

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 130.2

**Странники русских дорог:
образы народной религиозности****Д. Ю. Дорофеев*Санкт-Петербургский горный университет,
Российская Федерация, 199106, Санкт-Петербург, 21-я линия В. О., 2

Для цитирования: *Дорофеев Д. Ю.* Странники русских дорог: образы народной религиозности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. Вып. 2. С. 340–354. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.210>

Статья посвящена исследованию философского, богословского и религиозного значения феномена странничества в русской православной культуре, прежде всего как уникального образа народной религиозности. Автор рассматривает понятие «странник» как один из основополагающих концептов в русской культуре. При этом раскрываются и анализируются его множественные значения и смысловая неоднородность как в европейской, так и в отечественной культурах. Для этого автор обращается к опыту европейской и особенно русской литературы XIX–XX вв., в которых предстает полисемантический образ странника. Указывается и на значение визуального образа странника в русской живописи XIX в. Активно используется собранный С. В. Максимовым во второй половине XIX в. ценный материал о культурных особенностях русского странничества. При этом главное внимание направлено на образ странника в религиозно-философской перспективе русского православия. Автор обращается к христианским истокам образа странника. Уточняется специфика отношения странника к Богу, миру, своему существованию, другим людям. Также особо подчеркивается и исследуется связь концепта странничества с принципами исихазма и анализируются его отношения с феноменом русского странничества в XIX в. Автор отдельно обращает внимание на важность благообразия и умиления как важных характеристик образа странника. Через обращение к традициям христологии и святоотеческого православия, исихазма и старчества, сочинениям русской литературы и русской живописи XIX в., анонимному сочинению «Откровенные рассказы странника духовному отцу своему» и современной православной религиозно-философской мысли автор статьи хочет раскрыть

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00385а «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре».

уникальное значение образа странника и подчеркнуть его особую смыслообразующую роль для русской православной культуры.

Ключевые слова: русский странник, дорога, образ, добротолубие, исихазм, старчество, православная религиозная философия.

«Странник» является одним из наиболее насыщенных полисемантических *концептов* и *констант* русского языка и всей русской культуры¹, наряду, например, с «дорогой», «образом» или «личностью». Его формируемое веками смысловое богатство кажется почти не охватываемым направленностью какого-то одного определения или дискурса, и при обращении к нему по необходимости требуется введение какой-то семантической конкретности. Думается, что здесь претензия на полноту обзора очень обманчива и опасна, хотя и соблазнительна открывающимися увлекательными перспективами и горизонтами исследования. Если в повседневном словоупотреблении смысловая неопределенность вполне естественна и даже до известной степени оправдана, то в научном исследовании она чревата отсутствием необходимой четкости, хотя, к сожалению, и нередко. Вместе с тем даже выбирая определенную смысловую перспективу изучения такого концепта-понятия, как «странник», необходимо не только знать другие аспекты его значений, но и учитывать их в своем рассмотрении, осуществляющемся, таким образом, в созданном максимально полном семантическом контексте.

Не стремясь создать полную мозаичную картину образа странника в мировой культуре, мы сразу ограничиваемся русской культурой. Образ — многомерное явление, воплощающее собой в визуальном виде психическую, ментальную, эстетическую и даже онтологическую сущность человека. И как раз поэтому образ странника в русской культуре — это конкретный целостный религиозно-ценностный феномен, средоточие, манифестация, концепт русского народного религиозного сознания во всей его многомерности, о которой нужно всегда помнить. Так же как и русский старец [2], русский странник вбирает в себя всю национальную, религиозную, даже геопсихологическую самобытность и энергетику русской культуры и является ее смысловым концептом, религиозно-антропологическим архетипом и эстетическим образом, в котором сходятся в уникальном синтезе ее история, картина мира, вера, ценностные предпочтения, эстетическое восприятие человека и природы. *Образ странника как коллективный архетип русского народа* выразительно воплощает то, что немцы называют «*Дух Народа*» (Volkgeist), Макс Шелер (Scheler) называл *этосом* [3, с. 341], а мы можем назвать *соборной душой*. Странничество являет не просто единичный факт культуры, а сущностную манифестацию ее глубинных целостных оснований.

Поэтому у нас речь идет именно об особом, самоценном, архетипичном для отечественной культуры образе русского странника, который принципиально отличается от получившего большое распространение (в том числе и в русской куль-

¹ В «Словаре констант», т. е. устойчивых, давно, твердо и надолго закрепившихся концептов русской культуры, Ю. С. Степанова, есть и странник. Сам концепт понимается им как «сгусток культуры в сознании человека», как идея или «чистый смысл», позволяющий человеку приобщаться культуре и ее порядку и имеющий свою структуру. Важно, что Степанов признает, что концепт может выражаться как в слове, так и в *образе*, хотя эстетический, образный уровень концепта представлен у него намного меньше, чем языковой, нарративный [1, с. 4–85, 182–212].

туре — у молодого Пушкина и особенно Лермонтова) европейского романтического образа. Этот образ был выразительно представлен, например, картиной Каспара Давида Фридриха «Странник над морем тумана», фортепьянными сочинениями Ф. Шуберта «Странник», поэмой Байрона «Паломничество Чайльд-Гарольда», романом Гете «Годы странствий Вильгельма Мейстера» и др. Европейский романтизированный типаж такого странника представляет собой образ высокообразованного, харизматичного, в ореоле таинственной мистичности и гениальности, гордого и беспокойного бунтаря-философа и созерцателя, непременно много и глубоко рефлексирующего, имеющего силы противопоставить себя всему миру, не связывая себя с ним в устремленности к трансцендентным далям.

Русский странник XIX в. совсем другой. Прежде всего это, так сказать, антиромантический образ, человек из народа, часто из беднейших низов крестьянства, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Подчас его с трудом можно отличить от нищего, каковым он нередко и представляется, поскольку отличия касались не внешних атрибутов, а целостного образа, требующего внимания и формирующегося особой религиозной установкой². Он, конечно, может быть грамотным, но чаще всего не обременен университетским образованием и точно не отличается болезненной эгоцентрично-индивидуалистичной саморефлексивностью, хотя, бывает, склонен к религиозно определяемым размышлениям на основе собственного опыта, удивляющим своей глубиной (что было, например, с удивлением отмечено в романе «Подросток» Версиковым по отношению к народному старцу-страннику Макару Ивановичу Долгорукому³).

