

УДК 821.161.1

<https://orcid.org/0000-0001-6045-2162>

Е. В. Кузнецова

Традиции францисканства и странничества в судьбе и творчестве А. Добролюбова

Для цитирования: Кузнецова Е. В. Традиции францисканства и странничества в судьбе и творчестве А. Добролюбова // *Верхневолжский филологический вестник*. 2021. № 2 (25). С. 19–30. DOI 10.20323/2499-9679-2021-2-25-19-30

Судьба и личность Александра Добролюбова породили в культуре русского Серебряного века своеобразный добролюбовский миф о вечном страннике и во многом незаслуженно заслонили его литературное творчество. В статье прослеживается влияние фигуры Франциска Ассизского на жизнетворческую стратегию самого Добролюбова и на восприятие его современниками как «русского Франциска». Рассматриваются особенности художественного преломления целого комплекса мотивов, связанных с судьбой и личностью итальянского святого, в последнем сборнике произведений Добролюбова «Из книги невидимой» (1905). Образ странника-богомольца, прославление (проповедь) нищего жития, отшельничества и единения человека с животными, растениями и стихиями анализируются в контексте учения святого Франциска и русской францискианы эпохи модернизма, прослеживаются особенности их модернистской рецепции в произведениях Добролюбова, написанных после его «ухода».

С другой стороны, выявляются свидетельства того, что в произведениях сборника поэт реализует индивидуально-авторский извод характерно русского культурно-исторического феномена странничества (реального и метафизического, духовного), отраженного, например, в творчестве Н. С. Лескова, и получившего философское осмысление в науке и критике начала XX в. (В. Розанов, Н. Бердяев и др.). Высказывается предположение о влиянии на поэта анонимного произведения русской религиозной литературы «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». В итоге делается вывод о том, что поэт создает современную вариацию францисканского образа «простеца» и божьего человека, наделенного даром общения с природой, который сочетает в себе черты итальянского подвижника-проповедника с типом русского странника-богоискателя.

Ключевые слова: А. Добролюбов, святой Франциск Ассизский, образ странника, странничество, поэзия русского модернизма, рецепция, жизнетворчество.

E. V. Kuznetsova

Traditions of franciscanism and pilgrimage in the life and work of A. Dobrolyubov

The fate and personality of Alexander Dobrolyubov gave rise to a kind of Dobrolyubov myth about the eternal wanderer in the culture of the Russian Silver Age and in many ways unfairly obscured his literary work. The article traces the influence of Francis of Assisi on Dobrolyubov's own life-creating strategy and his contemporaries' perception of him as a «Russian Francis. The author considers the peculiarities of artistic interpretation of the whole complex of motifs associated with the fate and personality of the Italian saint in the last collection of Dobrolyubov's works, *From the Book Invisible* (1905). The author analyzes the image of the pilgrim, glorification (preaching) of the poor, hermit's life and the unity of man and wildlife, plants and the elements of nature in the context of teachings of St. Francis and the Russian franciscanism of the modernist era; the features of their modernist reception are traced in Dobrolyubov's works written after his «departure».

On the other hand, the author reveals evidence that the poet implements the individual author's interpretation of the characteristic Russian cultural and historical phenomenon of pilgrimage (real, metaphysical and spiritual), which was reflected, for example, in N. S. Leskov's works, and philosophically interpreted in science and criticism of the early 20th century (V. Rozanov, N. Berdyaev, etc.). The author suggests that the poet was influenced by an anonymous work of Russian religious literature «A Pilgrim's Confessional Stories to his Spiritual Father». As a result, the author concludes that the poet creates a modern variation of the Franciscan image of the «simple man» and the divine man, possessing the gift of communication with nature, who combines the features of an Italian ascetic preacher with the type of a Russian pilgrim-god-seeker.

Key words: A. Dobrolyubov, Saint Francis of Assisi, the image of the pilgrim, wandering, poetry of russian modernism, reception, life creation.

Франциск Ассизский в культуре русского модернизма

В конце XIX–нач. XX в. к Франциску Ассизскому (1181/1182–1226), итальянскому святому, провозгласившему культ бедности и основавшему орден францисканцев [Задворный, 1995; Ветлугина, 2018], в русских интеллектуальных кругах возникает огромный интерес. Неоднократно издаются его жизнеописания, о нем повествуют на страницах научных и научно-популярных работ, его имя и топонимы, связанные с его родиной, звучат в стихах и статьях Д. Мережковского, К. Бальмонта, Вяч. Иванова, А. Блока, С. Соловьева, М. Кузмина, М. Волошина и др. В 1911 г. В. В. Розанов отметил необычайную популярность итальянского святого: «Он сделался каким-то „литературным русским святым“, притом „единственным святым“ русской интеллигенции» [Розанов, 2011, с. 154]. По словам К. Г. Исупова: «В эпоху Серебряного века имя Франциска – у всех на устах. Популярными становятся не столько его сочинения и агиография, сколько тип личности и дух его поступков. Усилиями значительного ряда богословов (А. Ельчанинова), историков-мыслителей (П. Бицилли, В. Герье, А. Гукковского, О. Добиаши-Рождественской, Л. Карсавина, П. Сахарова, В. Соловьева, Н. Устрялова, Д. Толстого, Д. Цветаева, Е. Шмурло), исследователей изящной словесности (А. Веселовского, С. Котляревского, С. Шевырева) и несметного числа философов религиозного возрождения Франциск вписан в интеллектуальные парадигмы эпохи на правах родного элемента» [Исупов, 2006, с. 60].

В России в нем видели свет Божественной любви, воплощенный в земном человеке и обращенный на все сущее (Ф. Достоевский, Д. Мережковский, В. Розанов, С. Дурылин и др.). Почитался Франциск и как учитель милосердия, обновитель христианской веры, обративший людей к духовному самосовершенствованию и явивший сам пример перерождения и обращения. Он грешил, заблуждался и достиг святости путем жестокой работы над собой. В таком ключе писали о святом, например, Э. Пименова и З. Венгерова [Пименова, Венгерова]. Наивно-детский идеализм итальянского подвижника оказался созвучен романтическому идеализму русской духовной культуры начала XX в., грезившей о возвышенном и совершенном человеке: «Франциск нам не чужой; он не отошел от нас в прошлое, а своим, основанным на евангельском совершенстве идеализмом, живет вечно, как вечен и этот идеализм. Способы осу-

ществления евангельского совершенства бывали различны, но никто не осуществлял его смиреннее, искреннее и трогательнее и никто не вложил в него столько любви как христоробивейший бедняк из Ассизи» [Герье, 1908, с. 325].

Исследованию рецепции фигуры и учения итальянского святого в литературе и философии русского модернизма посвящено достаточное количество работ таких авторов, как К. Г. Исупов, М. С. Самарина, В. Н. Москвичев, Архимандрит Августин (Никитин), А. А. Медведев и др. [Исупов, 2006; Самарина, 2008; Москвичев, 2010; архимандрит Августин (Никитин) 2014, 2016; Медведев]. Однако на карте русского францисканства все еще есть белые пятна.

