

ISSN 2686-7494

Два века

РУССКОЙ
ИЖИСКИ

ISSN 2686-7494

ISSN 2686-7494

Журнал включен
в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ

Два века **Two centuries**
русской классики **of the Russian classics**
[Dva veka russkoi klassiki]

Научный журнал Academic Journal
Выходит с 2019 года Is published since 2019

2023 Том 5 № 3 2023 Volume 5 No. 3

Учредитель и издатель: Founder and publisher:
Институт A. M. Gorky
мировой литературы Institute
им. А. М. Горького of World Literature
Российской of the Russian
академии наук Academy of Science

Два века
РУССКОЙ
КЛАССИКИ

Редакционная коллегия журнала «Два века русской классики»



Главный редактор

Шербакова Марина Ивановна (Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, г. Москва, Россия)

Заместитель главного редактора

Виноградов Игорь Алексеевич (Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, г. Москва, Россия)

Заместитель главного редактора

Андреева Валерия Геннадьевна (Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, г. Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Гулин Александр Вадимович (Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, г. Москва, Россия), Гуминский Виктор Мирославович (Институт
мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, г. Москва, Россия),
Ивинский Александр Дмитриевич (Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, г. Москва, Россия), Троицкий Всеволод Юрьевич
(независимый исследователь, г. Москва, Россия), Воропаев Владимир Алексеевич
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия),
Генералова Наталья Петровна (Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук, г. Санкт-Петербург, Россия), Захаров Владимир Николаевич
(Петрозаводский государственный университет, г. Петрозаводск, Российский фонд
фундаментальных исследований, г. Москва, Россия), Коровин Владимир Леонидович
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия),
Лебедев Юрий Владимирович (Костромской государственный университет, г. Кострома,
Россия), Михайлова Наталья Ивановна (Государственный музей А. С. Пушкина, г. Москва,
Россия), Мосалева Галина Владимировна (Удмуртский государственный университет,
г. Ижевск, Россия), Николаева Евгения Васильевна (Московский педагогический
государственный университет, г. Москва, Россия), Николаева Светлана Юрьевна (Тверской
государственный университет, г. Тверь, Россия), Федоров Алексей Владимирович
(издательство «Русское слово», г. Москва, Россия), Чернышева Елена Геннадьевна
(Московский педагогический государственный университет, г. Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Авидзба Василий Шамониевич (научно-исследовательский центр «Абхазская
энциклопедия», г. Сухум, Абхазия), Гини Джузеппе (Университет им. Карло Бо, г. Урбино,
Италия), Донсков Андрей Александрович (Славянская исследовательская группа при
университете Оттавы, г. Оттава, Канада), Кавачца Антонелла (Университет им. Карло Бо,
г. Урбино, Италия), Луцевич Людмила Федоровна (Варшавский университет,
г. Варшава, Польша), Олджай Тюркан (Стамбульский университет, г. Стамбул, Турция),
Саверченко Иван Васильевич («Институт литературоведения им. Янки Купалы»
Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, Беларусь),
Рафаэль Гусман Тирадо (г. Гранада, Испания)

The editorial board of the journal “Two centuries of the Russian classics”



Editor-in-Chief

Marina I. Shcherbakova (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Deputy Editor-in-Chief

Igor' A. Vinogradov (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Deputy Editor-in-Chief

Valeria G. Andreeva (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Editorial Board

- Alexander V. Gulin (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia),
Victor M. Guminsky (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia),
Alexander D. Ivinsky (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia),
Vsevolod Yu. Troitsky (Independent Researcher, Moscow, Russia),
Vladimir A. Voropayev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia),
Natalya P. Generalova (Institute of Russian Literature (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia),
Vladimir N. Zakharov (Petrozavodsk State University, Petrozavodsk, Russian Foundation for Basic Research, Moscow, Russia),
Vladimir L. Korovin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia),
Yuriy V. Lebedev (Kostroma State University, Kostroma, Russia),
Natalya I. Mikhaylova (State Museum of A. S. Pushkin, Moscow, Russia),
Galina V. Mosaleva (Udmurt State University, Izhevsk, Russia),
Evgenia V. Nikolaeva (Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia),
Svetlana Yu. Nikolaeva (Tver State University, Tver, Russia),
Alexey V. Fedorov (Russian Word publishing house, Moscow, Russia),
Elena G. Chernysheva (Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia)

International Editorial Council

- Vasily Sh. Avidzba (Abkhazian Encyclopedia Research center, Sukhum, Abkhazia),
Giuseppe Genya (University of Carlo Bo, Urbino, Italy),
Andrey A. Donskov (Slavic Research Group at the University of Ottawa, Ottawa, Canada),
Antonella Cavazza (University of Carlo Bo, Urbino, Italy),
Lyudmila F Lutsevich (Warsaw University, Warsaw, Poland),
Oldzhay Tyurkan (Istanbul University, Istanbul, Turkey),
Ivan V. Saverchenko (Institute of Literary Criticism of Janka Kupala of National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus),
Raphael G. Tirado (Granada, Spain)

Содержание

Русская литература XVIII–XIX столетий

- 6** **Кавацца А.** Some Observations on the Importance of the Translation of the Story “The Luminous Resurrection of Christ” in Shaping and Developing the Easter Tale
- 24** **Жданов С. С.** «Благословенная Германия» между emotio et ratio: новые аспекты немецкой пространственной образности в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» Н. И. Греча
- 60** **Мельник В. И.** Райский и рай в «Обрыве» И. А. Гончарова
- 110** **Геронимус Е. М.** Л. Н. Толстой и Н. Г. Чернышевский: притяжения и отталкивания — личные и литературные
- 124** **Смирнова И. Ю.** «Просвещение» или «обогащение»: о ценностях и состоянии русского пореформенного общества в цикле А. И. Эртеля «Записки Степняка»
- 148** **Калитник А. А.** Москва в повестях и рассказах С. В. Энгельгардт
- 164** **Кнорре Е. Ю.** «Делили имение во время войны»: традиции Л. Н. Толстого в усадебном тексте XX в.
- 202** **Скороходов М. В.** Чтение и библиотека в русской литературной традиции (от помещичьей усадьбы до дачи советского периода)

Текстология. Источниковедение

- 218** **Ильин П. В.** М. И. Пущин и его автобиографические записки
- 236** **Белоусова Е. В.** Обзор фонда М. Н. Толстой, матери Толстого в отделе рукописей РНБ
- 274** **Трофимова Н. В.** Работа А. Н. Островского с древнерусскими источниками в двух редакциях драмы «Козьма Захарыч Минин, Суворук»
- 296** **Федорова И. В.** «Не годен для печати»: о принципах отбора паломнических записок для издания

