминает Ей о крестной муке Её безгрешного Сына, Она уступает, говоря, что просит не за всех, томящихся в адской бездне, но только за христиан. В духовном стихе о Страшном

суде с Богородицей объясняется сам Христос, и этот разговор выглядит несколько иначе:

Притечет Мати Всепетая
 Ко престолу ко Божьему.
 Проглаголет Мати Всепетая,
 Госпожа Владычица и Богородица:
 — Иисус Христос, пресладкий Сын,
 На престоле Судья праведный!
 Моги ради Мене грешных рабов помиловать
 От злыя муки вечныя <...>.
 — Да можешь ли, Мати, Меня видети
 Во вторые на Христове на распятии?
 [Бессонов, 1863: 132–133; ср. 131–132].

Идея второго распятия возникает потому, что спасённые однажды люди продолжают грешить. Их новое избавление от мук требует новой искупительной жертвы⁴⁵. Услышав о распятии, Богородица, как и в апокрифе, тоже уступает, и здесь Она готова отказаться от защиты грешников вообще:

Не могу Я Тебя видети
 Во вторые на Христове на распятии,
 Не могу забыть Твое прежнее помучение,
 Не могу Я ту чару выпити,
 Горькими слезами плачучи.
 Не жаль Мне такового народа многогрешного,
 А жаль Мне Своего Сына родимаго,
 Христа Царя Богонебеснаго!
 [Бессонов, 1863: 133, ср.132].

После этого Господь отправляет грешников в ад. Ситуация, однако, не такая простая, как кажется. В стихе говорится, что как только Господь возвестит Свой суд, —

Понесет <...> река огненная
 Человека многогрешного
 По мукам по различным <...>.
 Повелит Господь всем ангелам, архангелам,
 Брега с места содвинутти,
 Повелит Господи перстьем засыпати,
 Святым духам замуравити,
 Чтоб от грешных было не слышати
 Ни зыку, ни крику, ни рыдания
 Госпоже Богородице
 [Бессонов: 133–134; ср.: 134–135].

Предполагается, что любой «зык», «крик» и «рыдание» (в другом варианте — «писк», «визг» и «вереск» [Бессонов: 135]) заставит Богородицу немедленно принять свои меры. Настойчивость Царицы неба и земли

⁴⁵ См.: [Федотов: 112].

в заступничестве за грешников выражена завуалированно, но благодаря неожиданной концовке с особой художественной силой. Иногда эта мысль звучит открыто:

Матушка Владычица просит:
 — О Сыне Мой, Сыне возлюбленный!
 Прости эти души грешныя <...>.
 «О Матушка, Пресвятая Богородица!
 Хочешь ли Меня за грешных
 Видети на вторым на распятии?»
 — О Сыне Мой, Сыне возлюбленный!
 Не токма что видети на распятии,
 Не хочу это и слышати! —
 Опять просит Матушка,
 Владычица Богородица.
 — Прости <...>.
 Сыне Мой, Сыне возлюбленный!
 — О Матушка, Пресвятая Богородица!
 Прошу <...>
 По Твоему по прошенью!
 [Бессонов: 135–136].

Как ведомо Господу и в духовном стихе, и в апокрифе, никакие оговорки Божией Матери в защите грешников на самом деле ничего не значат. Её сострадание душам, упавшим с дарованной им высоты в глубину адской бездны, поистине беспредельно. Для Её сочувствия и живого отклика материнской любви достаточно любого несчастья и любого несчастного, где бы он ни обретался. Иван Карамазов прав: перед престолом Божиим «поражённая и плачущая» Богоматерь апокрифа «просит всем во аде помилования, всем <...> без различия», всем «без разбора» (14; 225). Ведь едва Она сказала, что просит у Бога милосердия только для христиан, как в эту категорию тотчас вошли и все остальные, включая тех, кто, согласно объяснению архангела Михаила, «не верил в Отца и Сына и Святого Духа, и в Тебя, Святая Богородица» [Памятники, 1980: 169]. Для Царицы неба и земли род христианский и род человеческий в своих границах совпадают. Уже отказавшись молиться за мучителей Сына, «снова сказала Пресвятая: “Помилуй, Владыка, грешников, помилуй, Господи, сотворённых Твоими руками, потому что они по всей земле произносят Твоё имя, и в мучениях, и во всех местах по всей земле, говоря: “Пресвятая Госпожа Богородица, помогай нам” и когда человек рождается, он говорит: “Святая Богородица, помоги мне”» [Памятники, 1980: 179].

Любое обращение к Богу, по убеждению Богородицы, означает мольбу и к Ней и любое обращение к Ней — мольбу к Господу Богу. Число людей, нуждающихся в Её заступничестве и имеющих право на него, для Богородицы, как и для Бога, не знает предела. Это все, сотворённые рукой Господней. Но ведь других нет.

