



Н. Жилина

## Три философских диалога в повести А.П. Чехова «Черный монах»

Обращаясь к «Черному монаху», исследователи обычно упоминают, что он давно уже имеет репутацию необычного для Чехова, «загадочного» произведения. Наибольшую загадку представляет собой образ самого черного монаха, вызвавший в научной литературе самые противоречивые толкования. В свое время известный русский критик, современник Чехова, Н.К. Михайловский предельно четко сформулировал вопрос относительно этого чеховского «персонажа»: «Есть ли “черный монах” *добрый гений*, успокаивающий утомленных людей мечтами и грезами о роли “избранников божиих”, благодетелей человечества, или, напротив, *злой гений*, коварной лестью увлекающий людей в мир болезни, несчастья и горя для окружающих близких и, наконец, смерти?» — И откровенно признался: «Я не знаю»<sup>1</sup>. С тех пор прошло более ста лет, но этот вопрос так и остался нерешенным. Мнения ученых расходятся до полярно противоположных: если И.Н. Сухих предполагает, что черный монах является «священником Бога и Христа»<sup>2</sup>, то М.М. Дунаев со всей определенностью называет его «несомненным бесом»<sup>3</sup>. Таким образом, очевидна необходимость детального анализа той философской концепции, той системы мировоззрения, которую воплощает собой этот «персонаж» и которая полнее и ярче всего раскрывается в его диалогах с главным героем.

Первое появление черного монаха сопровождается необычными и странными превращениями: «На горизонте, точно вихрь или смерч, поднимался от земли до неба черный высокий столб. Контуры у него были неясны, но в первое же мгновение можно было понять, что он не стоял на месте, а двигался со страшною быстротой, двигался именно сюда, прямо на Коврина, и чем ближе он подвигался, тем становился все меньше и яснее. Коврин бросился в сторону, в рожь, чтобы дать ему дорогу, и едва успел это сделать... Монах в черной одежде, с седою головой и черными бровями, скрестив на груди руки, пронесся мимо... <...> Опять начиная расти, он пролетел через реку, неслышно ударился о глинистый берег и

сосны и, пройдя сквозь них, исчез как дым»<sup>4</sup>. Первая встреча на этом заканчивается, а основные ее моменты найдут свое повторение в описании последнего появления монаха. В двух других случаях он сразу возникает поблизости, появившись непонятно откуда, и бесшумно усаживается рядом с героем. Таким образом, всего в повести описывается четыре встречи Коврина с черным монахом и три беседы с ним.

Хотя монашество в тех или иных формах встречается и в религиях Востока, ковринский «странник», безусловно, воспринимается в русле христианской традиции. Тем более очевидными оказываются различные несоответствия и противоречия в его внешности: его скрещенные на груди руки напоминают вид причастника, но непокрытая седая голова является явным нарушением традиций и правил монашеского одеяния. Внешнему аскетизму (босой, похожий на нищего или странника, с бледным худым лицом) противоречит и лукавая улыбка на его лице, как бы «с выражением себе на уме». Постоянно повторяющийся в описании его внешности эпитет *черный* является функционально избыточным, поскольку черный цвет обычен для монашеского одеяния, которое «должно непрестанно напоминать монаху данные им обеты и располагать его к глубокому смирению»<sup>5</sup>. Из трех разговоров, которые происходят у Коврина с черным монахом, наиболее значительным, объемным и важным является первый. Своеобразным «ключом» к этому разговору становится его начало:

«— Но ведь ты мираж, — проговорил Коврин. — Зачем же ты здесь и сидишь на одном месте? Это не вяжется с легендой.

— Это все равно, — ответил монах не сразу, тихим голосом, обращаясь к нему лицом. — Легенда, мираж и я — все это продукт твоего возбужденного воображения. Я — призрак.

— Значит, ты не существуешь? — спросил Коврин.

— Думай, как хочешь, — сказал монах и слабо улыбнулся. — Я существую в твоём воображении, а воображение твоё есть часть природы, значит, я существую и в природе» (241).

Так лукавое выражение лица получает свое воплощение: слова монаха «воображение твоё есть часть природы» являются отступлением от истины, поскольку «воображаемый» означает «не существующий в действительности, мнимый»<sup>6</sup>.

Появление черного монаха имеет важную цель: он сообщает герою о его высоком предназначении, называет его «избранником *божиим*», одним из тех немногих «служителей высшему началу», кто «воплощает собой благословение *божие*», чьи мысли, намерения и вся жизнь «носят на себе *божественную*, небесную печать» (241—242). Само представление о боге в речи черного монаха расплывчато и неопределенно, бог предстает как некое высшее начало, Абсолют, нечто вечное, разумное и прекрасное,

но в сознании любого европейского, а тем более русского, читателя он не может не ассоциироваться с библейским образом Творца.

