УДК 80

Доцент СДА
В. В. Алпатов

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОТКЛИКИ НА РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ И БОГОСЛУЖЕНИЕ В КНИГЕ «ПУТЬ МАРФЫ И ПУТЬ МАРИИ» СТЕФАНА ГРЭХЕМА (STEPHEN GRAHAM)

В статье содержится анализ смысловых доминант произведения «Путь Марфы и путь Марии» (1915 г.) английского писателя и путешественника Стефана Грэхема, которое написано им по следам нескольких периодов его жизни в России и посвящено осмыслению Восточного христианства и его соотношения с христианством Западным. Несмотря на наличие ряда литературоведческих работ о творчестве Грэхема, особенности его восприятия и отклика на русское православное благочестие и богослужение не получали пока целенаправленного освещения в отечественной церковной науке, в то время как они представляются небезынтересными по двум причинам: содержат материалы для истории богослужения и народного паралитургического благочестия начала XX в., а также дают оригинальный философско-богословский угол зрения на акценты православной практики из позиции человека, выросшего в западной традиции, но с готовностью знакомящегося с восточной. Грэхем описывает немало сюжетов: Рождественский Сочельник, Радоницу, богослужение в Киево-Печерской Лавре, Владимирском соборе Киева, Саровской пустыни, Марфо-Мариинской обители, — его также занимают вопросы подвига и его проявлений, страданий, в том числе в связи с практикой покаяния, соотношение «деяния» и «видения» в их практическом воплощении и т.д. Изучение этих вопросов является актуальным

не только для литургики и богословия, но и для филологии и лингвокультурологии.

Ключевые слова: Стефан Грэхем, образ России в английской литературе, отклики на русскую культуру, богослужение в XX в., народное благочестие, травелог

Разделы науки: лингвокультурология, литературоведение, медиалингвистика, имагология, политическая лингвистика, история Русской Церкви в XX в., история Западных исповеданий, историческая литургика

Vladislav Alpatov, Associate Professor of the SThA

LITERARY RESPONSES TO RUSSIAN ORTHODOX PIETY AND LITURGY IN STEPHEN GRAHAM'S "THE WAY OF MARTHA AND THE WAY OF MARY"

The article contains an analysis of semantic dominants in the book "The Way of Martha and the Way of Mary" (1915) by the English writer and traveller Stephen Graham, which he wrote following his several long stays in Russia. In it, he sums up his attempts at understanding Eastern Christianity and its relationship with Western Christianity. Although Graham's work in general has received some recent scholarly treatment, his perception and responses to Russian Orthodox piety and worship have not yet been properly considered in Russian church scholarship. Meanwhile, they seem involving for two reasons: they contain materials for the history of liturgy and popular paraliturgical piety of the early 20th century, and also allow an original philosophical and theological angle on the Orthodox

practice from a person who grew up in the Western tradition, but embraced the Eastern one. Graham describes many subjects: Christmas Eve, Radonitsa, the service in the Kiev-Pechersk Lavra, St Vladimir Cathedral in Kiev, the Sarov Hermitage, the Martha and Mary Convent; he is also concerned with the issues of *podvig* and its manifestations, suffering (in penance among other things), the relationship between "action" and "vision" in their practical embodiment, etc. The study of these issues is relevant not only for liturgics and theology, but also for philology and linguacultural studies.

Key words: Stephen Graham, the image of Russia in English literature, responses to Russian culture, liturgy in the 20th century, popular piety, travelogue

Research areas: linguacultural studies, literary studies, media linguistics, imagology, political linguistics, history of the Russian Church in the 20th century, history of Western confessions, historical liturgics

Исследовательский потенциал британской «Россики»

В настоящей статье мы рассматриваем литературные отклики на русское православное благочестие и богослужение в одном из произведений дорожной прозы Стефана Грэхема (Стивена Грэма, Stephen Graham) «Путь Марфы и путь Марии» (1915 г.)[1]. В научной литературе существует к настоящему времени значительный пласт исследований, посвященных «Россике» — произведениям иностранцев о России — и в частности британской «Россике», таких как работы А. Н. Зашихина[2],

[1] *Graham, Stephen*. The way of Martha and the way of Mary. L.: Macmillan, 1915. 291 p. Есть несколько вариантов написания его имени и фамилии, здесь мы будем придерживаться традиционного написания, которое принято в диссертационной работе об этом писателе С. Н. Третьяковой, см. ссылку ниже.

[2] *Зашихин А. Н.* Британская россика второй половины XIX — начала XX века. Архангельск: Солти, 2008. 110 с.

Э. Кросса[1] и многие другие, есть и специальные работы по Грэхему С. Н. Третьяковой[2] и М. Хьюза[3].

Особый интерес в текстах британцев о России представляют собой «первичные», личные наблюдения иностранцев (в отличие от «вторичных» сведений, которые они сообщают в своих текстах для своих соотечественников, заимствовав их из русских источников[4]) и их непосредственные «отклики» на русскую культуру[5] — эмоциональные и интеллектуальные. Вполне естественно, что во многих исследованиях Россики присутствуют разделы, посвященные восприятию иностранцами Православия, например, работы Л. Б. Сукиной и Е. В. Сапаевой[6]. В то же время, в этой области остается большой задел для новых изысканий: например, мало внимания уделялось Россике как источнику сведений о богослужении (за исключением книги А. И. Алмазова[7], статьи диак. В. Цань-

---

1 *Cross, Anthony.* A People Passing Rude: British Responses to Russian Culture. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2012. 331 p.

2 *Третьякова С. Н.* Исторический образ России в творчестве С. Грэхема: автореферат дис. кандидата исторических наук. Архангельск, 2000. 21 с.

3 *Hughes, Michael.* Beyond Holy Russia: The Life and Times of Stephen Graham. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2014. 369 p.

4 *Зашихин А. Н.* Ук. соч. С. 20.

5 Термин *отклики* использован здесь по аналогии с английским *responses* из заглавия *Cross, Anthony.* A People Passing Rude: British Responses to Russian Culture. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2012. 331 p.

6 *Сапаева Е. В.* Русское православие XVII в. глазами иностранных путешественников // Русский исторический сборник / Институт русской истории. Вып. 3. М.: Кучково поле, 2011. С. 269–296. *Сукина Л. Б.* Русский человек и его православная вера в сочинениях иностранцев о России XVI–XVII в. // Человек верующий в русской культуре XVI–XVII в. М.: РГГУ, 2011. С. 178–192.

7 *Алмазов А. И.* Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении таинств в Русской Церкви: Церковно-археологический очерк.

ко[1] и некоторых других), о сравнительном аспекте восприятия иностранцами различных христианских концептов, таких как «святость», «милосердие», «вера и дела» и т.д. Лучше остальных изучен в этом плане период XVI–XVII вв., однако в Россике и последующего времени присутствует значительное количество материала для таких изысканий, ср., например, «Очерки обрядов и обычаев Греко-Русской Церкви» (1868 г.) британки Х. Романофф[2]. Более того, из беглого обзора публикаций следует, что даже такой известный русофил и поклонник Православия начала XX в. как С. Грэхем до сих пор вообще не получал внимания церковных исследователей, которые бы сосредоточились именно на религиозной стороне его трудов.