Этот же мотив благодатного покрова, простирающегося на всех людей без изъятия, повторён и даже усилен в удивительных словах Богоматери: «...когда человек рождается, он говорит: “Святая Богородица, помоги мне”». Однако когда человек рождается, он, как известно, ничего не говорит, он кричит.

Выходит, первый нечленораздельный крик ребёнка, извещающий, казалось бы, только о том, что новый человек явился в мир и отныне сопричтён всем земнородным, Богородица воспринимает как ясно выговоренный и именно к Ней обращённый призыв о помощи. И далее — во всякое время и на всяком месте любое страдание, выражается оно словами или нет, для Неё звучит тем же призывом и, следовательно, той же необходимостью помочь и защитить и малое, и большое «дитё» (ср. в «Братьях Карамазовых»: «...есть малые дети и большие дети. Все — дитё», — 15; 31). Вдумавшись в этот мотив апокрифа, составитель стиха о Страшном суде с полным правом мог поместить (как он и сделал) этот «писк» и «вереск» за грань земной жизни, заставив его звучать из адской бездны, из преисподней земли. Ведь скорбь человеческой души отзывается в сердце Богоматери на всём пространстве этого и иного мира, в этом веке и в будущем.

В гейслеровской версии «Хождения Богородицы по мукам»⁴⁶ Божия Матерь, выходя из чистилища, выносит «на каждой нити своей одежды по грешной душе» [Веселовский: 233], разумеется, не сортируя и не задумываясь, какая из них более, а какая менее достойна Её сочувствия.

Известен апокрифический рассказ (или легенда), по-видимому, косвенно связанный с «Хождением Богородицы по мукам». В нём говорится о том, как апостол Пётр, стерегущий врата рая и пропускающий через них лишь чистые души, пришёл к Господу, чтобы сказать, что в раю появляются люди, которых он не пропускал. Господь, объясняя появление неизвестно откуда взявшихся насельников рая, вызвавших недоумение апостола, повёл его в самый дальний уголок райского сада, и тот увидел, как Богородица, проливая слёзы, спускала в ад верёвку, по которой карабкались грешники, непрестанно «молившие Её об избавлении от мук...» [Рубцова]. И здесь Она тоже, конечно, не разбирает, не сортирует тех, кому посчастливилось уцепиться за спасительную возможность, и никого не отвергает⁴⁷.

⁴⁶ Гейслеры — немецкая секта бичующихся XIII–XIV вв., вроде французских флагеллантов того же времени и наших более поздних хлыстов (XVII в.).

⁴⁷ В этой легенде, кстати сказать, со всею очевидностью обнаруживается несправедливость мнения, основывающегося, будто бы, на народных понятиях и противопоставляющего милосердие Богоматери суровости Христа. Но в легенде (и не только в ней) Господь видит всё и всех, а стало быть, и свою Мать, спрятавшуюся от Его глаз в дальнем уголке райского сада в трогательной надежде, что Он Её не заметит. Однако, замечая всё, Господь не мешает Богородице делать естественное для Неё и святое дело. Ясно, что Его чуткость и милосердие не уступают (да и не могут уступать) таким же свойствам Его Матери. Суровость Христа, преимущественно в духовных стихах о Страшном суде, их безнадежно, казалось бы, «пессимистический» тон, отмеченный Ф. И. Буслаевым, Г. П. Федотовым, К. В. Мочульским и др., как точно толкует С. Е. Никитина, полемизируя с такой мыслью, продиктован не общими положениями народной веры, а только дидактическими требованиями жанра: «Описание адских мук, так детально представленных в стихах <...>, было обращено к живым — с дидактической целью, — и уже поэтому в стихах не может быть безнадежной мрачности» [Никитина: 143, подробнее 142–146]. Страшный суд и адские муки в духовных стихах не безысходная эсхатологическая реальность, а только её угроза. Этот суд, по сути, действительно страшен лишь закоренелым, не раскаявшимся грешникам, поскольку не оставляет им надежды избегнуть заслуженного наказания.

В «Хождении Богородицы по мукам», оправдывая это своё заступничество за всех без разбора, Богородица говорит Богу, что к Её помощи люди взывают везде и всюду. Господь соглашается: «...нет того человека, кто не молился бы имени Твоему, и Я не оставляю их ни на небесах, ни на земле»⁴⁸. Но Богородица, как видим, старается помочь и тем, кто в преисподней. Даже тем, кто виновен в крестной муке Её родного Сына и, конечно, в крестной муке Её Самой. В безмерности Своей материнской любви Она уравнивает грешных, но тяжко страждущих детей земли со Своим божественно-безгрешным Сыном. Они все для Неё — «дитё».

