

И. Д. ГАЖЕВА

«...СВЕРХ СОДЕРЖИМОГО В ОБЫКНОВЕННЫХ МОЛЕБНАХ»: О ПОЭТИКЕ ГОГОЛЕВСКИХ МОЛИТВ

В статье проанализированы содержание и языковые особенности гоголевских молитв в свете православного учения о молитве; в проекции на становление в русской литературе жанра авторской, в частности поэтической, молитвы; в обусловленности своеобразием духовной и творческой эволюции писателя.

Ключевые слова: молитва, исповедальность, поэтическое переложение, трансформация, авторская позиция, анонимность.

Феофан Затворник сравнивал обучение молитве с обучением иностранному языку, где все начинается с заучивания отдельных слов и оборотов речи по учебнику и доходит до свободного словоизлияния на чужом языке без всякого подспорья. Так и в молитве, по слову святого: навывкнув умом и сердцем молиться по молитвенникам, авторство которых принадлежит Господу и святым отцам, следует идти дальше и стремиться к тому, чтоб душа сама возносилась к Богу и своею речью вступала в беседу с ним, открывала себя Ему и исповедывала [Святит. Феофан Затворник, электронный ресурс]. Из этого такого понятного стремления самому, без посторонней помощи вступить в беседу с Богом рождается и жанр так называемой поэтической (авторской) молитвы.

Формирование этого жанра в русской литературе можно рассматривать в ряду последствий ее секуляризации, начавшейся в XVII в. Пробудившееся в эту эпоху стремление к индивидуализации авторского сознания приводит и к возникновению русской поэзии, которое непосредственно связано с первыми опытами поэтических переложений Псалтири [см.: Ужанков, 2008, с. 255–286; Химич, 2002, с. 3].

Степень субъективизации (и чувства, и слова) в авторской молитве может быть разной. Авторская молитва может существовать как переложение канонической молитвы, псалма с сохранением основного содержания, композиции, лексики, отдельных оборотов, а может представлять собой авторский текст, в котором выражено субъективное содержание: «свое желание», «свое волеизъявление», далеко не всегда совпадающее с Божьей волей относительно человека.

Между этими схематически очерченными полюсами находится ряд

переходных случаев, написанных в том состоянии, когда голос своей воли, желания, непобежденной гордыни мешает молящемуся до конца солидаризоваться с голосом, звучащим в канонической молитве и выражающим готовность принять волю Господа; когда звучит как бы несколько голосов: смиряющийся и еще не до конца смиренные — незаглушенные отголоски гордыни, своих хотений — в совокупности с мыслями, вообще никак с молитвой не связанными. Красноречиво писал об этом схиархимандрит Иоаким (Парр): «Возьмем опыт молитвы — или, скорее, отсутствие такового. Вы все представляете, что такое метеоритный дождь. Когда метеорит попадает в атмосферу, его охватывает пламя, и он разрывается на множество кусочков, падающих подобно некоему метеоритному дождю. В нашей голове, когда мы пытаемся творить молитву, происходит нечто подобное. Тысячи мыслей, которые с Богом никак не связаны, проносятся у нас в голове. Это потому, что мы любим себя, а не Бога» [Схиархимандрит Иоаким (Парр), 2013, электронный ресурс]. Эти мысли, которые проносятся в голове и звучат как бы параллельно голосу, выражающему готовность отказа от своей воли и принятие воли Господа, стремятся перебить, заглушить его, причем чаще всего они не вступают в открытую конфронтацию с ним, а примешиваются к нему (как шум к чистому звуку), виляя, маскируясь и путаясь с ним таким образом в сознании молящегося. И авторская молитва, в том числе и поэтическое переложение канонического текста, как правило, являет собой результат именно такого смешения.

Характер осуществленных автором трансформаций на композиционном и языковом уровнях обусловлен именно этим смешением и говорит об авторских приоритетах. Весьма показательны в этом плане «Отцы пустынноики» А. С. Пушкина, представляющие собой переложение великопостной молитвы Ефрема Сирина. Как отмечает В. Непомнящий, это один из первых случаев переложения православной поэзии [Непомнящий, 2001, электронный ресурс]. Пушкин практически полностью сохраняет содержание молитвы и ее лексический состав. Ср.:

Молитва Ефрема Сирина

Господи и Владыко живота моего, дух праздности, уныния, любоначала и празднословия не даждь ми.

Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви даруй ми, рабу Твоему.

Ей, Господи, Царю! Даруй ми зрети моя прегрешения, и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков.

Пушкин «Отцы пустынноики и жены непорочны...»

Отцы пустынноики и жены непорочны,
 Чтоб сердцем возлетать во области заочны,
 Чтоб укреплять его средь дольних бурь и битв,
 Сложили множество божественных молитв;
 Но ни одна из них меня не умиляет,
 Как та, которую священник повторяет
 Во дни печальные Великого поста;
 Всех чаще мне она приходит на уста
 И падшего крепит неведомою силой:
Владыко дней моих! дух праздности унылой,

*Любоначала, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей.
Но дай мне зреть мои, о боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.* [Пушкин, 1959, т. 2, с. 456]

Однако, как отмечали исследователи, автор несколько меняет порядок прошений: целомудрие у Ефрема Сирина стоит на первом месте, а у Пушкина на последнем, и это показательно, ибо для монаха целомудрие (σωφροσύνη) — это не только девственность или плотское воздержание, но обладание целым, неповрежденным умом, способным воспринять и вместить волю Господа. По слову Игнатия Брянчанинова: «Начало целомудрия — неколеблющийся ум от блудных помыслов и мечтаний: совершенство целомудрия — чистота, зрящая Бога» [В помощь кающимся. Из сочинений Епископа Игнатия (Брянчанинова), 1993, с. 5].