Contents

Russian Literature of the 18th–19th Centuries

- 6 **Cavazza A.** Some Observations on the Importance of the Translation of the Story “The Luminous Resurrection of Christ” in Shaping and Developing the Easter Tale
- 24 **Sergey S. Zhdanov.** “The Blessed Germany” Between Emotio et Ratio: New Aspects of German Space Imagery in “Travel Letters from England, Germany and France” by N. I. Gretch
- 60 **Vladimir I. Melnik.** Raisky and Paradise in *The Precipice* by I. A. Goncharov
- 110 **Evgenija M. Geronimus.** L. N. Tolstoy and N. G. Chernyshevsky: Attractions and Repulsions — Personal and Literary
- 124 **Irina Yu. Smirnova.** “Enlightenment” or “Enrichment”: About the Values and State of Russian Post-reform Society in A. I. Ertel’s Series “Notes of Stepanyak”
- 148 **Anastasia A. Kalitnik.** Moscow in Novellas and Short Stories by S. V. Engelgardt
- 164 **Elena Yu. Knorre.** “They Divided the Estate During the War”: L. N. Tolstoy’s Traditions in the Estate Text of the 20th Century
- 202 **Maxim V. Skorokhodov.** Reading and Library in the Russian Literary Tradition (From a Landowner’s Estate to the Dacha of the Soviet Period)

Textual Criticism. Source Study

- 218 **Pavel V. Ilyin.** M. I. Pushchin and His Autobiographical Memoirs
- 236 **Elena V. Belousova.** Review of Tolstoy’s Mother M. N. Tolstaya Collection in the Manuscript Department of the National Library of Russia
- 274 **Nina V. Trofimova.** A. N. Ostrovsky’s Work with Ancient Russian Sources in Two Versions of the Drama “Kozma Zakharyich Minin, Sukhoruk”
- 296 **Irina V. Fedorova.** “Unsuitable for Printing”: On the Principles of Selecting Pilgrimage Notes for Publication

© 2023. А. Каватца

Урбинский университет им. Карло Бо
г. Урбино, Италия

Некоторые размышления о значении перевода повести «Светлое Христово Воскресенье» в становлении и развитии пасхального рассказа

Аннотация: В работе рассматриваются факторы, способствовавшие формированию жанра пасхального рассказа в России. Этот процесс автор связывает с творчеством славянофилов, анализирует контекст, в котором европейская «рождественская» сказка не просто переводилась в России, но встраивалась в русскую культуру. Символом такой трансформации стала повесть Чарльза Диккенса «Рождественская песнь в прозе», получившая в России название «Светлое Христово Воскресенье». В работе изучаются некоторые изменения, внесенные в текст Диккенса, на основании которых можно судить о том, что вольный перевод произведения вышел из славянофильской среды. Предполагается, что Д. А. Валуев и А. С. Хомяков вместе спланировали и осуществили перевод и переделку повести. Отмечается, что в произведении действие перенесено в Россию, обстановка повести и действующие лица имеют русские черты, повадки и имена. А Рождество, религиозный праздник, находящийся в центре рассказа Диккенса, был заменен Пасхой.

Ключевые слова: пасхальный рассказ, Ч. Диккенс, Д. А. Валуев, А. С. Хомяков, авторство, славянофилы, художественная трансформация, перевод, переработка.

Информация об авторе: Антонелла Каватца, доцент славистики, Урбинский университет им. Карло Бо, Piazza Rinascimento, 7, 61029 г. Урбино, Италия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5984-7439>

E-mail: antonella.cavazza@uniurb.it

Дата поступления статьи в редакцию: 01.07.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 07.08.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Каватца А. Некоторые размышления о значении перевода повести «Светлое Христово Воскресенье» в становлении и развитии пасхального рассказа // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 6–23. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-6-23>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 6–23. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 6–23. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. A. Cavazza

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
Urbino, Italy

Some Observations on the Importance of the Translation of the Story “The Luminous Resurrection of Christ” in Shaping and Developing the Easter Tale

Abstract: The article examines the factors that contributed to the formation of the Easter story genre in Russia. The author connects this process with the work of the Slavophiles, analyzes the context in which the European “Christmas” tale was not only translated in Russia, but was built into Russian culture. Emblematic of this transformation was the story of Charles Dickens “A Christmas Carol in Prose,” which was published under the title “The Luminous Resurrection of Christ” in Russia. The article examines some of the changes made to Dickens’ text, on the basis of which it can be posited that the free translation of the work came out of the Slavophil environment. It is assumed that D. A. Valuev and A. S. Khomyakov jointly planned and carried out the translation and adaptation of the story. The author of the article notes that the action is transferred to Russia, the setting of the story and the characters are invested with Russian names, features, habits and customs, and, most significantly, Christmas – the religious holiday at the centre of Dickens’ story — is replaced by Easter.

Keywords: Easter story, Ch. Dickens, D. A. Valuev, A. S. Khomyakov, authorship, Slavophiles, artistic transformation, translation, processing.

Information about the author: Antonella Cavazza, Associate Professor, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, 7 Piazza Rinascimento, 61029 Urbino, Italy.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5984-7439>

E-mail: antonella.cavazza@uniurb.it

Received: July 01, 2023

Approved after reviewing: August 07, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Cavazza, A. “Some Observations on the Importance of the Translation of the Story ‘The Luminous Resurrection of Christ’ in Shaping and Developing the Easter Tale.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 6–23. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-6-23>

The Easter tale appeared in Russia in the 19th century, though it bears the influence of literary and religious works dating back to previous centuries, such as the lives of the saints and biblical texts, both canonical and apocryphal [Nikolaeva: 10]. In addition to the didactic and symbolic language of the Gospel parables, an indirect though significant contribution to the codification of this genre is attributable to Easter hymnography and liturgical dramatisation, primarily the *Via Crucis* and the procession performed by the Orthodox faithful on the night of Easter to commemorate the announcement of Christ's resurrection [Kozina 2011: 159]. Popular traditions associated with Easter have also contributed to shape this genre, stimulating interest and heightening awareness.

