

**ТВОРЧЕСТВО И. С. ШМЕЛЕВА
И ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРОЦЕСС
В РОССИИ XIX В.
(ТЕМА МОСКВЫ И ЗАМОСКВОРЕЧЬЯ)**

Прежде всего, необходимы некоторые уточнения. Хронологические рамки темы много шире заявленной в названии. Нижняя граница неизбежно опускается, по крайней мере, к XVI в., верхняя поднимается в XX. Отсюда и расширение проблематики: она уже не может быть сведена только к собственно историко-литературной, но включает в себя культурологический, политологический и др. аспекты (не всегда о них речь идет прямо, но они всегда подразумеваются). Закономерно расширяется и топография темы: начиная с петровского времени «тема Москвы» не может быть отделена от «темы Петербурга» или, говоря на современном научном жаргоне, разговор о «московском тексте» неизбежно подразумевает включение (хотя бы для сопоставления) элементов «петербургского текста»^{*1}.

Таков, в самом общем виде, масштаб, параметры заявленной темы. Разумеется, речь сегодня не идет о ее полной разработке, нам много важнее просто поставить задачу, но именно в таком *глобальном* контексте, без которого существенно обедняется значение, по крайней мере, одного общепризнанного шедевра русской прозы XX в. — романа И. С. Шмелева «Лето Господне». Этот же масштаб неизбежно диктует и эскизно-конспективную манеру изложения, в противном случае оно заняло бы слишком много времени и места.

Как известно, русская концепция «Третьего Рима» была впервые сформулирована ок. 1523–1524 гг. в письме Филофея Псковского, а затем была изложена в официальном документе 1589 г., а именно в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора с участием Константинопольского патриарха и греческого духовенства при

учреждении Московского патриархата. При этом ни старец псковского Елеазарова монастыря Филофей, ни авторы Уложенной грамоты нигде не именуют «Третьим Римом» Москву, но «Великую Россию» в целом, все русское царство. Отметим, что почетный титул «Нового Рима» был официально дан Константинополю в III каноне II Вселенского (Никейского) Собора в 381 г. Сама же Восточная империя, Византия, официально именovala себя «империей ромев» — т. е. римлян.

Таким образом, понятия «нового» и «третьего» Рима закрепляются актами церковных Соборов, Вселенского и Поместного, что ясно свидетельствует о неразделимости судеб «священства» и «царства», церковной и светской власти, а также о том, что генезис и развитие этой идеи осуществлялись преимущественно в рамках эволюции церковной, православной мысли*².

Этот неоспоримый факт не учитывается критиками концепции «Москва-Третий Рим»*³, трактующими ее как «отблеск отжившего язычества, которую в христианскую эпоху заступило представление о том граде грядущего Христа, каким он описан тайновидцем Иоанном в «Откровении» (П. Г. Паламарчук). К тому же, по мнению современного исследователя, во второй редакции Послания старца Филофея великому князю московскому Василию III Ивановичу происходит отождествление понятий «Третий Рим» и «Святая Русь», причем последнее понятие прямо включается в царский титул. Примерно в то же время кн. А. М. Курбский говорит об «империи Святорусской»*⁴.

Вероятно, подобное широкое (прежде всего в географическом смысле) истолкование понятия «Третий Рим» позволило основателю Санкт-Петербурга, т. е. Града Святого Петра, опереться на эту традицию при строительстве новой столицы России. Ее влияние отразилось, например, в гербе Санкт-Петербурга, представляющем собой, по мнению Ю. И. Вилинбахова, трансформацию мотивов герба города Рима-Ватикана (перекрещенным ключам апостола Петра здесь соответствуют перекрещенные якоря и т. п.).

Исследователи усматривают следы той же традиции в торжественном перенесении мощей св. блгв. кн. Александра Невского из Новгорода (который, как известно, например, по «Повести о белом клобуке» также претендовал на звание «Третьего Рима») в СПб., частом наименовании Петром и его окружением Петербурга «парадизом» и «святой землей» и т. п.*⁵ Однако Петр из двух символических аспектов понимания столицы: святого, теократического града и центра имперской, государственной власти, безусловно избрал второй, иначе

говоря, святость в Петербурге «не главенствует, а подчинена государственности» (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский).