Следует отметить, что в литературе русского модернизма рецепция образа святого Франциска шла двумя путями: интеллектуальным кругам младосимволизма (Вяч. Иванову, Эллису (Л. Кобылинскому), раннему М. Волошину, А. Блоку) был более близок образ Франциска-мистика, божовидца и чудотворца, превратившего тернии в благоухающие розы и удостоенного стигматов – знаков искупительной жертвы Христа [Архимандрит Августин (Никитин), 2014, с. 237–238]. С другой стороны, в лирике Д. Мережковского (поэма «Франциск Ассизский. Легенда», 1891), К. Бальмонта (стихотворение «Люблю в тебе, что ты, согрев Франциска...») и М. Кузмина («Ассизи», 1920; «Поездка в Ассизи», 1921), а также в творческом сознании Л. Толстого и М. Горького наибольшее значение имеет образ Франциска-бедняка, проповедника равенства и наивно-детской, незамутненной рефлексией братской любви ко всему земному: Солнцу, растениям и животным.

По мнению исследователей, Франциск Ассизский в истории философской мысли представляет собой образец «простецы», мудрость которого заключается в непредвзятом, незамутненном умозрительными построениями и проекциями взгляде ни мир [Исупов, 2006, с. 61]. Глубинная близость подобного склада ума исконно русскому национальному сознанию была отмечена еще в очерках П. П. Муратова: «*Poverello d'Assisi* был одним из тех простецов, которые так хорошо известны нам, русским, ибо под их неумолчный призыв прошла вся наша история – от новгородских блаженных и московских юродивых до добровольных изгнанников наших дней. В своем отрицании всякой книжности и учености, всякого мудрствования и даже всякого предания ассизский святой любил называть себя смиренным именем нищего духом.

„Sono idiota”, – говорил он (курсив автора статьи)» [Муратов, 2019, с. 491]. Слова о «добровольных изгнанниках наших дней» можно считать прозрачным намеком на судьбу Александра Добролюбова (1876–1945), одного из первых и скандально известных поэтов-декадентов, порвавшего с городской культурой и жизнью людей своего класса.

Традиция францисканства в судьбе и творчестве А. Добролюбова

Для Добролюбова житие итальянского подвижника было значимо в свете переключек с собственной судьбой как пример нравственного перерождения и обретения веры: в 1898 г. поэт отрекся от заблуждений бурной молодости (атеизм, опиум, культ смерти, дерзкие и провокационные стихи), порвал со своим социальным окружением, раздал все имущество друзьям и искал в опрощении и паломничествах по святым местам утешения и искупления грехов: «Из идущего во всем до конца крайнего декадента Добролюбов превратился в своего рода религиозного подвижника, странствующего по России в поисках самой последней, самой святой истины» [Кобринский, 1997, с. 191–229]. Напомним, что Франциск из Ассизи знаменит своей проповедью аскетизма, альтруизма и крайним самоотречением. Он также ушел из своей семьи, принадлежавшей к классу богатых купцов по отцу и дворян по матери, раскаялся в прежней беспутной жизни и отказался от наследства и имущества ради бескорыстного служения Богу [Задворный, 1995, с. 8–9]. Строки из поэмы Д. Мережковского «Франциск Ассизский. Легенда» (1891): «Жить и умереть наедине // с Господом лицом к лицу в пустыне» [Мережковский, 2000, с. 257], как нельзя лучше выражают одно из самых заветных желаний Добролюбова, прозвучавшее и ряде его произведений, например, в стихотворении в прозе «В уединении я отдалился от людей...». Хотя можно говорить и о противоположной тенденции: останавливаясь в той или иной деревне Добролюбов не сторонился людей, а, подобно итальянскому монаху, начинал проповедовать, собирая вокруг себя последователей.

Странствия Добролюбова по дорогам России на время вылились в создание секты «добролюбовцев» в Поволжье, а потом продолжились, пока уже в зрелые годы он не обосновался в Азербайджане [Иванова, 1997]. В первые годы после «ухода» поэт периодически появлялся в Санкт-Петербурге и Москве, останавливаясь у родствен-

ников и знакомых, а сведения о его жизни и взглядах доходили до литературных кругов.

Наибольший объем исследовательской и научно-популярной литературы о святом Франциске пришелся в России на 1900-е–1910-е гг. [архимандрит Августин (Никитин), 2015]. Но для возникновения францисканских мотивов в творчестве Добролюбова актуальны были более ранние труды, изданные до его ухода «в народ»: сочинение М. Соловьева «Франциск Ассизский», монография французского писателя-историка Поля Сабатье «Жизнь Франциска Ассизского», биография святого, написанная Э. К. Пименовой [Соловьев; Сабатье; Пименова], а также брошюра Е. Свешниковой, неоднократно выходившая в издательстве «Посредник» [Свешникова, 1987]. Именно ее, скорее всего, имеет в виду Добролюбов в письме к Брюсову, обращаясь к нему с просьбой выслать денег и духовную литературу: «Во имя блага народного вышлите для меня гражданскую Библию, сборник древних христианских апологетов, собрание сочинений „мужей апостольских”, „ученье двенадцати апостолов” кажется К. Попова иль иное – только б был перевод рукописи. <...> Пр. Вышлите еще непременно дешевые издания Посредника – жизнь древних христиан, Франциск Ассизский, Иван Гусь (несколько книг каждой) (курсив автора статьи)» [Grosman, pp. XXIII].

Восприятие русского богоискателя через призму мифа об итальянском святом было, скорее всего, общим местом в интеллектуальных кругах начала XX в. Д. Мережковский в 1907 г. в статье «Религия и революция», напечатанной сначала в «Русской мысли» (№ 3, 1907) и в том же году изданной в Париже в составе сборника «Царь и революция» так описал свою встречу с Добролюбовым в Петербурге: «В самом деле, за пять веков христианства, кто третий между этими двумя – святым Франциском Ассизским и Александром Добролюбовым? Один прославлен, другой неизвестен, но какое различие перед Богом?» [Мережковский, 1999, с. 183]. Андрей Белый упоминает его имя в одном ряду с другими знаменитыми русскими писателями, прошедшими через влияние францисканства, Л. Толстым и А. Блоком [Белый, 1997, с. 268]. А. Кобринский, опираясь на мемуары Г. Иванова, Вл. Гиппиуса и др., полагает, что виртуальное присутствие поэта-отступника в литературной жизни Петербурга постоянно ощущалось современниками, а его «уход» воспринимался как искупление общих грехов всей интеллигенции перед народом [Кобринский, 2005, с. 452–453].