The emergence of Easter stories in Russia is linked to the promotion of the authentically Russian element in the national spirit, and specifically to the literary output of the first Slavophiles. The 1840s were marked by a lively debate between Slavophiles and Westernizers whose discussions in salons and whose articles in literary journals were instrumental in helping to raise national self-awareness. The Slavophiles were alert, on the one hand, to everything that was being read and written in Europe of a philosophical, theological and literary nature, and, on the other, firmly committed to promoting a national culture in which the Russian element was clearly recognizable. It was in this context that the tale, which in the Western literary tradition was designated “for Christmas,” was not merely translated in Russia but underwent a thorough transposition into the culture of the country, becoming a tale for Easter. Emblematic of this transformation was Charles Dickens' tale, *A Christmas Carol in prose* (1843), which in Russia became *Svetloe Khristovo Voskresen'è. Povest' dlia detei (zaimstvovana iz Dikensa)* (“The Luminous Resurrection of Christ. A Tale for Children (adapted from Dickens)”), the title under which one of the earliest translations of Dickens' famous Christmas story appeared in 1844 [Dickens; Khomiakov 2021–

2023. 2: 399)¹. In recent times research has focused once again on the question of the authorship of this adapted Russian translation which first came out in Moscow, as a separate edition, with the translator remaining anonymous, as was customary at the time; then, the following year, the same translation was reissued by the *Biblioteka dlia vospitaniia* (“Library for Education”) under the title *Svetloe Christovo Voskreseniè: povest’* (“The Luminous Resurrection of Christ: the story”) (hereafter *Svetloe Christovo Voskreseniè: povest’*) and with a dedication to D. N. Sverbeev (dedicated to D. N. S<verbeev>)² [Khomiakov 2021–2023. 2: 392, 553]. The purpose of the present article is to demonstrate the Slavophile origins of this text, regardless of the precise identity of its author, and to emphasize its importance in the historical process which fostered the genesis and development of the Easter tale in Russia³.

In 1927 the theory was put forward — and subsequently proposed again on more than one occasion — that the translator of *Svetloe Christovo Voskreseniè: povest’* was D. A. Valuev⁴, assisted by P. G. Redkin [Beketova: 17;

¹ Another translation also came out the same year under the title *Sviatochnye videniia (Povest’ Dikkensa)* (“Ghosts of Christmas.” A tale by Dickens) in the journal *Repertuar i panteon* (“Repertoire and Pantheon,” book 9,), 1844, pp. 562–605. Also in this case no mention is made of the name of the translator. Two transcriptions of the surname Dickens coexist in Russian: “Dikens” and “Dikkens.”

² The new edition of the complete works of Khomyakov reproduces the translation of Charles Dickens, *A Christmas Carol in prose*, published in the journal *Biblioteka dlia vospitaniia* of 1845 under the title *Svetloe Christovo Voskreseniè: povest’ (posviashchena D. N. S<verbeevu>)* (“The Luminous Resurrection of Christ. A Tale”. (dedicated to D. N. S<verbeevu>)). It is preceded by a short introduction by the translator who signs with the initial “M...” According to A. P. Dmitriev, the editor of the new opera omnia of Khomyakov, this may stand for the first letter of “Mitia,” pet name for Dmitrii, Valuev’s Christian name [Dmitriev: 556]. In 1845 this same translation appeared in the journal “Zhurnal dlia chteniia vospitannikam voenno-uchebnykh zavedenii” (“Journal of Readings for Cadets at the Military Training Institutes”) (1845, vol. 56, no. 223) [Dmitriev: 554].

³ At present there are systematic studies on the origin and development of the Easter story in the 19th century and the beginning of the 20th century [Zakharov; Kalenichenko; Esaulov; Nikolaeva]. Studies relating to the Russian-Soviet and post-Soviet period are sporadic and less systematic [Kozina 2019].

⁴ For a review of Valuev’s writings and a series of accounts from his contemporaries, see [Valuev 2010].

Katarskii; Dmitriev: 554]. Valuev was the editor of the journal *Biblioteka dlia vospitaniia* (“Library for Education”), which he founded in 1843. The journal was intended to be a continuation of N. I. Novikov’s *Detskoe chtenie dlia serdtsa i razuma* (“Childhood Reading for the Heart and Reason”) and a number of writers and intellectuals were involved in founding it: M. P. Pogodin, T. N. Granovskii, N. M. Jazykov, I. V. Kireevskii, E. P. Elagina, V. A. Panov, Khomyakov and S. P. Shevyrev¹. Of these Khomyakov played a particular role. It is common knowledge that Valuev and Khomyakov enjoyed a very close working relationship, compounded by an identical commitment to Slavophile ideals, as well as by family ties — Valuev was the nephew of Khomyakov’s wife, Ekaterina Michajlovna Khomyakova². From childhood the Christian faith was firmly rooted in the ideologist of Slavophilism and inspired his wide-ranging literary output which embraced poetry, journalism, and historical-religious works, most notably *Tserkov’ odna* (“The Church is One”)³, parts of which Khomyakov dictated to Valuev, thus confirming their close partnership⁴. This powerful bond, severed by Valuev’s premature death, has prompted some scholars, in the wake of philological surveys conducted by V. A. Koshelev at the end of the last century, to conclude that the leader of the Slavophile movement was the author of the translation *Svetloe Christovo Voskresenē. Povest’* [Koshelev: 82; Mikhnovets: 133; Tamaev: 200; Markarov: 49]. However, the manuscript, kept at the State Historical Museum in Moscow⁵, recently underwent a graphic and stylistic analysis, conducted

¹ Khomyakov and S. P. Shevyrev took over the editorship after 1845, the year of Valuev’s death [Klimakov: 9–10]. Even before 1845 Khomyakov and S. P. Shevyrev occasionally helped with selecting material for the journal when Valuev’s illness prevented him from working [Machova: 40].

² Ekaterina Michajlovna Khomyakova was the sister of the well-known poet, N. M. Jazykov, and of Aleksandra Michajlovna Jazykova, D. A. Valuev’s mother.

³ *Cerkov’ odna* (“The Church is One”) by A. S. Khomyakov met with considerable success in the West [Cavazza 2018].

⁴ This emerges from a study of the earliest manuscript of *Cerkov’ odna* (“The Church is One”) to have come down to us [Khomyakov 2021–. 8: 199–206].

