

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 372(882:881.161.1)

ТРИ ЛИРИЧЕСКИХ ГЕРОЯ В ПОЭТИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ
ИЕРОМОНАХА РОМАНА (МАТЮШИНА-ПРАВДИНА)¹В. В. Волков, ²Н. В. Волкова

Тверской государственный университет

¹кафедра русского языка²кафедра филологических основ издательского дела и литературного творчества

Предмет данной статьи – поэтическое творчество иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина). Авторы различают три типа лирических героев иеромонаха Романа, находящихся на разных этапах своего пути к Богу и людям. Ключевые слова и строки, наиболее характерные для разных лирических героев иеромонаха Романа, рассматриваются на основе интерпретаций, строящихся по процедурам филологической герменевтики.

Ключевые слова: иеромонах Роман (Матюшин-Правдин), духовная поэзия, духовный реализм, лирический герой, филологическая герменевтика.

Введение. Постановка проблемы

«Неисповедимы пути, которыми находит Бог человека» [11, т. 7, с. 203]. Такой должна была быть, по черновому замыслу окончательной редакции, последняя строчка романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». Но закончился роман иначе – указанием лишь на начало истории «постепенного обновления человека, истории постепенного перерождения его» [Там же, т. 6, с. 422]. Бог *находит* человека лишь при условии, что сам человек *ищет* или хотя бы *начинает искать* Бога. Евангелие под подушкой у Раскольникова, навязанное ему Соней, – очередная подсказка: пора *начать*. Начал ли герой Достоевского свой путь к Богу или нет, остается неизвестным, в этом отношении финал романа – открытый.

Хочется думать, что преступное богоотвержение, выливавшееся для нашей страны в череду страшных «наказаний» на протяжении всего XX века, – время, уходящее в прошлое. Ныне «история постепенного перерождения» человека и всего нашего народа на основе нового христианского обращения – как продолжение пророческого романа Достоевского. Но не «гуртом» вершится перерождение – отдельными человеческими судьбами, глубоко личностными путями.

Повествования о таких путях в художественной форме – целительны. Сложился широкий пласт новой, современной литературы «духовного реализма», основывающейся на сакрально-религиозных концептах [6], выполняющей традиционные для Руси – России учительные и пророческие функции [5], и появление произведений, убедительно и наглядно показывающих пути духовно-нравственного религиозного возрождения, по справедливости называют «ренессансом русской литературы» [4; 7].

Но «... найти – полспасенья, нужно дойти» [13, с. 33], – учительно восклицает иеромонах Роман. Вне зависимости от жанровой принадлежности отдельных его произведений (исследователи называют такие «жанровые доминанты», как молитва, проповедь, исповедь, элегия, пейзажная лирика [2, с. 6]), центральный мотив его творчества – путь к Богу. Вернее, всё его творчество – именно о личном и нашем общем пути к Богу, в надежде на встречу с Ним, что Он оценит наше бореие, Сам найдет нас и поможет дойти до Него. Личностные перемены на этом пути, чаемая и иногда достигаемая *метанойя* – букв. с греч. «перемена ума», в дальнейшей христианской традиции «обращение через покаяние» – ведут к разнообразным совмещениям в одном «я», в том числе поэтически отображенном, нескольких лирических героев – голосов, то гармонически согласующихся, то диссонирующих. Личностное в творчестве иеромонаха Романа общезначимо, поскольку отражает естественную не только для нашего времени многосложность и многотрудность духовного бореия и восхождения, так что его лирические герои – слепки с аналогичных «персонажей» внутри каждого из нас, что и служит главной причиной живительного действия его творчества на многих и многих читателей.

Непосредственное ощущение присутствия разных лирических «я» в творчестве иеромонаха Романа – несомненная для нас как внимательных читателей данность. Однако выразить очевидность этого «многoprисутствия» на языке гуманитарной науки очень непросто, поскольку привычным понятийно-терминологическими «ярлычками» она не ухватывается.

Столкнувшись с аналогичной проблемой при изучении творчества В.С. Высоцкого – его лирических героев, его авторского «я» и его героев-«масок», – мы не нашли лучшего, как обратиться к понятийно-терминологическому аппарату «философии диалога» Мартина Бубера (1878–1965), центральная идея которой в том, что *бытие – это диалог*, что жизнь человека проходит в диалоге с Другими. Способ обозначения, избранный Бубером для именования этого фундаментального принципа человеческого бытия, – «составные слова» *Я–Ты* и *Я–Оно*, фиксирующие соответственно отношения соединенности с Другим и отчужденности от Другого [3; 8, с. 22–24]. Современный человек на пути к Богу в типичном случае движется от «отчужденного» отношения *Я–Он*, в котором Господь воспринимается как нечто очень далекое – сквозь попытки сугубо *рационального осмысления* этого отношения, – далее к *Я–Ты*, через *живое ощущение* возможности личного общения с Ним и реального достижения этой возможности, наконец – к *Я–Они* (другие люди), которым ты можешь / должен как-то помочь – уже на их собственном пути к встрече с Богом и к богообщению.

