



*Пр*ОБЛЕМЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2018

№ 2

том 16

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2018

Том 16

№ 2

Главный редактор:
д-р филол. наук, проф. В. Н. Захаров

Издается с 1990 года,
выходит 4 раза в год.

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

The Ministry of Education and Science of the Russian Federation
The Federal State-Financed Higher Educational Institution
PETROZAVODSK STATE UNIVERSITY

**THE PROBLEMS OF HISTORICAL
POETICS
[PROBLEMY ISTORICHESKOI POETIKI]**

2018

Vol. 16

no. 2

Chief Editor:

Vladimir N. Zakharov, Doctor of Philology, Professor

Established in 1990.

The journal is published quarterly.

185910, Russian Federation
Petrozavodsk, Petrozavodsk State University
Tel. +7 (8142) 719 603
E-mail: poetica@post.com
Web-site: <http://poetica.pro>

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В. Н. ЗАХАРОВ (гл. ред.)
д-р филол. наук, проф.
(Петрозаводск).

В. И. ГАБДУЛЛИНА
д-р филол. наук, проф.
(Барнаул)

Бенами БАРРОС ГАРСИА
PhD
(Гранада, Испания)

Джузеппе ГИНИ
PhD
(Урбино, Италия)

И. А. ЕСАУЛОВ
д-р филол. наук, проф.
(Москва)

А. Е. КУНИЛЬСКИЙ
д-р филол. наук
(Петрозаводск)

Т. Г. МАЛЬЧУКОВА
д-р филол. наук, проф.
(Петрозаводск)

А. В. ПИГИН
д-р филол. наук, проф.
(Петрозаводск)

Таня ПОПОВИЧ
Ph.D
(Белград, Сербия)

Н. А. ТАРАСОВА
д-р филол. наук
(Санкт-Петербург)

Йосип УЖАРЕВИЧ
д-р филол. наук, Ph.D
(Загреб, Хорватия)

Кейт ХОЛЛЭНД
PhD
(Торонто, Канада)

ЧЖОУ Ци-чао
д-р филол. наук, проф.
(Пекин, Китай)

EDITORIAL BOARD:

Vladimir ZAKHAROV
PhD, Professor (Chief Editor)
(Petrozavodsk, Moscow)

Valentina GABDULLINA
PhD, Professor
(Barnaul)

Benamí BARROS GARCÍA
PhD
(Granada, Spain)

Giuseppe GHINI
PhD, Professor
(Urbino, Italy)

Ivan ESAULOV
PhD, Professor
(Moscow)

Andrey KUNILSKY
PhD
(Petrozavodsk)

Tatyana MALCHUKOVA
PhD, Professor
(Petrozavodsk)

Alexander PIGIN
PhD, Professor
(Petrozavodsk)

Tanja POPOVIĆ
PhD, Professor
(Belgrad, Serbia)

Natalia TARASOVA
PhD
(Saint Petersburg)

Josip UŽAREVIĆ
PhD, Professor
(Zagreb, Croatia)

Kate HOLLAND
PhD
(Toronto, Canada)

ZHOU Qichao
Professor
(Beijing, China)

Журнал включен в российские и международные базы данных и системы цитирования:

The Journal is included in the russian and in the international databases of scientific citing:

Web of Science (Emerging Sources Citation Index); **РИНЦ** (Российский индекс научного цитирования); **ERIH PLUS** (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences, Берген, Норвегия); **DOAJ** (Directory of Open Access Journals, Швеция); **Ulrich's Periodical Directory** (США); **EBSCOhost** (США, Алабама, Бирмингем); **East View** (США, Российская Федерация, Украина); **Google Scholar**; **WorldCat** (США); **Research Bible** (Токио, Япония); **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine, Германия); **JURN** (Великобритания); **SLAVUS** (Slavic Humanities Index, Торонто, Канада); **EZB** (Electronic Journals Library, Регенсбург, Мюнхен, Германия); **Open Academic Journals Index** (International Network Center for Fundamental and Applied Research, Российская Федерация); **Российский импакт-фактор** (Москва, Российская Федерация); научная информационная система **Соционет** (РАН, Российская Федерация); **C.E.E.O.L** (Central and Eastern European Online Library, Франкфурт, Германия); **ANVUR** (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, Италия).

Журнал и его архив размещаются на сайтах и в научных электронных библиотеках:

The full-text versions of the issues are freely available on the websites and in the Scientific Electronic Libraries:

<http://poetica.pro>

<http://elibrary.ru>

<http://cyberleninka.ru>

<http://www.intelros.ru>

<http://biblioclub.ru>

<http://www.iprbookshop.ru>

<https://e.lanbook.com>

<http://www.bogoslov.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

А. М. Надежкин (<i>Нижний Новгород</i>). Раннехристианские толкования воскрешения Лазаря	7
В. Б. Бакула (<i>Мурманск</i>). Архетипический образ птицы в сказках кольских саамов (в записях XIX–XX вв.)	18
И. А. Киселева, К. А. Поташова (<i>Москва</i>). Семантика и поэтика русского костюма в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина	36
И. А. Виноградов (<i>Москва</i>). Литературная проповедь Н. В. Гоголя: pro et contra	49
В. А. Кошелев (<i>Арзамас</i>). Парадокс «бегства из рая» в русской словесности	125
С. А. Кибальник (<i>Санкт-Петербург</i>). Спор о церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф. М. Достоевский и Вл. С. Соловьев)	140
Е. А. Масолова (<i>Новосибирск</i>). Антропонимы в повести Л. Н. Толстого «Хаджи-Мурат»	158
А. А. Скоропадская (<i>Петрозаводск</i>). Мотив беснования в поэтике Б. Пастернака	174
И. А. Спиридонова (<i>Петрозаводск</i>). Взыскание погибших в творчестве А. Платонова	194
Л. А. Вайкум (<i>Барнаул</i>). Азбучные истины и притчевая стратегия повествования в романе Т. Толстой «Кысь»	214
Сведения об авторах	225

CONTENTS

A. M. Nadezhkin (<i>Nizhny Novgorod</i>). Early Christian Interpretations of the Resurrection of Lazarus	7
V. B. Bakula (<i>Murmansk</i>). The Archetypal Image of the Bird in the Tales of the Kola Sami (in the Records of the 19th–20th Centuries)	18
I. A. Kiseleva, K. A. Potashova (<i>Moscow</i>). Semantics and Poetics of the Russian Costume in “The History of the Russian State” by N. M. Karamzin	36
I. A. Vinogradov (<i>Moscow</i>). The Literary Sermon of N. Gogol: Pro et Contra	49
V. A. Koshelev (<i>Arzamas</i>). The Paradox of “Escape from Paradise” in Russian Literature	125
S. A. Kibalnik (<i>Saint Petersburg</i>). The Dispute About Church Court in the Novel “The Brothers Karamazov” (F. M. Dostoevsky and V. S. Solovyov)	140
E. A. Masolova (<i>Novosibirsk</i>). Anthroponyms in L. N. Tolstoy’s Povest’ “Hadji Murad”	158
A. A. Skoropadskaya (<i>Petrozavodsk</i>). The Motif of Demonic Possession in the Poetry of B. Pasternak	174
I. A. Spiridonova (<i>Petrozavodsk</i>). The Recovery of the Dead in the Creative Work of A. Platonov	194
L. A. Vaikum (<i>Barnaul</i>). Truisms and the Parable Storytelling Strategy in the Novel “Kys” by T. Tolstaya	214
Information about the authors	227

DOI 10.15393/j9.art.2018.5061

УДК 276; 80

Алексей Михайлович Надежкин

(Нижний Новгород, Российская Федерация)

aleksej1001@gmail.com

РАННЕХРИСТИАНСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ ЛАЗАРЯ

Аннотация. В данной статье обсуждается проблема интерпретации сюжета о воскрешении Лазаря в раннехристианской литературе. Автор представляет новые данные из трудов свт. Афанасия Великого, а также из ранее не переведенных сочинений св. Кирилла Иерусалимского, Дидима Слепца, Псевдо-Климента. Объект исследования — интерпретация сюжета о воскрешении Лазаря в византийской литературе II–IV вв. Предмет исследования — труды авторов указанного периода, в которых мы встречаем толкование данного евангельского сюжета. В результате исследования автор приходит к выводу, что воскрешение Лазаря является одной из важнейших тем для размышления богословов в раннем христианстве. Если в Псевдоклиментинах имя Лазаря только упоминается для придания достоверности данному произведению, то свт. Афанасий напряженно рефлетирует над XI главой Евангелия от Иоанна, находя в ней антиарианские аргументы. Дидим Александрийский оставляет несколько классических комментариев сюжета о воскрешении Лазаря, показывая связь этого библейского повествования с Посланием Павла к Римлянам. Святитель Кирилл Иерусалимский концентрирует внимание читателя на проблеме веры сестер Лазаря Марфы и Марии, которая спасла его.

Ключевые слова: патристика, раннее христианство, история Церкви, сюжет о воскрешении Лазаря, интерпретация, Евангелие

Восприятие евангельского сюжета о воскрешении Лазаря является актуальной проблемой современной филологии. Большая часть исследователей, занимающихся изучением сюжета о воскрешении Лазаря, рассматривают его связь с русской литературой: произведениями Ф. М. Достоевского (см., напр.: [Волкова], [Габдуллина], [Касаткина], [Магарил-Ильяева]), Л. Н. Андреева ([Нурмырадов], [Кашпур], [Михеичева]), и Евгения Замятина (см., напр.: [Жукова]) и др. Несмотря на традиционный интерес литературоведов к этому сюжету, его богословское значение нечасто становится предметом научного интереса.

Исследователи XIX в. В. В. Болотов, автор классического труда по творчеству греческого христианского теолога и философа II–III вв. Оригена («Учение Оригена о Святой Троице») [Болотов], и П. Преображенский, духовный писатель и переводчик раннехристианских текстов [Преображенский], не обращались в своих трудах к толкованиям воскрешения Лазаря.

Не рассматривал эту тему в Псевдоклиментинах и составитель курса патрологии проф. А. И. Сидоров [Сидоров]. Исследование экзегетических толкований воскрешения Лазаря в монографии А. Керна «Антропология Григория Паламы» [Керн] также отсутствует.

Современный исследователь Александрийской и Каппадокийской школ богословия В. Я. Саврей [Саврей, 2012a, 2012b] в своих фундаментальных трудах не упоминает о четверодневном Лазаре.

Поэтому чрезвычайно важным является изучение малоизвестных раннехристианских текстов о воскрешении Лазаря, что дает возможность углубить наше представление о рецепции древними христианами этого эпизода Священного Писания и дать новый богатый материал для сравнения с уже известными в переводах экзегезами Святых Отцов. Не переведенные на русский язык толкования на воскрешение Лазаря II–IV вв. могут стать источником нового взгляда на известный христианский сюжет. В рамках данного исследования использованы материалы некоторых томов (т. 2, 28, 33, 39) *Patrologia Graeca* (Греческой патрологии).

В раннехристианском апокрифе, приписываемом св. Клименту, подложных «Гомилиях Климентовых», памятнике II или III вв., упоминается Лазарь Четверодневный, о котором говорится, что он «Лазарь-священник, которого Господь наш, Иисус Христос, разбудил от сна смерти» («...καὶ Λάζαρος ὁ ἱερεὺς, ὃν ἀνέστησεν ἐκ νεκρῶν τετραήμερον ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός...»)¹. Здесь автор создает аллюзию на один из стихов XI главы Евангелия от Иоанна, посвященной истории Лазаря, где встречается метафора «сон — смерть»: «Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его» (Ин. 11:11). Скорее всего, автор знаком с житием Лазаря, с преданием о том, что он стал епископом на Кипре, хотя

в Клементинах его называют только «священником». Лазарь упомянут в ряду лиц, о которых говорится в Новом Завете, таких как, например, Закхей: «И имена их таковы: Закхей, бывший мытарь, и Софоний, брат его... и Лазарь-**священник**» («...ὧν καὶ τὰ ὀνόματά εἰσι ταῦτα, Ζακχαῖος ὁ ποτε τελώνης καὶ Σοφονίας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ... καὶ Λάζαρος ὁ ἱερεὺς...»)². Это свидетельство значимо, так как является одним из самых ранних неевангельских упоминаний о Лазаре, а также потому, что из него мы видим, что судьба воскресшего Лазаря была предметом неподдельного интереса ранних христиан и рецепция этого евангельского сюжета вошла в предание.

Свт. Афанасий Великий, виднейший православный автор IV в., известный противник арианства, в «Послании к Максиму Философу» трактует воскрешение Лазаря в антиарианском смысле:

«Не какой-либо человек предал себя за нас (потому что всякий человек повинен смерти, по сказанному в лице Адама всем: “земля еси и в землю отидеши” (Быт. 3, 19), и не другая какая-либо из тварей предала себя (потому что всякая тварь предполагается изменяемою); но само Слово принесло за нас собственное Свое тело, чтобы не в человека была вера и не на человека упование, но чтобы иметь нам веру в самого Бога — Слово. И действительно, когда сделался Он и человеком, видим “славу Его, славу яко едиnorodного от Отца, исполнь благодати и истины” (Иоан. 1, 14). Ибо, что претерпел Он в теле, все то возвеличил как Бог. Плотию алкал, Божески же питал алчущих. И если кто соблазняется телесными действиями, то да уверится тем, в чем действует Бог. По человечеству вопрошает Он, где лежит Лазарь; Божески же воскрешает его. Посему, никто да не посмеивается, называя Его отроком, указывая на возрастание с годами, на то, что ел, пил, страдал, чтобы, отрицая свойственное телу, не отрицать совершенно пришествия Его ради нас. И как не в естественном порядке сделался Он человеком, так, прияв на Себя тело, следовало Ему показать свойственное телу, чтобы не превозмозгло мечтание манихейское. А также, действуя телесно, следовало Ему не скрывать свойственного Божеству, чтобы Самосатский не имел повода называть Его человеком, и при том — иным от Бога Слова»³.

В этом отрывке из послания Афанасий Великий осуждал гностические попытки отделить Жертву Христову от Бога-Слова. Он говорит, что человек не может принести себя в жертву, потому что повинен смерти, но «само Слово принесло за нас собственное Свое тело, чтобы не в человека была вера и не на человека упование, но чтобы иметь нам веру в самого Бога — Слово»⁴. И потому святитель отвергает ересь Павла Самосатского, говорившего, что Христос только человек, и оставляет толкование на воскрешение Лазаря в никейском смысле: как человек Христос вопрошает о могиле Лазаря и как Бог воскрешает его, таким образом являя и Божественную, и человеческую Свою природу. Для свт. Афанасия в чуде воскрешения Лазаря проявляются Божественная и человеческая природа Христа: воскрешая Лазаря, Он являет Себя людям как Бог, а плача об умершем друге — как человек.

В «Послании о постановлениях о Никейском Соборе» свт. Афанасий Великий рассуждает о значимости боговоплощения:

«О лице же, хотя оно есть лице Спасителя, тогда уже говорится, когда, приняв на Себя тело, говорит о Себе: “Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя” (Притч. 8, 22). Ибо, как истинному Сыну Божию совершенно приличествует вечное бытие, и бытие в лоне Отца, так соделавшемуся человеком прилично выражение: “Господь созда Мя”. Ибо тогда говорится уже о Нем, что Он и алкал, и жаждал, и спрашивал, — где лежит Лазарь, и пострадал, и воскрес. И как, слыша, что Он — Господь, и Бог, и Свет истинный, представляем Его сущим от Отца, так слыша: “созда”, и “раб”, и “пострадал”, справедливо будет — не приписывать этого Божеству, потому что Божеству это не свойственно, но относить к плоти, которую понес Он на Себе ради нас, потому что ей это свойственно, и самая плоть принадлежит не кому-либо иному, но Слову»⁵.

Чудо Боговоплощения даровало людям жизнь вечную, потому что «чтобы и плоть принесена была за всех, и мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены, чего не достигли бы мы иначе, если бы не облекся Он в наше тварное тело. Ибо таким образом стали мы уже именоваться людьми Божиими и человеками о Христе. Но как мы, прияв Духа, не теряем

собственной своей сущности; так и Господь, став ради нас человеком и понесши на Себе тело, тем не менее пребыл Богом; потому что не умалил Себя облечением в тело, а напротив того, и его обожил и соделал бессмертным»⁶. В «Послании о постановлениях о Никейском Соборе» свт. Афанасий в вопросе Христа о могиле Лазаря также видит свидетельство о Его человеческой природе.

В другом произведении, «Книга увещаний», приписываемом свт. Афанасию Великому, рассматривается вопрос: «Почему Христос называется “первенцем из умерших”, хотя дочь Иаира и Лазарь и многие другие воскресли раньше?». Автор разрешает этот вопрос следующим образом: «Почему же до Него Лазарь воскрес и Иаира дочь, и многие другие, почему никто из них первородным не назван? Потому что они после воскресения своего остались смертными и снова умерли. Христос же по смерти Своей не умирал более, но который в воскрешении нашем участвует и Сам уже воскрес» («*Quia autem ante illum Lazarus resurrexerat et Jairo filia, multique alii, quare non illorum aliquis primogenitus vocatus est? Quia illi post resurrectionem suam e mortuis, rursus mortui sunt. Christus autem postquam resurrexit non amplius est mortuus, sed quod in resurrectione nobis eveniet, id ipsi jam contigit*»⁷). Здесь делается акцент на том, что воскрешение Христа и Лазаря различно: Христос по смерти Своей не умирал более, но даровал людям воскресение, освободив их от первородного повреждения. Лазарь же, хотя и ожил, умер вновь и после смерти обрел вечное блаженство.

Другой видный представитель александрийской школы, защитник оригенизма Дидим Слепец в книге «*De Trinitate*» («О Троице») дает вполне традиционное толкование (в котором с ним согласно большое число Отцов Церкви от Афанасия Великого до Августина): «Таким образом, Он желает поучить также и сестер Лазаря, так как нимало не имеющих крепкой веры, изобличает вопросом, спрашивая Сам: “Где положили его?” Ответ их должен быть: “Ты Сам знаешь, Господи, потому что Ты — Сын Божий, что очевидно из того, что Ты прежде, еще находясь в селении, на большом расстоянии от Вифании сказал: “Лазарь, друг наш, уснул”, что провозвещает

возвращение из ада и всеобщее воскресение, предваряемые Его собственным воскресением; ведь, что пожелаешь, все для тебя легко» (*«Ideo etiam nevit, ut sororum Lazari cogitata, utpote nihil fidele, nihilque firmum habentia redargueret: nam interroganti ipsi, “Ubi posuistis eum?” cum respondere deberent: Tu omnia nosti, utpote Filius Dei, ut patet ex bis, quae antea, cum longo intervallo apparenter distares, dixisti, “Lazarus amicus noster dormivit”; ac si jusseris, ex inferno revertetur, communem resurrectionem antevertens propria resurrectione; omnia enim tibi volenti facillima sunt»*⁸). В этом толковании Дидима обнаруживается, что метафора «смерть — сон», которую использует Христос, подразумевает и пробуждение, то есть всеобщее воскресение и надежду на спасение. О чуде воскрешения Лазаря он также утверждает, обращаясь к Богу, что «ведь, что пожелаешь, все для тебя легко» (ср. Ин. 11:22) (*«...omnia enim tibi volenti facillima sunt»*⁹), очевидно, имея в виду беспокойство сестры Лазаря Марфы о том, что он уже четвертый день в гробу.

Давая пояснение к одной из заповедей, содержащихся в Послании ап. Павла к римлянам (Рим. 12:15), Дидим говорит, что Христос, оплакивая Лазаря, показывал, как должно исполнять ее: «Радуйся с радующимися и плачь с плачущими». Равно, как радовался Господь с непорочными, восклицавшими «Осанна в вышних!»» (*«...Christum flevisse instar regis propriis se edictis subjicientis, quibus jubemur “gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus”, ac propterea antiquae nostrae lamentationi finem imponentis <...> Deus laudabatur cum a pueris innocentibus, qui clamabant, “Hosanna in excelsis”...»*)¹⁰. Если большинство церковных писателей и богословов подчеркивали человеческую природу слез Христа (Он плакал не столько о Лазаре, которого думал воскресить, сколько о тленности и греховности человека), то Дидим здесь следует другой экзегетической традиции, видя в слезах Христа стремление научить нас сострадательности.

Один из Отцов Церкви, проповедник, святитель Кирилл Иерусалимский в своем «Катехизисе» в главе «О вере и символе» рассказывает историю Лазаря как человека, которого спасла вера его сестер, Марфы и Марии: «Хочешь точнее узнать, как через веру одних спасаются другие? Умер Лазарь; прошел

и первый, и второй, и третий день, распались все жилы его, и тело его подверглось тлению. Как может четверодневный мертвец верить и молить своего освободителя? Но когда он и смертью умер, то сестры плакали о нем. Когда пришел Господь к сестрам его, спросил: “Где положили его”. И ответили ему: “Уже четвертый день в гробу”. И сказал Господь: “Если будешь веровать, увидишь славу Божию”. По вере сестер мертвого из пасти преисподней воззвал Господь» (*«Vis etiam certius cognoscere, quod per aliorum fides salvantur alii? Obiit Lazarus; praeterierat una et altera et tertia dies, dissoluti sunt mortuo nervi, et putredo jam corpus depascibatur. Quomodo poterat credere mortuus quatruiduanus et pro se ipso liberatorem deprecari? At id quod vita defuncto defuit, germanae sorores supplere. Venienti enim Domino procidit ad pedes soror; cumque ille diceret: “Ubi posuistis eum?” Respondente illa: “Domine jam fetet, quatruiduanus est enim”; dicit Dominus: “Si credideris, videbis gloriam Dei” <...>. Ac tantum potuit illa sororum fides, ut mortuum ex inferni faucibus revocaverit»*)¹¹. Кирилл Иерусалимский толкует легенду о Лазаре как притчу о возможности спасения человека молитвой за него и верой другого: Лазарю, о котором молились его боголюбивые сестры, было даровано воскрешение. В этом толковании мы видим и утешительный смысл: эта экзегеза — один из первых случаев в истории богословия, когда мертвый Лазарь аллегорически обозначал грешного или неверующего человека, который «духовно мертв» и потому не может молиться сам. Подобная трактовка встречается, например, у Августина Блаженного, но если он считает сестер Лазаря образом Церкви, которая очищает закоренелого грешника, то приведенная Кириллом Иерусалимским притча обращена к тем христианам, у которых есть некрещеный близкий человек, за которого они могут помолиться.

Итак, воскрешение Лазаря является одной из важнейших тем, над которой размышляли богословы раннего христианства. Если в Псевдоклиментинах имя Лазаря упоминается для придания достоверности данному произведению, то свт. Афанасий находит в XI главе Евангелия от Иоанна антиарианские аргументы и исследует этот библейский сюжет для доказательства никейского учения о Божественной и человеческой

природах Христа. В писаниях Псевдо-Афанасия показывается разница в трактовке воскресения Лазаря и Христа с точки зрения богословия: Христос воскрес и более не увидел смерти, а воскрешенные им люди, хотя и ожили, но вновь пережили смерть. Эта тема станет важной для многих христианских авторов. Дидим Александрийский, чьи работы по богословию почти не сохранились, оставляет несколько классических комментариев на воскрешение Лазаря. Связывая это библейское повествование с Посланием Павла к Римлянам, он пояснял, что Христос своими слезами показывал, как должно исполнять заповедь: «Радуйся с радующимися и плачь с плачущими». Святитель Кирилл Иерусалимский сосредоточивается в своем катехизисе на проблеме веры Марфы и Марии, которая спасла Лазаря. Эпизод Священного Писания о воскрешении Лазаря и его изучение по малоизвестным раннехристианским греческим и латинским текстам представляет ценный материал для сравнения с уже имеющимися в русских переводах экзегезами Святых Отцов, что дополняет наши представления о рецепции этого эпизода древними христианами.

Примечания

- * Автор выражает признательность доценту кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики Петрозаводского государственного университета А. А. Скоропадской за консультирование по вопросам перевода текстов латинских и древнегреческих авторов.
- ¹ *Patrologiae cursus completus... Series Graeca: in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae Graecae / accurate J.-P. Migne Paris, 1857, t. 2. (Patrologia Graeca). Co. 488 (In Greek).* Здесь и далее тексты Греческой patrologии переведены мной; выделено полужирным мной. — А. Н.
- ² Там же.
- ³ Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. Ч. 3. С. 313–314.
- ⁴ Там же. С. 313.
- ⁵ Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого... Ч. 1. С. 417–418.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Patrologiae cursus completus... 1857, t. 28. (Patrologia Graeca). Co. 550 (In Lat.)*
- ⁸ *Patrologiae cursus completus... 1858, t. 39. (Patrologia Graeca). Co. 910 (In Lat.)*
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Patrologiae cursus completus... 1858, t. 33. (Patrologia Graeca). Co. 515 (In Lat.)*

Список литературы

1. Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. — СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и К°, 1879. — 452 с.
2. Волкова Е. А. Религиозная тематика в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Научный диалог: вопросы философии, социологии, истории, политологии: сб. науч. тр. по материалам VII Международ. науч.-практич. конф. 1 июня 2017 г. — Самара, 2017. — С. 15–19.
3. Габдуллина В. И. Проблема дискурсивного выражения авторской позиции в произведениях Ф. М. Достоевского // Сибирский филологический журнал. — 2011. — Вып. 1. — С. 46–52.
4. Жукова Е. А. Библейские темы и мотивы в творчестве писателей XX века (на материале Е. Замятина) // Мировая литература в контексте культуры. — 2008. — Вып. 3. — С. 33–36.
5. Касаткина Т. А. Воскрешение Лазаря: опыт экзегетического прочтения романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Вопросы литературы. — 2003. — № 1. — С. 176–208.
6. Кашпур О. А. Интерпретация библейской легенды о воскрешении Лазаря в рассказе Л. Андреева «Елизар» // Культура и текст. — 2004. — Вып. 7. — С. 47–52.
7. Керн А. Антропология Григория Паламы. — Париж: YMCA-Press, 1950. — 450 с.
8. Магарил-Ильяева Т. Г. Русская литература и философия: пути взаимодействия. — М.: Водолей, 2018. — 600 с.
9. Михеичева Е. А. Мотив воскрешения в творчестве Л. Андреева // Проблемы исторической поэтики. — 2017. — Т. 15. — № 1. — С. 68–79 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1488808196.pdf (04.04.2018).
10. Нурмырадов Б. М. Тема бессмертия в библейском сюжете рассказа «Елизар» Л. Андреева // Закономерности и тенденции инновационного развития общества: сб. Международ. науч.-практич. конф. в 6 частях. — Уфа, 2017. — С. 63–65.
11. Преображенский П. О Писаниях Мужей Апостольских // Памятники древней христианской письменности: в 7 т. — М.: Типография Катков и К°, 1860. — Т. 2: Писания мужей апостольских. — С. 3–8.
12. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории христианской мысли. — М.: МГУ, 2012. — 226 с. (а)
13. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. — М.: МГУ, 2012. — 256 с. (b)
14. Сидоров А. И. Курс Патрологии: Возникновение церковной письменности. — М.: Русские огни, 1996. — 349 с.

Дата поступления в редакцию: 07.04.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Alexey M. Nadezhkin

(Nizhny Novgorod, Russian Federation)

aleksej1001@gmail.com

EARLY CHRISTIAN INTERPRETATIONS OF THE RESURRECTION OF LAZARUS

Abstract. This article investigates the interpretation of the raising of Lazarus in early Christian literature. The author presents new data taken from the writings of St. Athanasius and other untranslated theological sources by S. Cyrill of Jerusalem, Pseudo-Clement, Didymus the Blind. The research focuses on the interpretation of the motif of the raising of Lazarus in Byzantine literature of the 2d–4th centuries. The research question concerns the writings of the authors of the given period that contain the interpretation of this evangelic motif. The author comes to the conclusion that the raising of Lazarus is an important theme in the writings of early Christian theologists. In Pseudo-Clement's writings the name of Lazarus is nothing but mentioned for making the work more plausible, while St. Athanasius deeply reflects over the 11th chapter of the Gospel of John, seeking for anti-arian arguments in it. Didymus the Blind leaves classical some typical commentaries on the resurrection of Lazarus, thus, disclosing the ties of the Biblical narration with the Letter of Paul to the Romans. St. Cyrill of Jerusalem in his Catechesis emphasizes the fact of faith of Martha and Mary, Lazarus's sisters, who saved him.

Keywords: patristics, early Christianity, history of Church, resurrection of Lazarus, interpretation, the Gospel

References

1. Bolotov V. V. *Uchenie Origena o Svyatoy Troitse* [*The Teaching of Origen on the Holy Trinity*]. St. Petersburg, Tipografiya F. G. Eleonskogo i K° Publ., 1879. 452 p. (In Russ.)
2. Volkova E. A. A Religious Theme in the Novel by F. M. Dostoevsky "Crime and Punishment". In: *Nauchnyy dialog: voprosy filosofii, sotsiologii, istorii, politologii: sbornik nauchnykh trudov po materialam VII mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii 1 iyunya 2017 goda* [*Scientific Discourse: Issues of Philosophy, Sociology, History, Political Science: The Collection of Scientific Papers Based on the Materials of the 7th International Scientific and Practical Conference on June 1, 2017*]. Samara, 2017, pp. 15–19. (In Russ.)
3. Gabdullina V. I. The Problem of a Discursive Expression of the Author's Viewpoint in the Writings of F. M. Dostoevsky. In: *Sibirskiy filologicheskii zhurnal* [*Siberian Journal of Philology*], 2011, issue 1, pp. 46–52. (In Russ.)
4. Zhukova E. A. Biblical Themes and Motifs in the Works of the Writers of the 20th Century (Based on E. Zamyatin's Materials). In: *Mirovaya literatura v kontekste kul'tury* [*World Literature in the Context of Culture*], 2008, issue 3, pp. 33–36. (In Russ.)

5. Kasatkina T. A. The Resurrection of Lazarus: The Experience of the Exegetical Reading of the Novel by F. M. Dostoevsky "Crime and Punishment". In: *Voprosy literatury*, 2003, no. 1, pp. 176–208. (In Russ.)
6. Kashpur O. A. The Interpretation of the Biblical Legend About the Resurrection of Lazarus in the Story of L. Andreev "Elizar". In: *Kul'tura i tekst [Culture and Text]*, 2004, no. 7, pp. 47–52. (In Russ.)
7. Kern A. *Antropologiya Grigoriya Palamy [The Anthropology of Gregory Palamas]*. Paris, YMCA-Press Publ., 1950. 450 p. (In Russ.)
8. Magaril-Il'yeva T. G. *Russkaya literatura i filosofiya: puti vzaimodeystviya [Russian Literature and Philosophy: the Ways of Interaction]*. Moscow, Vodoley Publ., 2018. 600 p. (In Russ.)
9. Mikheicheva E. A. Resurrection Motif in the Works of Leonid Andreev. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2017, vol. 15, no. 1, pp. 68–79. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1488808196.pdf (accessed on April 04, 2018). (In Russ.)
10. Nurmyradov B. M. The Theme of Immortality in the Biblical Plot of the Story "Elizar" by L. Andreev. In: *Zakonomernosti i tendentsii innovatsionnogo razvitiya obshchestva. Sbornik Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii v 6 chastyakh [Common Factors and Tendencies of the Innovative Development of Society. The Collection of Theses of the International Scientific and Practical Conference in 6 Vols]*. Ufa, 2017, pp. 63–65. (In Russ.)
11. Preobrazhenskiy P. About the Writings of the Church Fathers. In: *Pamyatniki drevney khristianskoy pis'mennosti: v 7 tomakh [Monuments of Ancient Christian Literature: in 7 Vols]*. Moscow, Tipografiya Katkov i K° Publ., 1860, vol. 2: The Writings of the Church Fathers, pp. 3–8. (In Russ.)
12. Savrey V. Ya. *Aleksandriyskaya shkola v istorii khristianskoy mysli [The Alexandrian School in the History of Christian Thought]*. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 2012. 226 p. (In Russ.) (a)
13. Savrey V. Ya. *Kappadokiyskaya shkola v istorii khristianskoy mysli [The Cappadocian School in the History of Christian Thought]*. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 2012. 256 p. (In Russ.) (b)
14. Sidorov A. I. *Kurs Patrologii: Vozniknovenie tserkovnoy pis'mennosti [The Course of Patrology: The Origins of Church Literature]*. Moscow, Russkie ogni Publ., 1996. 349 p. (In Russ.)

Received: April 07, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5221

УДК 398.21

Виктория Борисовна Бакула*Мурманский арктический государственный университет
(Мурманск, Российская Федерация)*

museum-vs@yandex.ru

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ПТИЦЫ В СКАЗКАХ КОЛЬСКИХ СААМОВ (В ЗАПИСЯХ XIX–XX вв.)

Аннотация. Образы животных в саамском фольклоре остаются вне поля зрения исследователей, между тем они являются частью языческих представлений северного народа об окружающем мире. Цель нашего исследования — определить, какие мифологические представления этноса лежат в основе сказочного образа птицы и каково дальнейшее развитие его семантики. Материалом для исследования явились фрагменты саамского мифа о сотворении мира, в которых основную роль играет сакральный образ водоплавающей птицы, а также сборники саамских сказок. Была прослежена семантика образа от мифологического до фольклорного. Фрагменты саамского космогонического мифа обнаруживают следы финно-угорских (появление мира из яиц птицы) и прауральских (демиургом является водоплавающая птица) представлений. В основе фольклорного образа птицы лежат мифологические воззрения этноса на нее как на демиурга, птица является посредником между небом и землей, брачные отношения птиц с людьми отражают тотемические представления древних саамов. Мифологический образ птицы расширяет свою семантику в сказках, где птица становится помощником людей, участвует в решении их судьбы. Наряду с мифологическими образами утки, оляпки, ворона, в сказках встречаются образы гуся, лебедя, орла, чайки, голубя, сокола. Все птицы в фольклоре связаны с мотивом оборотничества.

Ключевые слова: космогонический миф, саамский фольклор, сакральный образ, тотемические представления, оборотничество

В результате постоянного интереса к духовной культуре саамов Кольского полуострова отечественными этнографами, писателями и учеными было собрано и опубликовано достаточно большое количество фольклорных текстов. Это дало возможность определить проблемы, связанные с исследованием фольклора коренного народа, которые не решены до сих пор. Они достаточно освещены в работе О. А. Бодровой: это вопрос об отнесении саамских сказок к фольклорным произведениям,

проблема исполнительства, отсутствие традиции исполнения устных прозаических произведений, вопрос жанровой классификации саамского фольклора [Бодрова].

В последние годы фольклор российских саамов изучался с точки зрения его этнопедагогической составляющей [Беляева], поэтики [Телицына], представленности в нем системы ценностей северного народа [Глухова, Глухов], этнической составляющей паремий [Пешкова: 122–127], с точки зрения взаимовлияния русского и саамского фольклора [Штырлова: 21–30], менталитета и характера саамского народа, выраженного в образе сказочного богатыря [Шохова: 135–139], были предприняты попытки классификации паремий в кильдинском диалекте саамского языка по опорным словам [Бакула, Безвесельная, 2013: 356–370]. Однако образы животных в саамском фольклоре остаются вне поля зрения исследователей, между тем они являются частью языческих представлений северного народа об окружающем мире.

Наиболее полно система языческих верований российских саамов представлена в 4-й главе книги Н. Н. Харузина «Русские лопаи» [Харузин: 135–236], в которой рассказывается о мифологической Вселенной, иерархии языческих божеств, представлениях саамов о душе, рае и аде, культе сейдов; в книге Н. П. Большаковой «Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем» [Большакова]. В работе В. Я. Петрухина «Мифы финно-угров» саамская мифология рассмотрена в контексте финно-угорской [Петрухин]. Цель нашего исследования — определить, какие мифологические представления этноса лежат в основе сказочного образа птицы и каково дальнейшее развитие его семантики.

Истоками для интерпретации фольклорной семантики служит мифология: «В какой-то мере сам мифологический синкретизм и некоторые специфические черты мифологического мышления наследуются, используются, преломляются на свой лад и в собственно религиозной или даже в древнейшей религиозно-философской мысли, и в искусстве, особенно на его фольклорной ступени» [Мелетинский]. Отражение мифологических представлений народов в фольклоре дает возможность говорить о «мифологичности» фольклора —

языческих понятиях и представлениях, выраженных в фольклорных образах (см. об этом: [Аникин: 27]).

Саамы Кольского полуострова (восточные саамы) — арктический финно-угорский народ, культуру которого определили их основные промыслы: оленеводство, рыболовство и охота. Кольские саамы представляют собой отличную от скандинавских саамов (западных саамов) этнографическую группу, которая «несет в своей истории загадку не только Европейского Севера, но и в известной степени загадку этнических процессов, происходивших и по другую сторону Урала»¹. Мифология саамов обнаруживает много общего с мифологией других финно-угорских народов: представления об устройстве Вселенной, происхождении Мира и Земли, имена богов, мифы о небесной охоте на оленя или лося, мифы о водоплавающей птице — все это дает возможность говорить о некогда единой финно-угорской мифологии [Петрухин: 6].

В культуре и мифологии финно-угров сакральным является образ птицы, наделенной божественным даром — «быть связующим звеном между богами и человеком» [Зыков: 1877], [Лукина, Лазутина]. С образом птицы связаны космогонические мифы мари, мордвы, удмуртов, коми, хантов, манси [Дорошин: 156–157], [Петрухин: 198, 336]. Как отмечает С. Н. Зыков, «в представлении древних людей водоплавающие птицы имели особые сверхъестественные способности, потому что могли свободно существовать в трех отличных друг от друга стихиях: воде, земле и воздухе. Не случайно, что именно с водоплавающей птицей, имеющей такие способности, связан финно-угорский миф о сотворении суши, которую, нырнув по велению богов, птица достала со дна великого праморя» [Зыков: 1877]. К редким относится миф о сотворении мира из яйца птицы, сохранившийся у саамов, карелов и других прибалтийских финнов, а также у коми [Петрухин: 7], [Лангинен]. Образ птицы является сакральным в саамской мифологии и фольклоре.

Более древний фрагмент саамского мифа о сотворении мира — ловта «О начале человека» [Чарнолуский, 1972: 54, 84]².

Ловта в переводе с саамского — миф или легенда, исполнение которой не допускало интерпретаций: ловту рассказывали строго слово в слово. Исследователи не раз отмечали, что

в старину ловты, как и *муштоллы* (жанр саамского фольклора, который переводится как «на ум пало, на ум пришло» — рассказы о событиях дня), пелись³ (что говорит об архаичности саамского фольклора, выраженной в сохраненном синкретизме) и даже имели рифмованную форму, а циклы песен были объединены тематическим единством (см.: [Кулинченко: 44–47], [Чарнолуский, 1962: 12–13], [Сенкевич-Гудкова: 246]).

В ловте «О начале человека» утка летает в неопределенное мифологическое время:

«Ничего не было. Была одна голова. Старик с колодцами на темечке. Была на нем шапка. Налетел гром и сокрушил шапку. И вырвалась из колодцев струя воды. Высокая, до самого неба. Сильно била струя, так сильно, что скоро затопила вода всю землю. И не было земли. Было одно морё — вода. И не было никакого человека. А уточка летала» [Чарнолуский, 1972: 84].

Утка находит на воде травинку — *сыйнь* — и садится на нее, но та не может удержать птицу. Через некоторое время утка возвращается и, увидев, что травинка подросла, а вокруг нее стала увеличиваться земля, снова пробует на нее сесть — «а не дёржит!». Только в третий раз, когда вокруг травинки выросло достаточно много земли, птице удалось сесть на нее. В мифе говорится: «Та земля была *Лавчепакх*, она первую вышла из-под воды». На этой земле утка снесла 5 яиц: из первого выросла «травя разная и лес разный». В мифе устанавливается строгая иерархия деревьев: выросло первое дерево — береза, второе — ель, третье — ивняк, четвертое — сосна. Потом стал расти мох, затем отделились от земли острова и озера. От озера до озера потекли ручьи. От второго яйца пошли птицы и рыбы. Среди птиц первой была утка, второй — серый гусь, третьей — белый лебедь, четвертой — ворон и пятой — «маленькая птичка по имени *пыз-кыдцыньке*». От третьего яйца появились разные звери в такой последовательности: дикий олень, медведь, волк. И только от четвертого яйца появились люди — мужчина и женщина [Чарнолуский, 1972: 84–85].

Таким образом, в мифе трактуется происхождение мира из одной субстанции — воды. Однако до этого уже была земля, которую струя воды из головы старика затопила полностью

(«скоро затопила вода всю землю»). Следовательно, речь не идет об образовании земли с помощью водоплавающей птицы. Земля «растет» сама, без вмешательства, то есть чудесным образом. Только после ее возникновения утка выполняет роль демиурга, связанную с материнской функцией. Появление мира из яиц птицы соответствует космогоническим воззрениям финно-угров [Лукина, Лазутина: 90].

Еще один жанр саамского фольклора — *сакка* — в русском соответствует сказу, в скандинавском — саге. Сакки рассказывались со множеством подробностей и специальными концовками («и до сих пор там находят кости», «там нашли мечи» и др.), таким образом удостоверялось их истинное происхождение. *Ловта, муштолла, сакка* — названия жанров саамского фольклора, зафиксированные этнографом В. В. Чарнолуским [Чарнолуский, 1962: 12–13]. В современной лопаристике для обозначения всех жанров саамского фольклора используют названия жанров русского фольклора.

В «Сакке про птичку» также рассказывается о происхождении мира. Действие происходит после потопа, когда земли не было, а все пространство занимала вода:

«А морё-то, морё при потопе было одно на всю землю. Куда ни глянь — одно морё. Не только что земли — ни единой травинки нигде не было» [Чарнолуский, 1972: 54].

Йиммель-бог приказывает Адаму послать на поиски земли «верную ворон-птицу белую». Для Йиммеля ворон-птица белая — «любимая птица, птица-вещун», цвет оперения которой символизирует чистоту души. В саамской культуре белый цвет имеет сакральное значение: тотемный предок саамов — олень, «белый, как снег», с золотыми рогами [Чарнолуский, 1965: 74, 84]. В древности в жертву Солнцу приносилась молодая самка-олениха обязательно белого цвета. Белые тона преобладали в свадебной женской и в погребальной одежде; белый мех пользовался особой популярностью у саамских мастериц [Большакова: 192, 204, 246].

Ворон не выполнил задания бога, вместо этого наелся мертвечины и «душу свою испоганил». За это Йиммель-бог проклинает птицу, меняет цвет ее оперения на черный и наказывает

вечным голодом. Вместо ворона Йиммель-бог посылает на поиск травинки птичку *чюдзай*⁴. В мифе наблюдается противостояние двух птиц: чюдзай (водоплавающая птица) и ворона. Оляпка-чюдзай, несмотря на свою слабосильность и маленькую величину, находит травинку, которая «даже корешочки в воду пустила», и приносит ее на порог Йиммель-богу, за что получает название Йиммель-чюдзай — Йиммель-птичка, или «божья птичка» [Чарнолуский, 1972: 54–56].

И в одном, и в другом фрагментах космогонического мифа птица не ныряет в воду и не достает землю, как это характерно для «прауральского» варианта объяснения происхождения земли. Она находит травинку на поверхности воды: в одном мифе самостоятельно, в другом — по велению Йиммель-бога. Основная роль птицы в «Сакке про птичку» — помощница Йиммель-бога, в ловле «О начале человека» она выполняет демиургическую роль, ее образ связан с архетипом Творения. Главное место в саамских мифах отводится водоплавающей птице, как и в мифах о ныряющей птице, распространенных в Северной Евразии в глубокой древности (см. об этом: [Напольских: 215–272]).

«Сакка про птичку» содержит отсылки к библейским текстам: имя помощника Йиммель-бога — Адам; в начале мифа рассказывается о потопе и спасшихся на корабле Адаме и его жене (имя жены не упоминается). У обских угров также распространен миф, где говорится о белом вороне, который отправляется на поиски земли, но однажды возвращается почерневшим, так как на краю земли наклевался мертвечины [Петрухин: 338–339].

Таким образом, фрагменты саамского космогонического мифа обнаруживают следы финно-угорских и частично прауральских представлений о происхождении мира.

Семантика мифологического образа птицы — демиурга и помощника бога — трансформируется в саамском фольклоре, где птица связана с брачными отношениями, становится помощником людей.

Для анализа семантического наполнения образа птицы нами были использованы сборники саамских сказок⁵. Образ птицы встретился только в волшебных и волшебнототемных

сказках⁶. Если во фрагментах космогонического мифа в роли мифологических выступают водоплавающие птицы (утка и оляпка-чюдзай) и ворон, то в сказках встречаются также гуси, орлы, лебеди, чайки, голуби, дятлы.

Самым частотным в саамских сказках является образ ворона — он присутствует в 8 из 15 сказок, где упоминаются птицы. В сборнике под редакцией Г. М. Керта⁷ таких сказок 7 («Каменный человек», «Семь Иванов и семь Семенов», «Почему олени живут отдельно от людей», «Олень-дикарь», «Дедушка у внуков», «О диком олене», «Тюленьи ласты»); в сборнике сказок В. В. Чарнолуского⁸ — 1 («Про воронов сказка»). Во всех, кроме сказки «Каменный человек», повторяется один и тот же сюжет — героиня становится женой тотемного животного.

В этих сказках преимущественно описывается сватовство ворона к одной из дочерей саама (чаще всего старшей), создание с ней семьи, появление детей, но при этом счастье и достаток обычно не присутствуют в их доме (см. в сборнике Г. М. Керта сказки: «Почему олени живут отдельно от людей», «Олень-дикарь», «Дедушка у внуков», «О диком олене», «Тюленьи ласты»). Исключение составляет только «Про воронов сказка» у В. В. Чарнолуского, где ворон и его семья живут в медном, серебряном и золотом домах в полном достатке.

Сказки о вороне отражают древнейшие — тотемические — представления саамов [Петрухин: 188–189], [Пация: 8], [Чарнолуский, 1972: 265], [Бакула, 2017: 38, 108–112]: веру группы людей «в свое таинственное родство с тем или иным классом материальных предметов — “тотемом” группы, чаще всего видом животных или растений» [Токарев: 51]. Отличие тотемизма от других форм почитания животных в том, что он «не является формой поклонения животным в прямом смысле слова. Тотем — не божество, главное в тотемизме — вера в родство с ним» [Соколова: 20]. Целый ряд саамских сказок повествует о браках различных зооморфных персонажей с человеком. Особенно распространены сюжеты о кровной связи с диким северным оленем, которого саамы почитали как своего прародителя-Мяндаша [Петрухин: 190], [Пация: 202], [Чарнолуский, 1972: 114–117], [Чарнолуский, 1965: 59].

По мнению З. П. Соколовой, к наиболее распространённому типу пережитков тотемизма относятся названия групп людей по именам животных и птиц [Соколова: 20, 33]. В сказке «Каменный человек» действует саам по имени Карнас-Ворон:

«...очень умный саам — великан, сильный. Он не нуждался в людях, а люди избегали его. Он был гордым, прекрасным, величественным и так много знал всего, потому что учился, жил и воспитывался у самых знаменитых саамских нойдов»⁹.

С подобным примером названия людей по именам птиц встречаемся также в сказке «Недопарушек».

Мотив выклевывания вороном глаза у девушки, на которой он женится, объясняется следующим образом: «Ворон глаза очень любит, что если какая падаль на улице, ворон в первую очередь выклюет глаза»¹⁰. Возможно, этим, как и цветом его оперения, подчеркивается враждебность персонажа, его опасность.

В некоторых сюжетах ворон является помощником людей. В сказке «Семь Иванов и семь Семенов»¹¹ птица добывает чудодейственное средство, которым Семены оживляют Иванов.

Иногда ворон становится предвестником беды: «Черный ворон каркает беду» («Про воронов сказка»). В ней птица трижды предвещает беду молодому сааму и грозит смертью, если тот не отдаст ворону в жены следующую свою сестру. Сватовства ворона к саамским девушкам не происходит, брат в страхе отдает сестер птице¹².

Образ ворона достаточно распространен в саамской культуре: название «Воронинский» носит один из погостов, одна из гор называется Карнасурт (в переводе — «Воронья гора»), на карте Мурманской области сохранились названия реки и губы — Воронья, некоторые из старейших саамских клейм имеют названия «воронья лапа» [Большакова: 135]. Образ ворона присутствует в саамских приметах о плохой погоде: «Вороны собираются вместе, летают, громко каркают — будет плохая погода независимо от времени года» [Мечкина: 29], «Если вороны каркают отрывисто — весна будет крутая, если протяжно — затяжная» [Большакова: 376]; в пословицах: «Конечно, ворон унесет сало (о жадных)» [Китиков: 169], «Ворон не стоит выстрела»¹³, чаще всего в пословицах ворон

противопоставляется лебедю: «Взяли (сосватали) белую лебедушку, а превратили в ворону» [Мечкина: 37], «И в гнезде ворона можно найти лебединое яйцо»¹⁴.

Образ орла встречается в 5 сказках: «Про гриб», «Принц и его младший сын»¹⁵, «Кичкушка и Кочкушка»¹⁶, «Брат и сестра»¹⁷, «Чертова дочка»¹⁸. Семантическая наполняемость этого образа состоит в том, что орел является проводником между небом и землей. Так, в сказке «Про гриб» молодой саам, спускаясь с неба на землю, поочередно пересаживается на орла, потом на чайку, затем на тюленя. В сказке «Брат и сестра» орел уносит саама в небо и там превращается вместе с ним в северное сияние. Орел является хранителем смерти сказочного существа — медведя Талы — и его верным слугой. В сказках «Кичкушка и Кочкушка» и «Брат и сестра» орел стережет три яйца, в которых, по языческим представлениям саамов, заключена смерть Талы. В некоторых сказках орел выступает помощником людей. В сказке «Про гриб» он помогает сааму вернуться домой после долгой отлучки, в «Чертовой дочке» помогает саамскому купцу разбогатеть и жениться на дочери нечистого.

Образ лебедя встречается в 4 сказках с одинаковым сюжетом — саам попадает на небо, затем возвращается обратно: «Про золотое деревце», «Как саам на небо попал», «Саам на небе»¹⁹, «Как саам на небо ходил»²⁰. В этих сказках с образом лебедя в редуцированном виде связан мотив творения: на голове у саама, застрявшего в болоте, птица свивает гнездо и кладет три яйца, как птичка в ловте «О начале человека». Однако яйца лебедя поедает волк.

Образ водоплавающих птиц утки и гуся встречается в 3 сказках: «Про золотое деревце», «Недопарушек», «Чертова дочка». Ближе всего к мифологическому образ «уточки»²¹ в сказке «Недопарушек». Саамская девушка по имени Уточка доверяет своему жениху Пейвальке, сыну Солнца, три яйца, но берет с него обещание в случае беды бросить их в нее. Когда девушка угрожает опасность, она превращается в «птицу летучую — в настоящую птицу», и Пейвальке одно за другим метает в нее яйца. Из двух, — которые Уточка, проглотив, спасла, — появились сыновья, а третье она держала за щекой, поэтому

последний сын, не получив достаточно тепла, остался «яичком». Ею она назвала Недопарушком. Образ птицы-«уточки» в этой сказке косвенно связан с мифологическим мотивом творения.

В ритуально-обрядовой практике саамов образ утки играл особую роль. С этой птицей, считавшейся сакральной, связан свадебный обряд: жених при сватовстве должен был отыскать невесту-«уточку», обращаясь к ее отцу, он говорил: «Покажи мне уточку, красива она или нет?» и т. д. [Харузин: 283], [Большакова: 93].

Образы других птиц встречаются нечасто: в двух сказках упоминается дятел («Медведь и лиса», «Римне-калесь»); в одной — сокол («Про воронов сказка»); в сказке «Про гриб» — чайка, играющая роль проводника между небом и землей; в сказке «Принц и его младший сын» — голубь.

В трех саамских сказках речь идет об обобщенном образе птицы: это «птичка»-вещун, предсказывающая грядущие события («Про птичку», «Принц и его младший сын»); птицы-помощницы, которые не только помогают людям своими знаниями, но и переносят их на расстояния («Шапка-невидимка»); птицы-демиурги, которые участвуют в образовании острова («Шапка-невидимка»).

Кроме того, птицы в саамских сказках связаны с мотивом оборотничества, который перешел в фольклор из языческих мифов [Соколова: 31]. Оборотничество — «магическая перемена облика персонажа», «временное превращение с последующим возвратом к первоначальному (подлинному) виду» [Неклюдов]. Как указывает З. П. Соколова, вера в оборотничество связана с тотемическими представлениями древних людей о том, что животные «понимают человеческую речь, все слышат и пр.» [Соколова: 98]. Это относится и к саамам, которые верили в то, что звери ведут себя так же, как люди, понимают язык человека [Ермолова: 8]. Мотив оборотничества достаточно распространен в саамских сказках.

В сказках «Про золотое деревце» и «Чертова дочка» с этим мотивом связаны образы водоплавающих птиц: в первой — «два гуся и лебедь опустились на землю и превратились в красавцев-молодцев и в красную девицу»²², во второй — дочь черта обратилась в утку и спряталась от преследований отца

на дне озера²³; в «Недопарушке» девушка по имени Уточка «еще и воды не коснулась, как превратилась в птицу летучую — в настоящую птицу»²⁴; в сказке «О диком олене» ворон в облике человека приходит к сааму свататься к одной из дочерей: «...черный костюм у него, аж вороньими перьями блестит, насквозь черный, нос — как вороний клюв, брови-то черные»²⁵.

Таким образом, основная мифологическая наполняемость образа птицы — птица-демиург и помощник бога. Фрагменты саамского космогонического мифа обнаруживают следы финно-угорских (появление мира из яиц птицы) [Лукина, Лазутина: 90], [Лангинен] и прауральских (демиургом является водоплавающая птица) представлений. В то же время в саамских мифах птица не ныряет в воду и не достает землю, как в прауральском варианте объяснения происхождения земли [Напольских: 90].

В основе сказочного образа птицы лежат мифологические представления этноса о ней — птица связана с мотивом творения, является посредником между небом и землей, тотемические представления отражаются в сюжетах о брачных отношениях птиц и людей. В образах фантастических существ, как и в образах людей с именами и чертами животных, выступают тотемические предки [Соколова: 20].

Мифологический образ птицы получает дальнейшее развитие в сказках саамов — птица становится помощником людей, участвует в решении их судьбы. Наряду с мифологическими образами утки, оляпки, ворона и «маленькой птички по имени *пыз-кыдцыньке*», в сказках встречаются образы гуся, лебедя, орла, чайки, голубя, сокола. Все птицы в фольклоре связаны с мотивом оборотничества, что также характерно для мифологического понимания угров и самодийцев [Лукина, Лазутина: 90]. Образ птицы участвует в «цепочке реинкарнаций (рыба–олень–птица–олень–рыба), развернутой по вертикали мирового древа», которая «позволяет проследить мифологические истоки и связь разных форм промысловой деятельности» саамов [Теребихин: 257]. В саамских представлениях шкура убитого оленя, брошенная в реку, превращалась в рыбу, а после того, как ее вылавливали, — в оленя; подрастая,

он «приобретал черты летящего существа, превращался в птицу, которая становилась добычей мужчины-охотника» [Теребихин: 256]. В охотничьем мифе об олене-человеке Мяндаше, родоначальнике саамов, говорится: «Черную голову держит высоко, закинул рога и на невидимых крыльях летит. Ветры вольные — его дыханье, они несут его в полете, в его пути» [Чарнолуцкий, 1965: 80].

Мифологический образ птицы, расширяя свою семантику в сказках, сохраняет при этом в измененном виде языческие представления древних саамов. Духовно-смысловое наполнение образа птицы помогает донести до следующих поколений культурные ценности коренного северного народа, заключенные в понимании важности неразрывной связи людей и природы, в осмыслении себя как ее части.

Примечания

- ¹ Саамские сказки / сост., предисл. и примеч. Е. Я. Пация; под ред. Г. М. Керта. Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1980. С. 3.
- ² Саамский фольклор записывали в большинстве случаев через переводчика на русском языке или сами собиратели переводили его на русский, попутно обрабатывая или сокращая сказки (см. об этом подробнее: [Бодрова]). В. В. Чарнолуцкий, этнограф и знаток саамского языка, не всегда указывал, на каком языке ему рассказывали сказки. Так, ловту «О начале человека» он записывал со слов старого саама Ильи Семеновича, у которого «был только один зуб», что затрудняло понимание сказки. Повторить сказку старик отказался, поэтому Чарнолуцкий сам постарался сохранить эпический характер сказа, «наивность его и величавость при крайней простоте и лаконичности стиля сказания» [Чарнолуцкий, 1972: 83–84].
- ³ Ср.: *луввйт, лыввйт* — саамская песня со словами (см.: Антонова А. А. Саамско-русский словарь. Мурманск: Изд-во «ЛЕМА», 2014. С. 155; Саамско-русский словарь / [Н. Е. Афанасьева, Р. Д. Куруч, Е. И. Мечкина и др.]; под ред. Р. Д. Куруч. М.: Рус. яз., 1985. С. 172; Керт Г. М. Словарь саамско-русский и русско-саамский. Л.: Просвещение, 1986. С. 52).
- ⁴ В. В. Чарнолуцкий указывает как саамское, так и русское название птички: чюдзай — оляпка (см.: [Чарнолуцкий, 1972: 53, 55]).
- ⁵ Саамские сказки / обр. В. В. Чарнолуцкого. М.: Худож. лит., 1962. 304 с.; Саамские сказки / [вступ. ст. и подгот. А. Ермоловой; худож. Н. Гарпинич, В. Крамаренко]. Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1959. 135 с.; Саамские сказки. 1980. 320 с.; Семилетний стрелок из лука. Саамские сказки / обр. для детей Е. Пация. Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1990. 110 с.
- ⁶ Классификация сказок Е. Я. Пация (см.: [Пация: 6]).

- ⁷ Саамские сказки. 1980. 320 с.
- ⁸ Саамские сказки / обр. В. В. Чарнолуского. М.: Худож. лит., 1962. 304 с.
- ⁹ Саамские сказки. 1980. С. 52.
- ¹⁰ Там же. С. 216.
- ¹¹ Там же. С. 182.
- ¹² Саамские сказки / обр. В. В. Чарнолуского. С. 278.
- ¹³ Саамско-русский словарь. 1985. С. 102.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Саамские сказки. 1980. С. 179, 184.
- ¹⁶ Данная сказка опубликована в двух сборниках: Саамские сказки / [вступ. ст. и подгот. А. Ермоловой; худож. Н. Гарпинич, В. Крамаренко]. Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1959. С. 54; Саамские сказки. 1980. С. 234.
- ¹⁷ Семилетний стрелок из лука. Саамские сказки / обр. для детей Е. Пация. Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1990. С. 39.
- ¹⁸ Саамские сказки / обр. В. В. Чарнолуского. М.: Худож. лит., 1962. С. 270.
- ¹⁹ Саамские сказки. 1980.
- ²⁰ Семилетний стрелок из лука... 1990.
- ²¹ В саамских сказках утку всегда называют «уточкой».
- ²² Саамские сказки. 1980. С. 106.
- ²³ Саамские сказки. 1962. С. 275.
- ²⁴ Саамские сказки. 1980. С. 108.
- ²⁵ Там же. С. 214.

Список литературы

1. Аникин В. П. Русское устное народное творчество. — М.: Высшая школа, 2004. — 735 с.
2. Бакула В. Б. Духовная культура саамов и ее отражение в языке. — Мурманск: ООО «Принт-2», 2017. — 288 с.
3. Бакула В. Б., Безвесельная А. Д. Национально-культурная специфика саамских пословиц // В мире научных открытий. — Красноярск: Научно-инновационный центр, 2013. — № 7 (43). — С. 356–370.
4. Беляева Л. С. Саамская этнопедагогика. — Мурманск: МГПИ, 1991. — 69 с.
5. Бодрова О. А. Проблемы изучения фольклора кольских саамов // Труды Кольского научного центра РАН. — Апатиты: КНЦ РАН, 2016. — № 3 (37). — С. 116–122.
6. Большакова Н. П. Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем. — Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 2005. — 416 с.
7. Глухова Н. Н., Глухов В. А. Системы ценностей финно-угорского суперэтноса: монография. — Йошкар-Ола: Стринг, 2009. — 276 с.