В современном литературоведении влияние Франциска Ассизского на жизненный выбор Добролюбова является фактом признанным, но все еще не исследованным в полной мере. К. Г. Исупов называет Добролюбова в числе русских францисканцев [Исупов, 2006, с. 60–88]. Создателем «линии русского францисканства» и «первым настоящим францисканцем в России» называет Добролюбова А. Кобринский, возводя к мотивам единства с природой ряда его произведений некоторые стихотворения В. Хлебникова, С. Есенина, Н. Заболоцкого [Кобринский, 2005, с. 450–451]. Ссылаясь на Мережковского, проводит параллель между Франциском и Добролюбовым Джоан Гроссман (J.D. Grossman), отмечая при этом также важность жизни поэта с крестьянами Олонецкой губернии на возникновение у него мотивов почитания всего живого [Grossman, p. XV–XVI].

Осмыслению присутствия отличительно францисканских мотивов в сборнике Добролюбова «Из книги невидимой» (1905) посвящена статья Н. Ф. Федотовой. Исследовательница отметила в качестве их общих мировоззренческих постулатов: отрицание имущества, денег, книжного знания, уход от цивилизованного мира, культ нищенства, интеллектуальное опрощение с целью приближения к народу и его мудрости, почитание Бога во всех его творениях, наивно-радостное принятие Божьего мира. На художественном уровне эта общность проявляется в обращении к жанру проповеди, а также в проповеднических мотивах и словесных оборотах, например, «братья», «братцы», которыми пронизаны произведения Добролюбова [Федотова, 2014, с. 197–201].

Но нельзя согласиться с утверждением Н. Ф. Федотовой, что стихотворения сборника «Из книги невидимой» представляют собой «слабые с художественной точки зрения тексты» [Федотова, 2014, с. 198, 200]. «Примитивизм» текстов писателя – результат тщательно продуманного и сконструированного эффекта псевдонародной речи. При этом произведения сборника разнообразны по строфике и ритмике (ритмизованная проза, белый стих, тонический стих, дольник, верлибр), по тематике, жанрам и стилистике (псалмы, гимны, песни, молитвы, лирические исповеди, дружеские послания и воззвания, стихотворения в прозе, очерки, проповеди), весьма искусны в употреблении повторов, анафор, фразеологизмов и риторических конструкций, библиизмов и фольклорных формул. Не считал эти тексты слабыми и такой придирчивый критик как В. Брюсов, композици-

онно выстроивший, отредактировавший и издавший сам сборник.

В данной статье мы бы хотели подробнее рассмотреть несколько самых характерных «францисканских» лейтмотивов в творчестве Добролюбова, наиболее ярко представленных в произведениях его последнего литературного сборника «Из книги невидимой» (1905) и проследить их взаимосвязь с русской традицией странничества. И первый из них – это мотив обретения общего языка и особой душевной близости с природным миром (животными, растениями, стихиями). Поэт пишет стихотворения с характерными названиями «Прощайте, птички, прощайте, травки...», «О союзе со зверями» и «Примирение с землей и зверями». Цитируем последнее:

Мир и мир горам, мир и мир лесам,
 Всякой твари **мир** объявляю я.
 И идут уже зайцы робкие,
 Песня им любя, вразумительная.
 Загорелись огнем все былиночки,
 Струи чистья в родниках поднимаются,
 За рекой песня чистая разглашается... <...>
 Песню братскую принимаю я...
 Вот у ног моих козы горные,
 Лижут руки мои лоси глупые...
 Ай вы звери мои, вы свободные!
 Путь у каждого неизведанный,
 Вы идите своим ли одним путем,
 Только мирную человечью речь принимайте!
 Вот, *медведи*, вам мирный заговор:
 Вы не трогайте жеребеночка,
 Пощадите крестьянскую животинушку...
 Ай вы *змеи ползучие* подколенные!
 Вы не жальте нас на родных полях,
 Недосуг болеть да крестьянствовать в пашню
 жаркую.
 Все *примите мир* – слово крепкое:
 Чтоб отныне ли даже до веку,
 С нами праздновать воскресение!
 [Добролюбов, 1983, с. 51]

В приведенном тексте поэт создает развернутую поэтическую иллюстрацию к евангельскому изречению о смысле евангельской проповеди: «...Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк., 16:15). Концепт *мир* становится ключевым смыслообразующим узлом всего текста и выступает в двух значениях: *мир* как согласие и *мир* как Вселенная, созданная Богом-творцом. Не только сам человек стремится к дружбе с меньшими братьями, но и старается

примирить их между собой, искоренив даже такие исконные «правила» как вражда хищников и травоядных (медведя и жеребеночка). В подобном стремлении можно увидеть отголосок знаменитого эпизода об усмирении святым Франциском ужасного и кровожадного волка из Губбио, который истреблял крестьянский скот. А после того, как Франциск поговорил с ним, он перестал разбойничать и ел все, чем его подкармливали местные жители.

Добролюбов разрабатывает целую систему способов умаления фигуры автора как в процитированном произведении, так и в других текстах: мотивы безвестности, крайней бедности, безымянности, отсутствия социального статуса, отрицание интеллектуального преимущества. Своеобразное «опрошение» проявляется и в подборе лексем (слова общеупотребительные, отсутствие книжной, ультрасовременной лексики, наличие ласкательно-уменьшительных форм, характерных и для русского фольклора), в простых, коротких синтаксических конструкциях, лаконичных суждениях. Отметим, что Добролюбов, передавая свои тексты Брюсову, подобно древнерусским книжникам считал свои произведения внушенными Богом и даже хотел публиковаться анонимно. Однако, наряду с этим в сборнике поэта присутствует и другая тенденция – притязание на амбициозную роль нового пророка и провидца, лицезревшего самого Господа, воплощенная ярче всего в стихотворении «Пророчество».

У мотива союза со зверями были и другие источники. Это и русская фольклорно-сказочная традиция, согласно которой герой, заколдованный или наделенный провидением, способен понимать язык зверей и птиц; и сказания о юродивых и «людях божиих», живших со зверями и находивших у них защиту и понимание. Однако западноевропейский сюжет проповеди Бога земным тварям, воплощенный ярче всего в народных легендах о святом Франциске (анонимный сборник «Цветочки Франциска Ассизского», XIV в.) и ставший даже атрибутом его иконографии (на ряде средневековых миниатюр Франциск окружен зверями и птицами), представляется самым значимым первоисточником. В «Цветочках» о ласковом и сострадательном общении святого с животными говорится в нескольких легендах. Святой монах обретает дар слова и проповедует птицам, спасает и приручает диких голубей (горлиц), пойманных для продажи, отпускает зайчонка, попавшегося в капкан, выкупает ягненка, которого уже ведут на бойню, подкармливает зимой пчел медом

и вином, выпускает в реку большую пойманную рыбу, принесенную ему в дар, и даже убирает с дороги дождевых червей, чтобы путники не раздавили их [Цветочки, 1913]. «Бесконечная любовь ко всему, созданному Богом, охватывает и воспламеняет все существо св. Франциска. Она же, как увидим, становится формой его исповедания Бога. <...> В природе и ее тварях Франциск видел дорогой ему образ полной бедности, совершенного предания себя в руки Божии, бесконечного смирения. <...> У него было почитание природы, благоговеющий страх перед ней», – пишет С. Н. Дурылин [Дурылин, 1913, с. XXII–XXIV], и мы видим стремление русского поэта передать эту светлую, радостную любовь и почитание Божественного мироздания.