Причем, как мы уже отмечали, хотя в Послании Филофея нет формулы «Москва-Третий Рим», постепенно именно она (прежде всего в ее сакральном значении) закрепится в общественном сознании (например, в Повестях о начале Москвы в XVII в. и т. д.).

К тому же концепция «Москвы-Третьего Рима» как центра вселенского православия еще с годуновского времени (и даже со времени царя Федора Иоанновича и утверждения патриаршества на Руси в 1589 г.) во многом соединяется с идеей «Москвы-Нового Иерусалима». Мы имеем в виду замысел Бориса Годунова возвести в Кремле храм «Святая Святых». Авраамий Палицын указывает на конкретный образец и на праздник, во имя которого собор должен быть освящен: «Царь убо Борис мысля храм нов воздвигнути во имя Воскресения Господа Бога нашего Иисуса Христа, и по образцу сделанного смети...»^{*6}.

Иначе говоря, собор в Кремле собирались строить по образцу иерусалимского храма Воскресения, или Гроба Господня, и освятить во имя праздника Воскресения Господня. «Название его — «Святая Святых», — отмечают современные исследователи, — соответствует представлениям об иерусалимском храме Гроба Господня как о «Святая Святых» Нового Завета, преобразующей и обновляющей ветхозаветный храм»^{*7}. Под ветхозаветным храмом подразумевается храм царя Соломона.

А. Л. Баталов, развивая свои прежние наблюдения, приходит к выводу, что «новый храм, как и его иерусалимский прототип, становится вместилищем Гроба Господня. Но святыня передается в тех богослужебных и иконографических формах, в которых ее символический образ существовал на Руси. То новое, что привносит сюда иерусалимская программа Годунова, — это мерное подобие, делающее Гроб Господень московской «Святая Святых» иконой Живоносного Гроба. Программа стимулирует и изменение богослужебного чина, который делает более читаемыми иерусалимские образы богослужения»^{*8}. Разумеется, в данном случае речь может идти лишь о приблизительной реконструкции, ведь известно, что Гроб Господень 1599–1600 гг. был разграблен и уничтожен поляками при Лжедмитрии I, и «единственное вещественное свидетельство» годуновского замысла исследователь видит в ковчегах-мошевиках, хранившихся в XVII в. в Казенной палате у Благовещенского собора.

Конечно, мы не собираемся рассказывать обо всех московских святынях или даже о главных символах-реликвиях столицы (таких,

например, как Лобное место или Новый Иерусалим патриарха Никона под Москвой). Литература по этому вопросу огромна*⁹. Для нашей темы особенно важным представляется вывод, к которому пришел автор книги «Москва-Третий Рим», вышедшей в серии с характерным названием «Стан святых и град возлюбленный», — М. П. Кудрявцев, отмечавший, что архитектурная композиция столицы «являлась обобщением и богословским развитием опыта символического устройства города, который уже имелся в средневековом градостроительстве». По мнению автора этого исследования, Москва в конце XVII в. являла собой как бы воплощение Града Будущего, Нового Иерусалима, облик которого достаточно подробно изображен в последних главах Нового Завета.

Несколько забегая вперед, отметим, что традиционная архитектурная планировка западного Замоскворечья подразумевала ориентацию на центральные московские храмы-святыни, в первую очередь, на кремлевские и околокремлевские. Магистральные замоскворецкие улицы (Большая Якиманка и Большая Полянка; Большая Ордынка и Пятницкая) как бы сходились с юга к двум мостам через Москву-реку (вначале шли Малый Каменный и Чугунный мосты через Обводной канал): соответственно, Большому Каменному и Большому Москворецкому, съезды с которых, в свою очередь, как бы обрамляли Кремль с двух сторон. По сути дела, при дореволюционной малоэтажной застройке западного Замоскворечья из каждого двора этого уголка города можно было увидеть средоточие московских святынь или же, по крайней мере, колокольню Ивана Великого.

Положение принципиально не изменилось и после строительства в конце XIX–начале XX вв. ряда многоэтажных (четырёх — и т. д.) домов. Большинство из них северными торцами обращались к Москве-реке (к Кремлю), фасадами выходили на замоскворецкие улицы.