Богатый материал, раскрывающий все многообразие образа русского странника, дает фундаментальная книга С. В. Максимова 1877 г. «Бродячая Русь Христа ради» [7], в которой представлены разные типы странников на русских дорогах (прошаки, кубраки, калуны, калики, богомольцы, скрытники), каждый из которых воплощает свою судьбу и свой неповторимый мир. Поэтому и образ русского странника нельзя сводить к какому-нибудь одному искусственно выделенному, обобщенному и стилизованному типу, это сильно уменьшило и даже исказило бы его смысловую образность, энергетику и историко-культурный облик. Впрочем, определенный эстетический архетип образа русского странника имеет свои четкие очертания. Достаточно посмотреть на посвященные страннику (и часто так и называющиеся) картины таких русских художников, как В. Перов, И. Репин, М. Нестеров, В. Тропинин, В. Суриков, В. Маковский, И. Крамской и многих других. Странник здесь изображен *реалистически*, без малейшей идеализации, со следами тяжелой жизни и большого жизненного опыта, с котомкой (сумой) и посохом — непременными спутниками пешего странствия по русским дорогам. Думаем, мы не слишком сильно погрешим против истины, если назовем такого странника, не смотря на его внешнюю невзрачность, одним из главных героев русской живописи

² И здесь особую ценность имеют впечатления о целостном образе странников благодаря непосредственным встречам, которыми так богата небольшая книга священника Сергия Сидорова [4, с. 357–358].

³ Интересно, что образ Макара Ивановича и позже отца Зосимы, в том числе особенности их речи (такой глубокой в своей наивной восторженности и религиозной поэтичности), формировался у Достоевского на основе чтения имевшейся в его библиотеке и бывшей тогда популярной в России книги афонского монаха «Странствования инока Парфения» [5, с. 295, 485–486]. См. также: [6].

XIX в., и такое беспрецедентно частое обращение к этому образу говорит о его наглядной актуальности и выразительности для представления *народного лика*.

При этом всегда важно помнить, что в русской культуре странниками становились и прекрасно образованные представители высшего аристократического общества (так, например, в XVIII в. странническую стезю выбрал князь Дмитрий Николаевич Чегодаев, а в 1914 г., перед смертью, на нее встал Лев Толстой), и представители среднего дворянства, и богатые купцы (как соответственно святая юродивая Ксения Петербургская (Петрова), странствовавшая 45 лет, и Александр Крайнев, странствовавший 28 лет, собирая деньги на храмы) [8]. Это говорит о том, что образ странника не имеет социально-культурной детерминации, как и само христианство, его образ открыт для каждого человека, выбирающего странничество в качестве пути к Богу.

Тем более семантически и культурологически неуместно произвольно расширять русское странничество до, скажем, светских или религиозных путешествий, как это часто делается до сих пор [9, с. 29–30]. Мы в целом согласны с еще одним исследователем, показывающим различие между странствованием и путешествием и утверждающим, что субъект русской культуры — это герой дороги, а не пути [10]. Если путь предполагает начало и конец, он имеет ориентир и цель, план и программу, то дорога странника — это движение без конца, как самоценный и бесцельный (но не бессмысленный!) процесс, как образ жизни, а не временное состояние, определенный ценностный порядок, а не внешние перемещения, и именно в этом плане она составляет архетипическую идею русского сознания. В известных словах Гоголя, которыми завершается первый том «Мертвых душ», Русь-Тройка, быть может, потому не дает ответа на вопрос, куда она несется, что вся суть ее и состоит в самом этом движении [11, с. 36]. В этом контексте сразу вспоминается мысль Н. Бердяева о том, что русская душа — странническая, потому что сама Россия — страна бескрайней свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей [12, с. 29, 230]. Помимо метафизической составляющей такого утверждения, мы хотели бы обратить внимание на его *геопсихологический* аспект⁴: очевидно, что географические особенности России — огромной по своей территории, в основном, особенно в центральной и южной ее частях, состоящей из открытых ландшафтных пространств, полей и степей, — не могли не сформировать в «душе народа» особую склонность к движению, причем прежде всего движению пешком по суше. В этом аспекте очень интересно было бы задействовать результаты исследований русского этногенеза Л. Н. Гумилева.

И мы здесь хотим обратиться к изучению именно *странника как образа русской народной православной религиозности*, который во многих чертах наиболее аутентично сохранил и выразил дух и душу народа. Если феноменологическая установка покоится на принципе «созерцания сущности» в конкретном феномене, то феноменальный образ русского странника позволяет нам прикоснуться к сущности русского народа. При этом, однако, в таком архетипичном концепте-образе странника важны те же составляющие, которые определяют и проявляют собой феноменальную уникальность конкретной личности — это внешность, одежда,

⁴ Одним из первых влияние географических факторов на формирование характера национального этоса исследовал Гиппократ в трактате «О водах, ветрах и местностях» [13, с. 275–307].

речь, манера вести себя и т. п. Но сперва надо сказать хотя бы несколько слов о православных истоках и принципах русского странничества.