Разъясняя в дальнейшем герою его высокую миссию, цель его земного пути, смысл его предназначения, черный монах постоянно использует в своей речи *христианские* как по своему звучанию, так и по своей сути понятия, которые, как правило, оказываются наполненными совершенно иным, а часто и противоположным содержанием. В приведенном ниже фрагменте так происходит со словосочетаниями *вечная правда* и *вечная жизнь*, имеющими в христианских источниках значение *имен Спасителя* (Иер. 33,16; 1Ин. 1:2; 1Ин. 5:20):

«— Ты служишь вечной правде. Твои мысли, намерения, твоя удивительная наука и вся твоя жизнь носят на себе божественную, небесную печать, так как посвящены разумному и прекрасному, то есть тому, что вечно. <...>

— Но разве людям доступна и нужна вечная правда, если нет вечной жизни?

— Вечная жизнь есть, — сказал монах.

— Ты веришь в бессмертие людей?» (242)

Раскрывая Коврину смысл его земного пути, черный монах противопоставляет его, «избранника божия», одного из «одаренных свыше благородных натур», «заурядным, стадным людям». При этом использование христианской терминологии приводит к созданию парадоксального семантического сдвига. Словосочетание *избранники Божии* в христианском вероучении означает *верующие*: «Верующие суть избранные Божии» (Мф. 24:31). Это о них сказано: «Много званых, но мало избранных» (Мф. 20:16), это они названы блаженными (Пс. 32:12), ради них сокращены будут общие бедствия (Мф. 24:22), и именно их соберет в последний день Христос со всей земли (Мф. 24:31). В свою очередь одна из номинаций Бога-Сына, как и Бога-Отца, — *Пастырь* (Ис. 40:11; Ин. 10:11,14); Христос, кроме того, называл Себя еще «*Дверь овцам*» (Ин. 10:7,9), то есть Вход в Царство Небесное верующим в Него, которые воспринимаются как *Его стадо* и именно так неоднократно называются в Евангелии. Таким образом, в христианстве понятия *избранники Божии* и *стадные люди* оказываются тождественными, полностью совпадающими: *овцы стада Христова* — это и есть *избранные Божии*.

Тема человеческого бессмертия, которую далее затрагивает Коврин, в ответе черного монаха напрямую связывается с образом «царства вечной правды», или Царства Божия. (То, что в сознании героя эти два понятия полностью отождествляются, обнаруживается в его внутреннем монологе по дороге к дому.) В изложении черного монаха Царство Божие предстает как некое метафизическое пространство, куда «одаренные свыше благородные натуры», «служители высшему началу, живущие сознательно и

свободно», могут «ввести» всех остальных. Именно этим объясняет черный монах разделение всего человечества на «стадных людей» и «избранных Божиих», высокая заслуга которых в том и состоит, что они на несколько тысяч лет раньше приблизят все остальное человечество к «вечной жизни», введя его после окончания его земной истории в «царство вечной правды».

Версия истории человечества, которую предлагает черный монах, в сравнении с евангельским изложением отличается одной существенной особенностью: в ней отсутствует важнейшее звено — *Страшный Суд*, «имеющий последовать после конца мира, на котором Судьею явится Сын Божий»... после чего праведники пойдут в Царствие Небесное, а грешники осуждены будут на вечные муки в Аду»<sup>7</sup>. Именно это предстоящее событие является постоянным и непререкаемым ориентиром для каждого христианина на протяжении его земного пути, поскольку именно с ним связано понятие *спасения*, которое непосредственно соотносится с представлением о *нравственном законе* и о *грехе* как его нарушении. Саму цель земной жизни христианина определяет прежде всего это грядущее грозное событие — Страшный Суд, на котором будет определена каждому вечная жизнь или вечная смерть. Таким образом, избавление отдельными избранными личностями сразу всего человечества от греха (который после грехопадения первых людей был усвоен самой поврежденной человеческой природой) — задача не только невозможная, но и противоречащая всем христианским установкам.

Ковриным грех воспринимается как нечто внешнее по отношению к человеку, требующее, так сказать, «хирургического вмешательства» и вполне устранимое сторонними силами. В христианском же представлении борьба с грехом осуществима лишь внутри каждого отдельного человека, которому тем самым и открывается возможность приблизить себя к Царству Божию. В соответствии с этим «Царство Божие, Царство Небесное изображается Евангелием... как Царство внутреннее, духовно-нравственное, для вступления в которое требуются и условия чисто нравственные — покаяние и вера. <...> На вопрос фарисеев, когда придет царствие Божие, Спаситель отвечал: “Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть”» (Лк. 17:20—21)<sup>8</sup>. В том, как рисует черный монах историю развития человечества, событию Страшного Суда нет и не может быть места, поскольку исчезает центральное понятие христианского учения — понятие *спасения*, непосредственно связанное с представлением о *нравственном законе* как определяющем весь земной путь человека и о *грехе* как отпадении от Бога.

Понятия вечной жизни, человеческого бессмертия, царства вечной правды как Царства Небесного в изложении черного монаха теряют вся-

кую связь со своим началом, полностью отделившись от представления о Боге, который в христианском вероучении и есть *вечная жизнь* и *вечная правда*. «Верование в Страшный Суд, — указывается в авторитетных источниках, — было в христианской церкви всеобщим и всегдашним», по словам же одного из учителей Церкви, «кто будет говорить, что нет ни воскресения, ни суда, тот первенец сатаны»<sup>9</sup>. Так образ грядущей метафизической жизни человечества, каким его рисует черный монах, возникает как образ *антиевангельской* направленности и получает свое развитие в последующем разговоре:

«— А какая цель вечной жизни? — спросил Коврин.