Кроме того, разделенные и связанные как самостоятельные и равноправные у Ефрема Сирина праздность и уныние связаны у Пушкина в контексте «праздности унылой» как главное и подчиненное. У Ефрема Сирина — оба важны и оба страшны как самостоятельные, хотя и связанные между собой пороки. По мнению О. Меерсон, это свидетельствует о релевантности для Пушкина неэксплицированного здесь противопоставления «праздности унылой» и «праздности творческой», для поэта желанной, ибо она является необходимым условием свободы творчества. Что касается монаха, то для него праздность уныла всегда и, следовательно, в определении не нуждается [Меерсон, 2009, электронный ресурс]. В этом смысле важно, что заканчивается стихотворение Пушкина прошением об оживлении, в то время как молитва Ефрема Сирина — прошением о способности неосуждения. Об этом писал В. Непомнящий, позднее — О. Седакова, обратившая внимание на то, что первые два прошения начинаются перечислениями и кончаются глаголом (*не даждь, даруй*), а вторая часть, которая содержит в себе третье прошение, начинается с глагола: *даруй*, после которого следует предмет просьбы (*зрети своя согрешения и не осуждати брата моего*). «Эта перемена мест глагола создает впечатление того, что последнее прошение — как бы финал, нечто еще более значительное, чем первые два. Последнее — *и не осуждати брата моего* — звучит как предел всех этих молений, как цель тех изменений, о которых просит молящийся» [Седакова, 2013, электронный ресурс]. В связи с этим О. Седакова говорит об удивительной скромности этой молитвы: «Она не просит о мирных и премирных благах, о спасении, о блаженстве, о каких-то особых духовных дарах. Она не просит даже о прощении. Она просит о духовном труде. Высшим даром себе молящийся видит способность различать собственное несовершенство и не выносить приговора другому» [Седакова, 2013, электронный ресурс]. И та интенсивность, с которой возносится эта просьба, и расположение ее в финале молитвы дает нам почувствовать, что речь идет о самом важном в жизни человека, ибо, увы, нам не дано вместить в полной мере любовь и терпение, нам не дано в полноте исполнить заповеди, но осознание этого, «зрение своих согрешений и неосуждение другого» дают нам — вопреки тому, что мы не любили или недолюбили, не терпели или не терпели вполне, — надежду стяжать «живот вечный», Владыкой которого является Господь.

В этой связи хотелось бы из финала обоих текстов вернуться к их началу, к формулировке обращения к Господу. У Ефрема Сирина это «Господи и Владыко живота моего!» — у Пушкина «Владыко дней моих!», «Животъ» в ц.-сл. может обозначать и земную жизнь, и жизнь вечную [Седакова, 2005, с. 124], ср.: И не хотите прийти ко мне, да животъ имате — Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь вечную (Ин. 5:40). Аналогично в стихе 13 из Псалма 33: «Кто есть человек хотяй живот, любяй дни видети благи», — по изъяснению отцов Церкви, под словом «живот», кроме настоящей жизни, следует понимать и жизнь будущего века.

День же — это единица измерения времени, в русле которого протекает наша земная жизнь, ср. в этой связи образы Псалмов «человек, яко трава **дни его**, яко цвет сельный, тако оцветет» (Пс. 102, 15); «Дни мои яко сень уклонишася, и аз яко сено изсох» (Пс. 101, 12). Не случайно ап. Павел в Послании к Ефессянам характеризует дни как «лукавые», ср.: «искупующе время, потому что дни лукавы» (Еф 5:15–16).

По определению О. Меерсон, «Отцы пустынники» А. С. Пушкина представляет собой «переложение дискурса духовной брани с языка монаха на язык поэта» [Меерсон, 2009, электронный ресурс] и в этом смысле показательно, что молитва поэта об оживлении, обращена к Владыке **дней**, а не **всего живота**.

Таким образом, даже незначительное, на первый взгляд, изменение композиции и лексического состава при переложении канонического текста приводит к значительным смысловым трансформациям, вряд ли, правда, осознаваемым поэтом. Пушкин не стремится выразить свою эмоцию, свое желание, они выражаются непроизвольно, домешиваясь к основному содержанию, с которым молящийся стремится слиться, не будучи, вероятно, способным вместить его в полной мере. Пушкин думает, что просит того же, что и Ефрем Сирин. Однако попытка дать поэтическое переложение — это неизбежное ограничение содержания молитвы своим опытом, который, как правило, несопоставим с тем духовным опытом, из глубины которого создавалась молитва. Это тот «сегодняшний» смысл, то «слишком человеческое», которое молящийся — будь то поэт либо простой смертный — вкладывает в молитву. Молитва пишется святым подвижником из глубины такого опыта, до которого дорастать и вращать в который мы можем только постепенно на протяжении всей жизни путем ежедневного молитвенного труда и постепенного присваивания, усваивания в сердце свое того, что сказано в молитве. Но с другой стороны, сама «анонимность» молитв вселяет в молящегося веру в то, что та глубина, из которой подвижник воззвал в молитве к Богу, достижима для каждого¹.