⁵ The manuscript used for typesetting, kept in Moscow (GIM, F. 178, D. 11, FF. 1–59r), bears no trace of Khomyakov’s handwriting. On the other hand, what is clearly discernible are the numerous corrections made by Valuev on the text transcribed by a hitherto unidentified copyist; also recognizable is the handwriting of P. G. Redkin who was responsible for the stylistic revision of the translation which, however, was largely ignored during the printing stage [Dmitriev: 553–554].

by A. P. Dmitriev, which has raised such serious doubts as to the reliability of V. A. Koshelev's [Koshelev: 82] conclusions that in the new edition of the complete works of Khomyakov the text has been relegated to the *Dubia* section [Khomyakov 2021–. 2: 392–466]. In fact, an examination of the handwriting of this manuscript, and particularly the stylistic and lexical analysis, has led the *Pushkinskii dom* scholar to conclude that the translation should be attributed, not to Khomyakov, but to Valuev¹, who journeyed to Europe at exactly this time, between July 1843 and the end of January 1844, and spent a lengthy period in England. This theory is lent weight by Shevyrev's posthumous account of Valuev which highlights, not just his study of the movement in the Anglican Church, but his "splendid translations" of Dickens².

Even though some uncertainty remains as to the precise identity of the translator of *Svetloe Christovo Voskresen'e. Povest'*, an examination of some of the changes made to Dickens' text shows that this free translation issued from a Slavophile milieu, and it is highly likely that Valuev and Khomyakov planned and carried out the project together. It is worth looking more closely at these changes.

First of all, the translator of Dickens' tale transferred the action to Russia, and thus the setting of the tale and the characters took on Russian features, habits and names [Koshelev: 83]. Above all, though, Christmas, the religious festival at the centre of Dickens' tale, was replaced by Easter. By taking the feast of the Resurrection of Christ as the focus of the story, the literary design of the tale changed accordingly and with it the attendant traditional symbolism: thus Christmas presents, the turkey, garlands, holly, mistletoe and Christmas greetings gave way to eggs, kulič, the rooster, and the particular form of greeting which Orthodox Russians exchange at Easter, kissing one another three times.

Compared to Dickens' story, the translation adapted to life in Russia plays down the supernatural element, giving prominence instead to some of the distinctive components of the Easter tale which, as a genre in its own right, was to establish itself in the second half of the 19th century, thanks to con-

¹ The details of this analysis are provided by A. P. Dmitriev in his commentary on the second volume of the new complete works of Khomyakov, currently in preparation at the Pushkin House (RAS) in St. Petersburg, of which four of the planned twelve volumes have been published to date [Dmitriev].

² Shevyrev, S. P. Vospominanie o D. A. Valueve (A Memoir of D. A. Valuev) [Valuev: 247].

tributions from F. M. Dostoevskii, N. S. Leskov, L. N. Tolstoi, A. P. Chekhov and other great writers. In *Svetloe Christovo Voskresen'e: povest'* the feast of Easter is not mechanically substituted for that of Christmas. The change is reflected in the spiritual progress of the main character in which the fall, the resolution to amend, and the subsequent spiritual renewal are clearly delineated. These are all traits which are among the most important in the classification of the future Easter tale [Kozina 2019: 20–21], of which *Svetloe Christovo Voskresen'e: povest'* appears to be the prototype. Compared to Scrooge, the character of Skrug evinces greater psychological introspection and a conscious acknowledgement of his sins. In the fourth chapter, he goes further than Scrooge who merely forms a general resolution and swears to the spirit: “I will honour Christmas in my heart and try to keep it all the year. I will live in the Past, the Present and the Future. The Spirits of all Three shall strive within me. I will not shut out the lessons that they teach. Oh, tell me that I may sponge away the writing on this stone” [Dickens 1988: 83]. The Russian Skrug expresses the reason for his repentance, his determination to turn over a new leaf and the fear, not so much of dying as of not living long enough to redeem himself, evincing a new awareness of life and death thus: “Я буду, обещаю тебе, строго соблюдать все праздники и от всей души воздавать всю должную честь Светлому Христову Воскресенью; я отдам свою жизнь, чтобы сделать, по мере сил моих, вечное Светлое Воскресенье для моих страждущих братьий!.. Я буду жить вами, настоящее, прошедшее и будущее, ибо каждый из вас, благодетельные духи, открыл мне новое, неведомое мною дотоле, Божье благословенье в жизни; и уроки всех вас, благодетельные духи, осветят и поведут за собой остаток моих дней на искупление всего, что доселе прожито мною в слепоте души и разума. — О, скажи мне, что я могу еще смыть с человеческого будущего тот срамный конец, к которому вела меня моя грешная, слепая жизнь”¹.

¹ I promise you, I will strictly observe all feasts and I will render due honour to the Luminous Resurrection of Christ with all my soul. As far as I am able, I will devote my life so that an eternal Luminous Resurrection may be accomplished for my suffering brothers! I will live, thanks to you, in the present, the past and the future, because each of you, beneficent spirits, has revealed a new divine blessing on life, hitherto unknown to me; and the lessons of you all, beneficent spirits, will light and guide the days of life that remain to me, in atonement for the way I have conducted my whole life until now, in the blindness of my soul

There are a number of clues which point to the Slavophile origin of the transposition of Dickens' story and of its proximity to both Valuev and Khomyakov. Stepan was the name of Khomyakov's eldest son who died, together with the second born Fedor [Tamaev: 204], at an early age. And it may be no coincidence that Stepa is the name of Krichev's son who, in the Russian translation, also dies. This alteration introduces a note of grief which is absent from Dickens' tale. Instead of to "that blessed star which led the Wise Men to a poor abode," the eyes of the reader are directed towards the symbol of the cross which little Stepa faithfully embraces, together with his family, in bearing with his infirmity to the last, leaving his loved ones with a memory of his mildness and devotion — as Skrug, in the company of the Spirit of the Future, learns in advance of the time. It is worth noting that an allusion to the importance of the cross and to the communion of prayer between the living and the dead can be found in Khomyakov's first letter to William Palmer of 10 December 1844: "Those who believe that the Holy Cross has been indeed the instrument of our salvation cannot but consider it as the natural symbol of Christian love; and if they reject a most natural and holy sign for fear of idolatry, they seem to be almost as inconsistent as a man who should condemn himself to voluntary dumbness for fear of idle words. In the like manner I think [it] rather reasonable [than otherwise] to believe that no bond of Christian love can be rent asunder by death in the spiritual world, whose only law is love" [Russia and the English 1895: 5].