— Как и всякой жизни — наслаждение» (242).

Раскрывая дальше свою мысль, черный монах продолжает: «Истинное наслаждение в познании, а вечная жизнь представит бесчисленные и неисчерпаемые источники для познания», добавляя: «...и в этом смысле сказано: *в доме Отца Моего обители многи суть*» (242). Таким образом, «обители многи» толкуются черным монахом как неиссякаемый источник познания, предоставляющий человеку возможность непрерывного и постоянного интеллектуального наслаждения. А евангельская цитата становится в речи черного монаха своеобразной твердой опорой, подтверждением истинности всего сказанного им.

При этом нельзя не вспомнить, что сама возможность достижения Царства Божия, то есть обретения вечной жизни и спасения, неразрывно связана в христианстве с отказом от «мира сего», мира, «погруженного в порчу и зло», от его соблазнов и удовольствий. Жажду же всевозможных наслаждений (не только чувственных или эстетических, но и интеллектуальных) первый Богослов Церкви определил как «похоть плоти», которая «не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин. 2:16). *Так в устах лукавого монаха смысл слов, сказанных Спасителем, изменяется на противоположный.*

Согласно христианскому учению, человеку не нужны «бесчисленные и неисчерпаемые источники для познания»: если руководствоваться целью нравственного совершенствования, постоянным и непосредственным объектом его познания может и должен быть он сам, поскольку «только через познание себя, какой я есть на самом деле, в человека входит Господь, и тогда действительно человек приобретает силу»<sup>10</sup>. Сама же *идея познания* как смысла жизни земной, и тем более жизни вечной, выглядит как напоминание библейского сюжета о грехопадении и соотносится с мотивом *искушения*: причиной изгнания первых людей из рая стало, как известно, вкушение ими плодов с запретного *Древа познания добра и зла*.

Извлекая цитату из контекста, черный монах резко искажает смысл слов Спасителя, сказанных Им Своим ученикам во время тайной вечери. В Евангелии этой фразе Христа непосредственно предшествует другая,

составляющая с ней неразрывное единство: «Да не смущается сердце ваше! Веруйте в Бога и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14:1-2). Чтобы понять все значение этого высказывания, необходимо рассмотреть его в более широком контексте. Прежде чем были произнесены эти слова, воплощающие в себе важнейший смысл, который (как это произошло и с другими высказываниями Христа), не был понят учениками сразу, а только спустя время, на тайной вечере произошло несколько великих событий.

*Тайная вечеря*, как известно, — время последнего пребывания Христа с учениками в Его земной жизни. Здесь дает Он им последние наставления, оставляет Свой Завет в словах и делах. Перед Своим уходом Спаситель стремится разъяснить им, еще ничего по-настоящему не понимающим, суть Своего учения на Собственном примере. Прекращая спор апостолов о том, «кто из них должен почитаться большим», Он напоминает им: «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший» (Лк. 22:24—26), а затем встает со Своего места и начинает *умовение* ног Своим ученикам, заключая: «Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу; ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13:14—15). А после установления таинства причащения обращается к ним со словами: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34—35).

«Обращаясь опять к вопросу об отшествии Своем из этого мира и желая, чтобы апостолы догадались, наконец, куда он идет, Иисус сказал им: куда со временем пойдет за Мною Петр, пойдете и вы все; всем вам найдется место в доме Отца Моего, ибо *в доме Отца Моего обителей много*»<sup>11</sup>. «А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете» (Ин. 14:4).

«Казалось бы, апостолы должны были понимать, что Иисус Христос идет к Отцу Своему, то есть к Богу, и что путь этого восшествия к Богу есть путь страданий, смерти и воскресения Его. Но они так еще были отуманены ложными еврейскими понятиями о Царстве Мессии, что никак не могли догадаться, о чем говорит Христос. И вот один из них, Фома, сказал Ему: Господи! Не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?

Путь, ведущий Христа к Богу, это — страдания Его, смерть и воскресение; путь же, ведущий к Богу людей, это — сам Христос, открывший людям истину Божию и путь к вечной жизни. Полагая, что Фому более интересует путь, которым должны идти к Богу люди, Иисус сказал ему: Никто не приходит к Отцу, как только через Меня, ибо Я — путь к Нему и истина и жизнь. Если бы вы понимали, Кто Я, то знали бы и Отца Моего, и если вы говорите, что знаете меня, то, следовательно, знаете и Отца Моего»<sup>12</sup>.