Одним из самых «францисканских» по духу текстов сборника «Из книги невидимой» также является «Восхваление нищего жития. Слово странника о нищете духовной и телесной». Основной посыл добролюбовской проповеди заключается в следующем: жить следует сегодняшним днем, забота о пропитании, в том числе работа, достойна только ради еды на один день (поработал – поел), а думать о дне завтрашнем, делать запасы, копить имущество является грехом. Для обоснования своей концепции Добролюбов вслед за Франциском Ассизским буквально трактует знаменитые слова Христа: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф., 5:3). Богоугодны только настоящие нищие, те, кто нищ и телом, и духом: «Ворота твои – настезь открыты они. Ты, как и я, как и Он – нищий странник земли. *Блаженны нищие и духом и телом, потому что Он – все во всем.* Я это хочу объяснить вам, братья, что на нашем пути странников необходима и эта и та нищета – и духовная и телесная (курсив автора статьи)» [Добролюбов, 1983, с. 82]. По легенде молодому Франциску истинный смысл веры и бедности, как совершенной формы любви к Богу, открылся, когда он увидел нищих на ступенях собора святого Петра в Риме, поменялся с одним из них одеждой и провел с ними целый день, прося милостыню Христа ради [Яковелли, 2003, с. 25]. В отрицании Добролюбовым заботы о дне завтрашнем можно увидеть также своеобразное преломление учения Франциска о бедности на примере жаворонка, живущего одним днем, к которому святой обращается для пояснения своих взглядов: «У всей природы, как у брата жаворонка, нет завтрашнего дня, нет двух одежд, нет ничего, к чему бы шло название: „мое“ – она вся нища,

как Христос, и потому она в вечной любви к нему и потому Он – с нею» [Дурьлин, 1913, с. XXIII].

Стихотворение в прозе «В уединение я отдалился от людей» и идущее вслед за ним стихотворение-гимн «На пути из Нижнего в Балахну» можно назвать вариациями «Гимна солнцу» (*Canto del sole*) – самого известного стихотворного произведения Франциска, хвалы Господу в форме прославления его творений. Прочитав стихотворение Добролюбова «На пути из Нижнего в Балахну», также воспевающее весь Божий мир: Солнце, звезды, зверей, растения...

*Горы, холмы земли – братцы, сестрицы мои,
Даже камни дорог – други верны мои,
Неба своды, лучи – как отцы мои.
Звери дикие – братцы милые,
Реки тихие – обрученные мне, навсегда мои.
А и мир вам, сестры звездочки,
Звезды ясные – вы цветы небес,
Все цветы полей в венцах царских,
Лучи солнечные – гонцы радостные,
Камни мирные придорожные молчаливые,
Я пред вами, пред всеми лицом ниц до земли
простираюсь,
От вас всех озарюсь..
И былиночка-сиротиночка, ты родимая!
[Добролюбов, с. 96]*

По мнению С. Л. Франка: «На высочайшей ступени духовного развития – как, например, в религиозной жизни такого гения, как Франциск Ассизский – не только волки, птицы и рыбы, но даже солнце, ветер, даже смерть и собственное тело становятся „братями” и „сестрами”, переживают как некие „ты”» [Франк, с. 360]. Прочитанный текст Добролюбова позволяет отнести это высказывание русского религиозного философа и к его мировоззрению: «сестры-звездочки», «братцы милые», «И былиночка-сиротиночка, ты родимая!».

К особенностям модернистской рецепции мифа об основателе францисканства в творчестве Добролюбова можно отнести повышенный интерес к его хождениям-путешествиям и проповеднической деятельности. Блаженный из Ассизи и его последователи стали одними из первых известных странствующих проповедников в средневековой Европе со времен учеников Христа с момента официального утверждения в Риме в 1209 г. устава их нищенствующего ордена. В лице Франциска монашество изменило свое предназначение – отшельничество сменилось странствием с именем

Бога на устах: «Франциск призвал к универсальному, всемирному апольствоству, – и монахи вышли за стены монастырей, чтобы нести людям слово Божие» [Задворный, 1995, с. 12]. Добролюбов также отринул монастырскую жизнь, предпочитая проповедовать слово Божие в миру.

Традиция странничества в творчестве А. Добролюбова

Жизнетворческая и литературная стратегия Добролюбова вписывается также в уникальное культурно-историческое явление *русского странничества* и представляет собой интересный индивидуально-авторский извод этого феномена. Однако, имя Добролюбова как правило не упоминается исследователями (Д. Д. Дорофеев, А. Ю. Ильина, Н. В. Федорова, С. Н. Алехина, Е. В. Фаленкова, Е. А. Трофимова и др.) в контексте истории странничества в России конца XIX – нач. XX в. Связано это, вероятно, с привычным восприятием поэта только в качестве декадента и раннего русского символиста.

Именно в эпоху Серебряного века странничество, возникшее на Руси практически сразу после принятия христианства и связанное как с «народным православием», так и с историей церковного раскола (бегунство и старообрядчество), получает метафизическое осмысление. Оно начинает восприниматься как особая форма познания себя, Бога и духовного роста, иной способ бытия, позволяющий выйти за рамки обыденных и традиционных форм существования, *отстраниться*, и взглянуть на все (отношения людей, науку, искусство и т. д.) со стороны, то есть непредвзято [Федорова, 2019; Дорофеев, 2010]. По мнению Е. А. Трофимовой, странничество становится гранью «особого неоромантического порыва ведущих мастеров национальной культуры: глубже осмыслить собственные истоки и достижения для постановки задач обновления и улучшения мира. <...> В художественных практиках Серебряного века образ-концепт „странника” начинает символизировать путь индивидуальных духовно-нравственных исканий человека и обретения Высшего начала: странник, – это не только богомолец или религиозный подвижник, но и человек, готовый к внутренним трансформациям и поискам личного пути» [Трофимова, 2014, с. 234].

О странничестве в начале XX в. размышляют многие: Л. Толстой, Б. Зайцев, И. Шмелев, В. Розанов, Н. Бердяев, М. Нестеров, Н. Рерих и др. Н. Бердяев полагал, что тип странника особенно характерен для русского национального характера

и свойственен, в том числе, части интеллигенции. Он олицетворяет представление об абсолютной свободе и духовной возвышенности: «Странник – свободен от „мира” и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника» [Бердяев, 1990, с. 12–13]. В мировоззренческой парадигме Добролюбова странствие обретает высшую ценность и становится жизненным предназначением. По сути, весь сборник «Из книги невидимой» – это рассказ о странствии: реальном и метафизическом. Отдельно теме «хождения» посвящен цикл произведений «Пыль дорог», состоящий из прозаических отрывков, размышлений, воспоминаний и притч. Автор раскрывает образ странствующего проповедника и излагает его взгляды о господстве духа над плотью, а мира невидимого, духовного, над миром видимым.