Напомним примечательную концовку того варианта христианской легенды о стрелке, который собрался было стрелять в причастие, но вдруг увидел, что перед ним стоит «сама Мать Пресвятая Богородица и говорит: “Сын мой, что ты делаешь? Неужели же ты в Меня стрелять будешь?” У того и руки и ноги затряслись, и ружьё из рук выпало». На месте Христа и распятия здесь оказывается Богородица. Либо Она заслонила Собой родного Сына, либо Он, будучи заключённым в Её сердце, находится с Ней и здесь же. Как бы то ни было, Богоматерь, без сомнения, готова жертвовать Собой, чтобы защитить Своего ребенка, которому снова угрожает смертельная беда (своего рода новая расправа, «второе распятие»), и одновременно — защитить заблудшего, отпетого грешника, которого, исполни он своё намерение, ждёт самое суровое возмездие и вовеки неискупимая мука, поскольку он заранее отрёкся от спасения. Ведь «всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца» (1 Ин. 2: 23). Стало быть, несчастному на этом свете и на том уже не к кому было бы апеллировать и некого о чём бы то ни было просить. Пока этого не случилось, Богоматерь спешит избавить от мрачного конца «окаянного» и «недостойного», но тоже не чужого Ей сына (ср. Её обращение: «Сын мой...» и т. д.). И тот, дойдя до края пропасти и уже свесившись в неё, не смог, благодаря усилиям Богородицы, завершить начатое и решиться на самый страшный грех — грех матереубийства и богоубийства.

Безусловно, такая легенда и с такой концовкой могла сложиться лишь на почве глубокой веры в исключительную силу жертвенной и бескорыстной материнской любви, которую народ увязывает с образом Божией Матери.

⁴⁸ [Памятники, 1980: 179]. Слова Богородицы и Бога мог бы подтвердить рассказ П. И. Мельникова (Андрея Печерского) об общественных жертвоприношениях и языческих обрядах мордвы. Во время таких обрядов жрец из ветвей священного дерева, обращаясь к остальным участникам торжественного действия, произносил молитву, а те кланялись и называли своих богов, начиная с главного (Чам-Паса) и кончая Богородицей: «Чам-Пас, помилуй нас, Волцы-Пас, Назаром-Пас, помилуй нас; Нишки-Пас, Свет Верешки-Велен-Пас, сохрани нас; Анге-Патяй-Пас (единственное женское божество этого пантеона. — В. В.), матушка, Пресвятая Богородица, умоли за нас!» [Мельников: 86 и след.]. По ходу жертвоприношения и обряда эти молитвы-воззвания повторялись с тем же заключительным обращением к Богородице. Так происходило при всех общественных требах и праздниках, посвящённых любому из языческих божеств, включая и Анге-Патяй-Пас: «Чам-Пас, помилуй нас, Анге-Патяй-Пас, матушка Пресвятая Богородица, умоли за нас...» и т. д. [Мельников: 119]. Сходное явление (присоединение имени Богородицы к сонму собственных богов) наблюдалось и среди других языческих и новокрещёных жителей разных регионов России.

В легенде стрелок видит не просто Пресвятую Богородицу, но именно «саму Мать Пресвятую Богородицу». Ведь в отличие от западного христианства, где Мадонна почитается прежде всего в Своей девственной сущности (Дева Мария), в восточном христианстве, в православии, культ Богородицы, как известно, связан, в первую очередь, с Её материнской природой (Матушка Пресвятая Богородица, Царица Небесная Матушка). Будучи воплощением идеальной любви (сострадания, самопожертвования, способности к неистощимому терпению и прощению) Богородица в народном восприятии естественно встаёт рядом с Христом, заповедавшим такую любовь Своим ученикам⁴⁹: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого и все другие заключены в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13: 8–9).

Идеалы, указанные верой, веками воспитывали народ. Их поддерживали традиции общинного быта — взаимопомощь и поддержка, одни и те же радости и беды, привычка преодолевать любые невзгоды совместными усилиями — «всей землёй», «всем миром», «соборне». Это создавало и крепило единство, подчиняющееся неписаному, но непререкаемому закону: «Один за всех и все за одного», создавало тот «пучок», который не так-то просто сломать. В отличие от России, писал и повторял Достоевский, на Западе люди давно

«отвергли происшедшую от Бога и откровением возведённую человеку единственную формулу спасения его: “Возлюби ближнего как самого себя” и заменили её практическими выводами вроде: “Chacun pour soi et Dieu pour tous” («Каждый за себя, а Бог за всех», *франц.* — В. В.) — или научными аксиомами вроде “борьбы за существование”» (26; 90),

которые в иных словах просто воспроизводят смысл французской поговорки. Будучи руководством к действию, она оправдывает раздробленность и враждебный разлад, подчёркнутый Достоевским его насмешливым переводом: «Всякий за себя, а Бог за остальных» (21; 215).