8. Дорошин Б. А. Архетипический образ птицы-демиурга в мифологических представлениях финно-угров Поволжья: некоторые антропологические аспекты // Социосфера. — 2010. — № 4. — С. 156–160.
9. Ермолова А. О саамских сказках // Саамские сказки. — Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1959. — С. 3–10.
10. Зыков С. Н. Сакральный образ птицы в предметах финно-угорской тематики // Фундаментальные исследования. — 2014. — № 9. — С. 1876–1880.
11. Китиков А. Е. Пословицы и поговорки финно-угорских народов. — Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2004. — 336 с.
12. Кулинченко Г. А. Сказание о Мяндаше на камне // Саамская литература: материалы и исследования. — М.: Литературная Россия, 2010. — С. 44–47.
13. Лангинен А. В. Мифология финно-угорских народов Евразии как система смыслов и значений // Вестник Челябинского государственного университета. — 2004. — № 1. — С. 36–41.
14. Лукина О. Г., Лазутина Т. В. Процесс превращения образа птицы (гагары) в символ в искусстве народов Севера России // Известия Томского политехнического университета. — Томск. — 2014. — № 6. — С. 89–95.
15. Мелетинский Е. Миф и историческая поэтика фольклора [Электронный ресурс]. — URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/01.php (14.04.2018).
16. Мечкина Е. И. Фольклорные традиции в культуре саамской семьи. — Апатиты: Изд-во Кольского научного центра РАН, 2010. — 54 с.
17. Напольских В. В. Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для...»: К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / ред. Н. А. Дубова, Ю. А. Квашнин. — М., 2011. — С. 215–272.
18. Неклюдов С. Ю. Оборотничество // Мифы народов мира: онлайн энциклопедия [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.mifinarodov.com/o/oborotnichestvo.html> (14.04.2018).
19. Пация Е. Я. Сказки саамов Кольского края // Саамские сказки. — Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1980. — С. 4–10.
20. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. — М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 464 с.
21. Пешкова В. С. Образы животных в саамских пословицах и поговорках // Язык. Речь. Коммуникация: сб. науч. ст. — Мурманск: МАГУ, 2016. — С. 122–127.
22. Сенкевич-Гудкова В. В. К вопросу о трансформации саамского эпоса // Специфика фольклорных жанров / отв. ред. Б. П. Кирдан. — М.: Наука, 1973. — С. 246–255.
23. Соколова З. П. Культ животных в религии. — М.: Наука, 1972. — 216 с.
24. Телицына С. В. Поэтика саамского фольклора в обучении словесному творчеству детей дошкольного возраста: дис. ... канд. пед. наук [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.dissercat.com/content/poetika-saamskogo-folklor-a-v-obuchenii-slovesnomu-tvorchestvu-detei-doshkolnogo-vozrasta#ixzz2si2NjwNY> (14.04.2018).

25. Теребихин Н. М. Метафизика Севера: монография. — Архангельск: Поморский университет, 2004. — 272 с.
26. Токарев С. А. Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1990. — 622 с.
27. Харузин Н. Н. Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). — М.: Высочайше утвержденное Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсон, 1890. — 472 с.
28. Чарнолуский В. В. В краю летучего камня. — М.: Мысль, 1972. — 271 с.
29. Чарнолуский В. В. Легенда об олене-человеке. — М.: Наука, 1965. — 139 с.
30. Чарнолуский В. В. О саамах и их сказках // Саамские сказки. — М.: Худож. лит., 1962. — С. 5–15.
31. Шохова Ю. П. Образ героя-богатыря в саамских сказках // XIV Масловские чтения: сборник научных статей / [науч. ред. М. В. Наумлюк]. — Мурманск: МАГУ, 2017. — С. 135–139.
32. Штырлова В. О. Традиции русского фольклора в саамских сказках // XV Масловские чтения: сб. науч. ст. / [науч. ред. Н. А. Шевченко]. — Мурманск: МАГУ, 2018. — С. 21–30.

Дата поступления в редакцию: 10.05.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Viktoria B. Bakula

*Murmansk Arctic State University
(Murmansk, Russian Federation)*

museum-vs@yandex.ru

THE ARCHETYPAL IMAGE OF THE BIRD IN THE TALES OF THE KOLA SAMI (IN THE RECORDS OF THE 19th–20th CENTURIES)

Abstract. The images of animals in Sami folklore remain beyond the scope of research interest, meanwhile they are part of the pagan conception of the northern people about the surrounding world. The purpose of our study is to find out mythological representations of an ethnos that underlie the fairy-tale image of a bird and the further development of its semantics. The material for the study were the excerpts of the Sami myth about the world creation in which the sacral image of a waterfowl plays a major role, along with the collections of Sami fairy tales. The semantics of the image from its mythological up to its folkloric meaning was traced. The episodes of the Sami cosmogonic myth reveal traits of Finno-Ugric (the emergence of the world from the eggs of the bird) and praural (the demiurge is a waterfowl) views. The folkloristic image of the bird is based on mythological ideas of the ethnos about it as a demiurge, the bird is a mediator between heaven and earth, marital relations between birds and people reflect the totemic beliefs of the ancient Sami. A mythological image

of the bird expands its semantics in fairy tales, where the bird becomes an assistant of people and participates in deciding on their destiny. Along with the mythological images of ducks, doves, ravens in fairy tales there are images of a goose, a swan, an eagle, a sea-gull, a dove, a falcon. All birds in folklore are related to the motif of werewolves.

Keywords: the cosmogonic myth, Sami folklore, the sacred image, totemic beliefs, shapeshifting

References

1. Anikin V. P. *Russkoe ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Russian Oral Folk Art]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 2004. 735 p. (In Russ.)
2. Bakula V. B. *Dukhovnaya kul'tura saamov i ee otrazhenie v yazyke* [The Spiritual Culture of the Sami and Its Reflection in the Language]. Murmansk, Print-2 Publ., 2017. 288 p. (In Russ.)
3. Bakula V. B., Bezvesel'naya A. D. The National and Cultural Specificity of Sami Proverbs. In: *V mire nauchnykh otkrytiy* [In the World of Scientific Discoveries], 2013, no. 7 (43), pp. 356–370. (In Russ.)
4. Belyaeva L. S. *Saamskaya etnopedagogika* [Sami Ethnopedagogy]. Murmansk, Murmansk State Pedagogical Institute Publ., 1991. 69 p. (In Russ.)
5. Bodrova O. A. The Problems of Studying the Folklore of the Kola Sami. In: *Trudy Kol'skogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk* [Proceedings of the Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences]. Apatity, Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences Publ., 2016, no. 3 (37), pp. 116–122. (In Russ.)
6. Bol'shakova N. P. *Zhizn', obychai i mify kol'skikh saamov v proshlom i nastoyashchem* [Life, Customs and Myths of the Kola Sami in the Past and Present]. Murmansk, Murmanskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2005. 416 p. (In Russ.)
7. Glukhova N. N., Glukhov V. A. *Sistemy tsennostey finno-ugorskogo superethnos: monografiya* [The Value Systems of the Finno-Ugric Superethnos: Monograph]. Yoshkar-Ola, String Publ., 2009. 276 p. (In Russ.)
8. Doroshin B. A. The Archetypal Image of the Demiurge Bird in the Mythological Beliefs of the Finno-Ugrians of the Volga Region: Some Anthropocosmic Aspects. In: *Sociosfera*, 2010, no. 4, pp. 156–160. (In Russ.)
9. Ermolova A. About Sami Fairy Tales. In: *Saamskie skazki* [Sami Fairy Tales]. Murmansk, Murmanskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1959, pp. 3–10. (In Russ.)
10. Zykov S. N. The Sacred Image of a Bird in the Objects of Finno-Ugric Themes. In: *Fundamental'nye issledovaniya* [Fundamental Research], 2014, no. 9, pp. 1876–1880. (In Russ.)
11. Kitikov A. E. *Poslovitsy i pogovorki finno-ugorskikh narodov* [The Proverbs and Sayings of the Finno-Ugric Peoples]. Yoshkar-Ola, Mariyskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2004. 336 p. (In Russ.)
12. Kulichenko G. A. The Legend of Myandasha on the Stone. In: *Saamskaya literatura: materialy i issledovaniya* [Sami Literature: Materials and Researches]. Moscow, Literaturnaya Rossiya Publ., 2010, pp. 44–47. (In Russ.)

13. Langinen A. V. The Mythology of the Finno-Ugric Peoples of Eurasia as a System of Meanings and Significances. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2004, no. 1, pp. 36–41. (In Russ.)
14. Lukina O. G., Lazutina T. V. The Process of Transformation of the Image of a Bird (Loon) into a Symbol in the Art of the Peoples of the Russian North. In: *Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk Polytechnic University]. Tomsk, 2014, no. 6, pp. 89–95. (In Russ.)
15. Meletinskiy E. *Mif i istoricheskaya poetika fol'klora* [The Myth and Historical Poetics of Folklore]. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/01.php (accessed on April 14, 2018). (In Russ.)
16. Mechkina E. I. *Fol'klornye traditsii v kul'ture saamskoy sem'i* [Folklore Traditions in the Sami Family Culture]. Apatity, Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences Publ., 2010. 54 p. (In Russ.)
17. Napolskikh V. V. The Myth of Diving for the Land (A812) in Northern Eurasia and North America: Twenty Years Later. In: «*Ne lyubopytstva radi, a poznaniya dlya...*»: k 75-letiyu Yuriya Borisovicha Simchenko [«Not Just for the Sake of Curiosity, but for the Sake of Knowledge...»: on the Occasion of the 75th Birthday of Yuri Borisovich Simchenko]. Moscow, 2011, pp. 215–272. (In Russ.)
18. Neklyudov S. Yu. Shapeshifting. In: *Mify narodov mira: onlayn entsiklopediya* [The Myths of the Peoples of the World: Online Encyclopedia]. Available at: <http://www.mifinarodov.com/o/oborotnichestvo.html> (accessed on April 14, 2018). (In Russ.)
19. Patsiya E. Ya. Fairy Tales of the Sami of the Kola Region. In: *Saamskie skazki* [Sami Fairy Tales]. Murmansk, Murmanskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1980, pp. 4–10. (In Russ.)
20. Petrukhin V. Ya. *Mify finno-ugrov* [The Myths of Finno-Ugrians]. Moscow, Astrel' Publ., AST Publ., 2003. 464 p. (In Russ.)
21. Peshkova V. S. The Images of Animals in Sami Proverbs and Sayings. In: *Yazyk. Rech'. Kommunikatsiya: sbornik nauchnykh statey* [Language. Speech. Communication: Collection of Scientific Articles]. Murmansk, Murmansk Arctic State University Publ., 2016, pp. 122–127. (In Russ.)
22. Senkevich-Gudkova V. V. More on the Question of Transformation of the Sami Epos. In: *Spetsifika fol'klornykh zhanrov* [Specificity of Folklore Genres]. Moscow, Nauka Publ., 1973, pp. 246–255. (In Russ.)
23. Sokolova Z. P. *Kul't zhiivotnykh v religii* [The Animals Worship in Religion]. Moscow, Nauka Publ., 1972. 216 p. (In Russ.)
24. Telitsyna S. V. *Poetika saamskogo fol'klora v obuchenii slovesnomu tvorchestvu detey doshkol'nogo vozrasta: dis. ... kand. filol. nauk* [The Poetics of the Sami Folklore in Teaching of the Written Word of Preschool Children. PhD. philol. sci. diss.]. Available at: <http://www.dissercat.com/content/poetika-saamskogo-folklor-a-v-obuchenii-slovesnomu-tvorchestvu-detei-doshkolnogo-vozrasta#ixzz2si2NjwNY> (accessed on April 14, 2018). (In Russ.)
25. Terebikhin N. M. *Metafizika Severa: monografiya* [The Metaphysics of the North: Monograph]. Arkhangel'sk, M. V. Lomonosov Pomor State University Publ., 2004. 272 p. (In Russ.)

26. Tokarev S. A. *Rannie formy religii* [*Early Forms of Religion*]. Moscow, Politizdat Publ., 1990. 622 p. (In Russ.)
27. Kharuzin N. N. *Russkie lopari (Ocherki proshlogo i sovremennogo byta)* [*Russian Lapps (Essays on the Past and Modern Life)*]. Moscow, Vysochayshe utverzhdennoe Tovarishhestvo Skoropechatni A. A. Levenson Publ., 1890. 472 p. (In Russ.)
28. Charnoluskiy V. V. *V krayu letuchego kamnya* [*In the Region of the Flying Stone*]. Moscow, Mysl' Publ., 1972. 271 p. (In Russ.)
29. Charnoluskiy V. V. *Legenda ob olene-cheloveke* [*The Legend of the Deer-Man*]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 139 p. (In Russ.)
30. Charnoluskiy V. V. About the Sami and Their Fairy Tales. In: *Saamskie skazki* [*Sami Fairy Tales*]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1962, pp. 5–15. (In Russ.)
31. Shokhova Yu. P. The Image of the Hero-Bogatyir in the Sami Fairy Tales. In: *XIV Maslovskie chteniya: sbornik nauchnykh statey* [*The 14th Maslovsky Readings: Collection of Scientific Articles*]. Murmansk, Murmansk Arctic State University Publ., 2017, pp. 135–139. (In Russ.)
32. Shtyrlova V. O. Traditions of Russian Folklore in the Sami Fairy Tales. In: *XV Maslovskie chteniya: sbornik nauchnykh statey* [*The 15th Maslovsky Readings: Collection of Scientific Articles*]. Murmansk, Murmansk Arctic State University Publ., 2018, pp. 21–30. (In Russ.)

Received: May 10, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5043

УДК 821.161.1.09“17”, 821.161.1.09“18”

Ирина Александровна Киселева*Московский государственный областной университет
(Москва, Российская Федерация)*

ia.kiseleva@mgou.ru

Ксения Алексеевна Поташова*Московский государственный областной университет
(Москва, Российская Федерация)*

kseniaslovo@yandex.ru

СЕМАНТИКА И ПОЭТИКА РУССКОГО КОСТЮМА В «ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО» Н. М. КАРАМЗИНА

Аннотация. Одежда в художественном мире Н. М. Карамзина является значимой знаковой системой. Костюм предстает средством характеристики героя — его социального положения, общественной роли, связи с сакральной реальностью, и в этом случае костюм безусловно символичен. Вещный мир является средством идеализации быта, имеет символическую наполненность, связанную с обрядом и церемониалом, его изображение служит приемом визуализации истории. Детали костюма всегда четко обозначены и не имеют случайного характера. При помощи изображения одежды героев воссоздается национальный колорит, передается дух эпохи, моделируется историческая реальность. В описании костюма проявляется своеобразие поэтики «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, для которой характерно внимание к деталям, смена крупного и дальнего планов при создании портретов персонажей, а также библейские аллюзии. Замедление действия посредством представления костюма персонажа ставит вещный экфрасис в один ряд с историческими событиями. Благодаря этнографически точному описанию одежды историческая интерпретация воспринимается читателем как историческая реконструкция.

Ключевые слова: Н. М. Карамзин, одежда, экфрасис, историческая реконструкция, поэтика образа

Выявление смысловой наполненности описаний одежды, ее роли в создании образов персонажей в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина представляется актуальной исследовательской задачей. Изучение семантики и поэтики костюма героев позволяет заполнить лауну в генезисе

художественного портретирования и обозначении принципов воссоздания исторической эпохи.

Линия изучения особенностей изображения вещного мира обусловлена важностью исторической реконструкции, которую определяет необходимость явленности категорий историзма в поэтике произведения, так как предметный мир более всего характеризует эпоху. Установление особенностей семантики костюмов исторических личностей и условных исторических персонажей (представителей различных социальных слоев) помогает уточнить систему взглядов писателя.

Вещный мир в произведениях Карамзина не раз становился предметом изучения, исследователи рассматривали основные его составляющие (см., напр.: [Матлин: 140–146], [Болотникова: 34–39]), изучали художественный мир писателя с точки зрения семиотических понятий, но особенности изображения одежды и ее функции были обозначены частично. К «философии одежды» Карамзина обращается Л. А. Сапченко, анализируя архетип халата, который у писателя связан с обращением к своему внутреннему миру, возможными переменами в жизни и выступает символом «свободы и покоя» [Сапченко: 89]. Острота наблюдений Карамзина за одеждой исторических деятелей (применительно к образу Петра I) была подмечена А. Б. Соколовым и А. С. Осиповым [Соколов], [Осипов: 68]. Значимые методологические размышления представляют труды музееведов: Н. М. Дмитриенко и Э. И. Черняк отмечают инновационный инструментарий Карамзина, состоящий в том, что писатель «буквально живописует исторические события и через внешний облик участников этих событий, через изобразительные и вещественные источники раскрывает разнообразные картины исторического прошлого» [Дмитриенко, Черняк: 57]. О. Г. Лазареску в качестве принципа поэтики «Истории государства Российского» отмечает особенность повествования Карамзина, когда «голый факт» «окружается» множеством подробностей» [Лазареску: 135], которые проявляются в предметном пласте текста Полифункциональность одежды героев в художественном мире Карамзина была рассмотрена нами в ряде статей, связанных с изучением особенностей изображения костюма в исторической

ретроспективе и при создании синхронистичных ему по времени картин [Киселева, Поташова, 2017a, 2017b, 2018c]. При этом можно говорить о том, что вопрос семантики художественного костюма у Карамзина только поставлен, как и задача изучения поэтики «Истории государства Российского».

Особое место в труде Карамзина имело место изображение одежды, обладающее знаковым характером. Историограф не раз отмечал особый статус русского парадного платья:

«Дорогие одежды означали первостепенных государственных сановников: если не закон, то обыкновение воспрещало другим равняться с ними в сих принадлежностях знатности, соединенной всегда с богатством»¹.

Высокое социальное положение человека, воспринимавшееся как Божье избранничество, делало его платье причастным духовной реальности. Одежда выполняла сакральную функцию:

«Сии наряды употреблялись бережно; ветреная мода не изменяла оных, и Вельможа оставлял свою праздничную одежду в наследство сыну» (VII, 131).

Подобная одежда была немногочисленна, она являлась принадлежностью лиц, приближенных к Государю, и одевалась на время государственных приемов. Такого типа атрибутами вещного мира выступают горлатные шапки «из лисьих горл или душек черных» (VII, 54), которые имелись исключительно у заседателей Боярской Думы. Образ Царя сопровождался своими символическими деталями:

«Государь сидел на троне; близ него, на стене, висел образ; перед ним, с правой стороны, лежал колпак, с левой посох. Бояре сидели на скамьях, в одежде усеянной жемчугом, в высоких горлатных шапках» (VII, 111).

Карамзин описывает тишину Царского двора как священную, нарушить которую не решались ни послы, ни сановники: «Закрыв глаза, пишут очевидцы, всякой сказал бы, что дворец пуст» (X, 156). Дорогие одеяния, драгоценности, наравне с изображаемыми Карамзиным людьми, составляют единую картину, являют собой воплощенную идею:

«Сии многочисленные, золотом облитые сановники и безмолвны и недвижимы <...> на лавках в несколько рядов, от дверей до трона...» (X, 156).

В контексте сочинения Карамзина, как собственно и в контексте русской истории, государственный церемониал связан с идеей присутствия Града Невидимого (Царствия Небесного) в граде видимом, которым предстает Москва.

Значительное место в описании картины собраний при дворе занимают детали одежды царской охраны:

«...стоят Рынды в одежде белой, бархатной или атласной, опущенной горностаем, в высоких белых шапках, с двумя золотыми цепями (крестообразно висящими на груди), с драгоценными секирами, поднятыми на плечо, как бы для удара...» (X, 156).

В повествовании Карамзина, который пытается передать все реалии русского придворного церемониала, рынды уподобляются ангелам, представляемым в византийской традиции в белой одежде как символу Божественного света; крестообразно висящие на груди золотые цепи отсылают читателя к двойному ораю, составляющему часть символического облачения иподиаконов и означающему ангельские крылья, которые «соединяются во время службы» подобно Новому и Ветхому Заветам [Камедина: 16]. Как ангелы стерегут Божий трон, так рынды охраняют трон русского Царя. Карамзин описывает росписи Большой Грановитой палаты, на которых, наряду с Господом Саваофом и сотворением Ангелов, изображались и сыновья князя Владимира, уподобляющиеся братьям Римского Императора, — «в митрах, в одеждах камчатных, с оплечьями и с поясами златыми» (X, 153).

Золото в одежде было неизменным атрибутом придворной знати. Как отмечает Карамзин, при значимых событиях все задействованные в дворцовом церемониале люди были «без исключения в золотой одежде» (VIII, 147). Символика золота в христианской картине мира очевидна: «...оно являет созерцающему глазу и умствующему уму образ света» [Аверинцев: 410], источник которого есть Христос, часто уподобляемый солнцу.

Немалое место на страницах «Истории государства Российского» отведено изображению простой одежды, позволяющей

воссоздать обыденную обстановку той эпохи. В обычной жизни, как пишет Карамзин, «платье Боярское, Дворянское, купеческое не различалось покроем» (VII, 131); вероятно, тем самым историограф подчеркивал простоту отношения русских людей к одежде. Однако даже повседневное платье шилось по установленным правилам, определенного покроя, что показывало некоторую сакральность устройства всей жизни русского человека. Детали костюма были четко обозначены и не могли иметь случайный характер; Карамзин описывает их до мелочей и разъясняет в примечаниях значение историзмов, «улавливая изменения, исторически происходящие» в языке [Алпатова: 75]:

«...верхнее <платье> с опушкою, широкое, длинное называлось однорядками; другое охабнями, с воротником; третье фerezями, с пуговицами до подола, с нашивками или без нашивок; такое же длинное, с нашивками или только с пуговицами до пояса, кунтышами, доломанами, кафтанами; у всякого были клинья, а на боках прорехи» (VII, 131).

Историограф описывает манеру ношения того или иного предмета одежды, отмечает красочность русского национального костюма:

«Полукафтанье носили с козырем; рубахи с вышитым, разноцветным воротником и с серебряною пуговицею; сапоги сафьянные, красные, с железными подковами; шапки высокие, шляпы поярковые, черные и белые» (VII, 131).

Немалое внимание уделяет Карамзин и женскому костюму, он описывает и верхнюю зимнюю одежду, и домашние наряды. Знатные русские жены зимой представляли «в белых поярковых шляпах, обшитых тафтою телесного цвета, с лентами, золотыми пуговицами и длинными, до плеч висящими кистями» (X, 160). В доме шляпа поярковая сменялась на «шапочку тафтяную, обыкновенно красную, с шелковым белым повойником или шлыком» (X, 160), которая для особой нарядности украшалась еще расшитой жемчугом шапкой парчовой или из чернобурки, в случае если она была незамужней или бездетной. Карамзин акцентирует внимание читателя и на украшениях — «золотые серьги с изумрудами и яхонтами, ожерелье

жемчужное», на качестве и цвете ткани — «из тонкого красного сукна», на фасоне — «длинная и широкая одежда, с висящими рукавами, застегнутыми дюжиною золотых пуговиц, и с отложным до половины спины воротником собольим», на обладающих особым старинным колоритом названиях — летник, ферезь. Крупным планом Карамзин изображает детали женского портрета: «на руках запястье, пальца в два шириною, из каменьев драгоценных», «вышитые жемчугом» «сапожки сафьянные желтые, голубые» «на высоких каблуках» (X, 160).

Что является целью столь подробных описаний? Карамзин подчеркивает в деталях одежды не только символический смысл, зачастую его привлекает сама эстетика одежды, которая неотрывна от ее символики. Подобные доскональные описания костюма можно считать и инвариантом художественного приема ретардации. Писатель намеренно останавливает внимание читателя, предлагая полюбоваться красотой исторического костюма, изображение которого придает большую достоверность описываемым событиям, насладиться зримым воплощением русской истории.

Выразительный экфрасис роскошных облачений способен отвлечь внимание читателя от действия, поставить описание одежды вровень с историческим событием, внушить веру в объективность позиции писателя, который становится сродни античному рапсоду, подобному Гомеру в «Илиаде».

Карамзинский экфрасис обладает цветовой наполненностью. Золотой, серебряный, белый цвета соседствуют со спектральными цветами. Голубая, красная, малиновая, багряная, алая, желтая краски характеризуют парадные наряды их носителей. Иоанн IV встречает гостей «в бархатной малиновой одежде» (IX, 142), князь Андрей Боголюбский завещает «Ивану желтую обьяринную шубу с жемчугом, <...> Андрею «портище алое с нашитыми бармами» (IV, 151), женщины носят «сапожки сафьянные желтые, голубые» (X, 160), именитые люди — «сапоги сафьянные, красные» (VII, 131); выдавая себя за русского Государя, Лжедмитрий встречает гостей в «прекрасной голубой одежде» (XI, 162). Карамзин создает пластический живописный образ внешнего мира, часто используя прием смены изображительных планов: дальний план сменяется крупным, детали

костюма — обобщенным представлением о наряде и его владельце. Описывая встречу митрополита Иеремии Монемвасийского и архиепископа Элассонского в Москве, Карамзин детально останавливается на изображении элементов одежды Ирины Федоровны Годуновой. Историограф создал цельный образ Царицы, он отмечает, что гости двора восхищались «ее святостью, смиренным величием, Ангельскою красотою, сладостью речей, равно как и наружным великолепием» (X, 72). Сужая воспроизводимое пространство и представляя образ Царицы крупным планом, Карамзин пишет:

«На ней была корона с двенадцатью жемчужными зубцами, диадима и на груди золотая цепь, украшенная драгоценными камнями; одежда бархатная, длинная, обсаженная крупным жемчугом, и мантия не менее богатая» (X, 72).

«Ангельское» достоинство Царицы у Карамзина на предметном уровне соответствует богатству ее наряда, украшенного жемчугом, который преимущественно был атрибутом костюма значительных персон. Зачастую жемчуг являлся доминирующей вещной деталью образа, что определялось, по всей вероятности, высокой степенью его символической наполненности. Описывая «Неделю Ваий», московское празднование Входа Господня в Иерусалим, Карамзин отмечает, что «за иконами следовали Иереи, числом более ста, в великолепных ризах, осыпанных жемчугом» (IX, 275). Повествуя о греческом образе Богородицы, привезенном князем Андреем Боголюбским в свой удел, Карамзин, следуя за Киевской летописью, отмечает, что икона была украшена «пятнадцатью фунтами золота, кроме серебра, жемчугу и камней драгоценных» (II, 170). При описании открытия мощей царевича Димитрия Карамзин отмечает, что «плоть на лице и волосы на голове целые, равно как и жемчужное ожерелье» (XII, 7); жемчужное ожерелье является символом царского достоинства отрока, а также в своей нетленности выступает как чудо явления вечно-го в мир временный, как «знамение святости» (XII, 7).

Примечателен рассказ Карамзина о богатых посольских дарах Иоанна IV Менгли-Гирею и о его желании быть, в свою очередь, одаренным особой жемчужиною:

«За то и сам хотел даров: узнав, что Царица Нурсалтан достала славную Тохтамышеву жемчужину (которую, может быть, сей Хан похитил в Москве при Димитрии Донском) он неотступно требовал ее в письмах и наконец получил от Царицы» (VI, 116).

Вероятно, это желание Иоанна IV было продиктовано не его стремлением к обладанию материальной ценностью, но стремлением к обретению ценности другого порядка, что связано с символическим значением жемчужины. В евангельской притче, явная аллюзия на текст которой содержится в этом эпизоде, жемчужина рассматривается как символ Царства Небесного, обретаемого дорогой ценой: «...подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал всё, что имел, и купил ее» (Мф. 13:45–46).

Символическое значение одежды в реальной действительности особенно явно проступает при совершении обрядов, связанных с переходом человека в иное состояние, — похорон или свадеб, в свою очередь уподоблявшихся похоронам. Изображение русской обрядовой одежды явилось одной из заслуг Карамзина в области этнографии. Он впервые подробно описал русскую княжескую свадьбу Василия III и Елены Глинской в 1526 г. в Москве. Рассказ об этом предвосхищает этнографическая зарисовка о свадебной традиции на Руси. Историкограф приводит сведения о том, как собиралось приданое невесты, состоявшее «в одежде, в драгоценных украшениях, в слугах, в конях и проч.; а что родственники и приятели дарили невесте, то муж должен был после свадьбы возвращать им или платить деньгами» (VII, 130).

Карамзин подробно останавливается и на описании свадьбы Димитрия Самозванца и Марины Мнишек. Их стремление во время свадебного обряда соответствовать образу русских правителей, доведенное Карамзиным до крайности, выразилось в нарочитом подражании венчанию царственной четы:

«Марина, усыпанная алмазами, яхонтами, жемчугом, была в Русском, красном бархатном платье с широкими рукавами и в сафьянных сапогах; на голове ее сиял венец. В таком же платье был и Самозванец, также с головы до ног блистая алмазами и всякими камнями драгоценными» (XI, 157–158).

В. Н. Топоров, характеризуя роль одежды в раскрытии образов героев, обращает внимание на «меру “зараженности” одежды и вещи человеческим началом», «тесноту их взаимной связи» [Топоров: 61–62]. Именно костюм позволяет Карамзину точно передать онтологический статус Дмитрия Самозванца и Марины Мнишек. Если при описании Елены Глинской внимание историографа сосредоточено на ее статусе невесты и будущей жены, знаком чего являются кика и фата, то изображая Дмитрия Самозванца и Марину Мнишек, писатель гиперболично представляет пустую роскошь одеяния «с головы до ног» (XI, 157–158). Венец Марины бросается в глаза не больше ее сафьяновых сапог — тонкая ирония Карамзина обличает ложь и притворство самозванцев.

Особое внимание Карамзин уделяет описанию головных уборов. Их обрисовка была значима уже в поэтике «Писем русского путешественника», где изображение шляпы служило «способом передачи этнографических особенностей европейского общества», раскрывало «нормы этикета» [Киселева, Поташова, 2017b: 145]. В своей заметке «Сельский праздник и свадьба» Карамзин, создавая картины деревенской жизни — «тенденциозную идиллию» в стиле пасторали XVIII в., по словам В. В. Виноградова [Виноградов: 343], также подробно останавливается на описании головных уборов гостей:

«Все мужчины и женщины были по-своему наряжены; последние в золотых венцах, в высоких своих кичках, в тафтяных или кумачных рукавах. У девушек были на голове только перевязки, по большей части из лент, полученных ими в подарок от своей госпожи; волосы заплетены были в косу»².

Рассказывая о свадебном чине князя Василия III и Елены Глинской в «Истории государства Российского», Карамзин отмечает, что «невесте подали кикю и фату» (VII, 133) — два головных убора, символизирующих в свадебном обряде «невозвратную утрату невестой девичьей свободы» [Михайлова]. В художественной системе Карамзина (как и в русской национальной традиции) головной убор — предмет символический. На страницах «Истории государства Российского» он встречается редко и, чаще всего, имеет сакральный статус, связанный с чином венчания: это и венчание на царство

(шапка Мономаха), и христианское таинство венчания супругов. Таким образом, головной убор знаменует переход в новое качество, смену общественного положения. Он является знаком причастности этих людей к государственной жизни (горлатные шапки) или знаменует участие в свадебном обряде в качестве центральных действующих лиц.

Создавая «Историю государства Российского», Карамзин остается художником слова, мастером художественного повествования, стоявшим у истоков формирования русского литературного языка; ссылки на исторические документы, лингвистические комментарии, а также подробные описания деталей быта эпохи становятся принципами поэтики сочинения Карамзина. Реконструируя мир одежды в русской истории и культуре, историограф максимально конкретен, что позволяет ему укрепить веру читателя в достоверность описываемых им событий. Подобно Гомеру, указывающему точное число кораблей, приближающихся к Трое, Карамзин подробно описывает стиль и отдельные элементы одежды исторических деятелей и представителей различных сословий (см. об этом: [Киселева, Поташова, 2017а: 114]). Благодаря этнографически точному описанию одежды историческая интерпретация воспринимается читателем как историческая реконструкция.

Примечания

- ¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. М.: Книга, 1988. (Репринтное воспроизведение издания 1842–1844 годов). Т. VII. С. 131. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома (римской цифрой) и страницы в круглых скобках. Цитаты приводятся в современной орфографии.
- ² Карамзин Н. М. Сельский праздник и свадьба // Московский журнал. 1791. Ч. I. Кн. 3. С. 285.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 480 с.
2. Алпатова Т. А. Ситуация рубежа веков в истории текста «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. — 2015. — № 4. — С. 72–79.

3. Болотникова О. Н. Феноменология домашнего пространства в литературе русского сентиментализма // Вестник Томского государственного университета. — 2015. — № 391. — С. 34–39.
4. Виноградов В. В. Проблемы авторства и теория стилей. — М.: Гос. изд-во худож. литер., 1961. — 616 с.
5. Дмитриенко Н. М., Черняк Э. И. Николай Михайлович Карамзин: у истоков изучения музейного дела в России // Вестник Томского государственного университета. — 2015. — № 398. — С. 55–63.
6. Камедина А. В. Русская православная церковь: структура, литургическая символика. — М.; Берлин: Директ-Медия. — 2014. — 40 с.
7. Киселева И. А., Поташова К. А. Одежда у Н. М. Карамзина как примета исторического времени и национального характера // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. — 2017. — № 5. — С. 113–121. (а)
8. Киселева И. А., Поташова К. А. Шляпа как деталь костюма и средство характеристики персонажа в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина // Русский язык в славянской межкультурной коммуникации / под ред. О. В. Шаталовой. — М.: ИИУ МГОУ, 2017. — С. 137–146. (б)
9. Киселева И. А., Поташова К. А. Концептуальное значение слова «шуба» в творческом наследии Н.М. Карамзина // Русский язык в славянской межкультурной коммуникации / под ред. О. В. Шаталовой. — М.: ИИУ МГОУ, 2018. — С. 129–134. (с)
10. Лазареску О. Г. Фольклорный элемент в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина // Вестник славянских культур. — 2016. — Т. 42. — № 4. — С. 135–142.
11. Матлин М. Г. Образ праздника в очерке Н.М. Карамзина «Сельский праздник и свадьба» // Традиционная культура. — 2015. — №4 (60). — С. 140–146.
12. Михайлова И. Б. «Какъ новобрачные князь приедетъ с поездомъ...». Свадьба в Московской Руси XVI–XVII веков // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. — 2014. — № 32. — С. 195–211 [Электронный ресурс]. — URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/teoriya_mody/32_tm_2_2014/article/10939/ (11.03.2018).
13. Сапченко Л. А. Халат Карамзина // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. — 2016. — № 2. — С. 89–101.
14. Соколов А. Б., Осипов А. С. История Англии в оценках Н. М. Карамзина // Ярославский педагогический вестник. — 2011. — № 2 — Т. I. — С. 67–71.
15. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1995. — 624 с.

Дата поступления в редакцию: 05.04.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Irina A. Kiseleva

*Moscow State Regional University
(Moscow, Russian Federation)*

ia.kiseleva@mgou.ru

Ksenia A. Potashova

*Moscow State Regional University
(Moscow, Russian Federation)*

kseniaslovo@yandex.ru

SEMANTICS AND POETICS OF THE RUSSIAN COSTUME IN "THE HISTORY OF THE RUSSIAN STATE" BY N. M. KARAMZIN

Abstract. The costume in the artistic world of N. M. Karamzin is an important semiotic system. It appears as a means of characterizing the hero's social status, social role, his connection with a sacred reality, and in this way, the costume is certainly symbolic. The material world is a tool of idealization of everyday life, it has a symbolic completeness related to ritual and ceremonial aspects, its image serves as a method of visualization of history. The details of the costume are always clearly marked and have no random character. With the help of the hero's costume the national color is reconstructed, the spirit of the era is transmitted, historical reality is modeled. The peculiarity of poetics of "The History of the Russian State" is conveyed through the description of the costume, which is characterized by attention to details, the change of close-up and long-distance plans while creating portraits of the characters as well as biblical allusions. The deceleration of the action by the introduction of a character's costume puts corporeal ekphrasis in the same line of historical events. Thanks to the ethnographically accurate description of clothes, the historical interpretation is perceived by the reader as a historical reconstruction.

Keywords: N. M. Karamzin, clothes, ekphrasis, historical reconstruction, poetics, artistic image

References

1. Averintsev S. S. Gold in the System of Symbols of the Early Byzantine Culture. In: Averintsev S. S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Averintsev S. S. *The Poetics of the Early Byzantine Literature*]. St. Petersburg, Azbuka-klassika Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)
2. Alpatova T. A. The Situation of the Turn of the Century in the History of the Text "Letters of the Russian Traveler" by N. M. Karamzin. In: *Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Russian Philology*, 2015, no. 4, pp. 72–79. (In Russ.)
3. Bolotnikova O. N. Phenomenology of the Home Space in the Literature of Russian Sentimentalism. In: *Tomsk State University Journal*, 2015, no. 39, pp. 34–39. (In Russ.)

4. Vinogradov V. V. *Problemy avtorstva i teoriya stiley* [The Problems of Authorship and the Style Theory]. Moscow, Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1961. 616 p. (In Russ.)
5. Dmitrienko N. M., Chernyak Eh. I. Nikolai Mikhailovich Karamzin: at the Origins of Museum Studies in Russia. In: *Tomsk State University Journal*, 2015, no. 398, pp. 55–63. (In Russ.)
6. Kamedina A. V. *Russkaya pravoslavnaya tserkov': struktura, liturgicheskaya simbolika* [Russian Orthodox Church: Structure, Liturgical Symbols]. Moscow, Berlin, Direkt-Media Publ., 2014. 40 p. (In Russ.)
7. Kiseleva I. A., Potashova K. A. Clothes in the Writings of N. M. Karamzin as a Sign of Historical Times and National Character. In: *Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Russian Philology*, 2017, no. 5, pp. 113–121. (In Russ.) (a)
8. Kiseleva I. A., Potashova K. A. The Hat as a Detail of the Costume and a Tool of the Description of a Character “Letters of the Russian Traveler”. In: *Russkiy yazyk v slavyanskoy mezhkul'turnoy kommunikatsii* [The Russian Language in Slavic Intercultural Communication]. Moscow, Moscow Region State University Publ., 2017, pp. 137–146. (In Russ.) (b)
9. Kiseleva I. A., Potashova K. A. A Conceptual Meaning of the Word “Fur Coat” in the Creative Heritage of N. M. Karamzin. In: *Russkiy yazyk v slavyanskoy mezhkul'turnoy kommunikatsii* [The Russian Language in Slavic Intercultural Communication]. Moscow, Moscow Region State University Publ., 2018, pp. 129–134. (In Russ.) (c)
10. Lazaresku O. G. A Folkloristic Element in “The History of the Russian State” by N. M. Karamzin. In: *Vestnik slavianskikh kul'tur* [Bulletin of Slavic Cultures], 2016, vol. 42, no. 4, pp. 135–142. (In Russ.)
11. Matlin M. G. The Image of the Feast in Karamzin's Essay “A Rural Holiday and a Wedding”. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2015, no. 4 (60), pp. 140–146. (In Russ.)
12. Mikhaylova I. B. “When the Newly-Married Prince Comes by Train...”. Wedding Ceremonies in Moscow Russia in the 16th –17th Centuries. In: *Teoriya mody: Odezhda. Telo. Kul'tura* [Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture], 2014, no. 32, pp. 195–211. Available at: <http://www.nlobooks.ru/node/4989> (accessed on March 11, 2018). (In Russ.)
13. Sapchenko L. A. The Robe of Karamzin. In: *The Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Russian philology*, 2016, no. 2, pp. 89–101. (In Russ.)
14. Sokolov A. B., Osipov A. S. The History of England as Seen by Karamzin. In: *Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik* [Yaroslavl Pedagogical Bulletin], 2011, no. 2, vol. 1, pp. 67–71. (In Russ.)
15. Toporov V. N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Ritual. Symbol. Form. Researches in the Mythopoetics]. Moscow, Izdatel'skaya gruppа “Progress”, “Kul'tura” Publ., 1995. 624 p. (In Russ.)

Received: April 05, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5181

УДК 821.161.1.09“18”

Игорь Алексеевич Виноградов

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)*

info@imli.ru

ЛИТЕРАТУРНАЯ ПРОПОВЕДЬ Н. В. ГОГОЛЯ: PRO ET CONTRA

Аннотация. Статья посвящена изучению противоречивого отношения к наследию Н. В. Гоголя в последующей русской литературе. Анализируется конфликт между содержанием творчества писателя и пафосом его ближайших «продолжателей», представителей так называемой «натуральной школы», объединившей литераторов западнического направления, во главе с В. Г. Белинским и Н. А. Некрасовым. Обозначена роль П. В. Анненкова, В. П. Боткина, И. С. Тургенева, Н. Г. Чернышевского и др. в антигоголевской кампании, развернутой в 1847 г. Белинским по поводу выхода в свет «Выбранных мест из переписки с друзьями». Подробно рассматривается особое отношение к гоголевским традициям Ф. М. Достоевского. Детально освещена история статьи Тургенева о смерти Гоголя 1852 г. Уточняются истоки известного сатирического выпада тургеневского героя Базарова в адрес Гоголя в «Отцах и детях». Представлена объективная картина гоголевских оценок произведений Тургенева. Впервые изложена история возникновения и развития «литературоцентризма» отечественной культуры XIX–XX вв.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, творчество, интерпретация, традиции, профетизм, литературоцентризм, проповедь, «Выбранные места из переписки с друзьями», западничество, славянофильство, полемика, пародия

Наследование Н. В. Гоголю в русской литературе имеет долгую и плодотворную традицию, но начинается с конфликта. Конфликт заключается в глубоком противоречии между содержанием творчества Гоголя и пафосом его ближайших «продолжателей», представителей так называемой «натуральной школы», объединившей литераторов западнического направления, во главе с В. Г. Белинским и Н. А. Некрасовым.

Разницу между Гоголем и натуральной школой современники ощутили немедленно с появлением последней. Критик и писатель Р. М. Зотов в 1846 г. замечал:

«...что такое эта новая натуральная школа <...>? Все называют Гоголя и Лермонтова основателями этой школы <...>. Но мы сомневаемся, чтоб они когда-либо хотели основать новую литературную школу в том виде, как ее теперь понимают юные питомцы муз» [Зотов: 1046].

Графиня Е. П. Ростопчина вскоре после смерти писателя не без раздражения писала о его «бездарных подражателях», подразумевая под ними представителей натуральной школы:

«...раскусив, что им на поприще поэзии нет места и дела, <они> обрадовались возможности действовать в прозе, — и принялись наперерыв утучневать навозом своим широкое поле осиротевшей литературы... Легко, удобно, выгодно! Вот они и хвалят этот род литературы, единый, который им по плечу. *Гоголь* у них знамя, украденное знамя, которым они прикрывают свою нищету и наготу! *Гоголь* у них камень, которым они хотят уничтожить и раздавить ненавистную им поэзию!.. *Die Ideale sind zerronnen!*¹⁾ А за них-то, за идеалы, кумиры моей молодости, заступаюсь я, <...> ополчаюсь при каждом случае против *реалистов, германистов, грязистов* и всей пресмыкающейся пишущей братии!» [Барсуков: 95].

Белинский в письмах к К. Д. Кавелину (от 22 ноября и 7 декабря 1847 г.) в свою очередь указывал, что, хотя натуральная школа и «идет» от Гоголя, однако между нею и Гоголем — «целая бездна» [Белинский: т. 12, 461]:

«...все, что Вы говорите о различии натуральной школы от Гоголя, <...> совершенно справедливо; но сказать этого печатно я не решусь...» [Белинский: т. 12, 432].

Впрочем, и без признаний Белинского современникам Гоголя было вполне понятно, откуда на самом деле берет начало натуральная школа. «Отцом» школы «натуралистов» в действительности был сам Белинский. Близкий друг критика, западник

¹⁾ Идеалы растаяли! (нем.) Строка из стихотворения Ф. фон Шиллера «Идеалы» (1795).

П. В. Анненков в своем мемуарном цикле «Замечательное десятилетие» (1880) так вспоминал об истолковании Белинским гоголевских произведений, в частности «Мертвых душ»:

«...Белинский <...> как бы считал своим жизненным призванием поставить содержание “Мертвых Душ” вне возможности предполагать, что в нем таится что-либо другое, кроме <...> картины современного <...> русского общества. Все силы своего критического ума напрягал он для того, чтоб отстранить и уничтожить попытки к допущению каких-либо других, смягчающих выводов из знаменитого романа, кроме <...> суровых, строго обличающих...» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 511–512].

С этими интерпретациями гоголевского наследия Анненков напрямую связывал происхождение натуральной школы:

«К этому же времени относится и появление в русской изящной литературе так называемой “натуральной школы”, которая созрела под влиянием Гоголя, *объясняемого тем способом, каким объяснял его Белинский* (курсив мой. — И. В.). Можно сказать, что настоящим отцом ее был — последний» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 512].

О своем «способе» объяснения Гоголя Белинский в статье, посвященной «Выбранным местам из переписки с друзьями» (1847), сообщал:

«Когда мы хвалили сочинения Гоголя, то не ходили к нему справляться, как он думает о своих сочинениях...» [Белинский. Выбранные места...: 76].

Ф. М. Достоевский, вспоминая о критике, также свидетельствовал:

«Я помню мое юношеское удивление, когда я прислушивался к некоторым чисто художественным его суждениям (н<а>прим<ер>, о “Мертв<ых> душах”). Он до безобразия поверхностно и с пренебрежением относился к типам Гоголя и только рад был до восторга, что Гоголь *обличил*» (Письмо к Н. Н. Страхову от 30 мая (н. ст.) 1871 г. [Достоевский: т. 29, 215]).

Совершенно беспрецедентным выглядит в этой истории то обстоятельство, что, несмотря на откровенное признание

самим критиком (в письмах к Кавелину) «целой бездны» между Гоголем и новым направлением, главным орудием Белинского для пропаганды своих взглядов стали именно толкования гоголевских произведений. О том, как радикальная «традиция», предводительствуемая Белинским, обошлась с Гоголем в трактовке, а затем и в «продолжении» его творчества, как нельзя лучше высказался еще один из ее представителей — другой друг Белинского В. П. Боткин:

«...русская литература брала в Гоголе то, что ей нравилось, а теперь выбросила его, как скорлупку выеденного яйца» (Письмо к П. В. Анненкову от 28 февраля 1847 г. [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 294]).

Вызревание противостояния западников с Гоголем началось еще при жизни писателя — и первые шаги к этому были сделаны тем же Белинским уже в 1835 г., в самой ранней его статье о Гоголе, написанной по поводу выхода в свет «Мир-города» и «Арабесок» [Виноградов, 2000: 347–363]. Противостояние не было чем-то внешним, искусственно спровоцированным Белинским, но вытекало из объективного противоречия. Сказывалась очевидная разность в мировоззрении писателя и критика. Серьезные трудности это создавало прежде всего для самого Белинского, так как расхождение во взглядах изначально ограничивало возможности его анализа гоголевских произведений. Критик не раз обещал написать «разбор всех сочинений Гоголя от “Вечеров на хуторе” до “Мертвых душ”» [Белинский. Объяснение на объяснение...: 428] («статью вообще о сочинениях Гоголя и о “Мертвых душах” в особенности» [Белинский. Похождения...: 51]), но так и не смог выполнить задуманного. Одну статью о «Ревизоре», мало чем примечательную, он писал *более трех лет*¹.

Пытаясь преодолеть затруднения, Белинский с самой первой статьи о Гоголе прибегнул к теории о бессознательности художественного творчества, к определению Гоголя как художника, творящего в состоянии «поэтического сомнамбулизма» (см.: [Белинский. О русской повести...: 286]). Взятая на вооружение теория носила в этом случае вполне утилитарный характер. На практике она означала возможность произвольного истолкования гоголевских художественных образов,

так как провозглашала противоречие между «гениальной» художественной интуицией писателя и его — будто бы неглубоким — мировоззрением. Разъяснить всем, в том числе самому автору, «настоящий» смысл произведения и призван был, по этой теории, более проницательный, сравнительно с «бессознательным» творцом, критик.

Следует со всей определенностью подчеркнуть, что само по себе представление о неперменной «бессознательности» подлинного художественного творчества критики не выдерживает. Даже пророк, являющийся послушным орудием Бога, не есть, согласно святоотеческим представлениям, некая лишенная сознания «труба», только озвучивающая Высшую волю. Известный толкователь Псалтири ученый монах Евфимий Зигабэн (XII в.) писал: «...пророки не были подобны волхвам, которые, хотя говорят много, но не понимают, что говорят... <...> Господь не ослепляет ума, Им Самим устроенного, но просвещает его...» [Евфимий Зигабен: т. 1, 271]. В ветхозаветном Израиле существовали даже школы пророков, воспитанники которых проходили обучение, готовились к будущему служению. Сам Гоголь, которому было присуще понимание своего писательского призвания именно как высокого «пророческого» служения², настаивал на глубоко осмысленном, «сознательном» характере своего творчества. В частности, главный герой «Развязки Ревизора» говорит об авторе комедии: «Дайте же ему хоть каплю ума, в котором вы не отказываете ни одному человеку» (III–IV, 490).

В открытую, окончательную, фазу конфликт между Белинским и Гоголем вступил в 1847 г. с появлением известного зальцбруннского письма критика к Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями». Белинский, будучи в отношении итоговой книги Гоголя толкователем столь же неискусным, как и в прежних разборах его художественных созданий, провозгласил в этом письме отказ писателя от своего прежнего творчества:

«...я любил вас <...>, одного из великих вождей <...> на пути сознания, развития, прогресса. <...> вы, автор “Ревизора” и “Мертвых душ”, <...> пропели гимн гнусному русскому духовенству <...>.

Не буду распространяться о вашем дифирамбе любовной связи русского народа с его владыками. <...> гимны властям предержащим хорошо устраивают земное положение набожного автора» (XIV, 367, 370–372).

На деле выступление Белинского констатировало вовсе не «отказ» Гоголя от прежнего направления (мировоззрение, политические взгляды писателя и само содержание гоголевского творчества обладают ярко выраженной цельностью и единством). Письмо Белинского означало не что иное, как окончательный разрыв с Гоголем самой школы «натуралистов». Заимствуя «приемы» Гоголя, литераторы-западники резко расходились с ним в смысле и понимании целей самого творчества. Белинский как верный выразитель взглядов этой школы задал в своих устных и печатных выступлениях весьма долгую (и сомнительную) «традицию» — принимать все собственно гоголевское, т. е. все, не искаженное радикальными интерпретациями, — в штыки.

По признанию самого Гоголя, его ранние повести представляют собой не что иное, как «бледные отрывки тех явлений», «из которых долженствовала» создаться в его законченной поэме «полная картина» (это признание Гоголь сделал в письме к М. П. Погодину почти в самом начале работы над «Мертвыми душами», в 1836 г. — XI, 86). Согласно этому свидетельству, все творчество Гоголя — это «неделимое» художественное полотно, в котором «ранние» произведения выступают своего рода подготовительными набросками, а «Мертвые души», в их окончательном виде, в трех томах, призваны были обнять все грани гоголевской художественной концепции, охватить все стороны художественного мира писателя. Предваряющей попыткой такого обобщения и явились «Выбранные места из переписки с друзьями», положившие конец «любви» оппозиционных литераторов к Гоголю. Вполне очевидно, что тот, кто, вслед за Белинским, не принимает идей гоголевской «Переписки с друзьями», тот столь же радикально расходится с самим Гоголем в понимании всего его художественного наследия. Такой критик «льстит» себе, заблуждается по поводу Гоголя точно так же, как обманулся (преследуя свои цели)

насчет подлинного содержания гоголевских «ранних» повестей — а затем и «Ревизора», и «Мертвых душ» — Белинский.

Вслед за Белинским, в своих критических и мемуарных публикациях последующие интерпретаторы гоголевского наследия из западнического лагеря — А. И. Герцен («О развитии революционных идей в России», 1851), Н. Г. Чернышевский («Очерки гоголевского периода русской литературы», 1855), П. В. Анненков («Воспоминания о Гоголе», 1857) — активно поддержали идеологизированную теорию критика о «двух Гоголях»: Гоголе как гениальном бессознательном художнике и Гоголе — неглубоком мыслителе. Такая теория на целую эпоху стала удобным «прикрытием» для произвольного истолкования гоголевских художественных произведений. Впоследствии в своих работах о Гоголе ее придерживались Н. А. Добролюбов, А. Н. Пыпин, Д. Н. Овсянко-Куликовский, Н. А. Котляревский, Н. И. Коробка. Особым образом интерпретация Гоголя Белинским сказалась в статьях А. В. Дружинина, С. С. Дудышкина, а позднее В. В. Розанова и Н. А. Бердяева, в которых за истинное лицо писателя принимался образ, данный ему радикальными интерпретаторами, который ими подвергался критике. Один из первых шагов к пониманию духовных основ единого художественного наследия Гоголя, в частности его критического пафоса, сделал Д. С. Мережковский, не преодолевший, впрочем, в своих работах традиций Белинского в осмыслении положительных взглядов писателя.

Явление это в развитии нашей словесности представляет собой очевидный нонсенс. Ибо довольно многочисленная плеяда, целая гроздь критиков и литераторов (а затем и исследователей) выросла на недоразумении, недопонимании — и сознательном искажении наследия Гоголя. Предвзятое мнение Белинского о Гоголе является, по сути, их единственным оправданием, — единственным «гвоздем», на который они «повесили» все свое значение в литературе! («Если все вешать на одном гвозде, так уже следует запастись, по крайней мере, хорошим гвоздем...» — говорил Гоголь [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 465].)

Следует иметь в виду, что еще одной из важных причин издания в 1847 г. «Выбранных мест из переписки с друзьями» явилось именно стремление Гоголя сорвать «коросту» произвольных интерпретаций, приставшую к его произведениям усилиями радикальных критиков, — за что писатель и был «наказан» обличительным письмом Белинского. Вскоре после смерти Белинского Гоголь предпринял новую попытку изменить ситуацию, складывающуюся вокруг его наследия. В 1848 г., обеспокоенный судьбой пушкинского «Современника» — отданного незадолго перед тем, в конце 1846 г., П. А. Плетневым в аренду Н. А. Некрасову и И. И. Панаеву, — Гоголь по своей инициативе организовал в Петербурге встречу с молодыми сотрудниками «обновленного» журнала — И. А. Гончаровым, Д. В. Григоровичем, А. В. Дружининым, А. И. Кронебергом, Н. А. Некрасовым. На встрече присутствовали также П. В. Анненков, В. П. Боткин, И. И. Панаев. (И. С. Тургенев в то время жил за границей.)

Высказывалось мнение, что в числе приглашенных литераторов был также Ф. М. Достоевский³. Однако последний не был сотрудником «Современника» и к тому времени уже разошелся с «некрасовцами» — был с ними в ссоре. Так что, более вероятно, что Достоевского никто не приглашал.

Судя по дошедшим до нас воспоминаниям участников этой встречи, взаимопонимания между Гоголем и новыми литераторами не возникло. Думается, именно неудавшийся диалог с противоположной стороной подвиг тогда Гоголя к довольно неожиданному шагу. В свое время, за несколько лет перед тем, он уже дважды «выкидывал» подобного рода «штуку». В 1839 г. он начал публичное чтение своего «драматического отрывка» «Тяжба» с икоты героя, так что окружающие, недоумевая, приняли этот артистический прием за неблаговидное поведение самого писателя. Одна из слушательниц вспоминала, как Гоголь «начал икать и говорил: “чорт возьми, как я у вас объелся, напала икота”...» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 140]; «Хозяин и хозяйка дома даже несколько смутились... Им, вероятно, пришло в голову, что обед их не понравился Гоголю, что он расстроил желудок...» [Виноградов.

Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 283]. «Да перестаньте же», — говорят ему. «Что же вы мне мешаете», — отвечает Гоголь» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 140]. «Он начал чтение до такой степени натурально, что ни один из присутствующих не догадался, что слышит сочинение» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 690].

Думается, схожий поступок, связанный с застольем, Гоголь совершил и в 1848 г. в присутствии молодых сотрудников некрасовского «Современника». Устав от неприязни юных либералов, Гоголь вдруг спросил себе... малаги. — Как и следовало ожидать, столь редкого вина у хозяина не оказалось: «Кто же пьет малагу?» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 274]. Вино бросились разыскивать, с трудом отыскивали, но Гоголь лишь пригубил рюмку, тут же со всеми простился и уехал.

Вряд ли Гоголь рассчитывал, что «некрасовцам» известно одноименное стихотворение его близкого друга и единомышленника, покойного к тому времени поэта Н. М. Языкова (автора широко известного антизападнического стихотворения «К ненашим», о котором пойдет речь ниже). Однако так или иначе неожиданная просьба Гоголя носила, по-видимому, вполне знаковый характер. В стихотворении Языкова «Малага» это вино как «напиток смирный и беспенный» противопоставляется «кипучим» винам, которые герой пил в разгульные годы юности, когда — «всё было наобум»⁴.

Но невольно возникает предположение. Не надеялся ли Гоголь, со своей «капризной» просьбой, что со временем она все-таки будет «прочитана» и понята — ведь находился он среди записных сочинителей, для которых желание порассуждать, а может, и позубоскалить по поводу странного поведения знаменитости было вполне предсказуемым. И расчет Гоголя оправдался. Сразу два литератора: присутствовавший на встрече сотрудник «Современника» Панаев, а позднее (вероятно, следуя панаевскому рассказу) Достоевский — не устояли перед соблазном. Панаев в 1855 г. подробно описал и саму встречу, и эпизод с «малагой» [Панаев: 255–256], а Достоевский в 1859 г. в «Отечественных Записках» напечатал повесть «Село Степанчиково и его обитатели», в которой

изобразил «писателя» Фому Опискина, капризно требующего себе «малаги». («И вина-то такого спросил, что никто не пьет!» — замечает по этому поводу возмущенный герой у Достоевского [Достоевский: т. 3, 145].)

Вообще «гоголевский» материал для создания образа Фомы Опискина оказался в романе Достоевского весьма «востребованным». Кроме требования о «малаге», в этом ряду можно указать еще несколько переключек:

У Гоголя

У Достоевского (Опискин)

«Завещаю не ставить надо мною никакого памятника <...>. Кому <...> я <...> дорог, тот воздвигнет мне памятник <...> в самом себе...» (VI, 10).

«Я думал, что многие сквозь самый смех слышат мою добрую натуру <...>. Но <...> в журналах мне отвечали насмешками» (VI, 231).

«О моя юность! о моя свежесть!» (V, 108).

«Ничего не вижу. Вижу какие-то свиные рыла вместо лиц...» (герой Гоголя, Городничий) (III–IV, 298).

«...вздор, <...> будто человеку не только и возможно воспитать себя, покуда он в школе, <...> только в глупой светской башке могла образоваться такая глупая мысль» (VI, 85).

«...оно <несчастье> послано <...> затем, дабы он изменил прежнее житие свое...» (VI, 25–26).

«О, не ставьте мне монумента! <...> В сердцах своих воздвигните мне монумент...» [Достоевский: т. 3, 146].

«Я чувствовал, <...> что я произведен для этого, — и что же? <...> платили мне <...> злобой, неблагодарностью, насмешками...» [Достоевский: т. 3, 148].

«Где, где она, моя невинность?» [Достоевский: т. 3, 145].

«...кто кругом меня? Это буйволы и быки, устремившие на меня рога свои» [Достоевский: т. 3, 146].

«...я <...> вообще, знаете, не нахожу нужным смягчать свои выражения <...>. Только в глупой светской башке могла зародиться потребность таких бессмысленных приличий» [Достоевский: т. 3, 66].

«...несчастье есть, может быть, мать добродетели. Это сказал, кажется, Гоголь, писатель легкомысленный, но у которого бывают иногда зернистые мысли» [Достоевский: т. 3, 153].