This first letter to the Anglican pastor, whose acquaintance he probably made through Valuev [Khomyakov 2021–. 8: 212–213], opens by explicitly thanking him for the English translation of the poem *K detiam* ("To my children")¹. These verses, composed after the death of the first-born, Stepan, and the second-born, Fëdor, were translated by Palmer and gave rise to a lengthy correspondence between Khomyakov and the Anglican

and my reason. Oh, tell me that from the future of mankind, I may yet erase this shameful epilogue to which my blind, sinful life has led me! [Khomyakov 2021–. 2: 454]

¹ Khomyakov's poem *K detiam* ("To my children"), preceded by W. Palmer's English translation *To my children* appears in the first chapter of the volume "Russia and the English Church in the Last Fifty Years" (London 1895) which contains the correspondence between Palmer and Khomyakov (1844–1854) [Russia and the English 1895: 2–3].

minister on predominantly ecclesiological subjects. This testifies to a particular interest in England on the part of both Khomyakov¹ and Valuev, one which included not just the literary sphere but also the religious, with a particular focus on the interdenominational debate which the leader of the Slavophile movement embarked on with Palmer in the very year that the Russian translation of Dickens' tale was first published at the Semenov press.

From faith in the death and resurrection of Christ springs love and also a new brotherhood of man. The word "brother" crops up more than once in the Russian translation of Dickens' tale. It is significant that in the fifth chapter of the Russian translation, while haranguing Krichev, instead of the epithet "friend" with which Scrooge addresses Bob Cratchit in Dickens' tale, Krug uses the term "brother,"² not without emphasis, thus:

"А я вот что скажу тебе, братец, — продолжал Скруг, — что я больше терпеть этого не намерен, а потому... — и с ЭТИМИ СЛОВАМИ ОН ВСКОЧИЛ

¹ Both A. S. Khomyakov and his father S. A. Khomyakov were great admirers of English culture. A. Khomyakov wrote about it in the article *Mnenie inostrancev o Rossii* (Foreigners' Opinions on the Russians), published in *Moskvitianin* ("The Muscovite") in 1845, where Khomyakov writes "Thus, for example, England, the greatest and, unquestionably, the first in all respects among the Western powers, has not yet been understood either by its own writers or by foreign authors. Everywhere it appears as the creation of a certain conventional, dead formalism, of a certain struggle of interests lethal to the soul, of a certain cold calculation, of the subordination of rational principle to existing fact, and all this is mixed with a national and strictly personal pride [...]. But deep down England is not like that — full of spiritual life and vigour, full of good sense and love; not the England of the majority at elections, but of unanimity at the assize court; not the primitive England strewn with baronial manors, but the spiritual England that does not allow its bishops to fortify their dwellings; not the England of the East India Company, but the England of missionaries; not the England of the Pitts, but of the Wilberforces; the England which still has tradition, poetry, the sanctity of domestic life, warmheartedness and Dickens — younger brother of our own Gogol — and finally the merry old England of Shakespeare [Khomyakov 1988: 88].

² The term "friend" appears in the original English: "Now, I'll tell you what, my friend," said Scrooge, "I am not going to stand this sort of thing any longer. And therefore," he continued, leaping from his stool, and giving Bob such a dig in the waistcoat that he staggered back into the Tank again; "and therefore I am about to raise your salary!" [Dickens: 89–90].

со стула и ударил Кричева по плечу, — я намерен прибавить вам жалованья, сударь.”¹

We catch here an intimation of the Christian brotherhood theme, so important to the romantic vision of the early Slavophiles, and especially to Khomyakov, of whom Valuev was the friend and close associate. It resonates unmistakably in the poem *Kremlevskaia zautrenia na Rusi* (“Easter Matins at the Kremlin”)² where, at the end, the poet writes in reference to the risen Christ:

Мы слушаем; но как внимаем мы?
Сгибаются ль упрямые колена?
Смиряются ль кичливые умы?
Откроем ли радушные объятия
Для страждущих, для меньшей братьи всей?
Хоть вспомним ли, что это слово — братья —
Всех слов земных дороже и святей?³

The closing lines of this poem echo some pronouncements of Gogol, also considered one of the initiators of Slavophilism [Vinogradov 2014: 201], who, in the chapter *Svetloe Voskresen'e* (“The Luminous Resurrection”) of

¹ “And here’s what I’ve got to say to you, brother, — continued Skrug — I’m no longer going to stand for this, and so... — and with these words he bounded from his seat and gave Krichev a slap on the back, — I intend to raise your salary, sir” [Khomyakov 2021–. 2: 465]. Christian brotherhood is also reflected in the political conception, particularly in Khomyakov’s Pan-Slavism. In the years from 1840 to 1850, poems, articles and letters on the brotherhood of Slavs and Slav freedom were widespread, especially in Czechia, Slovakia, among the Slav populations of the Balkan peninsula and in Bulgaria [Egorov: 70].

² The poem *Kremlevskaia zautrenia na Rusi* (“Easter Matins at the Kremlin”) is dated 3 aprile 1849 on the basis of a letter from the Countess A. D. Bludova to V. A. Zhukovskii in which she pays tribute to “the Christian sentiment” and the “compositional mastery of verses” of Khomyakov’s included in the letter. This poem was first published in the journal “Moskvitianin” (The Muscovite), 1850, vol. III, no. 9, (May, book 1), section 1, part 1. [Khomyakov 2021–. 1: 587–588.

³ We listen; but how do we hearken? / Do our stubborn knees bend? / Are our arrogant intellects humbled? / Do we open our arms cordially / To our sufferers, to all our younger brothers? / Do we at least remember that this word — brothers — / Of all earthly words is the dearest and holiest? [Khomyakov 2021–. 1: 220]

the *Vybrannye mesta iz perezpiski s druž'iami* ("Selected Passages from Correspondence with Friends"), reproaches Christians for their lukewarmness in celebrating Easter: "Выгнали на улицу Христа, в лазареты и больницы, вместо того, чтобы призвать Его к себе в дома, под родную крышу свою, и думают, что они христиане!"¹

Returning to the free translation of *Svetloe Christovo Voskresen'e: povest'*, besides the prominence accorded the word "brother," with regard to the Easter joy which Skrug experiences, the point is made that it is not the general excitement associated with receiving Christmas presents, as it is in Dickens' original tale², but a state of being which springs from the exercise of charity, in turn a consequence of the deep, intrinsic meaning of Easter. Thus, in spelling out what it is that goes to make up the joy of Easter, the Russian translation of *A Christmas Carol* comes to a close in this way:

"Он больше не водился с духами по Светлым Воскресеньям. Но про него зато все говорили, что никто не умел быть так весел и счастлив в Светлое Воскресенье, как он; что никто не умел так хорошо праздновать его, с таким любящим вниманьем и так много делать добра и помогать своему ближнему... с той любовью и кротостью христианина, которая требует, чтобы не ведала наша левая, что подает правая...

Дай-то Бог, чтобы и про каждого из нас мог всякий то же сказать: что сумеем и мы сделать из каждого Божьего дня — Светлое Воскресенье каждому последнему из наших страждущих братьев, — когда только нас ни призовет к нему его строгая нужда³.