Ценность братской, родственной связи здесь, на земле, духовного единства и в практической жизни, и церковных молитвах для русского народного сознания несомненны. С. П. Шевырёв писал: «Что касается до соборной молитвы народа в церкви, вот что мне случилось слышать от одного простолыдина: “В церкви все должны быть как один человек: каждый должен молиться за всех, а не за себя: тогда и будет Церковь. Если же каждый придёт с своим

⁴⁹ Существует даже мнение (иногда оно высказывалось в полемике с Достоевским), что народное православие скорее религия Богоматери, чем Христа. См., напр.: [Самарин]. Однако частое обращение к Богородице и более редкое к Христу не свидетельство меньшего почитания. Напротив, оно может быть проявлением благочестивой осторожности по отношению к тайнам, которые «не от мира сего». В почитании Божией Матери русскими людьми, как пишет современный богослов, видна надежда «на всесильное материнское заступничество перед Богом. Ведь Всевышний — не только великий благодетель, но и грозный судия. У русских, имеющих в характере такую ценнейшую черту, как покаяние, всегда с Боголюбовью соседствовала Богобоязнь» [Голубев: 25].

делом и один потянет в одну, а другой в другую сторону, тогда уже Церкви не будет. Можно быть в Церкви духом — и не быть телом, можно быть телом — и не быть духом”. Вот какие ясные понятия имеет наш простой народ о Церкви! Не для всякого западного богослова они доступны» [Шевырёв: 69].

Церковь, и замкнутая и не замкнутая в стенах храма, но всегда сохраняющая дух единства и любви, обнимающей всех, кто готов такую любовь принять и на неё ответить, приобретает самый широкий, вселенский характер. В идеале это могло бы служить разрешению крайне больных и запутанных социальных проблем. «Цель и исход» православных чаяний, по утверждению Достоевского в единственном и последнем выпуске «Дневника писателя» за 1881 год, — «всенародная и вселенская Церковь, осуществлённая на земле, поколику земля может вместить её». Писатель полагал, что народ одушевляет идея («главная идея» в ряду других)

«великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет ещё этого единения <...> уже не в молитве одной, а на деле, то всё-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда её, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасётся лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» (27; 19).

Парадоксально, но как раз благодаря этой вере во «всесветное единение» людей по учению Христа, т. е. ради бескорыстной любви и братства, а следовательно, и равенства, и свободы, и общего счастья, вожаки коммунизма и социализма и победили в России, не ожидавшей, какими «механическими формами», многочисленными жертвами и часто трагическими последствиями это для них обернётся. Правда, Достоевский всё-таки допускал возможность подобного и чрезвычайно нежелательного оборота вещей. В том же выпуске «Дневника писателя» за 1881 год он писал об умонастроении, господствующем в народе:

«Искание правды и беспокойство по ней. Именно беспокойство; народ теперь именно “обеспокоен” нравственно. Я убеждён даже, что если нигилистическая пропаганда не нашла до сих пор путей “в народ”, то единственно по неумелости, глупости и неподготовленности пропагандистов, не умевших даже и подойти к народу <...>. О, надо беречь народ. Сказано: “Будут времена, скажут вам: се здесь Христос, или там, не верьте”. Вот и теперь как будто нечто похожее совершается, и не только в народе, но, пожалуй, даже и у нас наверху» (27; 17).

Однако, несмотря на исторические вихри, сотрясавшие страну, все происходящие в ней подмены и перемены, многовековые идеалы народа продолжали жить в глубине его души, и они-то спасали Россию в дальнейшем.

В заключение подчеркнём: говоря о народных идеалах у Достоевского, можно было бы привлечь и другие примеры. Это расширило бы доказательную базу работы, но не повлияло бы на главные выводы. Преимущественно ссылаясь на легенды, апокрифы и духовные стихи, мы, как правило, следовали выбору писателя.

