



Трансформации
агиографического
кода в “Очарованном
страннике”
и принцип
амбивалентности в
поэтике Н. С. Лескова

Transformations of the
Hagiographic Code
in *The Enchanted
Wanderer*
and the Principle of
Ambivalence in the
Poetics of Nikolai
Leskov

**Андрей Михайлович
Ранчин**

Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова
Москва, Россия

Andrey M. Ranchin

Lomonosov Moscow State University
Moscow, Russia

Резюме

Статья посвящена анализу и интерпретации повести Н. С. Лескова “Очарованный странник”. Повесть Лескова построена на весьма сложном сочетании разнородных элементов, прежде всего восходящих к житиям святых и к фольклору. Агиографические элементы имеют в этом произведении амбивалентную семантику. Отдельные события из жизни главного героя, Ивана Северьяныча Флягина, соотносятся с эпизодами-топосами агиографии, в то время как другие его поступки с ними контрастируют. “Очарованный странник” — произведение с амбивалентной семантикой, которая создается благодаря взаимодействию и игре различных кодов. Поэтика амбивалентности, характерная в целом для творчества писателя, в “Очарованном страннике” приобретает особенно отчетливый характер.

Ключевые слова

Н. С. Лесков, “Очарованный странник”, поэтика, агиографический код, амбивалентность

Abstract

The present paper analyses and interprets the tale *The Enchanted Wanderer*. The story, written by Nikolai Leskov, is built on a very complex combination of different elements, primarily relating to the lives of the saints and to folklore. Hagiographical elements in this work possess ambivalent semantics. Single events from the life of the protagonist, Ivan Sever'ianych Fliagin, correlate with the episodes-topoi in hagiography, while other actions are in contrast with them. The interpretation of Ivan Fliagin's (monk Ishmael's) fate by the narrator obviously does not coincide with the author's vision, which is infinitely more complex. Undoubtedly, the only righteous beginning in Fliagin's soul is the desire to sacrifice himself for the people. The life of Leskov's hero, perceived by its non-reflective consciousness as integrity, for the ideal or so-called abstract reader is split into a series of diametrically opposed or ambivalent acts. This life should be read through different codes, primarily from hagiography and folklore (fairy and epic tales). At the same time, in the hagiographic code Ivan turns out to be both a hero and an anti-hero. The hagiographic code is inadequate to describe the personality and fate of Ivan-Ishmael: it periodically “fails” when trying to describe the life of the hero. Reality is presented by Leskov as a much richer phenomenon than literature. *The Enchanted Wanderer* is a work with ambivalent semantics, which is created by the interaction and interplay of different codes. The poetics of ambivalence is characteristic in general for works by this writer. In *The Enchanted Wanderer* it has a particularly distinct character..

Keywords

N. S. Leskov, *The Enchanted Wanderer*, poetics, hagiographical code, ambivalence

Как известно, одна из отличительных особенностей поэтики многих произведений Н. С. Лескова — это акцентированная неоднозначность персонажей и сюжетных мотивов, которые порождают различные, а нередко и взаимоисключающие интерпретации, “программируемые” автором. Его произведения “интригуют читателя истолкованием нравственного смысла происходящего в них” [Лихачев 1987б: 329]. Одним из примеров “мягкого” конфликта интерпретаций можно назвать рассказ “Бесстыдник”, в котором и рассказчиком Порфирием Никитичем, и воспроизводящим его рассказ повествователем “[о]ткровенно циничный взгляд” интенданта-вора Анемподиста Петровича “признается правильным” [Идем 1987а: 324]. В этом случае неверная интерпретация на всех уровнях наррации оценивается как истинная, однако ее радикальное несоответствие общепризнанной системе нравственных координат побуждает читателя признать, что здесь автор прибегает к иронии и что

истолкование, предлагаемое нарраторами, — ложное. Однако у Лескова весьма многочисленны и тексты значительно более сложные. Писатель неоднократно создает образы персонажей-трикстеров, в разной степени обладающих взаимоисключающими свойствами, совмещающих серьезное и комическое [McLEAN 1977: 469; SPERRLE 2002: 19]. Даже, казалось бы, симпатичный персонаж-бессребреник — главный герой сказа “Левша”, преданный своей родине, может быть понят как фигура двойственная, не лишенная черт, связанных с “изнаночным”, бесовским миром [ПАНЧЕНКО 2000]. При этом сам мотив “одоления”, “посрамления” англичан русскими мастерами получает откровенно амбивалентный характер. Амбивалентность вообще присуща художественному миру многих произведений писателя [Жолковский 2008; Поздина 2009], причем часто она создается столкновением различных стилей и жанровых элементов в границах одного текста [SPERRLE 2000; Поздина 2009]. Элементы амбивалентности присущи даже некоторым текстам писателя, претендующим на дидактичность, назидательность [Ранчин 1998].

Рассмотрим с этой точки зрения одно из самых известных произведений Лескова — повесть “Очарованный странник”, в которой сложным и причудливым образом взаимодействуют стили и коды, восходящие к различным традициям и пластам словесности; среди них по своей значимости выделяются два, которые можно обозначить как агиографический и фольклорный. Стоит заметить, что традиционно “Очарованный странник” истолковывался и отчасти истолковывается как повесть о герое, наделенном чертами праведничества, причем ее соотносимость с агиографией интерпретируется как изображение посредством житийной топики пути к нравственной истине¹. Однако недавно О. Е. Майорова [2015] предложила интерпретацию повести как произведения с амбивалентной семантикой. Моя статья отчасти развивает ее подход.

Оспаривая принятую в российском лесковедении трактовку повести и образа ее героя (“Акцентируя эпический подтекст повести, российские исследователи обычно трактуют Флягина в исключительно высоком ключе, как идеал русского человека из простонародья” [Майорова 2015: 352]), О. Е. Майорова доказывает, что “смысловый центр повести заключается не в репрезентации русскости — будь то ее высокая или сниженная проекция — и не в конструировании национальной идентичности, но в ее проблематизации, в обнажении ее глубинной уязвимости, размытости и ускользающей природы” [ibid.: 353]². Напоминая о

¹ Из работ последнего времени наиболее отчетливо это истолкование проведено в кандидатской диссертации Д. В. Неустроева [2008].

² Проблематизация национальной самоидентификации, действительно, очень важна в повести, однако я в отличие от О. Е. Майоровой не могу считать ее смысловым центром произведения: этой теме посвящена меньшая часть

семантической многомерности и элементах амбивалентности, присущих поэтике Лескова, исследовательница обнаруживает их и в “Очарованном страннике”:

Будучи ироничным писателем, с присущей ему игровой авторской позицией, Лесков любил создавать многослойные тексты, открытые амбивалентным прочтениям и построенные на переосмыслении сложившихся риторических схем и популярных мифов. Рассыпанные по его произведениям ссылки на такие мифы [. . .] опасно воспринимать напрямую, как ключ к пониманию текста [МАЙОРОВА 2015: 354].

Как показывает О. Е. Майорова, уподобление Флягина Илье Муромцу, в исследовательских трактовках обычно принимаемое абсолютно серьезно, заключает в себе очевидную иронию: свободолюбие и даже бунтарство Ильи контрастирует с обычной для Ивана подчиненностью обстоятельствам и с безусловным приятием лесковским героем существующей социальной иерархии; поступки Флягина и ситуации, в которых он оказывается, весьма непохожи на деяния богатыря и на преодолеваемые героем былины обстоятельства. Хотя утверждение: “Предложенное самим Лесковым сравнение Ивана Северьяныча с героем баллады Толстого насквозь иронично” [МАЙОРОВА 2015: 354–355] мне представляется преувеличением, так как у Ивана Флягина есть определенное отнюдь не ироническое сходство с былинным Ильей Муромцем — прототипом героя А. К. Толстого³, амбивалентная семантика былинных фольклорных мотивов в повести была показана достаточно убедительно. Предваряя выводы собственного исследования, замечу, что оно также выявляет амбивалентный характер лесковского текста — причем не только его фольклорного, но и агиографического кода.

Нарративная структура лесковской повести достаточно сложна: в ней есть главный герой-рассказчик — Иван Северьяныч Флягин — и

текста — вскоре после рассказа о возвращении Флягина из “татарского” плена она сходит на нет. Так же сложно согласиться и с мыслью исследовательницы, что в “Очарованном страннике” Лесков “приближается к антиимперской позиции, которую вскоре начнет горячо и последовательно отстаивать Лев Толстой — и через несколько лет Лесков станет толстовским единомышленником” и что “Очарованный странник” “оказался поворотным произведением в идеологической траектории писателя” [МАЙОРОВА 2015: 362]. “Очарованный странник” не является манифестацией как-либо социальных или политических идей автора — амбивалентная поэтика текста как раз и препятствует превращению его в идеологическое высказывание — в отличие от произведений Л. Н. Толстого и от некоторых поздних сочинений самого Лескова, близких толстовскому учению.

³ Флягина роднит с Ильей Муромцем и сила, и мужество, и страннический дух, и готовность пострадать “за народ” — за свою землю. Однако эти качества проявляются преимущественно в части повести, посвященной жизни героя после возвращения из казахских степей, а в этой части парадоксальным образом (вполне “по Лескову”) явная соотнесенность с былинными сюжетами как раз исчезает.

повествователь обрамляющего, рамочного текста — один из слушателей флягинской истории; в терминах нарратологии В. Шмида [2003: 79] это, соответственно, вторичный и первичный нарраторы. Вопрос о том, какому из нарративных уровней текста принадлежат смыслы, передаваемые агиографическим и фольклорным кодами, — собственно авторскому, то есть плану абстрактного автора в терминах В. Шмида [ibid.: 41–57]⁴, повествовательному плану и кругозору Флягина или плану/сознанию безымянного первичного нарратора, в ряде случаев не имеет однозначного решения.

Смыслы, передаваемые агиографическим и фольклорным кодами, носят оценочный, интерпретативный характер по отношению к герою и его судьбе и отчасти близки к той семантике, которую, по Б. А. Успенскому [1995: 19–29], включает в себе точка зрения в плане идеологии. Однако в отличие от отчетливого выражения авторской позиции, о котором пишет Б. А. Успенский, эти оценки, как правило, имеют “мерцающий” и неустойчивый характер и часто амбивалентны. Их природа не идейная, а коннотативная.

Начнем с заглавия, в известной мере задающего перспективу восприятия текста. Эпитет *очарованный* в выражении *Очарованный странник* интерпретировался исследователями повести по-разному, порой диаметрально противоположным образом. Заглавие, естественно, отражает точку зрения абстрактного автора, которая может здесь совпадать с точкой зрения первичного нарратора, которого ничто не мешает воспринимать как фиктивного автора. Именование Флягина, данное в названии текста, разумеется, не может принадлежать нарративному плану этого героя. Кроме того, Иван Северьяныч, чуждый рефлексии, никаких обобщающих определений в отношении себя самого не предлагает.