* * *

Феномен странничества вышел из древних христианских традиций хождений и паломничеств, и потому очевидно, что на дорогах средневековой Руси можно было встретить немало его представителей. Однако представление о странничестве как особо значимом именно для русской религиозной культуры аскетическом подвиге православных христиан начинает формироваться лишь в XVIII в. Такую дату предлагает священник Сергей Сидоров [4, с. 310–312], и мы склонны с ним согласиться. Ведь, с одной стороны, именно в этот период имело место очевидное притеснение православия, связанное с особенностями религиозной политики Петра Великого и последующего внедрения принципов Просвещения, что обращало к поиску обновления и оживления порядком формализованных за XVIII в. форм православной религиозности. С другой стороны, именно с конца XVIII в., благодаря основанной на святоотеческом наследии и афонском исихазме деятельности *св. Паисия Величковского*, *св. Тихона Задонского* и возобновлению влияния *св. Нила Сорского*, начинается православное возрождение в России, результатами которого было распространение в XIX в. не только старчества, но и странничества⁵. Поэтому не удивительно, что свою религиозную оформленность, духовно-образную выразительность и расцвет самостоятельный тип русского странника получил лишь в середине — второй половине XIX в. Именно в это время становится особенно понятно, что выросшее из православной ценности странничества русское богомолье отнюдь не то же самое, что, например, западноевропейское паломничество, а русский странник отличен от пилигрима, религиозного «путешественника». Чтобы убедиться в этом, достаточно, например, сравнить повесть И. С. Шмелева «Богомолье» [16, с. 467–635], в которой выразительно воплощена национальная уникальность этого феномена, с особенностями средневековых западноевропейских паломничеств [17], романом конца XVII в. Джона Беньяна (J. Bunyan) «Путешествие пилигрима в небесную Страну» [18]⁶ или сочинением А. Н. Муравьева «Путешествие ко святым местам в 1830 году».

Начнем с образа странника, в котором, наверное, полнее и выразительнее всего явлен дух русского православия. Мы имеем в виду опыт странничества как сознательный выбор особого аскетического подвига в миру, предполагающего смирение, самоуничтожение, постоянную молитву, претворение своей жизни как пути к Богу по дорогам необъятной России. Христианин в этом мире лишь странник. И поскольку вся жизнь человека есть путь к Богу, то и несть конца безбрежным дорогам русского странника. Сама дорога становится образом жизни, и нет тут иной цели, кроме самого передвижения, дарующего испытание и радость, аскезу

⁵ Символом этого возрождения явился перевод на славянский язык и издание в 1794 г. православных аскетических текстов IV–XV вв. «Добротолюбие» (Philokalia) преп. Паисием Величковским, на основе которого впоследствии свт. Феофан Затворник сделал и русский перевод, важный для современных православных мыслителей [14]. Также нужно отметить влияние православного богословия на современную философскую мысль [15].

⁶ Это произведение было широко известно в русской культуре XIX в., являясь предтечей романтического понимания странничества, и А. С. Пушкин в своем стихотворении 1835 г. «Странник» представляет рифмованное изложение его первой части.

и красоту, откровение и смысл, самозабвение и созерцание. В этом также можно усмотреть указание на религиозный смысл странничества, в котором выражается глубинное понимание и прозрение русского этоса, питающего это отношение к времени и пространству, человеку и окружающему миру, дороге и жизни, Богу и Родине.

Русское православие зиждется на христологии. Иисус Христос — это живой личностный Первообраз, с которым соотносится жизнь и весь образ верующего человека. Вся жизнь Христа, особенно после открытия людям своего Богочеловечества, есть непрекращающееся странствие, и Спаситель Сам говорит о Себе: «Был странник, и вы приняли меня» (Мф. 25: 35). Он и учеников своих — а через них и всех последователей своих, всех христиан — призывал бросить все и следовать за ним, т. е. стать странниками (Мф. 19: 21). Если обратиться к жизни Богородицы и апостолов, то что это, как не жизнь странников? Поэтому так высока ценность странноприимства (3Ин. 1: 5–8; 1Тим. 5: 10; 1Пет. 4: 9 и др.). Неудивительно, что в христианстве есть много легенд и преданий о Христе-страннике, который вместе с апостолом Петром искал ночлега, приюта и скромного ужина, и только самая бедная крестьянка предоставила все это, за что Спаситель отблагодарил ее, признавая высокую ценность странноприимства [19, с. 33–37]. Ведь и вся Троица являет Себя в виде именно трех странников, которым дает приют Авраам (Быт. 18: 2), что нашло выражение в широко распространенной иконописной и живописной иконографии «Ветхозаветной Троицы». Уже в силу одного этого странничество предстает образом жизни, в котором воплощается так остро переживаемая в русском народе связь с Христом, выражаемая известными словами Афанасия Александрийского о том, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом».

Эти представления в своей особой, зачастую недогматической, форме были сильны в русской народной культуре, и неудивительно бытование в ней предания, что в следующем, еще до Страшного Суда, своем пришествии, которое может состояться в любой момент, Христос явится именно странником. Это, правда, будет не такое явление, которое представлено в известной картине А. Иванова или в рассказе «Великий инквизитор» Ф. Достоевского, когда люди сразу узнали Спасителя по особому светящемуся лику Богочеловека. Нет, Христос предстанет обычным, ничем особо не выделяющимся странником, которых так много на русских дорогах. И именно потому в каждом страннике всегда нужно видеть Христа или его посланника, и так важно оказывать ему гостеприимство, ведь принимая его, человек, возможно, принимает самого Бога. К тому же и сам странник просит приюта на ночь и краюшку хлеба «Христа ради», и в нем видят не только бездомного бродягу (даже если он и был таковым), а образ Спасителя. Именно этот образ отражен в стихотворении Ф. И. Тютчева:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благославляя.

Не собираясь идеализировать эту установку, все же важно подчеркнуть, что православное образование русского народа, которое заложило основы его этоса и культурной идентичности, позволяло видеть в самом немощем, неимущем,

«постороннем», т.е. находящемся по ту сторону, например, от принятого большинством оседлого способа жизни, образ Христа с соответствующим к нему отношением — если не с уважением, то с сострадательным соучастием, даже какой-то особой душевной нежностью и благодарностью за его тяжкий, доступный лишь немногим подвиг или жизненную участь. Как старцы молятся *за всех* и берут на себя ответственность за грехи других, так и странники воплощают *за всех* своей жизнью те христианские принципы и заветы, которые подавляющее большинство признает и почитает, но в силу разных причин не может воплотить, и поэтому благодарно тем, кто, в том числе за них и от их имени, все-таки представляет этот образ, Божий образ в человеке. Странничество — это аскетический опыт, но без ухода в монастырь, аскеза в мире, но, будучи *свободным от мира*, странник — своего рода *православное воплощение идеала «мирского аскетизма»*. Ощущение инаковости странника при одновременной его близости — вот что отличает его восприятие русскими людьми. Но, конечно, сравнительно с романтической, это совсем иная, не эгоцентричная инаковость.