Таким образом, становится понятно, что эта небольшая евангельская цитата является не только композиционным, но и идейным центром 5-й главы (которая, в свою очередь, занимает центральное место в композиции всей повести): воспроизведенная в своем истинном контексте, она раскрывает совершенно иной, глубинный семантический план, заставляя читателя увидеть все происходящее в новом свете. Расположенная в Евангелии в своеобразной «рамке» самых главных, важнейших в христианстве событий, в художественной ткани чеховской повести она как будто «окольцована» мотивом избранничества главного героя, принципиально и полностью изменяющим все прежние, традиционные религиозные представления о смысле и цели человеческой жизни.

Разговаривая с черным монахом как с существующим в объективной реальности, Коврин тем не менее отчетливо осознает его истинную природу. Озабоченный своим непонятным и странным душевным состоянием, он ищет ответа у того же черного монаха: «Ты призрак, галлюцинация. Значит, я психически болен, ненормален?» И, поясняя свою тревогу, обращается к авторитету древних, напоминая об античном идеале: «В здоровом теле здоровый дух» (242—243). Нельзя не вспомнить, что христианские воззрения на взаимосвязь духа, души и тела в человеке противоположны античным. В Евангелии постоянно подчеркивается немощность плоти и ее полная и непосредственная зависимость от духа, что же касается современных религиозных представлений, то в книге известного советского ученого-хирурга, священнослужителя XX века, в наше время причисленного к лику святых, этот вопрос ставится вполне определенно: «Дух не безусловно связан с душой и телом»<sup>13</sup>. В ответе черного монаха, также резко отвергающего античный идеал, снова возникает идея избранничества героя: «Не все то правда, что говорили римляне или греки. Повышенное настроение, возбуждение, экстаз — все то, что отличает *пророков, поэтов, мучеников за идею* от обыкновенных людей, противно животной стороне человека, то есть его физическому здоровью». Черный монах объясняет Коврину: «Свое здоровье ты принес *в жертву идее*, и близко время, когда ты отдашь ей и самую жизнь. Чего лучше? Это — то, к чему стремятся все вообще одаренные свыше благородные натуры» (243).

Первый диалог с черным монахом заканчивается вопросом Коврина: «Что ты разумеешь под вечною правдой?» Не отвечая, призрак начал таить и постепенно исчез. Но в читательском сознании вопрос героя, оставшийся без ответа, звучит как напоминание хорошо известной евангельской ситуации: «Что есть истина?» — задает вопрос Пилат стоящему перед ним Христу. «До пришествия Христа мир не знал правды, то есть воли Божией, не знал и истины, то есть не имел истинного понятия о Боге, назначении человека и предстоящей ему будущности. Древний мир за-

кончился вопросом: *Что есть истина?* Новый мир начался ответом Христа на этот вопрос: *Я — истина*<sup>14</sup>.

Иной отсчет времен, начало новой эры входит в мир вместе с этими словами Спасителя. Но проходит 19 веков, и чеховский герой, пребывающий в состоянии настолько полного и глубокого забвения, что даже имя Бога оказывается утраченным и стертым из его памяти, снова стоит в недоумении перед непостижимостью этого вопроса. В ответ на просьбу одного из апостолов, сомневающегося в происхождении Иисуса, все же «показать Отца» (Ин. 14:8), Христос ответил: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп?» Слова эти, звучащие как обращение во все времена к каждому человеку, погруженному в свою земную жизнь, забывающему о Боге и оставляющему Его, в полной мере проецируются на чеховского героя, который пребывает в безверии, нравственной и духовной опустошенности и, ощущая «пустоту, скуку, одиночество и недовольство жизнью», ищет спасения у призрака.

Уже расставшись с черным монахом, по пути к дому Коврин, находящийся под воздействием встречи, восторженно мечтает: «Быть избранныком, служить вечной правде, стоять в ряду тех, которые на несколько тысяч лет раньше сделают человечество достойным царствия божия, то есть избавят людей от нескольких лишних тысяч лет борьбы, греха и страданий, отдать *идею* все — молодость, силы, здоровье, быть готовым умереть для общего блага — какой высокий, какой счастливый удел!» (243). Мысль о служении человечеству неразрывно связана здесь с сознанием своей избранности, а *идея* становится *равнозначной Богу*.

В этой повести, как и в большинстве произведений Чехова, авторская оценка героев обычно глубоко скрыта, но здесь она дает о себе знать: «Он пошел назад к дому веселый и счастливый. То небольшое, что сказал ему черный монах, *льстило не самолюбию, а всей душе, всему существу его*» (243).

Сознание своего превосходства над другими людьми, своего величия приводит Коврина в состояние восторга и упоения собой. Объясняя свое состояние Тане, удивленно глядящей на его «восторженное, сияющее лицо», он говорит: «Я только что пережил *светлые, чудные, неземные* минуты!» (244). Эти определения могут быть восприняты как привычная языковая метафора, однако при внимательном рассмотрении обнаруживается, что в них присутствует и религиозная составляющая: *свет* — слово, изначально утвердившееся как синоним Богу, *чудо* — имеющее самое непосредственное отношение к Божественному проявлению, и, наконец, *неземной* (то есть небесный) — пребывающий в пространстве Бога.