Помимо реальных социальных примеров нищих странников следует назвать один, как нам кажется, актуальный для Добролюбова литературный источник, способствовавший возникновению в его судьбе и творчестве феномена странничества. Это популярный в конце XIX – нач. XX в. сборник религиозных рассказов анонимного автора «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», созданный, предположительно, в России в середине XIX в. и издававшийся сначала в Казани в 1881, 1883, 1884 гг., а затем в дополненном виде напечатанный в Сергиевом-Посаде в 1911 г. под названием «Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой».

Это произведение формирует представление о странничестве как об особом духовном подвиге, способе самосовершенствования и обретения внутренней молитвы. В. А. Котельников сравнивал влияние «Откровенных рассказов странника» со знаменитым «Путешествием пилигрима» английского писателя-проповедника Дж. Баньяна: «Наверное, многих русских странников она (книга – Е. К.) подвигнула искать познание Бога и духовную радость в Иисусовой молитве, возбудила эсхатологическую встревоженность и жажду спасения – как в XVII в. действовала на христиан книга Джона Беньяна» [Котельников, 1994, с. 26]. Но самое интересное, английское и русское произведения оказываются действительно взаимосвязаны на уровне парадигмы сюжета (узнаваемых фабульных узлов, набора образов и мотивов): «Путешествие пилигрима» оказало влияние на возникновение «Откровенных рассказов странника» [Ипатова, 2002].

Русский литературный источник важен для выбора Добролюбовым пути странничества, а также для поэтики и содержания сборника «Из книги невидимой», не менее, чем житие и учение Франциска Ассизского. При этом оба источника как бы дополняют друг друга, имеют общие мотивы (проповедь сердечной и умственной простоты, нищенского жития, любви ко всем земным тварям), что уже было отмечено исследователями. Архимандрит Киприан в предисловии к новому изданию «Откровенных рассказов» в 1948 г. следующим образом обобщенно описал содержание этого произведения: «Это – путь странника по бесконечным дорогам, большакам и проселкам Св. Руси; одного из представителей той „во Христе бродячей” России, которую мы так хорошо знали тогда, давно, давно... – России, которой теперь нет и которой, вероятно, никогда больше и не будет. Это те, кто от преп. Сергия шли в Саров и на Валаам, в Оптину и к киевским угодникам; заходили и к Тихону и Митрофанию, бывали и в Иркутске у святителя Иннокентия, доходили и до Афона и до Св. Земли. Они, „не имея пребывающего града, искали грядущего”». Это те, кого манила даль и беспечная легкость бездомного жития. Оставив свой дом, они находили его в иноческих обителях. Сладости семейного уюта они предпочли назидательную беседу старцев и схимников. <...> Они кажутся нам теперь гораздо более близкими к *Бедняку из Ассизи*... (курсив мой – Е. К.)» [Архимандрит Киприан, с. 8].

«Откровенные рассказы» повествуют о жизненном пути безымянного крестьянина-калеки, потерявшего жену и свой дом, и от тоски отправившегося скитаться. Вскоре он узнает о существовании *непрестанной молитвы* Богу, но долго не может найти ответ, что это такое и как ее творить. Наконец, на одной из дорог он встречает старца-монаха, который открывает ему смысл непрестанной молитвы, заключающийся в повторении одной фразы «*Господи, Иисусе Христе, помилуй мя*». Сначала повторять эту молитву надо шепотом, а потом уже мысленно как бы в самом сердце. Старец также знакомит странника с книгой духовных поучений святых отцов о непрестанной молитве, которая называется «Добротолюбие». Вскоре старец умирает, но продолжает являться своему духовному сыну во снах и наставлять его в изучении непрестанной молитвы. А странник покупает «Добротолюбие», читает его и учит других людей этой духовной практике. В четырех рассказах, составивших первоначальную основу сборника, повествуется о его путешествии

в Сибирь до городов Тобольск и Иркутск, о встречах с разбойниками, мещанами, другими странниками и людьми самых разных сословий, заблудшими или уже пришедшими к Богу, а также о начале его паломничества в Иерусалим.

Перекличка названия книги «Добротолубие» и фамилии Добролюбов может быть косвенным свидетельством того, что русский поэт не остался равнодушен к этому литературному произведению, и, возможно, весь сборник «Из книги невидимой» – это попытка написать собственное «Добротолубие»: книгу-наставление, руководство по осуществлению духовного поиска. Исповедальческие мотивы позволяют прочесть весь сборник как единый «Откровенный рассказ странника». На знакомство поэта с «Добротолубием» указывает также образ лестницы, встречающийся в ряде его произведений, означающий ступени духовного восхождения и берущий свое начало в учении святого Иоанна Лествичника, сочинения которого вошли в состав «Добротолубия». Например: «Тот кто достигнет последней ступени на *лестнице вечности*, тот увидит и все времена земли, тот оглянувшись увидит и все дороги свои, начиная от первых жизней своих» [Добролюбов, с. 172].

В истории личностного переворота, пережитого поэтом, прослеживаются как черты францисканства (особая роль птиц в религиозном прозрении и совершенствовании), так и, возможно, влияние учение о непрестанной молитве Иисусовой. По воспоминаниям Вл. Гиппиуса после своего перерождения поэт постоянно молился, а на путь истинный его наставили птицы: «Он почти все время молился, и вслух, громко, и шепотом, и про себя. Когда я его спросил, с кем он говорит, – он сказал: „с силами“... На мои расспросы, как все случилось? – он мне рассказал коротко и страшно волнуясь, что его „научили чайки“; когда он был на охоте и стал целиться, они низко пронеслись над его головой и кричали жалобы, и он понял, что он был всю жизнь жесток. Потом он все повторял, что он „нечистый сосуд“ и что он должен очиститься» [Гиппиус, с. 263]. Подобно автору повествователью из «Откровенных рассказов» Добролюбов ходил в Сибирь, частенько нанимался батраком к мужикам, читал приютившим его крестьянам духовные книги и Евангелие, которое всегда носил с собой, а также помимо молитвы проповедовал практику молчания, о чем свидетельствуют воспоминания Мережковского [Мережковский 1999, с. 182].