По нашему восприятию творчества иеромонаха Романа, эти три стадии внутреннего движения («внутреннее духовное делание», «внутреннее духовно-нравственное преображение» – так называют этот путь в православной традиции) суть одновременно и три его лирических героя – вернее, один герой, но в принципиально разных состояниях, почему и приходится говорить о «трёх в одном».

Творчество иеромонаха Романа в этом случае как целое в жанровом отношении оказывается близким лирическому дневнику. Принципиальное отличие от лирических дневников поэтов, далеких от задач христианского самопреодоления и духовного восхождения, в том, что «дневник» иеромонаха Романа, охватывающий несколько десятилетий внутреннего делания, отраженных более чем в двадцати книгах, не только фиксирует его личный опыт христианина, монаха и поэта, но может служить и своеобразным руководством для других, идущих сходными дорогами, но к одной для всех верующих цели – к живому богообщению и спасению.

Пусть не покажется кощунственным сравнение: поэтические книги иеромонаха Романа напоминают «Лествицу» преподобного Иоанна Лествичника (VI–VII вв.) – с той разницей, что «Лествица» преп. Иоанна – исключительное по трудности следования руководство к нравственному самосовершенствованию для монашествующих, а книги иеромонаха Романа – о пути, который может если не одолеть, то хотя бы обозреть любой православный читатель. Оба «руководства» отражают движение души по пути *обожения*, но у преп. Лествичника цель внутреннего делания (во всяком случае, как это воспринимают авторы данной работы) – возможное его *достижение*, у иеромонаха Романа – *узрение*, живое «прочувствование» этой возможности.

Я–Он. «Объяли меня воды до души моей...» (Иона 2: 6)

В стихах иеромонаха Романа – состояния души, вызываемые разными пребываниями / соприкосновениями – с мирами горным и дольным, между которыми мечется, на которые разделяется человеческое «я», душа: «Я разрывался в раздвоеньи, / В непостоянстве, как во зле. / Искал порою утешенья / То в небесах, то на земле» [14, с. 222]. Чтобы графически разграничить / противопоставить в тексте дольный и горный миры, для обозначения дольного, тварного иеромонах Роман часто использует дореформенное написание – *мір*. Этот *мір* синонимизируется с землей, земным, противопоставляется – нетварному, Небесному.

Мір, душа, вода – главные ключевые слова этого лирического героя; благодаря за дарованный земной *мір*, рвется *душа* к Небесному, подобно *воде* – нисходящей дождем и восходящей туманом и облаками.

Тварный мир для души, живущей в дольном, – *он* (например, ветер), или *оно* (например, дерево), или *она* – природа, в третьем лице и с маленькой буквы. Все они тоже живы Духом Божиим, но все-таки *они* – не *Он*: «Блажен, кто, наполняясь тишиной / И внемля ей благоговейным слухом, / В обыденном постигнет мир иной – / Дыханье созидającego Духа. // В любой букашке и любом листе, / В мерцаньи звезд и на земле унылой, / Куда ни глянь – повсюду и везде / Таится Оживляющая Сила» [13, с. 45]. Природа у иеромонаха Романа не нуждается в нарочитых олицетворениях, понимаемых как уподобление человеческому, – она и без того жива, поскольку в ней «дыханье созидającego Духа». Отношение Я–Он в этом случае оказывается опосредованным: это отношение к Творцу, Сыну и Духу – через природу и обыденную жизнь, через тварное.

Не случайно – по-своему органично атеисты и люди, именующие себя агностиками, говорят о Боге только в третьем лице – *Он*, как правило, с маленькой буквы. С грамматической точки зрения, *он*, как местоимение третьего лица, именуется не непосредственным участником живого общения – его субъекта, но лишь «указывает на предмет речи или на лицо, не являющееся ни говорящим, ни собеседником» [16, с. 714]. Для секулярного (= атеистического) сознания мир (то есть, по старой традиции, которой следует иеромонах Роман, *мір*) – бессубъектная данность, появившаяся и существующая «сама по себе», а человек – якобы единственный «субъект» мира, который тоже появился и существует «сам по себе», из ниоткуда, ни от кого.

Лирический герой в отстраняющем, «отчуждающем» отношении Я–Он – тварное существо, погруженное в *мір* (именно так, через «*i* десятиричное», иеромонах Роман пишет слово *мір* в значении, по Далю, «наша земля, земной шар, свет; || все люди, весь свет, род человеческий» [10, т. 2, с. 330]; в современном словарном

толковании *мир*³ – «все формы человеческой жизни, кроме церковной, религиозной, как средоточие греха и страстей» [20, с. 216]), но, по причине божественной природы своей души, в силу ее подспудного памятования об Ином, – это существо, рвущееся из тьмы падшего тварного *мира* – к нетварному горнему свету, своему предвечному первоисточнику: «Цвета, любимые доселе, / Причина тишины и бурь, – / Жизнеликующая зелень / И духоносная лазурь. // Душе! Едино на потребу! / Мимоходящим отболей! / ...И снова радуемся небу, / Не забывая о земле» [14, с. 222].