Актуальность исследований британской Россики становится ясной из двух моментов: 1) обилие материала — А. Н. Зашихин приводит статистику, по которой только за период с 1856 по 1916 гг. опубликовано 161 произведение британцев с «первичной» информацией о России и 324 художественных произведения на «русские темы» на английском языке; 2) в отечественных исследованиях Россики традиционно доминируют условные «западники», чье внимание неизменно сосредоточено на политической и социальной критике, которой традиционно богаты такие произведения, однако, фактически, в ней оказываются погребены мертвым грузом остальные ценные сведения, оценки, интеллектуальные и эмотивные отклики британских путешественников и исследователей. Показательно, как в курсе лекций «Россия глазами иностранцев»

Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. 75 с.

1 *Цанько Василий,* диакон. Совершение таинств в Русской Церкви XVI–XVII вв. глазами иностранцев. 2017.

2 *Romanoff H. C.* Sketches of the rites and customs of the Greco-Russian Church. London: Rivingtons, 1868. 429 p.

на платформе Арзамас, в лекции «Мода на Святую Русь»[1] И. В. Карацюба, известная историк и популяризатор британской Россики в последние 40 лет, рассказывая о влюбленных в Россию М. Бэринге и С. Грэхеме, умудряется почти всю лекцию посвятить жесткой критике русской дореволюционной жизни в их произведениях, приводя взятые из контекста соответствующие цитаты.

В этом смысле настоящая статья ставит своей целью ввести в научный оборот малую часть тех сведений, которые неизменно пропускаются при критическом фильтре, однако представляют немалый интерес для неангажированного историка, богослова, литературоведа и филолога, обращающегося к осмыслению отечественной культуры, и тем способствовать актуализации этого научного направления.

Наконец, следует упомянуть и о том, что богослужение Русской Церкви в XVIII–XX вв. в целом скудно изучено в литургической науке как таковой в связи с тем, что этот период для литургистов XIX в. был еще довольно свежим и самоочевидным «настоящим», в XX в. литургика в России переживала спад, а с 90-х годов XX в. до этой темы пока что «не дошли руки», за редкими исключениями вроде раздела в энциклопедической статье в Православной энциклопедии[2] и спорадических отдельных статей. Кроме того, этот период в истории богослужения стереотипно рассматривается просто как период многообразных «сокращений» полноты Устава в его версии 1695 г., и, возможно, за счет этой оценочности также привлекает меньше внимания. В результате сам процесс изменения

---

1 https://arzamas.academy/courses/44/5

2 *Желтов М.С., Правдолюбов Сергий, прот.* Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия / Т. 5: Бессонов-Бонвеч. Москва: «Православная энциклопедия», 2002. С. 485–517.

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

богослужения от XVII до XXI в. (а оно претерпело значительные изменения) представляет собой примечательное «серое» пятно с точки зрения описания и осмысления. Среди источников сведений о бытовой стороне таких изменений, помимо прочего, находятся и воспоминания иностранцев, и их изучение также может внести свою лепту в разработку этих тем.

Краткий обзор биографии и творчества Стефана Грэхема

Стефан Грэхем — британский писатель, журналист, историк, путешественник и мыслитель, — родился в 1884 году в Эдинбурге в семье профессионального писателя и журналиста, по окончании школы начал работать на государственной службе, с юных лет интересовался литературой, и знакомство с творчеством Ф. М. Достоевского стало событием, изменившим его жизнь. Он заинтересовался всем русским, изучил русский язык под руководством некого Николая Лебедева[1], затем много путешествовал по России с 1906 по 1915 год, написал о России восемь книг и бесчисленное количество статей в британских газетах[2]. После Революций 1917 г. Грэхем ни разу не побывал в Советской России, сохранив при этом на всю жизнь глубокое чувство любви к нашей стране и людям. Он продолжал заниматься литературным творчеством и путешествиями и умер в глубокой старости в 1975 г.

Известность на британской литературной сцене ему принесли именно книги о России, которые сыграли серьезную роль в формировании интереса к ней британского общества

[1] Сына диакона, который приехал в Лондон изучать английский язык. Впоследствии, в 1908 г. Грэхем навестит Лебедева в его доме под Лисичанском, а затем они вместе приедут в Москву и остановятся в комнате у Сретенских ворот [*Hughes, Michael*. Op. cit. P. 30].

[2] *Hughes, Michael*. Op. cit. P. 4.

и внесли вклад в создание периода русофилии в Британии, частью которого стало также увлечение там «большой тройкой» русских писателей (Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым и А. П. Чеховым) и восхищение Русским Балетом (Ballets Russes) Сергея Дягилева. Большую часть жизни Грэхем продолжал оставаться весьма известным автором, однако под конец своей долгой жизни оказался, во многом, забыт, когда его искусство слова и сами идеи, как казалось тогда, совершенно потеряли актуальность не только в Британии 60-х и 70-х годов, но и, тем более, в СССР. В XXI в. его творчество становится объектом исследования литературоведов, а события последних лет наводят на мысль о том, что и его идеи могут снова стать востребованными у более широкой публики.

Начало XX в. было периодом, когда в Британии наблюдается всплеск общего благожелательного интереса к России, а также к пешим путешествиям и странничеству в разных видах[1]. Грэхем пишет несколько книг о России: A Vagabond in the Caucasus («Бродяга на Кавказе», 1911), Undiscovered Russia («Неоткрытая Россия», иногда название переводят как «Неведомая Россия» или «Непознанная Россия», 1912), A Tramp's Sketches («Наброски бродяги» или «Этюды бродяги», 1912), Changing Russia («Меняющаяся Россия», 1913), With the Russian Pilgrims To Jerusalem («С русскими паломниками в Иерусалим», 1913), The Way of Martha and the Way of Mary («Путь Марфы и путь Марии», 1915). К этапу написания «Меняющейся России» «миссионерский элемент в его творчестве <...> был сильнее, чем когда-либо, поскольку он стремился убедить читателей <...> в своей убежденности в том, что Россия обладает уникальной духовной идентичностью,

[1] *Ibid.* P. 53.

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

у которой остальной мир может поучиться»[1]. Эту «внутреннюю», «глубинную» Россию в основе всей многогранной и многоликой России Грэхем называет Святой Русью (Holy Russia) — словосочетанием уже знакомым британским читателям с XIX в[2]. Описывая свои путешествия, он в то же время очерчивает контуры Святой Руси и пытается пробраться к пониманию этого загадочного для британцев явления, делая это в общем «контексте переоценки протестантизма»[3] и духовно-мистических поисков, свойственных той эпохе.

Нужно помнить, что Грэхем писал свои книги для англоязычного читателя, преимущественно британцев, многие из которых еще недавно «делили христиан на протестантов и католиков и предполагали, что все первые держатся истины, все вторые заблуждаются, и если бы им предъявили доказательства существования восточных христиан, они сочли бы их более невежественной и низменной разновидностью католиков»[4]. На Россию, по словам Майкла Хьюза, биографа Грэхема, «на протяжении столетий многие британцы смотрели <...> как на далекую и зловещую пустоту на периферии Европы»[5].

---

1 *Ibid*. P. 69.