Например, именно так располагался четырёхэтажный (после Отечественной войны 1941–1945 гг. он был надстроен двумя этажами) дом в крупных формах модерна (№ 7 по Малой Полянке — арх. В. В. Шервуд, 1915)*¹⁰. В квартире № 7 этого дома с 1915 г. жил И. С. Шмелев с семьёй (современные жильцы кардинально ее перепланировали) и отсюда 20 ноября 1922 г. вместе с женой писатель выехал в Берлин. Эта квартира (в письме к К. А. Треневу от 27 марта 1922 г. И. С. Шмелев описал ужасающее, апокалиптическое состояние, в котором он застал свою квартиру по возвращении из Крыма)*¹¹ располагалась на третьем этаже. Из единственного многостворчатого (фонарем) северного ее окна («центрального окна» — в письме к Треневу) был виден Кремль и Храм

Покрова на Рву (св. Василия Блаженного) — в его архитектуре современные исследователи отмечают воплощение идеи «храма-города» или «Небесного Иерусалима». Из западных (фасадных) окон квартиры был виден Храм Христа Спасителя.

Необходимо отметить еще одну составляющую концепции «Москва-Третий Рим» — ее эсхатологизм. Напомним, что в основной части Послания Филофея Псковского речь шла о «последнем царстве» (ее подразумевает знаменитая формула Филофея «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»), в заключительной части Послания прямо указано на «последнее время». Но говоря о создателе концепции «Третьего Рима» современные исследователи неслучайно пользуются определением о. Сергия Булгакова — «светлый образ эсхатологизма». Ведь размышляя о «последнем времени», из свидетельств Нового Завета о Втором Пришествии «Филофей выбрал те, где повествуется о сокровенности, сокрытости, неизвестности его сроков, о «светлом» содержании «последнего» исторического времени, мысль о возможной длительности пути «навстречу Христу грядущему», длительности, обусловленной Божественным долготерпением. Историческое время «Третьего Рима» должно быть наполнено подвижничеством во имя нравственного и духовного совершенства»^{*13}.

Этому «светлому образу» Н. В. Сеницына, вслед за о. Сергием Булгаковым, противопоставляет старообрядческую традицию интерпретации доктрины «Москва-Третий Рим» как свидетельства о наступлении царства Антихриста, от которого можно спастись только самоистреблением, самосожжением.

Эсхатологизм творчества И. С. Шмелева бесспорен: вспомним апокалиптическую эпопею «Солнце мертвых» (1923) — эту «Русскую Иеремиаду», по определению позднейшей критики. Можно вспомнить и о старообрядческих фамильных корнях писателя. По его собственному свидетельству, «мои предки сами чуть-чуть «исторические». Один из них (читал в старинных актах) бился за старую веру в Успенском соборе и на «пре» при царевне Софии... Наш род из гуслицкой волости, Богородского уезда, Московской губернии, самого гнезда старообрядческого, Морозовского»^{*14}.

Но если о «Солнце мертвых» и можно говорить как о «темном образе» «последнего времени» (и то с определенными натяжками), то «Лето Господне» — безусловно «светлый образ» «Москвы-Третьего Рима» и «Нового Иерусалима», «наполненный подвижничеством во имя нравственного и духовного совершенства» (Н. В. Сеницына): ср. образ «совсем святого Горкина», кучера Антипушки с бородой

«как у святого», «птиц Божиих», живущих подаянием, и др. Наступление конца света («Москвы-Третьего Рима») остается за пределами повествования, но оно неизбежно и неотвратимо, и сам ход повествования (от «Праздников» через «Радости» к «Скорбям») свидетельствует об этом. Словом, по характеристике самого Шмелева, в романе показано «лицо Святой Руси» в преддверии ее гибели*¹⁵.

Но, прежде чем художественно воплотиться в романе Шмелева, идея «Москвы-Третьего Рима» должна была пройти долгий путь развития и трансформаций в русской литературе. Остановимся на некоторых этапах (точнее, моментах) этого пути.

Символика, заложенная Петром Первым в строительство новой столицы, получила свое отражение в панегирической литературе его эпохи, в частности, у Феофана Прокоповича последовательно проводится противопоставление деревянной, ветхой, отжившей Москвы (образ «России древяной») каменному Петербургу (образ будущей «золотой России»). Как известно, в 1714 г. Петр запретил в России, кроме СПб., «всякое каменное строение, какого бы имени ни было, под разорением всего имения и ссылки». Символическое значение этой акции современные исследователи связывают с сакрализацией фигуры самого императора, уподобляющегося своему святому патрону — апостолу Петру, имя которого в пер. с греч. означает «камень, утес, скала» (ср. со словами Спасителя, к нему обращенными: «Я говорю тебе: ты — Петр. И на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» — Мф. 16, 18)*¹⁶.