¹ "They have thrust Christ out into the street, into the lazarettos and hospitals, instead of calling Him to themselves, in their own homes, under their own roofs, and they think they are Christians!" [Gogol' 1994. 6: 187].

² "But now a knocking at the door was heard, and such a rush immediately ensued that she with laughing face and plundered dress was borne towards it the centre of a flushed and boisterous group, just in time to greet the father, who came home attended by a man laden with Christmas toys and presents. Then the shouting and the struggling, and the onslaught that was made on the defenceless porter! The scaling him with chairs for ladders to dive into his pockets, despoil him of brown-paper parcels, hold on tight by his cravat, hug him round his neck, pommel his back, and kick his legs in irrepressible affection! The shouts of wonder and delight with which the development of every package was received!" [Dickens: 41]

³ "He no longer had anything to do with Spirits at the Luminous Resurrection, but on the other hand everyone said that no one knew how to be as cheerful

Generally speaking, in the transposition of *A Christmas Carol* to Russia, it is possible to detect a certain concordance with themes that recur in the writings of Valuev, Khomyakov and other writers who shared their ideas. It is important to bear in mind that it was precisely in the early 1840s, following a broad-based comparison between Russia and Europe, that the Slavophiles began to think deeply on the subject of the early churches and the universal Church. It was in this context that Valuev grew interested in the history of the Church of Abyssinia and the origins of the Church among the Celtic peoples [Valuev: 339]; in 1844 Ju. F. Samarin presented his doctoral thesis in philosophy, *Stefan Iavorskii i Feofan Prokopovich* (“Stefan Javorskii and Feofan Prokopovich”), written under the direct influence of Khomyakov, who probably finished *Cerkov’ odna* (“Church is One”) in November 1845¹. Samarin and Khomyakov shared a determination to demonstrate that the Orthodox Church was the only true Church as opposed to the heterodox churches². For them, as for Valuev and the other Slavophiles, the Orthodox faith was not only a subject of study; it was the lynchpin of the “Russian-Slav” project whose aim was to revive the “vital principles” of Rus’ and to promote “the development of an authentic Russian culture.” On this matter Khomyakov argued that every national culture is determined by the identity of the people; however, more than anything else, culture is determined by faith [Khomyakov 1988: 141], he contended, and arrived at the following synthesis: “Корень и основа — Кремль, Киев, Саровская пустынь, народный быт

and happy about the Luminous Resurrection as he did, that no one was able to celebrate it as well as he did, with such loving observance and the ability to do so much good and to help his neighbour... with that Christian charity and meekness which requires that the left hand should not know what the right hand does...

God grant, for each one of us too, that we may all be able to say the same thing: that we are able to make each of God’s days a Luminous Resurrection for the least of our suffering brothers as soon as the plea of his dire need reaches us [Khomyakov 2021–. 2: 466].

¹ To be precise, by 3 November 1845 when Valuev left Moscow to go abroad, but death overtook him at Novgorod three weeks later, 23 November 1845 [Khomyakov 2021–. 8: 208].

² Their observations were essentially identical, differing only in the genre of the utterances: Ju. Samarin’s were analytical and scientific in style; Khomyakov’s are blunt and concise, in keeping with the catechesis and apologia genres [Cavazza 2007: 162–174].

с его песнями и обрядами и по преимуществу община сельская”¹. This idea of culture will be further pursued and developed in the work of Dostoevskii, where, in the person of the peasant Marey, he offers a virtuous portrait of the Russian people, from contact with whom — he notes in *Dnevnik pisatel'ia* (“Diary of a Writer”) — great writers such as Pushkin, Turgenev and Goncharov have drawn exceptional strength [Dostoevskii 22: 43–44]². As presented by Dostoevskii, the protagonist of the Easter story *Muzhik Marei* exhibits, vividly and compellingly, some of the principal positive qualities of his people: naivety, purity, meekness and kindness — all virtues which, according to Dostoevskii, represent the ideals of the Russian people throughout history, ideals made vividly present in the lives of the saints Sergii Radonezhskii, Feodosii Pecherskii and Tikhon Zadonskii [Dostoevskii 22: 43].

In Petr Micehev’s steadfast determination not to kill a cruel superintendent and, in spite of himself, to submit humbly to his brutal treatment, Tolstoy depicts the deep Christian faith of the Russian man (Russian *mužik*). In his portrayal of the protagonist of the Easter story *Svechka* (“The Candle”), he draws attention to the creative spiritual strength of the people, in full accord with the aesthetic vision of the early Slavophiles, particularly with Khomyakov who, speaking of the character Susanin in his review *Opera Glinki Zhizn’ za tsaria* (Glink’s opera — “A Life for the Tsar”), written in the very year 1844, had applauded, not his “individual strength” (личная сила), but rather that “profound, unshakeable strength of a healthy society” (та глубокая несокрушимая сила здорового общества) based on the principles of *obshchina* [Khomyakov 1988: 68–69]³.

It is therefore apparent that the substitution of Easter for Christmas in the translation *Svetloe Christovo Voskresen'e: povest'* is a tangible reflection of the programmatic orientation of the Slavophile movement in the cultural sphere. The translation does not merely substitute the setting and Russianize the names; it embeds the characters in the “Orthodox world of Russian life”

¹ “The root and foundation are the Kremlin, Kiev, the Sarov hermitage, the daily life of the people with their songs and rituals and, for the most part, the rural *obshchina*” [Khomyakov 1988: 161–162].

² For the similarities and overlap between Dostoevskii’s cultural programme and that of the early Slavophiles, see [Cavazza 2020].

³ Khomyakov’s aesthetic and historical-cultural vision can also be glimpsed in the idea of the people and the conception of history in Tolstoy’s epic novel *Voina i mir* (“War and Peace”). [Fenomen: 58–60].

[Zacharov: 254], portraying the Russians' special affection for Easter and the traditions and customs associated with it, with the aim of emphasizing a particular trait of their culture closely linked to Orthodoxy.