2 *Ibid*. P. 4. Подробно о разных слоях концепта Holy Russia в британском восприятии см. в работе: *Королева С. Б., Никола М. И.* Концепт Holy Russia в романе г. Уэллса «Джоанна и Питер»: диалог с Россией о национальной идее, святости и гениальности // Имагология и компаративистика. 2019. № 12. С. 181–207.

3 *Королева С. Б.* Миф о России в британской литературе (1790-е — 1920-е годы): дисс. ... доктора филол. наук. Нижний Новгород: НГЛУ, 2014. С. 268.

4 Предисловие C. M. Yonge к книге *Romanoff H. C.* Sketches of the rites and customs of the Greco-Russian Church. London: Rivingtons, 1868. P. V.

5 *Hughes, Michael.* Op. cit. P. 23. Подробнее об образе России в британской литературе см. в работе: *Королева С. Б.* Миф о России в британской культуре. М.: Флинта, 2021. 384 с.

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

В диссертации С. Н. Третьяковой отдельный раздел посвящен религиозным идеям в разных книгах С. Грэхема, в которых он пытался «раскрыть внутреннюю сущность “Святой Руси”», судить о которой он «мог на основании собственного российского “религиозного” опыта, который был достаточно разнообразен — это и общение с крестьянами, богомольцами (которых он встречал множество на своем пути) и старообрядцами (которые позволили ему “прикоснуться” к своим святыням); посещение русских церквей и монастырей, наблюдение за ходом религиозных служб и крестных ходов; путешествие с русскими паломниками в Иерусалим»[1].

С. Н. Третьякова описывает, что поражало Грэхема: обилие церквей, роль иконы и крестного знамения, следование церковному календарю, паломничество, которое, однако, присуще только крестьянству, живучесть язычества на Севере, вотивы в часовне, переплетенность религии и жизни. Грэхем называл Русскую Церковь «единственной пылкой» церковью в Европе. Продолжая риторическую линию Стефана Яворского, свящ. Иоанна Яхонтова и Н. В. Гоголя[2], Грэхем метафорически сравнивал Россию и восточное христианство с Марией, а западное — с Марфой.

Эта метафора легла в основу, пожалуй, наиболее зрелого из философских травелогов Грэхема — «Путь Марфы и путь Марии» (1915 г.), которую он называет «самой трудной для написания из всех своих книг» к этому моменту (VIII[3]). Хотя многие религиозные сюжеты в его более ранних произведениях также

---

1 *Третьякова С. Н.* Ук. соч. С. 75

2 *Там же*. С. 75–76, 77, 81, 81, 82, 92.

3 Здесь и далее: если не указано иное, номер в скобках указывает на страницу в книге: *Graham Stephen.* The way of Martha and the way of Mary. L.: Macmillan, 1915. 291 p. Перевод всех отрывков с английского языка — мой (*В.А.*).

заслуживают описания, здесь мы сосредоточимся на анализе смысловых доминант как откликов на православное благочестие и богослужение в этой книге, где его попытки понять «Святую Русь» становятся не отступлениями, а центральным элементом повествования, определяющим его композицию. Автор пишет свои заметки на протяжении почти двухлетних путешествий по России (1913–1914 гг.), в Египет и из него снова в Россию (1915 г.), поэтому концепция Грэхема обретает некую цельность и завершенность уже по итогу этих путешествий, и для того, чтобы ее уловить, требуется прочесть всю книгу, и, может быть, не раз, по его собственному выражению в предисловии, которое написано последним. Она «ни в коем случае не является сборником или пестрой смесью впечатлений и историй, но имеет одну и ту же цель и поиск, проходящие через всю ее» (VIII).

Смысловые доминанты книги «Путь Марфы и путь Марии»

Грэхем начинает книгу со своего переезда на поезде через Германию в Россию, в Киев, который становится символом сосуществования двух очень разных Россий. После посещения старых знакомых и описаний шумной суеты, дурашества на вечеринках и новых скабрезных театральных постановок, Грэхем погружает читателя в богослужения в Киевской Лавре, на которую он указывает как на историческое воплощение Святой Руси (here, in a historical sense, is Holy Russia) и противопоставляет ее остальному Киеву как представителю новой городской прогрессивной и цивилизованной, вестернизированной России.

Он описывает, как крестьяне целый день ходят от одной к другой ракам святых, прикладываясь к гробам, прикладывая иконки к мощам, чтобы они получили особое освящение, оставляя монеты на покрывалах, слушая службы в подземных

церквях, «вкушая сладкие эмоции религии» (26). В гостиницах на праздник до 20000 паломников, лежат, читают святые книги, заваривают чай. В трапезных 500 паломников вместе садятся за бесплатный монастырский ужин из щей, каши и кваса. В Рождественский Сочельник Грэхем сидел с такой партией паломников и ждал, когда покажется первая звезда — сигнал вкушать священную сочельниковую трапезу. Он пишет о «блеске и тени огромного освещенного свечами храма», «сумраке и свечении золота и полуосвещенных росписей и фресок», присутствии «лучезарной линии спокойных, внимательных, поющих лиц» — «это Святая Русь, независимая от исторической привязки» («привязки к конкретному моменту истории», скорее). Музыка в русских церквах «лишает тебя чувства времени». В Сочельник в России «слышишь пение ангелов-провозвестников и видишь русских крестьян, пастухов, которые услышали, как пели эти ангелы» (27). Он приводит несколько метафорических имен Киева: русское Кентербери, Русский Иерусалим, «Купель России», и сам называет его «Русским Вифлеемом», где «Христос родился в России, поклоняемый от простых пастухов, искомый благородными и мудрыми» (28).

Одна из сквозных тем книги — погруженность русских людей в мир веры, реализующаяся на разных уровнях, переплетенность религии и жизни или соседство, условно, «міра» с «пустыней» Боговидения. Афористично в одной из глав это выражено так: «В Православии голос говорит из пустыни прямо в уши повседневной мирской толпы» (200). По его словам, «русские гораздо больше интересуются религией и религиозными идеями, чем другие нации. Возможно, это связано с б*о*льшим национальным ростом и б*о*льшими национальными изменениями: вопросы о предназначении поднимаются к поверхности ума каждого человека» (136). Так, Грэхем обнаружил для себя, что излюбленные темы разговоров в дороге

у русских — Россия (среди образованных классов) и Бог (среди крестьян) («русские всегда находятся в пути к какому-нибудь месту, где они могли бы узнать что-нибудь о Боге, и если в монастырской гостинице, в вагоне третьего класса, в чайной или в русском трактире завязывается особенно оживленный разговор, то он почти всегда наверняка касается религии») (53). Интересно его наблюдение о том, что свобода слова реализуется в постоянных свободных религиозных рассуждениях и вопрошаниях о Боге, об объяснении отрывков из Библии, особенно в трактирах, но также «в монастырской гостинице, в залах ожидания третьего класса, в вагонах третьего класса, на грязной и многолюдной рыночной площади» (72).

Для Грэхема вера в России — ощутимо «живая» вера. Главу «В Церкви» он начинает с того, что в России не найти церковных руин — в отличие, например, от Англии, — потому что все церковные здания функционируют и ремонтируются[1].