По мнению А. Л. Волынского [2011: 70], смысл заглавия заключается в выражении особого рода фатализма — народной веры, заключающейся в приятии, “блаженном послушании” воле Божества, в восприятии жизни как “дороги” к Богу. В такой трактовке *очарованность* имела положительный смысл и соотносилась с послушанием воле Провидения, отличающей святого в житиях.

Иной была точка зрения другого младшего современника Лескова — А. А. Измайлова, чья незаконченная книга об авторе “Очарованного странника” была опубликована совсем недавно:

“Очарованный” — это, по-видимому [...] из рыцарского романа, где рыцарь совершенно так же, как Иван Северьяныч, подхвачен какую-то властной волной колдовского очарования и несется на ней, потеряв свою волю. В герое

⁴ И соотносимому с ним плану абстрактного читателя; см. об этом понятии: [Шмид 2003: 57–63].

“Странника” Лесковым схвачена та почти страшная черта русской души, которая вынуждает человека трагически пассивно принимать все, что над ним не (sic! — А. Р.) пронесет Рок, гораздо повелительнее Рока древнегреческой трагедии. Какой-то самум подхватывает бедное пассивное существо, вертит его и кидает по произволу, обращая все его добрые начинания во зло, но зато самыми его преступлениями как будто ведя на путь спасения, создает ему жизнь, пеструю и фантастическую, как сказки Шехеразады. . . [Измайлов 2011: 369].

В этой трактовке акцентируется не приятие воли Божией, а околдованность имперсональным Роком, не свободное подчинение, а пассивность, безволие. С этой точки зрения Иван Северьяныч Флягин, главный герой повести, не имеет ничего общего со святым жития; А. А. Измайлов сближает его с персонажем совсем иного плана — с героем рыцарского романа. (Насколько оправданно это сближение — отдельный вопрос, останавливаться на котором сейчас нет возможности.) При таком понимании эпитет *очарованный* если не наделяется, то может наделяться пейоративными коннотациями. *Колдовское очарование*, о котором пишет А. А. Измайлов, — понятие, в христианском сознании безусловно относимое не к проявлениям праведности или святости, а к пленению бесовской силой.

В дальнейшем лесковеды, обращавшиеся к повести, акцентировали или эту несвободу [ANSBERG 1957: 69], “плененность” Флягина земным, плотским миром, прикованность к нему [RÖSSLER 1939: 15], околдованность и оцепенение [ГОРЕЛОВ 1988: 190], или многозначность *очарованности* [ВИДУЭЦКАЯ 2000: 42–43]. Скорее позитивно осмысляла эту *очарованность* И. В. Столярова:

Во многом именно в этой обостренной эмоциональной восприимчивости Ивана Северьяновича, в артистическом, импульсивном складе его природы, ведомой более инстинктом красоты, чем соображениями рассудка, кроется смысл той характеристики героя, которая вынесена в заглавие повести и не раз потом появляется на ее страницах. . . [СТОЛЯРОВА 1978: 42].

Однако она также делает акцент на многозначности — но не на ценностной амбивалентности позитивное/негативное, а на допустимости двоякого толкования очарованности как чуткости героя к реальному/иллюзорному воздействию мистических сил [ЕАДЕМ 1996б: 7–8].

По мнению Н. И. Либана,

название — ключ к повести. Странничество поэтической души, бессознательно тянущейся к красоте, способной прочувствовать её совершенство, — и человек во власти чар, околдованный. Зависимый от прелести, не владеющий собой из-за бесконечной впечатлительности, слабый при своей по-былинному богатырской силе [ЛИБАН 2015: 327].

Обратимся к примерам употребления слова *очарованный* в тексте повести. Пример первый: “Мы дали ему немножко поотдохнуть и дерзнули на новые вопросы о том, как он, наш очарованный богатырь, выправил свои попорченные волосяною сечкою пятки и какими путями он убежал из татарской степи от своих Наташей и Колек и попал в монастырь?” [Лесков 1957: 436]. Здесь *очарованность* соотносится не с путем к Богу, прочитывается не в житийном коде, а в фольклорном, так как эпитет относится к *богатырю* — Флягину, соотнесенному с героем былин. Поскольку речь идет о плене у “татар” (казахов) и о невозможности Ивана ходить на стопах (в его пятки “татары” зашили конский волос), Флягин в фольклорном (былинном) коде ассоциируется обессилевшим или неспособным двигаться богатырем — с Ильей Муромцем в сюжете о его исцелении после тридцати лет, что он “сиднем сидел” [Илья Муромец 1958: 9–16]. Это негативная *очарованность*, подобная околдованности злыми чарами.

Пример второй. “История очарованного странника, очевидно, приходила к концу, оставалось полюбопытствовать только об одном: как ему повелось в монастыре” [Лесков 1957: 505]. Мотива (метафорического, ассоциативного) злых чар, пленивших героя, здесь нет. Эпитет *очарованный* в сочетании с лексемой *странник* вызывает ассоциации с путем как метафорой жизни. В агиографическом коде эта метафора может быть интерпретирована как путь к Богу (в предметном плане — в новый монастырь, на Соловки, куда отправился Иван — отец Измаил).

Последний пример содержится почти в самом конце текста. “[О]чарованный странник как бы вновь ощутил на себе наитие вещательного духа и впал в тихую сосредоточенность, которой никто из собеседников не позволил себе прервать ни одним новым вопросом” [Лесков 1957: 513]. Здесь контекстом поддерживается толкование *очарованности* как послушания воле Божией и даже как профетического, пророческого дара (“вещательный дух”). Впрочем, поскольку прежде читатель познакомился с “пророчествами” Флягина о близкой войне, которые в тексте повести воспринимаются полукомически, ибо кажутся безосновательными, “наитие вещательного духа” могло бы также восприниматься как ироническая характеристика, если бы такая интерпретация не блокировалась упоминанием о жертвенном желании Ивана-Измаила: “мне за народ очень помереть хочется” [ibid.: 513] — своеобразной вариации евангельского речения Христа: “Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Иоан 15:13).

Таким образом, в двух из трех случаев употребления эпитет *очарованный* имеет явный или вероятный позитивный смысл как указание на восхищенность героя благодатью Божией: Флягин ведом, восхищен,

как некий человек “восхищен был до третьего неба” и “восхищен был в рай” (2 Кор 12:2–4). Два примера из трех трактуют очарованность в житийном коде, еще один — в фольклорном, и притом негативно. Так агиографический и фольклорный коды образуют в этом случае оппозицию. Эта сложная семантика принадлежит к повествовательному пласту абстрактного автора и, возможно, также первичного нарратора, но, конечно, не главного героя.

Неоднократно в повести употребляются слова, однокоренные с лексемой *очарованный*. Таково прилагательное *чародейный*, имеющее однозначно негативную семантику (“колдовской”).

Как усну, а лиман рокочет, а со степи теплый ветер на меня несет, так точно с ним будто что-то плывет на меня чародейное, и нападает страшное мечтание: вижу какие-то степи, коней, и все меня будто кто-то зовет и куда-то манит: слышу, даже имя кричит: “Иван! Иван! иди, брат Иван!” Встрепенешься, инда вздрогнешь и плюнешь: тьфу, пропасти на вас нет, чего вы меня вскрикались! оглянешься кругом: тоска; коза уже отойдет далеко, бродит, травку щипет, да дитя закопано в песке сидит, а больше ничего... Ух, как скучно! пустынь, солнце да лиман, и опять заснешь, а оно, это течение с поветрием, опять в душу лезет и кричит: “Иван! пойдём, брат Иван!” [Лесков 1957: 410].

Чародейное находится в одном ряду со *страшным мечтанием*, понимаемым в соответствии с церковнославянской традицией как фантом, иллюзия, бесовское искушение (сравним, например, цитаты с лексемой *мьчтаніє*: [СДРЯ, 5: 100], молитву на освящение воды, молитву священномученика Киприана и подбор речений из святоотеческой книжности и их толкования у святителя Игнатия Брянчанинова [Игнатий Брянчанинов 1870: II, 7, 31, 57, 69, 95, 139, 144, 183, 187, 204, 229, 235 и сл.]). Однако мотив, казалось бы, однозначно определяемый в агиографическом коде как дьявольский соблазн, в дальнейшем раскрывается противоположным образом — как тяга к странствиям, ведущая Ивана-Измаила в паломничество на Соловки — в обитель, которую Флягин узрел в одном из своих юношеских видений. Парадокс заключается также в том, что чародейная сила, влекущая Ивана, рисует перед ним видение будущей жизни в плену (здесь “включается” фольклорный, былинно-сказочный код повестей о Еруслане Лазаревиче и о Бове Королевиче), но это “мечтание” почти тотчас же сменяется другим видением, уже принадлежащим к агиографическому коду повести:

Ан вдруг вижу: это надо мною стоит тот монах с бабьим лицом, которого я давно, форейтором бывши, кнутом засек. Я говорю: “Тпружи! пошел прочь!” А он этак ласково звенит: “Пойдем, Иван, брат, пойдём! тебе еще много надо терпеть, а потом достигнешь”. Я его во сне выругал и говорю: “Куда я с тобой пойду и чего еще достигать буду”. А он вдруг опять облаком сделался и сквозь

себя показал мне и сам не знаю что: степь, люди такие дикие, сарацины, как вот бывают при сказках в Еруслане и в Бове Королевиче; в больших шапках лохматых и с стрелами, на страшных диких конях. И с этим, что вижу, слышались мне и гогот, и ржанье, и дикий смех, а потом вдруг вихорь... взмело песок тучею, и нет ничего, только где-то тонко колокол тихо звонит, и весь как алою зарею облитый большой белый монастырь по вершине показывается, а по стенам крылатые ангелы с золотыми копьями ходят, а вокруг море, и как который ангел по щиту копьем ударит, так сейчас вокруг всего монастыря море всколыхнется и заплещет, а из бездны страшные голоса вопиют: “Свят!” [Лесков 1957: 410].

Видение, предрекающее приход святого в монастырь, — традиционный агиографический мотив. Сравним в Киево-Печерском патерике видение Шимоном-Симоном Успенской Печерской церкви в море во время бури — позднее он будет погребен в этой обители [Библиотека 1997б: 298] или видение Епистимии в Житии Галкатиона и Епистимии, предрекающее ее отречение от мира, монашество и спасение души через мученичество: она видит “единъ ликъ черноризцевъ, другій ликъ дѣвъ красныхъ, третій ликъ члвѣкввъ бл҃голѣпныхъ” [Книга житий 1764, 1: 308 об.].

Первое же видение в “Очарованном страннике” (“мечтание”) может быть интерпретировано и в агиографическом коде — как бесовское наваждение, о чем свидетельствуют такие детали, как “гогот, и ржанье, и дикий смех”. Сравним смех как знак принадлежности дьявольскому миру в средневековой и народной русской культуре [Лотман, Успенский 1977]. Однако, вопреки агиографической традиции, наваждение сбывается, оказывается истинным: Ивана действительно ждет долгая жизнь в “татарском” плену.