В связи с этим весьма любопытно, что А. П. Сумароков называет свой ранний очерк, посвященный теперь уже подмосковному селу Коломенское (здесь прошло детство Петра) — «Русский Вифлеем». Не менее любопытны «римские» этимологии поэта: Коломенское от названия города Коломны, а тот, в свою очередь, назван в честь итальянского легендарного графа Карла де Колонна, якобы бежавшего от преследований Рима в Россию. «На Москва-реке построил замок и нарек его... Колонною. Замок сей есть нынешний город Коломна»*¹⁷.

Вопреки мнению Н. В. Сеницыной*¹⁸, Н. М. Карамзин не только упоминает Филофея Псковского как древнерусского писателя, но и пересказывает в «Истории государства Российского» саму концепцию «Москвы-Третьего Рима» в той части своего труда, где речь идет о деяниях Московского Освященного Собора 1589 г.: «Чтобы утвердить достоинства и права Российского Священноначалия, написали уставную грамоту, изъясняя в ней, что *Ветхий Рим* пал от *ереси Апол-*

линариевой; что *Новый Рим*, Константинополь, обладаем безбожными племенами Агарянскими; что *третий Рим* есть Москва»^{*19}.

Но в целом следует, вероятно, признать правоту исследовательницы проблемы «Третьего Рима»: ни славянофилы, ни западники, ни Ф. И. Тютчев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, ни другие литераторы «национального» направления никогда к этой идее прямо не апеллировали, хотя расхожее мнение и утверждает нечто подобное (опираясь на суждения Н. А. Бердяева и др.).

Другое дело, что в ставшем для русской литературы первой половины XIX в. уже традиционным противопоставлении Петербурга и Москвы (см. пушкинское «Путешествие из Москвы в Петербург», гоголевские «Петербургские записки 1836 года», «Петербург и Москву» В. Г. Белинского и др.)^{*20} образ Москвы наделяется, наряду с прочими, и чертами патриархальной религиозности, говорится о ней и как о средоточии общерусских святынь и т. п. (особенно в поэзии). Иначе говоря, идея «Москвы-Третьего Рима», «Нового Иерусалима» присутствует в литературе приглушенно, подспудно, не заявляет себя прямо. Но образ «святой Москвы» становится заметным и определяющим, когда речь заходит о Москве в Отечественной войне 1812 г.

Пожалуй, самый выразительный пример дан в «Войне и мире». Эта выразительность подчеркивается Л. Н. Толстым тем, что такую характеристику древней столицы он вложил в уста Наполеона. Причем само сакральное определение Москвы отсутствует в тех источниках, которыми писатель следовал, описывая сцену на Поклонной горе (мемуарам Ф. П. Сегюра, «Истории войны 1812 года» М. И. Богдановича): «Наполеон стоял между своими войсками на Поклонной горе и смотрел на открывавшееся перед ним зрелище (...) — Cette ville asiatique aux innombrables glises, Moscou la sainte (Этот азиатский город с бесчисленными церквами, святая Москва!)»^{*21}. И неслучайно в молитве Наташи Ростовской появляется образ «честного Иерусалима», «возлюбленной Тебе России» — церковная традиция, к которой здесь обратился Л. Н. Толстой (автором текста молитвы героини романа был Московский преосвященный Августин — Толстой его цит. по изд.: А. И. Михайловский-Данилевский. Описание Отечественной войны в 1812 году, ч. 1, СПб., 1839, с. 288), была гораздо устойчивей литературной.