Underlying this transformation is the realization that, in Russia, Easter resonates more deeply than Christmas in the faith and customs of the people. And it was through this free translation of Dickens' Christmas story that the Slavophiles highlighted the specific nature of this religious responsiveness and the popular traditions associated with it. Shortly after the publication of *Svetloe Christovo Voskresen'e: povest'*, in the final chapter of the *Vybrannnye mesta iz perepiski s druž'iami*, Gogol, too, spoke of "the Russians' particular involvement" in celebrating Easter¹, while in more recent times the idea that Easter is a dominant feature of Russian literature has led the scholar V. S. Nepomniashchii to speculate on the existence of two different typolo-

¹ «В русском человеке есть особенное участие к празднику Светлого Воскресенья. Он это чувствует живой, если ему случится быть в чужой земле. Видя, как повсюду в других странах день этот почти не отличен от других дней, — те же всегдашние занятия, та же вседневная жизнь, то же будничное выраженье на лицах, — он чувствует грусть и обращается невольно к России. Ему кажется, что там как-то лучше празднуется этот день, и сам человек радостней и лучше, нежели в другие дни, и самая жизнь какая-то другая, а не вседневная. Ему вдруг представляется — эта торжественная полночь, этот повсеместный колокольный звон, который как всю землю сливает в один гул, это восклицанье "Христос Воскрес!", которое заменяет в этот день все другие приветствия, это поцелуй, который только раздаётся у нас, — и он готов почти воскликнуть: "Только в одной России празднуется этот день так, как ему следует праздноваться!"» ("The Russian takes part in the feast of the Luminous Resurrection in a way that is special. This involvement is the more intense if he should happen to find himself in a foreign land. Seeing how, everywhere, in other countries, this day is hardly distinguishable from the others — business as usual, the same daily life, the same weekday expression on people's faces — he is saddened and cannot help turning to Russia. It seems to him that there they celebrate this day better, that everyone is more joyful and better than on other days and also that life is different and not the same as always. Suddenly he imagines this solemn midnight, this ringing of bells everywhere which, as in a single echoing chime, unites the whole world, this exclamation: 'Christ is risen!'; which on this day replaces all other greetings, this kiss which is exchanged only in our land, and he is almost ready to exclaim: 'Only in Russia is this day celebrated in this way, as it is fitting it should be celebrated!'.") [Gogol' 1994. 6: 185].

gies of culture: Western culture, based on Christmas, and Eastern Orthodox culture, centred on Easter [Nepomniashchii: 453].

For the purposes of studying the genesis and development of the Easter tale, it is important to recover the underlying reasons that prompted the author of this adapted translation of assuredly Slavophile origin to alter Dickens' literary and religious references to the liturgical calendar. The alteration effectively transformed Dickens' tale from a Christmas story to an Easter povest', in which some of the main formal features of the Easter tale are clearly discernible, though it would only subsequently become established as a genre. Thus the translation *Svetloe Christovo Voskresen'e: povest'* stands as an indispensable precursor for the study of this literary genre whose canon was to take a settled form in the second half of the 19th century and which was to endure, not without difficulty and with some innovations, to the present day [Kozina 2020: 32; Cavazza 2023: 245].

Список литературы

Источники

- Валуев Д. А. Начала славянофильства. М.: Ин-т русской цивилизации, 2010. 362 с.
- Гоголь Н. В. Собр. соч. в 9 т. / сост. и коммент. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М.: Русская книга, 1994.
- Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. 1972–1990.
- Хомяков А. С. О старом и новом / сост. и коммент. Б. Ф. Егорова. М.: Современник, 1988. 462 с.
- Хомяков А. С. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб.: Росток, 2021–.
- Dickens Ch. A Christmas Carol // *Dickens Ch. Christmas Books* / ed., introd. and notes by R. Glancy. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 1–90.
- Russia and the English Church during the Last Fifty Years. Containing a correspondence between Mr. William Palmer fellow of Magdalen College, Oxford and M. Khomiakoff, in the years 1844–1854 / ed. by W. J. Birkbeck. London: Revington, Percival & CO., 1895. Vol. I. 227 p.

Исследования

- Бекетова Н. А. Очерк истории детской журналистики (1785–1855) // Материалы по истории русской детской литературы / под ред. А. К. Покровской и Н. В. Чехова. М.: ИМВР, 1927. Вып. 1. С. 116–123.
- Виноградов И. А. Н. В. Гоголь как славянофил: славянская тема в наследии писателя // Проблемы исторической поэтики. 2014. № 12. С. 199–219.
- Дмитриев А. П. Dubia. Светлое Христово Воскресенье. Комментарий // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб.: Росток, 2023. Т. 2. С. 553–563.

- А. Кавацца. Некоторые размышления о значении перевода повести «Светлое Христово...» ...
- Егоров Б. Ф. А. С. Хомяков — поэт и религиозный публицист // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб: Росток, 2021. Т. 1. С. 5–70.*
- Есаулов И. А. Пасхальность в русской словесности. М.: Круть, 2004. 559 с.*
- Захаров В. Н. Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 1994. № 3. С. 249–261.*
- Кавацца А. “La Chiesa è una” di A. S. Chomjakov, edizione documentario-interpretativa. Bologna: Il Mulino, 2007. 366 p.*
- Кавацца А. Leco di “Cerkov’ odna” (La Chiesa è una) di A. S. Chomjakov dentro e fuori i confini della Russia (1864–1931) // Studium. 2018. № 4. С. 571–584.*
- Кавацца А. Alcune note sull’idea di cultura russa nelle opere di Dostoevskii dell’ultimo periodo // Русская литература в российско-итальянском диалоге XXI в.: критика текста, поэтика, переводы / отв. ред. М. И. Щербакова, Дж. Гини. М.: ИМЛИ РАН, 2020. С. 230–249.*
- Кавацца А. «Кукуша» М. А. Кучерской и пасхальный канон // Проблемы исторической поэтики. 2023. Т. 21. № 3. С. 249–260.*
- Калениченко О. Н. Судьбы малых жанров в русской литературе конца XIX – начала XX века (святочный и пасхальный рассказы, модернистская новелла). Волгоград: Перемена, 2000. 231 с.*
- Катарский И. М. Чарльз Диккенс // Библиография русских переводов и критической литературы на русском языке 1838–1960. М.: Всесоюзная книжная палата, 1962. 327 с.*
- Климаков Ю. В. Предисловие // Валуев Д. А. Начала славянофильства. М.: Ин-т русской цивилизации, 2010. С. 5–17.*
- Козина Т. Н. Возвращение жанра: пасхальный рассказ в современной прозе // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13. № 2. С. 159–162.*
- Козина Т. Н. Эволюция пасхального архетипа. Тамбов: Юком, 2019. 79 с.*
- Козина Т. Н., Пятин М. А. Жанр пасхального рассказа в историко-культурном процессе // Culture and civilization. 2020. Vol. 10, issue 6A. С. 29–34.*
- Кошелев В. А. Светлое Воскресенье. Повесть, заимствованная у Диккенса // Москва. 1991. № 4. С. 81–84.*
- Макаров Д. В. Светлое Христово Воскресенье А. С. Хомякова как пасхальная повесть // Духовный арсенал. 2020. № 2. С. 49–57.*
- Махова К. А. К истории журналов для детей: «Библиотека для воспитания» и «Новая библиотека для воспитания» // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2014. № 12 (134). С. 37–47.*
- Михновец Н. Г. «Рождественская песнь в прозе» Ч. Диккенса как произведение — посредник и тип культуры // Проблемы исторической поэтики. 2008. № 8. С. 127–146.*
- Непомнящий В. С. Пушкин. Русская картина мира. М.: Наследие, 1999. 543 с.*
- Николаева С. Ю. Пасхальный рассказ в русской литературе XIX века: дис. ... канд. филол. наук. М., 2004. 267 с.*
- Тамгаев П. М. Пасхальная тема в творчестве А. С. Хомякова // Антикризисный потенциал традиции и проблемы имяславия. Иваново-Шуя: Шуйский гос. пед. ун-т, 2009. С. 200–211.*