Охваченный восторгом, Коврин обращается к Тане: «Я хочу любви, которая захватила бы меня всего, и эту любовь только вы, Таня, можете дать мне. Я счастлив! Счастлив!» (244). Ни Таня, ни он сам не замечают



противоречия в его словах: жажда всепоглощающей любви превращается у него в стремление обрести *того, кто даст ему* эту любовь, то есть заполнит *его* душу *своей* любовью. Состояние упоения собой настолько поглощает Коврина, что, даже признаваясь в любви, он остается полностью сосредоточенным на самом себе, не может преодолеть своей *самости* и по-настоящему войти в мир другого человека, и в Тане он видит только то, что ему хочется видеть: «Она была ошеломлена, согнулась, съежилась и точно состарилась сразу на десять лет, а он находил ее прекрасной и громко выражал свой восторг: — Как она хороша!» (244). Эта концентрация исключительно на своем внутреннем состоянии, постоянная погруженность в самого себя не оставят его и в дальнейшем. Можно сказать, что будущий крах их совместной жизни предопределен уже здесь.

Тема *счастья и радости*, возникшая уже в самом начале рассказа, становится доминантой, определяющей весь второй разговор Коврина с черным монахом. Постоянное, непрекращающееся состояние радости, испытываемое Ковриным, удивляет и несколько беспокоит его: «Мне кажется странным, что от утра до ночи я испытываю одну только радость, она наполняет всего меня и заглушает все остальные чувства. Я не знаю, что такое грусть, печаль или скука. <...> Серьезно говорю: я начинаю недоумевать. — Но почему? — изумился монах. — Разве радость сверхъестественное чувство? Разве она не должна быть нормальным состоянием человека?» (248).

Напрямую связывая *радость* с ощущением *удовольствия*, черный монах уверенно объясняет: «Чем выше человек по умственному и нравственному развитию, чем он свободнее, тем большее удовольствие доставляет ему жизнь» (248). Подтверждая свою мысль примерами Сократа, Диогена и Марка Аврелия, черный монах снова обращается и к авторитетному христианскому источнику: «И апостол говорит: постоянно радуйтесь» (248). Упоминание о христианском апостоле, таким образом, оказывается в одном ряду с именами тех древних философов, которые тяготели к рационалистическому познанию мира. Если с трудами Сократа связано представление об этике строгого рационализма, когда добродетель тождественна знанию, а искание истины выше всех других побуждений, то имя Диогена (речь, видимо, идет о Диогене Лаэртии) напоминает о философском индифферентизме. В философии Марка Аврелия (к которой Чехов, как известно, проявлял особый интерес) все происходящее в мире рассматривалось «как проявление промысла природы, отождествляемой с богом — активным, разумным и материальным началом», разум же представляется полностью отделенным от души и единственно подлинным человеческим началом<sup>15</sup>. Само по себе цитирование христианского апостола в одном ряду с именами этих древних философов способно создать обманчивое впечатление о сходстве и мировоззренческой близости

сти их представлений о мире и человеке. И только если рассмотреть слова апостола Павла (хрестоматийно известного своим чудесным превращением из яростного гонителя в великого проповедника христианства — «из Савла в Павла» (Деян. 9:22,26)) непосредственно в контексте послания, они обретают свой истинный смысл:

«Вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал зла за зло; но всегда ищите добра и друг другу и всем. Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1 Фес. 5:14—18).

В то время как черный монах напрямую связывает состояние радости с получением удовольствия от жизни, радость в христианском понимании — это светлое состояние умиротворенности, происходящее от внутренней гармонии, возникающей лишь при слиянии с Богом. Это радость не конкретного, а общего, глубинного свойства, она охватывает и пронизывает собой всю внутреннюю жизнь человека, не вступая при этом в противоречие с такими чувствами более частного порядка, как чувства огорчения, досады или грусти.

У Коврина же в основе его радости — вызванное уверенностью в своей исключительности и высоком предназначении довольство собой, проецируемое и на весь окружающий мир, и поэтому его состояние совершенно лишено духовного просветления. Довольство, счастье и радость оказываются для него понятиями одного ряда. После первого разговора с черным монахом он признается: «Я доволен, Таня, — сказал Коврин, кладя ей руки на плечи. — Я больше чем доволен, я счастлив! <...> Милая Таня, я так рад, так рад!» (243—244).

Представляя смысл своей жизни в высоком служении всему человечеству, он в то же время боится утратить привычный комфорт и уют, лишиться удобной и приятной жизни. Призыв черного монаха «радуйся же и будь счастлив» вызывает его возражение: «А вдруг прогневаются боги? — пошутил Коврин и засмеялся. — Если они отнимут у меня комфорт и заставят меня зябнуть и голодать, то это едва ли придется мне по вкусу» (248). Именно такую жизненную позицию имел в виду известный русский философ и богослов, современник Чехова, когда писал: «Одно из величайших препятствий, задерживающих духовный подъем, заключается в том призрачном наполнении жизни, которое дает житейское благополучие. Комфорт, удобство, сытость и весь обман исчезающей, смертной красоты — вот те элементы, из которых слагается пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные»<sup>16</sup>.