В «Откровенных рассказах» странник открывает для себя самого и для всех людей, что главная молитва заключается в самом сладостном имени Бога – Иисус Христос: «Иногда ощущал внутри себя величайшую радость от призывания имени Иисуса Христа, и познавал, что значит сказанное им: *царствие Божие внутри вас есть* [Лук. 1 и 7, 21] (курсив автора статьи)» [«Откровенные рассказы...», с. 52]. Отголосок этого имяславия можно увидеть в заключительных строках «Воскресной песни» Добролюбова: «<...> Блаженны молящиеся друг за друга, ибо Сам Бог молится / всех и за все. /

Имя Его – Молитва Бесконечная и Благословенье» [Добролюбов, с. 14]. А прозаический исповедальный отрывок «Господи, услышь меня...» содержит фразу, выделенную в отдельную строку, которая напоминает вариацию Иисусовой молитвы: «Господи, прости, прости меня» [Добролюбов, 107].

Прозаический очерк или стихотворение в прозе «По дорогам» создает идеализированный образ божьего человека, чье странничество представляется как самая высоко нравственная жизненная стратегия, лишенная ложных обольщений и суетных прельщений. Хождение по земле в любое время года становится содержанием всей жизни человека, оно не имеет конечной цели или направления, но обретает высший смысл как искупительное моление за всех, живущих под небом, и заканчивается со смертью, которая настигает путника на большой дороге: «Странник в желтеньком полушубке идет по дороге. Широкая столбовая дорога легла как стрела, оперенная двумя рощами. <...> Никто в тот час, даже дорожный товарищ не заметил бы, не узнал, что делается в душе странника. Но в глазах его тихие *слезы молитвы о всех и за все*, за погибающих в бурной степи, за плавающих, за всех трудящихся, за младенцев и за разбойников, за всякую травку, за скот – милый крестьянский живот, за поля и за лютых зверей, за свободную птицу, за всякую песчинку земную, за небо и землю, за долины и горы, за всех богатых и нищих земли. <...> Так идет он всю жизнь и на дороге заболевает и умирает (курсив автора статьи)» [Добролюбов, 1983, с. 78]. Приведем для сравнения отрывок из «Откровенных рассказов», повествующий о силе молитвы, вызывающей любовь ко всему земному: «...*Молитва сердца* столько меня улаждала, что я не полагал, есть ли кто счастливее меня на земле, и недоумевал, какое может быть большее и лучшее наслаждение в царствии небесном. Не

только чувствовал сие внутри души моей, но все и наружное представлялось мне в восхитительном виде, и все влекло к любви и благодарению Бога; люди, деревья, растения, животные, все было мне как родное, на всем я находил изображение имени Иисуса Христа. Иногда чувствовал такую легкость, как бы не имел тела, и не шел, а как бы от радно плыл по воздуху... (курсив автора статьи)» [«Откровенные рассказы...», с. 107]. Разрушая привычную иерархию, в которой человек признается вершиной и царем природы, Добролюбов вслед за анонимным автором «Откровенных рассказов» добивается впечатления идеальной вписанности одинокого странника в божественное мироздание, абсолютной уравниности его со всеми другими природными формами бытия, о благоденствии которых он непрестанно молит Создателя.

Содержательные переключки между «Откровенными рассказами» и сборником «Из книги невидимой» можно обнаружить в ряде бытовых зарисовок Добролюбова, повествующих о его дорожных встречах, работах на покосе, на сборе грибов, каждая из которых имеет божественное толкование, а также в рассказах о чудесах и знаменаниях. Сюжетные совпадения между двумя произведениями можно увидеть в эпизоде о плотском искушении, которое явилось автору-повествователю в образе молодой женщины, предлагавшей ему свою любовь (отрывок «Братья, он указал мне на тысячи плотских заблуждений...»). Как и безмянный странник, которого пыталась соблазнить трактирная кухарка, автор смог побороть это наваждение и остаться чистым.

Если «Откровенные рассказы» представляют собой последовательное изложение жизненного пути одинокого странника и обретение им способа непрестанной молитвы, дарующей утешение и сладостную любовь к Богу, то мозаичное полотно сборника Добролюбова намного сложнее и масштабнее по своей устремленности к постижению мира невидимого, пророческим и проповедническим амбициям. Образ «Вечного Странника», который примеряет на себя поэт-богоискатель, приближает его к Христу: «Одежды Жениха блистают на Тебе, Вечный Странник» [Добролюбов, с. 177].

Выводы

Странничество Добролюбова воплощает в себе практически все основные аспекты этого сложного явления: возврат к национальным корням (интеллектуальное и бытовое «опрошение» с целью постижения народной мудрости); личная духовная

и религиозная трансформация; «уход» как обретение иной, критической, точки зрения на современную цивилизацию (например, очерк-отповедь «Письмо в редакцию „Весов”. Против искусства и науки, последнее слово бывшим единомышленникам», напечатанный в составе сборника «Из книги невидимой»); реализация неоромантической мечты об абсолютной свободе.

Если применительно к творческому мировоззрению и жизненному пути Ф. Достоевского, Н. Лескова, Л. Толстого, Б. Зайцева и И. Шмелева можно говорить метафорически о «духовном странничестве» (непрестанной внутренней работе по поиску высшей правды, Бога, спасению души), то Добролюбов стал единственным известным представителем русской интеллигенции, который пошел до конца и много лет вел бездомный скитальческий образ жизни (за хождения без паспорта его даже посадили на год в тюрьму). Еще до революции в литературно-философских кругах русской интеллигенции сложился добролюбовский миф, который «представляет собой литературный извод мифа о святом страннике, само существование которого служит упреком людям, живущим одновременно с ним, но – мимолетной, пустой, суетной жизнью. Иногда его путь пересекается с цивилизацией – но только затем, чтобы еще раз указать на искусственный характер этой цивилизации (курсив автора статьи)» [Кобринский, 2005, с. 454–455].

Таким образом, в творчестве русского поэта рубежа XIX–XX в. мы наблюдаем своеобразное скрещение образа итальянского подвижника-проповедника с типом русского богоискателя, характерным для нашей истории и культуры. Добролюбов создает на страницах сборника «Из книги невидимой» современную вариацию образа «простеца» и божьего человека, наделенного даром пророчества и общения с природой. Его опыт перекидывал мост между духовным томлением интеллектуальной элиты и религиозной жизнью простого народа. Характерные для францисканского учения мотивы и образы (нищенство, странствие, проповедничество, примирение с растениями и животными) увязываются Добролюбовым с русским фольклором и традициями народного низового православия и «хождения», отраженными, в том числе, в сборнике «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу».

Библиографический список

1. Архимандрит Августин (Никитин). Святой Франциск Ассизский и русские символисты // Нева. Санкт-Петербург, 2014. № 11. С. 227–245.