В связи с этим хотелось бы сказать два слова о парадоксе субъективности в молитве. На первый взгляд, здесь всё как в лирике: чем субъективнее, тем общечеловечнее [см.: Меерсон, 2007, электронный ресурс]; предельная субъективность, когда каждый может слиться с тем «я», от лица (от сердца,

¹ Ср.: «... чужое слово подчас, в самые критические моменты невыразимой боли или радости, или невыразимо мучительной мысли, лучше выражает твоё сокровенное, чем твоё собственное — будь то доморощенные дилетантские стихи или молитва “от себя”, которую столь опрометчиво всегда предпочитают традиционной в традиционном же протестантизме» [Меерсон, 2007, электронный ресурс].

вернее) которого произносится стихотворение и молитва. Однако тот «предел субъективности» (заветности желаний), который доступен только молитве, состоит в прощении и стремлении отречься от своего «Я» и исполнить волю Господа; то есть предел субъективности — в отказе от нее, в готовности к этому отказу. Этот предел почти недостижим для лирики, вот почему этот принцип — казалось бы общий — неодинаково работает в лирике и в молитве: в лирике, не доходя до своего предела, он не реализует себя полностью, а не реализуя себя полностью, искажает и свою суть, ибо предел субъективности, заветности желаний каждого в добровольном отказе от себя, каждого, и этот отказ от «Я» есть наиболее полная реализация я.

При поэтическом переложении молитвы «предел субъективности» всегда присутствует, хотя на него и накладывается определенная призма индивидуализирующего восприятия. В некоторых же образцах жанра так называемой поэтической молитвы этот «предел субъективности» в принципе оказывается неощутим. Роднянская в этой связи противопоставляет духовную поэзию, питаемую собственно верой, поэтическим молитвам, питаемым так называемым «религиозным чувством» [Роднянская, 2011, электронный ресурс]. О несовпадении этих понятий и о постепенном растворении веры в религиозном чувстве писал о. Александр Шмеман. Религиозное чувство «живет и питается <...> самим собою, то есть тем удовлетворением, которое оно дает и которое в конечном итоге подчинено <...> субъективным и индивидуальным «духовным нуждам» [Цит. по: Роднянская, 2011, электронный ресурс]. «Вера в той мере, в какой она подлинная вера, не может не быть внутренней борьбой: «Верую, Господи, помоги моему неверию...» Религиозное чувство <...> потому и «удовлетворяет», что оно пассивно, и если на что и направлено, то больше всего на помощь и утешение в житейских невзгодах» [Цит. по: Роднянская, 2011, электронный ресурс]. Как отмечает И. Роднянская, собственно из «религиозного чувства», а не веры написаны многие жемчужины жанра «поэтической молитвы», в частности «Молитва» («Я, Матерь Божия, ныне...») Лермонтова, его же «Когда волнуется желтеющая нива. .» и др. [Роднянская, 2011, электронный ресурс].

Большой интерес в этом смысле представляют собой молитвы Гоголя, в которых видится характерное смешение слов, питаемых верой, со словами, питаемыми религиозным чувством. Характерно, что и молитву Ефрема Сирина, и молитву Пушкина, и молитву Лермонтова можно прочесть от себя, из разной глубины своей субъективности. Молитвы Гоголя может обратиться к Господу только он сам. Это как раз тот случай, о котором говорит Феофан Затворник: наваякая молится по молитвослову, молящийся возгорается желанием продолжить беседу с Богом своими словами: «как из сосуда — переполненного — сама собой переливается вода; так из сердца, посредством молитвословий исполнившегося святых чувств, сама собой начинает исторгаться своя к Богу молитва» [Святит. Феофан Затворник, электронный ресурс]. Однако святитель тут же предупреждает, что такие наши слова не более, чем лепет перед Господом, и этот каждодневный «лепет» не предназначен для того, чтобы быть зафиксированным. «Молитву можно сравнить с музыкой, в которой имеются классические, безукоризненные, всеми признанные как превосходные образцы, и может быть исполнение свободных импровизаций. Последние будут более отвечать потребностям

души христианина — автора, однако других они не будут удовлетворять. А поэтому своими молитвами молиться можно и нужно, но одному» [Пестов, электронный ресурс].

Однако судьба слов писателей такого уровня, как Гоголь, иная: коль слова эти были записаны, им суждено быть прочитанными и осмысленными в рамках определенной традиции.