Список литературы

1. Адрианова-Перетц В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности: Дисс. Пг.: тип. Я. Башмаков и К^о, 1917. 518 с.
2. Азадовский М. К. История русской фольклористики. М.: Учпедгиз, 1958. Т. 1. 479 с.
3. Аксаков К. С. Богатыри времён великого князя Владимира по русским песням // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. С. 89–139.
4. Антоний Сурожский, митр. Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесённые в России. М.: Клин, 2003.
5. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М.: Н. Щепкин и К. Солдатенков, 1859. 204 с.
6. [Афанасьев А. Н.] Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1990. 266 с.
7. Бессонов П. А. Калеки переходные: сборник стихов и исследование П. Бессонова: ч. 1–2. М.: тип. А. Семена, 1861–1864. Ч. 1, вып. 1. 1861. 268 с.
8. Бессонов П. А. Калеки переходные: сборник стихов и исследование П. Бессонова: ч. 1–2. М.: тип. А. Семена, 1861–1864. Ч. 2, вып. 5. 1863. 260 с.
9. Буслаев Ф. И. Русский народный эпос // Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб.: Д. Е. Кожанчиков, 1861. Т. I. С. 401–454.
10. Буслаев Ф. И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии // Русский вестник. 1873. № 4. С. 568–649.
11. Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб.: Д. Е. Кожанчиков, 1860. 248 с.
12. Веселовский А. Н. Опыт по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница. V. Неделя Анастасия (Domenica — Anastasia) и Пятница-Параскева // Журнал министерства народного просвещения. 1877. Февраль. С. 186–252.
13. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2007. 636 с.
14. Ветловская В. Е. Фольклорные источники произведений Ф. М. Достоевского: «Мужик Марей» // Русский фольклор. XXXVII. Фольклоризм в литературе и культуре: Границы понятия и сущность явления (Сб. ст. и материалов памяти А. А. Горелова). СПб.: Нестор-История, 2018. С. 270–288.
15. Голубев В. П. Земная жизнь Богородицы // Богородица. Повествование о земной жизни, рассказы об иконах, молитвы. СПб.: Шпиль, 1997. С. 5–26.
16. Громыко М. М. Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского, 1850–1854. Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1985. 168 с.
17. Зандер Л. А. Тайна добра (Проблема добра в творчестве Достоевского). Frankfurt am Main: Посев, 1960. 154 с.
18. Ивлева Л. М. Ряженые в русской традиционной культуре. СПб.: Российский ин-т истории искусств, 1994. 233 с.
19. Исаак Сирий. Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископа христоробиового града Ниневи, слова подвижнические. М.: тип. В. Готье, 1858. 656 с.
20. Костомаров Н. Из могильных преданий. Легенда о кровосмесителе // Современник. 1860. Т. LXXX. Отд. I. С. 209–228.
21. Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. 1872. № 4. С. 5–68.
22. Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полн. собр. соч. СПб.; М., 1898. Т. 12. С. 1–138.
23. Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С. А. Азбелева. М.: Русская книга, 1992. (Б-ка русского фольклора; I. 12).
24. Неизвестный В. Я. Проп. Древо жизни. Дневник старости. Переписка. СПб.: Алетейя. 2002. 480 с.

25. Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Л.: Наука, 1981. Т. 1. 719 с.
26. Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс, Гнозис, 1991. С. 137–153.
27. Никифоровский М. Русское язычество. Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. СПб., 1875. 125 с.
28. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. Вып. 3. СПб., 1862. 178 с.
29. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Художественная литература, 1980. 704 с.
30. Петров Н. О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога (иноземные источники). Киев, 1875. 331 с.
31. Пиксанов Н. К. Достоевский и фольклор // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 152–180.
32. Плетнёв Р. В. Земля (Из работы «Природа в творчестве Достоевского») // О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Л. Бема. М.: Русский путь, 2007. С. 152–158.
33. Порфирьев И. Народные духовные стихи и легенды // Православный собеседник. 1869. Ч. 3. С. 54–92, 134–174.
34. Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. 312 с.
35. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях: По рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. 471 с.
36. Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. 1955. 552 с.
37. Пропп В. Я. Змееборство Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография русского Севера. Л.: Наука, 1973. С. 190–208.
38. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976. 330 с.
39. Пропп В. Я. Русская сказка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 335 с.
40. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 17 т. М.; Л.: Академия наук СССР. 1937–1959. Т. 8. Романы и повести. Путешествия. 1948. 494 с.
41. Ровинский Д. Русские народные картинки. Кн. III. Притчи и листы духовные. СПб., 1881. 751 с.
42. Рубцова И. Ходатаица спасения рода нашего // Православный Санкт-Петербург. 2020. № 9 (345).
43. Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль. Кн. 3–6. Март – июнь. М.; Пг., 1918. С. 1–38.
44. Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914. 268 с.
45. Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. 455 с.
46. Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. Древняя русская литература. Предисл. А. Н. Пыпина. М.: М. и С. Сабашниковы, 1898. 603 с.
47. Туниманов В. А. Достоевский и Глеб Успенский // Достоевский. Материалы и исследования. Л.: Наука, 1974. Т. 1. С. 30–57.
48. Уваров Гр. Образ ангела-хранителя с похождениями // Русский архив. М., 1864. Ст. 29–41.
49. Успенский Г. И. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 8 (Власть земли. Очерки и рассказы. 1882–1883). 647 с.
50. Успенский Г. И. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. 7 (Крестьянин и крестьянский труд. Без определённых занятий и другие произведения. 1880–1882). 547 с.
51. Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс, Гнозис, 1991. 185 с.

52. Шевырѐв С. История русской словесности. Лекции. Ч. 2. 2-е изд. М., 1860. 432 с.
 53. Якушкин П. Русские песни. М., 1860. 89 с.