2. Архимандрит Августин (Никитин). Францисканские штудии. Житие святого Франциска в изложении российских авторов // Нева. Санкт-Петербург, 2015. № 6. С. 243–254.
3. Архимандрит Августин (Никитин). Францисканские мотивы в русской поэзии // Нева. Санкт-Петербург, 2016. № 1. С. 242–254.
4. Архимандрит Киприан. Предисловие к новому изданию // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Париж : YNCA Press, 1948. С. 5–11.
5. Белый А. Андрей Белый о Блоке: воспоминания, статьи, дневники, речи. Москва : Автограф, 1997. 606 с.
6. Бердяев Н. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. Москва : Мысль, 1990. 205 с.
7. Венгерова З. А. Литературные характеристики: в 3 т. Санкт-Петербург, 1897, 1907.
8. Ветлугина А. Франциск Ассизский. Москва : Молодая гвардия, 2018. 281 с.
9. Герье В. И. Франциск Ассизский, апостол нищеты и любви. Москва : Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1908. 346 с.
10. Гиппиус Вл. Александр Добролюбов // Русская литература XX века. 1890–1910 / под ред. С. А. Венгерова: в 2 кн. Кн. 1. Москва : XXI век–Согласие, 2000. С. 259–272.
11. Добролюбов А. Сочинения. Из книги невидимой. Berkeley : Berkeley Slavic Specialties, 1983. 239 с.
12. Дорофеев Д. Б. Феномен странничества в западноевропейской и русской культуре // Вестник культурологии. 2010. С. № 1. С. 63–87.
13. Дурылин С. Н. [Вступительная статья] // Цветочки святого Франциска Ассизского. Москва : Мусaget, 1913. С. XXII–XXIV.
14. Задворный В. Л. Святой Франциск и история Францисканского ордена // Св. Франциск Ассизский. Сочинения. Москва : Издательство францисканцев – братьев меньших конвентуальных, 1995. С. 7–49.
15. Иванова Е. В. Александр Добролюбов – загадка своего времени. Статья первая // Новое литературное обозрение. 1997. № 27. С. 191–229.
16. Ипатова С. А. «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»: парадигмы сюжета // Христианство и русская литература. 2002. Том. 4. С. 300–335.
17. Исаупов К. Г. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры // Вопросы литературы. № 6, 2006. С. 60–88.
18. Кобринский А. «Жил на свете рыцарь бедный...» (Александр Добролюбов: слово и молчание) // Ранние символисты: Н. Минский, А. Добролюбов. Стихотворения и поэмы. Санкт-Петербург : Академический проект, 2005. С. 429–474.
19. Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература: (На пути к Оптиной). Санкт-Петербург : Призма-15, 1994. 208 с.
20. Медведев А. А. Святой Франциск Ассизский в творчестве Д. Мережковского и русская «францисканна» (Достоевский, Розанов, Дурылин) // Toronto Slavic Quarterly. 2016. № 57. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/Medvedev57.pdf> (дата обращения: 01. 03. 2021).
21. Мережковский Д. С. Стихотворения и поэмы. Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. 926 с.
22. Мережковский Д. С. Религия и революция // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. Москва : ОГИ, 1999. С. 129–194.
23. Москвичев В. Н. Образ и идеи Франциска Ассизского в художественном сознании писателей Серебряного века (Д. С. Мережковский, С. М. Соловьев и др.) // Вестник МГОУ. Серия: русская филология. 2010. № 1. С. 200–203.
24. Муратов П. П. Образы Италии. Санкт-Петербург : Азбука, 2019. 768 с.
25. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Париж : YNCA Press, 1948. 295 с.
26. Пименова Э. К. Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность. Санкт-Петербург, 1896. 77 с.
27. Розанов В. В. Религиозный «эклетицизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т., Т. XXI. Москва : Республика, 2011. С. 150–160.
28. Сабатье П. Жизнь Франциска Ассизского. Москва : Посредник, 1894. 354 с.
29. Самарина М. С. Франциск Ассизский и Россия // Самарина М. С. Франциск Ассизский и его наследие: от истоков к современности. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 127–144.
30. Свешникова Е. П. Франциск Ассизский. Москва : Посредник, 1987. 32 с.
31. Соловьев М. Франциск Ассизский. Москва : Посредник, 1887. 173 с.
32. Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-strannika-v-russkoj-kulture-serebryanogo-veka/viewer> (дата обращения: 10.04.2020).
33. Фёдорова Н. В. Странничество: репрезентация неформального в русской культуре // Гуманитарные исследования. 2019. № 1(22). С. 42–46.
34. Федотова Н. Ф. Франциск Ассизский и Александр Добролюбов, или опрошенство как культурная традиция // Известия высших учебных заведений. Серия: гуманитарные науки. 2014. Т. 5. № 3. С. 197–201.
35. Франк С. Л. Непостижимое. Сочинения. Москва : Правда, 1990. 608 с.
36. Яковелли А. Святой Франциск Ассизский. Москва : Издательство францисканцев, 2003. 170 с.
37. Grossman J.D. Aleksandr Dobrolyubov and the Invisible book // Добролюбов А. Сочинения. Из книги невидимой. Berkeley : Berkeley Slavic Specialties, 1983. pp. VII–XXV.