Об обстоятельствах создания молитв Гоголем подробнее других писал В. Воропаев: «Суть творческого развития Гоголя заключается в том, что от чисто художественных произведений, где литургическая, церковная тема была как бы в подтексте, он переходит к ней непосредственно в «Размышлениях о Божественной Литургии», сочинениях, подобных «Правилу жития в мире» (собственно *духовная* проза), и в публицистике «Выбранных мест из переписки с друзьями». К новым жанрам позднего творчества Гоголя можно отнести и составленные им молитвы, а также систематизированные выписки из творений святых отцов и учителей Церкви — труды, характерные скорее для такого писателя-аскета, каким был, например, святитель Игнатий (Брянчанинов), чем для светского литератора. Молитвы Гоголя, написанные во второй половине 1840-х годов, свидетельствуют о его богатом молитвенном опыте и глубокой воцерковленности его сознания» [Воропаев, электронный ресурс]. Заключать что-либо о своем или чужом молитвенном опыте и глубине воцерковленности — дело весьма ответственное, а и при том неблагодарное. Архимандрит Софроний по этому поводу писал: «Когда я измеряю себя заповедями Христа: любить Бога всем существом и ближнего, как самого себя, тогда я не имею возможности судить о том, насколько я далек от стоящей передо мною цели. Мне кажется тогда, что я еще не достиг покаяния...» [Архимандрит Софроний, 2011, с. 51] Да и проводить параллели со святителем Игнатием — тоже представляется поспешным. Сам святитель Игнатий по поводу книги Н. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» писал, как известно, следующее: «...Можно сказать, что она издает из себя и свет и тьму. Религиозные его (Гоголя. — *И. Г.*) понятия неопределенны, движутся по направлению сердечного вдохновения неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного. Он писатель, а в писателе непременно «от избытка сердца уста глаголют», или: «Сочинение есть неременная исповедь сочинителя, по большей части им не понимаемая, а понимаемая только таким христианином, который возведен Евангелием в отвлеченную страну помыслов и чувств в ней различил свет от тьмы; книга Гоголя не может быть принята целиком и за чистые глаголы Истины. Тут смешение; тут между многими правильными мыслями много неправильных. Желательно, чтоб этот человек, в котором заметно самоотвержение, причалил к пристанищу Истины, где начало всех духовных благ» [Игнатий (Брянчанинов), 2002, т. 4, с. 512]. Из того же смешения, как было сказано выше, написаны и молитвы Гоголя, и убедиться в этом можно, проанализировав их композицию, синтаксис, лексический состав.

Как известно, по содержанию различают разные виды молитв: хвалебные, покаянные, просительные, благодарственные, ходатайственные (молитвы о других). При этом в молитвах просительных необходимо присутствует момент восхваления Господа и момент покаяния в своих грехах, ибо не пристало говорить Господу «Дай», не помянув Его величие, не поблагодарив Его за милости и не помянув о своих грехах. Тем не менее по слову митр. Антония

Сурожского, не стоит думать, что прошение являет собой низшую степень молитвы, ибо «благодарность и хвала выражение менее глубоких взаимоотношений» [Антоний, митрополит Сурожский, 2001, электронный ресурс]. Чтобы просить о чем-то, нужны истинное смирение и доверие, в то время, как «бывают такие минуты приподнятости, когда каждый способен петь Богу» [Антоний, митрополит Сурожский, 2001, электронный ресурс].

Молитва Гоголя «На 1846 год» являет собой пример такой доверительной, хотя вряд ли смиренной, молитвы-прошения. Ср.:

Господи, благослови на сей грядущий год! Обрати его весь в плод и в труд многотворный и благотворный, весь на служение Тебе, весь на спасенье душ. Буди милостив и разреши руки и разум, осенив его светом высшим Твоим и прозреньем пророческим великих чудес Твоих. Да Святой Дух снидет на меня и двигнет устами моими и да освятит во мне все, испепелив и уничтожив греховность и нечистоту и гнусность мою и обратив меня в святой и чистый храм, достойный, Господи, Твоего пребывания. Боже! Боже! не отлучайся от меня! Боже! Боже! вспомни древнюю любовь. Боже! благослови и дай могущество возлюбить Тебя, воспеть и восхвалить Тебя, и возвести всех к хваленью святого имени Твоего» [Гоголь, 1994, т. 6, с. 387].

Она начинается с традиционной просьбы о благословении на грядущий год, непосредственно после чего формулируется прошение: обратить его весь в плод и труд. В свете сказанного выше о Молитве Ефрема Сирина и ее пушкинском переложении сразу обращает на себя внимание последовательность ожидаемых даров: у Гоголя на первом месте — плод, а на втором — труд. В Молитве же Ефрема Сирина, как отмечено выше, во главу угла поставлен именно духовный труд, приводящий к стяжанию покаяния и неосуждения, а у Пушкина — оживление, т. е. способность внимать и отзываться, творить во вдохновении (*и внял я неба содраганье и горний ангелов полет...*). При отмеченном различии прошений Ефрема Сирина и Пушкина их объединяет жажда стяжания обостренной чуткости и незамутненного взгляда умных очей: для зренья своих прегрешений (у Ефрема Сирина) — для прозренья замысла Господня в Его творении (как то описано в пушкинском «Пророке»: *и внял я...*). Гоголь же весь руководим сверх-задачей — духовным водительством, лишь необходимыми ступенями и средствами, к которому мыслятся и личное очищение, и просвещение ума, и писательский труд. Проф. Дунаев, вслед за св. Игнатием, пишет о том, что ощущение духовного избранничества и претензия на духовное учительство есть следствие подверженности писателя страсти любоначалия, которую трудно было распознать его неопытной душе, но которая была очевидна уже для многих его современников [Дунаев, 2003, с. 137]¹. Именно отсюда представление о своем труде как о служении Господу («весь на служение Тебе»), направленном «на спасенье душ» (выделено нами. — *И. Г.*). Грамматическая форма множественного числа («душ») и отсутствие ожидаемого в постпозиции местоимения «наших» (ср.: *...и спаси, Блаже, души наша*), включающего говорящего в число тех,

¹ «И она (книга «Выбранные места из переписки с друзьями» — *И. Г.*) категорически не понравилась ни о. Матвею, ни Игнатию Брянчанинову, ни Григорию Постникову, ни Иннокентию. Под «гордостью», в которой они упрекали Гоголя, разумели они именно этот дух утопического активизма... Аксаковы не без основания увидели в этой книге западное влияние и западное зло» [Флоровский, 1990, с. 265].