В сохранившихся и опубликованных в 1855 г. главах второго тома «Мертвых душ» один из героев замечает о помещике Костанжогло:

«...лес у него, кроме того, что для леса, нужен затем, чтобы в таком-то месте влаги прибавить полям <...>. Когда вокруг засуха, у него нет засухи...»⁵.

Напомним реплику Опискина:

«...другой совет мой. Сохраните леса: ибо леса сохраняют влажность на поверхности земли...» [Достоевский: т. 3, 138].

Хотя подобную практическую пользу от леса извлекает у Гоголя герой поэмы, однако Достоевский мог с полным основанием приписать эти взгляды самому писателю. Анненков, встречавшийся с Гоголем в Москве в ноябре 1851 г., вспоминал:

«Он взял с меня честное слово беречь рощи и леса в деревне...» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 529].

Возможно, нечто подобное Гоголь говорил и при встрече с петербургскими литераторами в 1848 г. Заботу о сбережении леса он высказывал тогда неоднократно, эта мысль была одним из прочных убеждений «позднего» Гоголя. Можно привести по крайней мере еще *пять* свидетельств на этот счет (в дальнейшем идея защиты леса стала одной из общих идей русской публицистики). В незавершенной статье «Рассмотрение хода просвещения России» (в записной книжке 1846–1850 гг.) Гоголь замечал:

«...никогда в России не было вырублено столько леса <...>. Высохнувшие реки перестали разливаться и <стали> меньше орошать поля» (IX, 714).

По свидетельству А. О. Смирновой, «Гоголь вздыхал и говорил: “Леса рубят без толку, реки мелеют, а климат все суровее”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 281]. В отдельной заметке (начинающейся со строк: «Почему нужно хозяйство?») он писал: «...в России <...> вырубili множество лесов. От этого обмелели реки и меньше стали давать нужной влаги» (VI, 408)⁶.

Думается, из встречи Гоголя в Петербурге с сотрудниками «Современника» (о которой Достоевский, видимо, был основательно информирован) появилась в устах «литератора» Опискина и самая сокровенная, заветная гоголевская мысль, пронизывающая все его творчество:

«...даже в последнем из созданий <...> я привык различать образ и подобие Божие...» [Достоевский: т. 3, 155].

Опискин «настаивает» на этом не раз:

«К вам теперь обращаюсь, домашние <...> человек — образ Божий...» [Достоевский: т. 3, 137–138].

Кроме того, Достоевский повторяет эту мысль в «Селе Степанчикове...» еще дважды, то «доверяя» ее старому слуге Гавриле: «...всяк человек образ Божий на себе носит, образ Его и подобие» [Достоевский: т. 3, 75], то самому рассказчику (в последнем случае, впрочем, гоголевское убеждение приписано самой натуральной школе):

«...я с жаром начал говорить о том, что в самом падшем создании могут еще сохраниться высочайшие человеческие чувства; что неисследима глубина души человеческой; что нельзя презирать падших, а, напротив, должно отыскивать и восстанавливать; <...> словом, я воспламенился и рассказал даже о натуральной школе...» [Достоевский: т. 3, 160–161].

Ко всему сказанному, брат Достоевского, Михаил Михайлович, 21 октября 1859 г. сообщал самому писателю мнение о «Селе Степанчикове...» А. А. Краевского:

«Фома <...> напомнил ему Н. В. Гоголя в грустную эпоху его жизни» (Письма М. М. Достоевского к Ф. М. Достоевскому [Долгинин: 525]).

Трудно сказать, чем руководствовался Достоевский, наделая своего персонажа чертами Гоголя. Следует, впрочем, со всей определенностью подчеркнуть, что речь в данном случае идет лишь об отдельных гоголевских чертах и высказываниях, ничуть не более; смысл и содержание образа Фомы Опискина принципиально иные. Сам по себе пародийный свод Достоевского в романе намного шире, чем некоторые

выражения Гоголя⁷. Делать из нескольких, хотя и значимых перекличек, далеко идущие выводы — очевидная натяжка. Для решения своей задачи художник использует подчас самый неожиданный материал.

И все-таки начинал Достоевский свою писательскую карьеру в кругу западников, в тесном общении с Белинским. Именно за чтение зальцбруннского письма критика к Гоголю он был приговорен в 1849 г. к смертной казни, замененной ссылкой. Возможно, и после ссылки Достоевский внутренне еще не примирился с «консерватором» Гоголем — невольным «виновником» его сурового наказания (не будь «Выбранных мест из переписки с друзьями» — не было бы зальцбруннского письма, не было бы и расправы). Словно в отместку своему первому литературному учителю (влияние которого чрезвычайно ощутимо и в «Бедных людях», и в «Двойнике», и в других произведениях Достоевского), писатель при создании образа Фомы Опискина возвращается к тем первоначальным впечатлениям от личности Гоголя, которые он получил в юности. Вообще говоря, несмотря на новый период в жизни писателя, в «Селе Степанчикове...» остается еще много от «молодого» Достоевского, каким он был до ссылки:

«...Фома Фомич <...> достиг над всей женской половиной генеральского дома удивительного влияния, отчасти похожего на влияния различных иван-яковличей и тому подобных мудрецов и прорицателей, посещаемых в сумасшедших домах иными барынями...» [Достоевский: т. 3, 8].

Столь неприязненно Достоевский отозвался в «Селе Степанчикове...» о почитаемом московском юродивом, блаженном Иване Яковлевиче Корейше⁸. (К сожалению, негативное мнение об этом святом Достоевский отразил позднее и в «Бесах»⁹.)

Хотя Достоевский никогда не принадлежал к западнической партии и всегда восхищался гоголевскими произведениями (что, впрочем, не исключало острой, порой пристрастной полемики со своим предшественником, начиная с «Бедных людей»), однако отношение молодого Достоевского к Гоголю все-таки не всегда было самостоятельным и порой формировалось под влиянием западников. 5 сентября 1846 г. он писал брату Михаилу:

«Я тебе ничего не говорю о Гоголе, но вот тебе факт. <...> в следующем месяце будет напечатана статья Гоголя — его духовное завещание, в которой он отрекается от всех своих сочинений и признает их бесполезными и даже более. Говорит, что не возьмется во всю жизнь за перо, ибо дело его молиться. Соглашается со всеми отзывами своих противников. Приказывает напечатать свой портрет в огромнейшем количестве экземпляров и выручку за него определить на вспомоществование путешествующим в Иерусалим и проч. Вот. — Заклучай сам» [Достоевский: т. 28₁, 125].

Известно, что Белинским и его сторонниками, еще до выхода в свет «Выбранных мест из переписки с друзьями», в Петербурге была организована целая кампания по дискредитации гоголевской книги.

Отчетливое стремление писателей натуральной школы, заняв у Гоголя отдельные художественные приемы, как можно далее от него «оттолкнуться», было замечено современниками при самом ее возникновении. 5 февраля 1846 г. П. А. Плетнев писал В. А. Жуковскому:

«Верно, вам придет Соллогуб Петербургский Сборник. Там есть Достоевского роман: Бедные люди. От него наши Некрасовцы (печатающиеся в альманахе какого-то Некрасова) без ума, и говорят, что теперь смерть и Гоголю и всем» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 1, 674].

Достоевский в том же году и впрямь решил, что Гоголь скончался. В октябре 1846 г. он писал брату:

«Желаю вам всем счастья, друзья мои. Гоголь умер во Флоренции 2 месяца назад» [Достоевский: т. 28₁, 133].

«Известие о смерти» Гоголя явилось, вероятно, оттого, что кто-то из тогдашнего западнического окружения Достоевского сказал неосторожную фразу о том, что Гоголь, задумав издать «Выбранные места из переписки с друзьями», «умер» как писатель. Предположительно, эти слова были восприняты буквально как известие о кончине художника.

Вряд ли можно предъявлять серьезные претензии к начинающему писателю Достоевскому по поводу его тогдашнего отношения к Гоголю. В то время, после издания «Выбранных

мест из переписки с друзьями», не только петербургские западники, но даже московские знакомые и близкие друзья Гоголя: Н. Ф. Павлов, Аксаковы(!), М. П. Погодин(!) — стали считать его Тартюфом. Произошло это, впрочем, не без «подсказки» сторонников Белинского, бывших литературных приятелей Достоевского (до 1848 г.).

Первым, кто поверил в эти обвинения Гоголя в «тартюфстве», оказался не кто иной, как К. С. Аксаков (надо сказать, что идейную и духовную близость К. С. Аксакова и Гоголя обычно преувеличивают: даже в 1840-х гг. первый в «оппозиционности» по-прежнему мало уступал своему бывшему московскому другу Белинскому¹⁰). О том, какие досужие слухи о Гоголе рассказал в 1847 г. К. С. Аксакову приехавший из Петербурга В. П. Боткин, сообщала 16 января 1847 г. в письме к И. С. Аксакову, Ольга Семеновна Аксакова (мать Константина и Ивана Аксаковых):

«Одно сильное действие возбудила во мне эта книга («Выбранные места из переписки с друзьями». — *И. В.*): *сильное негодование* <...>, оно же и поддерживается вестями (которые привез Боткин и переданные нам Константином), что *он* <Гоголь> иначе не ходит, как потупя взор, и ему говорят тихо, с подобострастием: “Николай Васильевич, Николай Васильевич, хорошо ли это блюдо?”, а он, кушая, отвечает: “Софья Петровна, думайте о душе вашей”. Эта картина Тартюфа так мне противна, что я не могу ее выносить хладнокровно» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 780].

(При ближайшем рассмотрении выясняется, что Гоголь с чертами будущего Опискина — не более чем произвольный вымысел противников новой книги Гоголя. Столь «живописно» западниками были «переданы» слова графини С. П. Апраксиной в письме годовой давности (от декабря 1845 г.), отправленном из Рима в Москву к К. Н. Щепкиной: Апраксина всего-навсего упоминала в своем письме о том, что «Гоголь бывает у них всякий день» и что «они от него в восхищении» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 780].)

Одновременно с Константином Аксаковым Д. Н. Свербеев в тот же день, 16 января 1847 г., сообщал Аксакову-старшему, Сергею Тимофеевичу:

«...поразил меня отчаянный смельчак, который — видно, сердит он был на Гоголя за Ноздрева — во всеуслышание объявил, что автор писем отныне должен называться не Николаем, а Тартюфом Васильевичем» (XIV, 94).

Возможно, Свербеев имел в виду или уже упомянутого Боткина, или близкого к западникам писателя Николая Филипповича Павлова. Впрочем, мнение «отчаянного смельчака», по-видимому, отчасти разделял и сам Свербеев (см. ниже).

Спустя несколько дней, 22 января 1847 г., жена Свербеева, Екатерина Александровна, писала А. Н. Попову из Москвы:

«Здесь книга Гоголя занимает всех, все кричат, жестоко нападают на него. <...> Николай Филиппович <Павлов> написал критику <...> — прибирает эпиграфы из “Тартюфа”, хлопочет, кричит» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 854].

24 апреля 1847 г. Погодин побывал вместе с Павловым в театре, где они смотрели комедию Мольера «Тартюф». Вернувшись домой, Погодин записал в дневнике: «Страшно, как подходит многое к Гоголю» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 491]. (Погодин имел свои причины быть недовольным гоголевскими «Выбранными местами...»: в одной из ее статей содержалась весьма нелицеприятная оценка Погодина.)

Сам Гоголь 4 марта (н. ст.) 1847 г. писал из Неаполя С. П. Шевыреву:

«Разве и теперь не называют меня даже близкие мне люди лицемером, Тартюфом, двуличным человеком, играющим комедию даже в том, что есть святейшего человеку» (XIV, 141).

По поводу этих слов дочь С. Т. Аксакова Вера 2 апреля 1847 г. замечала:

«...некоторые же упреки, которые он получает, столько оскорбительны, <...> напр<имер>, упреки в Тартюфстве, в двуличности, в обмане» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 862].

Репутация Гоголя, созданная западниками, оказалась весьма устойчивой. Как свидетельствовал младший брат А. О. Смирновой Л. И. Арнольди, даже в конце 1850-х гг. — в период создания «Села Степанчикова...» — «иные», «по какому-то

непонятному для нас упрямству», называли Гоголя «иезуитом Тартюфом» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 377]. Арнольди был близок к Свербееву (с 1854 г. Арнольди был женат на дочери Свербеева, Варваре Дмитриевне). Последний передал Гоголю, через Аксакова, распространившиеся в Москве слухи о «Тартюфе Васильевиче». Вероятно, давнее мнение Свербеева о Гоголе Арнольди и сообщил в 1850-х гг. в своих мемуарах. А сам Свербеев еще в 1847 г., доведя до сведения Гоголя упомянутое мнение «отчаянного смельчака», в конце того же письма добавлял уже от своего имени:

«Мое собственное мнение о книге <...> — просто надувательство...» (XIV, 95).

Слух о появлении в русской литературе нового «Тартюфа», скорее всего, не прошел мимо Достоевского. Как указал М. П. Алексеев, расстановка действующих лиц в «Селе Степанчикове...» и основная схема их взаимоотношений отчетливо напоминают комедию Мольера (см.: [Алексеев: 56–61]). При этом мнение о «Тартюфе»-Гоголе (развитое затем в образе «поэта»-фарисея¹¹ Опискина) Достоевский мог услышать от того же Боткина (или из слухов, распространявшихся, со слов последнего, не только в Москве, но и в Петербурге). Нарисованный боткинской фантазией образ лицемерного писателя-приживала, рассуждающего за столом у генеральши С. П. Апраксиной (вдовы генерала) — при смене «хороших» блюд — о душе, отчетливо узнаваем в характеристике притворно набожного — за обильным обедом — «литератора»-приживала в доме вдовы генерала Крахоткина:

« — Прежде кто вы были? — говорит <...> Фома, развалясь после сытного обеда <...>. Заронил ли я в вас искру небесного огня или нет? <...>

— Я спрашиваю: горит ли в вас эта искра или нет? — <...> повторяет Фома, взяв конфетку из бонбоньерки...» [Достоевский: т. 3, 16–17].

Недобросовестные измышления Боткина были частью кампании 1847 г. сторонников Белинского по очернению книги Гоголя.

Пройдет немало лет, прежде чем Достоевский сам заговорит вполне по-гоголевски — не только похожим «гоголевским»

стилем, в духе своих ранних рассказов, но и существом, сокровенным содержанием «Выбранных мест из переписки с друзьями», создав впоследствии их прямое подобие, в новой жанровой форме, — «Дневник писателя». (При этом в самом первом номере «Дневника...» Достоевский вступит в острый, непримиримый спор со своим давним «совопросником» Белинским.) Пройдут годы, когда еще один из бывших сотрудников «Современника», Гончаров, увидит в гоголевском Тентетникове своего Обломова... (При встрече с Гоголем в 1848 г. Гончаров, по воспоминаниям И. И. Панаева, «обиделся», услышав гоголевский «отзыв об “Обыкновенной истории”». Интересно, что впоследствии, в 1859 г., Гончаров был цензором «Села Степанчикова...», в котором «не вымарал ни одного слова» — а «роман хвалил», впрочем, «с оговорками» (Письма М. М. Достоевского к Ф. М. Достоевскому [Долинин: 531, 532]¹².)

Проблема предполагаемого гоголевского «отцовства» по отношению к натуральной школе (мнимость которого, несмотря на внешнее подражание, подмечали не только Зотов и Ростопчина, но хорошо сознавал сам Белинский) требует указать на ее подлинную «родословную» — тесную зависимость от новейшей западной литературы, прежде всего французской. Такой вывод о действительных истоках новой школы современники сделали еще при жизни Гоголя.

А. С. Хомяков в 1846 г., подчеркивая отличие гоголевской критики чиновничества от «нападений на чиновника» в произведениях литераторов-западников, писал:

«Чиновник, — как это весьма хорошо понял один из наших журналов <...>, — есть нечто посредствующее между просвещением и жизнью, впрочем, не принадлежащее ни тому, ни другому». Гоголь — художник, созданный жизнью, имел право понять и воплотить мертвенность этого лица в те неподражаемые образы Дмухановского и других, которые в его повестях или комедиях являются с такою яркою печатью поэтической истины. Но это право несколько не принадлежало его подражателям — литераторам, созданным или воспитанным чужеземною

образованностию. <...> Мертвенность человека — черта разительная и достойная комедии, дает жизни право насмешки и осуждения над ним, но она не дает этого права нашему просвещению, которое само в себе собственной жизни еще не имеет» [Хомяков: 191].

Другими словами, Гоголь как представитель самобытной русской жизни, имел право на обличение чуждого ей явления, тогда как носители «чужеземной образованности» — которая сама по себе служит причиной мертвящей бюрократии — такого права не имеют.

В 1847 г. Ю. Ф. Самарин в статье по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» замечал:

«Гоголь первый дерзнул ввести изображение пошлого в область художества. <...> Нужно было породниться душою с тою жизнью и с теми людьми, от которых отворачиваются с презрением, нужно было почувствовать в себе самом их слабости, пороки и пошлость, чтобы в них же почувствовать присутствие человеческого; и только это одно могло дать право на обличение. <...> Натуральная школа переняла у Гоголя только его односторонность, то есть взяла у него одно содержание. <...>

Направление заимствовано у новейшей Французской литературы — это карикатура и клевета на действительность, понятая как исправительное средство» [Самарин: 193–194].

Князь П. А. Вяземский, также приветствуя гоголевскую «Переписку», в свою очередь подчеркивал принципиальное отличие Гоголя от «французских романистов» — подлинных вдохновителей натуральной школы. Вяземский писал:

«Но чрезмерные, часто ложные похвалы, приторные гимны усердных поклонников не могли не навести уныния на человека с умом светлым и высоким. <...> В некоторых журналах имя Гоголя сделалось альфою и омегою всякого литературного рассуждения. В духовной нищете своей, многие непризванные писатели кормились этим именем, как единым насущным хлебом своим. <...>

Впрочем, что Гоголь попал в руки литературным шарлатанам, это немудрено <...> люди, провозглашающие наобум какое-то учение западных начал, искали в Гоголе союзника и оправдателя себе <...>. Он был для них живописец и обличитель народных

недостатков и недугов общественных. Эти обличения несколько напоминали им болезненное, лихорадочное волнение Французских романистов. <...> Они не понимали Гоголя, но по крайней мере так могли в свою пользу перетолковывать создания его вымыслов» [Вяземский: 418].

По словам Вяземского, выход в свет гоголевской книги и был вызван стремлением писателя публично отвергнуть навязанные интерпретации:

«На авторе лежала обязанность не двусмысленно, не сомнительно, а гласно и, так сказать, торжественно разорвать с частью своего прошедшего; то есть не столько своего собственного прошедшего, сколько того, которое ему придали <...> многочисленные и часто неудачные подражатели» [Вяземский: 418].

Упрек в следовании «новой Французской литературе» — в «занятиях легкими журнальными <статьками и романами>» «пристрастных» «французских ро<манистов>» — адресовал в 1847 г. самому основателю натуральной школы, Белинскому, и Гоголь (XIV, 390). — В таком обращении Гоголя к критику не содержалось ничего, что в той или иной мере не было бы свойственно писателю еще в начале его творческого пути. Тот же Анненков, вспоминая о своем знакомстве с Гоголем осенью 1833 г., сообщал:

«Он не любил уже в то время французской литературы, да не имел большой симпатии и к самому народу за “моду, которую они ввели по Европе”, как он говорил: “быстро создавать и тотчас же, по-детски, разрушать авторитеты”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 435]¹³.

В 1836 г., в статье «О движении журнальной литературы, в 1834 и 1835 году», Гоголь писал:

«В литературе всей Европы распространился беспокойный, волнующийся вкус. Являлись опрометчивые, бессвязные, младенческие творения, но часто восторженные, пламенные — следствие политических волнений той страны, где рождались» (VII, 476).

В черновых набросках этой же статьи Гоголь упоминал и о Белинском, называя его «вкус» — в соответствии с характеристикой французской литературы — «молодым и опрометчивым» — и лишь обещающим «будущее развитие» [Гоголь, 1952: т. 8, 533].

Строки Гоголя об «опрометчивых» произведениях новейшей литературы, вызванных «политическими волнениями» во Франции, во многом повторяли положения одной из анонимных публикаций «Журнала Министерства Народного Просвещения» (основанного в 1834 г. министром С. С. Уваровым). Имеется в виду напечатанное в первом номере письмо к Уварову «О периодических изданиях во Франции» и, кроме того, более раннее выступление самого Уварова — его официальный циркуляр от 27 июня 1832 г. о необходимости ограничения переводов новейших французских романов, служащих «ко вреду морального чувства и религиозных понятий» читателей [Стасов: 571–572]. Как известно, гоголевское (и уваровское) определение истоков новейшей французской литературы вызвало тогда возражение А. С. Пушкина, вступившего в 1835 г., вследствие возникших цензурных осложнений, в резкий конфликт с министром. Цитируя слова Гоголя в третьем томе «Современника», Пушкин замечал:

«Мы не полагаем, чтобы нынешняя раздражительная, *опрометчивая, бессвязная французская словесность* была следствием политических волнений. <...> Начало сему явлению должно искать в самой литературе. Долгое время покорствовав своим равным уставам, давшим ей слишком стеснительные формы, она ударилась в крайнюю сторону, и забвение всяких правил стала почитать законною свободой» [Пушкин: 70].

Очевидно, однако, что Гоголю более близким было суждение Уварова. Можно указать на то, что в статье «О движении журнальной литературы» Гоголь подверг резкой критике журналистскую деятельность Н. И. Греча и О. И. Сенковского. Он подчеркнул характерное для последнего, как и для Белинского, пристрастие к «французскому» направлению — «неумеренное подражание нынешним писателям французским» (VII, 465). Эта гоголевская оценка либеральных журналистов

в свою очередь отвечала начинаниям нового министра. Так, А. В. Никитенко 8 августа 1835 г. записал в дневнике следующие слова Уварова:

«Я знаю, что хотят наши либералы, наши журналисты и их клеветы: Греч, Полевой, Сенковский и проч. <...> Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно» [Никитенко: 174]¹⁴.

Неизменность гоголевских литературно-политических взглядов на всем протяжении творческого пути свидетельствует, что, как справедливо указывал Вяземский, Гоголь в действительности испытывал насущную потребность, почти «обязанность», отмежеваться от тех мнимых своих «последователей» в русской словесности, взглядов которых он никогда не разделял, — разорвать со своими «неудачными подражателями» западниками, воспитанными на французской литературе. Ф. Ф. Вигель в 1847 г. прямо приравнивал «Выбранные места из переписки с друзьями» к упомянутому антизападническому стихотворению Языкова «К ненашим» (1844) (стихотворение Языкова было адресовано Т. Н. Грановскому, А. И. Герцену и, предположительно, П. Я. Чаадаеву). Обращаясь к Гоголю, Вигель писал:

«Они <западники> гордились вами, они уже почитали вас *своим*; как вдруг вам вздумалось швырнуть в них небольшим, но для них не менее тяжелым томом, на котором как будто написано: *Ненашим*» (XIV, 240).

По наблюдению В. А. Кошелева, слово «ненаш» для читателя XIX в. предполагало дополнительный смысл, зафиксированный в волжских говорах и присутствующий в словаре Даля:

«Ненаш — *нечистый, недруг, лукавый, бес*»: «И в ходу была поговорка: “А *ненаш* его знает...” Следовательно, уже по названию это стихотворение прямо соотносилось с другим названием — “Бесы”» [Кошелев: 332].

Стихотворение Языкова «К ненашим» было оценено Гоголем чрезвычайно высоко. Он писал поэту:

«Сам Бог внушил тебе прекрасные и чудные стихи “К не нашим”. <...> Они <...> сильнее всего, что у нас было писано доселе на Руси» (XIII, 29).

Ответ Языкова «бесам» русской литературы был продолжен самим Гоголем в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Но даже и без этих аналогий очевидно, что итоговая гоголевская книга — это некое преддверие «Бесов» Достоевского, антинигилистических романов А. Ф. Писемского и Н. С. Лескова, разоблачительных образов нигилистов у И. А. Гончарова и графа А. К. Толстого¹⁵ — когда все эти писатели обратились к подлинно гоголевским духовным традициям.

Однако это «контрнаступление» талантливых отечественных литераторов было еще впереди. А пока в русском обществе все настойчивее заявляли о себе «традиции» натуральной школы. Г. П. Данилевский, вспоминая в 1886 г. о поре конца 1840-х — начала 1850-х гг., свидетельствовал:

«Белинский в ту пору был нашим Кумиром, а он первый бросил камнем в Гоголя за его “Переписку с друзьями”. По рукам в Петербурге ходило в списках его неизданное письмо к Гоголю, где знаменитый критик горячо и беспощадно бичевал автора “Мертвых душ”, укоряя его в измене долгу писателя и гражданина.

Хотя обвинения Белинского для меня смягчались в кружке тогдашнего ректора Петербургского университета П. А. Плетнева, друга Пушкина и Жуковского, отзывами иного рода, тем не менее я и мои товарищи-студенты, навещавшие Плетнева, не могли вполне отрешиться от страстной и подкупающей своим красноречием критики Белинского. Плетнев, защищая Гоголя, делал что мог. Он читал нам, студентам, письма о Гоголе живших в то время в чужих краях Жуковского и князя Вяземского, объяснял эти письма и советовал нам, не поддаваясь нападкам врагов Гоголя, самостоятельно решить вопрос, прав ли был Гоголь, издавая то, о чем он счел долгом открыто высказаться перед родиной? — “Его зовут фарисеем и ренегатом, — говорил нам Плетнев, — клянут его, как некоего служителя мрака и лжи, оглашают его, наконец, чуть не сумасшедшим... И за что же? За то, что, одаренный гением творчества, родной писатель-сатирик дерзнул глубже взглянуть в собственную свою душу, проверить свои сокровенные помыслы и самостоятельно, никого не спрося, открыто о том поведать другим... Как смел он, создатель Чичикова, Хлестакова, Сквозника и Манилова, пойти не по общей, а по иной дороге, заговорить о духовных вопросах, о Церкви, о вере? В сумасшедший дом его! Он — помешанный!” — Так говорил нам Плетнев» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 1, 300].

В январе 1855 г. И. С. Тургенев в беседе с Константином Аксаковым признавался, что Белинский и его зальцбруннское письмо к Гоголю — «это вся его религия» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 896]. Ранее, осенью 1851 г., тот же Тургенев в разговоре с будущим «консерватором» К. Н. Леонтьевым (в ту пору студентом Московского университета) столь же похвально отзывался о суждениях Герцена по поводу наследия Гоголя. Много лет спустя (в 1888 г.) Леонтьев — во многом повторивший путь Достоевского из чуждого окружения западников к открытому религиозно-патриотическому служению — вспоминал:

«Тургенев повторил <...> одобрительно мнение Герцена о том, что “Гоголь бессознательный революционер”, потому что он изображает русскую жизнь с самой пошлой, возмутительной точки зрения... Одобрял <...> он Герцена <...> в том смысле, что Герцен верно понял *тот род влияния*, который <...> могут иметь сочинения Гоголя, независимо от собственной воли автора и неожиданно для его сознания» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 834].

В 1890 г. эта мысль была положена Леонтьевым в основу его критической оценки Гоголя в статье «О романах гр. Л. Н. Толстого» [Леонтьев, 1890: 232–269]:

«Практика <...> художественная <...> подпала под <...> влияние Гоголя <...>, *под влияние его <...> ядовитых, мрачных односторонне-сатирических произведений... <...> из духа <...> петербургских повестей Гоголя вышел и развился <...> болезненный и односторонний талант Достоевского <...> почти весь Салтыков вышел из “Ревизора” и “Мертвых душ”» (цит. по: [Леонтьев, 1911: 91–92]).*

По поводу этой оценки — и вообще о своей «несколько дерзкой манере говорить о Гоголе» [Фетисенко: 489] — Леонтьев желал знать мнение Т. И. Филиппова, известного православного мыслителя, историка и публициста. Филиппов, откликаясь на просьбу Леонтьева, 22 февраля 1888 г. писал ему (косвенным образом ответ Филиппова стал запоздалым выражением уже покойному к тому времени Тургеневу):

«Гоголь Вами не понят. <...> он был последний идеалист, с возвышенным и строгим, в последние годы даже священным, настроением. <...> Это наша вина, что мы в родню ему приписали Белинского и его выводов. В этом и объяснение загадочному для многих сожжению “Мертвых Душ”. Когда он увидел, в какой союз он попал без своей вины, то он осудил свою деятельность и разорвал все связи с своими эпигонами» [Фетисенко: 492].

Год от года последователи натуральной школы продолжали выстраивать «аргументы» в пользу своего «понимания» гоголевского наследия. Игнорируя открыто и недвусмысленно выраженное самим Гоголем противостояние западникам, Чернышевский в 1855–1856 гг. создал цикл статей, назвав их «Очерками *гоголевского* периода русской литературы» — где, вопреки заглавию, рассуждал не о Гоголе, а лишь о Белинском и его «школе», т. е. о единственно верном, по мнению Чернышевского, взгляде критика на общество и гоголевское творчество. (На очевидное несоответствие названия очерков Чернышевского их содержанию указывали впоследствии как дореволюционные критики — А. М. Скабичевский, С. А. Венгеров, так и советские исследователи — В. В. Буш, Г. О. Берлинер¹⁶.)

В 1857 и 1869 гг. появляются мемуары о Гоголе Анненкова и Тургенева, главная задача которых состояла в том, чтобы на основании воспоминаний «документально» доказать правоту Белинского в истолковании Гоголя. — В свою очередь, на то, что Анненков и Тургенев не вполне достоверны в своих свидетельствах о писателе, указывали даже представители советского литературоведения. Это кое-где отмечали в своих работах о Гоголе В. В. Гиппиус¹⁷ и И. Я. Айзеншток [Айзеншток: 25–26, 30–31]¹⁸. Однако идеологические причины в марксистском литературоведении возобладали — так что получилось вполне по-гоголевски: очень хорошо знали, что Ноздрев лгун, но прибегнули именно к нему.

Особая «заслуга» в антигоголевской кампании, развернутой Белинским и его последователями, принадлежит Тургеневу. Показательна судьба его известной статьи о смерти Гоголя 1852 г., за публикацию которой он был посажен на месяц под арест. Только в изложении самого Тургенева в этой истории был какой-то политический подтекст. На самом деле он

был наказан не собственно за статью (содержание которой не давало никакого повода к таким суровым мерам), но за элементарное неподчинение цензурному запрету. Когда 25 февраля 1852 г. его статья была запрещена к публикации в «Санкт-Петербургских Ведомостях», Тургенев, игнорируя запрет, самовольно отправил ее для публикации в «Московские Ведомости», а ничего не подозревавший редактор газеты М. Н. Катков вскоре, 13 марта 1852 г., ее и напечатал. Как отметил в дневниковой записи от 20 апреля 1852 г. А. В. Никитенко, «в повелении полиции арестовать Тургенева выставлена причиною не статья, а обстоятельства, в каких она напечатана» [Никитенко: 351].

Много лет спустя, в 1869 г., Тургенев, рассказывая об этой истории, намеренно искажил факты. В своих мемуарах он заявлял, что будто бы в запрете его статьи в Петербурге сыграло роль некое начальственное повеление «вообще имя Гоголя» в печати «не упоминать» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 829]. В действительности дело обстояло несколько иначе. Сам Тургенев 3 марта 1852 г. извещал И. С. Аксакова:

«...попечитель здешнего университета г<раф> Мусин-Пушкин (М. Н. Мусин-Пушкин — попечитель Санкт-Петербургского учебного округа, председатель цензурного комитета. — И. В.) не устыдился назвать Гоголя публично писателем лакейским. Это случилось на днях по поводу нескольких слов, написанных мною для “С.-П<етербургских> ведомостей” о смерти Гоголя...» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 823].

Никитенко 20 апреля 1852 г. записал в дневнике со слов Тургенева:

«...председатель цензурного комитета объявил, что не будет пропускать статей в похвалу Гоголя, “лакейского писателя”. Он запретил и представленную ему редактором “С.-П<етербургских> ведомостей” статью <...>. Тургенев, увидя в этом просто прихоть председателя, отправил свою статью в Москву, где она и явилась в печати» [Никитенко: 351].

В те же дни, точнее, 8 марта 1852 г., Плетнев, возможно имея в виду тургеневскую статью, сообщал Я. К. Гроту:

«Теперь всех занимает одно: это — горестное известие о кончине Гоголя. Московские газеты несравненно счастливее петербургских. Там выражения горести не подвергаются

преследованию цензуры. У нас же Мусин решительно почти ничего не пропускает, где говорится с некоторым чувством об этой утрате» [Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым: 575].

Тем не менее приведенные свидетельства Тургенева и Плетнева справедливы лишь в малой степени. Хотя московские газеты и журналы в освещении последних дней Гоголя были, по понятным причинам, действительно «счастливее» петербургских, однако сразу несколько заметок и статей о смерти Гоголя появились тогда и в петербургской периодике. Два кратких извещения о кончине писателя — 21 февраля 1852 г. — были напечатаны уже в 24 и 25 числах в «Санкт-Петербургских Ведомостях»¹⁹ и «Северной Пчеле»²⁰. В начале марта 1852 г. в третьем номере петербургского «Современника» (цензурное разрешение журнала — 29 февраля) появилось знаменитое стихотворение на смерть Гоголя «Блажен незлобивый поэт...» Н. А. Некрасова (с подписью: «25 февраля, 1852 года»)²¹. В те же дни в третьем номере «Отечественных Записок» (цензурное разрешение — 1 марта 1852 г.) был напечатан анонимный некролог «Николай Васильевич Гоголь» (возможно, принадлежащий перу Плетнева) [Плетнев: 131–132]. 4 марта в тех же «Санкт-Петербургских Ведомостях», куда за несколько дней перед тем Тургенев отдавал свою статью, была помещена обширная публикация анонимного московского корреспондента о последних днях жизни Гоголя [Корреспондент: 210–211] — статья весьма насыщенная, в отличие от многословной и малосодержательной тургеневской заметки. В начале апреля 1852 г. опять-таки в «Отечественных Записках», т. е. там же, в Петербурге, появилась первая биографическая статья о Гоголе П. А. Кулиша [Кулиш: 189–201].

Очевидно, в запрете статьи Тургенева сыграло роль вовсе не мнимое распоряжение Мусина-Пушкина «вообще» не упоминать имя Гоголя в печати, а сомнительная литературная репутация самого Тургенева, явные недостатки его некрологической заметки — кроме малосодержательности, в ней явно сквозит стремление автора в связи с кончиной Гоголя заявить о самом себе. Другую статью о Гоголе Тургенев, резко расходившийся с покойным писателем во взглядах, вряд ли способен был написать.

Очевидно, что в этом отношении Тургенев лишь «повторял» Белинского, который, как замечено, не раз намеревался

написать обширную работу о «всех сочинениях» Гоголя, но так и не смог этого сделать. Позднее Ю. Н. Говоруха-Отрок указывал:

«Со времен Белинского мы только и пришли к тому, что отделяемся от Гоголя ходячими фразами... <...> Наше западничество никогда не могло понять Гоголя...» [Говоруха-Отрок: 761].

Принципиальное отличие своих взглядов от гоголевских Тургенев не скрывал:

«...Между мирозерцанием Гоголя и моим — лежала целая бездна. Не одно и то же мы ненавидели, не одно любили...» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 825].

Но одновременно Тургенев хорошо сознавал, что кончина Гоголя может послужить хорошим поводом для писательской «саморекомендации». И о том, и о другом — и об удобном случае заявить о себе, и о затруднительности для себя сказать что-либо существенное о Гоголе — сам Тургенев писал Е. М. Фоктистову 26 февраля 1852 г., посылая приятелю в Москву свою, запрещенную Мусиным-Пушкиным заметку:

«Вы мне пишете о статье, которую я должен написать в “Современник”, — не знаю, удастся ли мне... В этом случае нельзя сесть и писать не обдумавши, — надо попасть в тон, а уже думать о необходимости попасть в тон, когда говоришь о смерти Гоголя, тяжело и жестоко. <...>

Воображаю себе, сколько дрянных самолюбий станут вбиваться в его могилу, и примутся кричать петухами, и вытягивать свои головки — посмотрите, дескать, на нас, люди честные, как мы отлично горюем и как мы умны и чувствительны...» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 822].

Себя к людям, спекулирующим на смерти Гоголя, Тургенев, конечно, не относил:

«...написал я несколько слов <...> для “С.-Петербургских ведомостей”, которые посылаю вам при сем письме <...>. Я не знаю, как они вышли, но я плакал навзрыд, когда писал их» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 822].

Однако мысль о «дрянном самолюбии», по-видимому, все-таки тревожила Тургенева. Отсюда — взвинченные до экзальтации заключительные строки его письма к Феофтистову:

«Кажется, нечего и говорить, что под статьей о Гоголе не будет выставлено моего имени. Это было бы бесстыдством и почти святотатством» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 822].

(Статья была озаглавлена «Письмо из Петербурга» и подписана: «Т в». Не узнать Тургенева по этим очевидным подсказкам было невозможно.)

Одним из тех, кто принимал в 1852 г. активное участие в судьбе Тургенева — и даже помог ему вскоре освободиться от наказания — стала давняя приятельница Гоголя (а также Пушкина, Жуковского и многих других литераторов), настоящий духовный друг писателя, Александра Осиповна Смирнова, многие годы являвшаяся собеседником и корреспондентом Гоголя по религиозно-нравственным вопросам. (Последняя не без оснований называла некрологическую заметку Тургенева о Гоголе «самой нелепой статейкой» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 271].) В те весенние месяцы 1852 г. Смирнова поделилась с Тургеневым воспоминаниями о пребывании Гоголя летом 1851 г. в ее подмосковном имении Спасское. В «благодарность» за эти воспоминания, а также за оказанную помощь в освобождении Тургенев уже в мае 1852 г. оклеветал Смирнову, заявив в разговоре с Ф. И. Буслаевым, что она «полагала своей целью убивать» в Гоголе «художника». Пересказывая слова Тургенева, Буслаев 24 мая 1852 г. записал в своем дневнике:

«Некая Смирнова, у которой Гоголь последние годы своей жизни жил, полагала своей целью убивать в нем художника. Происками ее и других он сжигал свои сочинения <...>. Эта почтенная дама, из легкой по поведению ставшая, как водится, ханжой в летах зрелых, — как нянька, взялась за Гоголя, чтоб поддерживать в нем Христианина против лукавых впадений художника. Она запрещала ему наслаждаться даже природою. Так однажды летом у нее в деревне он читал Четьи-Минеи — и задумался, да и засмотрелся и увлекся окрестностями. Тогда эта дама поймала его, как ленивого школьника, на праздной

рассеянности — ему стало стыдно — и он принялся за чтение» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 17].

Воспоминания о пребывании Гоголя в Спасском летом 1851 г., записанные, со слов той же Смирновой, в 1854 г. П. А. Кулишом [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 223–224] и — еще раз — в 1873 г. А. Н. Пыпиным [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 247], вполне опровергают и эту клевету Тургенева. Как рассказывала Смирнова Кулишу, однажды она «нашла» Гоголя в гостинной «в необыкновенном состоянии»:

«Он держал в руке Чети-Миней и смотрел сквозь отворенное окно в поле. Глаза его были какие-то восторженные, лицо оживлено чувством высокого удовольствия: он как будто видел перед собой что-то восхитительное. Когда А<лександра> О<сиповна> заговорила с ним, он как будто изумился, что слышит ее голос, и с каким-то смущением отвечал ей, что читает житие такого-то святого» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 224].

Из записи Пыпина следует, что описанный случай относится к 1 июля 1851 г. — дню памяти святых бессребреников Космы и Дамиана, и что смотревший в окно Гоголь был настолько глубоко погружен в свои размышления, что «как будто» даже «испугался», когда увидел перед собой Смирнову. «...Молился он что ли — в экстазе», — сообщала та Пыпину [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 247]. — Только очень предвзятым и недоброжелательным умом из этого рассказа можно сделать нелепый вывод о том, будто Смирнова убивала в Гоголе художника и запрещала ему «наслаждаться <...> природою».

В «свидетельствах» Тургенева о взаимоотношениях Гоголя и Смирновой, которая, по словам мемуариста, «из легкой по поведению» стала к 1840-м гг. «как водится, ханжою», не обошлось и без намеков не весьма приличных — легко извлекаемых Тургеневым — вполне по-ноздревски — даже из писем духовного содержания. Тот же Буслаев записал в дневнике:

«Тургенев <...> читал рукописные письма Гоголя к этой даме, и тяжелое чувство оставили они в его душе: постоянно имя Бога, постоянно набожность <...>. “Еще, — прибавил Тургенев, — во

всех письмах Гоголя слышится какое-то смутное чувство — какое-то затаенное признание — как бы сказать — того — что он во всю жизнь свою не имел плотского сочетания с женщиною» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 17].

Очевидно, что именно с этим чтением Тургеневым *нескольких* «рукописных писем Гоголя» к Смирновой (а отнюдь не с чтением письма «Что такое губернаторша» в «Выбранных местах из переписки с друзьями», как это обычно принято думать²²) связан известный сатирический выпад героя Тургенева Базарова в адрес Гоголя в «Отцах и детях» (1862):

«С тех пор, как я здесь, я препакостно себя чувствую, точно я начитался писем Гоголя к калужской губернаторше»²³.

Высказывание, таким образом, отнюдь нельзя приписать исключительно литературному персонажу. Сорокатрехлетний Тургенев оказался в этом случае вполне единодушен со своим молодым героем-нигилистом.

Подобно Тургеневу, почти в тех же выражениях характеризовал Смирнову — а также чету других духовно родственных Гоголю людей, супругов А. П. и А. Г. Толстых — Анненков в письме к М. М. Стасюлевичу 1876 г.:

«Г-жа Смирнова, калуж<ская> губернаторша, рожденная Розетти, к которой Пушкин стихиками относился. Это²⁴ и злая светская бабенка, сделавшаяся ко времени Гоголя одной из матерей Восточной Церкви и проповедницей аристократизма, долженствующего спасти нас от наплыва каналы в литературе, управлении и в свете <...>.

...граф Толстой, впоследствии Обер-Прокурор Синода, святоша и в доме которого в Москве и умер Гоголь.²⁵ <Жена> его, говорят, страдала страстию к Архимандриту Троицкой Лавры и потому заживо сделалась преподобной наставницей и молитвенницей о душах наших» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 538].

Упоминаемый Анненковым «Архимандрит Троицкой Лавры» — сводный брат графини А. Г. Толстой (рожд. княгини Грузинской) преподобный Антоний (Медведев, 1792–1877; канонизирован в 1998 г.), архимандрит Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, побочный сын князя Г. А. Грузинского, внук

грузинского царевича Александра Бакаровича. Преподобный Антоний был учеником преподобного Серафима Саровского и стал наместником Лавры согласно предсказанию старца²⁶. Сам Серафим Саровский завещал похоронить себя с тем образом преподобного Сергия Радонежского, который прислал ему из Лавры его ученик отец Антоний [Серафим (Чичагов): 472]. Смирнова, посетив обитель в 1847 г., сообщала Гоголю, что наместник Антоний «очень многим доволен» в гоголевской книге «Выбранные места из переписки с друзьями», «радуется духу» Гоголя и желает ему «не бояться говорить громко в этом мире» о христианских истинах (XIII, 399). В 1849 г., во время посещения Лавры самим Гоголем, о. Антоний благословил его образом [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 871].

Первый биограф Гоголя Кулиш, вслед за Тургеневым и Анненковым, писал в 1886 г. Н. А. Белозерской о той же графине Толстой:

«Надобно желать, чтобы приживалки поскорее спровадили в могилу просфорами достойную княгиню, как она, соборне с другими бабами и олухами о Христе Иисусе, спровадила несчастного Гоголя. Тогда очистится в ее доме воздух от идоложертвенного кадила, и очи праведного подвижника Шенрока узрят мою копию автобиографии матери Гоголя» [Зайцев: 118].

Очевидно, что от лиц, которые подобным образом отзывались о духовно близких Гоголю людях, ожидать адекватного отражения облика писателя — а тем более продолжения его пути, развития собственно *гоголевского* направления в литературе — было невозможно.

До какой мелочности и неприглядности доходила ненависть представителей западнической партии к «консерватору» Гоголю, свидетельствуют строки воспоминаний Тургенева о писателе, написанные через много лет после личной встречи, в 1869 г. Мемуарист приписал двадцать лет спустя Гоголю «ряд нехороших зубов», в «физиономии» обнаружил «нечто хитрое, лисье», а в характере — «темные стороны»:

«Длинный, заостренный нос придавал физиономии Гоголя нечто хитрое, лисье; невыгодное впечатление производили также его

одутловатые, мягкие губы под остриженными усами: в их неопределенных очертаниях выражались — так, по крайней мере, мне показалось — тёмные стороны его характера: когда он говорил, они неприятно раскрывались и выказывали ряд нехороших зубов <...> он завёл речь о цензуре, чуть не возвеличивая, чуть не одобряя ее, как средство развивать в писателе сноровку, умение защищать своё детище <...> доказывать таким образом необходимость цензуры — не значило ли рекомендовать и почти похваливать хитрость и лукавство рабства?» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 825].

Несколько лет спустя младший современник Гоголя Г. П. Данилевский по поводу этих тургеневских «свидетельств» замечал:

«В описание И. С. Тургенева вкрались некоторые неверности, особенно в изображении Гоголя, на которого он в то время глядел, очевидно, глазами тогдашней, враждебной Гоголю и дружеской ему самому критики. Он не только в лице Гоголя усмотрел нечто хитрое, даже лисье, а под его “остриженными” усами — ряд “нехороших зубов”, чего в действительности не было, но даже уверяет, будто в ту пору Гоголь “в своих произведениях рекомендовал хитрость и лукавство раба”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 1, 306].

При всем этом Тургенев не забывал ссылаться на авторитет Гоголя, когда, делая первые шаги в литературе, нуждался в поддержке. Следует подчеркнуть, что Гоголь в своих отзывах о молодом писателе был вполне объективен (что выгодно отличает его от Тургенева, в его встречных отзывах). С тургеневским творчеством Гоголь впервые познакомился, по-видимому, в середине 1847 г. В статье «О Современнике» (декабрь 1846 г.) Гоголь, перечисляя молодых и немолодых писателей, произведениями которых мог бы «украситься» плетневский журнал, о Тургеневе еще не пишет. (Стоит обозначить круг литераторов, которые были тогда «на виду» у Гоголя. В статье он упоминал о графе В. А. Соллогубе, В. И. Дале, Н. Ф. Павлове, П. А. Кулише, С. А. Гедеонове, Н. Я. Прокоповиче, В. А. Жуковском, князе П. А. Вяземском, Н. М. Языкове; подразумевал — но не называл по имени — Ф. М. Достоевского.) О Тургеневе Гоголь впервые заговорил

лишь 7 сентября (н. ст.) 1847 г., в письме к Анненкову. В подчеркнуто доброжелательном тоне он упоминал тогда о Тургеневе, запрашивая сведения о нем как о «младшем» представителе западнической партии:

«В письме вашем вы упоминаете, что в Париже находится Герцен. Я слышал о нем очень много хорошего. О нем люди *всех партий* отзываются как о благороднейшем человеке. Это лучшая репутация в нынешнее время. Когда буду в Москве, познакомлюсь с ним непременно, а покуда известите меня, что он делает, что его более занимает и что предметом его наблюдений. Уведомьте меня, женат ли Белинский или нет; мне кто-то сказывал, что он женился. Изобразите мне также портрет молодого Тургенева, чтобы я получил о нем понятие как о человеке; как писателя, я отчасти его знаю: сколько могу судить по тому, что прочел, талант в нем *замечательный* и обещает большую деятельность в будущем» (XIV, 439–440).

С произведениями Тургенева Гоголь познакомился тогда по публикациям первых номеров «панаевско-некрасовского» «Современника» за 1847 г. В первом номере журнала (полученном Гоголем 23 апреля (н. ст.) 1847 г. в Неаполе) был напечатан рассказ Тургенева «Хорь и Калиныч. (Из записок охотника)», а также цикл из девяти описательных стихотворений Тургенева под общим названием «Деревня» («I. Люблю я вечером к деревне подъезжать...»; II. На охоте — летом; III. Безлунная ночь; IV. Дед; V. Роза; VI. Другая ночь; VII. «Кроткие льются лучи с небес на согретую землю...»; VIII. Перед охотой; IX. Первый снег).

Во втором номере «Современника» (также полученном Гоголем в Неаполе) был напечатан рассказ Тургенева «Петр Петрович Каратаев». В третьем номере появилась тургеневская корреспонденция из Берлина («Письма из Берлина. (Письмо первое, 1 марта н. ст., 1847)») (номер был получен Гоголем в конце июля — начале августа (н. ст.) 1847 г. в Остенде). В пятом номере «Современника» было напечатано продолжение цикла рассказов «Записки Охотника»: II. Ермолай и мельничиха; III. Мой сосед Радилов; IV. Одноворец Овсяников; V. Льгов.

За исключением упомянутого цикла стихотворений, все тогдашние публикации Тургенева вовсе не были «благодушными» лирическими или хотя бы просто объективными зарисовками с «натуры». К примеру, рассказ «Хорь и Калиныч» содержал в себе острый антиславянофильский сатирический выпад:

«...из наших разговоров <с Хорем> я вынес <...> убеждение, что Петр Великий был по преимуществу русский человек, русский именно в своих преобразованиях. Русский человек так уверен в своей силе и крепости, что он не прочь и поломать себя; он мало занимается своим прошедшим и смело смотрит вперед. — Что хорошо, то ему и нравится, что разумно, того ему и подавай, а откуда оно идет, ему все равно. <...> В десяти верстах от усадьбы находилось дотла разоренное село, принадлежавшее... ну, кому бы то ни было. Владелец этого села ходил, вероятно, потехи ради, в мурмолке, и рубашку носил с косым воротником. Думаете ли вы, что Хорь промолчал об этой мурмолке, что эта мурмолка его ослепила? Как бы не так!...»²⁷.

Прозападнические ноты звучали также в «Ермолае и мельничихе». В уста черствого, бездушного крепостника в этой повести была вложена фраза:

«...вы все, молодые люди, <...> мало знаете собственное свое отечество; <...> вы все только немецкие книги читаете»²⁸.

В рассказе «Мой сосед Радилов» подвергался сомнению церковный запрет жениться на сестре жены — мотив, который Гоголь осмеял еще в «Ревизоре», в реплике Хлестакова:

«Это ничего! Для любви нет различия; и Карамзин сказал: “Законы осуждают”. Мы удалимся под сень струй...» (III–IV, 282).

В оппозиционном духе была выдержана также повесть Тургенева «Однодворец Овсяников», где был выведен «один из людей старого века» — который, по воле автора, довольно дидактически «напоминал» «русских бояр допетровских времен» («Ферязь бы к нему пристала...»), но при этом отнюдь не хвалил, а, напротив, порицал «старое время»: «...Неужто ж я так и умру и новых порядков не увижу?»²⁹. «Белые нитки» западнической идеологии вполне явственно проглядывали

в еще одном «знаковом» образе последней повести. В молодом, толстом и неумном барине Любозвонове Тургенев повторял сатирический образ «Хоря и Калиныча», вновь высмеивая славянофильство:

«...ходит барин в плисовых панталонах, словно кучер, <...> бороду отпустил, а на голове така шапонька мудреная <...>. Я-де русский, говорит, и вы русские; я русское все люблю...»³⁰.

Когда Гоголь три с лишним года спустя, в январе 1851 г., прочел только что напечатанный тогда водевиль графа В. А. Соллогуба «Сотрудники, или Чужим добром не живешь», с аналогичной карикатурой на К. С. Аксакова, то, вопреки ожиданию, он посочувствовал даже не осмеиваемому в пьесе приятелю, но прежде всего самому автору комедии, Соллогубу:

«...бедный он! Жаль! <...> его жаль, что он неуместно насмехается» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 747].

Очевидно, что Гоголь принять не мог и насмешки молодого Тургенева в «Записках охотника» над славянофилами — гоголевскими друзьями³¹, и издевки юного литератора над патриотическими чувствами, и критику церковных постановлений. Его отзыв о новом писателе в письме к западнику Анненкову носил, судя по всему, вполне комплиментарный характер, похвала Гоголя относилась к Тургеневу лишь как художнику слова, способному «живописать», а отнюдь не к тем прокламациям западных идей, во что превращались порой некоторые из образов начинающего писателя.

Можно сказать, что за художническое начало, за талант «живописца» Гоголь «простил» тогда молодому Тургеневу его неуместные выходки. «...В Тургеневе все-таки живость есть, все-таки русское», — замечал он позднее, в марте 1851 г., в беседе с одесской знакомой Е. А. Хитрово [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 750]. Для повести Тургенева «Бежин луг», напечатанной в том же 1851 г. в февральском номере «Современника», Гоголь даже делал исключение, отрицая, по свидетельству А. О. Смирновой, разделяемое им самим представление о тесной зависимости натуральной школы от

французской литературы. В письме к И. С. Аксакову от 25 сентября — 2 октября (н. ст.) 1877 г. Смирнова сообщала:

«Николай В<асильевич> сердился, когда ему говорили, что “Бежин Луг” и “La petite Fadette”³² схожи; он вообще не любил Georges Санда» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 271].

(Неприятие Гоголем произведений Жорж Санд, почитаемой представителями натуральной школы, Смирнова отмечала не раз³³. Но влияние «Маленькой Фадетты» Жорж Санд на тургеневский «Бежин луг» исследователи все-таки признают³⁴.)

Как свидетельствовала Хитрово, Гоголь, оценивая произведения Тургенева, был «рад» тому, «что хоть что-нибудь можно похвалить». Эти слова относятся к еще одному полукритическому, полупоощрительному гоголевскому отзыву о произведении Тургенева — комедии «Завтрак у предводителя»³⁵. Оценка Гоголем этого тургеневского текста дошла до нас в дневниковой записи Хитрово от 27 января 1851 г.:

«Ильин Николай Петрович читал вслух “Завтрак у предводителя” Тургенева. С великим терпением выслушал всю пьесу Гоголь; только при чтении действующих лиц он говорил: “Зачем о летах? Он столько раз говорит: 35, 40, 42 и т. д.” Ему показалось растянуто. “Вообще, — прибавил он, — у Тургенева мало движения, а жаль: пока молод еще, надобно себя настроить”. Я зевала слушая. Ко мне подошел <...>, Гоголь спросил: “Ну, вы наслаждались?” Я: “Чем?” — Г<оголь>: “Ну да женщиной: она очень хороша!” (Имеется в виду единственный женский персонаж комедии, сатирический образ взбалмошной вдовы Кауровой. — И. В.) Я: “Да, она хороша, да утомительно и все дагерротипно слишком, т. е. дагерротипно так, когда человек тронется в то время, когда его снимают”. “Женщина хороша!” Он рад, что хоть что-нибудь можно похвалить!» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 746].

О прямой похвале Гоголя Тургеневу как художнику сам Тургенев не преминул сообщить в письме к П. Виардо из Парижа от 1 декабря (н. ст.) 1847 г. — спустя около трех месяцев после отправления Гоголем послания к Анненкову, с отзывом о Тургеневе как «замечательном» таланте, обещающем «большую деятельность в будущем». Тургенев писал:

«Один из моих друзей (очевидно, Анненков. — И. В.) <...> показал мне письмо Гоголя, в котором этот человек, вообще такой высокомерный и придирчивый, говорит с большой похвалой о вашем покорном слуге. Одобрительный отзыв такого мастера доставил мне большое удовольствие» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 820].

Еще одним доброжелательным отзывом Гоголя о Тургеневе поделился опять-таки сам Тургенев в разговоре со Смирновой, последовавшем вскоре после освобождения писателя из-под ареста весной 1852 г. Рассказывая Смирновой о своей встрече с Гоголем в Москве в конце октября 1851 г., Тургенев сообщал, что тот призывал его относиться к своему таланту как к дару Божию (т. е., по сути, определенно предупреждал не злоупотреблять им). Об этом гоголевском отзыве много лет спустя, в 1877 г., Смирнова сообщала И. С. Аксакову:

«Тургенев был у Гоголя в Москве, тот принял его радушно, протянул руку, как к товарищу, и сказал ему: “У вас есть талант, не забывайте, что талант есть дар Божий и приносит 10-ть талантов за то, что Создатель вам дал даром. Мы обнищали в нашей литературе, обогатите ее; главное — не спешите печатать. Обдумывайте хорошо, пусть скорее создастся повесть в вашей голове и тогда возьмитесь за перо, марайте и не смущайтесь. Пушкин беспощадно марал свою поэзию, его рукописей теперь никто не поймет, так они перемараны”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 271].

(О том, что Смирнова слышала эти слова Гоголя непосредственно от Тургенева, может свидетельствовать письмо к Тургеневу Е. М. Феоктистова от 18 февраля 1853 г.:

«Помните ли, что Гоголь сам говорил Вам о том, до какой степени надо выносить и вырастить в себе самом лицо, предполагаемое для изображения» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 834].)

После встречи с Гоголем осенью 1851 г. Тургенев не без гордости, при понятном самоумалении, называл себя гоголевским «учеником». 4 декабря он писал Погодину из Петербурга:

«Если Вы увидите Гоголя, не забудьте поклониться ему — от имени одного из самых малых учеников его» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 821].

Еще один доброжелательный (хотя и весьма сомнительный с точки зрения достоверности) отзыв Гоголя о Тургеневе сообщил самому Тургеневу в 1852 г. все тот же западник Боткин (причастный к распространению слухов о Гоголе-«Тартюфе»):

«Я сейчас воротился от Черкасских³⁶, где обедал, и не могу тебе тотчас же не сообщить следующего: княгиня мне говорила, что Гоголь, месяца за два до смерти был у тетки³⁷ ее и, говоря о литературе, сказал, “что во всей теперешней литературе больше всех таланту у Тургенева”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 299].

Последнее свидетельство, полученное «из третьих рук», представляется недостоверным хотя бы потому, что, согласно ему, Гоголь хвалил перед *матерью* писателя графа В. А. Соллогуба, графиней С. И. Соллогуб (именно она была упоминаемой Боткиным «теткой» княгини В. А. Черкасской), *другого* писателя (а не ее сына).

Л. И. Арнольди, — тот, что в свою очередь не устоял перед соблазном передать в своих мемуарах слух о Гоголе как «иезуите Тартюфе», — также вспоминал, как при одной из встреч с Гоголем — либо летом 1849 г., либо летом 1851 г. — тот будто бы «отзывался с большою похвалою» о «сочинениях Тургенева, Григоровича, Гончарова» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 390]. Хотя в этом свидетельстве тоже можно частично усомниться (об этом пойдет речь ниже), однако даже если оно и не приписано писателю задним числом, то в таких похвалах не было для Гоголя ничего «невозможного» или исключительного. Писатель всегда благожелательно относился к начинающим литераторам. Seriously настораживает в мемуарах Арнольди лишь дополнение, которым тот сопроводил слова Гоголя. По указанию мемуариста, Гоголь, похвалив молодых литераторов, будто бы добавил:

«Наша литература в последнее время сделала крутой поворот и попала на настоящую дорогу» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 390].

Это «свидетельство» вызывает сомнение по следующей причине. Воспоминания Арнольди написаны не без авторской претензии найти некий универсальный «ключ» к пониманию Гоголя, собрав воедино его кричащие «противоречия» и «недостатки» — и тем самым встроив писателя в заранее заготовленную мемуаристом концепцию: «Гоголь — Руссо». Так, Арнольди сообщал:

«...вещи самые простые, известные последнему гимназисту, были для него новостью»;
«Одевался он вообще без всякого вкуса...»;
«Усами своими он тоже занимался немало»;
«Гоголь <...> наедался очень часто до того, что бывал болен...»;
«В его *маленьком* чемодане <...> сапогов было всегда три, часто даже *четыре пары*...» (курсив мой. — И. В.);
«Как <...> согласить его постоянное стремление к нравственному совершенству с его гордостью...»;
«...брат мой <К. О. Россет> <...> нашел большое сходство между Гоголем и Жан-Жаком Руссо» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 382–384, 388].