Reference list

1. Arhimandrit Avgustin (Nikitin). Svjatoj Francisk Assizskij i russkie simvolisty = Archimandrite Augustine (Nikitin). Saint Francis of Assisi and the Russian Symbolists // Neva. Sankt-Peterburg, 2014. № 11. S. 227–245.
2. Arhimandrit Avgustin (Nikitin). Franciskanske shtudii. Zhitie svjatogo Franciska v izlozhenii rossijskikh avtorov = Archimandrite Augustine (Nikitin). Franciscan studies. The life of St. Francis as narrated by Russian authors // Neva. Sankt-Peterburg, 2015. № 6. S. 243–254.
3. Arhimandrit Avgustin (Nikitin). Franciskanske motivy v russkoj poezii = Archimandrite Augustine (Nikitin). Franciscan motifs in Russian poetry // Neva. Sankt-Peterburg, 2016. № 1. S. 242–254.
4. Arhimandrit Kiprian. Predislovie k novomu izdaniju = Archimandrite Cyprian. Preface to the new edition // Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svoemu otcu. Parizh : YNCA Press, 1948. S. 5–11.
5. Belyj A. Andrej Belyj o Bloke: vospominanija, stat'i, dnevniki, rechi = Andrei Bely about Blok: memories, articles, diaries, speeches. Moskva : Avtograf, 1997. 606 s.
6. Berdjaev N. Sud'ba Rossii: Opyty po psihologii vojny i nacional'nosti = The fate of Russia: lessons in psychology of war and nationality. Moskva : Mysl', 1990. 205 s.
7. Vengerova Z. A. Literaturnye harakteristiki: v 3 t. = Literary characteristics: in 3 vols. Sankt-Peterburg, 1897, 1907.
8. Vetlugina A. Francisk Assizskij = Francis of Assisi. Moskva : Molodaja gvardija, 2018. 281 s.
9. Ger'e V. I. Francisk Assizskij, apostol nishhety i ljubvi = Francis of Assisi, apostle of poverty and love. Moskva : T-vo «Pechatnja S. P. Jakovleva», 1908. 346 s.
10. Gippius VI. Aleksandr Dobroljubov = Aleksandr Dobrolyubov // Russkaja literatura XX veka. 1890–1910 / pod red. S. A. Vengerova: v 2 kn. Kn. 1. Moskva : XXI vek–Soglasie, 2000. S. 259–272.
11. Dobroljubov A. Sochinenija. Iz knigi nevidimoj = Essays. From the book of the invisible. Berkeley : Berkeley Slavic Specialties, 1983. 239 s.
12. Dorofeev D. B. Fenomen strannichestva v zapadnoevropejskoj i russkoj kul'ture = The phenomenon of pilgrimage in western european and russian culture // Vestnik kul'turologii. 2010. S. № 1. S. 63–87.
13. Durylin S. N. [Vstupitel'naja stat'ja] = [Introductory article] // Cvetochki svjatogo Franciska Assizskogo. Moskva : Musaget, 1913. S. XXII–HHIV.
14. Zadvornyj V. L. Svjatoj Francisk i istorija Franciskanskogo ordena = Saint Francis and the history of the Franciscan Order // Sv. Francisk Assizskij. Sochinenija. Moskva : Izdatel'stvo franciskancev – brat'ev men'shikh konventual'nyh, 1995. S. 7–49.
15. Ivanova E. V. Aleksandr Dobroljubov – zagadka svoego vremeni. Stat'ja pervaja = Aleksandr Dobrolyubov – an enigma of his time. Article one // Novoe literaturnoe obozrenie. 1997. № 27. S. 191–229.
16. Ipatova S. A. «Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svoemu otcu»: paradigmy sjuzheta = «The wanderer's confessional stories to his spiritual father»: plot paradigms // Hristianstvo i russkaja literatura. 2002. Tom. 4. S. 300–335.
17. Isupov K. G. Francisk iz Assizi v pamjati russkoj literaturno-filosofskoj kul'tury = Francis of Assisi in the memory of russian literary and philosophical culture // Voprosy literatury. № 6, 2006. C. 60–88.
18. Kobrinskij A. «Zhil na svete rycar' bednyj...» (Aleksandr Dobroljubov: slovo i molchanie) = «There lived a poor knight in the world...» (Aleksandr Dobrolyubov: word and silence) // Rannie simvolisty: N. Minskij, A. Dobroljubov. Stihotvorenija i pojemy. Sankt-Peterburg : Akademicheskij proekt, 2005. S. 429–474.
19. Kotelnikov V. A. Pravoslavnaja asketika i russkaja literatura: (Na puti k Optinoj) = Orthodox asceticism and russian literature: (On the road to Optina). Sankt-Peterburg : Prizma-15, 1994. 208 s.
20. Medvedev A. A. Svjatoj Francisk Assizskij v tvorcestve D. Merezhkovskogo i russkaja «franciskiana» (Dostoevskij, Rozanov, Durylin) = St. Francis of Assisi in the works of D. Merezhkovsky and russian «Franciscanism» (Dostoevsky, Rozanov, Durylin) // Toronto Slavic Quarterly. 2016. № 57. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/Medvedev57.pdf> (data obrashhenija: 01. 03. 2021).
21. Merezhkovskij D. S. Stihotvorenija i pojemy = Verses and poems. Sankt-Peterburg : Akademicheskij proekt, 2000. 926 s.
22. Merezhkovskij D. S. Religija i revoljucija = Religion and revolution // Merezhkovskij D., Gippius Z., Filosofov D. Car' i revoljucija. Moskva : OGI, 1999. S. 129–194.
23. Moskvichev V. N. Obraz i idei Franciska Assizskogo v hudozhestvennom soznanii pisatelej Serebrjanogo veka (D.S. Merezhkovskij, S.M. Solov'ev i dr.) = The image and ideas of Francis of Assisi in the artistic consciousness of the Silver Age writers (D.S. Merezhkovsky, S.M. Solovyov, etc.) // Vestnik MGOU. Serija: russkaja filologija. 2010. № 1. S. 200–203.
24. Muratov P. P. Obrazy Italii = Images of Italy. Sankt-Peterburg : Azbuka, 2019. 768 s.
25. Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svoemu otcu = The wanderer's confessional stories to his spiritual father. Parizh : YNCA Press, 1948. 295 s.
26. Pimenova Je. K. Francisk Assizskij. Ego zhizn' i obshhestvennaja dejatel'nost' = Francis of Assisi. His life and public activity. Sankt-Peterburg, 1896. 77 s.
27. Rozanov V. V. Religioznyj «jektivizm» i «sinkretizm» (Iz vospominanij o Vlad. S. Solov'ev) = Religious «eclecticism» and «syncretism» (From memories about Vlad. S. Solovyov) // Rozanov V.V. Sobranie sochinenij: v 30 t., T. XXI. Moskva : Respublika, 2011. S. 150–160.
28. Sabat'e P. Zhizn' Franciska Assizskogo = Life of Francis of Assisi. Moskva : Posrednik, 1894. 354 s.

29. Samarina M. S. Francisk Assizskij i Rossija = Francis of Assisi and Russia // Samarina M.S. Francisk Assizskij i ego nasledie: ot istokov k sovremennosti. Sankt-Peterburg : Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2008. S. 127–144.
30. Sveshnikova E. P. Francisk Assizskij = Francis of Assisi. Moskva : Posrednik, 1987. 32 s.
31. Solov'ev M. Francisk Assizskij = Francis of Assisi. Moskva : Posrednik, 1887. 173 s.
32. Trofimova E. A. Obraz strannika v russoj kul'ture Serebrjanogo veka = The image of the pilgrim in the russian culture of the Silver Age. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-strannika-v-russkoy-kulture-serebryanogo-veka/viewer> (data obrashhenija: 10.04.2020).
33. Fjodorova N. V. Strannichestvo: reprezentacija neformal'nogo v russoj kul'ture = Pilgrimage: the representation of the informal in russian culture // Gumanitarnye issledovanija. 2019. № 1(22). S. 42–46.
34. Fedotova N. F. Francisk Assizskij i Aleksandr Dobroljubov, ili oproshhenstvo kak kul'turnaja tradicija = Francis of Assisi and Aleksandr Dobrolyubov, or simplification as a cultural tradition // Izvestija vysshih uchebnyh zavedenij. Serija: gumanitarnye nauki. 2014. T. 5. № 3. S. 197–201.
35. Frank S. L. Nepostizhimoe. Sochinenija = The imperceptible. Essays. Moskva : Pravda, 1990. 608 s.
36. Jakovelli A. Svjatoj Francisk Assizskij = St. Francis of Assisi. Moskva : Izdatel'stvo franciskancev, 2003. 170 s.
37. Grossman J. D. Aleksandr Dobroljubov and the Invisible book // Dobroljubov A. Sochinenija. Iz knigi nevidimoj. Berkeley : Berkeley Slavic Specialties, 1983. pp. VII–XXV.