о ком ведется речь, весьма красноречиво указывает на то, что Гоголь мыслит себя «со-Спасителем душ», ибо молится не о спасении своей души вместе с душами близких, но о том, чтобы плод **его** писательского труда весь был обращен на спасение **других**: не спастись, но спасть. Это же стремление выражено в контексте: <...> дай <...> возлюбить Тебя, воспеть и восхвалить Тебя, и возвести **всех** к хвалению святого имени Твоего... Вместо ожидаемого контекста с включающим местоимением «нас» (и возведи всех нас...), мы снова встречаемся с позицией разведения себя и «всех», с осознанием своей «особости», избранничества, внушающим дерзновенное прошение о могуществе и даже о стяжании пророчического дара. Ср.: *Боже! благослови и дай могущество возлюбить Тебя, воспеть и восхвалить Тебя, и возвести всех к хвалению святого имени Твоего.* «Могущество» в данном контексте в силу управления разными по типу значения глаголами также приобретает неоднозначность, ибо чтобы «возлюбить, воспеть и восхвалить» нужна способность души, а чтобы «возвести **всех**» — власть. Именно в значении «мощь», «всемогущество», «власть» [Полный церковнославянский словарь, 1900, электронный ресурс], соответствующем его значению в современном русском языке, употреблялось это слово (*могутство*) и в богослужебных текстах на церковнославянском языке, однако, как правило, применительно к Господу, Кресту, Святым, ср.: *Песнословим тя Кресте, и облобызаем верою просяще, твоим могутством изми нас от сетей вражских, и управи ны вся ко пристанищу спасения почитающия тя* (из Канона Честному и Животворящему Кресту). Стремление к «могуществу», т. е. власти, возводить других ко Господу и «со-спасть» связано для Гоголя со стремлением к стяжанию пророчического дара, ср.: *Буди милостив и разреши руки и разум, осенив его светом высшим Твоим и прозреньем пророческим великих чудес Твоих.* Последнее прошение (о стяжании пророчического дара) звучит откровенной гордыней, ибо хотя и существовали пророки, но в ветхозаветной истории ими становились не по внутреннему чувству и не по молитве своей, а по воле и выбору Господа, ср.: *Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2 Пет. 1:21). В этой связи снова вспоминается А. С. Пушкин, его «Пророк». Отчего осознание своего поэтического дара Пушкиным как пророчического никогда не было поводом для упреков автора в гордыне? Во-первых, оттого, что оно представлено не как прошение, а как событие — событие стяжания, на наших глазах становящееся фактом. Во-вторых, оттого, что в пророчическом даре, который открывается в пушкинском пророке, нет ничего назидательного, социального, узко прагматического. В свое время об этом писал В. Соловьев: «Настоящая чистая поэзия требует от своего жреца лишь неограниченной восприимчивости душевного чувства, чутко послушного высшему вдохновению» [Соловьев, 1991, с. 323]. Пушкинскому пророку, в отличие от пророков библейских, открывается не тайна исторических судеб народов, а тайны природы, тайны всемирной жизни, именно поэтому В. Соловьев говорит об отвлеченном универсализме его «пророчического» призвания. Мышление же Гоголя и его отношение к художественному творчеству, по определению прот. Георгия Флоровского, «насквозь практично и утилитарно» [Флоровский, 1991, с. 264], свои произведения — после духовного кризиса — он мыслит исключительно как общественно- и душеполезные, а от второго

тома своих «Мертвых душ», также как и от «Одиссеи» Жуковского, ждет ни много ни мало как нравственного переустройства России. Как отметил уже в XX в. Абрам Терц, Гоголь рассчитывал «исправить человечество чтивом и добиться «Одиссеей» успехов, не достигнутых тысячелетним проповедованием Евангелия» [Абрам Терц, 2009, с. 17]. Именно отсюда в его молитвенных текстах очевидная сосредоточенность на себе. Это проявляется и в обилии разных форм местоимений «я», «мой» в его молитвенных текстах, ср.: *Да Святой Дух снидет на меня и двигнет устами моими и да освятит во мне все, испепелив и уничтожив греховность и нечистоту и гнусность мою и обратив меня в святой и чистый храм...; Влеки меня к Себе, Боже мой, силою святой любви Твоей. Ни на миг бытия моего не оставляй меня; соприисутствуй мне в труде моем, для него же произвел меня в мир...* Гоголь молится не как грешник, но как избранник: из осознания своего призвания, а не из ненависти к себе и своего ничтожества, как к тому призывают подвижники. Примечательны в этой связи слова арх. Софрония: «...всякий раз, когда человек приносит молитву Богу не как грешник, молитва его не достигает Престола Божия, потому что Сын Божий пришел призвать не тех, кто мнит себя праведником (1Ин. 1:8), и следовательно стоит вне истины, а тех кто осознает себя грешником...» [Архимандрит Софроний, 2011, с. 47]. Рождаясь из ненависти к себе, к своему греху, молитва, однако, не останавливается на этом, но стремится молящегося прочь от себя, навстречу Господу, его бесконечной любви. Арх. Софроний так пишет об этом: «Выброшенные на просторы вечного Духа молитвою, исторгающиеся из ненависти к самому себе, **мы молимся без возврата внимания на себя** (выделано нами. — И. Г.)» [Архимандрит Софроний, 2011, с. 52]. Внимание же Гоголя постоянно возвращается к нему самому, причем не только собственное внимание в молитве Гоголь обращает к себе, но и внимание других людей: мы встречаемся здесь с удивительным феноменом раздвоения, когда человек молится о себе от лица других, говоря о себе в третьем лице, ср.:

Боже, содейлай безопасным путь **его**, пребыванье во Святой Земле благодатным, а возврат на родину счастливым и благополучным!