К этому времени в русской литературе заявила о себе и тема Замоскворечья. Первооткрывателем ее объявил себя А. Н. Островский. Его «Записки замоскворецкого жителя» (1847), рассказывающие о «стране, никому до сего времени в подробности не известной и никем

еще из путешественников не описанной», в целом выдержаны в социально-критической традиции «физиологического очерка» (крупнейшим памятником которой стала Некрасовская «Физиология Петербурга», 1845). И хотя в последней части «Записок» («Замоскворечье в праздник» — ср. название первой части Шмелевского «Лета Господня» — «Праздники») описывается ранняя обедня с ее «истинной и смиренной набожностью», основное внимание повествователя сосредоточивается как раз на комических сторонах облика замоскворецких жителей, приходящих к поздней обедне: франтов, купчих mille colorum (пестро одетых — фр.) и т. п.

Так что у Аполлона Григорьева были все основания воскликнуть в начале «Моих литературных и нравственных скитальчеств» (1862): «Бывали ли вы в Замоскворечье?.. Его не раз изображали сатирически, кто не изображал его так? — Право, только ленивый!.. Но до сих пор никто, даже Островский, не коснулся его поэтических сторон. А эти стороны есть...»^{*23}. Интересно, что, описывая этот «уединенный и странный уголок мира», Григорьев постоянно обращается к образам «старого Рима»: Замоскворечье напоминает ему Трастевере (район Рима, расположенный за Тибром), дом Прозоровских (арх. В. И. Баженов, М. Ф. Казаков) заставляет говорить об «итальянской и хорошей итальянской архитектуре», о ней же он вспоминает и в связи с церковью Григория Неокесарийского и т. п. Хотя, разумеется, речь здесь идет прежде всего об «оригинальности», этнографической «старобытности», но никак не о «Москве-Третьем Риме».

Замоскворечье, вообще, занимает заметное место в творчестве членов кружка «молодой редакции» «Москвитянина» (А. А. Григорьева, А. Н. Островского, Л. А. Мея, Е. Н. Эдельсона, Е. Э. Дрянского и др.), и дело будущих исследований установить возможные связи между «замоскворецкой литературой» середины и второй половины XIX в. и творчеством И. С. Шмелева. Например, между очерками о Москве одного из членов этого кружка — И. Т. Кокорева, предполагавшего включить в свою книгу о Москве «Очерки Замоскворечья»^{*24}, и «Летом Господним». Во всяком случае, у героев Шмелевского романа великий «певец Замоскворечья» явно пользуется популярностью: обнищавший «барин» Валерьян Дмитриевич Энтальцев рекомендует себя в гостях у купцов, апеллируя именно к его авторитету: «Меня сам Островский, Александр Николаевич, в кабинете встречает, с сигарой!..» Характерна в связи с этим и общая творческая эволюция И. С. Шмелева: от социальной критики «Гражданина Уклекина» и

«Человека из ресторана» к «поэтическим», светлым и святым сторонам замоскворецкой жизни в «Лете Господнем».

Идея «Третьего Рима» явно выходит на заметное место в русской литературе уже после революции и в сильно трансформированном виде, сохранив, однако, весь свой эсхатологизм. Самый яркий пример этого — роман Георгия Иванова «Третий Рим» (1929–1931), рассказывающий об «отравленной» и трагической атмосфере «мертвой реальности» петроградской жизни «высшего света» и «полусвета» накануне революции (1916–1917 гг.) и краха «Третьего Рима». Герои романа, среди которых есть и исторические лица, правда, не названные по именам (М. Кузмин, Н. Клюев и др.), постоянно испытывают ужас перед неумолимо надвигающимся концом, а над ними возвышается фигура автора, настроенного иронически и по отношению к описываемой фантазмагии, и к как будто реально сбывающемуся древнему пророчеству. В литературе этой эпохи можно увидеть и существенное смещение традиционной оппозиции Москвы и Петербурга (Петрограда, Ленинграда).

Неожиданный («московский») вариант петербургской темы предложил С. Горный в своей книге «Санкт-Петербург (Видения)» (Мюнхен, 1925). Это лирическое повествование, проникнутое чувством светлой любви к городу «милого детства» с его старинными вывесками, пасхальными праздниками, с его «архитектурными молитвами»: «Его любил — испуганно, кровью платя за искус — сам Петр. И его любили потом все. И если чурались, боялись, заклинали от Гоголя до Достоевского и Белого — то все равно, бесконечно любя, не отрываясь, припадая к каждому завитку и завороту. Может быть, в этом вся разгадка этого колдовства. Ворожбы его над нами, в Любви, ибо любовь неугасима, ибо вера неиссякаема»^{*25}.