Перед нами первый пример семантической “развилки” житийного и былинно-сказочного кодов: один и тот же мотив получает в них принципиально различное значение. Безусловно негативное значение имеет лексема *чародей*. Флягин рассказывает:

Стал я для всех барышников-цыганов все равно что божия гроза, и узнал стороною, что они собираются меня бить. Я от этого стал уклоняться, потому что их много, а я один, и они меня ни разу не могли попасть одного и вдоволь отколотить, а при мужиках не смели, потому что те за мою добродетель всегда стояли за меня. Тут они и пустили про меня дурную славу, что будто я чародей и не своею силою в твари толк знаю, но, разумеется, все это было пустяки: к коню я, как вам докладывал, имею дарование и готов бы его всякому, кому угодно, преподать, но только что, главное дело, это никому в пользу не послужит [Лесков 1957: 450].

Интересно, что в этом фрагменте выражение *не своею силою* имеет безусловно пейоративную семантику, в то время как в речи Флягина,

объясняющего свою жизнь: “я многое даже не своею волею делал” [ИВІД.: 395], синонимичное выражение *не своею волею* имеет скорее позитивный смысл “волею Божией”, хотя не исключена и двойственная трактовка. Так создается еще одна амбивалентная развилка “смыслов”: Иван Северьяныч прожил жизнь, воплощая (неосознанно, как правило) волю Божию — и был влечом силой дьявольской. Естественно, возможна и иная интерпретация: жизнь Флягина определяется сочетанием, точнее борьбой, этих двух начал за душу героя. Однако четкое разграничение божественного и дьявольского оказывается — с точки зрения Ивана, не вполне эксплицированной в тексте, но реконструируемой читателем, — затруднительным, по отношению к некоторым событиям — невозможным и/или нерелевантным. В авторском же видении, как и в восприятии образованного читателя с секулярными рационалистическими взглядами, оппозиция божественное — дьявольское неактуальна, точнее, она функционирует как дихотомия, образуемая культурными и литературными коннотациями, но не как мировоззренческая константа.

В церковнославянской традиции глагол *очаровати* означает “околдовать”, он и производное от него причастие *очарованъ* и однокоренные *чара*, *чарование*, *чаровати* и др. обладают однозначными пейоративными коннотациями [МСДРЯ, 2: 844, 3: 1471–1474]. “Словарь Академии Российской” в конце XVIII века так же однозначно определяет *чары* как “колдовство, волшебство”, а слово *очарованный* толкует как “околдованный, замороженный”; примеры на основные лексемы гнезда даются библейские [САР, 6: 664–666]. Только в “Словаре церковно-славянского и русского языка” 1847 года появляется прилагательное *очаровательный* в значении “прелестный, привлекательный для сердца” с примером “Очаровательная красота”. А глагол *очаровывать* трактуется как многозначный: “1) чарованіемъ, колдовствомъ, волшебствомъ выводить из обыкновеннаго состоянія, обавать, обвораживать; 2) прельщать, плѣнять”. Пример: “Она очаровала меня своимъ пеніемъ” [СЦСРЯ, 3: 149].

В языке литературы к этому времени *очаровать*, *очаровательный* и *очарованный* уже давно употребляются в новом значении, возникшем под влиянием французского языка. В языке Пушкина *очаровательный* — “волшебный, чудодейственный, полный очарования” без пейоративных оттенков значения [СЯП, 3: 273].

В повести Лескова эпитет *очарованный* находится на скрещении двух контрастных семантико-стилистических полей, “оборачиваясь” то позитивным, то негативным смыслами. Особенную нетривиальность эта амбивалентная игра приобретает благодаря тому, что лексема, в церковнославянских текстах однозначно обозначающая результат вредоносного воздействия злой силы, у Лескова наряду с исконным значением

приобретает способность обозначать восхищенность в духе, приятие в себя Божией благодати. Поскольку автор “Очарованного странника” прекрасно знал церковнославянскую книжность и отличался тонким чувством языка и вкусом, эта игра — не случайный стилевой сбой, а выражение интенции писателя. Прихотливая словесная игра, в которую вовлекаются однокоренные лексемы и из рассказа Ивана, и из рамочного повествования, осознается исключительно на уровне авторской интенции, строящей повесть как литературный текст, она не может принадлежать повествовательному уровню не только Флягина, но и его слушателя.

Если заглавие и ключевое определение главного героя прочитываются в агиографическом коде как амбивалентные, то первый эпизод из жизни Ивана — рождение — соотносится с житийной традицией, казалось бы, однозначно. Флягин — “моленный сын”, появившийся на свет после долгих и усердных молитв бесчадных родителей, кроме того, он “сын обещанный” — по словам монашка, явившегося Ивану в видении, мать обещала свое дитя Богу [Лесков 1957: 398]. Дитя, родившееся у бесчадных отца и матери после усердных молений, — топос в агиографии. Левкипия, мать святого мученика Галактиона,

видѣ въ видѣнїи Гѣда нашего Ииса Хрѣта [. . .] и мнѣшеса припасти къ ногамъ егѡ, и слышати ѿ прѣстѣхъ оустъ егѡ нѣкіа глаголы, вѣщающаа неплодство еѣ разрѣшити, и подати таковаго сына, иже будетъ стрѣтемъ Егѡ подражатель, и црѣствїа Егѡ общникъ [Книга житий 1764, 1: 307 об.].

Родители Евфимия Великого

многаа лета баху неплодни и безчадни, о чесѡмъ немалаа имъ бѣ печаль всегда. Входяще же въ близъ бывшую црковъ сѣагѡ мѣнка Полчевкѣта, молахуса выну, ему разрѣшитиса ихъ без чадїю. И во едину ѿ ноцей терпѣшимъ имъ въ молитвѣ, бысть нѣкое Бжественое явленїе гл҃ющи: будете оутѣшени, даеъ бо вамъ Бгѣ сына оутѣшенїю тезоименита [Книга житий 1764, 3: 369–369 об.].

Так же Бог дарует сына Симеону и Марии (Житие Феодора Едесского [Книга житий 1764, 4: 282 об.]), “плодь благословенный” родительских молитв — Акакий, епископ Мелитинский (Житие Акакия, епископа Мелитинского [ИВІД., 3: 255]), после усердных молитв матери к Господу был зачат и рожден Алексей человек Божий (Житие Алексия человека Божия [ИВІД.: 98 об.–99]).

Встречается в житиях и мотив вручения вымоленного младенца Господу. Такой эпизод есть, например, в Житии Евфимия Новгородского:

законну живущу им, но чѣ не имѣаху. и ѡ семъ немалу печаль имуще. тѣмже начаша Бгѣ молитиса паче же къ Прѣстой Бгѡмѣре, разрѣшити тѣхъ неплодство. и понѣ млѣтву тѣ Бгѣ оуслышав’шу. зачастую и родиста сего Бжественаго втрока.

и [. . .] принесоста родителие того в црѣкви идѣже баху молилися в дарованіи чѣ. и прѣ иконоу мѣре Хсѣвы. отроча повер'гше и рекоша. се Црѣце и Влѣце еже ты ларовала еси намъ. сіа тебѣ приношаемъ [МОНУМЕНТА 1997: 672, л. 336с].

Аналогичный эпизод содержится в Житии Стефана Нового: родители

скорбаху, понеже не имѣаху сына [. . .] и о семъ прилѣжно молахуса къ Бѣгу, и млѣтны многіа твораху, а наипаче супруга: и обѣщаваше, якѡ аще таковагѡ дара спододобится, принесетъ его в даръ едиnorodному Сѣну и Слову Бжїю [Книга житий 1764, 1: 178 об.].

Благодарные родители преподобномученицы Феодосии обещают дитя Господу [Книга житий 1764, 3: 513 об.]. В Житии Симеона Дивногорца Иоанн Предтеча является матери и объявляет, что она зачнет сына, который будет “сосудъ стѣ быти имущаго на службу Гѣду Бѣ у нашему” [ивид.: 496 об.–497]. Встречается этот мотив и в Житии преподобной Кириакии (память 7 июля)⁵.

У этого житийного мотива есть библейский агиографический субстрат (см. об этом понятии [Лурье 2009: 54–70]) — ветхо- и новозаветные сказания о молитвенных детях. К. А. Гримстад соотнес с этой точки зрения Ивана Флягина с Иоанном Предтечей, опираясь на их тезоименность [GRIMSTAD 2007: 169]. Помимо Иоанна Предтечи молитвенными детьми являются праотец Исаак (о возможной соотнесенности с ним Флягина см. ниже) и пророк Самуил.

Поскольку рождение по родительским молитвам — это “сильный” житийный мотив⁶, а Флягин, ставший монахом, должен знать агиографию, читатель вправе предположить, что Иван, ставший отцом Измаилом, может осознавать это сходство. Однако в рассказе Флягина нет никаких следов такого осознания, как не будет их и в отношении сонных видений, предрекших и “татарский” плен, и посещение Соловков.

Однако если зачатие Ивана по материнским молитвам может быть интерпретировано в агиографическом коде как событие, подобное зачатию святого по молитвам родителей, то рождение обладает амбивалентной семантикой. Рождение Ивана стоит матери жизни (она умирает в родах), умирает по той причине, что у младенца была очень большая голова:

⁵ За ряд указаний я признателен О. В. Гладковой.

⁶ В повести есть и пример “слабого” сходства с агиографическим мотивом: это рассказ Флягина о священнике-пьянице, молившемся за самоубийцу, — сюжет, который, как доказывает М. П. Чередникова [1977], навеян одним из сказаний Пролога. Эта соотнесенность вряд ли может быть обнаружена даже “идеальным” читателем лесковской повести-нефилологом и относится скорее к генезису лесковского произведения, а не к числу его актуальным претекстов-подтекстов.

От родительницы своей я в самом юном сиротстве остался и ее не помню, потому как я был у нее *молитвенный сын*, значит, она, долго детей не имея, меня себе у бога все выпрашивала и как выпросила, так сейчас же, меня породивши, и умерла, оттого что я произошел на свет с необыкновенною большою головою, так что меня поэтому и звали не Иван Флягин, а просто *Голован* [Лесков 1957: 395].

Таким образом, Иван как бы совершает первое убийство еще при рождении. Большая голова героя в фольклорном коде прочитывается как атрибут, свойственный чудовищному противнику — антагонисту богатыря (у чудища из былины “Илья Муромец и Идолище” “голова [. . .] как пивной котел” [Илья Муромец 1958: 181]). В народных поверьях огромная голова — признак антихриста (сравним рассказ о Тришке в “Бежином луге” И. С. Тургенева [1979: 99–100]). В агиографическом коде мотив смерти матери Ивана в родах из-за непомерно большой головы сына свидетельствует о негативных признаках героя, отчетливо отличающего его от житийного праведника⁷.