Преклони сердца людей к доставленью **ему** покровительства (повсюду, где будет проходить **он**); восстанови тишину морей и укроти бурное дыхание ветров!

Тишину же души **его** исполни, благодатных мыслей во все время дороги **его**! Удали от **него** духа колебаний, духа помыслов мятежных и волнуемых, духа суеверия, пустых примет и малодушных предчувствий, ничтожного духа робости и боязни!

Дух же твердости и силы и несокрушимой надежды в Тебя, Боже, всели в **него**! Да окрепнет во всем благом и угодном Тебе!

Исправи молитву **его** и дай **ему** помолиться у Гроба Святого о братьях и кровных своих, о всех людях земли нашей и о всей отчизне нашей, о ее мирном времени, о примирении всего в ней враждующего и негодующего, о водворении в ней любви и о воцарении Твоего царства, Боже!

Боже, не погляди на недостойнство его, но, ради молитв **наших**, усердных и горячих молитв, воссылаемых **нами** от глубины сердец наших, и ради молитв людей, Тебе угодных, **о нем** Тебе молящихся, удостой **его**, недостойного, грешного о сем помолиться и не возгнушайся принять сердечные прошения **его**, простя **ему** за все!

И сподоби **его**, Боже, восстать от Святого Гроба с обновленными силами, бодростью и рвением возвратиться к делу и труду своему, на добро земле своей и на устремленье сердец **наших** к прославлению святого имени Твоего! [Гоголь, 1994, т. 6, с. 388].

Эта молитва была написана Гоголем для его друзей, когда, отправившись в Иерусалим, он задержался в Неаполе из-за непогоды. Сама идея создания подобных молитвенных текстов — о себе для других — в свете всего сказанного выше о субъективности в молитве кажется странной. Здесь нарушается интимно-доверительный и сокровенный смысл диалога, разговора двух сердец, который становится доступен невидимому соглядатаю — автору молитвенных прошений, выступающему одновременно их объектом. Существует «жанр» молитвы-прошения о «другом» — так называемая «ходатайственная молитва». Но невозможно этому «другому» диктовать слова, которыми, по его мнению, следует молящемуся просить о нем: он может присутствовать в молитве только в качестве объекта любви и боли о нем молящегося и ожидания для него спасения. Он не может быть третьим субъектом, но только объектом, так же как молитва никогда не может превратиться из диалога в монолог, ибо если молящийся молится «чужими» словами, то они, как сказано, воспринимаются как свои, интимно рожденные в самой глубине человеческого сердца, и такому полному их присвоению способствует их анонимность и освященность традицией. Когда же автором молитвенного текста выступает «наш добрый приятель», написавший молитвенный текст-прошение о себе самом и по конкретному случаю, то молящемуся, думается, практически невозможно избавиться от ощущения соглядатайства и определенного конфуза, происходящего от самого тона этих текстов, который Гоголь определил как «несвойственный и уж вовсе неприличный еще живущему человеку» [Гоголь, 1994, т. 6, с. 205].

Кроме того, когда читаешь молитвенные тексты Гоголя подряд, как они представлены, например, в собрании сочинений, то неожиданное изменение точки зрения нарушает автоматизм восприятия соотношения участников речевого акта, подобно тому как это описано Ю. Лотманом применительно к поэзии Ф. Тютчева. В сдвигах местоименных отношений у Тютчева проявляет себя стремление поэта отождествиться со своим адресатом и объектом любви, усвоить ему весь мир вместе с собой и посмотреть на себя самого его вопрошающим взглядом. Лотман пишет, что эти сдвиги направлены на то, чтобы «разрушив норму грамматического построения, <...> выявить саму сущность этих отношений, показать своих героев по всех возможных психологических позициях» [Лотман, 2001, с. 557]. У Гоголя же указанная динамика авторской позиции, проявляющаяся в тексте, принципиально не допускающем ее, вскрывает его смятение, неуверенность в себе, лихорадочные метания, постоянные оглядывания на других, обеспокоенность чужим мнением о себе, какую находим и во многих других его произведениях, например, в «Авторской исповеди». Примечательно, что эта тенденция — постоянной оглядки на читателей, ощущение зависимости от них, стремление посмотреть на себя их глазами (читателей, а не адресата лирического диалога, единственного в мире человека=души своей души, как у Тютчева), предвосхитить их реакцию — станет потом одной из доминантных черт модернистской художественной прозы. В частности, впервые в полной мере она проявит себя в русской ли-

тературе в творчестве Андрея Белого, писателя, наиболее близкого Гоголю по духу и по писательской манере, — в его романах «Серебряный голубь», «Петербург» с характерными для них исповедальностью и поэтикой смены повествовательных масок [Гажева, 2009, с. 215–220], в принципе с исповедальностью несовместимой и обусловленной на личностно-психологическом уровне децентрализацией авторского сознания.