References

1. Adrianova-Peretz V. P. *Zhitie Alekseya cheloveka Bozhiya v drevnej russkoj literature i narodnoj slovesnosti: Diss.* [The Life of Alexei the Man of God in Ancient Russian Literature and Folk Literature: Diss.] Petrograd: type. Ya. Bashmakov and Co. Publ., 1917. 518 p. (In Russ.)
2. Azadovsky M. K. *Istoriya russkoj fol'kloristiki* [The History of Russian Folklore]. Moscow: Uchpedgiz Publ., 1958. Vol. 1. 479 p. (In Russ.)
3. Aksakov K. S. Heroes of the Time of Grand Duke Vladimir According to Russian Songs. In: Aksakov K. S., Aksakov I. S. *Literaturnaya kritika* [The Literary Criticism]. Moscow: Sovremennik Publ., 1981, pp. 89–139. (In Russ.)
4. Anthony Surozhsky, mitr. *Lyubov' vsepobezhdayushchaya. Propovedi, proiznesyonnye v Rossii* [Love is All-Conquering. Sermons Delivered in Russia]. Moscow: Klin Publ., 2003. (In Russ.)
5. Afanasyev A. N. *Narodnye russkie legendy* [Folk Russian Legends]. Moscow: N. Shchepkin & K. Soldatenkov Publ., 1859. 204 p. (In Russ.)
6. [Afanasyev A. N.] *Narodnye russkie legendy A. N. Afanas'eva* [Folk Russian Legends of A. N. Afanasyev]. Novosibirsk: Nauka Publ., Siberian Branch, 1990. 266 p. (In Russ.)
7. Bessonov P. A. *Kaleki perekhozhie: sbornik stihov i issledovanie P. Bessonova: ch. 1–2* [The Cripples of the Transition: a Collection of Poems and Research by P. Bessonov: ch. 1–2]. Moscow: A. Semen Publ., 1861–1864. Part 1, issue 1. 1861. 268 p. (In Russ.)
8. Bessonov P. A. *Kaleki perekhozhie: sbornik stihov i issledovanie P. Bessonova: ch. 1–2*. [The Cripples of the Transition: a Collection of Poems and Research by P. Bessonov: ch. 1–2]. Moscow: A. Semen Publ., 1861–1864. Part 2, issue 5. 1863. 260 p. (In Russ.)
9. Buslaev F. I. Russian Folk Epos. In: Buslaev F. I. *Istoricheskie ocherki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva* [Historical Essays of Russian Folk Literature and Art]. St. Petersburg: D. E. Kozhanchikov, 1861. Vol. I, pp. 401–454. (In Russ.)
10. Buslaev F. I. Comparative Study of Folk Life and Poetry. In: *Russkij vestnik* [The Russian Bulletin], 1873, no. 4, pp. 568–649. (In Russ.)
11. Varentsov V. *Sbornik russkih duhovnyh stihov* [Collection of Russian Spiritual Poems]. St. Petersburg: D. E. Kozhanchikov Publ., 1860. 248 p. (In Russ.)
12. Veselovsky A. N. Experience in the History of the Development of Christian Legend. II. Bertha, Anastasia and Friday. V. Anastasia Week (Domenica — Anastasia) and Friday-Paraskeva. In: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [The Journal of the Ministry of National Education], 1877. February, pp. 186–252. (In Russ.)
13. Vetlovskaya V. E. *Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ya Karamazov"* [Dostoevsky's Novel "The Brothers Karamazov"]. St. Petersburg: Pushkinsky dom Publ., 2007. 636 p. (In Russ.)
14. Vetlovskaya V. E. Folklore Sources of F. M. Dostoevsky's Works: *The Peasant Marei*. In: *Russkij fol'klor. XXXVII. Fol'klorizm v literature i kul'ture: Granicy ponyatiya i sushchnost' yavleniya (Sbornik statej i materialov pamyati A. A. Gorelova)* [The Russian Folklore. XXXVII. Folklore in Literature and Culture: The Boundaries of the Concept and the Essence of the Phenomenon (Collection of Articles and Materials in Memory of A. A. Gorelov)]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2018. pp. 270–288. (In Russ.)
15. Golubev V. P. The Earthly Life of the Bogoroditsa. In: *Bogorodica. Povestvovanie o zemnoj zhizni, rasskazy ob ikonah, molitvy* [Bogoroditsa. A Narrative about Earthly Life, Stories about Icons, Prayers]. St. Petersburg: Shpil Publ., 1997, pp. 5–26. (In Russ.)
16. Gromyko M. M. *Sibirskie znakomye i druz'ya F. M. Dostoevskogo, 1850–1854*. [Siberian Acquaintances and Friends of F. M. Dostoevsky, 1850–1854]. Novosibirsk: Nauka, Siberian Branch, 1985. 168 p. (In Russ.)
17. Zander L. A. *Tajna dobra (Problema dobra v tvorchestve Dostoevskogo)* [The Mystery of Goodness (The Problem of Goodness in Dostoevsky's Work)]. Frankfurt am Main: Posev Publ.,

1960. 154 p. (In Russ.)