Свою особую миссию, свое служение великой идее Коврин напрямую связывает с занятиями наукой, в которую он полностью погружен и которую черный монах называет «чудесной» и «удивительной». «А Коврин

работал с прежним усердием и не замечал сутолоки. <...> То, что говорил черный монах об избранниках божиих, вечной правде, о блестящей будущности человечества и проч., придавало его работе особенное, необыкновенное значение и наполняло его душу гордостью, сознанием собственной высоты» (246).

Само название науки, которой посвятил себя герой, — *философия* — переводится, как известно, *любовь к мудрости*<sup>17</sup>. Парадоксальность ситуации здесь заключается в том, что ученый, профессионально занимающийся наукой о душе и постоянно погруженный в процесс познания мудрости, накопленной человечеством за многие века («Читаю психологию, занимаюсь же вообще философией», — поясняет он Песоцкому), не в состоянии постичь свою собственную душу и не властен над своим собственным разумом. Думая, что он как «служитель высшему началу» живет «сознательно и свободно», чеховский герой, превыше всего ценящий возможность и способность рационального постижения мира, но не умеющий познать самого себя, в забвении отвергает библейское предостережение: «Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну (Ис. 29:14). Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1Кор. 1:18—21).

Согласно христианскому вероучению, служение общему благу не может состояться без упорного труда над своей душой с сознанием полной своей нравственной беспомощности — нищеты духа, а представление о жертвенном подвиге невысказанно без великой любви. Суть и смысл *этой* любви изложены, как известно, в послании апостола Павла: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13).

Таким образом, христианство видит смысл жизни «в уподоблении Христу и единении с Ним, иначе — обожении, теосисе. Что это значит? Если ответить кратко, это есть совершенство в кенотической (греч. — *самоумаление, жертвенное смирение*) любви, составляющей само существо Бога, ибо «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем» (1 Ин. 4:16)<sup>18</sup>. Мечтая о жертвенном подвиге, Коврин чрезвычайно далек от понимания того, что еще со времен царя Давида было заповедано человеку: истинная «жертва Богу — дух сокрушен» и только «сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит» (Пс. 50:19).

Общее благо всего человечества, в полном соответствии с теорией черного монаха, представляется ему достижимым исключительно в силу его избранничества. Идея жертвенного подвига во имя общего блага в его сознании несовместима со страданием и исключает даже самую мысль об этом.

«Изо всех заблуждений религиозного искания, — предупреждал современников Е.Н Трубецкой, — одно из самых опасных и вместе — одно из самых распространенных — то, которое верит в возможность достигнуть блаженства *мимо креста*. Против него непосредственно направлено предостережение Христа на Фаворе, который говорит, что до воскресения Сыну человеческому *«надлежит много пострадать и быть уничижену»* (Мк. 9,12). Слова эти должны быть понимаемы в непосредственной связи с только что совершившимся на Фаворе событием: они указывают, что *путь ко всеобщему преобразению лежит через величайшее в мире страдание»*<sup>19</sup>. Именно поэтому в христианском сознании сама идея страдания несет в себе смысл высшей радости и счастья, обозначаемый словом *блаженство*. «Высшая цель жизни всякого христианина состоит в воплощении в своей жизнедеятельности требований нравственного закона», что и дает саму возможность блаженства. «А потому нравственное совершенство и блаженство неотделимы»<sup>20</sup>. Другим, кроме *счастья*, синонимом слову *блаженство* является *наслаждение*<sup>21</sup>. Так в самом этом понятии выделяется два различных уровня: высокий, религиозный (включающий в себя девять заповедей блаженства, о которых говорит Спаситель в Нагорной проповеди) и низкий, обыденный (с пониманием блаженства как наслаждения жизнью, получения ее удовольствий). Мировоззренческая путаница, аксиологический хаос, царящий в сознании чеховского героя, проявляется в том, как смешиваются в его восприятии самые разнородные и противоречащие друг другу системы, которые на равных правах сосуществуют и спокойно уживаются в его душе.

Не поверив до конца в реальность черного монаха, в истинность его слов, Коврин все же не в состоянии и отречься от него, окончательно отказать от своего воображаемого мира и иллюзорного счастья. И как только черный монах появляется снова, уже в последний раз, и спрашивает «с укоризной, глядя ласково на Коврина»: «Отчего ты не поверил мне? <...> Если бы ты поверил мне тогда, что ты гений, то эти два года ты провел бы не так печально и скудно», тот сразу же возвращается в свое прежнее состояние, опять поверив тому, «что он избранник божий и гений», и умирает, испытывая «невыразимое, безграничное счастье», которое «наполняло все его существо» (257).

Странный призрак, мираж из легенды, определивший своим появлением роковой поворот в судьбе главного героя, становится «той неведомой силой, которая в какие-нибудь два года произвела столько разруше-

ний в его жизни и в жизни близких» (255). Для того чтобы более точно определить сущность этого необычного «персонажа», необходимо пристальнее взглянуть в сам текст легенды, происхождения которой Коврин не помнит и которая, по его словам, «не отличается ясностью».