Еще в большей мере диссонирует с агиографической традицией вина юного Флягина в гибели монаха. В агиографическом коде мотив причастности героя к смерти монаха был бы допустим, если бы предполагал как естественное следствие покаяние, раскаяние в совершенном грехе; однако Иван Северьяныч, совершивший преступление ненамеренно, даже в преклонном возрасте не испытывает таких чувств по поводу содеянного. Следствием убийства оказывается не покаяние центрального персонажа повести, а щедрые подарки монастырю, поднесенные его хозяином: “по осени от нас туда в дары целый обоз пошел с овсом, и с мукою, и с сушеными карасями” [Лесков 1957: 399]. Этот мотив трагически соотносится с таким житийным топосом, как неожиданное (чудесное) доставление припасов в обитель некими боголюбцами; такие эпизоды есть, например, в самом раннем древнерусском преподобническом житии — в Житии Феодосия Печерского [Библиотека 1997а: 406–408].

Поступок Флягина, определивший его дальнейшую скитальческую и неприкаянную судьбу, — жестокая расправа с кошкой графининой горничной, съевшей его голубей, — может быть интерпретирован как своего рода “антиагиографический” мотив. Правда, он соотносится с глубоко нетривиальным агиографическим текстом — с автоагиобиографией,

7 В этом несомненное отличие Флягина, прозванного Голованом, от праведника — главного героя повести Лескова “Несмертельный Голован” (1880), не отнимающего чужую жизнь, а спасающего от гибели. Между прочим, несмотря на прозвание центрального персонажа этой повести и подробный портрет, в тексте нигде не сказано, что его отличала большая голова. О житийной традиции в этом произведении см.: [Майорова 1987].

с Житием протопопа Аввакума. Автор и герой Жития в юности, “видев у соседа скотину умершу, и той ноши, восставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть; и с тех мест обыкох по вся ноши молитися” [Аввакум 1960: 59]. В Житии Аввакума — произведении, оставившем в творчестве Лескова глубокий след (см. [Эйхенбаум 1924: 156; Гебель 1945: 97–98, 134, 187; Серман 1958; Мелентьева 2004: 56–71]), — смерть животного — причина перемены настроений автора-героя; в повести Лескова следствием гибели голубей оказывается не обращение мыслей Флягина к Богу, а месть: поведение Флягина диаметрально противоположно возможному восприятию произошедшего святым, праведником, с которым соотносит себя Аввакум.

Еще дальше от житийного святого оказывается Иван, когда пытается наложить на себя руки: в житийном коде эта попытка интерпретируется как действие, контрастное по отношению к деяниям праведника. Здесь Флягин в рамках житийного кода опознается как “антигерой”. При этом парадокс заключается в том, что в роли спасителя выступает цыган, предотвративший смертный грех. Между тем и как приверженцы неясной веры, лишь номинально исповедующие православие, и как “экзотический” восточный народ цыгане в пределах житийного кода повести (и в соответствии с представлением о них самого Флягина) должны выступать в роли вредоносных противников наподобие сарацин или муринов-эфиопов в переводной агиографии. В дальнейшем этот же цыган — спаситель Ивана склоняет героя к воровству, выступая уже в негативной функции, более характерной для цыган по народным представлениям. Вскоре после этого Иван покупает фальшивый паспорт за целковый, сережку и нательный крест: он в первый раз отрекается от своего имени, от своего “я” и словно бы отрекается от веры в Христа (продажа креста). В роли “искусителя” здесь выступает не персонаж иной веры и этнокультурной среды, а “свой”, православный писарь. Для контрастного сравнения: в дальнейшем иноверцы-“татары” не будут посягать на веру Ивана, а прохиндей-писарь как бы побуждает героя повести к отступничеству. Интересно, однако, что герой Лескова, даже прожив много лет и став рясофорным монахом, не видит греха ни в попытке самоубийства, ни в продаже крестика: по крайней мере, в его рассказе на корабле нет никаких знаков раскаяния. После этого на протяжении довольно значительного отрезка текста соотносительность с агиографией — как в позитивном, так и в негативном (контрастном и/или травестийном) плане — перестает быть актуальной.

В эпизоде поединка с “татаринцом” Савакиреем действия Флягина прочитываются не в житийном, а в фольклорном коде, но особенным образом — как травестийный аналог одоления противника былинным

богатырем. (Антагонист-“татарин” — персонаж традиционный для былины, но нагайка как орудие борьбы и взаимная порка как форма поединка, естественно, невозможны в этом фольклорном жанре.) Флягин действует так же, как и его соперник, его оружием, что для былинного героя исключено. В “татарских” эпизодах Иван оказывается своим среди чужих и чужим среди своих: “татары” ему помогают спастись от наказания за убийство их соплеменника, барин его изгоняет; русские чиновники намерены его арестовать за убийство, “русские торговцы Флягину не помогают, миссионеры русской церкви ему отказывают, местный поп его наказывает, барин — изгоняет” [Гримстад 1995: 459]. Здесь в повести властвует авантюрное повествование, частично соотносимое с кодом богатырской сказки (сравним видение Флягиным всадников наподобие тех, что изображены на рисунках к “Бове” и “Еруслану”, и пребывание в “татарском” плену: “люди такие дикие, сарацины, как вот бывают при сказках в Еруслане и в Бове Королевиче; в больших шапках лохматых и с стрелами, на страшных диких конях” [Лесков 1957: 410]) и с литературным кодом текстов о кавказском и иных пленниках [Потапова, Цыганова 1998], травестийно — с “Энеидой” Вергилия (“страсть” Ивана к кобыле Дидоне и “измена” — любовь к Грушеньке). Впрочем, “островершие шапки” — атрибут бесов в иконографии и в некоторых житиях [Антонов, Майзульс 2011: 94 и илл. V, 122–123], так что “татарские эпизоды” повести в агиографическом коде могут быть истолкованы как перемещение Флягина в нечистое, бесовское пространство. Единственным явным — фольклоризованным — претекстом из древнерусской книжности, содержащем религиозные мотивы, в этой части лесковского произведения, находящейся между первой отлучкой героя и встречей с цыганкой Грушенькой, является Повесть о Горе-Злочиствии [Вигзелл 1996], а не агиографические памятники. Лишь один эпизод, явно — но опять-таки пародически, травестийно соотносенный с агиографическим кодом, имеется в “татарских главах” — это “миссионерское” деяние Ивана перед бегством от степняков: обращение их в православие посредством “чуда” с фейерверками, позаимствованными у пришлых индийцев; Флягин здесь комически соотносен со своим вероятным небесным покровителем Иоанном Крестителем [Гримстад 1995: 458] и с двумя русскими проповедниками, недавно сгинувшими в этих степях. (Очередной парадокс проявляется в том, что Иван в “обращении” иноверцев преуспел — не в пример убитым ими монахам.)

Новая метаморфоза в жизни Флягина после возвращения из “татарского” плена связана с воздействием на него запойного барина-магнетизера. Фигура магнетизера, если можно так сказать, в высшей степени амбивалентна. Он обманщик, напоивший и охмуривший Ивана,

который душой словно ребенок: магнетизер по стовору с цыганами привел к ним денежного клиента, он внушил герою веру в колдовской “магнетизм”. При проецировании на библейский претекст он предстает как тот, к кому может быть применено суровое речение Спасителя: “А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской” (Мф. 18:6). В агиографическом коде образ магнетизера прочитывается как фигура соблазнителя, бесовского служителя.

Однако он действительно исцелил Флягина от пьянства. (Конечно же, освобождение героя от пагубной страсти может объяснено психологическими причинами, но наступает оно именно после “сеанса”.) При этом “исцелитель” соотнесен не только с бесом, но и с царем и пророком Давидом. Магнетизер “говорит мне божественным языком”:

— Ты, — говорит, — чтобы слышать, подражай примерно гуслеигрателю, како сей подклоняет низу главу и, слух прилагая к пению, подвизает бряцало рукою.

— Нет, — думаю, — да что же это такое? Это даже совсем на пьяного человека речи не похоже, как он стал разговаривать!

А он на меня глядит и тихо по мне руками водит, а сам продолжает в том же намерении уговаривать.

— Так, — говорит, — купно струнам, художне соударяемым единым со другими, гусли песнь издают и гуслеигратель веселится, сладости ради медовья [ЛЕСКОВ 1957: 467].

По справедливому замечанию К. А. Гримстада, в этом эпизоде “the multilingual man now testifies that in order to understand the meaning of real beauty one must imitate King David” [GRIMSTAD 2007: 177].

Исполнены глубоко скрытой иронии слова магнетизера, обращенные к “простецу” Флягину; собеседник Ивана мучим жаждой выпить, а для ее удовлетворения, считает он, все средства хороши — выманивая у Флягина деньги на водку и заманивая его к цыганам, магнетизер оправдывает собственное пьянство:

А ты знаешь ли, любезный друг: ты никогда никем не пренебрегай, потому что никто не может знать, за что кто какой страстью мучим и страдает. Мы, одержимые, страждем, а другим зато легче. И сам ты если какую скорбь от какой-нибудь страсти имеешь, самовольно ее не бросай, чтобы другой человек не поднял ее и не мучился; а ищи такого человека, который бы добровольно с тебя эту слабость взял [ЛЕСКОВ 1957: 460].

Однако эта речь воспринимается иначе задним числом — в сопоставлении с печальным концом барина, умирающего от перепоя у порога цыганского дома в то самое время, как Иван освобождается от пристрастия к

вину, покоренный красотой Грушеньки. Если в “реалистическом” плане смерть магнетизера объясняется физической причиной, то в агиографическом коде она приобретает совсем иные коннотации, ассоциируясь с речениями Христа: “Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Иоан. 15:13), — и наставлением апостола Павла: “Носите бремена друг друга” (Гал. 6:2); смерть магнетизера словно оказывается своеобразной реализацией этих наставлений. Естественно, фактически запойный барин отнюдь не жертвует собой ради ближнего осознанно: возникающие у читателя евангельские ассоциации проникнуты иронией, хотя невольная “жертва” оказывается абсолютно серьезной.

Оба прочтения возможны, естественно, только на уровне авторского видения: простодушный и не способный к анализу Иван его заметить не попросту не может, не акцентирует его и первичный нарратор.

Вместе с тем магнетизер, выступающий в функции своеобразного целителя-экзорциста, и эту его роль уже осознает сам Иван (“магнетизер, он пьяного беса от меня свел” [Лесков 1957: 475]), одновременно обладает для Ивана и ролью вредителя (“а блудного при мне поставил” [ibid.: 475]). По справедливому мнению Г. А. Шкуты, в “Очарованном страннике” присутствует “мерцающий сюжет о договоре человека с дьяволом”, магнетизер наводит на Флягина и страсть-эрос, и жажду странствий (эпитет *блудный* многозначен, и Иван сам говорит о своих блужданиях как следствии влияния магнетизера)⁸. “В тексте «Очарованного странника» *друг*-магнетизер интерпретируется как знак установления дружеских отношений Флягина с inferнальным миром”; “[м]агнетизер [. . .] наделяет его способностью оценить и увидеть «красу, природы совершенство», приставив [. . .] «блудного беса». Эти дополнительные дары есть зеркальное отражение мотивов исходного сюжета (обращение к дьяволу мотивировано желанием героя обрести любовь женщины)”, прообраз такого сюжета содержится в Повести о Савве Грудцыне, где героя толкает на странствия названный брат-бес [Шкута 2005: 18, 22, 23]⁹.