Само слово «странник» произошло, по всей видимости, от праславянского *storna* и церковно-славянского *страна, сторона*, т.е. означает «переходящий из одной стороны в другую, из одной страны в другую»; старославянского *странствовати* в значении *страдать, болеть, немочь*; и *странничать* — т.е. *чудить*, отличаться *странностями*. Еще в XIX в. активно употреблялось выражение «*странний и сторонний человек*», т.е. часто болезненный, ведущий странный для принятого большинством образ жизни, скитающийся, «перехожий» по стране, из стороны в сторону, являющийся везде неместным, сторонним, посторонним, и вместе с тем — сам сторонящийся всех, хотя часто и пребывающий среди них. Неудивительно, что в словаре Вл. Даля в статье «страна» выделяются сразу несколько разных значений слова «странник»: путник и путешественник; странный и чужеземец; нищий и бродяга; богомолец и паломник; туняедец и раскольник и др. [20, с. 331–332]. Ю.С. Степанов обращает внимание, что в концепте «странник» мы имеем соединение противоположных смыслов, так называемую энантиосемию: он и свой и чужой, и здесь и «там», и сильный и слабый (убогий), и нищий и щедрый, слабый и богатырь, грешник и святой [1, с. 184–186]. И действительно, при всей болезненности, чудоковатости и «странности», сближающей странника с юродивым, он не воспринимался людьми чужим, опасным и иным. Прося о помощи — приюте, подаянии, милостыни, — он сам ее же и оказывал тому, кто помогал ему, и даже несказанно больше; и наоборот, тот, кто давал страннику, еще больше получал от него. Поэтому, несмотря на *странность странника*, к нему относились с душевной и даже сакральной теплотой и нежностью, видя в его образе то, что признавали несомненной ценностью, что хотели бы иметь, но не могли позволить реализовать сами — *православную благодать*, снисходящую на человека, *живущего на дороге и дорогой*. Странник в качестве архетипического идеального образа был воплощением «*народного православного праведника*».

Страннический образ жизни в дороге выбирали те (причем как простые люди, так и аристократы), кто был готов радикально изменить себя и свою жизнь, чтобы в следовании подвигу странничества искупить грехи своего прошлой и приблизиться к личности Христа. И то, что часто выбиралось странничество в мире, послушание дорогой, а не традиционный уход в монастырь и от мира подчеркивает

его самостоятельную ценность, не сводимую к монашеству, хотя и связанную с его принципами. При этом на странничество также часто получали благословение, как и на уход в монастырь. Впрочем, некоторые странники, например *Иван Иванович Троицкий* (1828–1897) из Бежецка, который получил благословение от своего духовного отца *старца Адриана Югского* идти не в монастырь, а на страннический подвиг (которому и отдал более 50 лет), так же активно занимались окормлением своих духовных чад, как и старцы. Важно, что выбор странничества понимался как осознанный «разрыв с прошлым» и способ изменения себя, своей жизни и своего образа, в том числе и посредством изменения имени, как это происходит при принятии священства и монашества [4, с. 324–360].

Неудивительно, что странники, как и юродивых, так почтительно воспринимали и прислушивались к ним, в том числе в высших слоях российского общества (вспомним отношение к ним Ивана Грозного), в страннике видели «божьего человека» или даже воплощенный «образ Христа». И даже легенда о старце-страннике Федоре Кузьмиче, которым якобы решил стать Александр I во искупления своих грехов (прежде всего косвенного участия в отцеубийстве), независимо от ее истинности, свидетельствует об особом сакрально-уважительном почитании образа странника, сближающегося по своей мистико-религиозной значимости с образом старца [21]. За внешней невзрачностью и ничтожностью русским людям открывался в этом образе свет православной истины, образ Бога в человеке. Для того чтобы узреть этот светоносный образ в страннике, придающий ему особую православную эстетику красоты, необходимо было духовное образование, если не индивидуально-личностное, то коллективно-народное, формируемое веками, поэтому для других он и не открывается, оставаясь чуждым и непонятным. И не зря Ф. И. Тютчев говорит в том же стихотворении:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплемennyй,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Несмотря на то что большая часть русских святых в тот или иной период своей жизни были паломниками, а некоторые преподобные святые старцы (как, например, основатель Зосимовой пустыни *схимонах Зосима, преподобный Василий Пlochанский, преподобный Макарий Оптинский* и др. [22, с. 10–13, 102]) до своего поступления в монастырь или уже будучи монахами являлись *Христа ради странниками*, странничество как особый, характерный именно для русского православия тип святости не получило канонического утверждения и распространения. Можно сказать, что странничество не имеет до сих пор полной «легитимации» в официальном православии, одним из выражений которой было бы наличие иконописного иконографического канона «святого странника», посвященных этому подвигу церковных песнопений или почитание конкретного святого именно как странника. И действительно, официальная церковь относится к странничеству осторожно, видимо, из-за многообразных его неортодоксальных проявлений, признавая в нем легкие соблазны к отклонению и искажению православия. Характерно, что если святых старцев и юродивых, т.е. официально канонизированных Церковью, существует достаточное количество, то в православных святцах святых странников

практически нет — притом что по почитанию и любви в народе этих настоящих «народных святых» мало с кем можно сравнить. При этом в юродстве соблазнов искажения церковно-православных принципов не меньше, если не больше, но подвиг юродства и святые юродивые отмечены и признаны православной Церковью (признанных святыми праведниками юродивых и блаженных в русском православии насчитывается более пятидесяти). Вместе с тем многие юродивые, в том числе святые (достаточно назвать *Ксению Петербургскую* (1719/1730–1802) или *Митю Козельского* (1865–1929)), были именно странниками и воспринимались в народе как таковые, но все же прославились они в Церкви и почитают их за святой подвиг юродства, а не странничества. Многих же странников — например, известных в свое время на всю Россию *Василия Босоногого* (1857–1933) и *Матрону Босоножку, или Матрону Петербургскую* (1833–1911) — открыто называли юродивыми (в частности, за то, что они круглый год ходили босиком, но в целом — за их образ) и почитали в народе, но только «как святых».