«Тысячу лет тому назад какой-то монах, одетый в черное, шел по пустыне, где-то в Сирии или Аравии... За несколько миль от того места, где он шел, рыбаки видели другого черного монаха, который медленно двигался по поверхности озера. Этот второй монах был мираж. <...> От миража получился другой мираж, потом от другого третий, так что образ черного монаха стал без конца передаваться из одного слоя атмосферы в другой. Его видели то в Африке, то в Испании, то в Индии, то на Дальнем Севере... Наконец он вышел из пределов земной атмосферы и теперь блуждает по всей вселенной, все никак не попадая в те условия, при которых он мог бы померкнуть. Быть может, его видят теперь где-нибудь на Марсе или на какой-нибудь звезде Южного Креста. Но, милая моя, самая суть, самый гвоздь легенды заключается в том, что ровно через тысячу лет после того, как монах шел по пустыне, мираж опять попадет в земную атмосферу и покажется людям» (233).

Уже самое начало легенды («какой-то монах <...> шел по пустыне») ориентирует на символично-метафорический уровень ее прочтения. В символическом плане *пустыня* — образ амбивалентный: «в христианской и иудейской культуре это место Откровения (беседы с Богом)», но одновременно и «безлюдная дикая местность, в которой Христа искушал сатана и из которой прибывали как лже-, так и истинные пророки»<sup>22</sup>. Расположение этой пустыни «где-то в Сирии или Аравии» представляется не случайным: географически это место неподалеку от Палестины — пространства, неразрывно связанного с именем Христа.

Далее говорится, что у этого монаха появился двойник: «За несколько миль от того места, где он шел, *рыбаки* видели другого черного монаха, который медленно *двигался по поверхности озера*. Этот второй монах был мираж». В этом описании угадывается реминисценция сразу двух евангельских ситуаций, причем поведение черного монаха как бы образует параллель действиям Спасителя: 1) встреча Христа с рыбаками на берегу озера и призвание первых учеников (Мф. 4:18) и 2) хождение по водам (Мф. 14:25—26).

Необычность упомянутого в легенде числа (тысяча лет) и его символика уже обращали на себя внимание ученых. Так, один из самых тонких и глубоких современных исследователей творчества Чехова, И.Н. Сухих, поставил важнейшие вопросы, предложив и свои ответы на них: «Откуда такая точная дата: ровно тысячу лет? Почему самая суть легенды, ее гвоздь — во вторичном появлении монаха на земле? Ответ на эти вопросы можно, как представляется, обнаружить в одной из книг Нового Завета,

Откровения Иоанна Богослова. «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе же окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20, 4—6). Черный монах, по смыслу легенды, и оказывается таким «священником Бога и Христа, предвестником Страшного Суда»<sup>23</sup>, — делает вывод исследователь. Однако этот вывод невозможно принять, учитывая суть и смысл всех речей монаха. Тем не менее эта часть библейского текста действительно может подсказать ответ на поставленные вопросы.

Прежде всего необходимо упомянуть, что двадцатая глава Иоаннова Откровения, цитируемая ученым, начинается с описания того, как диавол в образе «дракона, змия древнего» был скован Ангелом, низвержен и заключен в бездну, «дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет, после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откр. 20,1—3). Имеется в виду, что «первый раз диавол был поражен крестной смертью Спасителя. Тогда он был лишен власти над миром, «скован» и «заключен в бездну» на 1000 лет»<sup>24</sup>. Как указывается в богословской литературе, «тысяча лет есть время от вочеловечения Господа до пришествия антихриста»<sup>25</sup>, поскольку число 1000 в данном случае не является реальной мерой времени, но «символизирует целость», и «дьявол, действительно, в это время связан, то есть ограничен в своих действиях против человечества»<sup>26</sup>. То, что сказано в легенде о черном монахе: «вышел из пределов земной атмосферы и теперь блуждает по всей вселенной», — вполне может быть воспринято как перевод на современный язык библейского выражения «заключен в бездну». А перечисление мест, где видели мираж («то в Африке, то в Испании, то в Индии, то на Дальнем Севере»), очень напоминает те «четыре угла земли», народы которых будут обольщаемы освобожденным через тысячу лет антихристом: «Когда же *окончится тысяча лет*, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли» (Откр. 20,7). «И будто бы *эта тысяча лет уже на исходе*, — заканчивает Коврин свой рассказ. — По смыслу легенды, черного монаха мы должны ждать не сегодня-завтра» (233).