18. Ivleva L. M. *Ryazhen'e v russkoj tradicionnoj kul'ture* [Mummary in Russian Traditional Culture]. St. Petersburg: Russian Institute of Art History Publ., 1994. 233 p. (In Russ.)

19. Isaak Sirin. *Izhe vo svyatyh otca nashego avvy Isaaka Sirianina, podvizhnika i otshel'nika, byvshego episkopa hristolyubivogo grada Ninevii, slova podvizhniccheskie* [The Ascetic Words of Isaac the Syrian, who is Our Holy Abba, Ascetic and Hermit, Former Bishop of the Christ-Loving City of Nineveh]. Moscow: V. Gautier Publ., 1858. 656 p. (In Russ.)

20. Kostomarov N. From the Grave Legends. The Legend of the Incestuous. In: *Sovremennik* [The Contemporary]. 1860. Vol. LXXX, section I, pp. 209–228. (In Russ.)

21. Kostomarov N. The Historical Significance of South Russian Folk Songwriting. In: *Beseda* [The Conversation]. 1872, no. 4, pp. 5–68. (In Russ.)

22. Melnikov P. I. (Andrey Pechersky). *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Collection of Works]. St. Petersburg; Moscow, 1898. Vol. 12, pp. 1–138. (In Russ.)

23. *Narodnaya proza / Sostavlenie, vstupitel'naya stat'ya, podgotovka tekstov i kommentarii* S. A. Azbeleva [Folk Prose. Compilation, Introductory Article, Preparation of Texts and Comments by S. A. Azbelev]. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1992. 605 p. (Library of Russian Folklore; I. 12) (In Russ.)

24. *Neizvestnyj V. Ya. Propp. Drevo zhizni. Dnevnik starosti. Peregiska* [Unknown V. Ya. Propp. The Tree of Life. Diary of Old Age. Correspondence]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2002. 480 p. (In Russ.)

25. Nekrasov N. A. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: V 15 tomah* [Complete Collection of Works and Letters: In 15 Vols.]. Leningrad: Nauka Publ., 1981. Vol. 1. 719 p. (In Russ.)

26. Nikitina S. E. "Spiritual Poems" by G. Fedotov and Russian Spiritual Poems. In: Fedotov G. *Stihi duhovnye (Russkaya narodnaya vera po duhovnym stiham)* [Spiritual Poems (Russian Folk Faith in Spiritual Poems)]. Moscow: Progress, Gnozis Publ., 1991, pp. 137–153. (In Russ.)

27. Nikiforovsky M. *Russkoe yazychestvo. Opyt populyarnogo izlozheniya nauchnyh svedenij o yazycheskoj religii russkih slavyan* [Russian Paganism. The Experience of Popular Presentation of Scientific Information about the Pagan Religion of the Russian Slavs]. St. Petersburg, 1875. 125 p. (In Russ.)

28. *Pamyatniki starinnoj russkoj literatury, izdavaemye grafom Grigoriem Kushelevym-Bezborodko. Lozhnye i otrechennye knigi russkoj stariny, sobrannye A. N. Pypinym. Vyp. 3.* [Monuments of Ancient Russian Literature, Published by Count Grigory Kushelev-Bezborodko. False and Abjured Books of Russian Antiquity, Collected by A. N. Pypin. Issue 3]. St. Petersburg, 1862. 178 p. (In Russ.)

29. *Pamyatniki literatury Drevnej Rusi. XII vek* [Monuments of Literature of Ancient Russia. XII Century]. Moscow: Hudozhestvennaya literature Publ., 1980. 704 p. (In Russ.)

30. Petrov N. *O proiskhozhdenii i sostave slavyano-russkogo pechatnogo Prologa (inozemnye istochniki)* [On the Origin and Composition of the Slavic-Russian Printed Prologue (Foreign Sources)]. Kiev, 1875. 331 p. (In Russ.)

31. Pikanov N. K. Dostoevsky and Folklore. In: *Sovetskaya etnografiya* [The Soviet Ethnography]. 1934, no. 1–2, pp. 152–180. (In Russ.)

32. Pletnyov R. V. The Earth (From the Work "Nature in the Works of Dostoevsky"). In: *O Dostoevskom. Sbornik statej pod redakciej A. L. Bema* [About Dostoevsky. The Collection of Articles Edited by A. L. Boehm]. Moscow: Russky put' Publ., 2007, pp. 152–158. (In Russ.)

33. Porfiriev I. Folk Spiritual Poems and Legends. In: *Pravoslavnyj sobesednik* [The Orthodox Interlocutor]. 1869. Part 3, pp. 54–92, 134–174. (In Russ.)