Послушаем, как о странничестве *в качестве особой аскетической практике «в миру»* говорит один из величайших христианских аскетов Иоанн Лествичник, понимающий его как третью ступень лестницы к Богу: «...странничество — это невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию. Странничество — это не дерзновенный нрав, неведомая премудрость, необъявляемое знание, утаиваемая жизнь, невидимое намерение, необнаруживаемый помысел, хотение уничтожения, желание тесноты, путь к Божественному вожделению, обилие любви, отречение от тщеславия, молчания глубины... странничество — это отлучение от всего с тем намерением, чтобы сделать мысль свою неразлучной с Богом. Странник — это любитель и деятель непрестанного плача. Странник — тот, кто избегает всякой привязанности как к родным, так и к чужим. ...Хорошо беспристрастие, а мать его есть уклонение от мира. ...Странник — тот, кто везде с разумом пребывает, иноязычный среди иноязычного народа» [23, с. 42–47]. В принципе, эти слова можно отнести не только к страннику, но и к юродивому и старцу.

Итак, странник, оставаясь в мире, обретает свободу от мира, отказываясь так или иначе связывать себя с ним, привязывать себя к нему благодаря *жизни в дороге*, которая для него становится не только метафорой пути к Богу, но и реальностью повседневного существования. *Григорий Сковорода* (1722–1794), самый известный философ-странник, написал для себя автоэпитафию, высеченную на его могиле: «Мир ловил меня, но не поймал».

Православные странники освобождаются «от мира», бегут «от мира» не затем, чтобы изничтожить мир в негативном его отрицании, что как раз встречается в старообрядческом аскетизме бегунов, скрытников и др., а, наоборот, чтобы открыть его как «Божий мир», открыть божественную красоту и тайну в его каждой травинке и песчинке, открыть повсеместное присутствие Бога в нем. Здесь странничество очень тесно пересекается с пронизанными духом исихазма принципами *Philokalia*, *Добротолюбия*, в том числе в отношении *особой светоносной эстетики благообразной красоты человека и мира в целом*⁷ (очень жаль, что в современных западноевропейских работах о русской религиозной мысли — например, оксфорд-

⁷ Подробней об этом: [24].

ском учебнике [25] — не исследуется должным образом влияние исихазма на расцвет русского православия в XIX в., выражающееся, в частности, в феноменах старчества и странничества). И недаром о таинственной и божественной красоте окружающего мира постоянно говорят как герой «Откровенных рассказов странника духовному отцу своему», так и странник Макар Иванович из романа Достоевского «Подросток».

* * *

Конечно, самыми характерными представителями многообразного страннического сословия на русских дорогах были *богомольцы*. Монастыри, церкви и храмы, особенно чем-то прославленные, например святыми мощами, чудотворными иконами, старцами и т. д., являлись точкой сильного притяжения для многих русских людей, особенно в дни больших праздников. Учитывая количество таких центров⁸, понятно, что выбор для богомолья был большой. Прекрасное описание такого монастырского богомолья, которое было вызвано желанием видеть живущего в скиту и получившего уже широкую известность старца, получить от него благословение и наставление, прикоснуться к нему, попросить помолиться за умершего, представлено Достоевским в «Братьях Карамазовых», где говорится об общении отца Зосимы с народом [27, с. 35–36, 54–61]. Уже хорошо известно, что это описание создано на материале личного посещения Федором Михайловичем старца Амвросия в Оптиной пустыни, к которому многие совершали пешие хождения, и не только из народа, — так, обыкновенным странником к нему пришел Лев Толстой, посещали его Гоголь, братья Киреевские, Константин Леонтьев, Владимир Соловьев [28; 29]. Такое богомолье было массовым — только одну Киево-Печерскую лавру, по подсчетам С. В. Максимова (опиравшегося, в частности, на данные монастырских гостиниц), посетило в 1861 г. 177 000 паломников [7, с. 341].

Конкретная цель такого богомолья могла быть самая разная: замаливать свои грехи, получить благословение и напутствие от старца, просить перед иконой святого о благополучном совершении важных дел и т. п. И все-таки, как кажется, более важной и определяющей здесь была даже не эта причина, а другая, таящаяся в основах коллективного православного сознания. В ней было дорефлексивное понимание и признание *самоценности самого процесса богомолья*, который, учитывая его высокую духовную значимость, давал людям особую благодать, успокоение, очищение, преображение, может быть, даже не меньшее, чем благословение и отпущение грехов священником. Перед нами своего рода *духовная исповедальная самотерапия*. Ведь такое духовное странничество, даже если оно не слишком продолжительное и обременительное, рассматривалось как православное служение, обет, испытание, отречение от мира, даже почти подвиг. В определенном смысле этим действием человек, пусть только частично, отдавал долг Богу, который он, грешник, отходящий от Него в обычной повседневной жизни, признавал за собой. И одновременно это не принудительно-нормативное внутреннее долженствование, как в протестантизме или этике И. Канта, а *светлое и радостное, почти нас-*

⁸ Так, на 1 января 1887 г. в России числилось 687 монастырей (420 мужских и 267 женских), из которых 342 штатных, 7 ставропигиальных и 4 лавры [26, с. 5–8]; к 1914 г. их было уже больше 1000.

хальное, действие для совершающего его человека. И если стать монахом и *уйти в монастырь* могли очень немногие, то стать *временным* странником-богомольцем и *прийти в монастырь*, чаще всего пешком и в составе группы людей, подчеркивая тем самым сакральную значимость этого хождения, мог каждый, а значит, каждый мог сподобиться приобщиться этой духовной радости, озаряющий человека и весь чувственно воспринимаемый мир. Что это, если не претворение заветов исихазма для странника-богомольца, пусть и не в умозрительно-созерцательной, а в душевно-практической форме искренней народной религиозности?