Становится ясно, что в структуре образа черного монаха каждая деталь является семантически значимой: внешность призрака,двигающегося «со *страшной* быстротой» в виде *смерча* (атмосферного явления, несущего угрозу человеку), его «*страшно* бледное, точно *мертвое* лицо» —

все это оказывается в полном соответствии с его *лживыми* речами и *разрушительным* воздействием. Постоянно и настойчиво повторяющийся по отношению к нему эпитет *черный*, как и неоднократное упоминание о *лукавстве*, устраняют последние сомнения в истолковании его образа, поскольку являются синонимами слову *дьявол*<sup>27</sup>. (Именно в свете такого толкования становится понятным происшествие, о котором вспоминал и сам Антон Павлович, и его брат Михаил. Однажды, в период жизни в Мелихове, А.П. Чехов выскочил в сад со странным видом и на вопрос брата о том, что случилось, ответил: «Я видел сейчас страшный сон. Мне приснился черный монах». «Впечатление черного монаха было настолько сильное, — пишет М.П. Чехов, — что брат Антон еще долго не мог успокоиться и долго потом говорил о монахе, пока, наконец, не написал о нем свой известный рассказ».)<sup>28</sup>

Одной из важнейших и самых известных в Евангелии является притча о блудном сыне (в различных вариантах воспроизведенная в русской классике)<sup>29</sup>, метафорический уровень которой раскрывает взаимоотношения человека с Богом. Как показывает Чехов, опустевшее в душе человека сакральное пространство не может долго оставаться незаполненным: при отсутствии Бога в нем начинается процесс кумиротворения, а *сотворение кумира* возможно не только *из другого*, но и *из самого себя*. Чеховский герой напоминает *блудного сына*, в душе которого стерлась даже память об оставленном им когда-то *Доме*, о своем истинном *Отце*, место которого занял теперь лукавый черный монах. Потеря этого черного двойника, со всей очевидностью обнажившая духовную пустоту героя, оказывается для него совершенно непереносимой — и только возвращение приносит радость успокоения и утешения: в иной мир он уходит с *блаженной* улыбкой. Совершая свой окончательный выбор, чеховский герой уходит в вечность, так и не вспомнив библейского предостережения:

«Разве вы не знаете, что вы — храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот храм — вы. *Никто не обольщай самого себя*. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: «*Уловляет мудрых в лукавстве их*» (1Кор. 3:16—19).

<sup>1</sup> Михайловский Н.К. Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX — начала XX века. Л., 1989. С. 532 (выделено мною. — Н.Ж.). Сходная точка зрения изложена и аргументирована примерами из святоотеческих источников в работе: Кошемчук Т.А. «Черный монах» А.П. Чехова: история прельщения и гибели души // Чеховские чтения в Твери: Сб. науч. тр. Вып. 3. Тверь, 2003.

<sup>2</sup> Сухих И.Н. Проблемы поэтики А.П. Чехова. Л., 1987. С. 109.

<sup>3</sup> Дунаев М.М. Православие и русская литература. Ч. 4. М., 1998. С. 632.

- <sup>4</sup> Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 8. М., 1986. С. 234. Далее все цитаты будут приведены по этому изданию с указанием страниц в тексте статьи (курсив везде мой. — Н.Ж.).
- <sup>5</sup> Христианство: Энциклопедич. словарь: В 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 147.
- <sup>6</sup> Словарь русского языка: В 4 т. Т. 1. М., 1981. С. 210.
- <sup>7</sup> Православный Библейский словарь. СПб., 1997. С. 577.
- <sup>8</sup> Христианство: Энциклопедич. словарь. С. 182.
- <sup>9</sup> Там же. Т. 2. М., 1995. С. 644.
- <sup>10</sup> Осипов А.И. Православное понимание смысла жизни. Киев, 2001. С. 15.
- <sup>11</sup> Гладков Б.И. Толкование Евангелия: Репринтное издание. СПб., 1913. С. 600 (курсив мой. — Н.Ж.).
- <sup>12</sup> Там же. С. 601.
- <sup>13</sup> Лука, архиепископ (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М., 2001. С. 97.
- <sup>14</sup> Гладков Б.И. Указ. соч. С. 610—611.
- <sup>15</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 338.
- <sup>16</sup> Грубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 62.
- <sup>17</sup> Словарь иностранных слов. М., 1989. С. 541.
- <sup>18</sup> Осипов А.И. Указ. соч. С. 4—5.
- <sup>19</sup> Грубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 62 (подчеркнуто мною. — Н.Ж.).
- <sup>20</sup> Православный Библейский словарь. С. 94—95.
- <sup>21</sup> Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка. М., 2001. С. 35.
- <sup>22</sup> Тресиддер Дж. Словарь символов. М., 1999. С. 296—297.
- <sup>23</sup> Сухих И.Н. Указ. соч. С. 109.
- <sup>24</sup> Исследуйте Писания...: К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет) / Ред. еп. Александр (Милеант). М., 2002. С. 374—375.
- <sup>25</sup> Апокалипсис: Опыт подстрочного комментария: На основании учения Священного Писания и Святых Отцов. М., 2001. С. 215.
- <sup>26</sup> Серафим, о. (Роуз). Приношение православного американца. М., 2001. С. 31.
- <sup>27</sup> Александрова З.Е. Указ. соч. М., 2001. С. 116.
- <sup>28</sup> Чехов М.П. Вокруг Чехова. М., 1960. С. 251.
- <sup>29</sup> Интересный и глубокий анализ в этом аспекте ряда произведений русской классики см. в книге: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995; Чернов А.В. Архетип «Блудного сына» в русской литературе XIX века // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск, 1994.