Наличие в статье мемуариста предвзятой концепции заставляет усомниться и в том свидетельстве, что будто бы западническая натуральная школа была для Гоголя, ни много ни мало, — «настоящей дорогой» русской литературы. Это наблюдение в мемуарах Арнольди — отнюдь не «обязательное», принципиально важное, имеющее самостоятельное значение, а только один случайный «аргумент» в пользу «противоречий» Гоголя — писателя à la Руссо:

«Я прежде никогда не видал у Гоголя ни одной книги, кроме сочинений отцов Церкви и старинной ботаники, и потому весьма удивился, когда он заговорил о русских журналах, о русских новостях, о русских поэтах. Он все читал и за всем следил. О сочинениях Тургенева, Григоровича, Гончарова отзывался с большою похвалой. “Это все явления утешительные для будущего, — говорил он. — Наша литература в последнее время сделала крутой поворот и попала на настоящую дорогу”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 390].

Тот же Арнольди, искавший возможность подчеркнуть в мемуарах гоголевские «противоречия», упоминал о таких же

похвалах Гоголя в адрес славянофила С. Т. Аксакова. По словам мемуариста, в сентябре 1851 г. Гоголь говорил Смирновой, что «никто из русских писателей не умеет описывать природу такими сильными, свежими красками, как Аксаков» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 393].

В гоголевских отзывах о произведениях Тургенева одновременно с похвалами (по-видимому, не столь «большими», как утверждали Арнольди и Боткин) была подчас и резкая, принципиальная критика.

Так, пьесу Тургенева «Нахлебник» Гоголь, не взирая на восторги актера М. С. Щепкина, прямо называл «безнравственную» (свидетельство Марии Владимировны Станкевич в письме к родным от 11 декабря 1849 г.; Станкевичи были близки с семейством Щепкина; сестра М. В. Станкевич, Александра Владимировна, была замужем за сыном актера Николаем) [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 44]. В 1859 г. Аполлон Григорьев также сообщал: «Тургеневский <...> “Нахлебник”, <...> эта “пьеса с причиной”, как назвал ее *почему-то* покойный Гоголь, — привел натурализм уже не к комическому, а к отвратительному»³⁸. Речь в драме Тургенева идет о супружеской измене, совершенной в прошлом покойной матерью юной героини, вследствие чего та оказалась дочерью жалкого и ничтожного шута — приживала и «нахлебника». Осенью 1849 г. это тургеневское произведение было запрещено цензурой как «равно оскорбляющее и нравственность и дворянское сословие»³⁹. Даже приятель Тургенева Боткин замечал по поводу «Нахлебника», что его «основной мотив не совсем идет к русской жизни» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 296]. Можно предположить, что именно эту пьесу имел в виду Гоголь, когда на последней странице своей записной книжки 1842–1851 гг. набросал примечательную заметку с заглавием «О театре»:

«Искусство упало. Высокие доблести, величие духа, всё, что способно поднять, возвысить человека, являются редко. Всё или карикатура, придумываемая, чтобы быть смешной, или выдуманная чудовищная страсть, близкая к опьянению, которой авто<р> старается из всех <сил> дать право гражд<анства>, составляют содержание нынешних пьес» (IX, 677).

По позднейшему свидетельству А. Т. Тарасенкова, 22 января 1852 г. Гоголь «с пренебрежением» отзывался также о пьесе Тургенева «Провинциалка»:

«Что это за характер: просто кокетка — и больше ничего» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 908].

Замечание относится к героине пьесы, жене уездного чиновника, бесстыдно кокетничающей с влиятельным заезжим графом ради чаемого переезда, вместе с мужем, в Петербург.

Так Гоголь, перемежая похвалы и порицания (что он делал всегда, пытаясь повлиять на окружающих), стремился преподать молодым современным литераторам оздоровляющий урок.

Между тем уже со второй половины 1840-х гг. воспитанники «школы» Белинского — «кучка западников-либералов» (выражение И. С. Аксакова) [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 1, 304] — правдами и неправдами оказывают самое серьезное влияние на новую смену писателей. Такое влияние испытывает в те годы начинающий драматург А. Н. Островский. По свидетельству уже упомянутого Тertia Филиппова, Островский в 1846 г. «всецело принадлежал к так называемому западническому направлению, под обаянием которого находился»:

«Он весьма часто ссылался в разговорах на мнения *Отечественных Записок*, являвшихся для него авторитетом <...>. Увлекаясь вышеуказанным направлением, Островский доходил иногда до странных, почти невероятных крайностей. Так, заверял он, что ему противен вид самого Кремля с соборами. Он изумил однажды Филиппова, сказав: “Для чего здесь настроены эти пагоды?” Этою подчиненностью Островского господствующему направлению объясняется между прочим и то, что первая его крупная пьеса *Свои люди сочтемся* состоит из целого ряда темных, отталкивающих, чисто отрицательных типов Русского народа...» [Барсуков: 65–66].

«Свои люди — сочтемся» есть, конечно, такое произведение, на котором лежит печать необыкновенного дарования, но оно задумано под сильным влиянием отрицательного воззрения на русскую жизнь, отчасти смягченного еще художественным

исполнением, и в этом отношении должно отнести его, как ни жалко, к последствиям *натурального* направления» [Филиппов: 16].

По счастью, Островский, как и другие талантливые писатели, впоследствии сумел избавиться от влияния отрицательного направления:

«Начав с презрения к *пагодам* Кремля, Островский постепенно, исподволь дошел даже до крайностей истинно русского направления» [Барсуков: 79].

Во всяком случае уже в 1855 г. он называл «Выбранные места из переписки с друзьями» «замечательной книгой» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 566].

Очевидный «диктат» западников испытывает во второй половине 1840-х гг. другая будущая знаменитость — граф Л. Н. Толстой. Влияние радикальной школы не прошло для него бесследно. Позднее, в 1891 г. Толстой, перечисляя произведения Гоголя, наиболее повлиявшие на него в возрасте от четырнадцати до двадцати лет (с 1842 по 1848 гг.), признавался, что уже тогда ценил «все художественные, кроме Тараса Бульбы»⁴⁰. (Неприязнь к героической повести Гоголя Толстой — автор «Войны и мира» — сохранил до конца жизни⁴¹.)

Белинский и его статьи пользовались в «послегоголевский» период развития русской литературы чрезвычайной популярностью. Еще в 1847 г. Плетнев в письме к Шевыреву свидетельствовал:

«...мы живем в жалкую эпоху. Глупейший враль становится для нынешней публики оракулом. <...> сегодня Срезневский рассказывал о торжестве Белинского в Харькове (летом 1846 г. — И. В.), о таком народном торжестве, какого не удостаивались при жизни ни Карамзин, ни Пушкин. Афишу, которую в грязных лапах своих подержал Белинский в Харьковском театре, тамошние дамы разорвали по клочкам и разделили меж собою» [Дементьев: 198].

17 сентября 1856 г. Иван Аксаков из Николаева сообщал брату Константину:

«Нет ни одного *учителя* гимназии, ни одного уездного учителя, который бы не был под авторитетом русского запада, который бы не знал наизусть письма Белинского к Гоголю, и под их руководством воспитываются новые поколения» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 942].

Спустя три недели Аксаков в письме из Екатеринослава к родным повторял:

«И Полевой, и Белинский имели огромное влияние на общество, вредное, дурное, но все же громадное влияние. Много я ездил по России: имя Белинского известно каждому сколько-нибудь мыслящему юноше, всякому, жаждущему свежего воздуха среди вонючего болота провинциальной жизни. Нет ни одного учителя гимназии в губернских городах, который бы не знал наизусть письма Белинского к Гоголю; в отдаленных краях России только теперь еще проникает это влияние и увеличивает число прозелитов» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 942–943].

Не следует, однако, смешивать эту популярность Белинского с влиянием на русское общество самого гоголевского наследия. Несомненны исключительные заслуги Гоголя в становлении реализма русской словесности — без агрессивной политической тенденции, которую настойчиво пытались навязать произведениям писателя критики-западники. Гоголевский реализм не просто оказывал влияние на художественную литературу, но менял само видение реальности, сказываясь даже на научных трудах. Так, Погодин, работая над своими многотомными «Исследованиями, замечаниями и лекциями о русской истории», в 1848 г. в письме к Гоголю признавался:

«Тебе, то есть впечатлениям, тобою произведенным, понятиям, тобою возбужденным в “Ревизоре” и “Мертвых душах” об объективности действующих лиц, обязана моя “История” много» (XV, 117).

Младший современник писателя, князь Д. А. Оболенский, познакомившийся с Гоголем в 1848 г., позднее, в 1873 г., отмечал:

«Некоторые позднейшего времени статьи о Гоголе могут служить доказательством, какая бездна отделяет понимание Гоголя новейшими критиками от того непосредственного, живого

и могучего влияния, которое Гоголь действительно имел на нравственное развитие современной ему молодежи. Здесь не место протестовать против странной оценки социальных и политических убеждений Гоголя; здесь не место разбирать, кто из современных писателей глубже и шире относится к жизненным вопросам общества. Скажу только, что поколение, выработавшее и осуществившее все реформы последнего десятилетия, воспитано Пушкиным и Гоголем и приготовлено их нравственным влиянием к деятельности и плодотворному труду, хотя ни Пушкин, ни Гоголь не написали ни одного трактата о какой-либо реформе и не переносили на русскую почву социального бреда иноземных мыслителей» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 686].

Н. С. Лесков в 1883 г. свидетельствовал:

«Из малороссов Белинскому многие не только не сочувствовали, но даже сердились на него за его злые нападки на “совратившегося Гоголя”. <...> Рукописные копии письма Белинского к Гоголю ходили по рукам и в Малороссии, но они не возбуждали никакой желчи против поэта <...>. Скорбь о Гоголе в Малороссии была всеобщая, а имя Белинского почти все произносили с раздражением» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 1012].

В 1874 г. тот же Иван Аксаков писал А. О. Смирновой:

«Знаете, о чем я теперь собираюсь писать? О Гоголе. <...> То значение, которое имел Гоголь для литературы, для современников, <...> то *наслаждение*, которое доставляло художественное воспроизведение пошлых, грязных и сальных сторон русской жизни, наслаждение чуждое всяких тенденциозных, социалистических соображений, все это теперь — вещи невятные. Это необходимо истолковать, и потому мне хочется написать <...> два этюда о Гоголе: один — “место или значение Гоголя в истории русской литературы и русского общества”, а другой — психологический этюд о самом Гоголе...” [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 943].

(К сожалению, своего намерения Аксаков так и не исполнил.)

Еще в 1852 г. В. В. Толбин, пытаясь «по горячим следам» разобраться в отношении к творчеству Гоголя литераторов натуральной школы, писал:

«Гоголь навлек на себя упрек не несправедливый в порождении несчастной литературной школы, школы натуральной, сумевшей, как иные дети, усвоить себе одни отцовские недостатки, не переняв ничего доброго и умного от него. Но и тут следует признаться, что и в самой натуральной школе, стоящей, действительно, как живой упрек Гоголю, были некоторые удачные попытки, обещавшие успех в будущем. С другой же стороны, ошибочное разумение ею Гоголя происходило от того, что он не окончил работы, выставил только несколько отрывочных, недоделанных картин и, не высказав мысли, сошел с своего поприща» [Толбин: 4–5].

Так или иначе, но, вопреки суждениям друзей и единомышленников Гоголя, понимавших подлинный смысл его творчества, господствующим в журналистике 1850-х гг. продолжало оставаться радикальное направление. В 1860-х гг. это направление только усилилось. В свои «права» вступала еще более жесткая нигилистическая критика. Чернышевскими, Добролюбовыми и Писаревыми выковывался тот дух отрицания исторической России, который вел к трагедии 1917 года. От заявлений Белинского (в зальцбруннском письме), что «русский народ — <...> это <...> глубоко атеистический народ» (в чем будто бы и «заключается огромность исторических судеб его в будущем»; XIV, 370), до атеистов Д. И. Писарева и В. И. Ульянова (Н. Ленина) — расстояние лишь во времени, но не в духе. Так, для повзрослевшего, прозревшего Достоевского все предельно ясно. В 1871 г. он пишет Н. Н. Страхову:

«Смрадная букашка Белинский (которого Вы до сих пор еще цените) именно был немощен и бессилен талантишком, а потому и проклял Россию и принес ей сознательно столько вреда...» [Достоевский: т. 29₁, 208].

Кстати сказать, на эту тесную связь взглядов Белинского с обстоятельствами личного характера указывал еще в 1847 г. Ф. Ф. Вигель, поясняя в письме к Гоголю мотивы, которыми руководствовались западники в радикальном истолковании его произведений:

«Что побуждало их к тому? любовь ли к родине, коей сынам чаяли они от того исправления? ненависть ли к ней за неудачи

свои, в коих, право, не она и не Правительство, а природа их была виновата? Невольно надобно придерживаться последнего мнения...» (XIV, 239).

Однако для Ленина, почитателя Писарева и Нечаева, письмо Белинского к Гоголю — это «одно из лучших произведений бесцензурной демократической печати, сохранивших громадное <...> значение и по сию пору» [Ленин: 94]. Эти строки были написаны за три года до революции. Примечательны упоминания о гоголевских образах в статьях Ульянова (Н. Ленина): «...угрожающе рычит черносотенец Собакевич» (1908); «...старая русская монархия, старая держиморда...» (1919)⁴².

Дело, разумеется, заключалось не в отдельных личностях, но в самом духе эпохи. Сама цензура действовала тогда порой больше в пользу популярного нигилизма, чем в поддержку государственности. Что говорить об отношении последователей Белинского к Гоголю, если отрицатели не щадили в то время даже Священное Писание. В неотправленном письме 1847 г. к критику Гоголь писал:

«...пастырей, этих мучеников Епископов, вынесших на плечах святыню Церкви, вы хотите отделить от Христа, называя их несправедливыми истолкователями Христа. Кто же по-вашему ближе и лучше может истолковать теперь Христа? Неужели [эти]¹⁾ нынешние ком<м>унисты и Социалисты, [объясняющие, что Христос повелел отнимать имущества и гра<бить> тех, которые нажили себе состояние]? Опомнитесь!» (XIV, 388);

«Все можно извратить и всему можно дать дурной смысл, человек же на это способен», — замечал Гоголь (VI, 57).

К чести русской классической литературы, несмотря на все противоречивые веяния, ее главными составляющими остались вера, духовность, любовь к России — в противовес безверию и отрицанию. Гоголевская писательская традиция — и в осуждении порока, и в утверждении добродетели — была сохранена и продолжена, вопреки разрушительным попыткам Белинского и его «школы».

¹⁾ Здесь и далее в квадратные скобки заключены зачеркнутые Гоголем строки чернового письма к Белинскому.

Возникает, однако, вопрос: насколько изжита, ушла в прошлое традиция радикального западничества? В целом можно судить, что относительная объективность в работах современных историков и литературоведов наблюдается главным образом в изучении отдаленных эпох русской истории — XI–XVIII вв. Иначе дело обстоит в отношении к более близкому XIX веку. Взвешенность и беспристрастность часто оставляют современного ученого-гуманитария, когда он берется оценивать век, непосредственно предшествующий революционному потрясению 1917 г. Чем ближе к роковому перелому, тем более сознание исследователя двоится. С одной стороны, главными остаются требования объективного анализа, с другой, — вслед за литературоведением советской эпохи, ученый вместо подлинно научного исследования порой так или иначе продолжает «доказывать» сомнительное превосходство «своего», послереволюционного времени над предшествующим, — делая это, разумеется, за счет принижения последнего. В современной науке до сих пор сказывается отсутствие подлинно научных методологических подходов в оценке наследия XIX века. Довлеет давняя идеологическая традиция советской школы, в непрременную обязанность которой входило тотальное «обличение» отечественной истории и культуры девятнадцатого столетия. Проблема «гоголевских» и «антигоголевских» традиций продолжает, таким образом, оставаться актуальной и для нынешнего времени.

Одним из ключевых в этом противостоянии двух разнонаправленных традиций является представление о якобы присущей русской культуре «литературоцентричности»⁴³. Легко принимаемое на веру, это представление содержит в себе, однако, вполне определенный идеологический концепт. В действительности пресловутая «литературоцентричность» никогда не была определяющей чертой всецелого русского общества ни в девятнадцатом, ни в более отдаленных веках. Специфической особенностью это явление стало к середине XIX в. лишь для одной, не самой многочисленной из социальных групп тогдашнего образованного сословия. «Литературоцентричной» русская культура стала прежде всего для

либеральной интеллигенции позапрошлого столетия. Именно либеральная мысль XIX в. сделала из художественной литературы главный плацдарм, откуда разворачивались основные движения, направленные против традиционного уклада русской жизни. Для остального тогдашнего общества светская художественная словесность — безусловно, всегда обладавшая важным для всех значением — в центре исключительного внимания, тем не менее, никогда не стояла. Главную ценность для русского национального самосознания традиционно составляли отечественная и мировая история, богословие, агиография, иконография, церковная проповедь, церковное и гражданское право, фольклор, философия, воспитание, образование — и многие другие насущно необходимые для общества сферы культуры. Так, особое значение в первой половине XIX в. придавалось истории. «В народном воспитании преподавание Истории есть дело Государственное», — писал, в частности, по этому поводу будущий министр народного просвещения С. С. Уваров в 1813 г. (в то время попечитель Санкт-Петербургского учебного округа) [Уваров: 2]. В. А. Жуковский, назначенный в 1826 г. воспитателем Наследника Александра Николаевича, в свою очередь отмечал:

«Сокровищница просвещения царского есть история, наставляющая опытами прошедшего, ими объясняющая настоящее и предсказывающая будущее. Она знакомит Государя с нуждами его страны и его века. Она должна быть главною наукою Наследника престола» [Жуковский, 1880: 18–19], [Жуковский, 1902: 146].

«Литература» — пожалуй, наименее удачный термин для определения той сферы духовной деятельности, которая в русской культуре названа этим словом. <...> На протяжении последних десяти веков у нас была не столько литература, сколько *христианская словесность*», — отмечал В. Н. Захаров [Захаров, 2012: 103]. Во всеохватывающих, корневых понятиях традиционного русского уклада, таких, как вера, царь, отечество — Церковь, государство, народ — Православие, Самодержавие, Народность — религия, история, фольклор (народная культура) — развивающаяся новейшая беллетристика была лишь одной, но отнюдь не единственной и, тем

более, не главенствующей формой проявления народности. Исключительная «ставка» на художественную литературу — среди всех других важных составляющих культуры — была сделана именно оппозиционной частью русского общества, вовлекавшей постепенно, по мере приближения к 1917 г., в свою «литературоцентричную» орбиту другие слои.

Неудивительно, что «литературоцентричной», по наследству, оказалась и вступившая на смену либерализму XIX века советская эпоха, взявшая на себя роль продолжательницы традиций радикальных литераторов девятнадцатого столетия. В «литературоцентричности» либеральной ветви русской культуры, в разрушительной по отношению к исторической России художественной беллетристике XIX века новая эпоха заочномерно черпала себе оправдание и подкрепление.

Свою тесную связь и преемственность с предшествующим «литературоцентричным» движением со всей определенностью демонстрирует и современная литературоведческая наука либерального толка. В ее ставшем почти ритуальным обычае негативно оценивать, если не проклинать, практически все стороны жизни дореволюционного XIX века — культуру, идеологию, правительственную практику, — есть одно неперемнное исключение. Под обличение никогда не попадали «свои» — Белинские, Герцены, Добролюбовы, Чернышевские и пр. — жившие в «неудобном» во всех других отношениях столетии.

Справедливости ради — а также для полноты картины — следует, впрочем, отметить, что первые шаги в формировании светской «литературоцентричности» русской культуры были сделаны отнюдь не либералами, а, напротив, представителями проправительственной, консервативной партии. Сделано было это исключительно из благих побуждений, с целью вовлечения отечественных литераторов в процесс государственного, общенационального строительства. Однако в силу того, что «литературоцентричностью» умело воспользовалась впоследствии западнически ориентированная часть русского общества, изучение «корней» и истоков этого явления осталось невостребованным. Признавать свою «литературоцентричную» сосредоточенность берущей начало от «консерваторов» было не в интересах радикальной общественности.

Реальная история возникновения и развития «литературоцентричности» в отечественной культуре такова. В 1832–1834 гг. новым министром народного просвещения С. С. Уваровым в качестве основ образования были провозглашены начала Православия, Самодержавия, Народности. Эти принципы, которым следовал еще в 1824–1828 гг. в своей деятельности на посту министра народного просвещения А. С. Шишков, были заявлены в 1832 г. Уваровым в его «Отчете по обозрению Московского университета» от 4 декабря 1832 г. [Уваров, 1867: 348–349, 352] — и еще раз подчеркнуты в его обращении 21 марта 1833 г. к попечителям учебных округов при вступлении в должность управляющего Министерством народного просвещения. Последнее обращение нового главы министерства было напечатано в 1834 г. в первом номере «Журнала Министерства Народного Просвещения» [Уваров, 1834: 49–50].

Все мы более или менее представляем, что стояло за первыми двумя составляющими знаменитой «уваровской» триады — Православием и Самодержавием. Но ныне мы едва догадываемся, что вкладывалось в тогдашнее понятие Народности. А высшим проявлением народности была объявлена в те годы именно литература. Литература официально провозглашалась делом государственной важности — и таким образом ставилась на такую высоту, на какой она до этого еще никогда не стояла. Можно сказать, что 1834 г. является годом рождения русской классической литературы в том ее общенациональном, общегосударственном статусе, который она сохраняет до наших дней⁴⁴.

К сожалению, существовавшая в самой русской словесности XIX в. здоровая консервативная «оппозиция» радикальному западничеству — а это наиболее талантливые русские классики: Гоголь, Жуковский, Тютчев, Достоевский, Гончаров, Лесков и др., — оказалась не в силах воспрепятствовать разрушительным веяниям предреволюционной эпохи — распространявшимся, кстати сказать, преимущественно даже не за счет собственно художественной литературы, но за счет публицистики и критики, а также тех беллетристических произведений, художественные достоинства которых были невысоки.

Именно Гоголь — писатель, для которого неискаженная иерархия общественных ценностей была дороже личных пристрастий, был одним из главных сторонников «народности» русской литературы в уваровском, правительственном духе и убежденным противником либерального литературоцентризма своего века. Известно, что хотя Гоголь первые опыты в литературе делал еще будучи в нежинской Гимназии высших наук, однако писателем быть не собирался. В «Авторской исповеди» он признавался: «...в те годы, когда я стал задумываться о моем будущем <...>, мысль о писателе мне никогда не всходила на ум... <...> Я думал просто, что я выслужусь <...> страсть служить была у меня в юности очень сильна. <...> Я примирился и с писательством своим только тогда, когда почувствовал, что на этом поприще могу также служить земле своей» (VI, 221). В западническом литературном либерализме, почти полностью перехватившем инициативу правительства и использовавшем ее в своих целях, писатель, в числе других недостатков, не без оснований усматривал подчас вопиющую дилетантскую некомпетентность в вопросах как гражданского (государственного), так и духовного (церковного) строительства. (Вообще говоря, проблема «духовных недорослей» — сквозная для гоголевского творчества⁴⁵.) Так, в 1847 г. Гоголь, имея в виду безапелляционные суждения Белинского о Церкви и русском народе, обращался к критику:

«...какое невежество блещет на всякой стра<нице>! [Как дерзнуть с таким малым запасом сведен<ий> толковать о таких велики<х> предметах>. Вы не кончили даже университетского <курса>.] <...> что представите <вы> в доказательство вашего знания <человеческой> природы и Русского народа, что вы произвели такого, в котором видно <это> зна<ние>?» (XIV, 390; письмо осталось неотправленным).

В окончательной редакции письма к Белинскому Гоголь добавлял:

«Наступающий век есть век разумного сознания; не горячась, он взвешивает всё, приемля все стороны к сведенью, без чего не узнать разумной середины вещей. Он велит нам оглядывать многосторонним взглядом старца, а не показывать горячую прыткость рыцаря прошедших времен...» (XIV, 411).

Нечто подобное Гоголь говорил и в 1848 г. при встрече с либеральными литераторами некрасовского «Современника», о которой шла речь выше. П. В. Анненков, вспоминая этот вечер, позднее, в 1858 г., сообщал И. С. Тургеневу:

«Помню я, что <...> Гоголь находил необычайную пользу для литературы в тогдашней системе цензурного ограничения: это, говорил он, временной арест, чтобы заставить людей *мыслить*» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 533].

Спустя два десятилетия тот же Анненков в мемуарах вновь напоминал об этих словах Гоголя:

«Он <...> продолжал думать, что <...> преследование печати и жизни не может долго длиться, и советовал литераторам и труженикам всякого рода пользоваться этим временем для тихого приготовления серьезных работ ко времени облегчения»⁴⁶.

Напомним также данный Гоголем самому Тургеневу осенью 1851 г. совет «не спешить печатать» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 271] и сказанные ему тогда же слова о том, что правительственная цензура не только не вредна, но даже полезна начинающему литератору — «как средство развивать в писателе сноровку, умение защищать своё детище, терпение и множество других христианских и светских добродетелей» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 825].

Встретившийся с Гоголем в 1848 г. славянофил Ф. В. Чижов, в свою очередь, записал в дневнике:

«...должно признаться, что в моих мыслях больше личного самолюбия, нежели чистоты. Гоголь прав, — теперь людям надобно примолчать, иначе они заговорят глупость. В этих словах много мудрости» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 63].

Возражения против того, чтобы «науки», в том числе гуманитарные, стали «совершенно принадлежать <...> частному человеку» — недостаточно компетентному в сложных и важных общественных вопросах, встречаются также в уже упоминавшейся статье Гоголя «Рассмотрение хода просвещения России»:

«Науки не делали своего дела уже потому, что отвлеклись от жизни, набили головы множеством терминов, увлекли их в философию, стали решать на бумаге то, что совершенно иначе разрешалось в жизни, приучили к строенью воздушных замков <...> стали <...> совершенно принадлежать частному человеку» (IX, 714).

Хлестаковское «самозванство» в решении вопросов широкого общественного значения стало предметом размышлений Гоголя и в письме к князю П. А. Вяземскому 1847 г., также написанном по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями». В ту пору Вяземский, будучи в почетном звании камергера, состоял в должности управляющего Государственным заемным банком, являлся также академиком Императорской академии наук, членом Московского и Казанского Обществ любителей отечественной словесности. Имея в виду все эти многообразные государственные должности Вяземского, Гоголь обратился к нему с предложением написать статью о принципах современной политики — о «тех истинах, о которых могут сказать только люди государственные»:

«Если о них не раздадутся теперь здравые определения, годные укрепить хотя некоторых или дать им знать, по крайней мере приблизительно, чего держаться, то их пойдут скоро коверкать вовсе негосударственные люди и могут сбить всех с толку. Вы видите, что некоторое поползновение к тому уже обнаруживается. Даже и я, человек вовсе негосударственный, заговорил о том. <...> теперь нужен голос мастеров того ремесла, в которое впутываются люди посторонние» (XIV, 296–297).

2 августа (н. ст.) 1847 г. Гоголь писал графу А. П. Толстому (бывшему тогда в отставке):

«Будем исполнять закон Христа относительно тех людей, с которыми нам придется столкнуться <...>, а о России Бог позаботится и без нас» (XIV, 396).

В произведениях литераторов радикальной школы Гоголь указал на еще одно характерное «родовое пятно» — противоположную интересам общенационального единства нетерпимость «частного», порой совершенно «постороннего» в государственных вопросах человека. Размышляя о принципах

государственного правления, составляющего исключительную прерогативу монарха, Гоголь в одной из статей «Выбранных мест...», в письме «О лиризме наших поэтов», замечал:

«Из нас, людей частных, возыметь <...> любовь во всей силе никто не возможет <...> только <...> Государь приобретет тот всемогущий голос любви <...>, который один может только внести примиренье во все сословия...» (VI, 45–46).

В упомянутом послании к Вяземскому Гоголь заключал:

«Мне кажется, как будто еще недостаточно любви у всех нас <...>. Самые наиболее любящие из нас еще не исполнены любовью к людям в такой степени, в какой исполнены ненавистью к их заблуждениям. Оттого и все статьи наши, подвигнутые самым искренним желанием добра, не вносят надлежащего примирения» (XIV, 296).

Отмечая некомпетентность и разъедающую нетерпимость «негосударственных людей» в деле управления страны, в определении путей ее развития, Гоголь, несмотря на настойчиво провозглашаемое либеральными литераторами следование действительности — декларируемые «физиологизм», «натурализм» (позднее «реализм»), — уже при самом зарождении натуральной школы однозначно указал, что произведения радикального западничества — как подражания «новой французской литературе» — часто являются кривым зеркалом жизни. (Как уже указывалось, скептическое отношение к французской литературе — решающее значение которой для зарождения натуральной школы подмечали Гоголь, Самарин, Вяземский и др. — писатель высказывал еще в 1830-х гг.) Позднее, в 1847 г., Гоголь писал Белинскому:

«Нет, <...> нельзя судить о Русском народе тому, кто прожил век в Петербурге, в занятиях легкими журнальными <статьками и романами> тех французских романистов, которые так пристрастны, <что не хотят видеть>, как из Евангелия исходит истина, и не замечают> того, как уродливо и косо изображена у них жизнь» (XIV, 390).

В статье «Об Одиссее, переводимой Жуковским» Гоголь подчеркивал:

«...эти судорожные, больные произведения века, с примесью всяких неперевавшихся идей, нанесенных политическими и прочими брожениями, стали значительно упадать; только одни задние чтецы, привыкшие держаться за хвосты журнальных вождей, еще кое-что перечитывают, не замечая в простодушии, что козлы, их предводившие, давно уже остановились в раздумье, не зная сами, куда повести заблудшие стада свои» (VI, 28).

Как следует из строк письма Гоголя к Н. Я. Прокоповичу от 20 июня (н. ст.) 1847 г., писатель полагал, что реплику о журнальных «козлах», обращенную «к журналисту вообще», непременно на свой счет примет Белинский (см.: XIV, 312). Обращение Гоголя к «журналистам вообще» имело тем более знаковый характер, что их деятельность писатель ставил в один ряд с пагубными явлениями последних времен. Кроме сравнения «журнальных вождей» с «козлами» — апокалиптическими «козлицами» (Мф. 25:32–33), об этом же свидетельствует гоголевская характеристика «журнальной литературы» в заключительной главе «Переписки с друзьями», статье «Светлое Воскресенье». Апокалиптическая сущность современной журналистики подчеркивается здесь в именовании ее «всепогубляющей саранчой» (ср.: Откр. 9:3). Размышляя о болезни радикализма, охватившей русскую словесность, Гоголь писал:

«Поразительно: в то время, когда уже было начали думать люди, что образованьем выгнали злобу из мира, злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир, — дорогой ума, и на крыльях журнальных листов, как всепогубляющая саранча, нападает на сердце людей повсюду. Уже и самого ума почти не слышно. <...> уже одна чистая злоба воцарилась наместо ума. <...> Люди темные, никому не известные, не имеющие мыслей и чистосердечных убеждений, правят мнениями и мыслями умных людей, и газетный листок, признаваемый лживым всеми, становится нечувствительным законодателем его не уважающего человека» (VI, 201–202).

Показательно, что упрек в радикализме Гоголь обращал порой не только к своим противникам западникам, но и к представителям противоположной партии, а именно к своим друзьям-«восточникам». Так, в 1848 г. в письме

к С. П. Шевыреву Гоголь, имея в виду полемику приятеля с либеральными журналистами по поводу своей «Переписки с друзьями» (за что писатель, казалось бы, должен быть только благодарен Шевыреву), замечал:

«Мне кажется подчас, что все то, о чем так хлопочем и спорим, есть просто суета, как и все в свете, и что об одной только *любви* следует нам заботиться. Она одна только есть истинно верная и доказанная *истина*» (XV, 50).

К западнику Анненкову Гоголь одновременно обращался с призывом избегать узости радикальных взглядов, господствующих в литературе:

«...стремиться быть выше журнальной верхушки своего века есть непрменный долг всякого умного человека, если только он одарен какими-нибудь действующими способностями» (XIV, 444).

Самому Белинскому Гоголь писал:

«...думают, что посредством какой-то особенной, довольно посредствен<ной> литературы, которую вы называете бел<л>етристикой, можно подействовать на воспитание общества. Но благосостояние общества не приведет в лучшее состояние ни беспорядки, ни [пылкие головы. Брожение] внутри не исправить никаким конституциям. <...> общес<тво> слагается из единиц. <Надобно, чтобы каждая едини>ца исполнила долж<ность> свою <...>. Нужно вспомнить человеку, <что> он вовсе не материальная скотина, <но> высокий гражданин высокого небесного <гра>жданства. Покуда <ско>лько-нибудь не будет <он> жить жизнью <неб>есного гражданина — до тех пор не <пр>идет в порядок и зе<мное> гражданство» (XIV, 392).

«Довольно посредственная литература», беллетристика невысокого художественного уровня, в которой жизнь изображена «уродливо и косо», «судорожные, больные произведения века, с примесью всяких неперевавшихся идей» — такова оценка Гоголем той либеральной псевдо-реалистической словесности, что приходила на смену его произведениям и уже при жизни писателя становилась, на долгие десятилетия, определяющим идеологическим стержнем русского общества. К сожалению, гоголевский упрек современной культуре,

констатация ее безоглядного максимализма и духовной незрелости, приговор закрепившемуся в литературе радикальному западничеству продолжают оставаться актуальными по сей день.

Примечания

- ¹ См. подробнее: [Курилов: 62–63, 77–79, 119].
- ² Достаточно напомнить строки письма Гоголя к М. П. Погодину от 10 мая 1836 г.: «Писатель современный, писатель комический, писатель нравов должен подальше быть от своей родины. Пророку нет славы в отчизне» (Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. Т. 11. С. 50. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома римской цифрой, страницы — арабской). Как вспоминал бывший студент Московской Духовной академии протоиерей Сергей Сергеевич Модестов (1832–1914), «о Гоголе даже на классе Священного Писания читал лекции известный архимандрит Феодор Бухарев, причислявший Гоголя чуть не к пророкам-обличителям, вроде Иеремии, плакавшем о пороках людских» [Модестов: 121]. См. также: [Виноградов. Гоголь в Нежинской гимназии высших наук: 15–17].
- ³ Библиографию по этому вопросу см.: [Тынянов], [Маргулиес, 1963, 1977], [Первушин, 1971], [Архипова], [Седуро], [Первушин, 1975], [Туниманов], [Захаров, 1981, 2013], [Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского], [Виноградов, 2003, 2004, 2005], [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3].
- ⁴ Языков Н. М. Малага // Москвитянин. 1842. Ч. I. № 2. С. 354–355.
- ⁵ [Гоголь Н. В.] Похождения Чичикова, или Мертвые души: Поэма Н. Гоголя. Т. 2 (5 глав). М.: В Унив. Тип., 1855. С. 99. Загл. обл.: Сочинения Николая Васильевича Гоголя, найденные после его смерти.
- ⁶ Младшая сестра Гоголя, Ольга Васильевна, вспоминая о пребывании брата в родной Васильевке летом 1850 г., много лет спустя, в 1895 г., сообщала: «Просил мерку засадить желудей. Говорил: какой лес будет дубовый! А я говорю: кто его дождется? “Кто дождется, тот скажет: Царство Небесное тому, кто насадил”» [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 1, 213]. В одном из набросков к восьмой главе первого тома «Мертвых душ» (опубл. в 1896 г.) Гоголь в качестве реплики Чичикова, бранящего с досады балы, приготовил следующую фразу: «На место того, чтоб сидеть по деревням, заботиться о крестьянах <...>, разводить лес для внуков, сад, воспитывать крестьян, учить, поучать народ — они вон соберутся все в городе...» [Гоголь, 1951: 805].

Размышления Гоголя перекликаются с публикациями 1830-х гг. «Журнала Министерства Внутренних Дел»: «Благотворное влияние лесов на изменение климата» (Журнал Министерства Внутренних Дел.

1836. Ч. XX. С. 180–181); «О влиянии истребления лесов на обмеление рек и о мерах к предохранению от него» (Журнал Министерства Внутренних Дел. 1836. Ч. XXIII. С. 282–292).

О том, что Гоголь обращался к этому журналу, свидетельствуют три выписки в его записной книжке 1841–1846 гг.: «О Пермской губернии» (IX, 663–666) (из статьи: Сведения о Пермской губернии // Журнал Министерства Внутренних Дел. 1834. № 5. С. 191–219); «Моршанская мельница графа Кутайсова на реке Цне» (IX, 660–661) (из статьи: Краткое описание Моршанской мельницы Графа Кутайсова // Журнал Министерства Внутренних Дел. 1837. Ч. XXIII. С. 613–616) и «О Нижегородской ярмарке» (IX, 661–663) (из публикации: <Волков А.> Статистическое обозрение Нижегородской губернии и городов ее. (Продолжение) // Журнал Министерства Внутренних Дел. 1837. Ч. XXIV. С. 86–100). Отмеченные источники гоголевских выписок указываются впервые.

⁷ См. об этом: [Туниманов], [Захаров, 1981, 2012].

⁸ См. об этом: [Мельник, 2017].

⁹ См. об этом: [Мельник В. И., Мельник Т.]; Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе (1861) см. в: [Достоевский: т. 18, 64].

¹⁰ См. подробнее: [Виноградов. Космополит или патриот?...: 35–69].

¹¹ См. об этом: [Захаров, 2013: 182].

¹² См. также: [Мельник, 2010: 52].

¹³ Подробнее о критическом отношении Гоголя к модным французским знаменитостям см.: [Виноградов, 2017: т. 2, 123].

¹⁴ Подробнее о взаимоотношениях Гоголя, Пушкина и Уварова см.: [Виноградов. Н. В. Гоголь и С. С. Уваров...: 184–227], [Виноградов. «На поприще полемическом»...].

¹⁵ См.: [Федоров: 333–522].

¹⁶ См.: [Скабичевский: 280–281], [Венгеров: 250], [Буш: 208–209], [Берлинер: 494, 502–503], [Тихомиров: 58, 64].

¹⁷ См.: [Гиппиус: 79].

¹⁸ См. также: [Виноградов. Анненков — биограф Н. В. Гоголя...: 145–155], [Виноградов. Летопись...: т. 3, 516–522].

¹⁹ См.: Санктпетербургские Ведомости. 1852. 24 февр. Воскресенье. № 45. С. 181.

²⁰ См.: Северная Пчела. 1852. 25 февр. Понедельник. № 44. С. 174.

²¹ Некрасов Н. Блажен незлобивый поэт... // Современник. Литературный журнал, издаваемый с 1847 года И. Панаевым и Н. Некрасовым. 1852. Т. 32. Отд. 1. С. 147–148.

²² Ср.: [Батюто: 467].

²³ Тургенев И. С. Отцы и дети // Русский Вестник. 1862. Т. 37. Февраль. С. 634.

²⁴ Так в публикации.

²⁵ Так в публикации.

²⁶ См.: [Георгий (Тертышников)], [Виноградов, 2015: 80–86], [Виноградов, 2016: 86–93].

- ²⁷ Тургенев Ив. Хорь и Калиныч. (Из записок охотника) // Современник. 1847. Т. 1. Смес. С. 62.
- ²⁸ Тургенев Ив. Записки охотника // Современник. 1847. Т. 3. С. 138.
- ²⁹ Там же. С. 157.
- ³⁰ Там же. С. 158.
- ³¹ Подробнее об отношении Гоголя к славянофильству см.: [Виноградов. Космополит или патриот?...: 35–69].
- ³² Маленькая Фадетта (*фр.*) — роман Жорж Санд. Русский перевод «Малютка Фадетта. Роман Жоржа Занда» был напечатан в 1850 г. в мартовском и апрельском номерах «Отечественных Записок». См.: [Виноградов, 2018: т. 4, 339–340].
- ³⁴ См.: [Комарова (Стасова): 92–93].
- ³⁵ Премьера пьесы состоялась в Москве 23 ноября 1849 г., в Петербурге — 9 декабря 1849 г.; впервые опубликовано в 1856 г.
- ³⁶ Князь Владимир Александрович Черкасский (1824–1878), государственный и общественный деятель, воспитанник О. М. Бодянского, и жена Черкасского (с 1850 г.) княгиня Екатерина Алексеевна (рожд. Васильчикова, 1825–1888).
- ³⁷ Имеется в виду графиня Софья Ивановна Соллогуб (рожд. Архарова, 1791–1854), сестра А. И. Васильчиковой (рожд. Архаровой), матери княгини Е. А. Черкасской.
- ³⁸ Григорьев Ап. И. С. Тургенев и его деятельность по поводу романа: «Дворянское гнездо» (Современник, 1859 г. № 1). Письма к Г. Г. А. К. Б. Статья вторая // Русское Слово. Литературно-ученый журнал, издаваемый графом Гр. Кушелевым-Безбородко. 1859. Май. Отд. 2. С. 22; см. также: [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 2, 563].
- ³⁹ [Тургенев: т. 2, 592–593].
- ⁴⁰ Толстой Л. Н. Письмо к М. М. Ледерле. От 25 окт. 1891 г. Я<сная> П<оляна>. См. в: [Толстой: 70].
- ⁴¹ См. подробнее: [Виноградов, 1999: 41], [Виноградов. Комментарий: 522–524].
- ⁴² Цит. по: [Нечкина: 557, 548, 563].
- ⁴³ См., напр.: [Перова].
- ⁴⁴ См. подробнее: [Виноградов. Блаженны миротворцы..., № 3: 7–18], [Виноградов. Блаженны миротворцы..., № 4: 51–67], [Виноградов. Летопись...: т. 2, 284–285].
- ⁴⁵ См.: [Виноградов. Летопись...: т. 1, 222–223, 429, 694].
- ⁴⁶ [Последняя встреча с Гоголем...: 515–516], см. также: [Виноградов. Гоголь в воспоминаниях...: т. 3, 529].

Список литературы

1. Айзеншток И. Я. Н. В. Гоголь и Петербургский университет // Вестник Ленинградского гос. ун-та имени А. С. Пушкина. Серия общественных наук. — 1952. — № 3. — С. 17–38.
2. Алексеев М. П. О драматических опытах Достоевского // Творчество Достоевского. 1821–1881–1921. Сборник статей и материалов под ред. Л. П. Гроссмана. — Одесса, 1921. — С. 41–62.
3. Архипова А. В. Примечания // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972. — Т. 3. — С. 495–516.
4. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: в 22 кн. — СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1897. — Кн. 11. — 560 с.
5. Батюто А. И. Примечания // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Соч.: в 12 т. — М.: Наука, 1981. — Т. 7. — С. 416–469.
6. Белинский В. Г. О русской повести и повестях г. Гоголя // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1953. — Т. 1. — С. 259–307.
7. Белинский В. Г. Объяснение на объяснение по поводу поэмы Гоголя «Мертвые души» // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — Т. 6. — С. 410–433.
8. Белинский В. Г. Похождения Чичикова, или Мертвые души. Поэма Н. Гоголя. Издание второе. Москва. 1846 // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — Т. 10. — С. 51–53.
9. Белинский В. Г. «Выбранные места из переписки с друзьями» Николая Гоголя // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — Т. 10. — С. 60–78.
10. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — Т. 12. — 596 с.
11. Берлинер Г. О. Чернышевский и Гоголь // Н. В. Гоголь. Материалы и исследования: в 2 т. / под ред. В. В. Гиппиуса. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. — Т. 2. — С. 472–533.
12. Буш В. Заметки об «Очерках гоголевского периода русской литературы» // Николай Гаврилович Чернышевский. 1828–1928. Неизданные тексты, материалы и статьи / под общей ред. проф. С. 3. Каценбогена. — Саратов, 1928. — С. 197–209.
13. Венгеров С. А. Великое сердце. Виссарион Григорьевич Белинский // Венгеров С. А. Очерки по истории русской литературы. — 2-е изд. — СПб., 1907. — С. 247–378.
14. Виноградов И. А. Пьеро, Коломбина и Арлекин: К истории создания «Тараса Бульбы» и «Ревизора» Н. В. Гоголя // Русская литература. — 1999. — № 1. — С. 36–44.
15. Виноградов И. А. Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. — 448 с.
16. Виноградов И. А. Гоголь и юный Достоевский // Домашний лицей. — 2003. — № 3. — С. 20–31.

17. Виноградов И. А. «Тарас Бульба» и юный Достоевский // Русский литературоведческий альманах: Сб. научных трудов, посвященный 75-летию со дня рождения В. Н. Аношкиной (Касаткиной). — М., 2004. — С. 229–246.
18. Виноградов И. А. «Тарас Бульба» и юный Достоевский // Наш современник. — 2005. — № 8. — С. 249–256.
19. Виноградов И. А. Комментарий // Гоголь Н. В. Тарас Бульба. Автографы, прижизненные издания. Историко-литературный и текстологический комментарий. Издание подготовил И. А. Виноградов. — М.: ИМЛИ РАН, 2009. — С. 387–656.
20. Виноградов И. А. Н. В. Гоголь и С. С. Уваров: Православие, Самодеержавие, Народность // Духовный путь Н. В. Гоголя: в 2 ч. — М.: Русское слово, 2009. — Ч. 2. — С. 184–227.
21. Виноградов И. А. П. В. Анненков — биограф Н. В. Гоголя // Н. В. Гоголь и его литературное окружение: Восьмые Гоголевские чтения: Сборник докладов Международной научной конференции / Департамент культуры г. Москвы; Центр. гор. 6-ка — мемор. центр «Дом Гоголя» / под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: АНО «Фестпартнер», 2009. — С. 145–155.
22. Виноградов И. А. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: в 3 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2011–2013. — Т. 1–3. — 904 + 1032 + 1168 с.
23. Виноградов И. А. Преподобный Серафим Саровский и Гоголь: О почитании Старца в ближайшем окружении писателя // Творчество Гоголя в диалоге культур. Четырнадцатые Гоголевские чтения. — М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2015. — С. 80–86.
24. Виноградов И. А. Гоголь в Нежинской гимназии высших наук: Из истории образования в России. Научное издание. — М.: ИМЛИ РАН, 2015. — 352 с.
25. Виноградов И. А. Почитание преподобного Серафима Саровского в ближайшем окружении Гоголя: Москва и Оптина Пустынь // Оптинский альманах / Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустыни. — Козельск: Изд-во Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиной пустыни, 2016. — Вып. 5. «Добродетель ангелов». — С. 86–93.
26. Виноградов И. А. Космополит или патриот? Концепция патриотизма в спорах с Гоголем и о Гоголе // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск, 2017. — Т. 15. — № 3. — С. 35–69 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506330606.pdf (17.01.2018).
27. Виноградов И. А. Блаженны миротворцы. От повести о двух Иванях к замыслу «Мертвых душ» // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. — 2017. — № 3. — С. 7–18.
28. Виноградов И. А. Блаженны миротворцы. От повести о двух Иванях к замыслу «Мертвых душ» (продолжение) // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. — 2017. — № 4. — С. 51–67.

29. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). С родословной летописью (1405–1808). Научное издание: в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2017. — Т. 1. — 1405–1808; 1809–1828. — 736 с.
30. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2017. — Т. 2. — 1829–1836. — 672 с.
31. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2017. — Т. 3. — 1837–1841. — 672 с.
32. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2018. — Т. 4. — 1842–1844. — 704 с.
33. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2018. — Т. 7. — 1851–1852. — 640 с.
34. Виноградов И. А. «На поприще полемическом»: Гоголь — журналист и публицист // Очерки истории русской публицистики. — М.: ИМЛИ РАН (принято к печати).
35. Вяземский П. А., князь. Языков. — Гоголь // Санктпетербургские Ведомости. — 1847. — 24 апр. — № 90; 25 апр. — № 91. — С. 417–422.
36. Георгий (Тертышников), архимандрит (составитель). Житие преподобного Антония (Медведева), наместника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры / по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — 64 с.
37. [Гиппиус В.] Н. В. Гоголь в письмах и воспоминаниях. — М.: Федерация, 1931. — 496 с.
38. Говоруха-Отрок Ю. Н. Чему нас учит Гоголь? // Говоруха-Отрок Ю. Н. Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика / издание подготовили А. П. Дмитриев и Е. В. Иванова. — СПб.: Росток, 2012. — Т. 1. — С. 760–768.
39. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: <в 14 т.> — <Л.>: АН СССР, 1951. — Т. 6 / тексты и коммент. подгот. В. А. Жданов, Э. Е. Зайденшнур. — 923 с.
40. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: <в 14 т.> — <Л.>: АН СССР, 1952. — Т. 8 / тексты и коммент. подгот. О. Б. Билинkis, Л. М. Лотман, В. Б. Томашевский, Г. М. Фридлендер. — 816 с.
41. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. — Т. 1–17. — 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936 с.
42. Григорьев Ап. И. С. Тургенев и его деятельность по поводу романа: «Дворянское гнездо» (Современник, 1859 г. № 1). Письма к Г. Г. А. К. Б. Статья вторая // Русское Слово. Литературно-ученый журнал, издаваемый графом Гр. Кушелевым-Безбородко. — 1859. — Май. — Отд. 2. — С. 20–41.
43. Дементьев А. Г. Примечания / Письма о Гоголе // Н. В. Гоголь. Материалы и исследования. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. — Т. 1. — С. 197–200.

44. [Долинин А. С.] Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования / под ред. А. С. Долинина. — Л.: Изд-во АН СССР, 1935. — 603 с.
45. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972. — Т. 3. — 544 с.
46. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1978. — Т. 18. — 372 с.
47. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1980. — Т. 21. — 552 с.
48. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1981. — Т. 23. — 424 с.
49. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1985. — Т. 28. — Кн. 1. — 552 с.
50. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1986. — Т. 29. — Кн. 1. — 576 с.
51. [Евфимий Зигабен, монах]. Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям. Перевод с греческого / репринтное издание. — Киев: Киево-Печерская Лавра, 1882. — М.: Издание Донского монастыря, 1993. — Т. 1. — 474 с.
52. Жуковский В. А. План учения Его Императорского Высочества, Государя Великого Князя Наследника Цесаревича Александра Николаевича // Сборник Императорского Русского исторического общества. — СПб., 1880. — Т. 1. — Вып. 30. — С. 1–20.
53. Жуковский В. А. План учения Его Императорского Высочества, Государя Великого Князя Наследника Цесаревича Александра Николаевича // Жуковский В. А. Полн. собр. соч.: в 12 т. — СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1902. — Т. 9. — С. 135–147.
54. Зайцев П. Листи Куліша до Н. Ол. Білозерської // Наше Минуте. — 1918. — № 3. — С. 114–124.
55. Захаров В. Н. Комический шедевр Достоевского // Достоевский Ф. М. Село Степанчиково и его обитатели. — Петрозаводск: Карелия, 1981. — С. 206–213.
56. Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. — М.: Индрик, 2012. — 264 с.
57. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. — М.: Индрик, 2013. — 456 с.
58. [Зотов Р. М.] Р. З. Театральная хроника // Северная Пчела. — 1846. — 19 ноября. — № 262. — С. 1045–1047.
59. [Комарова (Стасова) В. Д.] Каренин Вл. Тургенев и Жорж Санд // Тургеневский сборник / под ред. А. Ф. Кони. — СПб.: Кооперативное изд-во литераторов и ученых, 1921. — С. 87–129.
60. Корреспондент. Московская летопись // Санктпетербургские Ведомости. — 1852. — Вторник, 4 марта. — № 52. — С. 210–211.
61. Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. — М.: Новое лит. обозрение, 2000. — 512 с.

62. [Кулиш П. А.] Несколько черт для биографии Николая Васильевича Гоголя // Отечественные Записки. — 1852. — № 4. — Отд. 8. — С. 189–201.
63. Курилов А. С. В. Г. Белинский в жизни и творчестве. — М.: Русское слово, 2012. — 152 с.
64. Ленин В. И. Из прошлого рабочей печати в России // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55 т. — М.: Изд-во политической литературы, 1969. — Т. 25. — С. 93–101.
65. Леонтьев К. Н. О романах гр. Л. Н. Толстого // Русский Вестник. — 1890. — Т. 209. — Июль. — С. 232–269.
66. Леонтьев К. Н. О романах гр. Л. Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние. (Критический этюд). Писано в Оптиной Пустыни в 1890 г. — М.: Книготорговое Т-во «Культура», 1911. — 152 с.
67. Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского: в 3 т. — СПб.: Академический проект, 1999. — Т. 1: 1821–1864 / сост. Якубович И. Д., Орнатская Т. И. — 537 с.
68. Маргулиес Ю. Э. Встреча Достоевского и Гоголя (начало осени 1848 года) // Воздушные пути. Альманах. — (Нью-Йорк). — 1963. — № 3. — С. 272–294.
69. Маргулиес Ю. Э. Встреча Достоевского и Гоголя (начало осени 1848 г.) // Байкал. — (Улан-Удэ). — 1977. — № 4. — С. 136–144.
70. Мельник В. И., Мельник Т. Блаженный Иоанн Корейша в русской литературе (художественный образ и духоносная личность) // Духовный собеседник. — 2004. — № 4 (40). — С. 136–152.
71. Мельник В. И. И. А. Гончаров и Ф. М. Достоевский // Вестник славянских культур. — 2010. — № 15. — С. 51–63.
72. Мельник В. И. «Спасена буди вся земля...»: Московский блаженный Иван Яковлевич Корейша. — М.: Храм преподобного Сергия Радонежского в Гольяново, 2017. — 48 с.
73. [Модестов С. С., протоиерей]. Из воспоминаний протоиерея С. С. Модестова // У Троицы в Академии. 1814–1914. Юбилейный сборник исторических материалов. — М., 1914. — С. 112–130.
74. Нечкина М. В. Гоголь у Ленина // Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. — М.; Л.: АН СССР, 1936. — Т. 2. — С. 534–572.
75. Никитенко А. В. Дневник: в 3 т. / подгот. текста, вступ. ст. и примеч. И. Я. Айзенштока. — Без м. изд., 1955. — Т. 1. — 543 с.
76. О периодических изданиях во Франции. (Из письма к Г. Управляющему Министерством Народного Просвещения). Париж. 19/31 Октября 1833 года // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1834. — № 1. — С. 118–122.
77. [Панаев И. И.] Заметки и размышления Нового Поэта по поводу русской журналистики // Современник. — 1855. — № 6. — [Отд. 6]. — С. 254–269.
78. Первушин Н. В. Встречался ли Достоевский с Гоголем // Новый журнал. — (Нью-Йорк). — 1971. — Т. 105. — С. 164–172.
79. Первушин Н. В. Гоголь и Достоевский. По поводу одной полемики // Новый журнал. — (Нью-Йорк). — 1975. — Т. 121. — С. 279–281.
80. Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым. — СПб.: Тип. М-ва пут. со-

- общ., 1896. — Т. 3. — 854 с.
81. Перова Е. Ю. Литературоцентричность русской культуры как особенность национального мировосприятия // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Гуманитарные науки. — 2014. — № 21 (707). — С. 152–159.
 82. Письма М. М. Достоевского к Ф. М. Достоевскому / ред., вступ. ст. и коммент. А. С. Долинина // Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования / под ред. А. С. Долинина. — Л.: АН СССР, 1935. — С. 505–579.
 83. [Плетнев П. А.] Некролог: Николай Васильевич Гоголь // Отечественные Записки, учено-литературный журнал, издаваемый А. Краевским. — 1852. — Т. 81. — № 3. — Отд. 8. — С. 131–132.
 84. Последняя встреча с Гоголем. (Из воспоминаний П. В. Анненкова о Москве осенью 1851 года) // П. В. Анненков и его друзья. Литературные воспоминания и переписка 1835–1885 годов. — СПб., 1892. — С. 515–516.
 85. Пушкин А. С. Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 16 т. — М.; Л.: АН СССР, 1949. — Т. 12. — С. 67–74.
 86. [Самарин Ю. Ф.] М... З... К... О мнениях Современника исторических и литературных // Москвитянин. — 1847. — № 2. — С. 133–222.
 87. Седуро Вл. А все-таки встреча Достоевского с Гоголем была // Новый журнал. — (Нью-Йорк). — 1974. — Т. 117. — С. 84–100.
 88. Серафим (Чичагов), архимандрит (составитель), <священномученик>. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ<ернии> Ардаатовского уезда. 2-е изд. — СПб.: Издание Серафимо-Дивеевского монастыря, 1903. — 852 с.
 89. Скабичевский А. М. Сорок лет русской критики. 1820–1860 // Скабичевский А. М. Соч.: в 2 т. / изд. Ф. Павленкова. — СПб., 1890. — Т. 1. — Стб. 279–572.
 90. [Стасов В. В.] Цензура в царствование императора Николая I // Русская Старина. — 1903. — № 3. — С. 571–591.
 91. Тихомиров В. В. Теоретические основы литературной критики Н. Г. Чернышевского // Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы. Сборник научных трудов. — Саратов, 2010. — Вып. 17. — С. 58–75.
 92. [Толбин В. В.] Несколько слов о Гоголе. (Отрывок литературного письма). — СПб., 1852 (цензурное разрешение 3 апр.). — 15 с.
 93. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.: Худож. лит., 1953. — Т. 66. — 528 с.
 94. Туниманов В. А. Творчество Достоевского. 1854–1862. — Л.: Наука, 1980. — 296 с.
 95. Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Соч.: в 12 т. — М.: Наука, 1979. — Т. 2. — 704 с.; М.: Наука, 1981. — Т. 7. — 560 с.
 96. Тынянов Ю. Достоевский и Гоголь. (К теории пародии). — Пг.: ОПОЯЗ,

1921. — 47 с.
97. <Уваров С. С.> Попечитель Санктпетербургского Учебного Округа. О преподавании Истории относительно к народному воспитанию. — СПб.: В Типографии Ф. Дрехслера, 1813. — 28 с.
98. <Уваров С. С.> 1832. Декабря 4. С представлением отчета Тайного Советника Уварова по обозрению им Московского Университета и Гимназий // Дополнение к Сборнику постановлений по Министерству Народного Просвещения. 1803–1864. — СПб., 1867. — С. 339–370.
99. <Уваров С. С.> 1833. Марта 21. Циркулярное предложение Г<-на> Управляющего Министерством Народного Просвещения Начальствам Учебных Округов, о вступлении в управление Министерством // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1834. — Ч. 1. — № 1. — Генварь. — Отд. 1. — С. XLIX–L.
100. Федоров А. В. Алексей Константинович Толстой и русская литература его времени. — М.: Русское слово, 2017. — 752 с.
101. [Фетисенко О. Л.] Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. — СПб.: Пушкинский дом, 2012. — 728 с.
102. Филиппов Т. И. Не так живи, как хочется. Народная драма в трех действиях. Сочинение А. Н. Островского. Москва. 1855 // Сборник Т. Филиппова. — СПб., 1896. — С. 15–42.
103. [Хомяков А. С.] Мнение русских об иностранцах. Письмо к приятелю, А. Хомякова // Московский литературный и ученый сборник. — 1846. — С. 145–198.

Дата поступления в редакцию: 15.12.2017

Дата публикации: 29.06.2018

Igor A. Vinogradov

*A. M. Gorky Institute of World Literature,
Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)*

info@imli.ru

THE LITERARY SERMON OF N. GOGOL: PRO ET CONTRA

Abstract. The article is devoted to the study of the contradictory attitude to Gogol's creative heritage in the posterior Russian literature. The author analyzes the conflict between the content of the writer's works and the pathos of his closest "successors", representatives of the so-called "natural school", which united the writers of the Western direction headed by V. G. Belinsky and N. A. Nekrasov. The role of P. V. Annenkov, V. P. Botkin, I. S. Turgenev, N. G. Chernyshevsky, etc. in the campaign against Gogol launched in 1847 by Belinsky regarding the publication of the "Selected passages from the correspondence with friends" is stressed. The special attitude to Gogol's traditions by F. M. Dostoevsky is considered in detail. The history of Turgenev's article about the death of Gogol in 1852 is analyzed. The origins of the famous satirical attack of Turgenev's character Bazarov regarding Gogol's "Fathers and sons" are clarified. The objective view of Gogol's estimations of Turgenev's works is presented. For the first time the history of the origin and development of "literary centrism" of the national culture of 19th–20th centuries.