34. Porfiriev I. *Apokrificheskie skazaniya o vethozavetnyh lichah i sobytijah* [The Apocryphal Tales about Old Testament Persons and Events]. Kazan, 1873. 312 p. (In Russ.)

35. Porfiriev I. Ya. *Apokrificheskie skazaniya o novozavetnyh lichah i sobytijah: Po rukopisyam Soloveckij biblioteki* [The Apocryphal Tales about New Testament Persons and Events: The According to the Manuscripts of the Solovetsky Library]. St. Petersburg, 1890. 471 p. (In Russ.)

36. Propp V. Ya. *Russkij geroicheskiy epos* [*The Russian Heroic Epic*]. Leningrad: Leningrad University Publ., 1955. 552 p. (In Russ.)
37. Propp V. Ya. George's Snake Fighting in the Light of Folklore. In: *Fol'klor i etnografiya russkogo Severa* [*The Folklore and Ethnography of the Russian North*]. Leningrad: Nauka Publ., 1973, pp. 190–208. (In Russ.)
38. Propp V. Ya. *Fol'klor i dejstvitel'nost'*. *Izbrannye stat'i* [*The Folklore and Reality. Selected Articles*]. Moscow: Nauka Publ., 1976. 330 p. (In Russ.)
39. Propp V. Ya. *Russkaya skazka* [*Russian Fairy Tale*]. Leningrad: LSU Publ., 1984. 335 p. (In Russ.)
40. Pushkin. A. S. *Polnoe sobranie sochinenij: V 17 tomah* [*Complete Collection of Works: in 17 Volumes*]. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1937–1959. Vol. 81. Novels and Novellas. Journeys. 1948. 494 p. (In Russ.)
41. Rovinsky D. *Russkie narodnye kartinki. Kniga III. Pritchi i listy duhovnye* [*Russian Folk Pictures. Book III. Parables and Spiritual Plates*]. St. Petersburg, 1881. 751 p. (In Russ.)
42. Rubtsova I. The Intercessor for the Salvation of Our Kind. In: *Pravoslavnyj Sankt-Peterburg* [*The Orthodox St. Petersburg*]. 2020, no. 9 (345). (In Russ.)
43. Samarin D. Bogoroditsa in Russian Folk Orthodoxy. In: *Russkaya mysl'* [*The Russian Thought*]. Books 3–6. March — June. Moscow; Petrograd, 1918, pp. 1–38. (In Russ.)
44. Smirnov S. *Drevnerusskij duhovnik. Issledovanie po istorii cerkovnogo byta* [*The Ancient Russian Confessor. A Study on the History of Church Life*]. Moscow, 1914. 268 p. (In Russ.)
45. Tikhonravov N. *Pamyatniki otrenchennoj russkoj literatury* [*The Monuments of Apocryphal Russian Literature*]. Vol. 2. Moscow, 1863. 455 p. (In Russ.)
46. Tikhonravov N. S. *Sochineniya. Tom 1. Drevnyaya russkaya literatura. Predisloviye A. N. Pypina* [*Writings. Vol. 1. Ancient Russian Literature. Preface by A. N. Pypin*]. Moscow: M.&S. Sabashnikov Publ., 1898. 603 p. (In Russ.)
47. Tunimanov V. A. Dostoevsky and Gleb Uspensky. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovaniya* [*Dostoevsky. Materials and Research*]. Leningrad: Nauka Publ., 1974. Vol. 1, pp. 30–57. (In Russ.)
48. Uvarov Gr. The Image of the Guardian Angel with Adventures. In: *Russkij arhiv* [*The Russian Archive*]. Moscow, 1864, columns 29–41. (In Russ.)
49. Uspensky G. I. *Polnoe sobranie sochinenij: V 14 tomah* [*Complete Collection of Works: in 14 Volumes*]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1949. Vol. 8 (The Power of the Earth. Essays and Short Stories. 1882–1883). 647 p. (In Russ.)
50. Uspensky G. I. *Polnoe sobranie sochinenij: V 14 tomah* [*Complete Collection of Works: in 14 Volumes*]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1950. Vol. 7 (Peasant and Peasant Labor. Without Certain Activities and Other Works). 1880–1882). 547 p. (In Russ.)
51. Fedotov G. *Stihi duhovnye (Russkaya narodnaya vera po duhovnym stiham)* [*Spiritual Poems (Russian Folk Faith in Spiritual Poems)*]. Moscow: Progress, Gnozis Publ., 1991. 185 p. (In Russ.)
52. Shevyrev S. *Istoriya russkoj slovesnosti. Lekcii. Chast' 2. 2-e izdaniye* [*The History of Russian Literature. Lectures. Part 2. 2nd ed.*]. Moscow, 1860. 432 p. (In Russ.)
53. Yakushkin P. *Russkie pesni* [*The Russian Songs*]. Moscow, 1860. 89 p. (In Russ.)