Изменение человека и всего его образа начиналось уже с подготовки к богомольческой дороге, продолжалось и развивалось на ней и достигало своего пика в приходе в храм. Максимов, очевидно на основе своих непосредственных наблюдений, неоднократно замечает, что в этот момент лицо богомольца сияло и весь образ отличало особое вдохновлявшее и просветлявшее его *умиление* [7, с. 275, 278, 281]; часто встречается эта характеристика богомольцев и у Достоевского при описании образов старцев и странников [30; 31]. Если образ святых русских старцев, таких как Амвросий Оптинский, был пронизан особым светом и красотой *благообразия* [2], то для характеристики образа и всего состояния наших странников-богомольцев, особенно в момент визуального созерцания святыни или церковной синестезии на богослужении, *благолепное умиление*, пожалуй, подходит лучше всего. В нем воплощается и особенность народного соборного мироощущения, и хотя и похожий, но все же отличный от сентиментальности настроя *любовного единения*, и особое, свойственное православию психологическое сопровождение религиозного чувства. *Умиление есть результат открытости человека божественной красоте мира*, пронизывающей душу особым, иногда кажущимся стороннему наблюдателю пафосным, возвышающим восторгом. Нельзя здесь забывать и о особо почитаемом в русском православии иконографическом иконописном образе Богородицы-Умиление, или Елеус (от греч. Ελεούσα — милостивая, милующая, от ἔλεος — сострадание, сочувствие), который отличается особо душевным, сострадательным, любящим настроением.

Здесь так и напрашивается сравнение богомола с образом героя «Откровенных рассказов странника духовному отцу своему», произведения второй половины XIX в., в котором православный, исихастски окрашенный дух русского странничества представлен, наверное, наиболее выразительно. Например, у этого странника нет преднамеренного, тем более регулярно, из года в год повторяемого плана своих странствий, расписанного вперед на большой срок. Можно сказать, что, живя одним днем, не он идет по дороге, а дорога со всеми ее непредвиденными поворотами, встречами, событиями ведет его, и куда она его приведет — одному Богу известно. Странник ведь и отдает, сознательно или бессознательно, Богу свою волю, Бог его и ведет, даже если сам человек долго об этом ничего и не подозревает, как это выражено в «Исповеди» Августина или в «Очарованном страннике» Лескова. Мотивом и главной причиной странничества явилось для него стремление «открыть дар самодействующей молитвы» [4, с. 21] через постоянное повторение имени Иисуса Христа, чтения «Добротолубия», внимания поучений своего духовного старца и их практического претворения в своем сердце, уме, всем образе своего бытия. Отсюда стремление не выпячивать напоказ схематично сформировавшиеся и утвердившиеся в коллективном народном сознании «выигрышные» атрибуты образа

странника, а, напротив, стараться «скрыть от людей наружные молитвенные признаки, как-то слезы, вздыхания и необыкновенные движения лица и уст» [4, с. 80].

Также нельзя не заметить, что герой «Откровенных рассказов», ориентируясь на учение исихазма об отказе от «внешних бесед» в пользу внутренней сердечной молитвы, стремится и в дороге своей максимально возможно сохранять одиночество, иногда по несколько дней не видя людей, а если уж случилось оказаться в многолюдном городе, то поскорее покинуть его. Здесь, кстати, обозначается важное отличие странника от старца, одним из самых важных характеристик которого является как раз общение, поучения, наставления приходящих к нему людей, что часто вызывало в монастырских кругах непонимание, раздражение и конфликты, поскольку такое поведение могло восприниматься как формально несоответствующее образу жизни схимника, что описано по отношению к отцу Зосиме в «Братьях Карамазовых» или как в реальности было с старцем Львом Оптинским [22, с. 80–84]. Также принципиально отличие такого странника от нищего⁹. Конечно, такую созерцательную установку, определяющую собой весь образ жизни, довольно редко можно было встретить и тогда, и тем более сейчас.

В этом смысле, подытоживая, можно отметить следующее. Если типичный в своей характерности образ русского странника отличался *умилением*, то образ странника из «Откровенных рассказов», благодаря преобразующей силе молитвенного опыта, созерцательного отношения, обнаруживаемой благодаря любви к Богу, людям и природе повсеместной очевидности красоты, идущей из самых глубин исихастского «красотолубия» (т. е. филокалии), приближается уже к *благообразию* ликов старцев. Исихазм, старчество и подлинное странничество здесь объединяются [32]. Впрочем, общей основой для умиления и благообразия является то радостное, светлое, праздничное, можно сказать, пасхальное само- и мироощущение, которое выступает важной составляющей духовно-телесного преображения человека, его целостного эстетического образа. И очень важно, что странник, как и старец, в таком состоянии отличается мистико-религиозной взволнованностью от таинственной красоты божественного мира, но при этом лишен «беспокойства духа», характеризуясь радостной умиротворенностью.

Подобные образы русской народной религиозности, шанс встретить которые на русских дорогах, особенно в провинции, еще есть и сейчас, воплощают собой во всей чистоте, полноте и выразительности православный дух русской культуры. Можно вспомнить возвышенные слова Достоевского, которые он вложил в уста отца Зосимы, о том, что, хотя много есть в монастыре тунеядцев, плотоугодников и сластолюбцев, но есть там и те, кто хранит в уединении своем образ Христа и, когда надо будет, явят его во всей чистоте [27, с. 369]. Вспомним эти слова — и отнесем их к русскому страннику, который не просто близок народу, но воплощает русский народ со всеми его светлыми и темными сторонами, и, кто знает, может и он приложит свою, и немалую, роль в возвышении России, ибо «от народа спасение Руси» [27, с. 371].

⁹ Очень важно, что хотя многие их внешние признаки схожи, в том числе бесприютное скитания по дорогам, сам странник четко отличает себя от нищего, говоря, что он не нищий, а «прохожий человек», относя себя «по званию» к «бесприютным странникам» [4, с. 79; 7].