---

[1] За прошедший с момента опубликования книги Грэхема век ситуация в России менялась качественно и количественно. После революции 1917 года организационное устройство Российской Церкви (около 55 000 храмов, 25 000 часовен и более 1100 монастырей) было фактически уничтожено — перед Второй мировой войной в СССР действовало от 100 до 400 храмов, все монастыри и часовни закрыты. Здания их были частично перестроены или взорваны целиком, а уцелевшие — использовались в хозяйственных целях или заброшены и быстро разрушались атеистами и стихиями. Несмотря на некоторое возрождение Русской Церкви и открытие части храмов и отдельных монастырей в результате патриотического подъема в Великую Отечественную войну и в период послевоенного восстановления страны, а также возвращения в Русскую Церковь приходов фактически отторгнутых от нее итогами Первой мировой войны, ко времени падения государственного атеизма в СССР насчитывалось менее 7 000 действующих храмов. К концу 2024 г. было восстановлено или выстроено заново около 20 000 храмов Русской Православной Церкви. Около 30 000 наиболее разрушенных храмов еще ожидают восстановления и открытия (*прим. ред. — прот. Н.С.*).

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

Он сравнивает по раннехристианскому религиозному пылу русских с англичанами Средневековья, построившими величественные аббатства, которые лежат в руинах со времен Реформации, и называет В. М. Васнецова и М. В. Нестерова, расписавших Владимирский собор в Киеве и Марфо-Мариинскую обитель в Москве, «средневековыми художниками, живыми в настоящем», «глазами мертвого Средневековья», которые «открываются снова после тысячелетнего сна» (74).

Еще одно наблюдение Грэхема — не только соседство пустыни с міром, но и смешанность очень разных людей в предстоянии Христу, что также образует для него некий контраст с западными церквами, в каком-то смысле парадоксальный, опрокидывающий их стереотипные представления о святости и благочестии. Богослужение под Пасху в этом «чудесном современном» Владимирском[1] соборе в Киеве, полном людей из разных прослоек общества для Грэхема — еще одно «видение Святой Руси». Он пишет об особом чувстве единения во время такого богослужения, которое само настраивает на молитвенно-созерцательный лад («Не обязательно молиться или падать на колени. Нужно только существовать в этой великой хоровой толпе и смотреть через тысячу голов на внушающее трепет и все же прекрасное видение Девы [«Богоматерь с Младенцем» кисти В. М. Васнецова], чтобы почувствовать, как сердце почти затихает, а душа замирает в изумлении») (74–75).

Стены церквей полностью записаны огромными картинами, что считается иностранцами дурным вкусом (75). Грэхем не согласен с такой оценкой, выставляя на вид некую «детскость», непосредственность восприятия таких картин — которая

---

[1] К сожалению этот замечательный собор более 30 лет назад захвачен воинствующими украинскими раскольниками-националистами (*прим. ред. — прот. Н.С.*).

может повернуться и своей положительной стороной. Голые стены западноевропейских церквей он сравнивает с тюремными стенами или барьерами, разделяющими людей. Идею о том, что росписи «оживляют» стены, он подкрепляет цитатой из В. В. Розанова и далее развивает ее в традиционном для Православия направлении, в котором говорят о соединении в молитве двух частей Церкви, «воинствующей» — находящейся в храме видимо, — и «торжествующей» — изображенной на росписях и иконах и находящейся здесь же невидимо. Будучи полными изображений, стены приобретают «характер бесконечности», а «голубой фон и толпы святых», «великий сонм свидетелей» становятся «фоном вечности для молитвы» (76).

Интересно, что он видит достоинство в отсутствии тех строгих ограничений внешнего порядка в богослужении, которые характерны для католичества и англиканства, в множественности типов и даже некой хаотичности поведения людей в церкви, в том числе за счет отсутствия лавок, создающих «ограничение движения и поз»: «Всегда толпа, смешение богатых и бедных, хорошо одетых и оборванных, калейдоскопическое смешение людей и цветов, люди стоят и молятся, люди преклоняют колени, люди падают ниц, люди проталкиваются к алтарю, люди передают свечи друг другу над головами, люди проталкиваются к выходу, церковные старосты бродят и собирают милостыню, никакого раздражения от толкотни, никакой злости из-за дискомфорта» (78), «никаких рядов (ranks, “разрядов”) скамей и людей, никакого “человеческого порядка”, только Божий порядок, разнообразное и чудесное множество» (78). В другом месте он говорит о «беспорядке звездного неба» (88) и о том, что «новозаветные изображения Иисуса, стоящего среди толпы, являются символом Церкви на все времена» (84).

Похожая мысль, по мнению Грэхема, лежит в основе концепции картины М. В. Нестерова «Святая Русь», где Христос

изображен на фоне русского пейзажа, окруженный толпой простых людей; эту картину Грэхем выбрал для иллюстрации своей более ранней книги Undiscovered Russia («Неоткрытая Россия»). Автор пытается нащупать свою мысль о сопредстоянии Христу в русской церкви людей не только праведных и респектабельных, но и грешных, которые хвалят в ней Бога рядом с праведными, и в качестве еще одной параллели приводит песнь трех отроков «Хвалите», где перечисляются разные творения Божии (85).

Следующее понятие, вокруг которого Грэхем строит свою концепцию «русской идеи» — понятие подвига. Подробному описанию этого концепта в православном понимании ему приходится посвятить отдельную главу (111) и затем иллюстрировать его с разных сторон еще несколькими главами — о преподобном Серафиме Саровском, о Льве Толстом, о «религии страдания». Автор видит в русском благочестии большее внимание к деланию «Марии», сидящей у ног Иисусовых, в противовес западной «Марфе», к «видению» более, чем к «деянию» («путь Марии — духовный, созерцательный, интроспективный, мистический путь» (200)). Эта мысль проходит витиевато через остальные подтемы его книги. «Подвиг» также становится атрибутом «Марии». Не углубляясь на этот раз в размышления автора о подвиге, которые в общем и целом достаточно тривиальны в том плане, что они просто передают православное его понимание, стоит, скорее, упомянуть об оригинальных мыслях и эмоциональном отклике Грэхема на те церковные и народные реалии, которые он описывает в этой части книги.

В главе о паломничестве в Саровскую пустынь содержится ряд наблюдений о богослужении и народном благочестии. Автор передает мнение крестьянина о том, что в холодной воде источника никто не простужается (124), о том, что набранная там вода не портится (124). В описание своего паломничества

он включает рассказ о ночной и дневной службах, вероятно, полунощнице в соединении с утреней и литургии. Около часа ночи он и его провожатый вышли из своих гостиничных келий и отправились на службу в Успенский собор, «едва освещенный несколькими тусклыми свечами», где было мало народа. Люди молились и крестились и подпевали хору (gave the responses) часами, потом поцеловали крест, их покропили святой водой, они приступили к раке и приложились через отверстие в ткани к частице мощей святого (125). То, как они простояли всю долгую ночную службу, Грэхем также использует, чтобы иллюстрировать «подвиг». Затем он пошел на «более полную», также долгую службу того дня (по-видимому, Литургию), где было больше освещения свечами, дьякон с глубоким тембром голоса и прекрасный хор. Далее автор описывает посещение источника и других святынь Саровской пустыни. В дальней пустыньке пожилой монах, занявший место старца, дал им по пригоршне сухариков, по традиции Преподобного; их Грэхем затем отвез вместе с водой из источника во Владикавказ своей знакомой, которая потом делилась сухариками и водой со своими знакомыми (129).