Keywords: N. V. Gogol, creativity, interpretation, traditions, profetism, literary centrism, sermon, "Selected passages from the correspondence with friends", Westernism, Slavophilism, polemics, parody

References

1. Ayzenshtok I. Ya. N. V. Gogol and St. Petersburg University. In: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya obshchestvennykh nauk* [Vestnik of Leningrad State University Named After A. S. Pushkin. Series of Social Sciences], 1952, no. 3, pp. 17–38. (In Russ.)
2. Alekseev M. P. On the Dramatic Experiments of Dostoevsky. In: *Tvorchestvo Dostoevskogo. 1821–1881–1921. Sbornik statey i materialov pod redaktsiey L. P. Grossmana* [Works of Dostoevsky. 1821–1881–1921. Collection of Articles and Materials Edited by L. P. Grossman]. Odessa, 1921, pp. 41–62. (In Russ.)
3. Arkhipova A. V. Notes. In: *Dostoevskiy F. M. Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Dostoevsky F. M. Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1972, vol. 3, pp. 495–516. (In Russ.)
4. Barsukov N. P. *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina: v 22 knigakh* [Life and Works of M. P. Pogodin: in 22 Books]. St. Petersburg, Tipografiya M. M. Stasyulevicha Publ., 1897, book 11. 560 p. (In Russ.)

5. Batyuto A. I. Notes. In: *Turgenev I. S. Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 30 tomakh. Sochineniya: v 12 tomakh* [Turgenev I. S. *Complete Works and Letters: in 30 Vols. Works: in 12 Vols*]. Moscow, Nauka Publ., 1981, vol. 7, pp. 416–469. (In Russ.)
6. Belinskiy V. G. About the Russian Story and the Stories of Mr. Gogol. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh* [Belinsky V. G. *Complete Works: in 13 Vols*]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1953, vol. 1, pp. 259–307. (In Russ.)
7. Belinskiy V. G. Explanation of the Explanation on Gogol's Poem "Dead Souls". In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh* [Belinsky V. G. *Complete Works: in 13 Vols*]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1955, vol. 6, pp. 410–433. (In Russ.)
8. Belinskiy V. G. Chichikov's Adventures, or Dead Souls. The Poem by N. Gogol. Second Edition. Moscow. 1846. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh* [Belinsky V. G. *Complete Works: in 13 Vols*]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, vol. 10, pp. 51–53. (In Russ.)
9. Belinskiy V. G. The Selected Passages of Nikolai Gogol's Correspondence with Friends. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh* [Belinsky V. G. *Complete Works: in 13 Vols*]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, vol. 10, pp. 60–78. (In Russ.)
10. Belinskiy V. G. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh* [Complete Works: in 13 Vols]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, vol. 12. 596 p. (In Russ.)
11. Berliner G. O. Chernyshevsky and Gogol. In: *N. V. Gogol'. Materialy i issledovaniya: v 2 tomakh* [N. V. Gogol. *Materials and Researches: in 2 Vols*]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1936, vol. 2, pp. 472–533. (In Russ.)
12. Bush V. Notes on the "Essays on the Gogol Period of Russian Literature". In: *Nikolay Gavrilovich Chernyshevskiy. 1828–1928. Neizdannyye teksty, materialy i stat'i* [Nikolai Gavrilovich Chernyshevsky. 1828–1928. *Unpublished Texts, Materials and Articles*]. Saratov, 1928, pp. 197–209. (In Russ.)
13. Vengerov S. A. The Great Heart. Vissarion Grigorievich Belinsky. In: *Vengerov S. A. Ocherki po istorii russkoy literatury* [Essays on the History of Russian Literature]. St. Petersburg, 1907, pp. 247–378. (In Russ.)
14. Vinogradov I. A. Piero, Colombina and Harlequin: On the History of the Creation of "Taras Bulba" and "The Government Inspector" by N. V. Gogol. In: *Russkaya literatura*, 1999, no. 1, pp. 36–44. (In Russ.)
15. Vinogradov I. A. Gogol' — khudozhnik i myslitel': *Khristianskie osnovy mirosozertsaniya* [Gogol as an Artist and a Thinker: Christian Foundations of the World Outlook]. Moscow, The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., Nasledie Publ., 2000. 448 p. (In Russ.)
16. Vinogradov I. A. Gogol and Young Dostoevsky. In: *Domashniy litsey*, 2003, no. 3, pp. 20–31. (In Russ.)

17. Vinogradov I. A. "Taras Bulba" and Young Dostoevsky. In: *Russkiy literaturovedcheskiy al'manakh: Sbornik nauchnykh trudov, posvyashchenny 75-letiyu so dnya rozhdeniya V. N. Anoshkinoy (Kasatkinoy)* [The Russian Almanac on the History and Criticism of Literature: Collection of Scientific Works Dedicated to the 75th Anniversary of V. N. Anoshkina (Kasatkina)]. Moscow, 2004, pp. 229–246. (In Russ.)
18. Vinogradov I. A. "Taras Bulba" and Young Dostoevsky. In: *Nash sovremennik*, 2005, no. 8, pp. 249–256. (In Russ.)
19. Vinogradov I. A. Commentary. In: *Gogol' N. V. Taras Bul'ba. Avtografy, prizhiznennyye izdaniya. Istoriko-literaturnyy i tekstologicheskiy kommentariy* [Gogol N. V. Taras Bulba. Autographs, Lifetime Editions. Historical, Literary and Textual Commentary]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2009, pp. 387–656. (In Russ.)
20. Vinogradov I. A. N. V. Gogol and S. S. Uvarov: Orthodoxy, Autocracy, Nationality. In: *Dukhovnyy put' N. V. Gogolya: v 2 chastyakh* [The Spiritual Way of N. V. Gogol: in 2 Parts]. Moscow, Russkoe slovo Publ., 2009, part 2, pp. 184–227. (In Russ.)
21. Vinogradov I. A. P. V. Annenkov as the Biographer of N. V. Gogol. In: *N. V. Gogol' i ego literaturnoe okruzhenie: Vos'mye Gogolevskie chteniya: Sbornik dokladov Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [N. V. Gogol and His Literary Environment: The Eighth Gogol Readings: Collection of Reports of the International Scientific Conference]. Moscow, Festpartner Publ., 2009, pp. 145–155. (In Russ.)
22. Vinogradov I. A. *Gogol' v vospominaniyakh, dnevnikakh, perepiske sovremennikov. Polnyy sistematicheskiy svod dokumental'nykh svidel'stv. Nauchno-kriticheskoe izdanie: v 3 tomakh* [Gogol in Memoirs, Diaries, Letters of His Contemporaries: The Complete Digest of Documentary Records: in 3 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2011–2013, vol. 1–3. 904 + 1032 + 1168 p. (In Russ.)
23. Vinogradov I. A. The Monk Seraphim of Sarov and Gogol: On the Veneration of the Elder in the Writer's Closest Network. In: *Tvorchestvo Gogolya v dialoge kul'tur. Chetyrnadtsatye Gogolevskie chteniya* [Gogol's Works in the Dialogue of Cultures. The Fourteenth Gogol Readings]. Moscow, Novosibirsk, Novosibirskiy izdatel'skiy dom Publ., 2015, pp. 80–86. (In Russ.)
24. Vinogradov I. A. *Gogol' v Nezhinskoy gimnazii vysshikh nauk: Iz istorii obrazovaniya v Rossii* [Gogol in the Nezhin High School: From the History of Education in Russia]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2015. 352 p. (In Russ.)
25. Vinogradov I. A. The Veneration of the Monk Seraphim of Sarov in the Writer's Closest Network: Moscow and Optina Pustyn'. In: *Optinskiy al'manakh / Vvedenskiy stavropigial'nyy muzhskoy monastyr' Optina pustyn'* [The Optina Almanac / Vvedensky Stauropigic Monastery Optina Pustyn']. Kozelsk, Vvedensky stauropigic monastery Optina Pustyn' Publ., 2016, issue 5: "Virtue of the Angels", pp. 86–93. (In Russ.)

26. Vinogradov I. A. A Cosmopolitan or a Patriot? The Conception of Patriotism in Disputes with Gogol and About Gogol. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2017, vol. 15, no. 3, pp. 35–69. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506330606.pdf (accessed on January 17, 2018) (In Russ.)
27. Vinogradov I. A. Blessed are the Peacemakers. From the Story of the Two Ivans to the Idea of “Dead Souls”. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9: Filologiya* [Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology], 2017, no. 3, pp. 7–18. (In Russ.)
28. Vinogradov I. A. Blessed are the Peacemakers. From the Story of the Two Ivans to the Idea of “Dead Souls” (Continuation). In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9: Filologiya* [Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology], 2017, no. 4, pp. 51–67. (In Russ.)
29. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852). S rodoslovnoy letopis'yu (1405–1808): v 7 tomakh* [Chronicle of Life and Work of N. V. Gogol (1809–1852). With a Genealogical Chronicle (1405–1808): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017, vol. 1: 1405–1808; 1809–1828. 736 p. (In Russ.)
30. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852): v 7 tomakh* [Chronicle of Life and Work of N. V. Gogol (1809–1852): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017, vol. 2: 1829–1836. 672 p. (In Russ.)
31. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852): v 7 tomakh* [Chronicle of Life and Work of N. V. Gogol (1809–1852): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017, vol. 3: 1837–1841. 672 p. (In Russ.)
32. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852): v 7 tomakh* [Chronicle of the Life and Work of N. V. Gogol (1809–1852): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2018, vol. 4: 1842–1844. 704 p. (In Russ.)
33. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852): v 7 tomakh* [Chronicle of the Life and Work of N. V. Gogol (1809–1852): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2018, vol. 7: 1851–1852. 640 p. (In Russ.)
34. Vinogradov I. A. “In the Polemical Field”: Gogol as a Journalist and a Publicist. In: *Ocherki istorii russkoy publitsistiki* [Essays on the History of Russian Publicism]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ. (In Print). (In Russ.)
35. Vyazemskiy P. A., knyaz'. Yazykov. — Gogol. In: *Sanktpeterburgskie Vedomosti* [The St. Petersburg Gazette], 1847, 24 April — no. 90; 25 April — no. 91, pp. 417–422. (In Russ.)

36. Georgiy (Tertyshnikov), Archimandrite. *Zhitie prepodobnogo Antoniia (Medvedeva), namestnika Svyato-Troitskoy Sergievoy Lavry* [The Life of the Monk Anthony (Medvedev), the Vicar of the Holy Trinity Sergius Lavra]. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1996. 64 p. (In Russ.)
37. Gippius V. N. *V. Gogol' v pis'makh i vospominaniyakh* [N. V. Gogol in Letters and Memoirs]. Moscow, Federatsiya Publ., 1931. 496 p. (In Russ.)
38. Govorukha-Otrok Yu. N. What Does Gogol Teach Us? In: *Govorukha-Otrok Yu. N. Vo chto verovali russkie pisateli? Literaturnaya kritika i religiozno-filosofskaya publitsistika* [Govorukha-Otrok Yu. N. What Did the Russian Writers Believe In? Literary Criticism and Religious and Philosophical Publicism]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2012, vol. 1, pp. 760–768. (In Russ.)
39. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy: v 14 tomakh* [Complete Works: in 14 Vols]. Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1951, vol. 6. 923 p. (In Russ.)
40. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy: v 14 tomakh* [Complete Works: in 14 Vols]. Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1952, vol. 8. 816 p. (In Russ.)
41. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh (15 knigakh)* [Complete Works and Letters: in 17 Vols (15 Books)]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009–2010, vol. 1–17. 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936 p. (In Russ.)
42. Grigor'ev Ap. I. S. Turgenev and His Actions Regarding the Novel: "Home of the Gentry" (The Contemporary, 1859. No. 1). Letters to G. G. A. K. B. The Second Article. In: *Russkoe Slovo. Literaturno-uchennyi zhurnal, izdavaemyi grafom Kushelevym-Bezborodko* [The Russian Word. The Literary and Scientific Journal Published by Count Kushelev-Bezborodko]. 1859. May, department 2, pp. 20–41. (In Russ.)
43. Dement'ev A. G. Notes. In: N. V. Gogol'. *Materialy i issledovaniya* [N. V. Gogol. Materials and Researches]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1936, vol. 1, pp. 197–200. (In Russ.)
44. Dolinin A. S. F. M. Dostoevskiy. *Materialy i issledovaniya* [F. M. Dostoevsky. Materials and Researches]. Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1935. 603 p. (In Russ.)
45. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1972, vol. 3. 544 p. (In Russ.)
46. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1978, vol. 18. 372 p. (In Russ.)
47. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1980, vol. 21. 552 p. (In Russ.)
48. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1981, vol. 23. 424 p. (In Russ.)
49. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1985, vol. 28, book 1. 552 p. (In Russ.)
50. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1986, vol. 29, book 1. 576 p. (In Russ.)

51. Evfimiy Zigaben, monk. *Tolkovaya Psaltyr' Evfimiya Zigabena (grecheskogo filosofa i monakha), iz 'yasnennaya po svyatootecheskim tolkovaniyam. Perevod s grecheskogo [The Explanatory of the Psalter by Evfimiya Zigaben (Greek Philosopher and Monk), Expounded on Patristic Interpretations. Translation from Greek]*. Kiev, Kiev Pechersk Lavra Publ., 1882. Moscow, Donskoi Monastery Publ., 1993, vol. 1. 474 p. (Reprint Edition). (In Russ.)
52. Zhukovskiy V. A. The Plan of the Teaching of His Imperial Highness, the Sovereign Grand Duke the Heir Tsesarevich Alexander Nikolaevich. In: *Sbornik Imperatorskogo Russkogo istoricheskogo obshchestva [Collection of the Imperial Russian Historical Society]*. St. Petersburg, 1880, vol. 1, issue 30, pp. 1–20. (In Russ.)
53. Zhukovskiy V. A. The Plan of the Teaching of His Imperial Highness, the Sovereign Grand Duke the Heir Tsesarevich Alexander Nikolaevich. In: *Zhukovskiy V. A. Polnoe sobranie sochineniy: v 12 tomakh [Zhukovsky V. A. Complete Works: in 12 Vols]*. St. Petersburg, Izdanie A. F. Marksa Publ., 1902, vol. 9, pp. 135–147. (In Russ.)
54. Zaytsev P. Letters of Kulish to N. Ol. Belozersky. In: *Nashe Minule [Our Past]*, 1918, no. 3, pp. 114–124. (In Ukrainian)
55. Zakharov V. N. The Comic Masterpiece of Dostoevsky. In: *Dostoevskiy F. M. Selo Stepanchikovo i ego obitateli [Dostoevsky F. M. The Village of Stepanchikovo and Its Residents]*. Petrozavodsk, Kareliya Publ., 1981, pp. 206–213. (In Russ.)
56. Zakharov V. N. *Problemy istoricheskoy poetiki. Etnologicheskie aspekty [The Problems of Historical Poetics. Ethnological Aspects]*. Moscow, Indrik Publ., 2012. 264 p. (In Russ.)
57. Zakharov V. N. *Imya avtora — Dostoevskiy. Ocherk tvorchestva [The Author's Name is Dostoevsky. An Essay on the Creative Work]*. Moscow, Indrik Publ., 2013. 456 p. (In Russ.)
58. Zotov R. M. R. Z. The Theater Chronicle. In: *Severnaya Pchela [The Northern Bee]*, 1846, 19 November, no. 262, pp. 1045–1047. (In Russ.)
59. Komarova (Stasova) V. D., Karenin Vl. Turgenev and George Sand. In: *Turgenevskiy sbornik [Turgenev Collection]*. St. Petersburg, Kooperativnoe izdatel'stvo literatorov i uchenykh Publ., 1921, pp. 87–129. (In Russ.)
60. Korrespondent. The Moscow Chronicle. In: *Sanktpeterburgskie Vedomosti [The St. Petersburg Gazette]*, 1852, Tuesday, March 4, no. 52, pp. 210–211. (In Russ.)
61. Koshelev V. A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov, zhizneopisanie v dokumentakh, v rassuzhdeniyakh i razyskaniyakh [Aleksey Stepanovich Khomyakov, Biography in Documents, in Reflexions and Researches]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2000. 512 p. (In Russ.)
62. Kulish P. A. Several Features for the Biography of Nikolai Vasilievich Gogol. In: *Otechestvennye Zapiski*, 1852, no. 4, department 8, pp. 189–201. (In Russ.)
63. Kurilov A. S. V. G. *Belinskiy v zhizni i tvorchestve [V. G. Belinsky in Life and Work]*. Moscow, Russkoe slovo Publ., 2012. 152 p. (In Russ.)

64. Lenin V. I. From the Past of the Labour Press in Russia. In: *Lenin V. I. Polnoe sobranie sochineniy: v 55 tomakh* [Lenin V. I. Complete Works: in 55 Vols]. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1969, vol. 25, pp. 93–101. (In Russ.)
65. Leont'ev K. N. About Novels of Count L. N. Tolstoy. In: *Russkii Vestnik*, 1890, vol. 209, July, pp. 232–269. (In Russ.)
66. Leont'ev K. N. *O romanakh grafa L. N. Tolstogo. Analiz, stil' i veyanie. (Kriticheskiy etyud). Pisano v Optinoy Pustyni v 1890 g.* [About Novels of Count L. N. Tolstoy. Analysis, Style and Trend. (Critical Essay). Written in Optina Pustyn' in 1890]. Moscow, Knigotorgovoe Tovarishchestvo Kul'tura Publ., 1911. 152 p. (In Russ.)
67. *Letopis' zhizni i tvorchestva F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh* [The Chronicle of Dostoevsky's Life and Works: in 3 Vols]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 1999, vol. 1: 1821–1864. 537 p. (In Russ.)
68. Margulies Yu. E. The Meeting of Dostoevsky and Gogol (the Beginning of Autumn of 1848). In: *Vozdushnye puti. Al'manakh* [Air Ways. Almanac]. New York, 1963, no. 3, pp. 272–294. (In Russ.)
69. Margulies Yu. E. The Meeting of Dostoevsky and Gogol (the Beginning of Autumn of 1848). In: *Baykal*. Ulan-Ude, 1977, no. 4, pp. 136–144. (In Russ.)
70. Mel'nik V. I., Mel'nik T. Blessed John Koreisha in Russian Literature (The Artistic Image and Spiritual Personality In: *Dukhovnyy sobesednik*, 2004, no. 4 (40), pp. 136–152. (In Russ.)
71. Mel'nik V. I. I. A. Goncharov and F. M. Dostoevsky. In: *Vestnik slavyanskikh kul'tur* [Bulletin of Slavic Cultures], 2010, no. 15, pp. 51–63. (In Russ.)
72. Mel'nik V. I. «*Spasena budi vsya zemlya...*»: *Moskovskiy blazhennyy Ivan Yakovlevich Koreysha* [“The Whole World Will Be Saved...”: Moscow Blessed Ivan Yakovlevich Koreisha]. Moscow, Church of St. Sergius of Radonezh in Golyanovo Publ., 2017. 48 p. (In Russ.)
73. Modestov S. S., Archpriest. From the Memoirs of Archpriest S. S. Modestov. In: *U Troitsy v Akademii. 1814–1914. Yubileyny sbornik istoricheskikh materialov* [At the Trinity in the Academy. 1814–1914. The Jubilee Collection of Historical Materials]. Moscow, 1914, pp. 112–130. (In Russ.)
74. Nechkina M. V. Gogol in Lenin's Writings. In: *Materialy i issledovaniya* [Materials and Researches]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1936, vol. 2, pp. 534–572. (In Russ.)
75. Nikitenko A. V. *Dnevnik: v 3 tomakh* [Diary: in 3 Vols]. 1955, vol. 1. 543 p. (In Russ.)
76. About Periodicals in France. (From a Letter to the General Manager of the Ministry of National Education). Paris. 19/31 October 1833. In: *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya* [The Journal of the Ministry of Public Education], 1834, no. 1, pp. 118–122. (In Russ.)
77. Panaev I. I. Notes and Reflections of the New Poet About Russian Journalism. In: *Sovremennik* [The Contemporary], 1855, no. 6, section 6, pp. 254–269. (In Russ.)

78. Pervushin N. V. Did Dostoevsky Meet Gogol? In: *Novyy Zhurnal* [The New Journal]. New York, 1971, vol. 105, pp. 164–172. (In Russ.)
79. Pervushin N. V. Gogol and Dostoevsky. About One Dispute. In: *Novyy Zhurnal* [The New Journal]. New York, 1975, vol. 121, pp. 279–281. (In Russ.)
80. *Perepiska Ya. K. Grot s P. A. Pletnevym* [The Correspondence of Ya. K. Grot with P. A. Pletnev]. St. Petersburg, Tipografiya Ministerstva Putey Soobshcheniya Publ., 1896, vol. 3. 854 p. (In Russ.)
81. Perova E. Yu. Literature-Centeredness of Russian Culture as a Feature of the National Perception of the World In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Vestnik of Moscow State Linguistic University. Series: The Humanities], 2014, no. 21 (707), pp. 152–159. (In Russ.)
82. Letters from M. M. Dostoevsky to F. M. Dostoevsky. In: *F. M. Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [F. M. Dostoevsky. Materials and Researches]. Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1935, pp. 505–579. (In Russ.)
83. Pletnev P. A. The Obituary. Nikolai Vasilievich Gogol. In: *Otechestvennyye Zapiski*, 1852, vol. 81, no. 3, department 8, pp. 131–132. (In Russ.)
84. The Last Meeting with Gogol. (From the Memoirs of P. V. Annenkov About Moscow in Autumn of 1851). In: *P. V. Annenkov i ego druž'ya. Literaturnye vospominaniya i perepiska 1835–1885 godov* [P. V. Annenkov and His Friends. Literary Memoirs and Correspondence of 1835–1885]. St. Petersburg, 1892, pp. 515–516. (In Russ.)
85. Pushkin A. S. The Opinion of M. E. Lobanov on the Spirit of Literature, both Foreign and National. In: *Pushkin A. S. Polnoe sobranie sochineniy: v 16 tomakh* [Pushkin A. S. Complete Works: in 16 Vols]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1949, vol. 12, pp. 67–74. (In Russ.)
86. Samarin Yu. F. M... Z... K... About Historical and Literary Opinions of the Contemporary. In: *Moskvityanin*, 1847, no. 2, pp. 133–222. (In Russ.)
87. Seduro V. I. The Meeting of Dostoevsky and Gogol Did Take Place. In: *Novyy Zhurnal* [The New Journal]. New York, 1974, vol. 117, pp. 84–100. (In Russ.)
88. Serafim (Chichagov), Archimandrite. *Letopis' Serafimo-Diveevskogo monastyrya Nizhegorodskoy gubernii Ardatovskogo uyezda* [The Annals of the Serafimo-Diveevsky Monastery, in Nizhny Novgorod Province, in Ardatov District]. St. Petersburg, Saint Seraphim-Diveyevo Monastery Publ., 1903. 852 p. (In Russ.)
89. Skabichevskiy A. M. Forty Years of Russian Criticism. 1820–1860. In: *Skabichevskiy A. M. Sochineniya: v 2 tomakh* [Scabichevsky A. M. Works: in 2 Vols]. St. Petersburg, 1890, vol. 1, column 279–572. (In Russ.)
90. Stasov V. V. Censorship in the Reign of Emperor Nicholas I. In: *Russkaya Starina*, 1903, no. 3, pp. 571–591. (In Russ.)
91. Tikhomirov V. V. Theoretical Basis of Literary Criticism by N. G. Chernyshevsky. In: *N. G. Chernyshevskiy. Stat'i, issledovaniya i materialy. Sbornik nauchnykh trudov* [N. G. Chernyshevsky. Articles, Researches and Materials. Collection of Scientific Papers]. Saratov, 2010, issue 17, pp. 58–75. (In Russ.)

92. Tolbin V. V. *Neskol'ko slov o Gogole. (Otryvok literaturnogo pis'ma)* [A Few Words About Gogol. (A Fragment of a Literary Letter)]. St. Petersburg, 1852. 15 p. (In Russ.)
93. Tolstoy L. N. *Polnoe sobranie sochineniy: v 90 tomakh* [Complete Works: in 90 Vols]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1953, vol. 66. 528 p. (In Russ.)
94. Tunimanov V. A. *Tvorchestvo Dostoevskogo. 1854–1862* [Writings of Dostoevsky. 1854–1862]. Leningrad, Nauka Publ., 1980. 296 p. (In Russ.)
95. Turgenev I. S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 30 tomakh. Sochineniya: v 12 tomakh* [Complete Works and Letters: in 30 Vols. Writings: in 12 Vols]. Moscow, Nauka Publ., 1979, vol. 2. 704 p.; Moscow, Nauka Publ., 1981, vol. 7. 560 p. (In Russ.)
96. Tynyanov Yu. *Dostoevskiy i Gogol'. (K teorii parodii)* [Dostoevsky and Gogol. (On the Theory of Parody)]. Petrograd, Society for the Study of Poetic Language Publ., 1921. 47 p. (In Russ.)
97. Uvarov S. S. *O prepodavanii istorii otnositel'no k narodnomu vospitaniyu* [About the Teaching of History in Relation to the Public Education]. St. Petersburg, V tipografii F. Drekhslera Publ., 1813. 28 p. (In Russ.)
98. Uvarov S. S. 1832. December 4th. The Presentation of the Report of the Secret Advisor Uvarov on the Review of Moscow University and Gymnasiums. In: *Dopolnenie k Sborniku postanovleniy po Ministerstvu Narodnogo Prosveshcheniya. 1803–1864* [A Supplement to the Collection of Resolutions on the Ministry of the Public Education]. St. Petersburg, 1867, pp. 339–370. (In Russ.)
99. Uvarov S. S. 1833. March 21st. A Circular Proposal of the Governor of the Ministry of the National Education to the Heads of the Educational Districts, on Joining the Ministry of Education. In: *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of the Public Education], 1834, part 1, no. 1, January, department 1, pp. 49–50. (In Russ.)
100. Fedorov A. V. *Aleksey Konstantinovich Tolstoy i russkaya literatura ego vremeni* [Aleksey Konstantinovich Tolstoy and Russian Literature of His Times]. Moscow, Russkoe slovo Publ., 2017. 752 p. (In Russ.)
101. Fetisenko O. L. *Proroki Vizantizma: Perepiska K. N. Leont'eva i T. I. Filippova (1875–1891)* [Prophets of Byzantinism: Correspondence Between K. N. Leont'ev and T. I. Filippov (1875–1891)]. St. Petersburg, Pushkinskiy dom Publ., 2012. 728 p. (In Russ.)
102. Filippov T. I. Lead a Life Not as You Would Like To. A Folk Drama in Three Acts. Composition of A. N. Ostrovsky. Moscow. 1855. In: *Sbornik T. Filippova* [Collection of T. Filippov]. St. Petersburg, 1896, pp. 15–42. (In Russ.)
103. Khomyakov A. S. Opinion of Russians About Foreigners. A Letter to a Friend, A. Khomyakov. In: *Moskovskiy literaturnyy i uchenyy sbornik* [The Moscow Literary and Scientific Collection], 1846, pp. 145–198. (In Russ.)

Received: December 15, 2017

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5101

УДК 821.161.1.09“18”

Вячеслав Анатольевич Кошелев

*Нижегородский государственный исследовательский
университет им. Н. И. Лобачевского (Арзамасский филиал)
(Арзамас, Российская Федерация)*

viacheslav.koshelev@mail.ru

ПАРАДОКС «БЕГСТВА ИЗ РАЯ» В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Аннотация. Предметом исследования оказывается мотив самовольного «бегства из рая», противостоящий мотиву «изгнания из рая», распространенному в западных литературах. Рассматривая два одновременных образца проявления этого мотива (в пьесе А. Н. Островского «Лес» и в сказке К. Н. Батюшкова «Странствователь и Домосед»), автор статьи приходит к наблюдению, что он возник как романтическое противостояние сентиментальному разделению «устойчивой» и «движущейся» жизни: в поэзии сентиментализма утверждалась ценность «устойчивой» позиции — романтики определили в качестве основного знака «движение», приобретшее затем парадоксальные формы, открывавшие новую возможность разработки национальной психологии русского человека и противостоявшие идеологии прежней русской словесности. Этот парадокс был подхвачен А. С. Пушкиным и осмыслен Ф. М. Достоевским в «Пушкинской речи». Дальнейшее развитие этого мотива привело к появлению идеала «неприкаянного» странника, устойчиво отразившегося в комедиографии А. Н. Островского.

Ключевые слова: Аркадий Счастливцев, А. Н. Островский, К. Н. Батюшков, А. С. Пушкин, Ф. М. Достоевский, гомеостатическое общество, устойчивость, разрушение, тяга к неизведанному, бегство из рая

Лев Николаевич Гумилев определял парадокс «бегства из рая» как личностную усталость от «гомеостатического» общества, члены которого, «тихие люди, которые были никому не заметны», проповедуют принцип — живи и не мешай другим: «В гомеостатическом обществе жить можно, жить легко. Это, можно сказать, возвращение утраченного рая, которого никогда не было. Но кто из нас согласился бы променять полную тревог и треволнений творческую жизнь на спокойное прозябание в таком гомеостатическом коллективе? От скуки помрешь!» [Гумилев: 320].

Далее в рассуждениях этнолога возникает пример из комедии А. Н. Островского «Лес» — из знаменитого диалога двух бродячих актеров (второе явление II действия). Комик Аркадий Счастливцев, представитель «народа вольного, гулящего», решил погостить у «дяденьки, лавочника в уездном городе»:

«Долго меня в дом не пущали, все разные лица на крыльцо выглядывали. Наконец выходит сам. “Ты, говорит, зачем?” — “Навестить, говорю, вас, дяденька”. — “Значит, ты свои художества бросил?” — “Бросил”, говорю. “Ну, что ж, говорит, вот тебе каморка, поживи у меня, только прежде в баню сходи”. Стал я у них жить. Встают в четыре часа, обедают в десять; спать ложатся в восьмом часу; за обедом и за ужином водки пей, сколько хочешь, после обеда спать. И все в доме молчат, Геннадий Демьяныч, точно вымерли. Дядя с утра уйдет в лавку, а тет-ка весь день чай пьет и вздыхает. Взглянет на меня, ахнет и промолвит: “Бессчастный ты человек, душе своей ты погубитель!” Только у нас и разговору. “Не пора ли тебе, душе своей погубитель, ужинать; да шел бы ты спать”. <...> Я было поправился и толстеть уже стал, да вдруг как-то за обедом приходит в голову мысль: не удавиться ли мне? Я, знаете ли, тряхнул головой, чтоб она вышла, погода немного опять эта мысль, вечером опять. Нет, вижу, дело плохо, да ночью и бежал из окошка. Вот каково нашему брату у родных-то» [Островский: 278].

Ученый-этнолог представил развернутую драматургом бытовую ситуацию как показатель одного из финальных этапов этногенеза — инерционной фазы гомеостаза. Островский, естественно, не имел в виду ничего подобного: для него представленный случай — просто психологический парадокс. Отчего это не самый богатый и удачливый член общества отказывается присоединиться к той жизни, которая в прагматическом мире почитается если не за «желанную» (райскую), то уж, во всяком случае, за «нормальную» (обыкновенную)? В самом деле: никто работать не заставляет, кормят, поят, — а он...

А он, представитель «народа вольного, гуляющего», привык во всем противопоставлять себя иначе мыслящему, «практическому» и «правильному» народу. Уже его внешний вид

и «платье» («всё, что на мне-с, а то уж давно никакого нет-с») выглядит своеобразным вызовом житейской «правильности»:

«...ему лет за 40, лицо как будто нарумяненное, волосы на голове вроде вытертого меха, уса и эспаньолка тонкие, жидкие, рыжевато-пепельного цвета, глаза быстрые, выражающие и насмешливость, и робость в одно и то же время. На нем голубой галстух, коротенький пиджак, коротенькие панталоны в обтяжку, цветные полусапожки, на голове детский картузик — все очень поношенное, на плече, на палке, повешено самое легкое люстриновое пальто и узел в цветном платке» [Островский: 272].

Наряд откровенно нелепый — но подчеркивает индивидуальность и «инаковость» персонажа.

Судя уже по начальным репликам, Аркашка Счастливец беден, как церковная мышь: «У меня и сроду много-то не было, а теперь копейки за душой нет». Он пробирается пешком («на своих-с») через пол-России («из Вологды в Керчь-с»), «без табаку и без денег»: не все ли равно в этой ситуации, «что по дороге идти, что на месте сидеть» [Островский: 273]. Единственное, что он умеет в этой жизни, — это актерское ремесло; но и в театральной иерархии этот герой занимает низшее место в сравнении с «трагиками» или «первыми любовниками». Он — «комик», а комики — «шуты» и «визитов не делают». Однажды даже довелось «в суфлеры» пойти: «...каково для человека с возвышенной душой-то»? Он — человек многократно «битый», хотя и «смирный». Готов на все: когда зимой добирался в Архангельск, его «в большой ковер закатывали» — и «ничего, доехал-с». Может и с «богомольцами» дойти, «христовым именем питаюсь». Может и своровать, что плохо лежит, — «гордыня» у него напрочь отсутствует: из одного города «три раза выбивали», из другого «четыре версты казаки нагайками гнали» [Островский: 273–274].

При этом он актер, более всего ценящий аплодисменты и искренне завидующий коллеге, которого «тридцать раз вызывали». Именно «аплодисменты публики», а не деньги почитаются им основной житейской ценностью. Он считает себя художником — хотя его «художества» воспринимаются обществом и религией как «греховные». И в глазах членов «гомеостатического коллектива» он уже из-за профессии своей

выглядит «бессчастливым человеком» и «душе своей погубителем». Рядом с ним — такой же «бессчастный» комедиант Геннадий Несчастливцев (все различие в амплуа: не «комик», а «трагик»), тоже демонстрирующий собственную «инаковость» в отношении к привычному быту:

«И в самом деле, брат Аркадий, зачем мы зашли, как мы попали в этот лес, в этот сыр-дремучий бор? Зачем мы, братец, спугнули сов и филинов? Что им мешать! Пусть их живут, как им хочется! Тут все в порядке, братец, как в лесу быть следует <...> лес, братец» [Островский: 337].

Основное содержание комедии Островского «Лес» как раз и сводится к активному противостоянию «бессчастливых» и живущих не по привычным законам «вывернутых» из жизни странствующих актеров — и всех остальных, подчиненных известному «шаблону» жизни обывателей. Противостояние строится на основе антонимичной конструкции: *устойчивость* быта — *движение*. Обычные люди выбирают устойчивость *леса* и становятся обывателями конкретного («своего») места; бродяги предпочитают перемещаться по пространству российского бытия. В разговорах «комедиантов» постоянно мелькают названия тех провинциальных (принципиально не столичных!) городов, где они были и зарабатывали аплодисменты публики: Вологда, Керчь, Кострома, Ярославль, Архангельск, Ставрополь, Тифлис, Кременчуг, Воронеж, Рыбинск, Карасубазар, Иркутск, Ирбит, Новочеркасск, Екатеринбург... Их житейские лозунги: «Подвигайся!», «Руку, товарищ!», «В дорогу, Аркашка!» [Островский: 275, 279, 338].

Поэтическое противостояние «устойчивой» и «движущейся» жизни возникло еще в поэзии сентиментализма, в котором активно разрешались проблемы именно частного, семейного бытия человека. Так, в «Аонидах» появилась стихотворная «сказка» И. И. Дмитриева «Искатели Фортуны» (1794; переложение басни Ж. Лафонтена «L'homme qui court après la Fortune...» / «Человек, который гонится за фортуной...»), где впервые предстал образ неудачного «странствователя». Вот исходный момент «поисков удачи»:

«В деревне ль, в городке,
Один с другим невдалеке,
Два друга жили;
Ни скудны, ни богаты были.
Один все счастье ставил в том,
Чтобы нажить огромный дом,
Деревни, знатный чин, — то и во сне лишь видел;
Другой богатств не ненавидел,
Однако ж их и не искал,
А каждую ночь покойно спал...» [Дмитриев: 162].

Два героя — активный и пассивный — находятся в одинаковых «средних» житейских условиях. Активный решает отправиться на поиски удачи (Фортуны) («Кто на своем веку Фортуны не искал?») — пассивный остается дома («мне дорог мой покой»). Активный искатель посещает множество отдаленных стран, где, как говорят, расположены «любимые уголки Фортуны», отправляется в индийский Сурат («хорошая страна»: «Я слышал в сказках, там Фортуне с давних лет курится фимиам»), потом в Японию — но везде «разъехался с Фортуною слепой» [Дмитриев: 163]. Переживши множество бед, «всечасно в трепете, от смерти на вершок», потративши уйму времени, воротился искатель под «домашний, милый кров»:

«В отчизну наконец вступает,
Летит ко другу, — что ж? как друга обретает?
Он спит, а у него Фортуна в головах!» [Дмитриев: 162–164].

Показательно, что в подобных «предромантических» произведениях и сюжетная «победа», и авторские симпатии оказываются не на стороне *активного* «искателя», а непременно на стороне *пассивного* «домоседа», а сами поиски представляются как комическая и бесполезная суета. То же самое — в басне Дмитриева «Два голубя» (1795):

«О вы, которых бог любви соединил!
Хотите ль странствовать? Забудьте гордый Нил
И дале ближнего ручья не разлучайтесь...» [Дмитриев: 199].

И в знаменитой сказке «Причудница» (1794), где мотив «странствия» капризной москвички заменен мотивом чудесного сна с полетом «за тридевять земель», все завершается

сакраментальным выводом: «Что матушки Москвы и краше, и милее?» [Дмитриев: 185].

В последующих романтических манифестах, вроде «Теона и Эсхина» (1814) В. А. Жуковского эта же оппозиция имела сходное «разрешение», но получила еще и «программное» философское обоснование: «*Всё в жизни к великому средство*» [Жуковский: 275]. Отсюда с неизбежностью следует, что за счастьем не надо ходить далеко: наше счастье в нас самих. И жизненный «рай» надо искать у себя дома — и находить в собственной душе. Уставший от бесплодных скитаний Эсхин молчаливо признает свое моральное поражение при виде несломленного после тяжкого испытания друга. Теон обрел счастье, взрыхляя «наследственное поле», и получил право осуждать напрасные людские «искания», уводящие от изначального «рая»:

«О друг мой, искав изменяющих благ,
Искав наслаждений минутных,
Ты верные блага утратил свои —
Ты жизнь презирать научился...» [Жуковский: 275].

«Теон и Эсхин» был завершен Жуковским 11 декабря 1814 г. в Москве. Через месяц, 10 января 1815 г. другой поэт, К. Н. Батюшков, в Петербурге закончил свою стихотворную сказку «Странствователь и Домосед», в которой тоже представлены два героя, один из которых «скитался» по свету и не нашел счастья, другой — удовлетворился счастьем «домашним». Но нравственные итоги, к которым приходил Батюшков, были принципиально иными.

Сообщив о только что написанной сказке П. А. Вяземскому, Батюшков первым делом указал на ее личностную, «лирическую» основу. Эта сказка непременно «напомнит обо мне»: «Я описал себя, *свои собственные заблуждения и сердца, и ума моего*» (курсив мой. — В. К.) [Батюшков: II, 219]. И в следующем письме: «...пришлю тебе мою сказку “Странствователь и Домосед”, где я *сам над собою смеялся*» (курсив мой. — В. К.). И уточнил, что задумал эту сказку он «в Лондоне <...> сидя с Севериным на берегах Темзы» [Батюшков: II, 222]. Почему-то автор особенно ценил ту лирическую стихию, которая

была совсем не свойственна жанру стихотворной сказки (новеллы, «conte»¹) и которая, в сущности, выбивалась из рамок основного повествования. Несмотря на это, Батюшков включил в него ряд «лирических отступлений», связанных с его собственной личностью:

«Объехав свет кругом,
Спокойный домосед, перед моим камином
Сижу и думаю о том,
Как трудно быть своих привычек властелином;
Как трудно век дожить на родине своей
Тому, кто в юности из края в край носился,
Все видел, все узнал — и что ж? из-за морей
Ни лучше, ни умней
Под кров домашний воротился:
Поклонник суетным мечтам,
Он осужден искать... чего — не знает сам!» [Батюшков: I, 241].

Демонстрацией авторского я начинается сказка. При этом автор декларирует для себя парадоксальную позицию «спокойного домоседа», который при этом «объехал свет кругом». В самом деле: Батюшков, едва войдя в зрелый возраст, перестал быть «домоседом». У него даже не было собственно дома: в деревне он жил «у сестер в гостях» [Батюшков: II, 54], в столицах — гостил у друзей или родственников, на службе — на биваках или служебных квартирах. И «скитался» с места на место, стараясь не задерживаться в одном пункте более полугода. В ситуации сказок Дмитриева он являл собой как раз комический вариант «странствователя».

Посылая 25 марта 1815 г. Вяземскому (и его московским друзьям) новую сказку, Батюшков рассматривает ее как «образец» нового подхода к известному жанру:

«Зачем ты не испытываешь род сказки? Зачем Дмитриеву оставлять одному это поле, поле веселое и пространное, созданное, как нарочно, для твоего остроумия, ума и сердца. Дай Бог, чтобы мой опыт тебя воспалил. Принимайся! <...> У нас множество баснописцев. Пусть будут и сказочники. <...> Похвали мою сказку. Это меня ободрит. Успехов просит ум... а сердце счастья просит» [Батюшков: II, 326–327].

Герои этой сказки — афинские жители, братья Филалет и Клит. Первый, получив богатое наследство, пускается в странствия, обуреваемый понятным желанием: «...я славен быть хочу». Он не имеет определенного представления о том, на каком поприще он добьется этой *славы*: хочет попробовать стать философом, оратором, поэтом — «и мало ль чем еще?». Живущий в центре тогдашней Ойкумены, он устремляется на ее окраины: Пирей, Мемфис, Кротона, Этна, Лакония, Коринф, Мегарида... И везде — терпит комические неудачи: то наступит «псу священному» «на божескую лапу», то не выдержит «пифагорейского» обета молчания, то его обкрадут, то обманет «скептический мудрец». После заключительного позора, когда умудренный опытом странствователь решился выступить на Афинской площади — и был освистан и прогнан, герой, «жалкий, избитый, полумертвой», возвращается под кров своего богатого, но смиренного брата [Батюшков: I, 241–249].

В сказке Батюшкова речь идет именно о реальных житейских бедах: герой еле убежал «от гнева старцев разъяренных», у него отняли деньги и едва «жизнь не отняли» воры, от отчаяния он чуть не утопился в реке, его едва не забили камнями на Афинской площади. Эти несчастья, как заметил Ю. В. Манн, изложены «с явной тенденцией к иронии» [Манн: 343]. Филалет — как и бродячие актеры Островского — более всего ценит «аплодисменты». Но из всех ролей, которые он хотел сыграть, справился разве что с ролью «комедианта».

Ирония определила и неожиданный финал. Клит принял Филалета в свой дом как «нежданного сердца гостя» и «из милости» устроил ему «райскую» жизнь. Тот было «оправился» и даже продолжил гордые рассказы о своих путешествиях — но не мог прожить более пяти дней в уютном смиренном домике «гармоничного» брата:

«А дней через пяток, не боле,
Наскуча видеть все одно и то же поле,
Все те же лица всякой день,
Наш грек, — поверите ль? — как в клетке стосковался...»
[Батюшков: I, 249].

И, под действием какой-то неведомой силы, Филалет отправляется в новое путешествие, заранее обреченное на неудачу: «За розами побрел — в снега Гипербореев». Сказка кончается совершенно «батюшковским» жестом. Родные кричат «с домашнего порога»:

«Брат, милый, воротись, мы просим, ради бога!
Чего тебе искать в чужбине? новых бед?
Откройся, что тебе в отечестве немило?
Иль дружество тебя, жестокий, огорчило?
Останься, милый брат, останься, Филалет!»
Напрасные слова — Чудак не воротился —
Рукой махнул... и скрылся» [Батюшков: I, 249].

«Конец прекрасен», — восхитился этой *point-концовкой* А. С. Пушкин (на полях «Опытов» Батюшкова) [Пушкин: XII, 283]². Действительно, этим финалом Батюшков открывал новую возможность разработки национальной психологии русского человека. Этот «конец» оказывается невольно противопоставленным идеологии прежней русской словесности. И дело не только в том, что, «развивая мотив странствований, Батюшков пришел к полярно противоположным по сравнению с Дмитриевым выводам» [Фридман: 221]: Батюшков, помимо всего прочего, утверждает мысль о «субъективности» представления о счастье. Ничего раз навсегда устоявшегося не существует. Если домосед действительно счастлив на своем «наследственном поле», — то странствователю наскучило прежде всего «видеть все одно и то же поле» [Батюшков: I, 249] — то самое, «наследственное»! Для него требуется счастье другого типа и, даже если оно недостижимо, он не в силах довольствоваться извне предписанной «гармонией».

Не случайно после высказанного восхищения финалом сказки Батюшкова Пушкин пытается указать ее «недостатки»: «Конец прекрасен. Но плана никакого нет, цели не видно — все вообще холодно, растянуто, ничего не доказывает и пр.» [Пушкин: XII, 283]. Но то, что Пушкин посчитал «недостатками» (бесплановость, бесцельность, бездоказательность в комическом описании «странствий» персонажа) — это не что иное, как приметы той же *субъективности* поэтического создания. Ведь Батюшков повествует не только о Филалете,

но и о себе самом, который всю жизнь так же бестолково и «беспланово», как и герой, «из края в край носился». В самом повествовании соседствуют «Арголида» и «Адмиралтейский шпиц», «воды Иллиса» и «Фонтанка», «площадь в Афинах» и «бульвар в Париже», «радостные гости» в доме Клита и «милые лица» в доме Муравьевых. В сказке находятся рядом приметы древней Эллады и события недавнего прошлого («Вы помните, бульвар кипел в Париже...»), а личности героя и автора напрямую сопоставлены: «Я сам... Но дело все теперь о Филалете» [Батюшков: I, 247].

При этом финальный жест героя сказки Батюшкова оказывается *прекрасен* именно своей неожиданностью: скиталец, обретающий житейскую «устроенность» и желанный многими «рай» — бежит из него по «внутренней» причине: почему-то он в этом *раю* «как в клетке стосковался». С одной стороны, он в этом раю может обрести все и реализовать даже желание прославиться: «За чашей круговой опять заговорил / В восторге о тебе, благословенный Нил!» [Батюшков: I, 249]. Но какое-то неведомое чувство все равно толкает его на *бегство*: он сознательно лишает себя возможности вкушать этот «рай» и далее и готов на неизбежные «бедствия», сопряженные с ненужным уже «странствием».

Батюшков подчеркивает: «я сам» веду себя по той же модели! По этой же «идеологически» выверенной модели строят свою жизнь и бродячие актеры Островского. При этом ни у Батюшкова, ни у Островского герои не приближаются к отмеченному Достоевским (в «Пушкинской речи») типу «русского бездомного скитальца», «того несчастного скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем», которому «необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться» [Достоевский: 231]. Достоевский указывает подобные пушкинские типы: Алеко, Онегин... Этот ряд можно продолжить позднейшими героями: Печорин, Рудин, Ставрогин.

Но тип «беглеца из рая» все же иной. Когда Онегин «очень рад, что прежний путь переменил на что-нибудь» [Пушкин:

VI, 27], то это «что-нибудь» вовсе не означает падения на жизненное «дно» или существования в роли человека «без определенного места жительства». С другой стороны, ни Филалет, ни Аркашка Счастливец не задумываются о «всемирном счастье»: им довольно мечты о том, чтобы найти «розу» в стране, где не бывает солнца, или о том, чтобы создать неведомый «театр», который «улучшит» публику и настроит ее на «аплодисменты». Им нужно, в сущности, немного — но то, что можно добыть только «свободным хотением».

«Беглец из рая» живет на контрасте. Библейский *рай* противостоит *аду*; в нем, согласно книге Бытия, растут два чудесных дерева: «дерево жизни» (плоды которого приносят вечную жизнь) и «дерево познания добра и зла» (Быт. 2:9). Создатель, изгнавший Адама из рая за то, что тот вкусил от дерева познания, опасался, «как бы не простер он руки своей и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал бы жить вечно» (Быт. 3:22). Именно призрак «вечной», сытой и спокойной, но скучной жизни под «божественным» присмотром и запретом не удовлетворил «изгнанных из рая» Адама и Еву. Это же психологическое ощущение питает и психологию русских «беглецов».

Вкусив от «древа познания», герои вроде Аркашки Счастливеца не усвоили прагматического «райского» девиза: «Живи и не мешай жить другим». И потому оказались «на обочине» бытия — в роли неуважаемых «комических» персонажей. Они продолжают следовать по этой обочине со своей «сказкой», никому не интересной и никого не обучающей.

Впрочем, они и не стремятся никого учить.

Примечания

- ¹ В русской словесности рубежа XVIII–XIX вв. жанр «conte» определился как легкий, шуточный рассказ, богатый бытовыми подробностями. Впервые теоретически он был осмыслен в кн.: [Остолопов: 146–195]. См. об этом жанре: [Соколов].
- ² Существует большая полемика о времени и цели составления этих заметок Пушкина на полях стихотворного тома «Опытов...». См.: [Майков], [Комарович], [Лютман: 311–312], [Сандомирская], [Горохова],

[Проскурин], [Балакин]. Точку зрения автора статьи (уточненную в двух последних исследованиях) см.: [Кошелев: 78–102]. Мы полагаем, что эти пометы были сделаны Пушкиным по просьбе самого Батюшкова, задумывавшего «другое издание» стихов.

Список литературы

1. Балакин А. Ю. Еще о прагматике и датировке пушкинских помет на второй части «Опытов в стихах и прозе» К. Н. Батюшкова // *Slavica Revalensia*, 2016, no. 3, pp. 9–28 [Электронный ресурс]. — URL: <http://publications.tlu.ee/index.php/slavica/article/view/521/409> (23.12.2017).
2. Батюшков К. Н. Сочинения: в 2 т. / сост., подгот. текста, вступ. статья и коммент. В. А. Кошелева, А. Л. Зорина. — М.: Худож. лит., 1989.
3. Горохова Р. М. Пушкин и элегия К. Н. Батюшкова «Умиравший Тасс» // *Временник Пушкинской комиссии*. 1976. — Л.: Наука, 1979. — С. 24–45.
4. Гумилев Л. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. — СПб.: СЗКЭО; М.: Кристалл, 2003. — 414 с.
5. Дмитриев И. И. Полн. собр. стихотворений. — Л.: Советский писатель, 1967. — 512 с.
6. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26: *Дневник писателя, 1877. Сентябрь–декабрь. 1880. Август* / ред. Н. Ф. Буданова и др.; текст подгот. и примеч. сост. А. В. Архипова и др. — 518 с.
7. Жуковский В. А. Сочинения: в 3 т. / сост., авт. вступ. ст. и коммент. И. М. Семенко. — М.: Худож. лит., 1980. — Т. 1. — 438 с.
8. Комарович В. Пометки Пушкина в «Опытах» Батюшкова // [Александр Пушкин]. — М.: Журнально-газетное объединение, 1934. — С. 885–904. (Лит. наследство; Т. 16/18)
9. Кошелев В. А. В предчувствии Пушкина: К. Н. Батюшков в русской словесности начала XIX века. — Псков: Изд-во Псковского обл. ин-та усовершенствования учителей, 1995. — 124 с.
10. Лотман Ю. М. Историко-литературные заметки // *Труды по русской и славянской филологии*. — Тарту, 1960. — Вып. III. — С. 310–314.
11. Майков Л. Н. Пушкин о Батюшкове // Майков Л. Н. Пушкин. Биографические материалы и историко-литературные очерки. — СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1899. — С. 286–287.
12. Манн Ю. В. Поэтика русского романтизма. — М.: Наука, 1976. — 375 с.
13. Остолопов Н. Словарь древней и новой поэзии: в 3 частях. — СПб.: Тип. Императорской Российской Академии. — 1821. — Часть 3. — 500 с.
14. Островский А. Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. — М.: Искусство, 1974. — Т. 3: *Пьесы 1868–1871 гг.* / подгот. текста Е. И. Прохорова и Л. Н. Смирновой; коммент. З. А. Блюминой [и др.]; ред. В. Я. Лакшин. — 559 с.
15. Проскурин О. А. Пометы Пушкина на полях «Опытов в стихах» Батюшкова: датировка, функция, роль в литературной эволюции // *Новое литературное обозрение*. — 2003. — № 64. — С. 251–283.
16. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 16 т. — [М.; Л.]: Изд-во АН СССР, 1937–1949.

17. Фридман Н. В. Поэзия Батюшкова. — М.: Наука, 1971. — 383 с.
18. Сандомирская В. Б. К вопросу о датировке помет Пушкина на второй части «Опытов» Батюшкова // Временник Пушкинской комиссии. 1972. — Л.: Наука, 1974. — С. 16–35.
19. Соколов А. Н. Стихотворная сказка (новелла) в русской литературе // Стихотворная сказка (новелла) XVIII — начала XIX века. — Л.: Советский писатель, 1969. — С. 5–42.

Дата поступления в редакцию: 15.12.2017

Дата публикации: 29.06.2018

Viacheslav A. Koshelev

*Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod
(The Arzamas Branch),
(Arzamas, Russian Federation)*

viacheslav.koshelev@mail.ru

THE PARADOX OF “ESCAPE FROM PARADISE” IN RUSSIAN LITERATURE

Abstract. The subject of the study is the motif of unauthorized “escape from Paradise”, as the one opposing to the motif of “exile from Paradise”, common in Western literature. Considering two asynchronical samples — of the manifestations of this motif (in A. N. Ostrovsky’s play “The Forest” and in the fairy-tale by K. N. Batyushkov “A Wanderer and a Stay-at-home”), the author comes to the observation that it appeared as a romantic opposition to sentimental separation between “sustainable” and “moving” life: the poetry of sentimentalism favored the value of the “sustainable” position, whereas the supporters of romanticism saw the “movement” as the key sign, which later took paradoxical forms, giving new opportunities for developing national psychology of the Russian person and opposing the ideology of former Russian literature. This paradox was adopted by A. S. Pushkin and conceptualized by F. M. Dostoevsky in the “Pushkin Speech”. Further development of this motif led to the appearance of the ideal of a “restless” wanderer, consistently embodied in comedies by A. N. Ostrovsky.

Keywords: Arkady Schastlivcev, A. N. Ostrovsky, K. N. Batyushkov, A. S. Pushkin, F. M. Dostoevsky, homeostatic society, stability, destruction, craving for the unknown, escape from Paradise

References

1. Balakin A. Yu. More on the Pragmatics and Dating of Pushkin's Marks in the Second Part of "Experiments in Verses and Prose" by K. N. Batyushkov. In: *Slavica Revalensia*, 2016, no. 3, pp. 9–28. Available at: <http://publications.tlu.ee/index.php/slavica/article/view/521/409> (accessed on December 23, 2017). (In Russ.)
2. Batyushkov K. N. *Sochineniya: v 2 tomakh* [Writings: in 2 Vols]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1989. (In Russ.)
3. Gorokhova R. M. Pushkin and the Elegy of K. N. Batyushkov "Tasso Dying". In: *Vremennik Pushkinskoy komissii*. 1976 [The Chronicle of the Pushkin Committee. 1976]. Leningrad, Nauka Publ., 1979, pp. 24–45. (In Russ.)
4. Gumilev L. *Konets i vnov' nachalo: Populyarnye lektsii po narodovedeniyu* [The End and the Start Again: Popular Lectures on Ethnic Studies]. St. Petersburg, Severo-zapadnoe knigotorgovoe eksportnoe ob"edinenie Publ., Moscow, Kristall Publ., 2003. 414 p. (In Russ.)
5. Dmitriev I. I. *Polnoe sobranie stikhotvoreniy* [The Complete Poems]. Leningrad, Sovetskiy pisatel' Publ., 1967. 512 p. (In Russ.)
6. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1984, vol. 26. 518 p. (In Russ.)
7. Zhukovskiy V. A. *Sochineniya: v 3 tomakh* [Writings: in 3 Vols]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1980, vol. 1. 438 p. (In Russ.)
8. Komarov V. Notes of Pushkin in the "Experiences" by Batyushkov. In: *Alexander Pushkin*. Moscow, Zhurnal'no-gazetnoe ob"edinenie Publ., 1934, pp. 885–904. ("Literary Heritage"; vol. 16/18) (In Russ.)
9. Koshelev V. A. *V predchuvstviy Pushkina: K. N. Batyushkov v russkoy slovesnosti nachala XIX veka* [In Anticipation of Pushkin: K. N. Batyushkov in Russian Literature of the Beginning of the 19th Century]. Pskov, Pskov Regional Institute of Improvement of Professional Skills of Teachers Publ., 1995. 124 p. (In Russ.)
10. Lotman Yu. M. Historical and Literary Notes. In: *Trudy po russkoy i slavyanskoy filologii* [Works on Russian and Slavic Philology]. Tartu, 1960, issue 3, pp. 311–312. (In Russ.)
11. Maykov L. N. Pushkin About Batyushkov. In: *Maykov L. N. Pushkin. Biograficheskie materialy i istoriko-literaturnye ocherki* [Maykov L. N. Pushkin. Biographical Materials and Historical and Literary Essays]. St. Petersburg, Izdanie L. F. Panteleeva Publ., 1899, pp. 286–287. (In Russ.)
12. Mann Yu. V. *Poetika russkogo romantizma* [The Poetics of Russian Romanticism]. Moscow, Nauka Publ., 1976. 375 p. (In Russ.)
13. Ostolopov N. *Slovar' drevney i novoy poezii: v 3 chastyakh* [The Dictionary of Ancient and Modern Poetry: in 3 Parts]. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy Akademii Publ., 1821, part 3. 500 p. (In Russ.)
14. Ostrovskiy A. N. *Polnoe sobranie sochineniy: v 12 tomakh* [Complete Works: in 12 Vols]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1974, vol. 3: Plays 1868–1871. 559 p. (In Russ.)

15. Proskurin O. A. Pushkin's Marks on the Margins of the “Experiences in Verses” of Batyushkov: Dating, Function, Role in Literary Evolution. In: *Novoe literaturnoe obozrenie* [*New Literary Observer*], 2003, no. 64, pp. 251–283. (In Russ.)
16. Pushkin A. S. *Polnoe sobranie sochineniy: v 16 tomakh* [*Complete Works: in 16 Vols*]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1937–1949. (In Russ.)
17. Fridman N. V. *Poeziya Batyushkova* [*Poetry of Batyushkov*]. Moscow, Nauka Publ., 1971. 383 p. (In Russ.)
18. Sandomirskaya V. B. On the Question of the Dating of Pushkin's Marks in the Second Part of Batyushkov's “Experiments”. In: *Vremennik Pushkinskoy komissii. 1972* [*The Chronicle of the Pushkin Committee. 1972*]. Leningrad, Nauka Publ., 1974, pp. 16–35. (In Russ.)
19. Sokolov A. N. A Poetic Fairy Tale (Short Story) in Russian Literature. In: *Stikhotvornaya skazka (novella) XVIII — nachala XIX veka* [*A Poetic Fairy Tale (Short Story) of the 18th and the Beginning of the 19th Century*]. Leningrad, Sovetskiy pisatel' Publ., 1969, pp. 5–42. (In Russ.)