Литература

1. Степанов, Ю. С. (2001), *Константы: словарь русской культуры*, 2-е изд., испр. и доп., М.: Академический проект.
2. Дорофеев, Д. Ю. (2020), Русские старцы: эстетика благообразной красоты, *Дискурс*, т. 6, вып. 4, с. 5–21.
3. Шелер, М. (1994), *Избранные произведения*, пер. Денежкин, А. В., Малинкин, А. Н. и Филиппов, А. Ф. Москва: Гнозис.
4. *Откровенные рассказы странника духовному отцу своему*. Свящ. Сергей Сидоров. *О странниках Русской земли* (2002), М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт.
5. Достоевская, А. Г. (1987), *Воспоминания*, М.: Правда.
6. Дорофеев, Д. Ю. (2021), Мистагогия визуального образа у Достоевского: князь-Христос, старец, странник, *Визуальная теология*, № 2 (5), с. 53–72.
7. Максимов, С. В. (2020), *Бродячая Русь Христа ради*, СПб.: Дмитрий Буланин.
8. Животов, Н. (1891), *Странники: Ксения. Александр Михайлович Крайнев*, СПб.
9. Маслова, В. А. (2015), Странник в русской лингвокультуре: ценность, концепт, образ?, *Вестник РУДН. Серия лингвистика*, № 3, с. 23–31.
10. Лассан, Э. (2008), Дорога без конца как русская национальная идея, в: *Русистика и компаративистика: сборник научных статей*, вып. III, М.: МГПУ, с. 215–228.
11. Гоголь, Н. В. (1978), *Собрание сочинений: в 7 т.*, т. 5, М.: Художественная литература.
12. Бердяев, Н. А. (2004), *Судьбы России*, М.: Фолио.
13. Гиппократ (1994), *Избранные книги*, М.: Сварог.
14. Лаут, Э. прот. (2020), *Современные православные мыслители. От «Добролюбия» до нашего времени*, М.: Паломник.
15. Scheider, C. (2019), *Theology and Philosophy in Eastern Othodox: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought*, Eugene, OR: Pickwick.
16. Шмелев, И. С. (2018), *Лето Господне. Богомолье. Старый Валаам*, Минск: Белорусская православная церковь.
17. Добиаш-Рождественская, О. А. (1924), *Западные паломничества в средние века*, Пг.
18. Беньян, Дж. (2021), *Путешествие пилигрима в Небесную Страну*, М.: Рипол-Классик.
19. Афанасьев, А. Н. (1914), *Народные русские легенды*, М.: Современные проблемы.
20. Даль, В. И. (1999), *Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т.*, т. 4, М.: Русский язык.
21. Громько, М. М. (2010), *Святой праведный старец Феодор Кузьмич Томский — Александр I Благословенный: исследование и материалы к житию*, М.: Паломник.
22. Бондаренко, В. В. (2020), *Святые старцы*, М.: Молодая гвардия.
23. Иоанн Лествичник, преп. (2005), *Лествица*, М.: Дар.
24. Dorofeev, D. Yu. (2021), Aesthetics of the Human Image in Christian Philokalia: Orthodox Good-Beauty-Image of Monks and Russian Elders, *Annals of the University of Bucharest. Philosophy Series*, vol. LXX, no. 1, pp. 111–134.
25. Emerson, C., Pattison, G., and Poole R. A. (eds) (2020), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford: Oxford University Press.
26. Зверинский, В. В. (1887), *Монастыри в Российской империи*, СПб.
27. Достоевский, Ф. М. (1982), *Собрание сочинений: в 12 т.*, т. 11, М.: Правда.
28. Григорьев, Дм., прот. (2001), Преподобный Амвросий и старец Зосима: у истоков религиозно-философских взглядов писателя, *Достоевский. Материалы исследования*, т. 16, СПб.: Наука, с. 150–164.
29. Беловолов Г., свящ. (1997), Оптиные предания о Достоевском, в: *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 14, СПб.: Наука, с. 301–312.
30. Захаров, В. П. (1997), Умиление как категория поэтики Достоевского, in: *Celebrating creativity: Essays in honour of Jostein Barnes*, Bergen: University of Bergen, pp. 237–255.
31. Альми, И. Л. (2000), Поэтика образов праведника в поздних романах Достоевского (пафос умиления и характеристика его воплощения в фигурах странника Макара и старца Зосимы), *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 15, СПб.: Наука, с. 264–273.
32. Prestel, D. K. (1998), Zosima and the Eastern Orthodox Hesycat Tradition, *Dostoevsky Studies. New Series*, vol. 2, no. 1, pp. 41–59.

Контактная информация:

Дорофеев Даниил Юрьевич — д-р филос. наук, доц.; dandorof@rambler.ru

Wanderers of Russian roads: Images of folk religiosity*

D. Yu. Dorofeev

St. Petersburg Mining University,
2, 21-ya liniya V. O., St. Petersburg, 199106, Russian Federation

For citation: Dorofeev D. Yu. Wanderers of Russian roads: Images of folk religiosity. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2023, vol. 39, issue 2, pp. 340–354.
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.210> (In Russian)

The article is devoted to the study of the philosophical, theological and religious significance of the Wandering in Russian Orthodox culture, primarily as a unique image of folk religiosity. The author considers the concept of ‘Wanderer’ as one of the fundamental concepts in Russian culture. Its multiple meanings and semantic heterogeneity are revealed and analyzed both in European and domestic cultures; for this, in particular, the author refers to the experience of European and especially Russian literature of the 19th–20th centuries, in which a polysemantic image of a wanderer appears. The author is indicated value of visual image of Wanderer is studied in more detail in Russian painting of the 19th century. The valuable material on the cultural characteristics of Russian Wandering was collected by S. V. Maksimov in the second half of the 19th century. The main attention is directed to the image of Wanderer in the religious and philosophical perspective of Russian Orthodoxy. The author refers to the Christian origins of the image of Wanderer. The specificity of Wanderer’s attitude to the world, his existence, other people, God is specified, as well as the connection of the concept of Wandering with the principles of Hesychasm. The author draws a special attention to the importance of good looks and tenderness as important characteristics of the image of Wanderer. Through an appeal to the traditions of Christology and patristic Orthodoxy, Hesychasm and eldership, the writings Russian literature, the anonymous author of ‘*Frank Stories of a Wanderer to His Spiritual Father*’, Russian painting of the 19th century, and modern Orthodox religious and philosophical thought, the author of the article is to reveal the unique meaning of the image of Wanderer and emphasize its special meaning-forming role for Russian Orthodox culture.