Кто он, чья душа мечется между «зеленью» и «лазурью»? Человек, находящийся в начале пути к Богу, – причем это «начало», судя по тому, что «отчуждающее» отношение *Я–Он* прочитывается на всем протяжении творчества иеромонаха Романа (а это десятилетия), не избывается до конца земной жизни: «То в небеса, то вниз лечу, / То не подняться, то бегу – / Нет постоянства! / Могу быть здесь, но не хочу, / Хочу быть там, но не могу – / О окаянство! <...> То побеждать, то в плен идти – / До гроба ль будет поражать / Адам Адама?» [15, с. 216].

Начало пути, вернее, начало возвращения любой души к Богу – в неизбывном для твари отношении *Я–Он*, в отстраненном всматривании в Него, обычно через чье-то учительное посредство. Свообразие мотива ученичества в творчестве иеромонаха Романа в том, что главными его наставниками на пути к Богу оказываются не священные тексты, не духоносное общение с другими монахами или старцами, но природа – как Божие творение. *Она*, природа, – это *Он, Творец*, явленный в ней, она для лирического героя – самый наглядный Учитель. «За что, за что сие, не знаю, / Видать, чтоб исцелить нутро, / Мне дал Господь в пустынном крае / Внимать, что есть зело добро. <...> О, Христокрасная пустыня, / Боголюбезные места! / Здесь все мне видится святыней, / От звезд до кочки и листа. // Здесь все исполнено свеченья, / Здесь все наполнено мольбой. / Здесь нет греха. Здесь – отпущенье, / И все живет одним Тобой» [14, с. 89]. *Откровение* как «открытие Богом Своей воли или Божественной истины для приобщения людей к Божественному знанию, к жизни в единении с Богом» [20, с. 264–265], *моление* как «коллективное обращение верующих к Богу, Богородице, святым во время богослужения с просительной, хвалебной или благодарственной целью [Там же, с. 224] обретаются лирическим героем в единении с природой, поэтический пейзаж оказывается «литургизованным» [9]: «Вбираю в себя откровенье / Болотной своей стороны: / Полночную радость моления / Лампады, свечи и луны. // Пред тайной душа замирает. / Стою, затаясь, у окна. / Мерцает, горит и сияет / Лампада, свеча и луна. <...> Не чудо ль свечение это? / Гляжу, от всего отрешась. / И славит Создателя светов / Объятая светом душа» [13, с. 91].

Душа – в плену земного, в тоске о Небесном. Огромно расстояние между душой в ее земном существовании – и Богом, жизнью Небесной. Но расстояние: как *рас-стояние*, «стояние врозь» – это не непроходимая пропасть, а некая «связность через», противоречивая «соединенность несоединенного». Отсюда смысловая двоякость – до энантиосемичности – устойчивой метафоры *воды*, в творчестве иеромонаха Романа – стоячей и движущейся, текущей, льющейся, восходящей к библейским образам и ситуациям.

Стоячая вода ассоциируется с небытием, как в Книге пророка Ионы: «Объяли меня воды до души моей, бездна заключила меня; морскою травой обвита была голова моя. До основания гор я нисшел, земля своими запорами навек заградила меня; но Ты, Господи Боже мой, изведешь душу мою из ада. Когда изнемогла во мне душа моя, я вспомнил о Господе, и молитва моя дошла до Тебя, до храма святого Твоего» (Иона 2: 6–8). То же, хотя по-другому, у иеромонаха Романа: «Когда вода

самозамкнется, / Прервав с источником общенье, / То вырождается в болотце, / Не замечая вырождения» [14, с. 193].

Путь от «Я» к «Он» – в текучести, изменчивости, в перерождении (метанойе) личности, для чего нужно уподобиться движущейся, а значит – живой воде, поскольку только в движении – путь от земного к горнему. Узреть высоту и красоту горнего, понять живительность родникового движения Духа – необходимые шаги на пути преодоления смерти. Ощущение смертности в стихах иеромонаха Романа связано с чувством отъединенности – от зримой высоты земных небес («Облака плывут, в облаках покой, / Над хребтами забылись мечтательно. / Отчего ж, душé, в красоте такой / Ощутил себя мертвечиной?» [Там же, с. 163]), от движения земных вод: «Дитя мое, нет хуже смерти / От жажды возле родника...» [Там же, с. 173].