Received: December 15, 2017

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5222

УДК 821.161.1.09“18”

Сергей Акимович Кибальник

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)*

s.kibalnik@spbu.ru

СПОР О ЦЕРКОВНОМ СУДЕ В РОМАНЕ «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» (Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ВЛ. С. СОЛОВЬЕВ)*

Аннотация. В двух главах книги второй «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского («Буди, буди!» — гл. V, «Зачем живет такой человек!» — гл. VI) разворачивается спор о церковном суде. Здесь отчетливо звучат мотивы «социального христианства», ранее не отмечавшиеся исследователями. В этом споре имеет место определенная соотнесенность образа мыслей героев — в отдельных случаях достаточно точная — с конкретными взглядами некоторых русских мыслителей на отдельные вопросы или даже с целыми направлениями общественной мысли. В настоящем исследовании показано, что Иван Карамазов излагает (хотя и не очень верит в нее) теократическую утопию Владимира Соловьева о будущем пере рождении государства во «Вселенскую Церковь». Другой участник спора, отец Паисий, придерживающийся славянофильских воззрений, горячо принимает и соловьевскую утопию, которая из них вытекает. Этой утопии, представленной в романе одновременно умозрительной и рационалистически обоснованной идеей Ивана Карамазова, Достоевским противопоставлен земной, гуманистический и вполне достижимый идеал «Вселенской Церкви». Зачатки этого идеала, по словам высказывающего его старца Зосимы, присутствуют в русском обществе, и это залог того, что он вполне осуществится в будущем.

Ключевые слова: социальное христианство, диалогический, конфликт, Достоевский, Вл. Соловьев, «Братья Карамазовы», теократический, идеал, литература, философия

Идеи «социального христианства» (в советское время неправомерно именовавшегося «христианским социализмом») стали основой «русского социализма» Ф. М. Достоевского, о котором он писал в «Дневнике писателя» за 1881 г. Главной идеей «русского социализма» стала идея «братства людей», что связывает его с французским «социальным христианством» (см. об этом: [Кибальник, 2017b]).

Мотивы «социального христианства» отчетливо звучат в главе «Буди, буди!» «Братьев Карамазовых» (гл. V, часть первая, книга вторая), в которой герои обсуждают статью Ивана Карамазова о церковно-общественном суде:

«О любопытнейшей их статье толкуем, — произнес иеромонах Иосиф, библиотекарь, обращаясь к старцу и указывая на Ивана Федоровича. — Нового много выводят, да, кажется, идея то о двух концах. По поводу вопроса о церковно-общественном суде и обширности его права ответили журнальной статьей одному духовному лицу, написавшему о вопросе сем целую книгу...

— К сожалению, вашей статьи не читал, но о ней слышал, — ответил старец, пристально и зорко вглядываясь в Ивана Федоровича.

— Они стоят на любопытнейшей точке, — продолжал отец библиотекарь, — по-видимому, совершенно отвергают в вопросе о церковно-общественном суде разделение церкви от государства.

— Это любопытно, но в каком же смысле? — спросил старец Ивана Федоровича.

Тот наконец ему ответил, но не свысока-учтиво, как боялся еще накануне Алеша, а скромно и сдержанно, с видимою предупредительностью и, по-видимому, без малейшей задней мысли.

— Я иду из положения, что это смешение элементов, то есть сущностей церкви и государства, отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние, потому что ложь лежит в самом основании дела. Компромисс между государством и церковью в таких вопросах, как например о суде, по-моему, в совершенной и чистой сущности своей невозможен. Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и определенное место в государстве. Я же возразил ему, что, напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества»¹.

В комментариях В. Е. Ветловской к 15-му тому академического издания Полного собрания сочинений Достоевского

(см.: 15, 534) и в ее работах названа «книга» «духовного лица», с которой полемизирует Иван. Это статья протоирея М. И. Горчакова, которая содержит существенные параллели с описанной в романе книгой:

«Прообразом этого “лица” явился протоирей М. И. Горчаков (1838–1910), профессор Петербургского университета и автор статьи “Научная постановка церковно-судного права” (Сборник государственных знаний. Под ред. В. П. Безобразова. СПб., 1875. Т. 2. С. 223–270 (этот том имелся в библиотеке Достоевского <...>)). Горчаков пытается примирить “государственников” и “церковников”. Симпатии его лежат на стороне последних, однако, стараясь согласовать желания духовенства с существующим государственным правом и считая это право незыблемым, он невольно оказывается в лагере “государственников”. Значение статьи Горчакова для дискуссии о церковном суде в “Братьях Карамазовых” указано Л. П. Гроссманом: (см.: *Достоевский Ф. М. Собр. соч.*: в 10 т. М., 1956. С. 490)» [Ветловская, 2007: 441] (см. также: [Ветловская, 2015: 812–813]).

Противоположную в указанной книге точку зрения в споре развивает Иван и в ответ на возмущение вступившего в дискуссию Миусова — поддерживает старец Зосима.

По поводу идеала, который высказывается Достоевским в «Братьях Карамазовых», Е. В. Трубецкой писал:

«Мысль Достоевского, “о царстве Церкви”, которому должно быть подчинено все земное, <...> является вместе с тем руководящим началом того теоретического учения, которое излагается в “Критике отвлеченных начал” Соловьева» [Трубецкой: 353]².

При этом Трубецкой не останавливается на том, какие герои «Братьев Карамазовых» развивают этот идеал, и не разъясняет, почему, по его мнению, они выражают точку зрения автора.

В отличие от Трубецкого, В. А. Викторovich прямо пишет о позиции старца Зосимы:

«Идея Церкви как идеального устройства земной жизни человека исповедуется в романе тем же Зосимой. И вновь генезис этой идеи возвращает нас к Соловьеву, особенно к его “Чтениям о Богочеловечестве”. “Царство Божие”, — полагал философ, — должно

обладать царством мира “сего”, при этом “подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала” [Викторovich: 18].

Однако идея «Вселенской Церкви» утверждается в романе и Иваном Карамазовым, а не одним Зосимой, который только повторяет высказывания Ивана:

«...если бы все общество обратилось лишь в церковь...»;

«...теперь общество христианское <...> пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61).

В свою очередь такая формулировка Ивана, как:

«...**напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство**, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества» (Здесь и далее выделено полужирным мной. — С. К.) (14, 56–57) —

почти точно воспроизводит соответствующую мысль Вл. Соловьева:

«...если церковь есть действительно царство Божие на земле, то **все другие силы и власти должны быть ей подчинены...**» [Соловьев, 1994: 45];

«...**духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим, образует один цельный организм — свободную теократию или цельное общество**» [Соловьев. Философские начала цельного знания...: 262];

«...для человека, последовательно стоящего на религиозной точке зрения, **церковь как Царство Божие должно обнимать собою все безусловно**» [Соловьев. Критика отвлеченных начал...: 159].

Чтобы разобраться в том, какова разница между словами Ивана и Зосимы и какие в большей мере воспроизводят теократическую утопию Соловьева или близки самому

Достоевскому, обратимся к соответствующим страницам романа.

Во-первых, вспомним, что статья Ивана не выражает его подлинных убеждений. Когда Зосима говорит ему: «Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе», — то Иван почти соглашается с этим: «Может быть, вы правы!.. Но всё же я и не совсем шутил...» (14, 65)³.

Речь же Зосимы в поддержку идеи Ивана о церковном суде не только выражает его убеждения, но и, по-видимому, воспроизводит пафос горячо сочувствовавшего Соловьеву Достоевского.

Впрочем, одна из формулировок Ивана напоминает убеждение самого Достоевского — причем не только по вопросу о преступлении, но и о главной задаче современного искусства⁴:

«...возьмите взгляд самой церкви на преступление: разве не должен он измениться против теперешнего, почти языческого, и из механического отсечения зараженного члена, как делается ныне для охранения общества, **преобразиться, и уже вполне и не ложно, в идею о возрождении вновь человека, о воскрешении его и спасении его...**» (14, 59).

Во-вторых, обратим внимание на то, что как раз сразу после этих слов Ивана и недоуменной реплики Миусова Зосима высказывает свою мысль о том, что именно таково значение церкви для преступника и сейчас:

«— Да ведь по-настоящему то же самое и теперь, — заговорил вдруг старец, и все разом к нему обратились, — ведь если бы теперь не было Христовой церкви, то не было бы преступнику никакого и удержу в злодействе и даже кары за него потом...» (14, 59).

В этих словах ощущается собственный, каторжный, опыт Достоевского и его художественный опыт создания «Записок из Мертвого дома» и «Преступления и наказания», в которых приверженность большинства преступников из народа христианской вере передана в ряде ярких и убедительных образов.

И, главное, слова Зосимы свидетельствуют о том, что, по его мнению, идеал Вселенской Церкви в России отчасти уже

осуществляется: в отличие от «лютеранских земель» и Рима, «кроме установленных судов, есть <...>, сверх того, еще и церковь, которая никогда не теряет общения с преступником, как с милым и всё еще дорогим сыном своим, а сверх того, есть и сохраняется, хотя бы даже только мысленно, и суд церкви, теперь хотя и не деятельный, но всё же живущий для будущего, хотя бы в мечте, да и преступником самым несомненно, инстинктом души его, признаваемый» (14, 61)⁵.

По сути, Зосима как бы предваряет другую идею Ивана, о которой Миусов будет говорить в следующей главе:

«Если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 60).

Это не что иное, как теоретическое обоснование положения, из которого следует практический постулат Ивана: «Если Бога нет, то все позволено»⁶ — с той разницей, что для Зосимы и, очевидно, для самого Достоевского из него следует не вседозволенность, а существование Бога.

Заметим, что к этому постулату Ивана, восходящему в конечном счете к возражению М. Штирнера на отрицание Бога Л. Фейербахом⁷, находим прямые параллели у Соловьева:

«Итак, после того, как философский рационализм отверг всякую объективную реальность в теории, **отвергаются теперь в практике всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится безусловное исключительное самоутверждение я**» [Соловьев. Кризис западной философии...: 118]⁸.

Таким образом, обе упомянутые в двух главах идеи Ивана воспроизводят убеждения Соловьева, высказанные им еще в «Чтениях о Богочеловечестве» и затем не раз повторенные впоследствии.

В то же время Зосима повторяет прошлые высказывания самого Достоевского (а одновременно и Соловьева) против католической и протестантской церквей:

«...во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церквей, сами же

церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так, кажется, по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство» (14, 60–61).

И, наконец, старец прямо возвещает осуществление в будущем идеи вселенской Церкви:

«если бы всё общество обратилось лишь в церковь...»;

«теперь общество христианское <...> в ожидании своего полного преобразования <...> во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61).

Отметим, что еще один участник этого спора, отец Паисий занимает позицию, которая отсылает нас к славянофилам. Он возмущается словами автора книги: «...церковь есть царство не от мира сего» (14, 57) — и пытается опровергнуть его ссылками на Священное Писание. Также отец Паисий воспроизводит характерное для славянофилов противопоставление православного Востока католическому Западу:

«— Совершенно обратно изволите понимать! — строго говорил отец Паисий, — не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет» (14, 62).

Фигура отца Паисия символизирует внутреннюю связь теократической утопии Соловьева с концепциями славянофилов, которую прекрасно создавал как сам Соловьев, так и Достоевский.

Когда Миусов истолковывает пророчество Зосимы о перерождении государства в церковь противоположным образом — в смысле перерождения церкви в государство — то отец Паисий, в полном согласии с самим Достоевским, указывает на то, что это идея католицизма. По-видимому, не в последнюю очередь автократическая позиция К. Н. Леонтьева⁹

(а, возможно, в ряду прочих и Жозефа де Местра) имеется в виду в реплике отца Паисия:

«...по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век, церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации» (14, 58).

Указание отца Паисия на ошибочность понимания идеи Ивана Карамазова Миусовым подчеркивает преемственность мысли Соловьева о «Вселенской Церкви» по отношению к славянофильству:

«По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более» (14, 58).

Вспомним теперь, что прототипом Миусова по первоначальному плану романа, о котором Достоевский писал в письме от 25 марта 1870 г. А. Н. Майкову, был П. Я. Чаадаев:

«Тут же, в монастыре, посажу Чаадаева (конечно, под другим тоже именем). <...> К Чаадаеву могут приехать в гости и другие: Белинский, наприм<ер>, Грановский, Пушкин даже. (Ведь у меня же не Чаадаев, я только в роман беру этот тип.)» (29, 118).

Разумеется, от замысла к воплощению «дистанция огромного размера» и, как мы видим, в романе герой, литературным прототипом которого, возможно, является Чаадаев, сам приезжает в монастырь к старцу Зосиме, прообразом которого был известный старец Амвросий.

Если первоначальное намерение Достоевского вывести на сцену в «Братьях Карамазовых» *Петра* Яковлевича Чаадаева действительно вылилось в конечном итоге в образ *Петра* Александровича Миусова (а других кандидатов на эту роль, кажется, нет), то фигура Чаадаева представлена в романе в трансформированном виде — всего лишь как «тип»¹⁰. Тем не менее, имеет значение, что Чаадаева называли «русским Ламенне» и, следовательно, видели в нем (и небезосновательно)

одного из главных представителей «социального христианства» в России (см. об этом: [Кибальник, 2017b]).

Что касается самого Фелисите Робера де Ламенне, то он вошел в историю европейского общественного движения в первую очередь именно как страстный борец против «ультрамонтанства» (против которого выступает на протяжении всей пятой главы Миусов). Имевшие огромный издательский успех «Слова верующего» (1834) Ламенне, которые отозвались в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» (см. подробнее: [Кибальник, 2017а: 155]), были осуждены энцикликой римского папы.

В конце пятой главы Миусов-Чаадаев усматривает в идее Зосимы «не то что ультрамонтанство», а «архиультрамонтанство» (14, 61) и рассказывает «парижский анекдот» о том, что, по словам некоего парижского сыщика, «социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника». В свою очередь отец Паисий «без обиняков» спрашивает его:

«— То есть вы их прикладываете к нам и в нас видите социалистов?» (14, 62).

Миусов не отвечает, но кивает на Ивана:

«— <...> Вот Иван Федорович на нас усмехается: должно быть, у него есть что-нибудь любопытное и на этот случай. Вот его спросите.

— Ничего особенного, кроме маленького замечания, — тотчас же ответил Иван Федорович, — о том, что вообще европейский либерализм, и даже наш русский либеральный дилетантизм, часто и давно уже смешивает конечные результаты социализма с христианскими. Этот дикий вывод — конечно, характерная черта. Впрочем, социализм с христианством смешивают, как оказывается, не одни либералы и дилетанты, а вместе с ними, во многих случаях, и жандармы, то есть заграничные разумеется» (14, 64).

Подчеркнем, что в данном случае Иван определенно высказывает мысль самого Достоевского. Так, в рабочей тетради 1864–1865 гг. писатель сделал помету: «NB. О социалистах (**глубокая противоположность** <с. 7> **социализму христианства**)» (20, 190), — а в письме М. П. Погодину от 26 февраля 1873 г.

писал: «Моя идея в том, что **социализм и христианство — антитезы**» (29₁, 262).

При этом, судя по всему, Соловьев был одним из прототипов некоторых героев романа. М. Н. Стоюнина считала, что это утверждение верно по отношению к Алеше, А. Г. Достоевская — к Ивану [Стоюнина, 1993: 202]¹¹, а Г. М. Фридлендер и вслед за ним многие другие исследователи — что и к Алеше¹², и к Ивану (см.: 15, 472). Возможно, что какие-то отдельные черты характера Соловьева преломились даже и в образе старца Зосимы: различие в их возрасте и положении в данном случае ни в коей мере не может служить аргументом против этого. Впрочем, вопрос о прототипах — это область, в которой возможны только гипотетические суждения.

С большей определенностью можно говорить о том, что если какие-то черты личности Соловьева отразились в Алеше, то весь образ его мыслей, с небольшими трансформациями, передан Ивану и отчасти Зосиме. Хотя последний, будучи наделен также отдельными деталями поведения старца Амвросия (см., напр.: 15, 532), в основном все же, по-видимому, передает образ мыслей самого Достоевского последних лет его жизни. Такая расстановка героев соответствует личным взаимоотношениям Достоевского и Соловьева, который при жизни был «в некотором духовном подчинении» Достоевскому [Розанов: 251].

Остается еще два важных вопроса: чем идеи «русского социализма» отличаются от теократической утопии Соловьева и как они преломились в художественном целом романа?¹³

В последнем выпуске «Дневника писателя» (1881) Достоевский сформулировал свое понимание «русского социализма» как «неустанной жажды в народе русском, всегда в нем присутствующей, **великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово**», как веры его в то, что «спасется лишь в конце концов **всесветным единением во имя Христово**» (27, 19). Тем самым он как бы перекладывал основной пафос французского «социального христианства», ранее сыгравшего, как и русское славянофильство, значительную роль в формировании «почвенничества», на славянофильские

рельсы¹⁴. Соответственно, это порождало органическое восприятие Достоевским идеи «Вселенской Церкви».

Оговоримся, что эта идея, поскольку в общем виде она высказывалась еще русскими славянофилами, а сам Достоевский в 1870-е гг., как и Соловьев, двигался в их русле, — органично вытекала из его собственного развития. Однако, получив в соловьевских «Чтениях о Богочеловечестве» чисто рационалистическое обоснование, которое отличает некоторая умозрительность, абстрактность и холодность, идея «Вселенской Церкви» обрела характер теократической утопии. Этот характер сохраняется и в изложении ее Иваном Карамазовым. В переложении же Зосимы и затем в особенности в его «беседах и поучениях» (14, 284–294) эта утопия представлена как действительный земной, гуманистический и вполне достижимый идеал современного человечества. Иначе, по-видимому, и не могло быть: ведь «в творчестве Достоевского преобладал элемент бессознательного вдохновения, в Соловьеве же преобладала логическая, сознательная мысль, державшая, так сказать, в руках его вдохновение» [Радлов: 323].

Соловьев в Боге видел всеобъемлющую любовь, выделял в нем «трех единосущных и нераздельных субъектов»: безусловное Первоначало, Слово и Дух святой, а в Софии видел «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе» [Соловьев. Чтения о Богочеловечестве...: 144]. Идеи о том, что «всякий пред всеми за всех виноват» (14, 270), что «кто <...> уверовал в народ Божий, тот узрит и святыню его, хотя бы и сам не верил в нее до того вовсе» (14, 267), что «от народа спасение Руси» (14, 285), о «служении братолюбию и человеческому единению» (14, 285), о «смиренной любви» (14, 289) и о принесении жизни «в жертву любви» (14, 293) в «Беседах и поучениях старца Зосимы» представлены через ряд ярких и конкретных образов: послушника Порфирия, брата Маркела, «таинственного посетителя», денщика Афанасия и др. Так что Достоевский в «поучениях» Зосимы остается предан своей почвеннической вере в народ, которому и в его концепции «русского социализма» отводится существенная роль на пути к единению человечества.

Сам Соловьев в «Трех речах в память Достоевского (1881–1883 гг.)» стремился представить «церковь как положительный общественный идеал <...> центральной идеей» романа «Братья Карамазовы», а «русский социализм» писателя — как такое учение, которое «*возвышает* всех до нравственного уровня церкви как духовного братства» [Соловьев. Три речи в память Достоевского...: 239]. Ему вторят многие исследователи. Так, В. А. Викторovich полагает, что не только «учение Зосимы, изложенное в романе <...> становилось художественной обработкой теории всеединства Вл. Соловьева», но и «весь роман подтверждает единство трансцендентного и имманентного» [Викторovich: 18].

Подтверждается ли это, и если да, то является ли художественное воплощение этой идеи в романе развитием, дополнением или коррекцией философских убеждений Соловьева? Для того, чтобы в полной мере ответить на этот вопрос необходим целостный анализ «Братьев Карамазовых» под таким углом зрения¹⁵. Однако уже «беседы и поучения» Зосимы представляют собой, с нашей точки зрения, не просто «художественную обработку теории всеединства Вл. Соловьева», а, судя по уже приведенным выше цитатам, некоторую ее трансформацию — или, скорее, даже развитие собственного мировосприятия Достоевского, — в которой есть, возможно, элементы притяжения и отталкивания от идей молодого философа.

В этих «беседах и поучениях» выразилась и внутренняя художественная полемика Достоевского с Соловьевым по вопросу о Вселенской Церкви. Намек на это содержится уже в замечании об идее Ивана, сделанном в начале пятой главы библиотекарем, иеромонахом Иосифом: «Нового много выводят, да, кажется, идея-то о двух концах» (14, 56). Суждение о некоторой неясности и утопичности этой идеи, по-видимому, отчасти разделяемое автором романа, — при всем скептическом изображении этого героя — высказывает Миусов: «...опять какая-то мечта. Что-то бесформенное, да и понять нельзя» (14, 59).

Зосима же — при том, что он, казалось бы, поддерживает идею Ивана — одновременно существенным образом ее перетолковывает. Он утверждает, что и сейчас, «если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника

исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (14, 60). Сознывая связь между неверием и преступлением, которую далее будет декларировать сам Иван, Зосима предвидит в случае отлучения преступника от церкви возможное укоренение его во зле:

«Что было бы, если б и церковь карала его своим отлучением тотчас же и каждый раз вослед кары государственного закона? Да выше не могло бы и быть отчаяния, по крайней мере для преступника русского, ибо русские преступники еще веруют. А впрочем, кто знает: может быть, случилось бы тогда страшное дело — произошла бы, может быть, потеря веры в отчаянном сердце преступника, и тогда что?» (14, 60).

На место понятия «деятельной любви» у Зосимы приходит здесь идея «деятельной кары», от которой «церковь, как мать нежная и любящая <...> устраняется» (14, 60). Однако именно эта «деятельная кара», по его мнению, наступает (и здесь уже читатель «Братьев Карамазовых» невольно вспоминает швейцарские страницы романа «Идиот», посвященные Мари, и рассуждения Мышкина о европейском правосудии) «иностранный преступник», который, «говорят, редко раскаивается, ибо самые даже современные учения утверждают его в мысли, что преступление его не есть преступление, а лишь восстание против несправедливо угнетающей силы. Общество отсекает его от себя вполне механически торжествующею над ним силой и сопровождает отлучение это ненавистью (так по крайней мере они сами о себе, в Европе, повествуют), — ненавистью и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением» (14, 60).

Таким образом, теократической утопии Соловьева, представленной в романе как несколько умозрительная и рационалистически обоснованная идея Ивана Карамазова, Достоевским противопоставлен земной, гуманистический и вполне достижимый идеал современного человечества. Зачатки этого идеала, по словам высказывающего его старца Зосимы, уже теперь присутствуют в русском обществе, и это залог того, что он вполне осуществится в будущем.

Примечания

- * Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-18-10034, ИРЛИ РАН.
- ¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1979. Т. 14. С. 56–57. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома, книги (нижний индекс) и страницы в круглых скобках.
- ² Следует также отметить, что основы этого учения Вл. Соловьев излагает уже в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878).
- ³ Следует отметить, что Миусов, заметивший Ивану: «Я подозреваю, вы просто потешаетесь, Иван Федорович» (14, 59), — также сомневается в правдивости его слов. Кстати, и сам Соловьев отличался склонностью к отстаиванию противоположных, взаимно исключающих друг друга позиций, неоднократно отмеченной мемуаристами.
- ⁴ Как известно, это убеждение Достоевского вполне усвоил Соловьев, развив его впоследствии в концепцию теургического искусства.
- ⁵ По мнению Э. Л. Радлова, высказанному безотносительно к позиции старца Зосимы в романе, для Достоевского была только одна возможность «соединить в одно целое учение о вселенском христианстве, в котором сольются все народности и уничтожатся все разногласия, с представлением о Боге как народной синтетической личности, с представлением об особом Боге каждого народа, о том, что народность есть тело Божие». Эта возможность заключалась «в представлении о той миссии, которая, по его мнению, возложена на Россию, а именно — в утверждении, что вселенское христианство не есть задача будущего и что оно уже осуществлено — и именно в православии русского народа» [Радлов: 326].
- ⁶ Дословно это высказывание в романе отсутствует, зато встречаются многочисленные вариации на эту тему. См. об этом: Кибальник С. А. «Если Бог есть, то все позволено». Достоевский в современной европейской философии // Вопросы философии. 2018. № 6 (в печати).
- ⁷ См. об этом: [Кибальник, 2012].
- ⁸ Ср. также в «Критике отвлеченных начал» Соловьева: «...лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божиим, бессмертии и свободе человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала» [Соловьев. Критика отвлеченных начал...: 182–183].
- ⁹ Ср. в «Византизме и славянстве» К. Н. Леонтьева: «Византизм, т. е. Церковь и Царь, прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма» [Леонтьев: 331].
- ¹⁰ По-видимому, образ Миусова предопределен некоторыми воспоминаниями В. В. Розанова о Чаадаеве, вызвавшими следующий отзыв о нем: «...Чаадаев был ум гордый, высокомерный, изумительно талантливый по силе экспрессии, литературной выразительности, но **принадлежащий человеку (судя по некоторым воспоминаниям о нем) едва ли не пустому**» [Розанов: 259].

- ¹¹ В. А. Викторovich справедливо напоминает, что «слова эти вырвались у вдовы писателя в минуту раздражения: Анна Григорьевна осуждала выступление Вл. Соловьева против казни революционеров-первомартовцев» [Викторovich: 10]. Однако, кажется, это не слишком повлияло на беспристрастность ее суждения.
- ¹² Отмеченная исследователями параллель к роману: Зосима признается, что любил Алешу в особенности потому, что тот «казался ему схожим» (14, 259) духовно с его рано умершим братом Маркелом, — а сам Достоевский признавался Соловьеву, что тот напоминает ему покойного друга его юности Шидловского [Достоевская: 262], — показательна еще и в том отношении, что демонстрирует соотнесенность образа Зосимы с самим Достоевским.
- ¹³ Между прочим, Ламенне также исповедовал теократические идеи и неоднократно становился предметом горячей защиты Соловьева от русского обскурантизма. См. об этом: [Никитина: 216].
- ¹⁴ См. об этом: [Кибальник, 2017b: 78–79].
- ¹⁵ Некоторые элементы подобного анализа присутствуют в отдельных статьях обобщающего труда: [Касаткина: 173].

Список литературы

1. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». — СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2007. — 637 с.
2. Ветловская В. Е. Комментарии // Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. — СПб.: ИД «Петрополис», 2015. — С. 793–934.
3. Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура: Альманах № 1. — СПб.: Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге, 1993. — Ч. II. — 191 с.
4. Достоевская А. Г. Воспоминания. — М.: Худож. лит., 1981. — 517 с.
5. [Касаткина Т. А.] «Братья Карамазовы». Современные проблемы изучения романа / под ред. Т. А. Касаткиной. — М.: Наука, 2007. — 835 с.
6. Кибальник С. А. О философском подтексте формулы «Если Бога нет...» в творчестве Достоевского // Русская литература. — 2012. — № 3. — С. 153–163.
7. Кибальник С. А. Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. — 2017. — № 4. — С. 150–158. (a)
8. Кибальник С. А. «Христианский социализм» или «социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. — 2017. — Т. 15. — № 3. — С. 70–93 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506330970.pdf (02.03.2018). (b)
9. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. — СПб.: «Владимир Даль», 2004. — Т. 7. — Кн. 1. — С. 300–443.
10. Никитина Ф. Г. Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура: Альманах № 8. — М.: Классика плюс, 1997. — С. 201–226.
11. Радлов Э. Л. Соловьев и Достоевский // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. статей. — М.: Книга, 1990. — С. 316–331.

12. Розанов В. В. Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. — СПб.: Худож. лит., 1997. — С. 251–260.
13. Соловьев В. С. Кризис западной философии // Соловьев В. С. Собр. соч.: в <9> т. — СПб., б. г. — Т. 1 (1873–1877). — С. 26–144.
14. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Собр. соч.: в <9> т. — СПб., б. г. — Т. 2 (1878–1880). — С. 1–374.
15. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991. — С. 227–259.
16. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Собр. соч.: в <9> т. — СПб., б. г. — Т. 1 (1873–1877). — С. 227–375.
17. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». Краткая повесть об Антихристе. — СПб.: Худож. лит., 1994. — 527 с.
18. Стоюнина М. Н. Мои воспоминания о Достоевских // Ф. М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993. — 331 с.
19. Трубецкой Е. В. Мирозозерцание Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимир Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. — СПб.: РХГИ, 2002. — Т. 2. — 815 с.

Дата поступления в редакцию: 23.03.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Sergei A. Kibalnik

*Saint Petersburg State University,
Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences
(St. Petersburg, Russian Federation)*

s.kibalnik@spbu.ru

THE DISPUTE ABOUT CHURCH COURT IN THE NOVEL “THE BROTHERS KARMAZOV” (F. M. DOSTOEVSKY AND V. S. SOLOVYOV)*

Acknowledgements: The article was written with the support of Russian Science Foundation (RSF), grant no. 16-18-10034, the Institute of Russian Literature (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences.

Abstract. In chapters V and VI of the second volume of “The Brothers Karamazov” by F. M. Dostoevsky a dispute about church court starts. The motifs of “social Christianity” not mentioned by researchers earlier become apparent here. A certain correlation of the way of thinking of the characters, sometimes very accurate, with exact viewpoints of some Russian thinkers upon certain issues

or even with certain movements of social thought take place in this dispute. This study shows that Ivan Karamazov presents the theocratic utopia about future transformation of the State into “the Universal Church” asserted by Vladimir Solovyov (although he does not seem to believe much in it). The other disputer, father Paisius, an adherent of Slavophilism, at the same time favours Solovyov’s utopia deriving from Slavophilic ideas. In his novel Dostoevsky contraposes this utopia in the form of both theoretic and rational idea of Ivan Karamazov, to the earthly, humanistic and reachable ideal of “the Universal Church”. According to the monk Zosima, the grounds of this ideal exist in Russian society that proves that the ideal is likely to come true in future.

Keywords: Social Christianity, dialogical, conflict, Dostoevsky, Vladimir Solovyov, “The Brothers Karamazov”, theocratic, the ideal, literature, philosophy

References

1. Vetlovskaya V. E. *Roman F. M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy»* [The Novel by F. Dostoevsky “The Brothers Karamazov”]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2007. 637 p. (In Russ.)
2. Vetlovskaya V. E. Commentaries. In: *Dostoevskiy F. M. Brat'ya Karamazovy. Roman v chetyrekh chastyakh s epilogom* [Dostoevsky F. M. The Brothers Karamazov. A Novel in Four Parts and an Epilogue]. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2015, pp. 793–934. (In Russ.)
3. Viktorovich V. A. Dostoevsky and Vl. Solovyov. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura: Al'manakh № 1* [Dostoevsky and World Culture: Almanac no. 1]. St. Petersburg, F. M. Dostoevsky Literary-Memorial Museum Publ., 1993, part 2. 191 p. (In Russ.)
4. Dostoevskaya A. G. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1981. 517 p. (In Russ.)
5. Kasatkina T. A. «Brat'ya Karamazovy». *Sovremennyye problemy izucheniya romana* [“The Brothers Karamazov”. Modern Problems of Studying of the Novel]. Moscow, Nauka Publ., 2007. 835 p. (In Russ.)
6. Kibal'nik S. A. About the Philosophical Subtext of the Formula “If There Is no God...” in the Works of Dostoevsky. In: *Russkaya literatura*, 2012, no. 3, pp. 153–163. (In Russ.)
7. Kibal'nik S. A. Gogol, Dostoevsky and “Social Christianity”. In: *Voprosy filosofii*, 2017, no. 4, pp. 150–158. (In Russ.) (a)
8. Kibal'nik S. A. “Christian Socialism” or “Social Christianity”? (Gogol and Dostoevsky in Terms of the History of Russian Socio-Philosophical Thought). In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2017, vol. 15, no. 3, pp. 70–93. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506330970.pdf (accessed on March 02, 2018). (In Russ.) (b)
9. Leont'ev K. N. Byzantinism and Slavdom. In: *Leont'ev K. N. Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 12 tomakh* [Leontiev K. N. The Complete Works and Letters: in 12 Vols]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2004, vol. 7, book 1, pp. 300–443. (In Russ.)

10. Nikitina F. G. The Ideas of Lamennais in Russia. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura: Al'manakh № 8* [Dostoevsky and World Culture: Almanac no. 8]. Moscow, Klassika plyus Publ., 1997, pp. 201–226. (In Russ.)
11. Radlov E. L. Solovyov and Dostoevsky. In: *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 godov* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Works in the Frame of the Russian Thought in 1881–1931]. Moscow, Kniga Publ., 1990, pp. 316–331. (In Russ.)
12. Rozanov V. V. A Misunderstanding Between Dostoevsky and Solovyov. In: *Vlastitel' dum. F. M. Dostoevskiy v russkoy kritike kontsa XIX — nachala XX veka* [The Mastermind. F. M. Dostoevsky in Russian Criticism of the Late 19th — Early 20th Century]. St. Petersburg, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1997, pp. 251–260. (In Russ.)
13. Solov'ev V. S. The Crisis of Western Philosophy. In: *Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Solovyov V. S. The Complete Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, vol. 1 (1873–1877), pp. 26–144. (In Russ.)
14. Solov'ev V. S. Criticism of Abstract Principles. In: *Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Solovyov V. S. The Complete Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, vol. 2 (1878–1880), pp. 1–374. (In Russ.)
15. Solov'ev V. S. Three Speeches in Remembrance of Dostoevsky. In: *Solov'ev V. S. Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Solovyov V. S. Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow, Iskustvo Publ., 1991, pp. 227–259. (In Russ.)
16. Solov'ev V. S. The Philosophical Principles of Integral Knowledge. In: *Solov'ev V. S. Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Solovyov V. S. The Complete Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, vol. 1 (1873–1877), pp. 227–375. (In Russ.)
17. Solov'ev V. S. *Chteniya o Bogochelovechestve. Stat'i. Stikhotvoreniya i poema. Iz «Treh razgovorov»*. *Kratkaya povest' ob Antikhriste* [Lectures on Divine Humanity. Articles. Verses and the Poem. "Three Conversations". A Brief History of Antichrist]. St. Petersburg, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1994. 527 p. (In Russ.)
18. Stoyunina M. N. My Memories About the Dostoevsky Family. In: *F. M. Dostoevskiy v zabytykh i neizvestnykh vospominaniyakh sovremennikov* [F. M. Dostoevsky in the Forgotten and Unknown Memoirs of His Contemporaries]. St. Petersburg, Andreev i synov'ya Publ., 1993. 331 p. (In Russ.)
19. Trubetskoy E. V. Vladimir Solovyov's Worldview. In: *Vladimir Solov'ev: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya: v 2 tomakh* [Vladimir Solovyov: Pro et Contra. Personality and Creativity of Vladimir Solovyov in the Evaluation of Russian Thinkers and Researchers. Anthology: in 2 Vols]. St. Petersburg, Russian Christian Humanities Institute Publ., 2002, vol. 2. 815 p. (In Russ.)

Receive: March 23, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5143

УДК 821.161.1.09"18"

Елена Александровна Масолова

*Новосибирский государственный технический университет
(Новосибирск, Российская Федерация)*

masolova@list.ru

АНТРОПОНИМЫ В ПОВЕСТИ Л. Н. ТОЛСТОГО «ХАДЖИ-МУРАТ»

Аннотация. В данной статье рассмотрены антропонимы и способы называния персонажей в повести Л. Н. Толстого «Хаджи-Мурат» и показано, что они и поэтонимы выполняют предведомительную функцию. Воссоздавая простонародную жизнь, Толстой использует безымянное называние персонажей, указывая их возраст, семейный статус и описание одежды. Амбициозные безликие персонажи именуются по титулам или воинским званиям, которые часто заменяют их фамилии. В некоторых случаях в «Хаджи-Мурате» Толстой обращается к многомерному представлению персонажа, совмещая указание социального положения, краткие биографические сведения и портретное описание. Негативно относясь к Николаю I, Толстой не пишет про него «царь», а называет Николай или по имени-отчеству, когда тот является объектом поклонения или отдает приказ убивать людей. В «Хаджи-Мурате» Петр Михайлович Авдеев — толстовский праведник, чей трехчастный поэтоним несет мощный нравственно-религиозный потенциал. Толстой изменяет онимы ряду вошедших в повествование исторических лиц для имплицитного оправдания деяний этих персонажей; полемически заостренное несоответствие антропонима исторического лица тому имени, которое дал ему автор, отражает угасание в человеке нравственного и героического начала. В речи автора отсутствует слово «враг», слово «неприятель» лишено негативной коннотации; воюющие не названы по национальности; применяя ко всем персонажам единый эпический критерий оценки, Толстой ратует за прекращение бойни и за взаимопонимание.

Ключевые слова: антропоним, оним, патроним, поэтоним, семантика имени, прототип, безымянные персонажи, предведомительная функция

Рассмотрение антропонимов в художественном тексте — важный аспект анализа поэтики произведения, выявляющий картину мира писателя. В художественном тексте автор-демиург дает персонажам поэтонимы исходя из собственных предпочтений¹. При выборе антропонимов, обусловленных развитием сюжета, писатель, воспроизводя ономастические

нормы, сохраняет художественную правдоподобность поведения, усиливает экспрессию имени собственного за счет его аллюзивности, которая, будучи порожденной социально-психологическими и культурно-историческими факторами, углубляет образный и концептуальный планы произведения. Семантика имени персонажа, носящего имя святого / легендарного героя / исторического деятеля, может в определенной степени выполнять предуведомительную (предсказывающую) функцию.

Антропоним — единичное имя собственное или набор идентифицирующих человека имен со всеми возможными вариантами. В художественном тексте функцию антропонимов могут выполнять местоимения, национальность, местожительство, социальное положение, семейный статус, чин мирянской святости действующих лиц и т. п. В отечественной художественной литературе использование автором тех или иных онимов (с различными эмоционально-экспрессивными суффиксами), патронимов, двухчастных поэтонимов (оним и патроним / оним и фамилия), трехчастных поэтонимов (оним, патроним и фамилия) отражает самооценку действующих лиц, их межличностные связи, имплицитно или эксплицитно выраженное отношение писателя к этим людям. Исторические лица / легендарные герои, описанные в художественном произведении, связаны со своими прототипами; способы их наименования обретают дополнительные смысловые оттенки. Соотнесение судьбы персонажа с жизнью его прототипа, выявление роли безымянных персонажей с их обобщенными характерами — необходимая часть анализа художественного целого. Вышесказанное свидетельствует об актуальности исследования художественной ономастики.

Анализируя антропонимы в творчестве Толстого, исследователи преимущественное внимание уделяют его романам. Б. М. Эйхенбаум считает фамилии действующих лиц в «Войне и мире» незначительными и неудачными, поскольку они лишены символизации и обобщения [Эйхенбаум: 58]. Е. Г. Ростова полагает, что в имени *Наташа Ростова*, которая в эпилоге представлена идеальной матерью, важна семантика онима в латинском языке (*natalis* — *рождающая, родная*); в имени

Николай Ростов сконденсированы представления о Николае Угоднике; антропоним *Андрей Болконский* указывает на мужественность князя Андрея [Ростова: 82]. С точки зрения Е. Ю. Полтавец, князь Андрей и Пьер соотнесены с Апостолами Андреем и Симоном-Петром [Полтавец: 29–34].

В «Анне Карениной» выбор Толстым поэтонимов семантически значим. Сергей Львович Толстой, услышав от отца, что фамилия *Каренин* произведена от древнегреческого *kárhoon*, что значит «голова», назвал мужа Анны головным человеком, у которого рассудок преобладает над сердцем [Толстой: 569]. Согласно Б. М. Эйхенбауму, фамилия *Вронский* звучит как сознательная стилизация писателя, подчеркивающего связь героя с литературными персонажами 1830-х гг. [Эйхенбаум: 656]. По версии М. С. Альтмана, в «Анне Карениной» Толстой использует прием наименования ряда героев посредством перемены букв в именах их прототипов [Альтман: 10]. Говоря о семантическом сопряжении отчеств Константина *Дмитриевича* Левина и Анны *Аркадьевны* Карениной, Ж. Л. Суркова полагает, что патронимы этих персонажей содержат основу для становления идиллического плана романа Толстого [Суркова: 100]. По мнению Г. А. Ахметовой, семантика имени и отчества Анны указывает на ее изначальную духовность, на ее призвание быть счастливой и дарить счастье другим (*Анна* — др.-евр. *милость Божья, благодать*; *Аркадий* — с др.-греч. *житель Аркадии* — *счастливой страны*), которые она утратила вместе с именем [Ахметова: 87].

Рассматривая способы наименования в народных рассказах Толстого, А. М. Ранчин доказывает, что в «Хозяине и работнике» антропонимы семантизированы и наделены символической функцией [Ранчин: 46]. В рассказе «Франсуаза», считает Н. Н. Лаврова, оним заглавной героини при сочетании с существительным *сестра* придает ее антропониму концептуальное значение [Лаврова: 584–586]. В предпринятом ранее исследовании народных рассказов Толстого мы пришли к выводу, что выбор антропонимической формулы называния персонажей предопределен их отношением к Евангелию; антропонимы почти всегда выполняют предуведомительную функцию и вселяют надежду на благополучный финал произведений;

патроним имеет большее значение, чем оним; безымянные персонажи, чаще всего, отстоят от Бога [Масолова: 111–123].

В настоящей работе мы обращаемся к антропонимам в повести Толстого «Хаджи-Мурат». Т. Н. Куркина, также анализирувавшая художественную ономастику в «Хаджи-Мурате», отмечает, что в этой повести Толстой не употребляет слово *наши*; слово *русские* появляется лишь в прямой речи горцев или при пересказе автором их мыслей и чувств; в обращении к чеченцам и русским военным используются их звания [Куркина: 90–91]. Научная новизна нашей работы состоит в том, что мы рассматриваем способы наименования персонажей, в том числе исторических лиц, воссозданных в этой повести, выявляем семантику поэтонима толстовского праведника, указываем причины «изменения» антропонима персонажа, определяем функцию антропонимов. В таком ключе антропонимы в повести «Хаджи-Мурат» ранее не изучались.

В «Хаджи-Мурате» амбициозные военные, придворные, князья, графы, бароны превыше всего ценят свое положение на иерархической лестнице бюрократической государственной системы. При назывании таких персонажей автором сначала указываются их чин, должность, титул; почти все русские высокопоставленные лица лишены имени-отчества и названы по фамилии; предельно редко используются их имена-отчества, еще реже — трехчастные поэтонимы. Ряд исторических персонажей, в том числе отца и сына Воронцовых², автор сначала называет со всеми регалиями по трехчастному поэтониму:

«Дом этот занимал полковой командир Куринского полка, сын главнокомандующего, флигель-адъютант князь Семен Михайлович Воронцов»³;

«Воронцов, Михаил Семенович, воспитанный в Англии, сын русского посла, был среди русских высших чиновников человек редкого в то время европейского образования, честолюбивый, мягкий и ласковый в обращении с низшими и тонкий придворный в отношениях с высшими. Он не понимал жизни без власти и без покорности. Он имел все высшие чины и ордена и считался искусным военным, даже победителем Наполеона под Краоном» (35, 40).

В дальнейшем поэтонимы этих действующих лиц уступают место называнию по фамилии.

В «Хаджи-Мурате» указание воинского звания офицера часто заменяет его фамилию, персонажи обезличены чинами и выступают сугубо в социальном статусе: *ротные, ротный командир, пристав, адъютант, полковой адъютант, офицеры, барабанищик, начальник, подчиненный, генерал, милиционеры* и др. Добавление фамилии к титулу или воинскому званию позволяет читателю дифференцировать этих персонажей, которые по сути мало чем отличаются друг от друга, будучи пустыми и никчемными: князь Воронцов, княгиня Воронцова / княгиня Марья Васильевна, княгиня Елизавета Ксаверьевна, графиня Шуазель, грузинская княгиня Манана Орбельяни, барон Ливен, граф Ржевусский, министр двора Волконский, генерал Аргутийский, начальник левого фланга генерал Козловский, генерал Ключену, генерал Пассек, генерал-губернатор Западного края Бибилов, полковник Золотухин, подполковник князь Тарханов и др.

Требуя чинопочитания и пиитетного отношения к себе, амбициозные особы порой ставят себя в нелепые ситуации. Когда Хаджи-Мурат, ссыпав деньги в рукав, неожиданно хлопнул статского советника по плечи и пошел из комнаты, тот «привскочил и велел переводчику сказать, что он не должен сметь этого делать, потому что он в чине полковника. То же подтвердил и пристав. Но Хаджи-Мурат кивнул головой в знак того, что он знает, и вышел» (35, 101).

Толстой обращается к многомерному представлению персонажа, совмещая указание его чина, должности с краткими биографическими сведениями, которые могут быть расширены портретной характеристикой, а также описанием одежды как маркера социального положения человека:

«Князь Барятинский, друг наследника, бывший командир Кабардинского полка, теперь, как начальник всего левого фланга, тотчас по приезде своем в Грозную собрал отряд...» (35, 96);

«Тут был и вчерашний генерал с щетинистыми усами, в полной форме и орденах, приехавший откланяться; тут был и полковой командир, которому угрожали судом за злоупотребления по

продовольствованию полка; тут был армянин-богач, покровительствуемый доктором Андреевским, который держал на откупе водку и теперь хлопотал о возобновлении контракта; <...> тут был разорившийся грузинский князь в великолепном грузинском костюме, выхлопатывавший себе упраздненное церковное поместье...» (35, 45);

«На полянке, поодаль от дороги, сидели на барабанах: Полторацкий с своим субалтерн-офицером Тихоновым, два офицера 3-й роты и бывший кавалергард, разжалованный за дуэль, товарищ Полторацкого по Пажескому корпусу, барон Фрезе» (35, 25)⁴;

«Против них играли два офицера: один — широколицый, румяный, перешедший из гвардии, ротный командир Полторацкий, и очень прямо сидевший, с холодным выражением красивого лица, полковой адъютант» (35, 17).

Изображая кавказцев, автор также указывает их воинские звания (которых намного меньше, чем чинов и титулов у русских): *мюрид, нукер, имам, мюришид* (35, 16, 14 и 4 словоупотреблений соответственно) и почти всегда добавляет к воинскому званию персонажа его имя: *кумыцкий князь Арслан-Хан, аварец Ханефи*. При представлении чеченцев нет, как правило, ни кратких биографических сведений, ни психологических характеристик: война идет на территории горцев, для которых главное — отстоять свободу своей страны, а не подчеркнуть перед другими свою «значимость» или «уникальность».

В «Хаджи-Мурате» дважды в портретных характеристиках персонажей подчеркнуто подбострастное желание подчиненных быть внешне похожими на Николая I: у флигель-адъютанта черные усики и височки зачесаны к глазам так же, как их зачесывал Николай Павлович; у князя Василия Долгорукого были такие же бакенбарды, усы и виски, как и у Николая.

В повествовании используются различные способы характеристики персонажей: 1) указывается мотивация поведения хана, который явился затем, чтобы рассказать дома, что был у князя; 2) дается краткая и одновременно емкая психологическая характеристика, не внушающая уважения к человеку: *бойкий офицер Петроковский* (35, 92), *сердитый генерал* (35, 34), *известный храбрец Богданович* (35, 106); 3) говорится об отсутствии ума и о «деловых» качествах знатных особ:

«Всем стало неловко, но неловкость положения исправил грузинский князь, очень глупый, но необыкновенно тонкий и искусный льстец и придворный» (35, 43).

В одном предложении автор совмещает разные способы называния персонажа: указание чина, портретное описание, краткие биографические сведения и психологическую характеристику:

«Четыре казака ехали за ним: Ферапонтов, длинный, худой, первый вор и добытчик, — тот самый, который продал порох Гамзале; Игнатов, отслуживающий срок, немолодой человек, здоровый мужик, хваставшийся своей силой; Мишкин, слабосильный малолеток, над которым все смеялись, и Петраков, молодой, белокурый, единственный сын у матери, всегда ласковый и веселый» (35, 111).

Майор Иван Матвеевич Петров 32 раза называется в повести по имени-отчеству, 4 раза — по фамилии, 2 раза — по званию и фамилии и 1 раз — по званию. Иван Матвеевич не соответствует занимаемой должности и выступает как частное лицо: он манкирует служебными обязанностями, пьянствует, картежничает, зубоскалит при виде отрубленной головы. Для молодого офицера Бутлера он — «ближайший начальник, майор Петров» (35, 78) и «пьяный и добродушный храбрец майор Петров» (35, 79). Хаджи-Мурат, указывая плетью на дом Ивана Матвеевича, называет его воинским начальником: «Это воинский начальник дом?» (35, 82).

Лишая генерала *Слепцова*⁵ названия по имени-отчеству, Толстой приводит высказывание офицеров, которые без сострадания оживленно обсуждали неоправданное, с их точки зрения, молодечество лихого офицера, не видя в смерти величайшего таинства окончания жизни.

В XV главе, где действует Николай I, подобострастные придворные трижды называют его *императором* и 1 раз — *императором Николаем*. Автор ни разу не пишет про него «царь»: в Евангелии многократно утверждается, что царь должен ратовать за справедливость и делать все для построения Царства Божия на земле; поведение же Николая в высшей степени безнравственно, а его указы — преступны. Когда Николай

прилюдно ведет себя неподобающе сану — гневается, отправляет людей на смерть, — автор называет его по имени-отчеству (подобное именование обычно применяется к частному лицу):

«Увидав мундир училища, которое он не любил за вольнодумство, Николай Павлович нахмурился, но высокий рост и старательная вытяжка и отдавание чести с подчеркнуто-выпяченным локтем ученика смягчило его неудовольствие» (35, 68–69);

«Во исполнение этого предписания Николая Павловича тотчас же, в январе 1852 года, был предпринят набег в Чечню» (35, 75).

Автор 58 раз называет Николая по имени, не скрывая своей безразличности к этому самовлюбленному, циничному, пустому человеку. Любовницы Николая предстают в повествовании без имени-отчества, с акцентированием наивного или чувственного начала в их портретной характеристике:

«Он то вспоминал испуганное и восторженное выражение белого лица этой девицы, то могучие, полные плечи своей всегдашней любовницы Нелидовой и делал сравнение между тою и другою» (35, 68).

Проведя несколько минут после обедни в семейном кругу, пошутив с императрицей и детьми, Николай поручил министру двора выдавать ежегодную пенсию матери своей очередной фаворитки. Воспоминание Николая о соvrащенной девице вперемешку с безымянным упоминанием членов его семьи в очередной раз выявляет аморальность этого человека. В повести Николай, с пренебрежением относящийся к Елене Павловне, не называет ее великой княгиней.

При описании аула и русской деревни, где жизнь идет по своим извечным законам, Толстой использует тот способ наименования, который был разработан им в народных рассказах: название простонародных персонажей по 1) возрасту, семейному статусу: *отец (старик отец, старик), муж, жена, мальчик, мать (старуха), сын, меньшой сын, старший сын, брат, жена брата, дочь старшего брата, девка-невеста (девка), мужики, бабы, молодые, внук, сноха, крестный, сирота*; 2) описанию одежды: *совсем молодая девочка в красных шароварах и зеленом бешимете, старик в ночной шапке*; 3) социальному положению:

солдатка. Применительно к простонародным безымянным русским персонажам Толстой порой указывает их профессию: *приказчик, дворник, дьяк, писарь, выборный*.

Обратимся к описанию Петра Михайловича Авдеева — солдата, погибшего от пулевого ранения в начале повести «Хаджи-Мурат». Он был спокойным веселым человеком, всегда готовым помочь людям, ни о ком не отзывался плохо, называл «гололобых» «хорошими ребятами», беседовал с ними об их семьях и детях. Переиначивая бытовавшее среди русских войск на Кавказе выражение: «Рота — большой человек», Авдеев говорит: «Известное дело, мир — большой человек» (35, 13), и его высказывание обретает бытийный смысл. Бездетный Авдеев пошел в армию вместо брата, у которого было пятеро детей, а потом пожалел о таком самопожертвовании. Смертельно раненный, он молча сносил боль; перед смертью Авдеев раскаялся в том, что завидовал брату, и умер как христианин: простился со всеми и попросил вложить в его руки свечу. Поэтоним *Петр Михайлович Авдеев* несет мощный нравственно-религиозный потенциал: имя *Петр* в переводе с древнегреческого — *скала, камень*; имя *Михаил*, от которого образован патроним персонажа, означает *подобный Богу, равный Богу* (др.-евр.); фамилия персонажа образована от патронима *Авдей* (или *Авдий*) — одного из двенадцати Ветхозаветных пророков, чье имя переводится как *слуга Бога* (др.-евр.). Ряд исследователей видят в Авдееве преемника идей Платона Каратаева (см.: [Мышковская: 251], [Келдыш: 254–255]).

В произведениях Толстого «изменение» имени персонажа происходит после того, как окружающие начинают иначе относиться к нему. Когда Иван Матвеевич осознал преданность и душевную красоту своей сожительницы, он и все офицеры стали обращаться к ней по имени-отчеству:

«Майор жил супружески с дочерью фельдшера, сначала Машкой, а потом Марьей Дмитриевной» (35, 79).

Бутлер, влюбленный в Марию Дмитриевну, мысленно называл ее Машей. Хаджи-Мурату Марья Дмитриевна понравилась своей простотой, красотой и естественностью поведения, и он

при прощании назвал ее «матушкой», что в устах горца звучало высшей похвалой русской женщине.

Толстой, создавая художественный образ легендарного героя, вносит определенные коррективы в биографию Хаджи-Мурата. Автор рассказывает одну давнишнюю кавказскую историю, «часть которой он видел, часть слышал от очевидцев, а часть вообразил себе» (35, 6). Неизвестно, кто обезглавил Хаджи-Мурата. В повести Толстого это совершает *Гаджи-Ага*, чье имя переводится как *паломник самый главный* (азерб., турец.). То, что персонаж с таким ко многому обязывающему онимом оказывается циничным убийцей, вновь свидетельствует о всеобщем безумии людей, истребляющих друг друга и глумящихся над мертвыми.

Используя характеризующую и предуведомительную функции антропонимов, Толстой изменяет имена некоторых членов семьи главного героя. У Хаджи-Мурата, исторического лица, мать звали *Залму*⁶, первую жену — *Дарижа*⁷, которая родила сына *Гуллу*⁸; от второй жены, *Саны*⁹, родился сын, названный в честь отца. В повести Толстой дает матери Хаджи-Мурата имя *Патимат*, что в переводе с арабского означает *светлоликая*; вариант этого имени — *Фатима* (так звали дочь пророка Мухаммеда). Называя мать заглавного героя очень значимым для мусульман именем, сопоставимым для христиан с именем Девы Марии, Толстой имплицитно оправдывал ее поведение, в том числе ненависть к Шамилю, который принес много горя Хаджи-Мурату и его семье. Патимат — идеальная мать, которая, невзирая на угрозу собственной гибели, спасла грудного ребенка и, омыв его горячей кровью из своей раны, научила не бояться смерти.

В повести Толстого одну из жен Хаджи-Мурата зовут *Софиат* (*Софиат* — араб. *чистая, непорочная, ясная, избранная*). Она не вызывала у мужа ревности или недовольства. Имя сына Хаджи-Мурата в повести — *Юсуф* (*Юсуф* — араб. *дополнительно возвышенный Аллахом*)¹⁰. Отец любовался красотой сына, гордился его молодечеством и поручил Юсуфу беречь мать и бабушку. Сын не оправдал надежд своего отца: не разделяя ненависти Хаджи-Мурата к Шамилю, Юсуф поцеловал руку его врага; когда Шамиль сказал Юсуфу, что убьет юношу или выколует ему глаза, тот

в отчаянии хотел закончить жизнь самоубийством. Давая сыну Хаджи-Мурата имя исламского пророка Юсуфа, Толстой показал угасание в человеке героического порыва, готовность пойти на предательство своего отца.

Автор называет имена двух жен Шамиля¹¹: остроносой, черной, неприятной лицом старшей жены — *Зайдет* и любимой — *Аминет* (вариант онима *Аминат*). Чтобы показать одиночество и неприкаянность Шамиля, Толстой: 1) рисует его старшую жену в невыгодном свете и дает ей оним, не «оправдавший» себя (*Зайдет*, имя которой образовано от арабского слова *заида* — *возрастающая, приносящая увеличение*, была нелюбимой женой Шамиля и раздражала его); 2) сохраняет реальное имя младшей капризной жены имама, чье легкомысленное поведение, вызывавшее озлобление Шамиля, не соответствует семантике данного ей онима; 3) не пишет о том, что у Шамиля были сыновья¹².

Автор предъявляет к людям единый критерий оценки и выявляет в человеке то, насколько тот порядочен, честен, добр, бесхитростен, способен ли сострадать и нести персональную ответственность за свои поступки, умеет ли видеть красоту окружающего мира. Как и у Гомера, у Толстого нет деления персонажей на *свой* и *чужой*. В повествовании о военном конфликте на Кавказе 5 раз встречаются слова с корнем *неприятел-*, из них в трех случаях эти слова употреблены в речи автора для определения месторасположения и не содержат негативной коннотации:

«Несколько грузно-громких выстрелов солдатских ружей ответили на неприятельский выстрел» (35, 26);

«...план медленного движения в область неприятеля посредством вырубki лесов и истребления продовольствия был план Ермолова и Вельяминова» (35, 71);

«Как всегда, отряд двигался по неприятельской земле, соблюдая возможную тишину» (35, 76).

В «Хаджи-Мурате» антропонимами выступают притяжательные местоимения, называние по национальности, слова *люди* и *человек*. Местоимения *наш* / *наша* / *наши* встречаются только в речи действующих лиц: 5 раз — в письме Воронцова,

3 раза — в горской песне, 1 раз — в рассказе Хаджи-Мурата о своей семье. 80 раз в речах чеченцев звучит слово *русские*. В «Провозглашении к горскому народу», подписанном Шамилем, вместо слова *русские* употреблено слово *неверные*: Шамиль, яростный враг русских, противопоставляет свой и другой народы по вероисповеданию и призывает к национальной вражде. Толстой никогда не называет людей, сражающихся против горцев, по национальности — русские, считая, что воюют не люди разных национальностей, а те, кого правительство втянуло в бойню. Поскольку война идет на Кавказе, автор указывает национальность местных жителей: *чеченцы* (20 словоупотреблений) и *горцы* (29 словоупотреблений). В «Хаджи-Мурате» слово *враг* встречается 21 раз в речах русских и чеченцев и не используется в речи автора. Как совершенно верно замечает Т. Н. Куркина, в повести «в роковой момент гибели героя врагом для него является не человек определенной национальности, будь то русский или горец, а человек с ружьем, пистолетом и кинжалом, направленным на него. Вот кто подлинный враг, по мысли Толстого, и не только для его героя, но и для человека любой национальности, и для целых народов, и для современной “разумной” цивилизации в целом. <...> повествователь порой нарочито забывает о существовании и воинских званий, и национальностей, и даже фамилий, зато использует обращение “люди” и “человек”» [Куркина: 92].

Таким образом, антропонимические формулы называния персонажей в «Хаджи-Мурате», будучи, на первый взгляд, нейтральными, выполняют характеризующую и предуведомительную функцию. При назывании высокопоставленных чиновников и офицеров акцент ставится на указание их титулов и регалий. Толстой наделяет некоторых членов семьи Хаджи-Мурата и Шамиля другими именами, которые либо возвеличивают человека, либо не соответствуют характеру этого персонажа и дискредитируют его. Безымянные простонародные персонажи во многом воплощают представление автора о должной жизни, изолированной от преступного социума. В «Хаджи-Мурате» Толстой применяет ко всем персонажам единый эпический критерий оценки и ратует за прекращение бойни и за взаимопонимание.