⁸ О. Е. Майорова при обсуждении моего доклада (научный семинар “«Свое» и «чужое» у Лескова”, НИУ ВШЭ, 26 ноября 2016 г.), из которого выросла эта статья, заметила, что чувство Флягина к Грушеньке асексуально и *блудный бес*, как ей представляется, относится только к странствиям, блужданиям Флягина. Однако когда Иван Северьяныч говорит о *блудном бесе*, одни его странствия давно закончились, а другие начнутся еще не скоро. Магнетизер, вселивший в героя *блудного беса*, знакомит его с цыганкой. Кроме того, рассказывая о видениях, в которых в монастыре ему являлся некий женский образ, Иван-Измаил, отождествляет его с Грушенькой, соглашаясь с настоятелем, что это блудное искушение. При этом чувство Ивана к Грушеньке — это, по парадоксальному, но точному выражению Н. И. Либана, “разгульная сила платонической любви” [Либан 2015: 324].

⁹ Вместе с тем никак нельзя согласиться с мнением Г. А. Шкуты, утверждающей: “Бес-попутчик — символ: душа открыта для божественных истин, но бес,

Сцена в цыганском доме, когда Иван знакомится с Грушенькой, очевидным образом проецируется на изображение разгула бесовских сил в агиографии. Из дома доносится inferнальный шум:

А передо мною опять мой вихрястеный баринок, и рожа у него вся светом светится, а сзади себя слышу страшный шум и содом, голоса и бряцанье, и гик, и визг, и веселый хохот. Осматриваюсь и понимаю, что стою, прислонясь спиной к какому-то дому, а в нем окна открыты и в середине светло, и оттуда те разные голоса, и шум, и гитара ноет. . . [Лесков 1957: 466].

Флягин, приходящий в себя, сравнивает магнетизера, приведшего его к этому дому, с бесом:

Но только тут, как мне стал из окон дома свет светить и я почувствовал, что в сознание свое прихожу, то я его перестал опасаться и говорю:

— Ну, послушай ты, кто ты такой ни есть: черт, или дьявол, или мелкий бес, а только, сделай милость, или разбуди меня, или рассыпся [Лесков 1957: 466].

В доме начинается неистовая пляска:

Пляшут и цыгане, пляшут и цыганки, и господа пляшут: все вместе вьются, точно и в самом деле вся изба пошла. Цыганки перед господами носятся, и те поспевают, им вслед гонят, молодые с посвистом, а кои старше с покряхотом. На местах, гляжу, уже никого и не остается. . . Даже от которых бы степенных мужчин и в жизнь того скоморошества не ожидал, и те все поднимаются. Посидит-посидит иной, кто посолиднее, и сначала, видно, очень стыдится идти, а только глазом ведет, либо усом дергает, а потом один враг его плечом дернет, другой ногой мотнет, и смотришь, вдруг вскочит и хоть не умеет плясать, а пойдет такое ногами выводить, что ни к чему годно! Исправник толстый-претолстый, и две дочери у него были замужем, а и тот с зятьями своими тут же заодно пыхтит, как сом, и пятками месит, а гусар-ремонтёр, ротмистр богатый и собой молодец, плясун залихватский, всех ярче действует: руки в боки, а каблуками навыверт стучит, перед всеми идет — козырится, взагреб валяет, а с Грушей встретится — головой потряхнет, шапку к ногам ее ронит и кричит: “Наступи, раздави, раскрасавица!” — и она. . . Ох, тоже плясунья была! Я видал, как пляшут актеры в театрах, да что все это, тьфу, все равно что офицерский конь без фантазии на параде для одного близиру манежится, невесть чего ерихонится, а огня-жизни нет. Эта же краля как пошла, так как фараон плывет — не колыхнется, а в самой, в змее, слышно, как и хрящ хрустит и из кости в кость мозжечок идет, а

ее смущающий, возвращает героя к земным делам и обязанностям, в числе которых и флягинское «за народ очень помереть хочется» [Шкута 2005: 24]. И паломничество на Соловки, и жертвенное желание Флягина “за народ [. . .] помереть” [Лесков 1957: 513], конечно, не образуют оппозиции “божественным истинам” и не имеют никакого отношения к бесовскому началу — ни в сознании героя, ни в плане авторского видения.

станет, повыгнется, плечом ведет и бровь с носком ножки на одну линию строит. . . Картина! Просто от этого виденья на ее танец все словно свой весь ум потеряли: рвутся к ней без ума, без памяти: у кого слезы на глазах, а кто зубы скалит, но все кричат: “Ничего не жалеем: танцуй!” — деньги ей так просто зря под ноги мечут, кто золото, кто ассигнации [ЛЕСКОВ 1957: 473].

Выразительный аналог в агиографии — пляска Исаакия Печерского: “И рече единъ от бесовъ, глаголемый Христос: «Възмѣте сопѣли, и бубны, и гусли и ударяйте, а Исакий нам спляшет». И удариша в сопѣли, и в гусли, и в бубны, и начаша им играти. И утомивше его, остави его елико жива суща, и отъидоша, поругавшеся ему” [Библиотека 1997б: 476]. После этой пляски Исаакий обессилел, Иван после пьяной ночи с магнетизером, перешедшей в посещение цыган, заболел белой горячкой и не мог встать. Ассоциация Флягин — Исаакий поддерживается монашеским именем лесковского персонажа Измаил: Измаил и Исаак — “парные” имена в Книге Бытия; так зовут двух сыновей праотца Авраама. Лесков прекрасно знал Киево-Печерский патерик, в составе которого находится сказание об Исаакии, и неоднократно к нему обращался в своих произведениях [Яхненко 2003; Мелентьева 2004: 101–104; Филатова 2012].

Хотя параллели с Киево-Печерским патериком возникают только на уровне коммуникации абстрактный автор — абстрактный читатель, “бесовский”, “инфернальный” характер происходящего ощущает сам Флягин, поначалу воспринимающий открывшееся его глазам как наваждение.

Амбивалентна роль цыганки Грушеньки. С одной стороны, она толкает Флягина на убийство, и только это свое преступление он осознает как смертный грех, требующий искупления; но прежде всего искупления требует ее душа — она самоубийца, и Иван жаждет спасти ее своими молитвами. Но прежде он заявлял князю, что за такую “красу природы совершенство [. . .] восхищенному человеку погибнуть [. . .] даже радость” [Лесков 1957: 22]. В агиографическом коде это признание Ивана прочитывается как указание на негативную роль цыганки — губительницы героя. Грушенька — соблазн, и ее позднейшие явления в мечтаниях уже в монастыре игумен оценивает как бесовское искушение:

Как я ему открылся, что мне все Груша столь живо является, что вот словно ею одною вокруг меня весь воздух дышит, то он сейчас кинул в уме и говорит: “У Якова-апостола сказано: «Противустаньте дьяволу и побежит от вас», и ты, — говорит, — противустань”. И тут наставил меня так делать, что ты, — говорит, — как если почувствуешь сердцеразжижение и ее вспомнишь, то и разумей, что это, значит, к тебе приступает ангел сатанин, и ты тогда сейчас простирайся противу его на подвиг: перво-наперво стань на колени.

Колени у человека, — говорит, — первый инструмент: как на них падешь, душа сейчас так и порхнет вверх, а ты тут, в сем возвышении, и бей поклонов земных елико мощно, до изнеможения, и изнуряй себя постом, чтобы заморить, и дьявол как увидит твое протягивание на подвиг, ни за что этого не стерпит и сейчас отбежит, потому что он опасается, как бы такого человека своими кознями еще прямее ко Христу не привести, и помыслит: “Лучше его оставить и не искушать авось-де он скорее забудется”. Я стал так делать, и действительно все прошло [ЛЕСКОВ 1957: 506].

Да и сам Флягин так говорит о бесе, посещавшем его в образе Грушеньки в видениях: “В соблазнительном женском образе никогда-с больше не приходит, а если порою еще иногда покажется где-нибудь в уголке в келье, но уже в самом жалостном виде: визжит, как будто поросенок издыхает” [ЛЕСКОВ 1957: 507].

С другой стороны, жертвенность страданий Флягина после гибели Грушеньки (см. о них [ANSBERG 1957: 73]) ведет его к Богу, и, таким образом, Грушенька в агиографическом коде повести как бы выполняет роль путеводительницы главного героя. А после смерти она становится небесной покровительницей Ивана при переправе через реку на Кавказе, помогающей ему по молитве Флягина (он молится Богу и ей — самоубийце, “душа которой теперь погибшая”, как он сам уверен!):

Я и подумал: “Чего же мне лучше этого случая ждать, чтобы жизнь кончить? благослови, господи, час мой!” — и вышел, разделся, “Отчу” прочитал, на все стороны начальству и товарищам в землю ударил и говорю в себе: “Ну, Груша, сестра моя названная, прими за себя кровь мою!” — да с тем взял в рот тонкую бечеву, на которой другим концом был канат привязан, да, разбежавшись с берегу, и юркнул в воду . . . [ЛЕСКОВ 1957: 458].

А я видел, когда плыл, что надо мною Груша летела, и была она как отроковица примерно в шестнадцать лет, и у нее крылья уже огромные, светлые, через всю реку, и она ими меня огораживала. . . [Ibid.: 500].

В фольклорном коде роль Грушеньки в этом эпизоде может прочитываться как функция сказочного волшебного помощника; переправа через опасную реку — устойчивый мотив в волшебных сказках (ср. [ПРОПП 1996: 202–215]). Но более уместным представляется здесь обращение к житийному коду (Иван молится перед своим отчаянным поступком). В этом случае аналогами будут, например, ангелы и Борис и Глеб в Житии Александра Невского, помогающие в победах святому князю, а также эти святые братья в Сказании о Мамаевом побоище и в Повести об Азовском осадном сидении. (Два последних произведения — не жития, в данном случае в них инкорпорированы элементы агиографического кода.)

Впрочем, наделение Грушеньки атрибутами святости происходит и раньше, сразу после ее гибели:

[Д]умаю только одно, что Грушина душа теперь погибшая и моя обязанность за нее отстрадать и ее из ада выручить. А как это сделать — не знаю и об этом тоскую, но только вдруг меня за плечо что-то тронуло: гляжу — это хворостинка с ракиты пала и далеконько так покатила, покатила, и вдруг Груша идет, только маленькая, не больше как будто ей всего шесть или семь лет, и за плечами у нее малые крылышки; а чуть я ее увидал, она уже сейчас от меня как выстрел отлетела, и только пыль да сухой лист вслед за ней воскурились.

Думаю я: это непременно ее душа за мной следует, верно она меня манит и путь мне кажет. И пошел [Лесков 1957: 498].

Прямое упоминание Флягиным-рассказчиком и игуменом беса-искусителя и упоминание о видении Грушеньки в роли небесной помощницы свидетельствуют об осознании героем повести обеих ролей. Однако их взаимоисключающий характер Иван-Измаил никак не акцентирует: разительное противоречие остается им не замеченным.