Эти метания и чувство вины перед людьми, чьи недостатки Гоголь высмеял в своих художественных произведениях, прозрение «уничтожающей природы»¹ своей любви к людям выливаются у него в горячую мольбу: *Боже, дай полюбить еще больше людей...* Однако оборот «еще больше» вновь говорит о том, что не из ничтожества возносится молитва, не из покаянного осознания того, что нет и не может быть ничего — и прежде всего любви — у человека без Бога, ибо весь «слякохся до конца», а из авторского допущения, что «много» уже он возлюбил людей и к еще большей стремится любви. Так «тайное» человека вопиет в отдельных привносимых в привычные молитвенные обороты словах вопреки общему смыслу, во многом и отрицая его, ср.: ‘ничтожен, Господи, дай мне способность любить’ VS ‘уже потрудился я, Господи, и стяжал любовь к людям, помоги преуспеть в этом’. Подобного рода тайные самолюбивые надежды сердца доступны бывають взору святого подвижника, ср.: «У Тебе, Владыко, прошу благодати, но **тайную надежду полагаю в крепости моей**; величаю и благодарю Тя, но **славы не лишаю самолюбивая души моя**» [Покаянный канон Иеромонаха Василия Оптинского (Рослякова), 2005, с. 53]. Однако в сознании писательском они почти неотличимы, как видим, от чистых глаголов истины. Сама формулировка прошения «Боже, дай полюбить **еще больше** людей...», предполагающая допущение, что любовь — это то, что может проявляться в человеке в меньшей, большей и, следовательно, максимальной степени (а не ««глас хлада тонка...») (3 Цар 19:11–12), в перспективе как малое с большим соотносима с известным молением «о двух милостях» Франциска Ассизского, вторая из которых : «Это, чтобы... я мог почувствовать... ту неограниченную любовь, которою горел Ты, Сын Божий» [Лодыженский, 1915, с. 109]. Видимо, здесь невольно проявляют себя симпатии Гоголя к западному христианству, которое, несомненно, повлияло и на концепцию социального служения церкви, представленную им в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Ведь проблема, «как жить здесь, на земле», — это, как отмечает В. Непомнящий, — главная проблема западной культуры» [Непомнящий, 2001, электронный ресурс]. В общем-то и направленность молитв Гоголя та же: это в первую очередь, прошение о помощи в реализации своего пророческого призвания, в котором Гоголь полагает свой долг, свой подвиг и залог спасения. Прот. Георгий Флоровский пишет о том, что у Гоголя была своя теория молитвы, которую характеризует как «очень опасную» [Флоровский, 1991, с. 265], ср. приводимую выдержку из письма Гоголя к Н. М. Языкову: «Как узнать хотение Божие? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя

¹ Ср., Н. Бердяев о Гоголе и Андрее Белом: «По складу своего художественного дарования А. Белый, подобно Гоголю, не призван раскрывать и воспроизводить положительное, светлое и прекрасное... Он любит Россию уничтожающей любовью и верит в ее возрождение лишь через гибель. Такая любовь свойственна русской природе» [Бердяев, 1994, с. 444–445].

и исследовать себя: какие способности, данные нам от рождения, выше и благороднее других. Теми способностями мы должны работать преимущественно, и в сей работе заключено хотение Бога; иначе они не были бы нам даны. Итак, прося о пробуждении их, мы будем просить о том, что согласно с Его волей; стало быть, молитва наша прямо будет услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была от всех сил души нашей. Если такое постоянное напряжение хотя на две минуты в день соблудности в продолжении одной или двух недель, то увидишь действия ее непременно. К концу этого времени в молитве окажутся прибавления... И за вопросами в ту же минуту последуют ответы, которые будут прямо от Бога. Красота этих ответов будет такова, что весь состав уже сам собою превратится в восторг» [Гоголь, 1994, т. 9, с. 213–214]. Стремление «узнать хотение Божие», уверенность в том, что Господь даст ответы, да еще и в положенный срок, выдают неосознанное стремление к манипуляции, к определенному рода магическому «воздействию» и вскрывают языческий характер такого взгляда на молитву¹. Ап. Павел писал: «Ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26), и подвижники, подражавшие Христу «шаг за шагом» (преп. Максим Исповедник), устремлялись в молитву лишь с одной целью — слиться с дыханием Божиим.