Примечания

- ¹ В России имя младенцу давали по святцам в честь святого; в исламской системе имянаращения выбор имени ребенка предоставлялся родителям или его родственникам с учетом соблюдения ряда запретов (в частности, нельзя брать ни одного из имен Аллаха, а также имени Ангелов).
- ² Воронцов Михаил Семенович (1782–1856) — русский государственный и военный деятель, генерал-адъютант (1815), генерал-фельдмаршал (1856); в 1844–1854 гг. — наместник на Кавказе. Воронцов Семен Михайлович (1823–1882) — генерал-адъютант (1856), участник Кавказской и Крымской войн.
- ³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: ГИЗ «Худож. лит.», 1956. Т. 35. С. 16. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.
- ⁴ Прототип Фрезе — Розен Григорий Владимирович (1781–1841), барон, офицер Кавалергардского полка, разжалованный за дуэль в рядовые Куринского полка. См.: (35, 700).
- ⁵ Слепцов Николай Павлович (1815–1851) — генерал-майор, участник кавказских войн, погиб от пулевого ранения 10 декабря 1851 г., когда бросился впереди предводимой им колонны из двухсот казаков на неприятеля. Современники Слепцова ценили его за безоглядную отвагу, умение очаровывать, привязывать к себе, возбуждать фанатическую преданность. Будучи глубоко религиозным человеком, Слепцов умер с верой в жизнь вечную. См. об этом: [Савельев: 280–287], [Новоселов: 2–32].
- ⁶ *Залму — невредимая, здоровая, целая* (араб.).
- ⁷ *Дарижа — жемчужина* (груз.).
- ⁸ *Гулла — пуля, снаряд* (дагест.).
- ⁹ *Сана — великолепие, блеск* (араб.).
- ¹⁰ У Хаджи-Мурата (1816–1852) не было сына Юсуфа.
- ¹¹ Шамиль (1797–1871) имел 5 жен. Первая жена Шамиля, Патимат, родила 5 детей; была убита по приказу главнокомандующего российских войск графа М. С. Воронцова. Вторая жена, Джавгарт, погибла в 1839 г. Третья жена, Загидат (чье имя с арабского переводится как *аскет, сподвижница*), знала наизусть Коран, умела вести умные беседы, стала старшей женой, решала все бытовые дела семьи, родила 2 дочерей. Четвертая жена Шамиля — любимая, Шуайнат (Анна Улуханова), родила 7 детей, из которых никто не выжил. Последняя жена Шамиля — Аминат (значение этого имени — араб. *находящаяся в безопасности, верная*) — мечтала стать любимицей мужа, но конфликтовала с Загидат, поэтому Шамиль скоро расстался с ней.
- ¹² У Шамиля, исторического лица, было пять сыновей: Джамалуддин (1829–1858), Гази-Мухаммад (1833–1902), Саид (1839), Мухаммад-Шапи (1840–1906) и Мухаммад-Камил (1863–1951).

Список литературы

1. Альтман М. С. Читая Толстого. — Тула: Приокское книжное изд-во, 1966. — 168 с.
2. Ахметова А. Г. Мифологический лейтмотив в романе Льва Толстого «Анна Каренина» // Фольклор народов России. — Уфа, 2006. — С. 83–94.
3. Келдыш В. А. Преобразование эпики («Хаджи-Мурат» Л. Н. Толстого) // Поэтика русской литературы конца XIX — начала XX века. Динамика жанра. Общие проблемы. Проза. — М., 2009. — С. 245–280.
4. Куркина Т. Н. Историософия Льва Толстого. — Воронеж: Наука-Юни-пресс, 2011. — 147 с.
5. Лаврова Н. Н. Антропонимы в рассказе «Франсуаза» и в пьесе «Живой труп» Л. Н. Толстого // Вестник Нижегородск. ун-та им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 4 (2). — С. 584–586.
6. Масолова Е. А. Антропонимы и евангельский текст в рассказах Л. Н. Толстого «Чем люди живы», «Где любовь, там и Бог», «Много ли человеку земли нужно» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск, 2017. — Т. 15. — № 3. — С. 109–126 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506099039.pdf (25.04.2018)
7. Мышковская Л. М. Мастерство Л. Н. Толстого. — М.: Сов. писатель, 1958. — 436 с.
8. Новоселов С. Генерал-майор Николай Павлович Слепцов: Жизнеописание. — СПб.: Тип. Якова Грея, 1858. — 33 с.
9. Полтавец Е. Ю. Мифопоэтика «Войны и мира» Л. Н. Толстого. — М.: Ленанд, 2015. — 224 с.
10. Ранчин А. М. Перекличка Камен: Филологические этюды. — М.: Новое литературное обозрение, 2013. — 656 с.
11. Ростова Е. Г. Символика имен собственных в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» // Русский язык за рубежом. — 2012. — № 5. — С. 79–83.
12. Савельев А. Е. Забытый герой Кавказской войны // Теория и практика общественного развития. — Краснодар, 2010. — № 1. — С. 280–287.
13. Суркова Ж. Л. Идиллические мотивы в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» // Иностранные языки: теория и практика. Литературоведение. — Иваново, 2003. — С. 99–105.
14. Толстой С. Л. Об отражении жизни в «Анне Карениной» // Л. Н. Толстой. П. — М.: АН СССР, 1939. — С. 566–590. (Литературное наследство; Т. 37/38)
15. Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: исследования. Статьи. — СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. — 952 с.

Дата поступления в редакцию: 07.05.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Elena A. Masolova

*Novosibirsk State Technical University
(Novosibirsk, Russian Federation)*

masolova@list.ru

ANTHROPONYMS IN L. N. TOLSTOY'S POVEST' "HADJI-MURAD"

Abstract. This article considers the anthroponyms and the ways of naming characters in Tolstoy's povest' "Hadji Murad" and proved that onyms, patronymics and poetonyms fulfil an anticipative or foreshadowing function. Describing simple life of people in "Hadji Murad", Tolstoy resorts to the generic naming of people by their age, family status and description of clothing. Mentioning the ambitious and faceless high-ranking people the author uses their titles or a military rank that often replace their surnames. Sometimes Tolstoy refers to the multidimensional representation of the characters and combines the indication of their social status, brief biographical information and portrait description. Showing his disfavour to Nikolas I, Tolstoy does not use the title "tsar" while describing him but refers to him by his name Nikolas or his name and patronymic when the latter becomes an object of worship or gives an order to kill people. In "Hadji Murad" Pyotr Mikhailovich Avdeev is a righteous man by Tolstoy. His three-part poetonym bears a powerful moral and religious implication. Tolstoy modifies some of the onyms of certain historical figures mentioned in the story in order to implicitly justify the deeds of these characters. The polemically emphasized discrepancy of the historical person's onym with that one given to him by the author reflects the extinction of moral and heroic essence in this person. The author does not use the word "enemy", he deprives the word "antagonist" of its negative connotation and does not mention the nationality of the belligerents; Tolstoy applies the only epic criterion of estimation to all characters and stands for the cessation of the slaughter and for mutual understanding.

Keywords: anthroponym, onym, patronymic, poetonym, name semantics, prototype, generic characters, prospective function

References

1. Al'tman M. S. *Chitaya Tolstogo [Reading Tolstoy]*. Tula, Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1966. 168 p. (In Russ.)
2. Akhmetova A. G. A Mythological Keynote in Leo Tolstoy's Novel "Anna Karenina". In: *Fol'klor narodov Rossii [Folklore of the Peoples of Russia]*. Ufa, 2006, pp. 83–94. (In Russ.)
3. Keldysh V. A. Transformation of the Epic ("Hadji Murad" by Leo Tolstoy). In: *Poetika russkoy literatury kontsa XIX — nachala XX veka. Dinamika zhanra. Obshchie problemy. Proza [Poetics of Russian Literature of the Late 19th — Early 20th Century. Dynamics of the Genre. Common Problems. Prose]*. Moscow, 2009, pp. 245–280 (In Russ.)

4. Kurkina T. N. *Istoriosofiya L'va Tolstogo* [*The Historiosophy of Leo Tolstoy*]. Voronezh, Nauka-Yunipress Publ., 2011. 147 p. (In Russ.)
5. Lavrova N. N. Anthroponyms in the Story "Françoise" and in the Play "The Living Corpse". In: *Vestnik Nizhegorodskogo Universiteta imeni N. I. Lobachevskogo* [*Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod*]. Nizhny Novgorod, 2010, no. 4 (2), pp. 584–586. (In Russ.)
6. Masolova E. A. Anthroponyms and Evangelical Text in Tolstoy's Stories "What Men Live by", "Where Love Is, There God Is also", "How Much Land Does a Man Need?". In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*]. Petrozavodsk, 2017, vol. 15, no. 3, pp. 109–126. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506099039.pdf (accessed on April 25, 2018). (In Russ.)
7. Myshkovskaya L. M. *Masterstvo L. N. Tolstogo* [*Tolstoy's Mastery*]. Moscow, Sovetskiy pisatel' Publ., 1958. 436 p. (In Russ.)
8. Novoselov S. *General-mayor Nikolay Pavlovich Sleptsov: Zhizneopisanie* [*Major-General Nikolai Pavlovich Sleptsov: Biography*]. St. Petersburg, Tipografiya Yakova Greya Publ., 1858. 33 p. (In Russ.)
9. Poltavets E. Yu. *Mifopoetika «Voyny i mira» L. N. Tolstogo* [*Mythopoethics of "War and Peace" by L. N. Tolstoy*]. Moscow, Lenand Publ., 2015. 224 p. (In Russ.)
10. Ranchin A. M. *Pereklichka Kamen: Filologicheskie etyudy* [*The Dialogue of Camenae: Philological Essays*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2013. 656 p. (In Russ.)
11. Rostova E. G. Symbolism of Proper Names in Leo Tolstoy's Novel "War and Peace". In: *Russkiy yazyk za rubezhom* [*The Russian Language Abroad*]. Moscow, 2012, no. 5, pp. 79–83. (In Russ.)
12. Savel'ev A. E. The Forgotten Hero of the Caucasian War. In: *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [*Theory and Practice of Social Development*]. Krasnodar, 2010, no. 1, pp. 280–287. (In Russ.)
13. Surkova Zh. L. Idyllic Motifs in Leo Tolstoy's Novel "Anna Karenina". In: *Inostrannye yazyki: teoriya i praktika. Literaturovedenie* [*Foreign Languages: Theory and Practice. Literary Criticism*]. Ivanovo, 2003, pp. 99–105. (In Russ.)
14. Tolstoy S. L. On the Reflection of Life in "Anna Karenina". In: *L. N. Tolstoy. II*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1939, pp. 566–590. (Ser. "Literary Heritage"; vol. 37/38). (In Russ.)
15. Eyhenbaum B. M. *Lev Tolstoy: issledovaniya. Stat'i* [*Leo Tolstoy: Researches. Articles*]. St. Petersburg, Faculty of Philology and Arts of St. Petersburg State University Publ., 2009. 952 p. (In Russ.)

Received: May 07, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5161

УДК 821.161.1.09“19”-31

Анна Александровна Скоропадская*Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)*

san19770@mail.ru

МОТИВ БЕСНОВАНИЯ В ПОЭТИКЕ Б. ПАСТЕРНАКА

Аннотация. В статье рассматривается один из сквозных мотивов в поэтике Бориса Пастернака — мотив беснования. Он реализуется в основном при помощи природных образов (метель, вьюга, ненастье). Природный мир становится зеркальным отражением мира человеческого. Однако Пастернак перерабатывает ставший классическим мотив, лишая его однозначной отрицательной коннотации и внося в него новые смыслы. В этом особую роль играет знакомство поэта с античной философской и новозаветной традициями, которое оставило глубокий след в его личной философии, образно переработанной в стихотворных и прозаических текстах. Наиболее ярко совмещение этих двух традиций проявилось в мотиве беснования, который, с одной стороны, отсылает к евангельским сюжетам об изгнании бесов, а с другой — к сократовскому демону, «божественному голосу», метафорически воплощающему собой мыслящую часть души. Именно античная традиция снимает с беснования однозначно отрицательную коннотацию: граница с безумием и болезнью, беснование через экстатические состояния открывает дионисийские истоки творчества Пастернака.

Ключевые слова: Пастернак, поэтика, мотив, беснование, неистовство, античная традиция, христианская традиция

Исследованию образной и мотивной структуры литературного наследия Бориса Пастернака посвящены многочисленные работы, некоторые из которых [Жолковский], [Якобсон], [Фатеева], [Faguno] останавливались на мотиве беснования (и отчасти сопряженных с ним мотивов бесовства, чертовщины), но все же отдельного анализа этого мотива не предпринималось. Между тем показательным, на наш взгляд, является тот факт, что в словарной статье «бесноваться» в электронном справочном издании «Религиозная лексика в стихах русских поэтов Серебряного века»¹ содержится восемь поэтических иллюстраций, четыре из которых (т. е. половина) — это стихотворные

строки Пастернака. Эпитет «бесноватый» в словаре проиллюстрирован тоже восемь раз, и пять (больше половины!) поэтических примеров — пастернаковские. Эта частотность указывает на значимость мотива беснования в поэтике и философии Пастернака.

С точки зрения христианской церкви, *бесноватость* или *беснование* — одержимость человека бесами, демонами. Согласно Евангелию и житиям святых, беснование человека становилось наказанием со стороны Бога за его особо тяжкие грехи. Так, православный мыслитель Игнатий Брянчанинов рассуждал:

«Скорби вразумляющие посылаются от Бога тем, которых Он хочет помиловать, а отверженным посылаются скорби сокрушительные и решительные, наиболее на самом конце жизни, как-то или скоропостижная смерть, или лишение рассудка и тому подобное»².

Если же обратиться к этимологической составляющей слов «беснование» и «бесноватость», необходимо указать, что это калька с древнегреческого: *δαίμονισθεῖς* от гл. *δαίμονίζομαι* — «обожествляться» и *δαίμονάω* «находиться во власти (мстящего) божества, быть одержимым, безумствовать, неистовствовать»³. Древнегреческое существительное *δαίμων* («божество, демон») не несет в себе однозначно отрицательной коннотации. На ранних этапах становления античной религии представления греков о мире выстраивались в систему пандемонизма — весь мир представлялся наполненным демонами, природными духами и душами умерших предков. Четкой границы между ними не определялось. Например, слова *δαίμων* и *θεός* могли применяться к одним и тем же сущностям⁴. Однако с течением времени слово *δαίμων* стало приобретать дополнительные значения, которые начали развиваться по самостоятельным путям. Так, например, Гесиод говорил о том, что демоны — души умерших людей Золотого века, они отделены от бессмертных богов и смертных людей и выполняют некую посредническую роль между первыми и вторыми⁵. Начиная с Сократа и Платона формируется мысль, что у каждого человека есть свой демон (у римлян он получил название *genius* — «гений»), обладающий своим характером, который

с рождения и до смерти сопровождает человека, определяя его судьбу.

Именно такое понимание демона находим в письме молодого Пастернака к своему другу К. Локсу от 28 января 1917 г.: «Содеянное — непоправимо. Те годы молодости, в какие выносишь решения своей судьбы и потом отменяешь их, уверенный в возможности их восстановления; годы заигрывания со своим *δαίμον*ом — миновали»⁶.

Знаменитый демон Сократа, описанный в диалогах Платона, послужил основой для рождения теории единого абсолютного божества и противостоящих ему духовных сущностей. «Когда развитая религиозно-философская мысль признала достойным поклонения единственно лишь абсолютно доброе, — отмечал Вл. Соловьев, — весь эллинский пантеон должен был быть исключен из сферы истинного божества; все олимпийцы превращались в демонов, в духов обмана и зла» [Соловьев: 374]. Под влиянием христианства произошла трансформация значения слова *δαίμων*, которое приобрело однозначно отрицательную смысловую окраску⁷.

Обращение к древнегреческому тексту Библии показывает, что при очень редком использовании слова *δαίμων* и производных от него в Ветхом Завете⁸ оно достаточно часто встречается в Новом Завете. Так, учительные и пророческие новозаветные книги дают теологическую трактовку демонам, возводя их к языческим богам. Наиболее подробно на этом останавливается апостол Павел, в Первом Послании к Коринфянам утверждающий: «*ἃ θύουσιν δαίμονίοις καὶ οὐ θεῷ, θύουσιν. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων οὐ δύνασθε, τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων*»⁹ («...что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской» — 1 Кор. 10:20–21). По замечанию П. В. Чельшева, «в целом, ап. Павел смотрит на языческих богов (идолов) как на злых духов, как на падших ангелов, демонов, которые отклонили человека от познания истинного Бога и заполнили его сердце вредными, ничтожными,

нечистыми и губительными фантазиями и делами» [Челышев: 88]. В Откровении Иоанна демоны также причисляются к языческим богам, воплощенным в виде безмолвных идолов, и злым (πονεοί), нечистым (ἀκάθαρτοι) духам, которые сбивают неокрепшие в вере души с пути к истинному Богу: «καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδῶλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα ἃ οὐτε βλέπειν δύνανται οὐτε ἀκοῦειν οὐτε περιπατεῖν» («Прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих, так чтобы не поклоняться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить» — Откр. 9:20). Между тем, все использования производных от δαίμων в исторических книгах Нового Завета связаны с вселением в человека бесов и их изгнанием Христом или его учениками. При этом во всех четырех Евангелиях изгнание бесов ставится в один ряд с излечением тяжелого недуга. Таким образом, новозаветная традиция уравнивает беснование с болезнью душевной (безумием, сумасшествием), являющейся в свою очередь симптомом болезни духовной.

Пастернак обращается к одному из таких исцелений в стихотворении «Магдалина I», объединяя версии о том, что Мария Магдалина была некогда одержима бесами (Лк. 8:2; Мк. 16:9)¹⁰ и что она была грешницей / блудницей, раскаявшейся под влиянием Иисуса Христа в своей греховной жизни и уверовавшей в Бога (Лк. 7:37–50). Греческий текст Евангелий («ἄφ' ἧς δαιμόνια ἐπτά ἐξεληλύθει») образует своеобразную этимологическую закольцованность с первой строфой стихотворения, где «демон» в первой строке соотносится с эпитетом «бесноватая»:

«Чуть ночь, мой демон тут как тут,
За прошлое мое расплата.
Придут и сердце мне сосут
Воспоминания разврата,
Когда, раба мужских причуд,
Была я дурой бесноватой
И улицей был мой приют» (4, 544–545).

Композиционно первая строфа отсылает нас к прошлому лирической героини, наполненному грехом («раба мужских причуд»), неприкаянностью и бесприютностью («улицей был мой приют»). Однако это прошлое мучительно возвращается каждую ночь, захватывая собой настоящее, утверждая свою вневременность («чуть ночь» = постоянно, всегда). Бесы из Магдалины изгнаны, но демон остался. Демон Магдалины (недаром она характеризует его «мой демон») — это определенная персонификация греха, который наполнял собой прошлую жизнь героини, от которого она была избавлена Христом (ср.: «прощаются тебе грехи» — Лк. 7:48, «вера твоя спасла тебя» — Лк. 7:50), но который не устает напоминать о себе, терзая душу Магдалины «воспоминаниями разврата», вызывая у нее образы преисподней («...что значит грех, // И смерть, и ад, и пламень серный» — 4, 545). Эта «дурная бесконечность» [Орлова: 116] прерывается появлением в монологе Магдалины адресата — Иисуса Христа, выступающего в роли Учителя, Спасителя и... вечности:

«О, где бы я теперь была,
Учитель мой и мой Спаситель,
Когда б ночами у стола
Меня бы вечность не ждала,
Как новый, в сети ремесла
Мной завлеченный посетитель» (4, 545).

Присутствие в ночи демона и Христа — поэтическая интерпретация противостояния дьявола и Бога, и полем этого противостояния становится человеческая душа, которая, вырываясь из бездны греха, постигая глубину крестных страданий, обретает высший смысл: «Я до воскресенья дорасту» (4, 546).

В русской православной традиции греческое δαίμων «демон» было заменено на славянское «бес», в язычестве обозначавшее злого бога, а в русском православии, соответственно, — противника Бога, дьявола. Этот славянский корень и стал словообразующим для «беснования» и «бесовства», а если продолжить словообразовательную цепочку, то и для «бешенства». Главным признаком этих состояний является потеря разума (ср.: грубое просторечное «дура» по отношению к бесноватой

Магдалине). В связи с этим семантическое поле расширяется далее: *беснование — бешенство — безумие — болезнь*. Христианское понимание душевной болезни непременно связано с понятием греха: «Церковь рассматривает психические заболевания как одно из проявлений общей греховной поврежденности человеческой природы. Выделяя в личностной структуре духовный, душевный и телесный уровни ее организации, святые отцы различали болезни, развившиеся “от естества”, и недуги, вызванные бесовским воздействием либо ставшие следствиями поработивших человека страстей» [Григорьев: 10].

Однако в художественной философии Пастернака эта семантическая цепочка продолжается еще одним смысловым звеном, казалось бы, не имеющим с ней ничего общего: *беснование — бешенство — безумие — болезнь — творчество*. Ниже мы проследим ход этой трансформации.

Мотив болезни — один из устойчивых в творчестве Пастернака. И зачастую этот мотив имеет значение не болезни телесной, а болезни духовной. Так, в одном из стихотворений цикла «Занятие философией» с характерным названием «Болезни земли» описывается состояние природы перед грозой. Нанизывая один на другой медицинские термины, относящиеся к инфекционным заболеваниям (бациллы, стафилококки, столбняк), Пастернак саму грозу характеризует при помощи симптомов бешенства:

«Вот и ливень. Блеск водобоязни,
Вихрь, обрывки *бешеной* слюны» (курсив мой. — А. С.)
(1, 133).

Развивается мотив болезни в одноименном цикле:

«Больной следит. Шесть дней подряд
Смерчи *беснуются* без усталы (курсив мой. — А. С.).
По кровле катятся, бодрят,
Бушуют, падают в бесчувствии.
Средь вьюг проходит Рождество.
Он видит сон: пришли и подняли.
Он вскакивает: «Не его ль?»
(Был зов. Был звон. Не новогодний ли?)» (1, 176).

Здесь навязчивые психические состояния перекликаются с беспокойством природы, охваченной смерчами, буранами, метелями. Вообще, бешенство, беснование напрямую коррелируются с природными стихиями и прежде всего — с метелью¹¹:

«В посаде, куда ни одна нога
Не ступала, лишь ворожей да вьюги
Ступала нога, в *бесноватой* округе (курсив мой. — А. С.),
Где и то, как убитые, спят снега <...>».

Это начало стихотворения «Метель», которое исследователи единодушно вписывают в определенный литературный контекст, в качестве основного его источника определяя стихотворение А. С. Пушкина «Бесы». В нем «создан символический образ мира, сбившегося с пути, и воссоздано состояние души, охваченной трагическими страстями. Вьюга символизирует Судьбу, силы, враждебные человеку, управляющие его жизнью. Это иррациональные силы, дьявольские по своей сути» [Скороспелова, Чаглыян: 42].

Интертекстуально пастернаковское стихотворение может быть соотнесено с романом Ф. М. Достоевского «Бесы», романом-пророчеством, образно предсказавшим трагические последствия «революционного беснования» [Бердяев: 74]. Символическое название романа, его эпиграфы, отсылающие к классической русской литературе (стихотворение Пушкина «Бесы») и евангельскому тексту (Евангелие от Луки) указывают на многоуровневость и глубину духовной болезни, поразившей общество. «В романе есть “бесы” и “бесноватые” (одержимые бесами), причем зачастую их роли неразделимы: есть ситуации, в которых “одержимые” сами становятся “бесами”, искушают других. Герои бесятся и беснуются» [Захаров]. Зловещая атмосфера пастернаковского стихотворения создается при помощи нанизывающихся друг на друга мотивов вихревого беснования, заговора, грозящей опасности. Эта атмосфера зеркально отражает нигилистическое беснование, охватившее маленький городок в романе Достоевского.

Кроме того, мотив метели — центральный в поэме А. Блока «Двенадцать», где «в метельную снеговую купель погружаются <...> “двенадцать” героев, отрекающихся от Христа»

[Есаулов: 500]. Христианский подтекст (имеющий фольклорно-балладный характер в стихотворении Пушкина и идейно-философский — у Достоевского и Блока) в пастернаковском стихотворении определяется в том числе и из чернового варианта названия — «Сочельник»¹².

«Метель», написанная в 1915 г., становится претекстом главного литературного детища Пастернака — романа «Доктор Живаго», одна из первых сцен которого содержит описание метели:

«Когда налетал ветер, кусты облетелой акации метались как бесноватые и ложились на дорогу» (4, 7).

Картина беснующейся природы, данная глазами маленького Юры Живаго, становится символическим воплощением катастрофических изменений в истории: природный мир принимает на себя проекцию мира человеческого. Революционные сцены в романе часто своим фоном имеют бушующую, ненастную погоду (например, известная романная сцена чтения Юрием Живаго революционного манифеста во время все нарастающей снежной выюги). Природа оттеняет возникший в мире людей революционный беспорядок, приводящий к социальному, идеологическому, этическому хаосу. Во многом такая трактовка вписывается в традиции русской литературы и публицистики, обращающихся к философско-художественному осмыслению стихии русской революции через миф о бесовстве (подробнее об этом см.: [Магомедова]).

Однако, по Пастернаку, беснующаяся, бешеная, неистовая природа не является средоточием демонической, бесовской силы. Ее наполняет и ею руководит высший замысел, заложенный в основании бытия¹³. Постичь этот замысел возможно, вслушиваясь и вглядываясь в окружающий мир, устроенный по законам Творца небесного, и становясь творцом своего мира. Поэтому еще одной темой, пронизанной мотивом беснования, становится тема творчества, обращение к которой прослеживается у Пастернака с самых первых его шагов в поэзии. Поиск своего поэтического «я» начался с опоры на предшествующую поэтическую традицию, у основания которой стояли Пушкин и Лермонтов. Характерно, что этим авторам

Пастернак посвятил свои ранние циклы: эпиграф книги «Сестра моя — жизнь» (1917) отсылает читателя к Лермонтову¹⁴, Пушкину же посвящен цикл «Тема с вариациями» (1923):

«На берегу пустынных волн
Стоял он, дум великих полн.
Был *бешен* шквал (курсив мой. — А. С.).
Песком сгущенный,
Кровавился багровый вал.
Такой же гнев обуревал
Его, и, чем-то возмущенный,
Он злобу на себе срывал» (1, 171).

Природная стихия бушующего моря противопоставлена внешнему спокойствию Пушкина, внутри себя переживающего душевные потрясения. Однако умение поэта читать «Евангелья морского дна» (1, 173) дает ему возможность умирять свои внутренние бури путем воплощения их в поэтические тексты.

Упоенность творческим процессом сродни не безумию, которое предполагает потерю *ratio* («разум»), а бешенству — экстатическому состоянию¹⁵, когда разум заглушается лавиной нахлынувших чувств. Например, в «Замечаниях к переводам из Шекспира» Пастернак отмечал: «Серьезнейшее, нешуточное, трагическое и вещественное искусство Шекспира родилось из ощущения успешности и силы во время этих ранних дурачеств, полных взбалмошной изобретательности, дерзости, предприимчивости и смертельного *бешеного* риска» (курсив мой. — А. С.) (5, 86).

Для Пастернака характерно употребление определений «бешеный», «бешено» по отношению к работе, выполняемой в срочном порядке. Приведем примеры подобной характеристики из его переписки:

«Я бешено тут тружусь и половину (42 печатные страницы мелкого английского шрифта) вчерне уже перевел» (9, 335);

«...может быть вчерне dokonчу первого Генриха, которого бешено гоню, чтобы в январе у меня не получилось прорыва» (9, 382);

«А теперь я с такою же бешеной торопливостью перевожу первую часть Гетевского Фауста, чтобы этой гонкой заработать возможность и право продолжать и, может быть, закончить зимою роман...» (9, 541);

«...до вечера (как когда-то Фауста) перевожу Кальдерона. Но, наверное, только бешеная работа и реальна. Когда я работаю не спеша с прохладцем, мозги мои спят, я ничего не чувствую, не замечаю» (10, 539).

Поэтически эти мысли у раннего Пастернака выражены в стихотворении «Определение творчества» (1919):

«Разметав отвороты рубашки,
Волосато, как торс у Бетховена,
Накрывает ладонью, как шашки,
Сон и совесть, и ночь, и любовь оно.
И какую-то черную доведь,
И — с тоскою какою-то бешеной,
К преставлению света готовит
Конноборцем над пешками пешими»¹⁶ (1, 133).

Бешенство творчества сопоставимо с природной стихией (буря, метель, вьюга, буран и т. д.). Но творчество, рождаемое внутри поэта, проводит его через душевные терзания к созданию текста. Природная стихия, являясь частью мироздания, содержит в себе в том числе и созидающее начало, сконцентрированное в едином Творце, по воле которого происходит эта «лепка мира». Бог-Творец становится для Пастернака наивысшим образцом поэта¹⁷. И здесь несомненна этимологическая связь, возводящая слово «поэт» к греческому ποιητής — с его исходными значениями «мастер, производитель, создатель, творец»¹⁸.

При этом «бешеным» может быть не только поэтическое творчество. «Бешенство» характерно для любого творчества, в том числе, например, для актерского:

«Едва допущенный Шопен
Опять не сдержит обещанья
И кончит *бешенством* взамен (курсив мой. — А. С.)
Баллады самообладанья» («Наступленье зимы» — 2, 235).

Или:

«То же бешенство риска (курсив мой. — А. С.),
Та же радость и боль
Слили роль и артистку,
И артистку и роль.
Словно буйство премьерши
Через столько веков
Помогает умершей
Убежать из оков» («Вакханалия» — 2, 183).

Однако это творческое бешенство имеет в качестве своего первоисточка глубинные природные основы. Недаром цитируемое выше стихотворение «Наступленье зимы» после описания пейзажа заканчивается строками о бешенстве музыки Шопена, вторящей тому, что происходит в природе. А образ артистки, слившейся со своей ролью, в «Вакханалии» завершается серией сравнений, относящих нас к природному миру:

«Сколько надо отваги,
Чтоб играть на века,
Как играют овраги,
Как играет река,

Как играют алмазы,
Как играет вино,
Как играть без отказа
Иногда суждено» (2, 183–184).

Поэма «Вакханалия» своим названием тоже отсылает нас к «беснованию», но уже в античном его проявлении¹⁹. Буйство природных стихий и человеческих страстей умиряется в финале поэмы образом спящих ночных цветов:

«Так спят цветы садовых гряд
В плену своих ночных фантазий.
Они не помнят безобразья,
Творившегося час назад.
Состав земли не знает грязи.
Все очищает аромат,
Который льет без всякой связи
Десяток роз в стеклянной вазе.
Прошло ночное торжество.

Забыты шутки и проделки.
На кухне вымыты тарелки.
Никто не помнит ничего» (2, 187).

Образы этого стихотворения можно интерпретировать так: болезни земли (непогода, вьюга, метель) прошли точно так, как закончилась людская вакханалия (шум премьеры, ночные гости, любовная страсть). Наступившие тишина и чистота содержат в себе исконную, первозданную причинность, которая содержится в природе, но остается непостижимой для человека. По замечанию А. Якобсона, «в “Вакханалии” христианская и вакхическая линии пересекаются в своей естественной общей точке, страстной, — смерть и воскресение; а кроме того, вакхическое начало вводит в поэму страстную театральнo-карнавальную игру, которая завершается очистительной игрой природы — цветов, земли, воды» [Якобсон: 67].

Сближение беснования и творчества в философии искусства / эстетике поэзии Пастернака имеет под собой, на наш взгляд, и античную традицию. В письме от 1 июля 1958 г. Вяч. Вс. Иванову Пастернак писал:

«Мне близок Платоновский круг мысли относительно искусства (и исключение художников из идеального общества, и соображение, что οὐδὲ μαινόμενοι²⁰ не должны переступать порога поэзии), нетерпимость Толстого и даже, как вид запальчивости, иконоборческие варварские замашки писаревщины. Все это мне близко в сильном видоизменении» (10, 349).

Форма μαινόμενοι является формой причастия от глагола μαινόμεαι, который, согласно словарю И. Х. Дворецкого, имеет значения «быть в исступлении, бесноваться, буйствовать, неистовствовать, свирепствовать»²¹. К этому глаголу восходит существительное μανία²² — «сумасшествие, душевная болезнь, безумие»; второе его значение, используемое у Платона, — «исступление, вдохновение, восторженность». Подробно на анализе пастернаковской трактовки этого философского понятия Платона мы останавливались раньше (см.: [Скоропадская]). Здесь же отметим, что в мировоззрение Пастернака органично вписались мысли о необходимости безумия / неистовства поэта: но это безумие не болезнь ума (= малоумие,

безумие, сумасшествие), а освобождение разума от оков рациональности, «выход за границы здравого смысла, когда бытие открывается иррациональным, сверхразумным бытием» [Мусин: 71], что можно уподобить дару богов²³. Устами Сократа в диалоге «Федр» Платон так объясняет необходимость поэтического исступления: (245a) «Кто же без неистовства (ἄνευ μανίας²⁴), посланного Музами, подходит к порогу творчества (ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται) в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых (ἢ ποιητοῖς ὑπὸ τῆς τῶν μαίνομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἡφανίσθη)»²⁵.

Μανία, столь противоречиво выведенная Платоном в его диалогах, в пастернаковской философии искусства стала, с одной стороны, одним из источников устойчивого осознания творчества как болезни, а с другой — неперенным условием творческого акта, выходящего за рамки рационального и разумного.

Обращение Пастернака к мотиву беснования являются художественно-философским переплетением двух традиций: античной, видящей в бесновании (от δαίμων) и неистовстве (от μανία) одно из ярких проявлений поэтической природы, и христианской, трактующей беснование как одержимость бесами, духовную болезнь, посланную в виде наказания Богом. Так или иначе, эти традиции сливаются в единое представление о природе творчества как болезни, но болезни, ведущей через страдание / страсть к осознанию первооснов бытия и проекции этого осознания на творческий акт.

Примечания

- ¹ Словарь религиозной лексики: по материалам «Словаря русской поэзии XX века» / под ред. В. П. Григорьева. М.: Интернет-издание Вэб-Центра «Омега», 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/poetrysl/Main.htm>
- ² Игнатий Брянчанинов, святитель. Полное собрание писем: в 3 т. М.: Паломник, 2011. Т. 2: Переписка с монашествующими. С. 518.
- ³ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 1. С. 339.

- ⁴ Согласно этимологическому словарю древнегреческого языка, δαίμων в качестве синонимов имеет слова θεός («бог»), θεά («богиня»), μοῖρα («участь»), εἰμαρμένη («жребий, судьба»). (См.: Hofmann J. В. Ετιμολογικόν Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής. Αθήναι, 1989. Ρ. 57).

- ⁵ Гесиод «Труды и дни» (Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. С. 55):

«После того как земля поколение это покрыва,
В благостных демонов все превратились они наземельных
Волей великого Зевса: людей на земле охраняют,
Зорко на правые наши дела и неправые смотрят» (121–124)
(перевод В. В. Вересаева).

«αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, —
τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα»

(Древнегреческий текст поэмы Гесиода цитируется по электронной библиотеке Perseus Digital Library [Электронный ресурс]. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0131%3Acard%3D109>)

- ⁶ Пастернак Б. Л. Полн. собр. соч.: в 11 т. М.: Слово / Slovo, 2005. Т. 6. С. 316. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.

- ⁷ Следует отметить, с одной стороны, множество наименований демонических сил в русской христианской традиции, а с другой — их нерегламентированность. По данным «Русского демонологического словаря», «в старинных русских повестях употребление наименований “дьявол”, “демон” и “сатана” довольно произвольно, сатана может быть назван дьяволом, дьявол — демоном <...>, но все эти злые духи представляются главенствующими над бесами, которые, по-видимому, ниже по рангу и младше по возрасту» (Русский демонологический словарь / авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб.: Петербургский писатель, 1995. С. 155–157).

- ⁸ В Ветхом Завете δαίμων и его производные встречаются в двух книгах: Второзаконие (32:17) и Песнь Песней (2:17).

- ⁹ Здесь и далее слова в древнегреческих цитатах выделены мной. — А. С.

- ¹⁰ Лк. 8:2: «καὶ γυναῖκές τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνὴ, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἐπτά ἐξεληλύθει» — «...и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов».

Мк. 16:9: «Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἐπτά δαιμόνια» — «Воскреснув рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов».

- ¹¹ Бесовское, демоническое начало метели прочно укоренилось в народных представлениях. Так, в фундаментальном труде А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» указывается, что «по народному повѣрью, зимнія вьюги бываютъ отъ того, что нечистые духи, бѣгая по полямъ, дуютъ въ кулакъ» [Афанасьев: 311]. Из современных работ обратимся к исследованию С. В. Шешуновой, которая, в частности, отмечает: «Согласно славянской демонологии, вихрь — нечистый, опасный для людей ветер; его образование приписывалось специальному демоническому персонажу. По народным поверьям, последствия встречи с вихрем неизменно губительны для человека (слабость, паралич, бешенство, смерть), и предотвратить их можно только духовными средствами (прежде всего, чтением молитв и Евангелия)» [Шешунова: 17].
- ¹² Под этим названием как самостоятельное стихотворение в книге «Поверх барьеров» (1917) была опубликована вторая часть «Метели» — «Все в крестиках двери, как в Варфоломееву...».
- ¹³ Ср. мнение Р. Сальваторе, обратившейся к исследованию образов стихотворений «Мельницы» и «Бальзак»: «Природа служит медиатором божественного вдохновения и в качестве таковой не может восприниматься как бессмысленный и ненасытный механизм истребления живого» [Сальваторе: 180].
- ¹⁴ Тема дацов-а несомненно связана с творчеством М. Ю. Лермонтова, что наиболее ярко проявилось в поэтической книге «Сестра моя — жизнь», открывающейся стихотворением «Памяти Демона», напрямую отсылающим нас к лермонтовской поэме «Демон». Анализируя поэтический генезис этого стихотворения, И. П. Смирнов, в частности, отмечает: «Пастернак, в отличие от его предшественников, аннулирует антропоморфизм трансцендентного мира, уравнивает трансцендентное с природным, сверхъестественное — с естественным...» [Смирнов: 26]. А исследователь Л. Дубшан вписывает в цепочку образов, на которые ориентировался Пастернак при написании этого стихотворения, «демона» А. Блока и «Демона сидящего» М. Врубеля, отмечая следующее: «Прощание с Демоном было прощанием с романтической претензией на исключительность, с пафосом героической отверженности, который так остро воплотился в образах, созданных Лермонтовым, Врубелем, Блоком» [Дубшан: 179].
- ¹⁵ Подробно об экстатических состояниях, характерных для поэтики Пастернака, см.: [Жолковский].
- ¹⁶ Ср. толкование, сделанное к этому тексту М. Гаспаровым: «И не только любое из душевных чувств, но и любой из предметов внешнего мира становится центром мироздания, если на нем сосредоточится сила-страсть, выраженная в творчестве» [Гаспаров: 16].
- ¹⁷ В качестве иллюстрации приведем несколько цитат из писем Б. Пастернака, в которых содержатся рассуждения о философии творчества. 17 января 1953 г. в письме к Нине Табидзе он описывает свои впечатления от

пребывания в больнице, куда поэт попал после инфаркта: «Господи, — шептал я, — благодарю Тебя за то, что Ты кладешь краски так густо и сделал жизнь и смерть такими, что Твой язык — величественность и музыка, что Ты сделал меня художником, что творчество — Твоя школа, что всю жизнь Ты готовил меня к этой ночи» (9, 720). Сентябрь 1953 г.: «Нина, за что это мне, это упоение работой, это счастье. Иногда я себя чувствую точно не в своей власти, а в творящих руках Господних, которые делают из меня что-то мне неведомое, и мне тоже страшно, как Вам. Нет, неправда, — не страшно» (9, 748).

¹⁸ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь... Т. 2. С. 1336.

¹⁹ Пастернак писал: «Я это задумал под знаком вакханалии в античном смысле, то есть в виде вольности и разгула того характера, который мог считаться священным и давал начало греческой трагедии, лирике и лучшей и доброй доле ее общей культуры» (10, 239).

²⁰ В тексте Полного собрания сочинений Б. Пастернака в 11 томах ошибочное написание — οὐ μαίνομενοι.

²¹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь... Т. 1. С. 1046.

²² Там же. С. 1051.

²³ Ср. в диалоге Платона «Федр»: (244a) «величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар» (пер. А. Н. Егунова) (Платон. Собр. соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 179).

²⁴ Древнегреческий текст диалога Платона здесь и далее приводится по изданию: Plato. Dialogi. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1909 (editio stereotypa).

²⁵ Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 180.

Список литературы

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. — М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. — Т. 1. — 796 с.
2. Бердяев Н. Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — С. 55–89.
3. Гаспаров М. Л., Подгаецкая И. Ю. «Сестра моя — жизнь» Бориса Пастернака. Сверка понимания. — М.: РГГУ, 2008. — Вып. 55: Чтения по истории и теории культуры. — 192 с.
4. Григорьев Г. И. Православная психотерапия — фундаментальная основа духовно ориентированной психотерапии в форме целебного зарока // Вестник психотерапии. — 2009. — № 31. — С. 10–45.
5. Гурова Е. П. Образы «божьих людей» в русской прозе 1860-х — 1880-х годов: дис. ... канд. филол. наук. — Пермь, 2016. — 247 с.
6. Дубшан Л. Ближе Демона // Звезда. — 2000. — № 9. — С. 177–182.
7. Есаулов И. А. Мистика позднего Блока и начало советской литературы // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ,

2005. — Вып. 7. — С. 491–512 [Электронный ресурс]. — URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2686> (05.01.2018).
8. Жолковский А. К. Экстатические мотивы Пастернака в свете его личной мифологии (комплекс Иакова / Актеона / Геракла) // Жолковский А. К. Поэтика Пастернака: Инварианты, структуры, интертексты. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — С. 92–115.
9. Захаров В. Н. Эмблема романа: Россия и Христос // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 18 т. — М.: Воскресенье, 2004. — Т. 9. — С. 544–555 [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.ippo.ru/ipporu/article/emblema-romana-rossiya-i-hristos-vn-zaharov-o-roma-202613> (05.01.2018).
10. Магомедова Д. М. Миф о «бесовстве» в литературе и публицистике 1917–1921 гг. // Collegium. — 2017. — № 1 [Электронный ресурс]. — URL: http://reading-hall.ru/publication.php?id=21377#_ftn1 (05.01.2018).
11. Мусин М. З. Неистовый у врат поэзии // Соловьевские исследования. — 2015. — № 3 (47). — С. 67–79.
12. Орлова Т. Д. Стихи о Магдалине в контексте «Доктора Живаго» // Новый филологический вестник. — 2012. — № 4 (23). — С. 115–124.
13. Сальваторе Р. Эволюция поэтического языка Б. Пастернака (на материале стихотворений «Мельницы» и «Бальзак») // Slověne. — 2014. — Т. III. — № 1. — С. 171–192.
14. Скоропадская А. А. Платоновская философская терминология в восприятии Б. Пастернака (на примере терминов *μαϊνόμενοι* и *μανία*) // Иностранная филология. Социальная и национальная вариативность языка и литературы: материалы II международного научного конгресса. — Симферополь, 2017. — С. 152–156.
15. Скороспелова Е. Б., Чаглыян Ш. К. Семантика и функции мотива метели в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2016. — Т. 2. — № 4. — С. 41–44.
16. Смирнов И. П. Порождение интертекста: Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. — СПб.: СПбГУ, 1995. — 192 с.
17. Соловьев Вл. Демон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб., 1893. — Т. 10. — С. 374–377 [Электронный ресурс]. — URL: https://ru.wikisource.org/w/index.php?title=Файл:Encyclopediches_kii_slovar_tom_10.djvu&page=380 (05.01.2018).
18. Фатеева Н. А. Пастернак и Пушкин: путь к прозе // Фатеева Н. А. Интертекст в мире текстов: контрапункт интертекстуальности. — М.: КомКнига, 2007. — 280 с.
19. Чельшев П. В. Боги и демоны античной мифологии // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. — 2016. — № 1 (ч. 1) — С. 85–89.

20. Шешунова С. В. Национальный образ мира в русской литературе (П. И. Мельников-Печерский, И. С. Шмелев, А. И. Солженицын): автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Дубна, 2006. — 44 с.
21. Якобсон А. «Вакханалия» в контексте позднего Пастернака // Интернет-сайт творческого объединения «Иерусалимская Антология» [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.antho.net/library/yacobson/pdf/bacchanalia.pdf> (05.01.2018).
22. Faryno J. Поэтика Пастернака («Путевые записки» — «Охранная грамота»). — Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien, 1989. — 316 с.

Дата поступления в редакцию: 02.02.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Anna A. Skoropadskaya

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

san19770@mail.ru

THE MOTIF OF DEMONIC POSSESSION IN THE POETRY OF B. PASTERNAK

Abstract. The article considers one of the cross-cutting motifs in the poetics of Boris Pasternak — the motif of demonic possession, which is realized mainly through natural images (snowstorm, blizzard, bad weather). The natural world becomes a mirror image of the human world, and this artistic method is in the mainstream of Russian classical literature. However, Pasternak recycles the classic motif, deprives it of an unambiguous negative connotation and gives new meanings to it. The Poet's knowledge of the Ancient philosophy and New Testament traditions, which left a deep imprint in his personal philosophical beliefs embodied then in his poetry and prose, contributes to it. The combination of these two traditions is most clearly manifested in the motif of demonic possession, which, on the one hand, relegates to evangelical plots about the expulsion of demons, and on the other hand to the Socratic demon, the "divine voice" that metaphorically embodies the thinking part of the soul. It is the ancient tradition that removes unambiguously negative connotation from rampage: bordering on demonic possession and disease, rampage through ecstatic states opens the Dionysian sources of Pasternak's works.

Keywords: Boris Pasternak, poetry, motif, demonic possession, frenzy, ancient tradition, Christian tradition

References

1. Afanas'ev A. N. *Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu: v 3 tomakh* [The Poetic Views of the Slavs on Nature: in 3 Vols]. Moscow, K. Soldatenkov Publ., 1865, vol. 1. 796 p. (In Russ.)
2. Berdyaev N. The Spirits of the Russian Revolution. In: *Iz glubiny: Sbornik statey o russkoy revolyutsii* [From the Depths: A Collection of Articles on the Russian Revolution]. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 1990, pp. 55–89. (In Russ.)
3. Gasparov M. L., Podgaetskaya I. Yu. «Sestra moya — zhizn'» Borisa Pasternaka. *Sverka ponimaniya* [“My Sister Is Life” by Boris Pasternak. The Revise of Understanding]. Moscow, The Russian State University for the Humanities Publ., 2008, issue 55. 192 p. (In Russ.)
4. Grigor'ev G. I. Orthodox Psychotherapy Is the Fundamental Principle of Spiritually Based Psychotherapy in the Form of a Curative Vow. In: *Vestnik psikhoterapii* [The Bulletin of Psychotherapy], 2009, no. 31, pp. 10–45. (In Russ.)
5. Gurova E. P. *Obrazy «bozh'ih lyudey» v russkoy proze 1860-kh — 1880-kh godov: dis. ... kand. filol. nauk* [The Images of “God’s People” in Russian Prose of the 1860s — 1880s. PhD. philol. sci. diss.]. Perm, 2016. 247 p. (In Russ.)
6. Dubshan L. The Demon’s Twin. In: *Zvezda*, 2000, no. 9, pp. 177–182. (In Russ.)
7. Esaulov I. A. Mysticism of Alexander Block’s Late Works and the Beginning of Soviet Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, vol. 7, pp. 491–512. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2686> (accessed on January 05, 2018). (In Russ.)
8. Zholkovskiy A. K. The Ecstatic Motifs of Pasternak in the Light of His Personal Mythology (the Jacob / Actaeon / Hercules Complex). In: *Zholkovskiy A. K. Poetika Pasternaka: Invarianty, struktury, interteksty* [Zholkovsky A. K. The Poetics of Pasternak: Invariants, Structures, Intertexts]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2011, pp. 92–115. (In Russ.)
9. Zakharov V. N. The Emblem of the Novel: Russia and Christ. In: *Dostoevskiy F. M. Polnoe sobranie sochineniy: v 18 tomakh* [Dostoevsky F. M. The Complete Works: in 18 Vols]. Moscow, Voskresen'e Publ., 2004, vol. 9, pp. 544–555. Available at: <http://www.ipporu.ru/ipporu/article/emblema-romana-rossiya-i-hristos-vn-zaharov-o-roma-202613> (accessed on January 05, 2018). (In Russ.)
10. Magomedova D. M. The Myth of “Devilry” in Literature and Journalism of the 1917–1921. In: *Collegium*, 2017, no. 1. Available at: http://reading-hall.ru/publication.php?id=21377#_ftn1 (accessed on January 05, 2018). (In Russ.)
11. Musin M. Z. The Violent at the Gates of Poetry. In: *Solov'evskie issledovaniya* [Solovyov Studies], 2015, no. 3 (47), pp. 67–79. (In Russ.)
12. Orlova T. D. The Verses About Magdalene in the Context of “Doctor Zhivago”. In: *Novyy filologicheskyy vestnik* [The New Philological Bulletin], 2012, no. 4 (23), pp. 115–124. (In Russ.)
13. Salvatore R. The Evolution of Boris Pasternak’s Poetic Language (Based on the Poems “Me'nitsy” and “Bal'zak”). In: *Slov'ene*, 2014, vol. 3, no. 1, pp. 171–192. (In Russ.)

14. Skoropadskaya A. A. Plato's Philosophical Terminology Through the Lens of Pasternak's Perception (Using the Example of Terms $\mu\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ and $\mu\alpha\nu\iota\alpha$). In: *Inostrannaya filologiya. Sotsial'naya i natsional'naya variativnost' yazyka i literatury: materialy II mezhdunarodnogo nauchnogo kongressa* [Foreign Philology. Social and National Variability of the Language and Literature: Proceedings of the Second International Scientific Congress]. Simferopol, 2017, pp. 152–156. (In Russ.)
15. Skorospelova E. B., Chaglyan Sh. K. The Semantics and Functions of the Motif of the Snowstorm in the Novel by B. Pasternak "Doctor Zhivago". In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Issues of Theory and Practice], 2016, vol. 2, no. 4, pp. 41–44. (In Russ.)
16. Smirnov I. P. Porozhdenie interteksta: Elementy intertekstual'nogo analiza s primerami iz tvorchestva B. L. Pasternaka [Generation Intertext: Elements of Intertextual Analysis with Examples of the Work of Boris Pasternak]. St. Petersburg, Saint Petersburg State University Publ., 1995. 192 p. (In Russ.)
17. Solov'ev Vl. Demon. In: *Enciklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1893, vol. 10, pp. 374–377. Available at: https://ru.wikisource.org/w/index.php?title=Файл:Enciklopedicheskii_slovar_tom_10.djvu&page=380 (accessed on January 05, 2018). (In Russ.)
18. Fateeva N. A. Pasternak and Pushkin: The Way to Prose. In: *Fateeva N. A. Intertekst v mire tekstov: kontrapunkt intertekstual'nosti* [Fateeva N. A. Intertext in the World of Texts: Counterpoint of Intertextuality]. Moscow, KomKniga Publ., 2007. 280 p. (In Russ.)
19. Chelyshev P. V. The Gods and Demons of Ancient Mythology. In: *Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamental'nykh issledovaniy* [International Journal of Applied and Fundamental Research], 2016, no. 1 (part 1), pp. 85–89. (In Russ.)
20. Sheshunova S. V. Natsional'nyy obraz mira v russkoy literature (P. I. Mel'nikov-Pecherskiy, I. S. Shmelev, A. I. Solzhenitsyn): avtoref. dis. ... kand. filol. nauk [The National Image of the World in Russian Literature (P. I. Melnikov-Pechersky, I. S. Shmelev, A. I. Solzhenitsyn). PhD. philol. sci. diss. abstract]. Dubna, 2006. 44 p. (In Russ.)
21. Yakobson A. "Bacchanalia" in the Context of Pasternak's Late Writings. In: *Internet-sayt tvorcheskogo ob'yedineniya «Iyerusalimskaya Antologiya»* [Website of the Creative Association "Jerusalem Anthology"]. Available at: <https://www.antho.net/library/yacobson/pdf/bacchanalia.pdf> (accessed on January 05, 2018). (In Russ.)
22. Faryno J. Poetika Pasternaka («Putevye zapiski» — «Okhrannaya gramota») [The Poetics of Pasternak ("Travel Notes" — "Protection Letter")]. Wien, Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien Publ., 1989. 316 p. (In Russ.)

Received: February 02, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5201

УДК 821.161.1.09“1917/1992”

Ирина Александровна Спиридонова*Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)*

verses@onego.ru

ВЗЫСКАНИЕ ПОГИБШИХ В ТВОРЧЕСТВЕ А. ПЛАТОНОВА

Аннотация. В статье рассмотрена эволюция одной из центральных тем творчества А. Платонова — взыскание погибших. Она имеет евангельские истоки и неразрывно связана с проблемами жизни, смерти, бессмертия, спасения. В ее развитии прослеживается сложная отнесенность актуализованных художественных номинаций и их эквивалентов к разным источникам. В революционной эсхатологии молодого Платонова рубежа 1910–1920-х гг. наблюдаются переосмысление новозаветного содержания оппозиции «жизнь—смерть», ремифологизация и утопическая перекодировка евангельских образов и сюжетов. В романе «Чевенгур», в произведениях 1930–1940-х гг. происходит восстановление смыслов и словообразов Нового Завета. Христианский код играет важную роль в творчестве Платонова. В развитии темы взыскания погибших эволюция писателя предстает как возвращение художника к истокам народной духовности и веры.

Ключевые слова: Андрей Платонов, взыскание погибших, жизнь, смерть, спасение, миф, утопия, Евангельский текст, христианский код

Рассказ «*Взыскание погибших*» написан в 1943 году — в разгар Второй мировой и Великой Отечественной войн. Тема взыскания погибших проходит по всему творчеству А. Платонова: прозе, поэзии, драматургии, публицистике, записным книжкам, письмам. Смерть и ее преодоление — постоянные темы писателя. Это, с одной стороны, свидетельствует о константной значимости данной проблемы в художественной философии Платонова. С другой — развитие темы, которая реализуется в текстовом пространстве как повтор неповторимого, отражает изменения в мировидении автора, эволюцию в понимании отношений искусства и действительности.

Лексико-семантически «взыскание погибших» восходит к евангельским источникам, корреспондирует текстам Нового Завета, которые свидетельствуют «что Отец послал Сына

Спасителем миру» (1 Ин. 4:14): «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10; Мф. 18:11); «Так, нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18:14) и др. Тема смерти как физического предела человека получает семантическое расширение и фокусируется на духовной гибели (смерти-в-жизни): утрате Божественного смысла жизни, отчаянии, духовном блуде, душевном опустошении. Словосочетание «взыскание погибших» в Новом Завете синонимично «спасению погибших».

«Взыскание погибших» — одно из имен Богоматери, запечатленное в православной молитве и в названии иконы: «О, Пресвятая и Препоблагословенная Дево, Владычице Богородице, Споручнице грешных и Взыскание погибших! Призри милостивным Твоим оком на нас, предстоящих пред святою иконою Твоею и со умилением молящихся Тебе: воздвигни нас из глубины греховная, просвети ум наш, омраченный страстями, и уврачуй язвы душ и телес наших» (Акафист Пресвятой Богородице пред иконой «Взыскание погибших». Молитва вторая). Богородичная икона «Взыскание погибших» особо почиталась на Руси¹. Чудотворный список иконы «Дивногорская-Сицилийская Божья Матерь» — святыня Свято-Успенского Дивногорского мужского монастыря, который был основан на родной Платонову воронежской земле в середине XVII в. Предание хранит память о древнем пещерном монастыре XII в. и его основателях — греческих схимниках Ксенофонте и Иоасафе. Выходцы из Сицилии, в период гонений на христианство они принесли с родины список иконы Божией Матери 1092 г. В течение веков икона являла чудеса милости и заступничества Богородицы². В один день, 18 февраля (5 февраля по юлианскому календарю), Русской православной церковью совершается празднование в честь икон «Дивногорская-Сицилийская Божья Матерь» и «Взыскание погибших» и звучат акафисты Пресвятой Богородице — «Споручнице грешных и Взыскание погибших». Это знание и память детства Андрея Платонова, освещенные глубокой верой матери писателя Марии Васильевны Климентовой.

В исторических катаклизмах XX века Андрей Платонов видел назначение литературы в поиске смысла «личной» и «общей жизни»³, который ведется в его произведениях в напряженном авторском диалоге с христианской традицией и революционной утопией, в отступлениях и усилении возвращения в веру отцов. Дэвид Бетеа (David M. Bethea), называя Платонова одним из центральных авторов новой русской литературы, особо отмечает: «Perhaps more than any other Russian writer, Andrey Platonov represents the collision of the Christian apocalyptic and Marxist utopian models, of meaning coming from “without” as opposed to from “within” history»⁴.

Смерть рано вошла в жизнь писателя. В рабочей семье Климентовых, где Андрей был первенцем, рождались и умирали дети. Его юношеские стихи о детской смерти («*Мальчик*», «*Домой*» и др.) наполнены автобиографическими реалиями:

«Умер мальчик. Белый, он светился ночью,
Не в корыте он один заснул.
На него в окно смотрели звезды,
К свету мухи облепили весь живот» («*Мальчик*»)⁵.

В младенчестве «от живота» (626) умер младший брат Саша, которого Андрей нянчил и к которому был очень привязан, и это не единственная утрата.

Детская смерть в художественном мире Платонова — бытовое свидетельство бытийной катастрофы. Мотивы смерти, умирания, отчуждения человека от жизни — сквозные в первой поэтической книге писателя «*Голубая глубина*» (1922): «Жизнь еле тлеет под камнем смерти...» («*Мысль*», 386), «Больше жизни мы познали гибель...» («*К звездным товарищам*», 406), «Мертвый жизни не простит...» («*Мертвый*», 316), «Душа убита, и жизни нету...» («*Напор*», 377).

Энтропия жизни во многих произведениях Платонова связана с утратой веры:

«Мы не живем, а идем, умираем,
Будто мы дети другого отца.
Здесь мы чужие и зажигаем
Мертвую землю с конца до конца!» («*Поход*», 333)

В рефлексии лирического «мы» есть след памяти об «общем отце», но нет знания, кто он. В трагедии богооставленности жизнь превращается в материал смерти, смерть — в содержание жизни.

Картина «мертвой жизни» дана в стихотворении «Сын Земли»:

«Крылья холодеют и на шее камень,
Глыбы на дороге, смерть и тени тайн,
Глыбы шевелятся, шевелятся сами,
Горы над горами, как над бездной край» (388).

Образ небесной птицы-матери, «убитой» и «брошенной на землю», концентрирует в начале сюжета танатологическое содержание, но в финале работает на его преодоление. Птица — один из космогонических образов мировой мифологии, входит в пантеон языческих верований разных народов; в христианстве — символ Святого Духа. Платонов использует эту память образа, закрепляя за «небесной птицей» мотив взыскания живых и мертвых. Одолевая смерть, птица-мать поднимается в небо, чтобы отыскать всех своих птенцов — живых и мертвых:

«Это мать убитая в Нем летит и ищет,
Никогда не кончит своего пути...
И живых и мертвых с гор высоких кличет
На дороге дальней всех птенцов найти» (389).

Центральный герой — сын погибшей птицы, родившийся из «утробы мертвой». Его миссия — биться со смертью «до конца». Он вступает в сюжет как протагонист жизни, однако по ходу сюжета утрачивает этот статус:

«До конца сын будет с смертью, с тайной биться,
И его поманят звездные венцы.
Через глыбы, горы тайн и неизвестного
На коне Ненависти пронесется сын.
В вихрь и ночь безумия, жаркого и тесного,
Он на крыльях пламенных врежется один» (388).

Образ сына имеет сложную референцию: отнесенность актуализованных художественных номинаций и их эквивалентов к разным источникам. Воитель, мчащийся «на крыльях

пламенных», герой ассоциируется с «огненным» всадником Апокалипсиса из Откровения Иоанна Богослова — всадником Войны. Небесно-земная природа героя, акцентированная заглавием номинация «Сын Земли», сюжет «первенца из мертвых» могут быть рассмотрены как аллюзии на Евангельский Образ Сына Человеческого. Однако Ненависть (с заглавной буквы) как интенция и выбор героя — антитеза Любви, заповедованной Спасителем. Герой Платонова тождествен и воплощает фрагмент Евангельского словообраза: «...не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34) — и отпадает от целокупного смысла Нового Завета. На мифопоэтическом уровне герой имеет ряд образных пересечений со своим антагонистом — смертью. В греческой мифологии бог смерти Танатос (др.-греч. Θάνατος — смерть) изображался крылатым юношей с мечом или погашенным факелом. Крылатым юношей-воином предстает герой Платонова. Он охвачен и движим испепеляющим огнем ненависти, который соприроден смерти, что подтверждает зеркальность «огненных знаков» антагонистов:

«В вихрь и ночь безумия, жаркого и тесного,
Он на крыльях пламенных врежется один» (388).