В главе «Религия страдания», которая логически продолжает главы о подвиге, автор считает нужным особо разделить и даже противопоставить две черты, свойственные русскому религиозно-философскому сознанию, которые легко смешать, и такое смешение было стереотипом в английском взгляде на русское православное благочестие: «Религия страдания, о которой так много говорится, — это термин, который легко понять неправильно, поскольку он имеет разное значение в устах разных людей» (150). Он проводит грань между «печалью о мiре» и «печалью по Боге», отмечает склонность русских к впадению в болезненное состояние уныния, безотчетную меланхолию, мысли о смерти (148), свойственную интеллигенции, и противопоставляет этой черте решимость на подвиг;

молящегося тысячу дней на камне преп. Серафима — болезненно страдающему «оскар-уайльдствующему» интеллигенту[1].

Как на некий «средний» путь автор указывает на еще одну характерную, по его наблюдениям, черту — активное искание, пребывание «в пути» в разных смыслах. В главе о Л. Н. Толстом Грэхем замечает, что «ничто в его жизни ему так не интересно, как обстоятельства его смерти» (130) — на станции Астахово при бегстве из дома в монастырь, где он умер «как какой-нибудь пожилой паломник, сломавшийся на пути в Иерусалим», хотя в последние свои годы он и впадал именно в «мрачную болезненную меланхолию» (morbid). Автор посвящает ранее целую главу идее постоянного движения в России — эмигрантов, переселенцев, паломников (The Movements of the Peoples / Движения народов (48–57)).

Объясняя «подвиг» англичанам, Грэхем пытается раскрыть монашество через современное понятие «искания» и его результата: «Многие посвящают себя полностью Богу и поступают в монастыри или обители, и там находят счастье, яркий луч судьбы, который они искали своими глазами в темном мире <...> — это не болезненно-мрачная (morbid) жизнь, хотя и жизнь самоотречения» (149). Он даже восклицает, замечая нехватку этого пути на своей протестантской родине: «Как мы страдали в Англии от сложности посвятить свою душу Богу таким образом. Тем, кто мог бы стать монахами и монахинями, приходилось отдавать себя другими путями. Есть тысячи других путей» (149).

Далее он перечисляет разные понимания «религии страданий»: политического пропагандиста, интеллигента, крестьянина-паломника, морализатора под стать

[1] По-видимому, автор имеет в виду эстетизирующее, несколько надрывное понимание страданий в «Сказках» О. Уайльда.

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

Л. Н. Толстому с его «Смертью Ивана Ильича», крестьян и сельских жителей в целом, понимание «страдания как подвига» и, наконец, Ф. М. Достоевского с его пониманием принятия «преображающего страдания» без его искания (150–154).

В главе «Два пустынника» Грэхем продолжает тему страданий в области покаяния, подчеркивая разницу между западным и восточным акцентами в понимании греха и покаяния как некого вольного страдания по преимуществу в западном христианстве (155). Будучи, видимо, недостаточно информирован о православной теории Таинства Покаяния, однако отражая некую наблюдаемую им на практике тенденцию, он говорит, что в Русской Церкви нет идеи эпитимии (penance) «и, следовательно, никаких “индульгенций”», сама по себе «идея покаяния как несения эпитимии (penance) непопулярна, «поскольку нет особой страсти к праведности[1] и, следовательно, нет настаивания на грехе как чем-то смертоносном самом по себе. В России вы никогда не услышите, что “оброки греха — смерть”. Человек, который грешит, даже считается ближе к благодати, чем тот, кто никогда не грешит[2], блудный сын ближе, чем его старший брат <...> Даже в аскетизме русский человек не руководствуется понятием о том, чтобы платить за грехи постом, молитвой и умерщвлением плоти. И тот, кто отправляется в паломничество, делает это не для искупления греха, он не пытается каким-либо образом искупить грех перед Богом. Его

[1] В сравнении с культом «праведности» (righteousness) в англиканском понимании, «мирской праведности» как «правильной жизни».

[2] Хотя такие выражения Грэхема вызывают справедливое возражение с точки зрения православного учения, интересна сама подмеченная им тенденция в противовес западной доминанте покаяния; это также линия, в некоторой мере свойственная произведениям Ф. М. Достоевского, о том, что зачастую «смирение обретается через опыт греха» [*Hughes, Michael*. Op. cit. P. 4].

действие — это действие хвалы, обет, его аскетизм — это отречение от этого міра в честь міра грядущего, отречение от покоя в міре в похвалу миру, который превосходит всякое понимание» (156). Как иллюстрацию двух путей покаяния — печального и радостного (менее знакомого западникам) — Грэхем пересказывает, хотя и очень неточно, историю из патерика о двух кающихся падших отшельниках.

Впрочем, Грэхем описывает и «марфинское» направление в русском Православии в начале XX в., и ему он посвящает несколько глав. В главе о Марфо-Мариинской обители, которую он сравнивает по символизму с Владимирским собором Киева и называет «молодым изысканным отростком с листьями, выросшим из крепкого многозимнего древа Русской Церкви» (161) автор излагает историю обители, описывает росписи М. В. Нестерова и богослужение, которое совершал отец Митрофан (Серебрянский). Интересно наблюдение Грэхема о его произносительной манере во время проповеди: «нараспев, кивая головой и произнося многие из своих изречений разговорным тоном, как у старушки, говорящей пословицы. У него был православный голос. Есть такая вещь в России — голос и манера, в которых отражаются Церковь и церковная служба. Это передается молящемуся и часто добавляет некий налет изящности (grace) личности мужчины или женщины, некий византинизм в выражении, манера держать себя, как у фигуры на фреске» (166).

Здесь же Грэхем дважды упоминает «неяркое» пение «бледными голосами» (pale, наверное, в значении «тихое», «слабое»), «нежно, жалостливо, сладостно, возвышенно», волнообразные земные поклоны одетых в белое сестер, присутствие на службе подопечных беспризорников, раздачу антидора (Communion bread) в конце богослужения (165–167).

В главе «Путь Марфы» автор подробно рассказывает о мирянке Юлии В. и всей ее семье, альтруистично преданной

благотворению, вегетарианцах, гостеприимных, любящих и жалеющих все живое, похожих на англиканский христианский идеал — Юлия жила во Франции и Англии, и ей особенно близки англичане. Он признает, что «Путь России — это скорее путь Марии, и однако нет людей, которые были бы более преданы труду на благо своих ближних и более добры, чем русские. Среди них много Марф» (168). Грэхем делает акцент на благотворительности в России на уровне индивидуумов, а не на уровне организаций, который распространен в Великобритании, но который благотворительность (charity) там отчасти и дискредитировал (169)[1].