Дальнейшие странствия Ивана Северьяныча также обнаруживают амбивалентность при интерпретации посредством житийного кода. В театре он исполняет роль демона, черта. (К тому же театр в мире житий — пространство негативное, бесовское.) В монастырь его приводит не вера, не желание искупить грехи, а невозможность прокормиться в миру:

Поэтому в контексте повествования тот важный жизненный шаг, который как будто бы должен неминуемо свершиться в жизни Ивана Северьяныча независимо ни от каких житийских перипетий — уход в монастырь — обретает не столько провиденциальный смысл, сколько смысл социально-психологический, почти бытовой [Столярова 1996а: 58].

Конечно, Провидение может избирать для своих целей любые средства, однако сам герой повести отнюдь не истолковывает уход в монастырь как следствие глубинной провиденциальной воли.

В обители Флягин оказывается таким же парией, “маргиналом”, как и в миру, и уходит (пусть и с согласия игумена) в паломничество на Соловки. Бесовские искушения — топос преподобнической агиографии — в повести Лескова оборачиваются комически, травестийно: вместо беса отец Измаил поражает обухом топора несчастную корову. Сам Иван-Измаил видит в этом козни бесов¹⁰, однако для образованного читателя-

¹⁰ В житиях бесы и сами могут принимать облик животных, но только диких [Руди 2011: 528]. Однако поскольку Флягин убивает корову, а беса убить невозможно (ср. [Юрганов 2006]), несчастное животное и для него не является воплощением нечистого духа, который лишь “подвел” корову под топор монаха.

адресата повести произошедшее — не более чем нелепый случай, не имеющий никакой сверхъестественной подоплеки. Агиографический код, на протяжении большей части повести — вплоть до признания героем долга отомстить, спасти душу Грушеньки — бесспорно актуальный только в плане видения абстрактного автора, теперь становится значимым, явственным и для Флягина, но именно сейчас раскрываемые посредством этого кода смыслы приобретают откровенно иронический характер — с точки зрения автора и абстрактного читателя. Авторская точка зрения и точка зрения главного героя радикально расходятся.

Монастырь не становится для лесковского героя конечной точкой в жизненных странствиях (как это обычно происходит в агиографии). И вообще, “композиция «Очарованного странника» — это композиция путешествий, ведь Флягин всё время в пути. А житие всё статично, там всё на месте стоит” [ЛИБАН 2015: 343]. В действительности, житийный герой может странствовать, но в своих путешествиях и даже приключениях он сохраняет тождество себе самому. Флягин же все время проявляется, поворачивается новыми сторонами своего “я”.

Показательно соотношение крестильного и монашеского имен героя. Если имя, данное при крещении, соотносит его с другим моленным ребенком — Иоанном Предтечей (а в фольклорном коде, в волшебной сказке — с Иваном-дураком), то имя, которым он был наречен при постриге, — с ветхозаветным Измаилом, сводным братом Исаака. К. А. Гримстад сопоставляет Флягина с Измаилом как странника с прародителем кочевых племен: “Like the Old Testament wanderer Ishmael, the forefather of the nomadic Arab tribes, Fliagin, too, is ‘a wild man’. . .” [GRIMSTAD 2007: 169]. По мнению исследователя,

“Очарованный странник” Лескова — в сущности антитетическая нравственная повесть. Свойственная главному герою двойственность (Иоанн-Измаил) определяет его поведение по отношению к инородцам — к татарам и цыганам. Подобным образом повествование построено на противоречии разных тенденций и планов [Гримстад 1995: 461]¹¹.

Но имя восточных нехристианских кочевых народов *измаильтяне* в церковной традиции, образовывавшей агиографический субстрат и агиографический контекст (летописи и т. п.) на Руси, имело еще и особенные коннотации “нечестивые, безбожные” [Чекин 2000]. Парадоксальным

¹¹ Амбивалентна, между прочим, и фамилия героя. Она, как неоднократно указывалось, производна от *фляги* и отсылает к пьянству героя [McLEAN 1977: 243; WIGZELL 1998: 502]; но одновременно она отсылает к метафоре *праведник* — *сосуд Божий*, характерной для церковной книжности, в том числе для агиографии [Ранчин 1996: 122]. По поводу монашеского имени Флягина см. также наблюдения в диссертации Д. В. Неустроева [2008], глава “Поэтика” «Очарованного странника», параграф “Поэтика заглавия и именология”.

образом Флягин, именно ставший монахом, ассоциируется с этими “безбожными сынами Измаиловыми”. Столь же показательны, что в монастыре он вновь, после многих лет, оказывается при лошадях. А к лошадям Иван Северьяныч испытывал до встречи с Грушенькой страсть, присущую как раз кочевникам-“измаильтянам”. Описание кобылы Дидоны и привязанности к ней Флягина несомненно ориентировано на такой литературный претекст, как “Герой нашего времени” (страсть к коню Карагезу иноверца Азамата). “Дикость”, “стихийность” Флягина акцентирована и его отчеством (ср. латинское *severus* — “суровый, жестокий” [Ранчин 1996: 122]).

Лесков включил повесть “Очарованный странник” в цикл “Праведники” при переиздании в составе прижизненного собрания сочинений. Казалось бы, такое решение должно означать, что автор призывает относиться к Флягину как к праведнику. Однако, как сказано в предисловии к циклу, образующему второй том собрания, спрошенные о праведниках

все отвечали мне в том роде, что праведных людей не видывали, потому что все люди грешные, а так, кое-каких хороших друзей и тот, и другой знавали. Я и стал записывать. Праведны они, думаю себе, или неправедны, — все это надо собрать и потом разобрать: что тут возвышается над чертою простой нравственности и потому “свято господу” [Лесков 1989: 4].

Очевидно, что главный герой “Левши” — сказа, вошедшего в состав цикла, праведником назван быть не может, несмотря на свою патриотическую самоотверженность, герой одноименного рассказа Шерамур — тоже, что признает и сам автор. Солдат Постников из “Человека на часах” всего лишь исполняет свой долг, и то не сразу. (Хотя при этом он совершает подвиг, преодолевая страх смертный.) Так же всего лишь принципу справедливости следует герой “Пигмея”, равно как и Николай Фермор из “Инженеров-бессребреников”, отличающийся необычайно чутким чувством честности. Никак не относится к праведникам центральный персонаж “Русского демократа в Польше”. Конечно, можно согласиться с мнением: “Праведники Лескова отнюдь не святые, у них немало человеческих слабостей и недостатков” [Маркадэ 2006: 354]. Но вот центральный персонаж “Несмертельного Голована” действительно праведник. Как праведник, несомненно, и герой “Однодума” квартальный Рыжов. Произведения цикла “Праведники”, несомненно, соотносятся с агиографией (ср. [Лукьянчикова 2004])¹², однако эта связь отнюдь не является подражанием; в случае с “Очарованным странником” она в высшей степени нетривиальна и амбивалентна. “Очарованный странник” — центральное произведение цикла — проблематизирует саму концепцию праведничества.

¹² О рецепции писателем житийной традиции см.: [Лукьянчикова 2008].

Первичный нарратор в лесковской повести отзывается о герое с симпатией и даже с восхищением и рисует его привлекательный портрет. М. П. Болотная, полностью принимая эту оценку, даже приходит к выводу: “Дистанция между автором, рассказчиком, слушателями, читателем сокращается в сказе настолько, насколько это возможно” [Болотная 2012: 215]. Для такого заключения, на мой взгляд, нет оснований, и проведенный анализ это доказывает. Я склонен согласиться с характеристикой Флягина и Ахиллы Десницына из “Соборян”, которая принадлежит Ф. Вигзелл:

Leskov wished to highlight what he saw as both the virtues and the failings of the ordinary Russian, full of potential but ill equipped for the modern world. Both are flawed modern versions of the epic hero, whose decency, spontaneity and utter devotion to Russia and her people cannot adequately compensate for their binge drinking, brawling and reckless behavior [WIGZELL 2001: 41].

В финале повести рассказчик подытоживает услышанное словами:

Проговорив это, очарованный странник как бы вновь ощутил на себе наитие вещательного духа и впал в тихую сосредоточенность, которой никто из собеседников не позволил себе прервать ни одним новым вопросом. Да и о чем было его еще больше расспрашивать? повествования своего минувшего он исповедал со всею откровенностью своей простой души, а провещания его остаются до времени в руке сокрывающего судьбы свои от умных и разумных и только иногда открывающего их младенцам [Лесков 1957: 513].

Сентенция повествователя представляет собой вариацию речений Христа: “Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное” (Мф 18:3), — и “пустите детей приходиться ко Мне и не возбраняйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него” (Лк 18:16). В этом контексте герой “Очарованного странника” предстает подобием житийного святого, праведником. Но такова лишь точка зрения рассказчика. Флягин действительно воплощает в себе “наивность”, “детскость”, по Лескову присущую народу (ср. [Столярова 1978: 124–125; Горелов 1988: 210–212].) “Детскость” Флягина — простота нереплексивного сознания, а “детскость”, о которой говорил Христос, — простота, искренность и чистота веры. Некоторые поступки Ивана действительно проникнуты высоким нравственным чувством или, по крайней мере, человеческим эмоциональным порывом: решение отдать дитя несчастной матери, покаяние перед оскорбленным офицером и готовность подарить ему желанного коня, сострадание Грушеньке, покаяние за причастность к смерти цыганки, выразившееся в избавлении от рекрутчины парня, вместо которого Флягин идет в солдаты, заступничество

за бедную актрису, жажда *за народ помереть*. Однако другие поступки, часть из которых была рассмотрена выше, никак не укладываются в модель праведной жизни. Едва ли можно говорить о “[с]ложном процессе духовного пробуждения и самоопределения Ивана Северьяныча Флягина”, называть его путь “духовными исканиями” и противопоставлять “глубину религиозных переживаний и незаметное для самого сползание в низину суеверий, домыслов, предрассудков, свойственных простонародной среде” [Столярова 2010: 13, 29]. Готовность пожертвовать собою за народ, к которой Иван-Измаил приходит на склоне лет, действительно, свидетельствует о некоей глубокой перемене личности героя. Впрочем, сама эта перемена и напряженное ожидание близкой войны как будто бы оказываются результатом лишь внезапного внешнего воздействия — прочтения эпизода из Жития Тихона Задонского¹³; Иван-Измаил и здесь, как прежде, ведóm внешней силой. Эта перемена — не следствие духовных поисков, она совершается спонтанно; из всех своих прежних грехов “очарованный странник” признает только помощь Грушеньке в уходе из жизни, потому что этот поступок подпадает под формализованное понятие греха, в то время как с неформализованной нравственной точки зрения имплицитного читателя, которому адресует свой текст Лесков, это наименьший из грехов Ивана. Иван и на склоне своих дней не считает грехом ненамеренное убийство монаха; по-прежнему не отказывается, видимо, считать страдания матери, разлученной с ребенком, заслуженным наказанием за связь с любовником, которую называет нарушением “закона и религии” [Лесков 1957: 412]; не признает своими “татарских” жен и прижитых с ними детей и не вспоминает о них, ибо не было венчания и дети не крещены; не находит ничего предосудительного в чисто формальном, ритуализованном “обращении” в христианство “татар”, напуганных фейерверком. И православие центрального персонажа повести остается в значительной степени “обрядо-верческим”.