Сын стремится воплотить идею «смертью смерть поправть» в ее лексико-грамматической буквальности и утопической абсолютности. Однако по этой грамматической логике утопии нельзя победить смерть «до конца», оставив «в живых» жизнь. Под стихотворением стоит дата: 7 ноября (25 октября по старому стилю. — И. С.) 1920 г. — оно посвящено третьей годовщине Октябрьской революции.

Революционная программа художника тех лет отличается воинствующим утопизмом. Протест против смерти как естества и закона жизни порождает у автора и его героев жажду бессмертия. Мотив бессмертия — программный в революционной эсхатологии Платонова рубежа 1910–1920-х гг.: «О бессмертии поет великая река...» («В эти дни земля горячее солнца...», 413). «В нашей бесчисленной рати бессмертной / Бьется и дышит бессмертная сила!» («Поход», 333).

Путь в Новейшую историю «бессмертия человечества» мыслится не как обновление жизни, но как ее тотальное

уничтожение: «История есть путь к спасению через победу человека над вселенной»⁶. Д. С. Мережковский в свое время предупреждал: «Сознательное христианство есть религия Бога, который стал Человеком, сознательное босячество, анти-христианство, есть религия человека, который хочет стать Богом» [Мережковский: 60]. Молодой Платонов убежден, что образом грядущего должен стать сам человек («Мир победим мы во имя свое» — «Вселенной», 403) и призывает революционный пролетариат к «походу на Тайны во имя завоевания Истины, источника вечного и последнего нашего блага. Около него мы остановимся навсегда. Ибо не бесконечности, а конца, результата прогресса хочет человечество»⁷, — утверждает философ-рабочий в статье «Культура пролетариата». В статье «Пролетарская поэзия» он доводит «прогрессистскую» тезу до логического конца: «Пусть будет истина гибелью, все равно — да здравствует»⁸. Художественный образ рефлексировует и разоблачает утопическую идею:

«Мы бессмертны, мы неведомое любим,
Мира мало, чтоб насытить нас,
Мы все грани и законы переступим, —
Для вселенной бьет последний час»
(«Вечер мира», 407).

Утопия в художественном мире Платонова трансформируется в антиутопию:

«Мы рубим корни у всего света,
Победа наша — смертельный крик» («Напор», 377).

Революционная деконструкция мира оказалась смертельной угрозой жизни, трагически усугубив проблему выхода человека и народа из «положения смерти». Об этом «Чевенгур», «Котлован», «Шарманка», «Джан», «Счастливая Москва».

Р. Ходел (R. Hodel) увидел в «Чевенгуре» «попытку “напряженного” сближения коммунистических взглядов, пропагандируемых писателем и публицистом в начале двадцатых годов, и того мира, который для молодого Платонова представлен прежде всего поколением его отца» [Hodel: 149]. Двойное семантическое ядро, связующее социально-историческую и религиозно-философскую проблематику романа, — сиротство

и безотцовщина. Лейтмотивы сиротства и безотцовщины взаимодействуют с другими энтропийными мотивами: ветхости, смерти, тщеты, одиночества, беспамятства, плутания. Им оппонируют мотивы памяти, поиска истины, жажды восстановления отцовско-сыновних координат жизни. В системе персонажей данный мотивный комплекс закреплен за Сашей Двановым. Герой-сирота, он стремится преодолеть смерть, разлучившую его с отцом, и сиротство, вставшее между ним и миром, его волнует «зов бытия» (понятие-метафора М. Хайдеггера). Его «взыскание погибших» произрастает из любви к ближнему, сочувствия живому. Любовью к дальнему вдохновлен Степан Копенкин, красноречивый воитель гроба Дамы мировой революции Розы Люксембург. Революционное визионерство Копенкина нацелено в запредельность смерти. И. Савкин, рассматривая органическое и механическое в образе Копенкина, приходит к выводу, что «органическое в Копенкине срослось и переплелось с механическим — это образцовый революционный орган, отдельная “вооруженная рука”, в качестве орудия классового возмездия выступающая в одной роли с “дешевой пролетарской пушкой”, т. е. в исполнении своей основной функции: “держатъ дорогу в социализм чистой”, он подчеркнуто машинообразен» [Савкин: 49]. Копенкин — это «сознательный сирота», герой добровольного отречения от личного и общенародного прошлого, от отца-матери, от Бога.

Саша Дванов не может смириться с именем сироты. Сын — вот его истинное имя, к осуществлению которого он стремится. Сыновство, понятое как любовь-долженствование отцу и миру, позволяют интерпретировать героя как хриstopодобного. Однако у Саши Дванова нет «брони» веры: он «мессия, попавший не в ту утопию», «чевенгурский Христос» [Геллер: 234, 237]. В своем метафизическом сиротстве он без вины виноватый, наследует богозабвение трех отцов. Саша Дванов вступает под революционные знамена коммунизма в надежде победить смерть и восстановить родство человека с миром. Однако революция не открыла путь в Новую Жизнь. В стыде неисполненного сыновства Саша Дванов уходит к отцу в воды озера Мутева. «Религиозно-символическая сцена возвращения

к отцу», как определил ее шведский переводчик и литературовед С. Вальмарк [Valmark: 315], не завершает и не ослабляет, а трагически усиливает мотив взыскания погибших. Герой и за чертой жизни не отступает от заветной идеи, но, не имея возможности ее посюсторонней реализации, продолжает поиск за пределами жизни.

Тема взыскания погибших сформулирована и вынесена в название незавершенного фрагмента из рукописей Платонова начала 1930-х гг.: это набросок пьесы «*Взыскание погибших*». В нем нет разработки сюжета. Обозначены: тема — «В плену империализма (всяком)», время действия — «Лето 1932 года» и 3 варианта списка действующих лиц:

«1. Генерал. Адъютант. Европейец. Евг<ения> Андр<еевна> Пенкина. Петров, идиот. Немой. Европейка. Пленный красноармеец.

2. Мерклин Ефрем Исаевич. Комягин, <нрзб>, товарищ. Жена Мерклина. Европейский офицер. Европейский солдат. Европейка. Советский воздушный инженер (пленник) — летчик. Командир Кр<асной> Армии. <нрзб>. <нрзб>. Петров, идиот. Немой.

3. Суенита — европейка. Бенедикт Эндвад — европ<ейский> офицер. Генрих Ож — европейский солдат, б<ывший> безработный. Петров, русский идиот.» (Цит. по: [Колесникова: 322–323].)

Очерченный круг персонажей символически представляет современное человечество. В ходе анализа незавершенного текста Е. И. Колесникова приходит к выводу: «Учитывая отсутствие в тексте речи действующих лиц, на этом творческом этапе работы над рукописью уместно говорить об обнаженной авторской позиции, которая выражается в проекции заглавия на типы персонажей. <...> Сакральное словосочетание «Взыскание погибших», означающее последнюю надежду всех отчаявшихся, в равной мере относится ко всем персонажам и задает повествованию трагическую модальность» [Колесникова: 176–177]. На это указывает и формулировка темы с последующим расширением проблемы: «В плену империализма (всяком)».

В рабочих материалах к роману 1930-х гг. «*Счастливая Москва*» о молодом поколении строителей социализма, который также остался незавершенным, Платонов записывает:

«Сча~~с~~тливая» Москва — “Узник”»⁹ — и развивает эту тему как центральную, объемлющую систему персонажей, сюжет, проблематику произведения. Советскому писателю вменялось быть «благоговейным свидетелем» (“awed witness”) революционной истории, у Платонова — «трагический избыток видения» [Seifrid: 287, 292]. Как и сиротство в творчестве писателя 1920-х гг., темы узника и плена в 1930-е — метафоры губительного существования.

«Взыскание погибших» объемлет у Платонова мертвых и живых. Писатель размышляет об оскудении жизни, опустошении души: «Типичн~~ы~~й человек н~~о~~вого» времени: это голый — без души и имущества, в предбаннике истории, готовый на все, но не на прошлое»¹⁰. «Голый человек» революционного времени не имеет ничего общего с «голым зерном», о котором говорит апостол Павел в Первом послании к Коринфянам, через метафорическую картину сева объясняя воскресение: «И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно...» (1 Кор. 15:37). «Голое зерно» в дальнейшем разъясняется как «тело душевное», готовое принять в себя новое содержание: «...сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44). У атеистического человека, поглощенного и атомизированного «железным потоком»¹¹ истории, такой перспективы нет.

В ситуации исторической «тьмы» Платонову важно спасти «свет человека», «свет народа»: «Страна темна, а человек в ней светится»¹². Образ-мотив света в творчестве писателя второй половины 1930-х гг., как показала Н. Дужина, восходит к Евангельскому слову: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:4). В творчестве Платонова важное место в это время занимает герой, несущий свет добра и любви. К этому типу относится главный герой рассказа «Юшка» — аллюзия на «Агнца Божьего, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29) [Дужина: 45]. В мире, где жестокосердие и равнодушие стали обыденностью, нормой, Юшка воплощает кроткую силу любви. Изгнанный из советской жизни и литературы как юродствующий во Христе, герой данного типа сохранен и возвращен Платоновым в народную жизнь

как его духовная опора, так как «без Юшки жить людям стало хуже»¹³.

Великая Отечественная война, где безотлагательно сошлись вопросы жизни и смерти, добра и зла, свободы и необходимости, веры и сомнения, любви и ненависти, утратив на поле боя метафизическую отвлеченность, — это время Платонова по призванию: участвовать в деле общенационального и общечеловеческого спасения. Из фронтового блокнота писателя:

«Оч<ень> важно

Смерть. Кладбище убитых на войне. И встает к жизни то, что должно быть, но не свершено: творчество, работа, подвиги, любовь, вся картина жизни несбывшейся, и что было бы, если бы она сбылась. Изображается то, что в сущности убито — не одни тела. <...> ...лучший мир, чем действительный: вот что погибает на войне, — там убита возможность прогресса»¹⁴.

Писатель определял литературу военного времени как «службу вечной славы и вечной памяти всех мертвых и всех живых»¹⁵. Тема взыскания погибших наполнена в его военных произведениях не только общенародным и личным опытом горя и потерь, но и опытом духовных обретений. Категория «одухотворенности» — центральная в художественном мире писателя Великой Отечественной войны.

В рассказе «*Смерти нет*» (первая публикация под названием «Оборона Семидворья», 1943) полифонически явлены разные точки зрения на смерть, жизнь, бессмертие, взыскание погибших, воскрешение. Произведение написано по реальным историческим событиям битвы за Москву: в январе 1942 г. рубеж смертельного противостояния проходил по деревне Семидворье Наро-Фоминского района Московской области, героическую оборону этой пяди родной земли держала рота лейтенанта Агеева. Однако Платонов пишет не документальный очерк, а художественный рассказ, который запечатлел авторскую философию человека и истории.

Название рассказа «Смерти нет» (итоговое в ходе работы автора над произведением [Корниенко: 525]) находится в «конфликте» с фабулой, где «смерть есть» — и «не щадит» героев. Э. Боренстайн, исходя из этой фабульной логики, определил военную прозу Платонова как «машину смерти»: «Если человек

рожден для смерти, герои Платонова для смерти сочинены. <...> Раньше его герои умирали ради коммунизма, а теперь умирают ради победы, но и в том, и в другом случае эта целеустремленность, это телеологическое устремление к идеалу имплицитно обозначает влечение к смерти: и рассказ, и жизнь героев спешат к концу, только идеалы откладываются на будущее (что гарантирует появление очередного рассказа об очередном герое). Платонов — вечный изобретатель, а его военные рассказы — словесный механизм смерти, своеобразная машина, обрабатывающая его героев и превращающая их в трупы» [Боренштейн: 111]. Однако Великая Отечественная война для Платонова — не материал для «сочинительства». Он жил и писал, по определению самого писателя, «внутри войны, а не снаружи ее»¹⁶, разделяя ее патриотический пафос и трагедию. В произведениях Платонова нет смыслового тождества между Гражданской и Отечественной войнами. Претерпела изменение и телеология творчества: от любви к дальнему — к любви к ближнему.

Тема смерти в рассказе «Смерти нет» находит свое разрешение в художественном целом произведения. В парадоксальной формулировке названия звучит утопическая доминанта: смерть лексически означена и тут же лексически уничтожена. Семантическое зачеркивание разворачивает проблемное поле онтологической оппозиции «жизнь—смерть», организует философский дискурс и уже в подтексте заглавия «восстанавливает» реальность и значимость смерти.

В автографе, хранящемся в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ)¹⁷, в названии рассказа нет синтаксического знака — заголовок в буквальном смысле открыт тексту и вбирает в себя все точки зрения на данную проблему в их сюжетном развитии. Текст заглавия открыт и интертекстуально и представляет собой перифраз идеологем: «живее всех живых» — в советской героико-утопической риторике бессмертия¹⁸ и «смертью смерть поправ» — в христианской литературе¹⁹.

В советской издательской практике в название платоновского рассказа был вписан восклицательный знак — «Смерти нет!»²⁰. В таком пунктуационном оформлении заголовок

предстает цитатой из начала произведения, где лейтенант Агеев ведет своих бойцов в атаку с боевым призывом: «Вперед, ребята! Смерти нет!». Восклицательный знак перечеркнул точку зрения автора, «вернул» его художественную философию к ранним утопическим идеям 1920-х гг. Перечеркнул он и духовную эволюцию главного героя, которую прошел лейтенант Агеев в период обороны Семидворья и особенно в последние минуты жизни.

В начале рассказа звучит мечта Агеева о будущей победе человечества над смертью:

«— Труден наш враг, товарищи бойцы. Смертью он стоит против нас, но мы не боимся смерти, потому что после немца (*фашиста*) мы пойдем против смерти и также одолеем ее. *И тому из нас, кто скончается в этой войне за всю судьбу человечества, тому не так долго придется лежать мертвым*, потому что наука и знание будущих поколений получают высшее развитие. Тогда люди будут не такие, как мы, *а лучше нас, в них от наших страданий зачнется душа, а у нас ее мало. И тогда наш будущий народ воскресит и из самой земли подымет всех своих честных праведников, всех бойцов и тружеников, а также мучеников, чтобы жили они нормально великою вечной жизнью*. Так что смерти нам по этому расчету быть не должно, а случится она, так временно, — *но это неважно*, это мы стерпим, — а смерти нет! (Здесь и далее курсивом выделены фрагменты автографа, изъятые при публикациях. — И. С.)»²¹

В подтексте этого высказывания узнаются религиозно-философские идеи Н. Федорова и свободная автоцитация из раннего творчества Платонова. В автографе сходные мысли о бессмертии и воскрешении, облегчающие смертную участь воина на поле боя, повествователь и главный герой «приписывают» немецким солдатам: «...но немцы все еще дышали встречным огнем, напоминая о терпении и бессмертии солдата. <...> — Ничего, сейчас немцы помрут и не воскреснут! — сказал старший лейтенант Агеев. — *Воскреснем мы!* <...> *Чего они там залегли! Обрадовались, что смерти нету*»²².

По ходу сюжета герой открывает для себя патриотический смысл жизни и смерти здесь и сейчас: «И мы должны сегодня же идти вперед к высшей, правильной истине, и как можно

скорее. Истина же теперь, — я вам это верно говорю, — истина теперь в бою, она есть наша победа, и мы должны ее добыть. Такова наша жизнь и задача!»²³ — где смерть индивидуального «я» купируется и преодолевается сознанием своей включенности в общенациональную жизнь. Эта патриотическая идея консолидации и общенародной победы над смертью положена в название повести В. Гроссмана «Народ бессмертен» (1942).

Предсмертное откровение лейтенанта Агеева глубже и лишено восклицательного знака:

«—...мне теперь не нужно жить и я никогда не очнусь. Я сейчас буду с ним.

Агеев повернулся лицом к Мокротягову и обнял умершего. И тогда его предсмертный изнемогший дух снова возвысился в своей последней силе, чтобы и в гибели своей рассмотреть истину и существовать согласно с ней. У него явилось предчувствие, что мир обширнее и важнее, чем ему он казался дотолем, и что интерес или смысл человека заключается не в том лишь, чтобы обязательно быть живым; поэтому он не хотел более быть воскрешенным и жить повторно в счастливые времена. И в жадности к неизвестному, в отречении своем от уходящей жизни Агеев доверчиво закрыл глаза, прижавшись лицом к мертвому другу. Из-под века правого глаза у него вышла одна слеза и осохла, а на другую слезу у Агеева уже не было жизни»²⁴.

Здесь концентрированно выражено субъектное сознание: трагедия личной/своей смерти человека и катарсис ее преодоления, открытие любви как высшей ценности бытия.

Герои Платонова на поле боя уходят в смерть как в высшую жизнь. Приведем слова лейтенанта Константина Чепурного из военного рассказа «Верное сердце», которые обращены к молодым бойцам на могиле павших:

«Они пережили высшую судьбу воина — они исполнили свой долг, не щадя своей крови и самой жизни, как сказано в призыве, потому что хотели одолеть на-смерть нашего смертельного врага. Теперь они стали святыми людьми в вечной памяти нашего отечества. Преклонимся им, товарищи»²⁵.

Мотив вечной памяти — один из ведущих в военных рассказах Платонова, жанр которых сам писатель определил как реквием²⁶.

В образно-стилевом решении прозы военных лет доминирует «связующе-переходное» — сестринское, братское, материнское — отношение к миру, в котором все пронизано духом драматически-рождающегося отклика, сбережения и одновременно вырастания и преображения» [Эйдинова: 119]. Автограф «Смерти нет» показывает, что именно в этом направлении прорабатывается в военных рассказах тема «воскрешающей любви к мертвым» [Скобелев: 621].

28 октября 1943 г. в газете «Красная звезда» был опубликован рассказ Платонова «Мать». В рукописи он имел другое название — «Взыскание погибших», которое «не прошло» советскую цензуру. Рассказ был посвящен одному из центральных эпизодов битвы за Киев, святую русскую землю, — героической переправе через Днепр. Однако Платонов продолжил работу над произведением после публикации: изменил сюжет (нет упоминания о героической переправе через Днепр), изменил художественную топонимику, оставив только один топоним — митрофаньевский тракт. Город в рассказе, с его слободскими окраинами и митрофаньевским трактом, напоминает родной Платонову Воронеж. Св. Митрофан, первый епископ воронежский, особо почитался в этом крае как святой старец. В народе его звали «молитвенником». Имя Св. Митрофана освящает воронежское пространство жизни, не замыкая, а размыкая его в христианское пространство общенациональной жизни. Митрофаньевский тракт — это центральный и одновременно итоговый хронотоп рассказа. Он семантически связан с первым и основным названием произведения «Взыскание погибших», которое, в свою очередь, отсылает к одноименной иконе Божьей Матери. К покровительству и заступничеству Богородицы обращались сердца верующих на Руси в самые тяжелые годы исторических потрясений.

Христианский знаковый комплекс занимает ключевые позиции в художественной структуре рассказа «Взыскание погибших».

Образ главной героини сопровождают агиографические мотивы: «света человечности», «осиянности» — как знака духовности, рожденной в страдании, «умиротворенной кончины» [Алейников: 144–145]. Горе матери, у которой война отняла всех детей, убило, но не опустошило ее. И в смертном горе мать хранит в душе божественные смыслы жизни. Пока горюет Мария Васильевна, пока выплакивает на могиле детей свою безгрешную материнскую вину (не уберегла, не защитила), опустошенный войной мир не кажется пустым, он наполнен покаянием, любовью, долженствованием, верой и надеждой.

К утру сердце матери не выдержало горя — оно «ушло» к умершим детям. Мир еще больше осиротел, показывает Платонов, но не побежден войной и смертью. По природной логике мать, умирающая вслед за детьми, — конец рода (народа), его природно-кровной преемственности. Но в рассказе тема смерти матери получает разрешение в христианской парадигме: перед мысленным взором читающего предстает мать на могиле детей, где дрожит-живет крестик из веточек, а далее открывается одухотворенный Божественной правдой «взыскания погибших» мир. В заключительном эпизоде около матери, умершей на могиле детей, останавливается солдат: «Спи пока, — вслух сказал красноармеец на прощание. — Чьей бы ты матерью ни была, а я без тебя тоже остался сиротой»²⁷. Осознание сиротства — обратная сторона сыновства. Происходит реальное чудо: у умершей матери появляется / рождается еще один сын, несущий «свет человеков» (Ин. 1:4). Центральный хронотоп, освященный именем святого молитвенника Митрофана, вместе с иконическим названием формируют образ Мира-Храма, в котором достойное место занимает человек.

Христианский код играет важную роль в творчестве писателя. В новом актуальном контексте традиционная знаковая модель перекодируется, порождая новый смысл, который, однако, не отменяет культурную семантику. В революционной эсхатологии молодого Платонова рубежа 1910–1920-х гг. прослеживается переосмысление новозаветного содержания оппозиции «жизнь—смерть», ремифологизация и утопическая трансформация евангельских образов и сюжетов. В романе

«Чевенгур», в произведениях 1930–1940-х гг. происходит восстановление смыслов и словообразов Нового Завета. В развитии темы взыскания погибших эволюция писателя предстает как возвращение художника к истокам народной духовности и веры.

Примечания

- ¹ См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. Репринтное воспроизведение издания 1912 г. М., 1992. Т. 1. С. 488.
- ² После моления этой иконе в 1831, 1847 и 1848 гг. в местностях окрест монастыря прекращались страшные холерные эпидемии.
- ³ Платонов А. Котлован: текст, материалы творческой истории / ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). СПб.: Наука, 2000. С. 22–23.
- ⁴ «Возможно, больше, чем любой другой русский писатель, Андрей Платонов представляет столкновение христианской апокалиптической и марксистской утопической моделей, внеисторических (“without”) и почерпнутых из истории (“within”) смыслов» (перевод мой. — И. С.) [Bethea: 147].
- ⁵ Платонов А. Сочинения. М.: ИМЛИ РАН, 2004. Т. 1. Кн. 1. С. 182. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.
- ⁶ Платонов А. Сочинения. Т. 1. Кн. 2: Статьи. С. 162.
- ⁷ Там же. С. 100.
- ⁸ Там же. С. 163.
- ⁹ Платонов А. Записные книжки: Материалы к биографии. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. С. 163.
- ¹⁰ Платонов А. Деревянное растение: Из записных книжек 1927–1950 // Огонек. 1989. № 33. С. 13.
- ¹¹ «Железный поток» (1924) — роман о гражданской войне А. Серафимовича.
- ¹² Платонов А. Деревянное растение... С. 14.
- ¹³ Платонов А. П. Юшка // Платонов А. П. Счастливая Москва: Роман, повесть, рассказы. М.: Время, 2011. С. 524.
- ¹⁴ Платонов А. Записные книжки... С. 231.
- ¹⁵ Там же. С. 280.
- ¹⁶ Платонов А. Записные книжки... С. 275.
- ¹⁷ Платонов А. П. Смерти нет. Автограф // РГАЛИ. Ф. 2124, оп. 1, ед. хр. 62. 134 л.
- ¹⁸ «Ленин и теперь живет всех живых. / Наше знание — сила и оружие» (В. Маяковский «Владимир Ильич Ленин»).
- ¹⁹ «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ, и сущим во гробех Живот даровав» (Пасхальный тропарь).
- ²⁰ Платонов А. Смерти нет! (Оборона Семидворья) // Смерти нет!: Рассказы. М.: Сов. писатель, 1970; Платонов А. Смерти нет! (Оборона Семидворья) // Одухотворенные люди: Рассказы о войне. М.: Правда, 1986;

- Платонов А. Смерти нет! (Оборона Семидворья) // Иван Великий: Рассказы о войне. М.: Сов. писатель, 2000; Платонов А. Собр. соч.: в 8 т. М.: Время, 2010. Т. 5: Смерти нет!: Рассказы и публицистика 1941–1945 гг.
- ²¹ Платонов А. П. Смерти нет. Автограф // РГАЛИ. Ф. 2124, оп. 1, ед. хр. 62, л. 17–17а.
- ²² Там же. Л. 2–5.
- ²³ Там же. Л. 42–43.
- ²⁴ Там же. Л. 120.
- ²⁵ Платонов А. П. Верное сердце. Автограф // РГАЛИ. Ф. 2124, оп. 1, ед. хр. 42, л. 6.
- ²⁶ «...Живя главной жизнью»: А. Платонов в письмах к жене, документах и очерках // Волга. 1975. № 9. С. 174.
- ²⁷ Платонов А. Взыскание погибших // Платонов А. П. Счастливая Москва: Роман, повесть, рассказы. М.: Время, 2011. С. 220.

Список литературы

1. Алейников О. Агиографические мотивы в прозе Платонова о Великой Отечественной войне // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. — М.: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2003. — Вып. 5. — С. 144–145.
2. Боренштейн Э. Текст как машина смерти: военные рассказы А. Платонова // Война и литература. 1941–1945. — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000. — С. 109–118.
3. Геллер М. Андрей Платонов в поисках счастья. — Париж: Ymca Press, 1982. — 408 с.
4. Дужина Н. «Постоянные идеалы» Андрея Платонова во второй половине 1930-х гг. // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. — М.: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2003. — Вып. 5. — С. 35–47.
5. Колесникова Е. И. Малая проза Андрея Платонова. Контексты. Художественные константы. Принципы публикации. — СПб.: ФГБОУ ВПО «СПГУТД», 2013. — 496 с.
6. Корниенко Н. В. Комментарии // Платонов А. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Время, 2010. — Т. 5: Смерти нет!: Рассказы и публицистика 1941–1945 гг. — С. 499–541.
7. Мережковский Д. С. Полн. собр. соч.: в 17 т. — М.: Т-во М. О. Вольф, 1911. — Т. 11. — 224 с.
8. Савкин И. Живые и мертвые: проблема нового образа истории в прозе Андрея Платонова // Silentium. Философско-художественный альманах. — СПб. — Вып. 1. — 1991. — С. 42–54.
9. Скобелев В. «Воскрешающая любовь к мертвым»: (от «Фро» к «Реке Потудань» и «Возвращению»: из наблюдений над поэтикой новеллы) // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. — М.: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2003. — Вып. 5. — С. 621–628.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 422 с.

11. Эйдинова В. В. Стилевое мышление Андрея Платонова (Военная проза писателя) // Война и литература. 1941–1945. — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000. — С. 118–127.
12. Bethea David M. The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction. — Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988. — 348 p.
13. Hodel R. Углоссия — косноязычие, объективное повествование — сказ (К началу романа *Чевенгур*) // Sprache und Erzählhaltung bei Andrei Platonov. — Bern, 1998. — S. 149–160.
14. Seifrid T. Platonov's Blindness // Ulbandus Review. — 2011/2012. — Vol. 14: Andrei Platonov: Style, Context, Meaning. — Pp. 289–301.
15. Valmark S. Efterord // Platonov A. Don Quijote i revolutionen. — Stockholm: P. A. Norstedt & Söners förlag, 1973. — S. 313–317.

Дата поступления в редакцию: 05.02.2018

Дата публикации: 29.06.2018

Irina A. Spiridonova

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

verses@onego.ru

THE RECOVERY OF THE DEAD IN THE CREATIVE WORK OF A. PLATONOV

Abstract. The article explores the evolution of one of the central themes of A. Platonov's work — the recovery of the dead. It has evangelical origins and is inextricably linked with the problems of life, death, immortality, salvation. The complex attribution of actualized artistic nominations and their equivalents to different sources can be traced in its development. In the revolutionary eschatology of the young Platonov (1910–1920), the reinterpretation of the New Testament view of the opposition of life-death, remythologization and utopian transcription of the evangelical images and plots is traced. In the novel “Chevengur”, in the works of the 1930s–1940s the restoration of meanings and symbols of the New Testament takes place. The Christian code plays an important role in the creative work of Platonov. In the development of the theme of the recovery of the deceased, the writer's evolution appears as the return to the sources of folk spirituality and faith.

Keywords: Andrei Platonov, recovery of the dead, life, death, salvation, myth, utopia, Evangelical text, Christian code

References

1. Aleynikov O. Hagiographic Motifs in Andrei Platonov's Prose About the Great Patriotic War. In: «*Strana filosofov*» *Andreya Platonova: problemy tvorchestva* ["Country of Philosophers" by Andrei Platonov: The Problems of Creative Work]. Moscow, Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences Publ., 2003, issue 5, pp. 144–145. (In Russ.)
2. Borenstayn E. The Text as a Machine of Death: Military Stories by A. Platonov. In: *Voyna i literatura. 1941–1945* [War and Literature. 1941–1945]. Yekaterinburg, Ural State University Publ., 2000, pp. 109–118. (In Russ.)
3. Geller M. *Andrey Platonov v poiskakh schast'ya* [Andrei Platonov in Search of Happiness]. Paris, Ymca Press Publ., 1982. 408 p. (In Russ.)
4. Duzhina N. "Constant Ideals" by Andrei Platonov in the Second Half of the 1930s. In: «*Strana filosofov*» *Andreya Platonova: problemy tvorchestva* ["Country of Philosophers" by Andrei Platonov: The Problems of Creative Work]. Moscow, Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences Publ., 2003, issue 5, pp. 35–47. (In Russ.)
5. Kolesnikova E. I. *Malaya proza Andreya Platonova. Konteksty. Khudozhestvennyye konstanty. Printsipy publikatsii* [Andrei Platonov's Short Prose: Artistic Constants. The Principles of Publication]. St. Petersburg, St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design Publ., 2013. 496 p. (In Russ.)
6. Kornienko N. V. Commentaries. In: *Platonov A. Sobranie sochineniy: v 8 tomakh* [Platonov A. Collected Works: in 8 Vols]. Moscow, Vremya Publ., 2010, vol. 5: There Is no Death! Stories and Essays of 1941–1945, pp. 499–541. (In Russ.)
7. Merezhkovskiy D. *Polnoe sobranie sochineniy: v 17 tomakh* [The Complete Works: in 17 Vols]. Moscow, 1911, vol. 11. 224 p. (In Russ.)
8. Savkin I. The Alive and the Dead: the Problem of a New Image of History in the Prose of Andrei Platonov. In: *Silentium. Filozofsko-khudozhestvennyy al'manakh* [Silentium. Philosophical and Artistic Almanac]. St. Petersburg, 1991, issue 1, pp. 42–54. (In Russ.)
9. Skobelev V. Resurrecting Love to the Mortals: (from "Fro" to the "River Potudan" and to the "The Return": Based on the Novel's Poetics Observations. In: «*Strana filosofov*» *Andreya Platonova: problemy tvorchestva* ["Country of Philosophers" by Andrei Platonov: The Problems of Creative Work]. Moscow, Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences Publ., 2003, issue 5, pp. 621–628. (In Russ.)
10. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 422 p. (In Russ.)
11. Eydinova V. V. The Style Thinking of Andrei Platonov (Military Prose of the Writer). In: *Voyna i literatura. 1941–1945* [War and Literature. 1941–1945]. Yekaterinburg, Ural State University Publ., 2000, pp. 118–127. (In Russ.)
12. Bethea David M. *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*. Princeton, NJ, Princeton University Press Publ., 1988. 348 p. (In English)

13. Hodel R. Uglossia — Tongue-tie, Objective Narrative — a Tale (To the Beginning of the Novel Chevengur). In: *Sprache und Erzählhaltung bei Andrei Platonov* [*Language and Storytelling by Andrei Platonov*]. Bern, 1998, pp. 149–160. (In Russ.)
14. Seifrid T. Platonov's Blindness. In: *Ulbandus Review*, 2011/2012, vol. 14: Andrei Platonov: Style, Context, Meaning, pp. 289–301. (In English)
15. Valmark S. Efterord [The Afterword]. In: *Platonov A. Don Quijote i revolutionen* [*Platonov A. Don Quixote and Revolution*]. Stockholm, P. A. Norstedt & Söners förlag Publ., 1973, pp. 313–317. (In Swedish)

Received: February 05, 2018

Date of publication: June 29, 2018

DOI 10.15393/j9.art.2018.5081

УДК 821.161.1.09

Любовь Александровна Вайкум*Алтайский государственный
педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)*

schnupferich@mail.ru

АЗБУЧНЫЕ ИСТИНЫ И ПРИТЧЕВАЯ СТРАТЕГИЯ ПОВЕСТВОВАНИЯ В РОМАНЕ Т. ТОЛСТОЙ «КЫСЬ»

Аннотация. Художественная система романа Т. Толстой «Кысь» определяется особым образом организованной повествовательной стратегией, которая ориентирована на притчу. В статье рассматривается роман «Кысь» с точки зрения функционирования притчевых элементов на разных художественных уровнях, прежде всего приемов иносказания, скрывающих за нарочито бытовым повествованием философское, бытийное содержание. Притчевая стратегия в нарративе романа создаёт эффект многоплановости содержания, подсказывает читателю, что смысл произведения не исчерпывается внешним сюжетом. Притчевая стратегия текста проявляется в композиции романа, названия глав которого носят имена букв старославянской азбуки, что является одним из способов создания метафорического подтекста повествования. Содержащееся в азбуке Т. Толстой послание представляет собой зашифрованную форму авторского дискурса. Прочтение романа «Кысь» с учетом притчевой повествовательной стратегии позволяет вскрыть глубинный смысл его содержания, адресованный автором читателю.

Ключевые слова: Т. Толстая, «Кысь», притчевая стратегия, семантика, композиция

В работах, посвященных исследованию жанровой специфики романа Т. Толстой «Кысь» (1986–2000) как романа-антиутопии [Крыжановская] и постмодернистского романа [Давыдова], обращалось внимание на метафорику, символическую и многослойность художественной системы произведения, представляющей собой синтез исторических и литературных аллюзий и реминисценций, бытописания, фантастики и натурализма [Латынина]. Обращение к сказовой повествовательной форме делает авторский дискурс неявным, скрытым за высказыванием персонажа, обладающего обыденным сознанием и наивным мироощущением. Художественная

система романа Т. Толстой определяется особым образом организованной повествовательной стратегией, которая ориентирована на притчу¹. Притчевая стратегия проявляется на разных уровнях повествования: прежде всего в многоплановости содержания², которая создается благодаря использованию целого ряда художественных приемов, характерных для жанра притчи³. Как замечает Е. К. Ромодановская, «важнейшая роль притчи заключается не столько в ее дидактичности, сколько в ее многозначности», а также возможности «свободного толкования текста» [Ромодановская: 13–14]. Т. Толстая, создавая многозначную художественную структуру своего романа, прибегает к приемам иносказания, скрывая бытийное, философское содержание за нарочито подробным бытописанием. «Принципиальная для притчи иносказательность, — как замечает исследовательница, — является своего рода механизмом активизации воспринимающего сознания: за повествовательно развернутой совокупностью значений требуется разглядеть ее неявный смысл, в чем и состоит нарративная интрига данного жанра» [Ромодановская: 39].

Неслучайным представляется неоднократное упоминание понятия «притча» в тексте романа. Кроме того, в главе «Твердо» один из героев (Кудеяр Кудеярыч) дает ее определение: «Притча есть руководящее указание в облегченной для народа форме»⁴. Бенедикт, обладающий примитивным мышлением, пытается применить это знание, обнаруживая следы притчи в прочитанных сказках, стихах, рассказах (глава «Ерь»):

«Не стихи это, а притча! Руководящее указание в облегченной для народа форме»⁵; «Догадался, вычислил, понял намеки, притчу понял — все и сошлось!» (371).

Роман, написанный Т. Толстой, такой «облегченной формой» не обладает, требуя от читателя умения «читать между строк». В нем отсутствует прямое цитирование евангельского текста, однако реминисценции и аллюзии евангельских образов и мотивов, адресованные «концептированному читателю» (термин Б. О. Кормана [Корман: 124]), пронизывают весь роман, выводя его содержание на метафизический уровень. Создавая второй смысловой план, уходящий в подтекст сюжетного повествования, автор апеллирует не к памяти и реальному

опыту отдельного конкретного читателя, а к коллективной памяти и культурному и духовному опыту современной читающей публики.

Особое значение в романе приобретает евангельская истина: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1–3). В своем желании понять книжное слово, герой на деле, сам не осознавая того, ищет Бога в себе. Бенедикт чувствует свою духовную несостоятельность и испытывает от этого моральные и физические страдания:

«Внутри, — смотри — и внутри нет его, — уж всего вывернуло наизнанку, нет там ничего! Кишки одни! Голодно мне! Мука мне!..» (401).

В качестве духовного ориентира в романе «Кысь» выступает книга:

«Я только книгу хотел, — ничего больше, — только книгу, только слово, всегда только слово, — дайте мне его, нет его у меня! Вот, смотри, нет его у меня! Вот, смотри, голый, разутый, стою перед тобой» (401).

Наставник Никита Иванович объясняет, почему истинный смысл прочитанного оказывается недоступным Бенедикту:

«Жизненную, жизненную азбуку не освоил! <...> есть понятия тебе недоступные: чуткость, сострадание, великодушие... <...> Честность, справедливость, душевная зоркость... <...> Взаимопомощь, уважение к другому человеку... Самопожертвование...» (343).

Притчевая стратегия текста проявляется в композиции романа, названия глав которого обозначены буквами старославянской азбуки, что является одним из способов создания метафорического подтекста повествования. В интервью газете «Московские вести» Т. Толстая объяснила причину таких названий глав: «Сначала я хотела главы просто пронумеровать. Но показалось скучно. Что такое — глава 28? Потом решила, что раз роман про книгу, так и сделаем из него книгу. Расставив эти буквы <...>, я обнаружила, что их “имена” аз, или глаголь, или покой — каким-то образом — не полностью, но заметно отражаются в тексте главы» [Толстая Н. Н., Толстая Т. Н.: 346]. Как отмечает О. Е. Крыжановская, «используя символические

обозначения букв древнерусского алфавита, Т. Толстая создает гипертекстовую структуру произведения, своеобразную энциклопедию “мутации духовности” в современном мире (“после взрывного” периода)» [Крыжановская: 17].

Основной мотив произведения — постижение главным героем Бенедиктом «жизненной азбуки», которую вместе с ним постигает и читатель. Как отмечает исследователь А. В. Зиновьев, буквы кириллицы «криптографируют не только Макрокосм, они символически выражают и Микрокосм. Точнее, изображают жизненный путь Человека. Этот путь полярен, и все зависит от того, на светлую или темную стезю изначально ступил индивид» [Зиновьев: 37]. Семантика названия каждой главы по имени очередной буквы алфавита отражает суть содержания фрагмента повествования и символизирует этап духовного и морального развития, на котором находится Бенедикт.

Значение первой главы «Аз» можно трактовать по-разному: «аз» как азы познания, начальная стадия постижения знания. Коренной смысл буквы — «изначально» [Зиновьев: 56]. Так, роман начинается с «Аз» — то есть с азов, которые дают первичную картину мира «голубчиков», простых горожан Федор-Кузьмичска (Взрыв, радиация, Кысь, рассказ старика об устройстве мира). Кроме того, «аз» означает личное местоимение первого лица единственного числа — «я». Личное местоимение в заглавии первой главы романа репрезентирует главного героя — Бенедикта. Однако герой не осознает себя как личность: он рассказывает о своих впечатлениях и переживаниях, подобно ребенку, не говоря о себе в первом лице и называя себя по имени. Это свидетельствует об инфантилизме героя, неспособности иметь собственную точку зрения, отсюда понимание себя как части целого — мира Федор-Кузьмичска, мира простых «голубчиков». Как отмечает Г. Л. Нефагина, «Бенедикт выступает в ипостаси Ребенка, которого опекают Взрослые — Никита Иванович (Прежний), мурзы, Набольший Мурза, который позволяет играть с указанными им игрушками (книгами), Главный Санитар — его тесть, то есть второй отец. Он пытается достигнуть Взрослости, самостоятельно добывая книги, распоряжаясь (как взрослый) судьбами других людей» [Нефагина].

Следующая глава романа — «Буки» — носит имя второй буквы старославянской азбуки, в соответствии с полярной природой которой имеет двойственное значение. С одной стороны, она может пониматься в значении «письмо, грамота». С другой стороны, эта буква трактуется как «дерзкий, нескладный, своевольный, буйный, бучливый, глупый» [Зиновьев: 94]. Такое двоякое понимание буквы-слова «буки» в совокупности с ее коренным значением — «будет» [Зиновьев: 56] — отражает суть второй главы романа. В этой главе Бенедикт рассказывает о знакомстве с азбукой (буквами) и книгами. Однако в силу своей малообразованности он трактует и то и другое довольно примитивно. Расхожие взгляды родителей на воспитание Бенедикта и его собственные мечты об успешном будущем представляют собой начальный этап терзаний главного героя, его попытки самоопределиться в окружающем мире.

Значение названия главы «Веди» трактуется как «ведать, знать, владеть»: «корень веди объединяет образованность и культуру» [Зиновьев: 56, 105]. В главе «Веди» разворачивается повествование о Никите Ивановиче, одном из «Прежних», — наставнике Бенедикта, который пытается направить героя на путь истинный. Носитель сокровенного знания, оберегающий его как божественный дар, предпринимает попытки восстановить утерянные достояния культуры. Однако он сталкивается с непониманием со стороны других жителей Слободы. В этой главе Бенедикт предстает как один из «голубчиков», он так же, как и они, не способен воспринять наставления Никиты Ивановича.

В главе «Живете» Бенедикт впервые задумывается о мире и о себе в мире, когда он задается вопросом:

«Кто я?!... Фу ты... Это же я. Словно на минуточку себя выпустил из рук, чуть не уронил, еле успел подхватить... Фу...» (74).

Героя обуревают вопросы о смысле жизни:

«Да и что мы про жизнь знаем? Ежели подумать? Кто ей велел быть, жизни-то? Отчего солнце по небу катится, отчего мышшь шебуршит, деревья кверху тянутся, русалка в реке плещет, ветер цветами пахнет, человек человека палкой по голове бьет?» (74–75).

Согласно значению старославянского алфавита, слово «живете» — живот, живой, живительный, животворный, а вообще —

жизнь» [Зиновьев: 112]. В системе азбучного мироустройства эта буква «символизирует самостоятельную жизнь, но в условиях полного послушания своим наставникам» [Зиновьев: 112]. Страх Бенедикта перед действительностью, неготовность к духовной жизни выражаются в его трактовке буквы-слова «Живете». Для него она не несет в себе семантику жизни и нового пути, в ее начертании герой видит преграду, как будто кто-то раскинул руки и загораживает путь, не пускает: «...сюды не пущу. Неча!» (355).

В очередной раз душевные сомнения одолевают Бенедикта в главе «Иже», название которой имеет семантику выбора. Главный герой вновь задумывается о своем месте в жизни, о выборе человека. Воскликая:

«Живи не хочу. Все есть. А все чего-то неможется. Все чего-то свербит, свербит.

...Али богатства алчу? ...Али свободы? ...Али помереть боюся? ...Али куда уйти хочу? ...Али вознесся дерзостью до высот своеволия...» (95).

Смысл буквы-слова «Покой», давшей название следующей главе, — «невозмущенность страстями, уравновешенность сердца, чуткость и совесть, неколебимость воли. Это не лень безделья, а покой силы, твердой уверенности в правоте своих взглядов, высшее единение веры и духа, обдуманый поступок ради общего дела» [Зиновьев: 127]. Кроме того, как отмечает Л. В. Савельева, со словом «покой» ассоциируется кончина, ««успокоение, отдохновение»: Покои души (Григорий Назианзин, XI в., 358); «кончина, преставление»» [Савельева: 19]. Бенедикт подвергает образ буквы самостоятельному осмыслению по форме ее начертания. Ему видится «дверь, проем дверной! А что там за ним? — незнамо, может, жизнь новая, неслыханная! Какой еще не бывало!» (355).

В главах «Ша» и «Ер» («ша» — «ничтожный», «суетный»; «ер» — «вор», «плут», «мошенник» [Зиновьев: 61–62]) Бенедикт переживает нравственное падение. После серьезнейших потрясений, он возвращается к своему наставнику Никите Ивановичу в главе «Еры» (от «ерыга» — «шатун, гуляка, пьянюга» [Зиновьев: 62]). «Прежний», видя страстную любовь Бенедикта к чтению, наставляет его:

«Читать ты, по сути дела не умеешь, книга тебе не впрок, пустой шелест, набор букв» (342).

Бенедикт к концу романа начинает постигать скрытые от глаз обывателей смыслы в окружающей его жизни, по-новому прочитывает знакомые тексты, открывая в них тайное содержание. Однако, главную книгу наставник так и не дает Бенедикту, говоря, что для ее чтения необходимо знание «жизненной азбуки».

Очевидно, речь идет о Библии, хотя она и не названа в тексте, но известно, что само слово Библия переводится как Книга. Последнее наставление Никиты Ивановича Бенедикту: «Азбуку учи! Азбуку! Сто раз повторял! Без азбуки не прочтешь!» (409), — по всей видимости, обращено не только к герою, но и к читателю и является ключом к тексту романа.

В соответствии с полярным значением старославянской азбуки буквы «фита» и «ижица» легли в основу ряда противоположных друг другу значений. В связи с чем в романе именно в этих главах герой испытывает максимальные душевные терзания. В главе «Фита» (буквенное значение в положительной коннотации дало начало таким словам, как «феология — теология, Богословие», а в отрицательной — «феогония — родословия богов языческих, баснословие» [Зиновьев: 149]), Бенедикт переживает сильную душевную неудовлетворенность, что приводит его к борьбе с самим собой и расколу сознания. Придя к полному духовному краху, он сравнивает себя с кысью. Кысь есть ни что иное, как квинтэссенция первобытного страха, порождение больного сознания «голубчиков», возникшее вследствие тревожных ощущений неизведанности и непонимания окружающего мира. Все неприятности и тревоги объясняются просто: «Кысь в спину смотрит!!!» (130). Испытывая душевные терзания, Бенедикт говорит:

«Я не хотел, нет, нет, нет, не хотел, меня окормили, я хотел только пищу духовную, — окормили, поймали, запутали, смотрели в спину! <...> Да, это она! Испортила меня, аа-а-а, испортила!» (401).

Иносказательность, пронизывающая текст романа, усиливается к его финалу. Заключительная глава носит название «Ижица». По определению «Толкового словаря русского языка»

Д. И. Ушакова, это «последняя буква церк.-слав. азбуки, обозначающая звук “и” <...>. Прописать ижицу (разг. устар.) — выпороть, сделать внушение, нравоучение» [Ушаков]. Сцена сожжения «Прежних» заканчивается их «воскресением» и «воспарением», отсылая к финалу земной жизни Христа. На вопрос Бенедикта, жив он или умер, Никита Иванович отвечает: «А понимай как знаешь!..» (412). Эти слова обращены автором и к читателю, которому необходимо самостоятельно вывести для себя «назидание» или «мораль».

Использованные в оглавлении старославянские буквы, наряду с другими средствами создания притчевой стратегии повествования, значительно расширяют смысловое поле содержания романа «Кысь» и помогают постичь его суть и динамику развития главного героя. Содержащееся в азбуке Татьяны Толстой послание представляет собой зашифрованную форму авторского дискурса. Прочтение романа с учетом притчевой повествовательной стратегии позволяет вскрыть глубинный смысл его содержания, адресованный автором читателю.

Примечания

- ¹ См. об этом также: [Вайкум: 50–53].
- ² Как замечает В. И. Габдуллина, «притча многослойна: она несет в себе и житейскую мудрость, которая лежит на поверхности и понятна многим, и глубинное духовно-нравственное содержание, доступное немногим» [Габдуллина: 49].
- ³ В литературоведении отмечалось, что повсеместное включение притчевых элементов в повествование обусловлено интересом к «типическому, вечно-человеческому, вечно-повторяющемуся, вневременному, короче говоря, — области мифологического» [Тюпа: 82–83].
- ⁴ Толстая Т. Н. Кысь. М.: Эксмо, 2012. С. 247. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.
- ⁵ Такая трактовка притчи — своего рода парафраза евангельского текста. В Евангелии от Матфея Иисус в ответ на вопрос учеников: «Для чего притчами говоришь им?» («И собралось к нему много народа... и поучал их много притчами»), — ответил: «Для того, что вам дано знать тайны Царства Небесного, а им не дано»; «Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат и не разумеют» (Мф. 13:11, 13).

Список литературы

1. Вайкум Л. А. Притчевые элементы в художественной системе романа Т. Толстой «Кысь» // Поколение будущего: Взгляд молодых ученых: сб. ст. 4-й Международ. науч.-практич. конф. (19–20 ноября 2015 г.): в 4 т. — Курск: ЗАО «Университетская книга», 2015. — Т. 2. — С. 50–53.
2. Габдуллина В. И. «Блудные дети, двести лет не бывшие дома»: Евангельская притча в авторском дискурсе Ф. М. Достоевского. — Барнаул: БГПУ, 2008. — 303 с.
3. Давыдова Т. Т. Роман Т. Толстой «Кысь»: проблемы, образы героев, жанр, повествование // Русская словесность. — 2002. — № 6. — С. 25–30.
4. Зиновьев А. В. Тайнопись кириллицы. — Владимир: Покрова, 1998. — 320 с.
5. Корман Б. О. Избранные труды по теории и истории литературы / предисл. и сост. В. И. Чулкова. — Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1992. — 236 с.
6. Крыжановская О. Е. Антиутопическая мифопоэтическая картина мира в романе Татьяны Толстой «Кысь»: дис. ... канд. филол. наук. — Тамбов, 2005. — 198 с.
7. Латынина А. «А вот вам ваш духовный Ренессанс» // Литературная газета. — 2000. — № 47. — С. 8–14.
8. Нефагина Г. Л. Азбуки Т. Толстой (Жанр и поэтика романа «Кысь») // Научные труды кафедры русской литературы БГУ. — Минск: РИВШ, 2002. — Вып. 1. — С. 122–139 [Электронный ресурс]. — URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/42946?mode=full> (20.10.2017).
9. Ромодановская Е. К. О понятии «притча» в библейском тексте // Притча в русской словесности: от Средневековья к современности: коллективная монография / отв. ред. Е. Н. Проскурина, И. В. Силантьев. — Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. — С. 17–33.
10. Толстая Н. Н., Толстая Т. Н. Двое: Разное. — М.: Подкова, 2001. — 384 с.
11. Тюпа В. И. Нарративная стратегия притчи в литературной традиции // Притча в русской словесности: от Средневековья к современности: коллективная монография / отв. ред. Е. Н. Проскурина, И. В. Силантьев. — Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. — С. 34–78.
12. Савельева Л. В. Славянская азбука: дешифровка и интерпретация первого славянского поэтического текста // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Т. 3. — С. 12–31 [Электронный ресурс]. — URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2371> (16.03.2017).
13. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.dict.t-mm.ru/ushakov> (16.03.2017).

Дата поступления в редакцию: 15.12.2017

Дата публикации: 29.06.2018

Lyubov A. Vaikum

Altai State Pedagogical University
(Barnaul, Russian Federation)

schnupferich@mail.ru

TRUISMS AND THE PARABLE STORYTELLING STRATEGY IN THE NOVEL “KYS” BY T. TOLSTAYA

Abstract. The artistic system of the novel “Kys” by T. Tolstaya is defined by a specifically organized narrative strategy targeted at a parable. The article deals with the novel “Kys” from the viewpoint of functioning of parable elements at different artistic levels, primarily, of the circumlocutions that hide philosophical, existential essence behind a deliberately common narration. The parabolic strategy in the narrative of the novel creates an effect of a multifaceted content, tells the reader that the meaning of the work is not limited to the external plot. The parabolic strategy of the text is manifested in the composition of the novel, the chapter titles of which bear the names of the letters of the Old Cyrillic alphabet. This is one of the ways to create a metaphorical subtext of the narration. The message contained in T. Tolstoy’s alphabet is an encrypted form of the author’s discourse. The reading of the novel “Kys” taking into consideration the parable as the narrative strategy allows us to disclose a deeper meaning of its contents conveyed by the author to the reader.

Keywords: T. Tolstaya, “Kys”, parabolic strategy, semantics, composition

References

1. Vaikum L. A. Parabolic Elements in the Artistic System of the Novel “Kys” by T. Tolstaya. In: *Pokolenie budushchego: Vzgl'yad molodykh uchenykh: sbornik statey 4-oy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (19–20 noyabrya 2015 g.): v 4 tomakh* [The Future Generation: A Viewpoint of Young Scientists: Collected Articles of the 4th International Scientific and Practice Conference (November 19–20, 2015): in 4 Vols]. Kursk, “Universitetskaya kniga” Publ., 2015, vol. 2, pp. 50–53. (In Russ.)
2. Gabdullina V. I. «Bludnye deti, dvesti let ne byvshie doma»: *Evangel'skaya pritcha v avtorskom diskurse F. M. Dostoevskogo* [“Prodigal Children Who Have Not Been Home for Two Hundred Years”: A Gospel Parable in the Author’s Discourse of F. M. Dostoevsky]. Barnaul, Barnaul State Pedagogical University Publ., 2008. 303 p. (In Russ.)
3. Davydova T. T. *Roman T. Tolstoy «Kys’: problema, obrazy geroev, zhanr, povestvovanie: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [The Novel by T. Tolstaya “Kys”: Problems, Images of Heroes, Genre, Narration. PhD. philol. sci. diss. abstract]. Moscow, 2002. 24 p. (In Russ.)

4. Zinov'ev A. V. *Taynopis' kirillitsy* [Cyrillic Cryptography]. Vladimir, Pokrova Publ., 1998. 320 p. (In Russ.)
5. Korman B. O. *Izbrannye trudy po teorii i istorii literatury* [Selected Works on the Theory and History of Literature]. Izhevsk, Udmurt State University Publ., 1992. 236 p. (In Russ.)
6. Kryzhanovskaya O. E. *Antiutopicheskaya mifopoeticheskaya kartina mira v romane Tat'yany Tolstoy «Kys'»: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [An Anti-utopian Mythopoetic Picture of the World in the Novel by T. Tolstaya "Kys". PhD. philol. sci. diss. abstract]. Tambov, 2005. 22 p. (In Russ.)
7. Latynina A. "Here is Your Spiritual Renaissance". In: *Literaturnaya gazeta*, 2000, no. 47, pp. 8–14. (In Russ.)
8. Nefagina G. L. *Azbuki T. Tolstoy (Zhanr i poetika romana «Kys'») [Alphabets of T. Tolstaya (Genre and the Poetics of the Novel "Kys")]*. Available at: <http://referatdb.ru/literatura/137733/index.html> (accessed on October 20, 2017). (In Russ.)
9. Romodanovskaya E. K. On the Concept of "Parable" in the Biblical Text. In: *Pritcha v russkoy slovesnosti: ot Srednevekov'ya k sovremennosti: kollektivnaya monografiya* [The Parable in Russian Literature: from the Middle Ages to the Present: A Collective Monograph]. Novosibirsk, Novosibirsk State University Publ., 2014, pp. 17–33. (In Russ.)
10. Tolstaya N. N., Tolstaya T. N. *Dvoe: Raznoe* [Two: Miscellanea]. Moscow, Podkova Publ., 2001. 384 p. (In Russ.)
11. Tyupa V. I. A Narrative Strategy of the Parable in the Literary Tradition. In: *Pritcha v russkoy slovesnosti: ot Srednevekov'ya k sovremennosti: kollektivnaya monografiya* [The Parable in Russian Literature: from the Middle Ages to the Present: A Collective Monograph]. Novosibirsk, Novosibirsk State University Publ., 2014, pp. 34–78. (In Russ.)
12. Savel'eva L. V. Cyrillic Alphabet: Deciphering and Interpretation of the First Slavic Poetic Text. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, vol. 3, pp. 12–31. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2371> (accessed on March 16, 2017). (In Russ.)
13. Ushakov D. N. *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka* [The Explanatory Dictionary of the Russian Language]. Available at: <http://www.dict.t-mm.ru/ushakov> (accessed on March 16, 2017). (In Russ.)

Received: December 15, 2017

Date of publication: June 29, 2018

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бакула Виктория Борисовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской филологии и массовых коммуникаций Мурманского арктического государственного университета (Мурманск, Российская Федерация)

Вайкум Любовь Александровна — аспирант кафедры литературы Алтайского государственного педагогического университета (Барнаул, Российская Федерация)

Виноградов Игорь Алексеевич — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела русской классической литературы Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Российская Федерация)

Кибальник Сергей Акимович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы Российской академии наук, профессор филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Российская Федерация)

Киселева Ирина Александровна — доктор филологических наук, заведующая кафедрой русской классической литературы Московского государственного областного университета (Москва, Российская Федерация)

Кошелев Вячеслав Анатольевич — доктор филологических наук, профессор, действительный член Международной и Российской академии наук высшей школы, ведущий специалист Центра менеджмента научно-исследовательской работы Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (Арзамас, Нижегородская обл., Российская Федерация)

Масолова Елена Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, Новосибирский государственный технический университет (Новосибирск, Российская Федерация)

Надежкин Алексей Михайлович — кандидат филологических наук, независимый исследователь (Нижний Новгород, Российская Федерация)

Поташова Ксения Алексеевна — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русской классической литературы, Московский государственный областной университет (*Москва, Российская Федерация*)

Скоропадская Анна Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики Института филологии Петрозаводского государственного университета (*Петрозаводск, Российская Федерация*)

Спиридонова Ирина Александровна — доктор филологических наук, профессор кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики Института филологии Петрозаводского государственного университета (*Петрозаводск, Российская Федерация*)

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

- Bakula Viktoria B.** — PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Russian Philology and Mass Communications of Murmansk Arctic State University (*Murmansk, Russian Federation*)
- Vaikum Lyubov A.** — Postgraduate Student of the Department of Literature of Altai State Pedagogical University (*Barnaul, Russian Federation*)
- Vinogradov Igor A.** — Doctor of Philology, Leading Researcher of the Department of Russian Classical Literature of A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (*Moscow, Russian Federation*)
- Kibalnik Sergei A.** — Doctor of Philology, Leading Researcher of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences, Professor of Philological Faculty of Saint Petersburg State University (*St. Petersburg, Russian Federation*)
- Kiseleva Irina A.** — Doctor of Philology, Head of the Department of Russian Classical Literature of Moscow State Regional University (*Moscow, Russian Federation*)
- Koshelev Vyacheslav A.** — Doctor of Philology, Professor, Full Member of the International and Russian Academy of Sciences, Leading Specialist of the Management Center of Scientific Research Work of Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (The Arzamas Branch) (*Arzamas, Russian Federation*)
- Masolova Elena A.** — PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Philology of Novosibirsk State Technical University (*Novosibirsk, Russian Federation*)
- Nadezhkin Alexey M.** — independent researcher (*Nizhny Novgorod, Russian Federation*)
- Potashova Ksenia A.** — PhD in Philology, Senior Lecturer of the Department of Russian Classical Literature of Moscow State Regional University (*Moscow, Russian Federation*)
- Skoropadskaya Anna A.** — PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Classical Philology, Russian Literature and Journalism of Petrozavodsk State University, Assistant Director of Institute of Philology of Petrozavodsk State University (*Petrozavodsk, Russian Federation*)

Spiridonova Irina A. — Doctor of Philology, Professor of the Department of Classical Philology, Russian Literature and Journalism of Petrozavodsk State University (*Petrozavodsk, Russian Federation*)

Научный журнал

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2018

Том 16

№ 2

Свидетельство о регистрации СМИ

ЭЛ № ФС 77–61851 от 18.05.2015

Редакторы: *И. С. Андрианова,*

О. А. Сосновская, Л. В. Алексеева, Е. Н. Вяль

Компьютерная верстка: *В. С. Зинкова, О. А. Сосновская*

Перевод: *О. А. Устюгова*

Зав. редакцией: *И. С. Андрианова*

Подписано в печать 28.06.2018. Уч.-изд. л. 12.

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования

ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

185910, Российская Федерация

Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Тел. +7 (8142) 719 603

E-mail: poetica@post.com

Сайт журнала в интернете: <http://poetica.pro>