Гоголь говорил, что провел несколько лет внутри себя, и думал, что этот опыт достаточен для того, чтобы выступать в качестве наставника по отношению к другим [Гоголь, 1994, т. 6, с. 208], в то время как святые подвижники по мере познания себя все более открывали свою скверность и все более усилий направляли на очищение своей души. Обратиться внутрь себя и врачевать себя советовал Гоголю, как известно, о. Матвей. И это обращение, как отмечает прот. Георгий Флоровский, давалось Гоголю тяжело [Флоровский, 1991, с. 266]. В любом случае оно во многом осталось скрытым от посторонних глаз, и любые предположения по этому поводу бессмысленны и опасны. Валентин Непомнящий собственные предположения по поводу веры Пушкина благоразумно пресекает именно гоголевской сентенцией: «Говорить о вере брата твоего во Христе — дело страшное» [Цит. по: Непомнящий, 2001, электронный ресурс]. Однако и вовсе не говорить о ней невозможно, ибо как отметил тот же исследователь: «Творящий гений — это потребность в идеале, указанном Христом, приведенная в *творческое действие*; творящий гений — это религиозная потребность человека, *являемая в процессе*, в пути его духа...» [Цит. по: Непомнящий, 2001, электронный ресурс]. Этапы этого пути неизбежно запечатлеваются в произведениях гения, в том числе в языке его произведений. Осмыслить эти этапы собственно как **этапы** реализации религиозной потребности человека, которая «может воплощаться как в художественном, так и в ином творчестве, а на высших степенях возможностей человека — в христианской жизни, в христианском подвиге, святости как «высшем искусстве» [Цит. по: Непомнящий, 2001, электронный ресурс] — одна из актуальных задач современной теории словесности.

¹ О неразличении молитвы и заклинания у Гоголя и о довлеющей заклинательной стихии над молитвенной в его поэтике писал В. И. Мильдон [Мильдон, 2008].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абрам Терц*. В тени Гоголя. München, 2009.
2. *Митрополит Антоний Сурожский*. Молитва и жизнь. М., 2001 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/antons5/Main.htm> (Дата обращения: 10.09.2013).
3. *Бердяев Н. А.* Астральный роман (Размышления по поводу романа А. Белого «Петербург») // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 438–446.
4. *Воропаев В. А.* «Этот необыкновенный лиризм...» Гоголь и церковнославянский язык [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37377.php> (Дата обращения: 28.08.2013).
5. В помощь кающимся. Из сочинений Епископа Игнатия (Брянчанинова). Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями. Козельск: Издание Введенской Оптиной Пустыни, 1993.
6. *Гажева И. Д.* Творчість А. Белого в контексті культури Срібної доби: Навчальний посібник для студентів філологічного факультету. Львів, 2009.
7. *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 9 т. / Сост. и коммент. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М., 1994.
8. *Дунаев М. М.* Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках. М., 2003.
9. *Игнатий (Брянчанинов)*. Полное собрание творений: в 8 т. М., 2002.
10. *Схиархимандрит Иоаким (Парр)*. Беседы на Русской земле / Пер. с англ. М., 2013 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/60112.htm> (Дата обращения: 23.09.2013).
11. *Лодыженский М. В.* Свет незримый. Пг. 1915.
12. *Лотман Ю. М.* Заметки по поэтике Тютчева // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. СПб, 2001. С. 551–564.
13. *Меерсон О.* Литургическое наследие прот. А. Шмемана (2007) [Электронный ресурс]. URL: http://www.damian.ru/Cerkov_i_sovremennost/Meerson/SchmemannLiturgicalHeritageLast27Oct2007.html (Дата обращения: 12.04.2013).
14. *Меерсон О.* Литургическое цитирование в контексте субъектной организации поэтики и лирической поэзии в частности (2009) [Электронный ресурс]. URL: http://christthesaviormyc.org/ru/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=63 (Дата обращения: 01.06.2013).
15. *Мильдон В. И.* Заклинание и молитва. Об одном из архаических источников поэтики Гоголя // Н. В. Гоголь и народная культура. Седьмые гоголевские чтения. М., 2008. С. 109–114.
16. *Непомнящий В.* Христианство Пушкина: проблема и легенды // «Да ведают потомки православных...». М., 2001 [Электронный ресурс]. URL: http://pagez.ru/olb/134_4.php (Дата обращения: 10.11.2013).
17. *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия. Т. 2 [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pestov_praktika_pravoslavnogo_blagochestiya_01-all.shtml (Дата обращения: 10.10.2013).
18. Покаянный канон Иеромонаха Василия Оптинского (Рослякова) // Откуда начну плакати окаянного моего жития. Редкие покаянные молитвословия. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 51–59.
19. Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). Сост. свящ. Григорий Дьяченко. 1900. [Электронный ресурс]. URL: <http://slavdict.narod.ru/> (Дата обращения: 15.11.2013).
20. *Пушкин А. С.* Собрание сочинений в 10 томах. М., 1959.

21. *Роднянская И.* Новое свидетельство. Духовная поэзия. Россия. Конец XX – начало XXI века // Новый мир. 2011. №3. С. 153–167 [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2011/3/ro12.html (Дата обращения: 02.07.2013).

22. *Седакова О. А.* Молитва Ефрема Сирина: смена координат // «Нескучный сад» (12.03.2013) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nsad.ru/articles/molitva-efrema-sirina-smena-koordinat> (Дата обращения: 12.04.2013).

23. *Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М., 2005.

24. *Соловьев В.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В. С. Литературная критика. М., 1991. С. 316–370.

25. *Архимандрит Софроний (Сахаров).* Видеть Бога как он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.

26. *Ужанков А. Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI – первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. М., 2008.

27. *Святит. Феофан Затворник.* Четыре слова о молитве [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Feofan_Zatvornik/chetyre-slova-o-molitve=2 (Дата обращения: 09.10.2013).

28. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Киев, 1991.

29. *Химич Г. А.* Стихотворные переложения псалмов в отечественной поэзии XVII–XX веков: Автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 2002.

Поступила в редакцию 10. 04. 2014