Вода, стоячая и текучая, – метафора, отсылающая и к земному, и к Небесному, далее к представлению о текучей связи земного и Небесного, об их, условно говоря, «взаимопереливаниях», – энантиосемичная метафора, где противоположные смыслы оказываются во взаимослиянности, во взаимопереходах, совершающихся через *воду* – земную и Небесную – как «купель очищения»: «О земная юдоль, о купель очищения, / Смертоносна без Господа горечь твоя!» [Там же, с. 197]. В этих строчках – расширение смысла метафоры *воды* – до *мира*, поскольку, по Далю, *юдоль* – «земля наша, мир поднебесный. *Юдоль плачевная*, мир горя, забот и сует» [10, т. 4, с. 667]. Она же, *земная юдоль*, по поэтическому слову иеромонаха Романа, – *купель очищения*, пролагающая человеку путь от земного к Небесному, ср. слово Христа, обращенное к Самарянке у колодца: «...всякий, пьющий воду сию, возрадет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин 4: 13–14).

Стихотворение «Отошли от меня, отошли от меня до единого...» строится на пресуппозитивной (подразумеваемой) метафоре «река жизни», главная тема – в ключевом слове *ледоход*. «Ледоход, ледоход, наконец-то оковы разрушены...». Река жизни ожила. «И плыву в никуда обреченною, рыхлою льдиною... <...> И застряну в кустах, чтобы ночью под звездное крошево, / Схоронясь ото всех, растворяться в холодной воде. // И не станет меня, и река не замедлит движения, / Разольется вволю, затопля чужие края. / Одинокий олень, лобызая свое отражение, / На коленях губами коснется души моя» [14, с. 152]. Сорастворение личности в общем потоке жизни – пафос не только этого стихотворения, один из центральных мотивов всего творчества иеромонаха Романа, как, например, в стихотворении «А завтра – Вознесение Христово»: «Омоется туманами Ветрово, / Омоюсь я молитвою ночной», «Приди и пей из чаши умиления, / Сорастворишь Божественной росе» [13, с. 69].

Вершинный мотив в рамках отношения *Я–Он* – чаемое возвращение к Небесному Отцу, но не в неких грезах о Царствии Небесном, а в реальном благодарном прощании с дарованной жизнью на земле: «Я пойду по земле, оскверненной обманом, / По росистой траве прямо в облачный дым, / Остужая головушку в горьких туманах, / За собой оставляя пустые следы. <...> И промокну насквозь, и отыдет усталость, / И просохну потом от объятий грозы. / Слава Богу, за все, за блаженную малость: / Солнце видел и я в отраженьи росы» [14, с. 160–161].

Обратим внимание на формы будущего времени ключевых глаголов, фиксирующих чаемый в грядущем финал личной земной жизни: *пойду*, *промокну*, *отыдет*, *просохну*, – а в заключительной строчке – форма прошедшего времени *видел*, как знак ухода за пределы земного бытия, знак движения по *Надмирному Пути* (словосочетание, ставшее названием одной из книг иеромонаха Романа: [12]), хотя пока

еще – телесно – в мире земном: «Надмірний Путь лампадно просветлен. / Струится, как молитва боголюбца. / И звездам тесен чистый небосклон – / На грешный дол Благою Вестью льются. <...> Оставь земное. Выйди к Небесам. / Расстанься на немного с суетою. / Творение апостольствует нам, / А мы закрыли души на святое. // О, Таинство великой Тишины! / О, Красота, не взысканная нами! / Премудрости и Святости полны / И воды, и земля под Небесами» [Там же, с. 161].

Я–Ты. «Ты есть! И это всё! Я счастлив этим!»

Как правило, стихотворения иеромонаха Романа – без заглавий. Произведение, которое можно бы в жанровом отношении назвать и молитвой, и обращением, и посвящением, которое носит в определенном смысле «программный» характер, несмотря на то что размещено ближе к финалу одного из сборников, – с заголовочным обращением-посвящением «Господу нашему Иисусу Христу». Его доминанта – парное созвучие личных местоимений, дистантное «составное слово» Я–Ты: «Ты есть! И это всё! Я счастлив этим! / Исполнилась Тобой душа моя! / Есть Правда и Любовь на белом свете, / И велий Смысл земного бытия! // Ты есть! И это так! И Ты – со мною! / И жалок зложелатель за спиной: / Что может быть худого под луною, / Когда Твоя Десница над луной?» [13, с. 201]. Поэтическое молитвенное благодарение – пожалуй, достаточно точная характеристика пафоса этого произведения. Однако, с позиций филологической герменевтики, в центре внимания вопрос: кто он, центральный лирической герой иеромонаха Романа, по-сыновьему обращающийся к Создателю?

Орган живого богообщения – сердце. «Святая ночь! Блаженство и покой. / Стою один. И сердце знает Бога» [14, с. 223], – словоупотребление *сердце* здесь в точном соответствии с псалмопевцем как первоисточником: «В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою» (Пс 118: 11). Интерпретация: есть «я» и есть «сердце мое», которое не есть собственно «я», но его главная часть, по христианскому учению – духовная сердцевина, средоточие человеческого существа, ядро «внутреннего человека» в целостном проявлении его разума, воли, памяти и чувств.