Важности личного духовного преображения самого благотворителя как условия эффективности его служения тем, кому он благотворит, его личного стремления к святости как способа благотворить, в первую очередь, в духовном смысле, преображая жизнь людей, он посвящает еще одну целую главу «Истинный путь Марфы». Настоящая «Марфа», по мысли Грэхема, «сама по себе является аргументом, и ее присутствие без слов творит истинные чудеса, раскрывая таинственный смысл Христа в ней самой и заставляя каждого, кто встречает или видит ее, быть так или иначе чудесно затронутым ею» (181).

Грэхем буквально проходит самостоятельно тот путь, которым он хочет провести своего читателя, сначала озвучивая стереотипные представления о христианстве своих

[1] Charity ‘милостыня’, ‘милосердие’, ‘благотворительность’ имеет, помимо официально оценочно-положительного значения, оценочно-отрицательные фоновые ассоциации, реализованные в клише-сравнении as cold as charity ‘холодный как милостыня’, вероятно, как часть викторианской морали, страдавшей лицемерием, ханжеством и формализмом. Можно вспомнить то, как изображены Ч. Диккенсом в «Оливере Твисте» работные дома — филантропические учреждения, которые, однако, напоминают тюрьмы.

соотечественников, деятельных протестантов, для которых ключевыми концептами являются деятельная любовь, проповедь, просвещение, долг и мораль, и затем как бы «прорываясь» в таинственную и молитвенную сторону христианства, его иномірность, которую он открыл для себя в Восточной Церкви. Не умаляя важности деятельной христианской любви, автор, однако, показывает, что и она находит свое совершенство именно в мистическо-молитвенном богообщении. Оторванная от Марии, сама по себе «работа Марфы терпит неудачу, и снова терпит неудачу; бедные множатся, болезнь становится чумой и бичом от Бога, невежественные умножаются, мир становится войной, вековая прогрессивная работа рушится, как Вавилон, <...> известные христианские труженики и организаторы, отдавшие всю свою жизнь Делу, уходят в мір иной с седыми волосами, вся работа их жизни превращается в ничто на их глазах. Пламенный воин-святой уходит в иной мир, потерпев неудачу[1]», но при этом само «христианство не терпит неудач. И через тысячи лет эта молодая религия христианства будет более торжествующей, великолепной, жизненной, чем она есть сегодня. И так будет в силу мистического и трансцендентального аспекта слова» (201–202).

По его словам, «служение Церкви — это больше, чем освящение (понятия) долга[2]. Это свидетельство об Истине» (202). Он противопоставляет эту роль живого «свидетельства об ином міре» протестантским доминантам в понимании Церкви преимущественно как инстанции для легализации и сакрализации

---

1 Имеется в виду, неудачу в попытке построения рая на земле, где не было бы ни больных, ни нищих.

2 В смысле долга человека в его земной деятельности: морального, общественного, государственного, — который на Западе выходит на передний план, а Церковь уходит на второй, подобно тому, как там она становится «рамкой для проповеди», по словам Грэхема (198).

морали, мирского труда и «долга» перед государством и обществом и как «рамки для проповеди». Грэхем иллюстрирует свое несколько отвлеченное, хотя и ёмкое, утверждение, примером из своего опыта, связанного с богослужением: «Вы входите в церковь, например, в Успенский собор в Москве. Сделав шаг, вы оказываетесь в пределах другого мира. Вы переступили границу, и язык изменился, точно так же, как в Европе, когда вы пересекаете границу, и язык меняется, скажем, с немецкого на русский <...>. Вы находитесь в новом царстве; но когда ваши мысли возвращаются на улицу, с которой вы ушли, вы понимаете, что это царство не оттуда» (202). Далее он объясняет непохожесть канонической иконописи на западное реалистичное искусство в этом же духе, как указание на «неземную природу человека, его гражданство иного міра». Иконописцы вписывают «в черты каждого святого: “Ободритесь (мужайтесь), Я победил мір”», и святые изображаются как свидетели Истины, показывающие верность только Богу. Люди в Церкви — граждане другой «более могучей империи» (203).

Точно так же Грэхем затем перечисляет другие церковные черты, подмечая их нацеленность на иномірность: облачения, движения священников, их голос и церковнославянский язык («Одежды священников поражают. Они невероятно великолепны. Откуда эта золотая парча? Она выкроена в другом міре. По крайней мере, такова она в намерении, именно это она должна была означать. <...> Почему священники в алтаре ходят так величественно? Что это за новый темп, в котором они научились двигаться и кадить кадилом? <...> Служба на славянском языке, а не на повседневном языке. Все это свидетельствует об Истине и является символами нашей верности царству Христа, знаками нашего иного гражданства, видимыми символами нашей надежды <...> Поэтому можно петь с ангелами и архангелами» (204).

Затем автор вновь возвращается к Марфе и показывает, что Церковь нужна для христианских «марф», трудящихся в міру людей, именно как живая связь с иным міром, с их истинным царством, где они «укрепляются в своей жизни и в любви ко Господу <...>, возносят хвалу и пребывают в общении <...>, понимают, что принадлежат к иному царству». При этом «неудача в деле Марфы теряет значение как неудача. Неудача — это даже хорошо, это еще один знак <...>, говорящий о нашем истинном предназначении» (204).

Последняя глава в книге, содержащая впечатления непосредственно из России — «Праздник умерших». В ней описана Радоница или, как автор ее называет, Krasnagorka[1] во Владикавказе, и этот рассказ также проникнут мыслью об ощутимом единстве живых и усопших — ранее она появлялась, когда автор размышлял об изображениях святых на фресках как части единого человеческого хора. Из этого описания отметим некоторые моменты, связанные с народными обычаями и богослужением.

На «“Краснагорку” почти все население города отправляется на прогулку или пикник — на кладбище» (206). По приглашению своей знакомой, автор сначала зашел в церковь, а затем они поехали на кладбище. Вот как он описывает службу: «Весь центр пола церкви, пространство примерно двадцать на семь футов[2], был покрыт салфетками, в которых лежали куски кулича,

---

1 Несмотря на в целом, видимо, прекрасное владение русским языком, иногда Грэхем допускает ошибки, на одну из них указывает С. Н. Третьякова: во время паломничества в Иерусалим «его заявление крестьянам, что он “рабобожник” (rababozhnik) вряд ли могло заставить русских паломников поверить и принять его за своего» [*Третьякова С. Н.* Ук. соч. С. 79]. Здесь *Краснагорка*, возможно, также слитное написание *Красной горки*.

2 Примерно 6 на 2 метра.

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

ярко окрашенные яйца, миски с рисом и клубничным вареньем, миски с рисом и изюмом. В каждой миске, а их было несколько сотен, в рис была воткнута зажженная восковая свеча с маленьким язычком пламени, и рядом с каждой лежала маленькая красная книжица, в которую крестьянин записывает имена своих родственников по мере того, как они умирают» (206–207). Грэхем упоминает, что этот праздник содержит как христианские, так и языческие черты, и действительно, его знакомая объясняет ему, что это — «пища для умерших», а затем на кладбище он видит, как куски куличей и кутья выкладывается на могилки, а некоторые даже прикапывают яйца в могилу (209).