Традиционное противостояние Москвы и Петербурга разрешалось в русской литературе порой и самым кардинальным способом. Герой утопии Вл. Ф. Одоевского «4338 год» (1838) студент Главной Пекинской школы Ипполит Цунгиев прибывает в столицу России 44 века на почтовом аэростате. Вот как он описывает свои впечатления оставшемуся на родине другу: «Что за город, любезный товарищ! Что за великолепие! Что за огромность! Пролетая через него я верил баснословному преданию: что здесь некогда были два города, из которых один назывался Москвою, а другой собственно Петербургом, и они были отделены друг от друга едва ли не степью. Действительно, в той части города, которая называется Московскою и

где находятся величественные остатки древнего Кремля, есть в характере архитектуры что-то особенное»^{*26}.

По свидетельству псевдомемуариста Георгия Иванова, «в 1919 году, в эпоху увлечения электрификацией и другими великими планами, один поэт предложил советскому правительству проект объединения столиц в одну. Проект был прост. Запретить в Петербурге и Москве строить дома иначе, как по линии Николаевской железной дороги. Через десять лет, по расчетам изобретателя, оба города должны соединиться в один — Петросква, с центральной улицей — Кузневский мос-пект. Проект не удалось провести в жизнь из-за пустяка: ни в Петербурге, ни в Москве никто ничего не строил — все ломали. А жаль! Может быть, это объединение положило бы конец двухвековым раздорам» («Петербургские зимы»)^{*27}.

На исходе XX в. свой вариант разрешения этих раздоров предложил академик Д. С. Лихачев (впрочем, он до пародийности напоминает два предыдущих, особенно последний): «Москва и Ленинград соединены между собой идеальной линией: прямой железной дорогой, которую можно как угодно превращать в скоростную магистраль. Проходит эта магистраль по пустынным местам: леса, леса, поля, болота, опять леса, мелкие населенные пункты (...) По этой трассе строятся, как мне кажется, линейные города. Длинные, с легким доступом в леса и поля, с сохранением всех памятников культуры (...) По этой «культурной магистрали» строятся только те учреждения, которые имеют отношение к библиотекам, музеям, театрам (...) Хорошо это или плохо?.. Ленинград и Москва сохраняют свои названия, а в целом их соединение носит название Москволенинград. Фантазия? Может быть...».

Эти примеры выстроены здесь не только по хронологическому принципу (хотя время действия утопии Вл. Ф. Одоевского отделено от последнего «раздумья» двумя с лишним столетиями), но и в порядке «убывающего эсхатологизма». Напомним, что события «4338 года» разворачиваются на фоне надвигающейся катастрофы — падения на землю кометы Галлея. «Петербургские зимы», время действия которых 1910–1920-е гг., открываются образом «блаженно тонущего» во исполнение древних пророчеств Петербурга. Лихачевский проект Москволенинграда и скоростной магистрали почти готов к осуществлению уже в наши дни, несмотря на катастрофические его последствия для природы, по мнению большинства специалистов.

Но эти же примеры опять возвращают нас к роману Шмелева. «Лето Господне» связано тысячами «культурных магистралей» с многовековой русской культурой и с литературой своей эпохи. И задача

будущих исследований в том и состоит, чтобы пройти всеми этими путями, ведущими к одной из лучших русских книг уходящего века.

Примечания

*¹ См., например, сборники: Петербургский текст. СПб., 1996; Москва и «московский текст» русской культуры. М., 1998.

*² См. об этом: Н. В. Сеницына. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998, с. 11.

*³ См., например: Петр Паламарчук. Москва или Третий Рим? М., 1991.

*⁴ См.: Н. В. Сеницына. Третий Рим, с. 278.

*⁵ См. об этом: Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Отзвуки концепции «Москва-Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык Средневековья. М., 1982, с. 236–249.

*⁶ Сказание Авраамия Палицына. Подготовка текста и комментарии О. А. Державиной и Е. В. Колосовой. М.-Л., 1955, с. 278–279.

*⁷ См.: Баталов А. Л., Вятчина Т. Л. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архитектурное наследие. Вып. 36. М., 1988, с. 25. Ср.: П. Г. Паламарчук. Москва как принцип // Москва в русской и мировой литературе. М., 2000, с. 296.