«Как хорошо, оставив все мирское <...> побыть с самим собой» [13, с. 68]. Казалось бы, ясная, вполне привычная обиходная формулировка, – если бы не предлог *с* и глагол *побыть* с приставкой *по-*: у иеромонаха Романа не общеупотребительное обиходное *быть самим собой*, но *побыть с самим собой*, где налицо, в грамматическом отношении, глагол *по-быть* в ограничительном значении «немного, недолго *быть*» и творительный комитативный *с самим собой*, реализующий значение «вместе (с кем-то)», иными словами – творительный в значении «субъекта-соучастника» действия *побыть*. Интерпретация: «я + кто-то еще во мне – в ситуации “оставив все мирское”».

С кем *внутри себя* оказывается *вместе* лирический герой? Со своим «внутренним человеком»? Но кто тогда тот, кто с этим «внутренним человеком»? Назвать это отношение отношением Я–Я – едва ли корректно. «Аутокоммуникация», понимаемая как «общение с самим собой», – фигура «терминологического бессилия» перед необходимостью назвать разных собеседников – внутри себя, якобы одного, якобы целостного.

Смысл отношения, условно фиксируемого как «Я–Я», это «внешний, мирской человек» – и «внутренний человек»; ответ на вопрос, кто он, этот «внутренний человек», хорошо известный в христианской традиции, в краткой секулярной формулировке может выглядеть так: «внутренний человек» – это человек, находящийся

в отношении *Я–Ты* с Богом, хотя бы чуть-чуть сподобившийся Его прикосновения, а значит, и своего прикосновения к Нему.

Именно этот *иной*, уже прошедший часть пути, возвращающего к Богу, открывшийся в сердце «внутренний человек», находящийся в отношении *Я–Ты* с Богом, – второй лирический герой иеромонаха Романа. Его появление – следствие того благого прикосновения Духа Святого, что теплотой и светом отзывается в сердце.

Сердце... По Далю, в «нравственном» смысле *сердце* – «представитель любви, воли, страсти, нравственного, духовного начала, противоположно умственному, разуму, мозгу» [10, т. 4, с. 174]. Этимологически *сердце* – от *середина*, то есть *средоточие* – «остие, ость, центр» [Там же, с. 178] внутреннего мира. В дальнейшем разъяснении: «**Сердце**... Старшее значение слова, по-видимому, – “то, что внутри” > “вместилище души”» [21, т. 2, с. 156]. Сердце – средоточие истинного «я» человека, по апостолу – *внутреннего* человека: «...если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4: 16).

В православной традиции: «**Сердце**, инде значит душу человеческую. Евр: 13.9. *Добро бо благодатию утверждати сердца*. Здесь не то сердце разумеется, которое врачи разумеют, но душа разумная, кою Апостол заповедует укреплять пищею духовною, то есть благодатию Иисус Христовою, аки хлебом» [1, с. 82]; В современном миссионерском разъяснении: «**Сёрдце** – понятие православной антропологии и аскетики, обозначающее часть человеческой души, содержащую в своей власти внутренние чувства. Сердце является центром жизни вообще – физической, душевной и духовной» [19].

Лирический герой иеромонаха Романа, находящийся в отношении *Я–Ты* как таком, которое есть непосредственное богообщение, не нуждается в постоянном использовании слова *сердце*: личное местоимение *я* или его церковнославянский молитвенный синоним *аз* в рамках отношения *Я–Ты* несут контекстуальный смысл «*я / аз* = мой “внутренний человек”, моё *сердце*»: «Не отомолить прошедшего пути. / Не оправдаться в Страшный Судный час. / О Ты, Пришедый грешников спасти, / От них же первый – окаянный аз. <...> И, спотыкаясь всюду, как слепой, / В полубреду просил себе мученья... / Когда же я заплакал пред Тобой, / Тогда Ты дал мне даром отпущенье» [13, с. 88].

Я–Они. Путь к людям

Творчество иеромонаха Романа ценно не только тем, что убедительно-поэтически свидетельствует о его собственном пути к Богу (лирический герой в отношении *Я–Он*), о пребывании в сердечном богообщении (лирический герой в отношении *Я–Ты*), но и тем, что с дарованных ему духовных вершин выносит суждения о самых разных сторонах нашей общей жизни (лирический герой в отношении *Я–Они*).

О поэтическом служении и его источниках.