Трактовка судьбы Флягина повествователем, очевидно, не совпадает с несоизмеримо более сложным авторским видением. Несомненно праведническим началом во Флягине оказывается только желание жертвы за народ. Это значит очень много, но не всё. Жизнь лесковского героя, ощущаемая его неререфлексивным сознанием как целостность¹⁴, в восприятии образованного читателя (шмидовского абстрактного читателя) расщеплена на ряды диаметрально противоположных или амбивалентных поступков, прочитываемых в разных кодах — прежде всего

¹³ О роли отсылки к Житию см. [Горелов 1988: 221; Столярова 2010: 27–29].

¹⁴ Ср.: “Лесковский герой знает, то есть чувствует, что надо сделать, что сказать, ответить, он никогда не думает” [Либан 2015: 326].

в агиографическом и фольклорном (сказочном и былинном). При этом в житийном коде Иван оказывается то героем, то антигероем. Агиографический код оказывается неадекватным личности и судьбе Ивана-Измаила: описывая их, он периодически “дает сбой”. Действительность оказывается богаче литературы.

“Очарованный странник” (не он один, но он — наиболее отчетливо) свидетельствует об особенном характере лесковского художественного мира: реальность, воссоздаваемая писателем, — разорванная, сотканная из противоречий, рационально необъяснимая. Но такова прежде всего не реальность бытия, а реальность народного сознания, манифестацией и квинтэссенцией которого является Иван Северьяныч Флягин. Но с внутренней точки зрения самого героя этой разорванности и противоречивости нет. Она возникает лишь при интерпретации души и деяний персонажа — “естественного человека” — реципиентом, принадлежащим миру цивилизации.

Библиография

Антонов, Майзульс 2011

Антонов Д. И., Майзульс М. Р., *Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа*, Москва, 2011.

Библиотека 1997А

Библиотека литературы Древней Руси, 1, С.-Петербург, 1997.

——— 1997Б

Библиотека литературы Древней Руси, 4, С.-Петербург, 1997.

Болотная 2012

Болотная М. П., “Образ автора как категория подтекста в повести Н. С. Лескова «Очарованный странник»”, *Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского*, 27, 2012, 212–216.

Вигзелл 1996

Вигзелл Ф., “Блудные сыновья или блуждающие души: «Повесть о Горе-Злочастии» и «Очарованный странник» Лескова”, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 50, С.-Петербург, 1996, 754–762.

Видуэцкая 2000

Видуэцкая И. П., *Николай Семенович Лесков. В помощь преподавателям, старшеклассникам и абитуриентам*, Москва, 2000.

Волынский 2011

Волынский А., “Н. С. Лесков”, in: А. А. Александрова, В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко, подгот. текста и коммент., О. Л. Фетисенко, отв. ред., *Н. С. Лесков: Классик в неклассическом освещении*, С.-Петербург, 2011, 35–154.

ГЕБЕЛЬ 1945

ГЕБЕЛЬ В., *Н. С. Лесков: в творческой лаборатории*, Москва, 1945.

ГОРЕЛОВ 1988

ГОРЕЛОВ А. А., *Лесков и народная культура*, Ленинград, 1988.

ГРИМСТАД 1995

ГРИМСТАД К. А., “Полиэтничность как религиозная проблема в «Очарованном страннике» Н. С. Лескова”, in: *Проблемы исторической поэтики*, 5, Петрозаводск, 1995, 454–461.

ГРОССМАН 1945

ГРОССМАН Л. П., *Н. С. Лесков: жизнь — творчество — поэтика*, Москва, 1945.

ЖИТИЕ АВВАКУМА 1960

Н. К. Гудзий, ред., В. Е. Гусев, А. С. Елеонская, А. И. Мазунин, В. И. Малышев, Н. С. САРАФАНОВА, подгот. текста и коммент., *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения*, Москва, 1960.

ЖОЛКОВСКИЙ 2008

Жолковский А. К., “Маленький метатекстуальный шедевр Лескова”, *Новое литературное обозрение*, 93, 2008, 155–173.

ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ 1870

Избранные речения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием, С.-Петербург, 1870.

ИЗМАЙЛОВ 2011

Измайлов А., “Лесков и его время”, in: О. Л. Фетисенко, отв. ред., Н. С. Лесков: Классик в неклассическом освещении, С.-Петербург, 2011, 155–440.

ИЛЬЯ МУРОМЕЦ 1958

Астахова А. М., подгот. текстов, ст. и коммент., Лихачев Д. С., отв. ред., *Илья Муромец*, Москва, Ленинград, 1958.

КНИГА ЖИТИЙ 1764

[Димитрий, митрополит Ростовский], *Книга житий святых*, 1–4, Киев, 1764.

ЛЕСКОВ 1957

Лесков Н. С., *Собрание сочинений в 11 томах*, 4, Москва, 1957.

——— 1989

Лесков Н. С., *Собрание сочинений в 12 томах*, 2, Москва, 1989.

ЛИБАН 2015

Либан Н. И., *Русская литература: Лекции о русской литературе. Работы разных лет. Из архива*, Москва, 2015.

ЛИХАЧЕВ 1987А

Лихачев Д. С., “«Ложная» этическая оценка у Н. С. Лескова”, in: ИДЕМ, *Избранные работы в 3 томах*, 3, Москва, 1987, 322–327.

——— 1987Б

Лихачев Д. С., “Особенности поэтики произведений Н. С. Лескова”, in: ИДЕМ, *Избранные работы в 3 томах*, 3, Москва, 1987, 327–337.

ЛОТМАН, УСПЕНСКИЙ 1977

Лотман Ю. М., Успенский Б. А., “Новые аспекты изучения культуры Древней Руси”, *Вопросы литературы*, 3, 1977, 145–178.

ЛУКЬЯНЧИКОВА 2004

Лукьянчикова И. В., “Трансформация агиографической традиции в произведениях Н. С. Лескова о «праведниках»” (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Ярославль, 2004).

——— 2008

Лукьянчикова И. В., “Жанровая специфика жития в художественном осмыслении Н. С. Лескова”, *Альманах современной науки и образования*, 1 (8), 2008, Тамбов, 117–120.

ЛУРЬЕ 2009

ЛУРЬЕ В. М., *Введение в критическую агиографию*, С.-Петербург, 2009.

МАЙОРОВА 1987

МАЙОРОВА О. Е., “Рассказ Н. С. Лескова «Несмертельный Голован» и житийная традиция”, *Русская литература*, 3, 1987, 170–179.

——— 2015

МАЙОРОВА О., “Опыт реинтерпретации «Очарованного странника» Н. С. Лескова”, in: Е. Лямина, О. Лекманов, ред.-сост., *Русско-французский разговорник, или / ou Les Causeries du 7 Septembre: Сборник статей в честь В. А. Мильчиной*, Москва, 2015, 352–363.

МАРКАДЭ 2006

МАРКАДЭ Ж.-К., *Творчество Н. С. Лескова: романы и хроники*, пер. с французского А. И. Поповой, Е. Н. Березиной, Л. Н. Ефимова, М. Г. Сальман, С.-Петербург, 2006.

МЕЛЕНТЬЕВА 2004

МЕЛЕНТЬЕВА И. Е., “Образы древнерусской литературы в творчестве Н. С. Лескова” (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва, 2004).

МСДРЯ

Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, труд И. И. Срезневского, 1–3, С.-Петербург, 1893–1912.

НЕУСТРОЕВ 2008

НЕУСТРОЕВ Д. В., “«Очарованный странник» Н. С. Лескова: Генезис и поэтика” (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва, 2008).

ПАНЧЕНКО 2000

ПАНЧЕНКО А. М., “Лесковский Левша как национальная проблема”, in: ИДЕМ, *О русской истории и культуре*, С.-Петербург, 2000, 396–400.

ПОЗДИНА 2009

ПОЗДИНА И. В., “Повести Н. С. Лескова 1860-х годов в аспекте жанрового синкретизма, мифопоэтики и народной культуры” (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Челябинск, 2009).

ПОТАПОВА, ЦЫГАНОВА 1998

ПОТАПОВА Г. Е., ЦЫГАНОВА Ю. А., “«Кавказский пленник» — от Пушкина до Лескова”, *Начало*, 4, 1998, 71–86.

ПРОПП 1996

ПРОПП В. Я., *Исторические корни волшебной сказки*, 2-е изд., отв. ред. В. И. Еремина, Н. М. Герасимова, С.-Петербург, 1996.

РАНЧИН 1996

РАНЧИН А. М., “«Очарованный странник» Н. С. Лескова”, in: В. Б. Катаев, ред., *От Крылова до Чехова: Статьи о русской литературе*, Москва, 1996, 114–126.

——— 1998

РАНЧИН А. М., “К поэтике литературной мистификации: легенды Н. С. Лескова по старинному Прологу”, in: *Тыняновский сборник: Шестые — Седьмые — Восьмые Тыняновские чтения*, Москва, 1998, 96–117.

РУДИ 2011

РУДИ Т. Р., “Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики)”, in: Т. Р. Руди, С. А. Семячко, отв. ред., *Русская агиография: Исследования, материалы, публикации*, 2, С.-Петербург, 2011, 517–530.

САР, 6

Словарь Академии Российской, 6, С.-Петербург, 1794.

СДРЯ, 5

Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.), 5, Москва, 2002.

СЕРМАН 1958

СЕРМАН И. З., “Протопоп Аввакум в творчестве Н. С. Лескова”, *Труды отдела древнерусской литературы*, 14, Москва, Ленинград, 1958, 404–407.

СЦСРЯ, 3

Словарь церковно-славянского и русского языка, 3, С.-Петербург, 1847.

СТОЛЯРОВА 1978

СТОЛЯРОВА И. В., *В поисках идеала: Творчество Н. С. Лескова*, Ленинград, 1978.

——— 1996А

СТОЛЯРОВА И. В., “Лесков и Россия”, in: Н. С. ЛЕСКОВ, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, 1, Москва, 1996, 7–100.

——— 1996Б

СТОЛЯРОВА И. В., *Повесть “Очарованный странник” в творчестве Н. С. Лескова*, С.-Петербург, 1996.

——— 2010

СТОЛЯРОВА И. В., “Эсхатологические мотивы в рассказе Н. С. Лескова «Очарованный странник»”, in: И. П. ВИДУЭЦКАЯ, отв. ред., *Н. С. Лесков в пространстве современной филологической мысли (К 175-летию со дня рождения)*, Москва, 2010, 11–30.

ТУРГЕНЕВ 1979

ТУРГЕНЕВ И. С., *Полное собрание сочинений и писем в 30 томах*, 2-е изд., испр. и доп., 3, Москва, 1979.

УСПЕНСКИЙ 1995

УСПЕНСКИЙ Б. А., “Поэтика композиции”, in: ИДЕМ, *Семиотика искусства*, Москва, 1995, 9–218.