Keywords: Russian wanderer, road, image, Philokalia, Hesychasm, eldership, Orthodox religious philosophy.

References

1. Stepanov, Yu. S. (2001), *Constants: dictionary of Russian culture*, 2nd ed., rev. and suppl., Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
2. Dorofeev, D. Yu. (2020), Russian Elders: Aesthetics of Fine Beauty, *Discours*, vol. 6, is. 4, pp. 5–21. (In Russian)
3. Scheler, M. (1994), *Selected works*, trans. by. Denezhkina, A. V., Malinkina, A. N. and Filippova, A. F., Moscow: Gnosis Publ. (In Russian)

* This study was funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 20-011-00385a: “The iconography of ancient and medieval philosophers in Orthodox churches: the specificity of the visual representation of man in Russian culture.”

4. Frank stories of a wanderer to his spiritual father. Holy Sergei Sidorov. About wanderers of the Russian land. (2002), Moscow: Orthodox St. Tikhon Theological Institute Publ. (In Russian)
5. Dostoevskaya, A. G. (1987), *Memories*, Moscow: Pravda Publ. (In Russian)
6. Dorofeev, D. Yu. (2021), The mystagogue of the visual image in Dostoevsky: the prince-Christ, the elder, the wanderer, *Vizual'naia teologiya*, no. 2 (5), pp. 53–72. (In Russian)
7. Maksimov, S. V. (2020), *Wandering Russia for Christ's sake*, St Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ. (In Russian)
8. Zhivotov, N. (1891), *Wanderers: Xenia. Alexander Mikhailovich Krainev*, St Petersburg. (In Russian)
9. Maslova, V. A. (201), Wanderer in Russian linguistic culture: value, concept, image?, *Russian Journal of Linguistics*, no. 3, pp. 23–31. (In Russian)
10. Lassan, E. (2008), The road without end as a Russian national idea, in: *Russian Studies and Comparative Studies. Collection of scientific articles*, is. III, Moscow: MGPU Publ., pp. 215–228. (In Russian)
11. Gogol, N. V. (1957), *Collected works: in 7 vols.*, vol. 5, Moscow: Fiction Publ. (In Russian)
12. Berdyaev, N. A. (2004), *The fate of Russia*, Moscow: Folio Publ. (In Russian)
13. Hippocrates (1994), *Selected books*, Moscow: Svarog Publ. (In Russian)
14. Louth, A. prot (2020), *Contemporary Orthodox thinkers. From "Philokalia" to our time*, Moscow: Palomnik Publ. (In Russian)
15. Scheider, C. (2019), *Theology and Philosophy in Eastern Orthodox: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought*, Eugene, OR: Pickwick.
16. Shmelev, I. S. (2018), *The Year of Grace. Pilgrimage. Old Valaam*, Minsk: Belarusian Orthodox Church Publ. (In Russian)
17. Dobiash-Rozhdestvenskaya, O. A. (1924), *Western Pilgrimages in the Middle Ages*, Petrograd. (In Russian)
18. Bunyan, J. (2021), *Pilgrim's Journey to Heavenly Country*, Moscow: Ripol-Klassik Publ. (In Russian)
19. Afanasiev, A. N. (1914), *Folk Russian legends*, Moscow: Sovremennye problemy Publ. (In Russian)
20. Dal, V. I. (1999), *Explanatory dictionary of the living Great Russian language: in 4 vols.*, vol. 4, Moscow: Russkii iazyk Publ. (In Russian)
21. Gromyko, M. M. (2010), *The Holy Righteous Elder Feodor Kuzmich of Tomsk — Alexander I the Blessed: Research and Materials for Life*, Moscow: Palomnik Publ. (In Russian)
22. Bondarenko, V. V. (2020), *Holy elders*, Moscow: Molodaia gvardiia Publ. (In Russian)
23. Lestvichnik, I., teacher (2005), *Ladder*, Moscow: Dar Publ. (In Russian)
24. Dorofeev, D. Yu. (2021), Aesthetics of the Human Image in Christian Philokalia: Orthodox Good-Beauty-Image of Monks and Russian Elders, *Annals of the University of Bucharest. Philosophy Series*, vol. LXX, no. 1, pp. 111–134.
25. Emerson, C., Pattison, G. and Poole, R. A. (eds) (2020), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford: Oxford University Press.
26. Zhivotov, N. (1891), *Wanderers: Xenia. Alexander Mikhailovich Krainev*, St Petersburg. (In Russian)
27. Dostoevsky, F. M. (1982), *Collected works: in 12 vols.*, vol. 11, Moscow: Pravda Publ. (In Russian)
28. Grigoriev, Dm., prot. (2001), St. Ambrose and the elder Zosima: at the origins of the religious and philosophical views of the writer, in: *Dostoevsky. Research materials*, vol. 16, St Petersburg: Nauka Publ, pp. 150–164. (In Russian)
29. Belovolov, G., priest. (1997), Optina legends about Dostoevsky, *Dostoevsky. Materials and research*, vol. 14, pp. 301–312, St Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
30. Zakharov, V. P. (1997), Emotion as a category of Dostoevsky's poetics, in: *Celebrating creativity: Essays in honor of Jostein Barnes*, Bergen: University of Bergen, pp. 237–255. (In Russian)
31. Almi, I. L. (2000), Poetics of the images of the righteous man in Dostoevsky's later novels (the pathos of emotion and the characteristics of its embodiment in the figures of the wanderer Makar and the elder Zosima), in: *Dostoevsky. Materials and research*, vol. 15, St Petersburg: Nauka Publ., pp. 264–273. (In Russian)
32. Prestel, D. K. (1998), Zosima and the Eastern Orthodox Hesycat Tradition, *Dostoevsky Studies*, New Series, vol. 2, no. 1, pp. 41–59.

Received: September 19, 2022

Accepted: February 17, 2023

Author's information:

Daniil Yu. Dorofeev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; dandorof@rambler.ru