Пророчески-обличительные мотивы традиционны для русской гражданской поэзии, в духовной основе восходящей к библейским временам. Пушкинский «Пророк», как вольное изложение рассказа пророка Исаии (Ис 6: 1–3, 5–7), провозглашает наследование этой традиции, которой иеромонах Роман не изменяет, многократно, в разных местах своих книг и по-разному печалуясь: «Плоть ликует. Дух уничижен, / Суета перечеркнула Вечность. / И страну десницею чужой / Волокут злорадно на увечья» [Там же, с. 30]. Но времена по-разному расставляют акценты, и в наши дни, после многих десятилетий иссушающего атеистического мракобесия, необходимо

не столько обличать бездуховность обезбоженного мира, сколько заново возвращать ростки Духа в человеке, связанном путями секулярного неоязычества.

«Молился некто, припадая долу, / Пророческим служением пленясь, / Чтобы душа могла рождать глаголы, / Исполненные веры и огня. <...> Твои прошения обратятся гневом, / Не умаляй своей Отчизны дней: / Огонь в погибель, если сухо древо, / Проси воды, вода сейчас нужней» [15, с. 34].

Если поэзия, особенно гражданская – это публичное, то есть надличностное, обращение к обществу («социуму»), в соответствии с греческим глагольным этимологом *poieō* ‘делать, производить > творить, совершать > создавать, изображать, представлять (в сочинении)’, то лирика – интимно-душевное обращение к отдельному человеку – и к Богу, что над ним и в нем, опять-таки в соответствии с греческим этимологом, отсылающим к представлению о «музыке души»: от *lyra* ‘струнный щипковый музыкальный инструмент > лирическое искусство, музыка’.

В творчестве иеромонаха Романа есть и поэзия – стихотворения, звучащие как публицистические пророческие воззвания к России и православному народу «восстать», пробудиться, и лирика, повествующая о молитвенном преображении души, вступающей в живое духоносное общение с природой, Богом и людьми.

Два источника творчества, два источника живой воды, которая «сейчас нужней»: Слово Божье – Библия и Словарь живого великорусского языка, в котором усилиями В.И. Даля народное и Божье нашли полноценное гармоничное отражение.

«Пишу стихи, отыскивая слово / В устах пророка или ямщика: / За Библией лежит словарь толковый / Великого живого языка. <...> Пишу стихи. Не знаю, как иные, / Но первым делом захожу в алтарь, / Молитвой освятить часы ночные... / И вот открыты – Библия, словарь. // С библиотекой попрощаться можно: / Два кладенца – припасть, и пить, и пить. / Любить Творца нас учит Слово Божье, / А дух народа – Родину любить...» [Там же, с. 24].

Библейская глубина в сочетании с мудрым «духом народа», воплощенным в его языке, – два краеугольных камня творчества иеромонаха Романа и внутреннего ощущения его лирическими героями своей правоты, своей живой прикосновенности к истине. Отсюда кажущаяся резкость, безапелляционность тех поэтических оценок, которые обнаруживаются в тех слоях творчества отца Романа, которые приходится характеризовать как гражданскую поэзию – в значительной мере условно, поскольку речь здесь – о самых разных сторонах современной жизни. Назовём лишь некоторые.

О знании, науке и секулярной гениальности.

Стихотворение «Две головешки жалобно чадили...» похоже на коротенькую басню о готовых погаснуть головешках, которые под налетевшим случайным ветерком вдруг оживают огоньком, отогревают одинокого путника. Мораль «Коль нету Духа Божьего в душе, / Талант и труд – простые головешки» [13, с. 41] отсылает к общеизвестному афоризму, автором которого считают американского изобретателя Эдисона: «Гений – это один процент вдохновения и девяносто девять процентов пота» [22, с. 174]. Думается, иеромонах Роман сомневается не только в самодостаточности и самооценности личного труда и таланта, но и – в более просторном прочтении – побуждает задуматься о ценности секулярной науки в целом, которая в своей самовлюбленности толкает народы по ступеням, которые ведут – не к угасанию ли истребляющего человечества?

Более общий вопрос – о соотношении «надменного разума» и Истины: «Надменный разум к Истине стремится, / Сомненье не вменяя ни во грош. / И то, что не вмещается в границы, / Немедля отвергает, яко ложь. // Определенье выше всяких Истин? / Оборотись, прельщенный, на сады. / Цена садам – не бормотанье

листьев, / А дерева гнетущие плоды. <...> Надменный разум к Истине стремится, / Но без смирения он – самоубийца» [13, с. 35].

Давний вопрос: дана ли Истина человечеству? Христианство отвечает: да, она явлена, например, в словах Спасителя Фоме накануне Его крестных страданий: «Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь...» (Ин 14: 5–6). Эта истина внеположна рациональности, поддается только смиренному приятию. Ф.М. Достоевский в письме Н.Д. Фонвизиной (1854): «...если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [11, т. 28, кн. 1, с. 176]. Резкая оценка иеромонаха Романа самовлюбленного человеческого разума «...без смирения он – самоубийца» прочитывается как предупреждение: самоубийственно научное дерзновение без глубокой религиозной опоры. Основания такого предупреждения: «Бог судит не по знанию – по смирению. / Что наше знание? – тягостный обман... / Господь выскует нашего горенья, / А не потуг холодного ума» [13, с. 79].