Описание самой панихиды достаточно узнаваемо: «Священник и дьякон стояли у ближнего конца разложенной и освещенной [свечами] еды, и читали вслух из кипы записок имена умерших, которых прихожане пожелали помянуть. Каждый, кто принес еду для освящения, также принес листок бумаги с именами своих умерших. Потребовались часы, чтобы прочитать их все, и когда, наконец, работа была завершена, дьякон взял дымящееся кадило и, обходя разложенную пищу, кадил на нее благовониями, цепи кадила гремели, когда он совершал крестное знамение [видимо, кадилом — *ВА*]. Мы еще раз пропели праздничный гимн Пасхи “Христос воскресе из мертвых”, который пели на каждой службе вплоть до Вознесения, а затем, поцеловав крест в руке священника, каждый нашел свою миску с рисом, куски кулича и миску крашеных яиц и вышел из церкви» (208).

И на выходе из церкви, и затем на кладбище стояли и ходили нищие, которых угощали освященной едой и просили поминать усопших, причем возле церкви они стояли с открытыми ртами, а прихожане прямо сами кормили их кутьей деревянными ложками и клали еду в их холщовые мешки на шее, его знакомая так покормила около 10 нищих. Грэхем «чувствовал,

что это был великий день нищих в году. Они были важными людьми. Они были необходимы для этого праздника. Странно, что они как бы вместо умерших и принимают пищу за них» (208).

Возле церкви людей ждало много пролеток (cabs), на которых прихожане отправились на кладбища, которые «с десяти часов утра и до заката <...> были так же переполнены людьми, как Хэмпстед Хит[1] в Духов день» (208). Далее Грэхем описывает кладбище и сами поминки-«пикник», причем, видимо, с некоторым удивлением, отмечает смесь скорби и радости: почти возле каждой могилы есть сидения и можно посидеть, поразмышлять и помолиться; бегают и играют дети, ходят под ручку молодые пары, гудят самовары, взрослые делятся воспоминаниями об усопших, кто-то плачет, кто-то смеется («На некоторых могилах царило бурное веселье, на других — страшная тоска и скорбь» (211)), доносятся звуки гитары и гармоники, молитвы священника, который ходит от могилы к могиле по приглашению людей и служит панихиды, и Грэхем подчеркивает: «Мы все были тихо радостны — не грустны» (210).

После отъезда из России Грэхем провел первую военную зиму в Англии (1914–1915 г.), и затем весной отправился в Египет, в Нитрийскую пустыню, чтобы самому воочию познакомиться с тем местом, где зародился «путь Марии», и оттуда приехать в Россию, повторив путь, которым христианство пришло на Русь. Третья большая часть книги посвящена описанию этого путешествия, это главы: «Пустынники» — о Нитрийской пустыне и истории древнего монашества, «В пустыне» — о посещении коптского монастыря преп. Макария Великого в Вади эль Натрун, «Мір» — о контрасте жизни

[1] Большая зеленая зона в пригородах Лондона, место для прогулок и пикников горожан.

SRETENSKY COLLECTION. Research papers of academic staff of the SThA. Issue 14

в Каире в это военное время по сравнению с пустыней, «Святая София» — о роли Святой Софии в Константинополе как символа Восточной Церкви, «Из Египта в Россию» — о переезде автора с размышлениями о пути христианства на север.

Поскольку путешествие в Египет не связано напрямую с предметом этой статьи, отметим только очередное сопоставление двух взглядов на христианское делание, которое приводит автор. Когда он спрашивает монахов, чем они занимаются круглыми днями, ему отвечают: «Молимся, читаем, поем». Недалеко от монастыря находится британское предприятие по производству едкого натра[1], и его управляющий, «проницательный и осмотрительный шотландец протестантского темперамента», говорит ему о своих соседях: «Мне нечего сказать против монахов; они простые, добрые и гостеприимные. Но они просто *тратят впустую* свои жизни. Они ничего не делают, ничего не создают» (244). Как саркастически замечает Грэхем, перефразируя управляющего и в целом протестантскую оценку монашества: «Их жизнь — это чистая пустая трата (pure waste). Ведь они не производят едкий натр» (245).

Вместе с тем автор и здесь старается найти взаимодополнение двух путей: «Древние отшельники выбрали это место в пустыне из-за смертоносных испарений, которые усиливали их отречение от міра, но в иную эпоху вот — британские бизнесмены делают по линии торговли и мирской выгоды или долга то, что эти другие делают во имя отречения от міра. Как сказал настоятель [монастыря св. Макария в беседе с Грэхемом — *ВА*]: Есть разные способы служения Богу: путь Марфы и путь Марии» (244). В итоге вся книга, как видно из предисловия,

[1] Само название *Нитрия* связано с отложениями натриевой соли, см. статью «Нитрия» в «Православной энциклопедии» (URL: https://www.pravenc.ru/text/2577699.html (дата обращения: 12.12.2024)).

которое написано самым последним, приходит к выводу о том, что оба пути — Марфы и Марии — нужны и важны для христианства.

Лингвокультурологическое заключение

В качестве небольшого методологического обобщения отметим, на чем, с филологической точки зрения, мы сосредотачивали внимание при анализе произведения С. Грэхема для выявления именно «первичных» сведений: 1) оценочные или эмотивные слова и суждения, порожденные фрагментом внеязыковой действительности (человеком, зданием и т.д.), фактом или каким-либо случаем, эпизодом повествования; 2) возникающие при этом межкультурные параллели, сравнения и сопоставления, объяснение российских реалий или концептов через английские или, шире, «западные» понятия и прецедентные имена (например, отмечание Радоницы на кладбище и пикники англичан в пригороде Лондона Хэмпстед Хит); 3) интеллектуальные оценки и обобщения автора, показывающие «отражение» российской действительности, в данном случае православного благочестия и богослужения, в английском лингвокультурном «зеркале» (например, осмысление Грэхемом русской специфики концептов «страдания», «подвига», «святости» и т.п.); 4) прямые описания обрядов, обычаев и фрагментов богослужения, если они подтверждают или уточняют ту или иную практику (например, время начала ночного богослужения в Саровской пустыни).

Завершая статью, хотелось бы еще раз констатировать пользу и важность «вглядывания в зеркало», изучения отражения в иноязычном и инокультурном «зеркале» своей культуры и языка — не только для поиска несовершенств и критики, хотя, безусловно, и это может быть полезным, — но

и, наоборот, для лучшего видения, понимания и осознания ценности отечественных реалий и картины мира, их нюансов и, наоборот, широких тенденций.