*⁸ А. Л. Баталов. Гроб Господень в «Святая Святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре. М., 1994, с. 166.

*⁹ Из последних работ, разрабатывающих культурологические проблемы «Москва как Новый Иерусалим» и «Москва как Новый Константинополь и Третий Рим», укажем на исследование Б. А. Успенского «Царь и патриарх. (Византийская модель и ее русское переосмысление)». М., 1998 (по тематическому указателю).

*¹⁰ Эта дата стоит на мемориальной доске, укрепленной в 2000 г. на доме. Между тем в краеведческой литературе указываются и другие даты строительства дома: 1913, 1914. См., например: С. Романюк. Из истории московских переулков. М., 1988, с. 298.

*¹¹ «Грязь, конюшня (...) В моем кабинете живет какой-то повар с женой. На него смотрит Л. Толстой. Мой венок за пьесу — сварен. И все комнаты у кого-то. Дикie студенты спят на моих кроватях, мажут мой письменный стол, ветеринарный фельдшер влез в комнату мальчика (...) Мы как птицы, выброшенные из гнезда. Вот Вам доля писателя русского, который всегда жил одной мыслью — остаться писателем.

На меня глядят с грязных стен покосившиеся портреты Гоголя, Достоевского, радостное лицо Пушкина. Вся квартира в железных трубах от печей. Каждый со своей печью и трубой. Дым, дым, вонь, сырость (...) Центральное окно разбито и замазано. Сил нет — как наши интеллигенты могут жить свиньями» — Цит. по: «Последний мой крик — спасите!» Письма И. С. Шмелева В. В. Вересаеву 1921 г. Публикация Н. Б. Волковой // Встречи с прошлым. Вып. 8. М., 1996, с. 174–175.

*¹² См.: И. Бусева-Давыдова, М. Нащокина. Архитектурные прогулки по Москве. М., 1996, с. 27. О символическом значении праздника Покрова Богородицы, во имя которого был освящен этот храм и который «не известен другим церквам или появляется у них вследствие русского влияния», см.: М. Плеханова. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995, с. 23–62.

*¹³ См.: Н. В. Сеницына. Третий Рим, с. 249.

*¹⁴ Цит. по: П. Ковалевский. Зарубежные писатели о самих себе // Возрождение, Париж, 1957, №10, с. 32.

*¹⁵ Цит. по: Н. Кульман. Ив. Шмелев. Лето Господне. Праздники // Россия и Славянство, Париж, 1933, 1 июня.

*¹⁶ См.: Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Отзвуки концепции..., с. 244. См. также: Ю. М. Лотман. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Ю. М. Лотман. Избранные статьи, т. 2, Таллинн, 1992, с. 9–21.

*¹⁷ А. П. Сумароков. Полн. собр. соч. М., 1787, ч. VI, с. 302.

*¹⁸ Н. В. Сеницына. Третий Рим, с. 15.

*¹⁹ Н. М. Карамзин. История государства Российского. (Репринт издания 1842–1844 гг.), т. 10, М., 1988, с. 71.

*²⁰ См., например: Образ страны. Русские столицы Москва и Петербург. Хрестоматия. М., 1993; см. также примеч. 1.

*²¹ Л. Н. Толстой. Собр. соч.: В 22 т. Т. 6, М., 1980, с. 337.

*²² См. об этом: А. В. Гулин. Москва 1812 года в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» (Мотивы православной эсхатологии) // Москва в русской и мировой литературе. М., 2000, с. 158–164.

*²³ Аполлон Григорьев. Воспоминания. Л., 1980, с. 8.

*²⁴ См.: И. Т. Кокорев. Москва сороковых годов. М., 1959, с. 268.

*²⁵ Цит. по: С. Горный. Санкт-Петербург (Видения) // Петербургский текст, с. 192. См. об этом: Н. В. Корниенко. Москва во времени (Имя Петербурга и Москвы в русской литературе 10–30-х гг. XX в.) // Москва в русской и мировой литературе. М., 2000, с. 210–247.

*²⁶ В. Ф. Одоевский. 4338 год // Русская литературная утопия. М., 1986, с. 106.

*²⁷ Георгий Иванов. Собр. соч.: В 3 т. Т.3, М., 1994, с. 76–77.

*²⁸ Д. С. Лихачев. Раздумья. М., 1991.