О боговдохновенном творчестве и секулярном искусстве.

Публицистически остро противопоставляет иеромонах Роман *творчество* – как Божий дар человеку, который следует смиренно принимать и следовать в нем, пытаясь прозреть Божью волю о себе и своем труде, – и *искусство*, которое в типичном, «массовом» случае нацелено на эстетизацию «человеческого, слишком человеческого» (Ф. Ницше): «Искусство. Творчество. Два брата-близнеца? / Да не прельстит вас пагубное сходство. / Один во власти падшего уродства, / Другой внимает Красоте Творца. // Двум господам служить никак нельзя. / Искусство тешит ветхое творенье, / А творчество вызывает к обновленью. / Искусство – идол, творчество – стезя» [Там же, с. 86].

Многие десятилетия поэтическое (и в целом художественное) творчество традиционно трактовалось как «служение Музам»; словоупотребления *Муза* / *муза* – и со строчной, и с прописной буквы – предлагалось метафорически воспринимать как указания на собственный дар, якобы ниоткуда взявшийся, как личное «творческое вдохновение» [16, с. 562]; неязыческий характер такого прочтения, в забвении, что изначально Музы – это древнегреческие (= языческие) богини, как правило, не осознавался. Иеромонах Роман в напутствии начинающему мастерам художественного слова под названием «Поэту» (дательный адресата) убеждает: «Поэзия – подобие моленья, / Удел ее – к Святому возводить. / А без Творца – прими остереженье – / Ты станешь вытворять, а не творить» [13, с. 186]. И еще одно напутствие: «Родная речь – Отечеству основа. / Не замути божественный родник. / Храни себя: душа рождает слово – / Великий святорусский наш язык!» [Там же, с. 147]. Язык в основе своей – *свят*, как особый Божий дар, уподобляющий человека в его творчестве – Творцу. Сугубо секулярное искусство – *искушает* этот дар употребить, не сообразуясь с Божьей волей. Только в согласовании – *синергии* – человеческой и Божественной воли возможно истинное человеческое творчество.

Вместо заключения

Время стремительно, и современная филология, совсем недавно расставшаяся с системно-структурной парадигмой как доминантной и свергнувшаяся в антропоцентрическую, ныне оказывается на пороге теоцентрической парадигмы, основывающейся на представлении, что центр бытия – Бог, а человек – «центр»

лишь постольку, поскольку думает, что может считать себя Его возлюбленным творением. Новизны в этой смене парадигм нет, в ней – закономерное проявление духовно-религиозного возрождения нашей страны. Антропоцентризм необходимо преодолевать, так же как в свое время необходимо было преодолеть представления Птолемеевой – геоцентрической модели мира.

Аналогия эта найдена не нами. Еще в XIX веке К. П. Победоносцев (1827–1907), по устоявшимся представлениям, «реакционер», но человек выдающегося ума, в работе «Болезни нашего времени» (в составе книги «Московский сборник», первое издание 1896 года) писал: «Птолемеева система давно отжила свой век; но вот как понять, что в наше время восстанавливается господство ее в ином круге идей и понятий? Разве не впадает в подобную же путаницу новейшая философия, опять от той же грубой ошибки, что человека принимает она за центр вселенной и заставляет всю жизнь обращаться около него, подобно тому как в ту пору наука заставляла Солнце обращаться около Земли. Видно, ничто не ново под луною. Это старье выдается за новост, за последнее слово науки... <...> Все это называется прогрессом, движением науки вперед. Но, по правде, разве это не те же самые циклы и эпициклы Птолемеевой системы? И когда явится новый Коперник, который снимет очарование и покажет вновь, что центр – не в человеке, а вне его и бесконечно выше и человека, и Земли, и целой вселенной?» [17, с. 392].

Необходимость выхода современной филологической русистики из тенет антропоцентризма на междисциплинарные просторы, смежные с богословием и христианскими духовными практиками, ныне становится все более очевидной, в том числе для академической науки (пример обширной обзорной работы: [18]). Это необходимая часть общих усилий по нашему возвращению к Создателю, о чем афористически убедительно пишет иеромонах Роман: «Без Бога нация – толпа, / Объединённая пороком. / Или глуха, или слепа, / Иль, что ещё страшней, жестока. // И пусть на трон взойдёт любой, / Глаголющий высоким слогом. / Толпа останется толпой, / Пока не обратится к Богу!» [14, с. 170].