Замечательный и впечатляющий пример соединения двух сторон такого отражения представляет собой заключительная глава книги «Что движет Россией» Мориса Бэринга, еще одного британского журналиста и писателя первой половины XX в. В этой главе он пытается объяснить, чем его притягивает Россия, но предваряет свое объяснение общими местами английской критики в ее адрес, специально сгущая краски и называя ее аргументами «адвоката дьявола», т.е. злонамеренной квинтэссенцией такой критики. Он приводит многие жесткие утверждения, например: «страна, где не существует политической свободы и элементарных гражданских прав; где даже программы концертов, а также все иностранные газеты и литература подвергаются цензуре, <...> страна, где позволено все и нет закона; где каждый действует не обращая внимания на своего соседа; где вы можете делать все и ничего не можете критиковать». Такие перечисления, и гораздо более жесткие, идут несколько страниц. Далее Бэринг заключает в духе рассмотрения дела в суде (позволим себе довольно продолжительную цитату):

«Конечно, обвинения (case) *адвоката дьявола* несправедливы настолько, насколько это возможно, на то он и *адвокат дьявола*. И защита могла бы выдвинуть сильные встречные аргументы, опровергающие некоторые из этих утверждений, и делая ко всем ним оговорки. Но сторона защиты может поступить лучше. Она может указать, что сама сила обвинений *адвоката дьявола* составляет их слабость; потому что если вы скажете ему: “Я это все знаю, и вы можете еще больше усилить свои обвинения, если захотите. Я признаю это все и несмотря на все это, а в некоторых случаях даже благодаря этому, Россия имеет для меня неописуемое очарование; несмотря на все это,

я люблю эту страну, восхищаюсь ее народом и уважаю его". Что он [обвинитель] может на это ответить? Ничего, я думаю. Если вы признаете недостатки и добавите, что, по вашему мнению, это теневые стороны положительных качеств, столь ценных, что они полностью перевешивают эти изъяны, обвинительное заключение *адвоката дьявола* рухнет как карточный домик. Именно такова моя точка зрения о России.

Я вижу бесчисленные недостатки и изъяны <...> Может быть, есть еще много других, которых я даже не замечаю. Но это не влияет на мою точку зрения, потому что я осознал и ощутил на себе следствия других качеств и добродетелей, которые кажутся мне б*о*льшими и более важными, чем все возможные недостатки, вместе взятые и раздутые до максимума; и конечный результат заключается в том, что эта страна имеет для меня непреодолимое очарование, а люди — неописуемую привлекательность. <...>

Возможно, в этом и заключается секрет всего дела, что русская душа полна человеческим христианским милосердием, которое более теплое по своей природе и более глубокое, и выражено с большей простотой и искренностью, чем все, с чем мне приходилось сталкиваться в других народах и странах; и именно это качество, стоящее за всем остальным, придает очарование русской жизни. <...> Русские, несомненно, умны, но еще и добры, и их доброта даже важнее их ума, поскольку доброта вообще более редкое и ценное качество, чем ум»[1].

Сама когнитивная метафора «зеркала» ярко представлена на примере Л. Кэрролла: его единственный выезд за границу был в 1867 году в Россию, когда он сопровождал своего друга,

---

[1] Перевод наш по: *Baring, Maurice.* The Mainsprings of Russia. L.: Thomas Nelson, 1914. P. 313–325, с учетом перевода: *Бэринг М.* Что движет Россией = Maurice Baring. The Mainsprings of Russia / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. М.: Весь Мир, 2018. 248 с.

богослова Г. П. Лиддона в путешествии с миссией налаживать связи с Русской Православной Церковью и встречался со святителем митрополитом Филаретом (Дроздовым). Вскоре по возвращении, в 1871 г., Кэрролл опубликовал свою вторую сказку, «Алиса в Зазеркалье», которая, вероятно, была отчасти навеяна его путешествием, а «его первое впечатление от Москвы — позолоченные купола, в которых отражаются "как в зеркале" искаженные образы города»[1].

Эта метафора другой страны как Зазеркалья работает и в обратную сторону: в записках иностранцев о стране с некоторым неизбежным искажением, однако с зачастую неожиданных для самих жителей страны ракурсов, им показывается отражение их страны, из которого можно почерпать много полезного для ума и сердца.

С некоторой иронией отмечал востребованность такой перспективы И.В. Киреевский: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем»[2] . Эта цитата в некоторой степени сохраняет актуальность в российском обществе и сегодня.

---

1 *Красавченко Т. Н.* Путешествие Льюиса Кэрролла в Россию // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7, Литературоведение: Реферативный журнал. 2019. № 1. С. 85.

2 *Киреевский И.В.* В кругу славянофилов // Духовные основы русской жизни. Москва: Ин-т русской цивилизации, 2007. 445 с. Текст: электронный. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/duhovnye-osnovy-russkoj-zhizni/8.

Источники материала

1. *Graham, Stephen.* The way of Martha and the way of Mary. L.: Macmillan, 1915. 291 p.

Литература

2. *Алмазов А. И.* Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении таинств в Русской Церкви: Церковно-археологический очерк. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. 75 с.

3. *Бэринг М.* Что движет Россией = Maurice Baring. The Mainsprings of Russia / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. М.: Весь Мир, 2018. 248 с.

4. *Желтов М. С., Правдолюбов Сергий, прот.* Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия / Т. 5: Бессонов-Бонвеч. Москва: «Православная энциклопедия», 2002. С. 485–517.

5. *Зашихин А. Н.* Британская россика второй половины XIX — начала XX века. Архангельск: Солти, 2008. 110 с.

6. *Королева С. Б.* Миф о России в британской литературе (1790-е — 1920-е годы): дисс. ... доктора филол. наук. Нижний Новгород: НГЛУ, 2014. 461 с.

7. *Королева С. Б.* Миф о России в британской культуре. М.: Флинта, 2021. 384 с.

8. *Королева С. Б., Никола М. И.* Концепт Holy Russia в романе г. Уэллса «Джоанна и Питер»: диалог с Россией о национальной идее, святости и гениальности // Имагология и компаративистика. 2019. № 12. С. 181–207. https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-holy-russia-v-romane-g-uellsa-dzhoanna-i-piter-dialog-s-rossiey-o-natsionalnoy-idee-svyatosti-i-genialnosti

9. *Красавченко Т. Н.* Путешествие Льюиса Кэрролла в Россию // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7, Литературоведение: Реферативный журнал. 2019. № 1. С. 81–86. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/puteshestvie-lyuisa-kerrolla-v-rossiyu.

10. *Сапаева Е. В.* Русское православие XVII в. глазами иностранных путешественников // Русский исторический сборник / Институт русской истории. Вып. 3. М.: Кучково поле, 2011. С. 269–296.

11. *Сукина Л. Б.* Русский человек и его православная вера в сочинениях иностранцев о России XVI–XVII в. // Сукина Л. Б. Человек верующий в русской культуре XVI–XVII в. М.: РГГУ, 2011. С. 178–192.

12. *Третьякова С. Н.* Исторический образ России в творчестве С. Грэхема: автореферат дис. кандидата исторических наук. Архангельск, 2000. 21 с.

13. *Цанько Василий,* диакон. Совершение таинств в Русской Церкви XVI–XVII вв. глазами иностранцев. 2017. https://old.mpda.ru/site_pub/4908700.html

14. *Baring, Maurice.* The Mainsprings of Russia. L.: Thomas Nelson, 1914. 328 p. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.85013/mode/2up

15. *Cross, Anthony.* A People Passing Rude: British Responses to Russian Culture. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2012. 331 p. https://books.openedition.org/obp/1555

16. *Hughes, Michael.* Beyond Holy Russia: The Life and Times of Stephen Graham. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2014. 369 p. https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0040

17. *Romanoff H. C.* Sketches of the rites and customs of the Greco-Russian Church. London: Rivingtons, 1868. 429 p. https://archive.org/details/sketchesofritesc00roma_0