ФИЛАТОВА 2012

ФИЛАТОВА Н. А., “Традиции древнерусской литературы в творчестве Н. С. Лескова” (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Астрахань, 2012).

ЧЕКИН 2000

ЧЕКИН Л. С., “Безбожные сыны Измаиловы: половцы и другие народы степи в древнерусской книжной культуре”, in: *Из истории русской культуры*, 1, Москва, 2000, 691–716.

ЧЕРЕДНИКОВА 1977

ЧЕРЕДНИКОВА М. П., “Древнерусские источники повести Н. С. Лескова «Очарованный странник»”, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 32, Ленинград, 1977, 361–369.

ШКУТА 2005

ШКУТА Г. А., “Фольклорно-мифопоэтические основы творчества Н. С. Лескова: Мифопоэтический аспект” (автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Новосибирск, 2005).

ШМИД 2003

ШМИД В., *Нарратология*, Москва, 2003.

ЭЙХЕНБАУМ 1924

ЭЙХЕНБАУМ Б. М., *Сквозь литературу*, Ленинград, 1924.

ЮРГАНОВ 2006

ЮРГАНОВ А. Л., *Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени*, Москва, 2006.

ЯХНЕНКО 2003

ЯХНЕНКО Е. В., “Жанровые традиции древнерусской словесности в творчестве Н. С. Лескова” (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва, 2003).

ANSBERG 1957

ANSBERG B., "Frame Story and First Person in N. S. Leskov," *Scando-Slavica*, 3, 1957, 49–73.

GRIMSTAD 2007

GRIMSTAD K. A., *Styling Russia: Multiculture in the Prose of Nikolai Leskov*, Bergen, 2007.

MCLEAN 1977

MCLEAN H., *Nikolai Leskov: The Man and His Art*, Cambridge (MA), 1977.

MONUMENTA 1997

WEIHER E., ed., *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij, Великие Минеи Четии митрополита Макария*, 1 (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, 39), Freiburg i. Br., 1997.

RÖSSLER 1939

RÖSSLER M. I., *Nikolai Leskov und seine Darstellung des religiösen Menschen*, Weimar, 1939.

SPERRLE 2000

SPERRLE C., "Narrative Structure in Nikolai Leskov's Cathedral Folk: The Polyphonic Chronicle," *Slavic and East European Journal*, 44/1, 2000, 29–47.

——— 2002

SPERRLE C., *The Organic Worldview of Nikolai Leskov: Studies in Russian Literature and Theory*, Evanston, 2002.

WIGZELL 1998

WIGZELL F., "The Cathedral Folk: Soboriane," in: N. CORNWELL, ed., *Reference Guide to Russian Literature*, London, Chicago, 1998, 501–502.

——— 2001

WIGZELL F., "Folklore and Russian Literature," in: N. CORNWELL, ed., *The Routledge Companion on Russian Literature*, London, New York, 2001, 36–48.

References

Ansberg B., "Frame Story and First Person in N. S. Leskov," *Scando-Slavica*, 3, 1957, 49–73.

Antonov D. I., Maizuls M. R., *Demons and Sinners in Old Russian Iconography: The Semiotics of the Image*, Moscow, 2011.

Astakhova A. M., ed., *Ilya Muromets*, Moscow, Leningrad, 1958.

Bolotnaia M. P., "Obraz avtora kak kategoriia podteksta v povesti N. S. Leskova 'Ocharovannyi strannik'," *Izvestiia Penzenskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V. G. Belinskogo*, 27, 2012, 212–216.

Chekin L. S., "Bezbozhnye syny Izmailovy: polovtsy i drugie narody stepi v drevnerusskoi knizhnoi kul'ture," in: *Iz istorii russkoi kul'tury*, 1, Moscow, 2000, 691–716.

Cherednikova M. P., "Drevnerusskie istochniki povesti N. S. Leskova 'Ocharovannyi strannik,'" *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 32, Leningrad, 1977, 361–369.

Eikhenbaum B. M., *Skvoz' literaturu*, Leningrad, 1924.

Gebel V., *N. S. Leskov: v tvorcheskoi laboratorii*, Moscow, 1945.

Gorelov A. A., *Leskov i narodnaia kul'tura*, Leningrad, 1988.

Grimstad K. A., "Polietnichnost' kak religioznaia problema v 'Ocharovannom strannike' N. S. Leskova," in: *Problemy istoricheskoi poetiki*, 5, Petrozavodsk, 1995, 454–461.

Grimstad K. A., *Styling Russia: Multiculture in the Prose of Nikolai Leskov*, Bergen, 2007.

Grossman L. P., *N. S. Leskov: zhizn' — tvorchestvo — poetika*, Moscow, 1945.

Gudzii N. K., ed., *Zhitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie ego sochineniia*, Moscow, 1960.

Izmailov A., "Leskov i ego vremia," in: O. L. Fetisenko, ed., *N. S. Leskov: Klassik v neklassicheskom osveshchenii*, St. Petersburg, 2011, 155–440.

Liban N. I., *Russkaia literatura: Lektsii o russkoi literature. Raboty raznykh let. Iz arkhiva*, Moscow, 2015.

Likhachev D. S., *Izbrannye raboty v trekh tomakh*, 3, Moscow, 1987.

Lotman Ju. M., Uspenskij B. A., "Novye aspekty izucheniia kul'tury Drevnei Rusi," *Voprosy literatury*, 3, 1977, 145–178.

Lukianchikova N. V., "Zhanrovaia spetsifika zhitia v khudozhestvennom osmyslenii N. S. Leskova," *Al'manakh sovremennoi nauki i obrazovaniia*, 1 (8), 2008, Tambov, 117–120.

- Louirié B., *Vvedenie v kriticheskuiu agiografiu*, St. Petersburg, 2009.
- Maiorova O. E., "Rasskaz N. S. Leskova 'Nesmertel'nyi Golovan' i zhitiinaia traditsiia", *Russkaia literatura*, 3, 1987, 170–179.
- Maiorova O., "Opyt reinterpretatsii 'Ocharovannogo strannika' N. S. Leskova", in: E. Liamina, O. Lekmanov, eds., *Russko-frantsuzskii razgovornik, ili / ou Les Causeries du 7 Septembre: Sbornik statei v chest' V. A. Milchinoi*, Moscow, 2015, 352–363.
- Marcadé J.-C., *Tvorchestvo N. S. Leskova: romany i khroniki*, transl. by A. I. Popova et al, St. Petersburg, 2006.
- McLean H., *Nikolai Leskov: The Man and His Art*, Cambridge (MA), 1977.
- Panchenko A. M., *O russkoi istorii i kul'ture*, St. Petersburg, 2000.
- Potapova G. E., Tsyganova Ju. A., "Kavkazskii plennik' – ot Pushkina do Leskova," *Nachalo*, 4, 1998, 71–86.
- Propp V. Ya., *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*, St. Petersburg, 1996.
- Ranchin A. M., "Ocharovannyi strannik' N. S. Leskova," in: V. B. Kataev, ed., *Ot Krylova do Chekhova: Stat'i o russkoi literature*, Moscow, 1996, 114–126.
- Ranchin A. M., "K poetike literaturnoi mistifikatsii: legendy N. S. Leskova po starinnomu Prologu," in: *Tynianovskii sbornik: Shestye – Sed'mye – Vos'mye Tynianovskie chteniia*, Moscow, 1998, 96–117.
- Rössler M. I., *Nikolai Leskov und seine Darstellung des religiösen Menschen*, Weimar, 1939.
- Rudi T. R., "Pustynnozhiteli Drevnei Rusi (iz istorii agiograficheskoi topiki)," in: T. R. Rudi, S. A. Semiachko, eds., *Russkaia agiografiia: Issledovaniia, materialy, publikatsii*, 2, St. Petersburg, 2011, 517–530.
- Serman I. Z., "Protopop Avvakum v tvorchestve N. S. Leskova," *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, 14, Moscow, Leningrad, 1958, 404–407.
- Shmid V., *Narratologiia*, Moscow, 2003.
- Sperrle C., "Narrative Structure in Nikolai Leskov's Cathedral Folk: The Polyphonic Chronicle," *Slavic and East European Journal*, 44 (1), 2000, 29–47.
- Sperrle C., *The Organic Worldview of Nikolai Leskov: Studies in Russian Literature and Theory*, Evanston, 2002.
- Stoliarova I. V., *V poiskakh ideala: Tvorchestvo N. S. Leskova*, Leningrad, 1978.
- Stoliarova I. V., "Leskov i Rossiia," in: N. S. Leskov, *Polnoe sobranie sochinenii v 30 tomakh*, 1, Moscow, 1996, 7–100.
- Stoliarova I. V., *Povest' "Ocharovannyi strannik" v tvorchestve N. S. Leskova*, St. Petersburg, 1996.
- Stoliarova I. V., "Eskhatologicheskie motivy v rasskaze N. S. Leskova 'Ocharovannyi strannik'," in: I. P. Viduetskaia, ed., *N. S. Leskov v prostranstve sovremennoi filologicheskoi mysli (K 175-letiiu so dnia rozhdeniia)*, Moscow, 2010, 11–30.
- Uspenskij B. A., *Semiotika iskusstva*, Moscow, 1995.
- Viduetskaya I. P., *Nikolai Semenovich Leskov. V pomoshch' prepodavateliam, starsheklassnikam i abiturientam*, Moscow, 2000.
- Volynskiy A., "N. S. Leskov," in: O. L. Fetisenko, ed., *N. S. Leskov: Klassik v neklassicheskom osveshchenii*, St. Petersburg, 2011, 35–154.
- Weiherr E., ed., *Die Grossen Lesemenäen des metropoliten Makarij, Velikie Minei Chetii mitropolita Makariia*, 1 (*Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes*, 39), Freiburg i. Br., 1997.
- Wigzell F., "Bludnye synov'ia ili bluzhdaiushchie dushi: 'Povest' o Gore-Zlochastii' i 'Ocharovannyi strannik' Leskova," *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 50, St. Petersburg, 1996, 754–762.
- Wigzell F., "The Cathedral Folk: Soboriane," in: N. Cornwell, ed., *Reference Guide to Russian Literature*, London, Chicago, 1998, 501–502.
- Wigzell F., "Folklore and Russian Literature," in: N. Cornwell, ed., *The Routledge Companion on Russian Literature*, London, New York, 2001, 36–48.
- Yurganov A. L., *Ubit' besa: Put' ot Srednevekov'ia k Novomu vremeni*, Moscow, 2006.
- Zholkovskiy A., "Malen'kii metatekstual'nyi shedevr Leskova," *Novoe literaturnoe obozrenie*, 93, 2008, 155–173.

проф. Андрей Михайлович Ранчин, доктор филол. наук
 Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
 филологический факультет
 доцент кафедры истории русской литературы
 119991 Москва, Ленинские горы, ГСП-1, МГУ им. М. В. Ломоносова,
 1-й корпус гуманитарных факультетов
 Россия/Russia
 aranchin@mail.ru

Received December 13, 2016