Список литературы

1. Алексеев П. Церковный словарь, или истолкование Славенских, также маловразумительных древних и иноязычных речений, положенных без перевода в Священном Писании, и содержащихся в других церковных и духовных книгах... : В 5 т. Т. 4. Р–С. СПб. : Тип. И. Глазунова, 1819. 208 с.
2. Барышникова И. Ю. Стиль лирики иеромонаха Романа : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / И. Ю. Барышникова ; Московский пед. гос. ун-т. М., 2006. 19 с.
3. Бубер М. Я и Ты. М. : Высшая школа, 1993. 176 с.
4. Варламов А. Ренессанс русской литературы: Писатель Алексей Варламов о Патриаршей литературной премии [Электронный ресурс] // Фома. URL: <http://foma.ru/patriarshaya-literaturnaya-premiya.html>. (Дата обращения: 19.07.2017.)
5. Волков В. В., Волкова Н. В. Вестники и провидцы: учительство и профетизм как типологические особенности русской словесности // Культура. Духовность. Общество. 2017. № 28. С. 83–91.
6. Волков В. В., Волкова Н. В. Два мира и два языка в поэтическом творчестве иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина): литературная традиция, сакральное и профанное // Инновационные процессы в национальной экономике и социально-гуманитарной сфере: Сб. науч. тр. по материалам Междунар. научно-практ. конференции. Белгород, 2018. С. 29–38.

7. Волков В.В., Волкова Н.В. «Ренессанс русской литературы»: национальный менталитет и литература духовного реализма в преподавании русской словесности // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2017. № 3. С. 147–157.
8. Волкова Н.В. Русский национальный характер в поэзии В.С. Высоцкого / Тверской гос. ун-т. Тверь, 2011. 97 с.
9. Гордиенко Н. Литургизация пейзажа в произведениях С.А. Есенина и иеромонаха Романа (Матюшина): к проблеме духовной преемственности русской поэтической традиции // Современное есениноведение. 2007. № 7. С. 110–115.
10. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Рус. яз., 1999.
11. Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
12. Иеромонах Роман (Матюшин-Правдин). Надмірний Путь: Стихотворения. СПб.: Пальмира: Книга по требованию, 2017. 319 с.
13. Иеромонах Роман (Матюшин-Правдин). Последний снег: Стихотворения. СПб.: Пальмира: Книга по требованию, 2017. 254 с.
14. Иеромонах Роман (Матюшин-Правдин). Созвездие Креста: Стихотворения. СПб.: Пальмира: Книга по требованию, 2017. 236 с.
15. Иеромонах Роман (Матюшин-Правдин). Чудный Свет: Стихотворения. СПб.: Пальмира: Книга по требованию, 2017. 303 с.
16. Новейший большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб.: Норинт; М.: РИПОЛ классик, 2008. 1536 с.
17. Победоносцев К.П. Государство и Церковь: В 2 т. Т. 2. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2011. 624 с.
18. Постовалова В.И. Теоллингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири *Magister Dixit*. 2012. № 4. С. 56–103.
19. Сердце [Электронный ресурс] // Азбука веры. Православное общество. URL: <https://azbyka.ru/m-serdce>. (Дата обращения: 03.01.2018.)
20. Скляревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. М.: Астрель: АСТ, 2008. 447 с.
21. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М.: Рус. яз., 2001.
22. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений / Авт.-сост. В. Серов. М.: Локид-Пресс, 2005. 880 с.

THREE LYRICAL HEROES IN THE POETRY OF HIEROMONK ROMAN (MATYUSHIN-PRAVDIN)

¹V. V. Volkov, ²N. V. Volkova

Tver State University

¹ *Department of the Russian Language*

² *Department of Philological Basics of Publishing and Literary Creation*

The subject of this article is the poetry of hieromonk Roman (Matyushin-Pravdin). The authors differentiate three types of lyrical heroes in poetry of hieromonk Roman, each of them following their different routes towards God and human beings. The key lex-

emes and verses that are characteristic for different lyrical heroes of hieromonk Roman, are interpreted on the basis of hermeneutics procedures.

Keywords: *hieromonk Roman (Matyushin-Pravdin), spiritual poetry, spiritual realism, lyrical hero, philological hermeneutics.*

Об авторах:

ВОЛКОВ Валерий Вячеславович – доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Тверского государственного университета (170100, Тверь, ул. Желябова, 33), e-mail: volk7valery@yandex.ru.

ВОЛКОВА Наталья Васильевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологических основ издательского дела и литературного творчества Тверского государственного университета (170100, Тверь, ул. Желябова, 33), e-mail: volknat@mail.ru.

About the authors:

VOLKOV Valery Vyacheslavovich – Doctor of Philology, Professor at the Department of Russian Language, Tver State University (170100, Tver, Zhelyabov str., 33), e-mail: volk7valery@yandex.ru.

VOLKOVA Natalya Vasilyevna – Candidate of Philology, Associate Professor at the Department of Philological Basics of Publishing and Literary Creation, Tver State University (170100, Tver, Zhelyabov str., 33), e-mail: volknat@mail.ru.