Феномен эпического романа в русской литературе второй половины XIX века: И. А. Гончаров, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский. Кострома: Костромской гос. ун-т, 2022. 512 с. <https://doi.org/10.34216/russian-epic-novel-2022>

References

Beketova, N. A. "Ocherk istorii detskoj zhurnalistiki (1785–1855)" ["Essay on the History of Children's Journalism (1785–1855)"]. Pokrovskaya, A. K., and N. V. Chekhov, editors. *Materialy po istorii russkoj detskoj literatury* [Materials on the History of Russian Children's Literature], issue 1. Moscow, Institute of Extracurricular Work Methods Publ., 1927, pp. 116–123. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. "N. V. Gogol' kak slavianofil: slavianskaia tema v nasledii pisatel'ia" ["N. V. Gogol as a Slavophile: The Slavic Theme in the Writer's Heritage"]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 12, 2014, pp. 199–219. (In Russ.)

Dmitriev, A. P. "Dubia. Svetloe Khristovo Voskreseniè. Kommentarii" ["Dubia. Holy Sunday of Christ. Comment"]. Khomiakov, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 12 t.* [Complete Works and Letters: in 12 vols.], vol. 2. St. Petersburg, Rostok Publ., 2023, pp. 553–563. (In Russ.)

Egorov, B. F. "A. S. Khomiakov — poet i religiozniy publitsist" ["Khomyakov as a Poet and Religious Publicist"]. Khomiakov, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 12 t.* [Complete Works and Letters: in 12 vols.], vol. 1. St. Petersburg, Rostok Publ., 2021, pp. 5–70. (In Russ.)

Esaulov, I. A. *Paskhalnost' v russkoi slovesnosti* [Easter in Russian Literature]. Moscow, Krug Publ., 2004. 559 p. (In Russ.)

Zakharov, V. N. "Paskhal'nyi rasskaz kak zhanr russkoi literatury" ["Easter Story as a Genre of Russian Literature"]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, vol. 21, no. 3, pp. 249–260. (In Russ.)

Cavazza, A. "La Chiesa è una" di A. S. Chomjakov, edizione documentario-interpretativa ["The Church is One" by A. S. Khomyakov, Documentary-Interpretative Edition]. Bologna, Il Mulino Publ., 2007. 366 p. (In Italian)

Cavazza, A. "L'eco di 'Cerkov' odna" (La Chiesa è una) di A. S. Chomjakov dentro e fuori i confini della Russia (1864–1931) ["The Echo of A. S. Khomyakov's 'Tserkov' odna' ('The Church is One') Inside and Outside the Borders of Russia (1864–1931)"]. *Studium*, no. 4, 2018, pp. 571–584. (In Italian)

Cavazza, A. "Alcune note sull'idea di cultura russa nelle opere di Dostoevski dell'ultimo periodo" ["Some Notes on the Idea of Russian Culture in Dostoevski's Late Works"]. Shcherbakova, M. I., and G. Ghini, editors. *Russkaia literatura v rossiisko-ital'ianskom dialoge XXI v.: kritika teksta, poetika, perevody* [Russian Literature in the Russian-Italian Dialogue of the 21st Century: Text Criticism, Poetics, Translations]. Moscow, IWL RAS Publ., 2020, pp. 230–249. (In Italian)

Cavazza, A. "'Kukusha' M. A. Kucherskoi i paskhal'nyi kanon" ["'Kukusha' by M. A. Kucherskaya and the Easter Canon"]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, vol. 21, no. 3, 2023, pp. 249–260. (In Russ.)

Kalenichenko, O. N. *Sud'by malykh zhanrov v russkoi literature kontsa XIX – nachala XX veka (sviatochnyi i paskhal'nyi rasskazy, modernistskaia novella)* [The Fate of Small

Genres in Russian Literature of the Late 19th – Early 20th Centuries (Christmas and Easter Stories, Modernist Short Story). Volgograd, Peremena Publ., 2000. 231 p. (In Russ.)

Katarskii, I. M. “Charl’z Dikkens” [“Charles Dickens”]. *Bibliografiia russkikh perevodov i kriticheskoi literatury na russkom iazyke 1838–1960* [Bibliography of Russian Translations and Critical Literature in Russian 1838–1960]. Moscow, Vsesoiuznaia knizhnaia palata Publ., 1962, 327 p. (In Russ.)

Klimakov, Iu. V. “Predislovie” [“Introduction”]. Valuev, D. A. *Nachala slavianofil’stva* [Beginnings of Slavophilism]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2010, pp. 5–17. (In Russ.)

Kozina, T. N. “Vozvrashchenie zhanra: paskhal’nyi rasskaz v sovremennoi proze” [“Return of the Genre: Easter Story in Modern Prose”]. *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, vol. 13, no. 2, 2011, pp. 159–162. (In Russ.)

Kozina, T. N. *Evolutsiia paskhal’nogo arkheta* [The Evolution of the Easter Archetype]. Tambov, Iukom Publ., 2019. 79 p. (In Russ.)

Kozina, T. N., and M. A. Piatin. “Zhanr paskhal’nogo rasskaza v istoriko-kul’turnom protsesse” [“Genre of the Easter Story in the Historical and Cultural Process”]. *Culture and civilization*, vol. 10, issue 6A, 2020, pp. 29–34. (In Russ.)

Koshelev, V. A. “Svetloe Voskresen’e. Povest’, zaimstvovannaia u Dikkensa” [“Bright Sunday. A Story Borrowed from Dickens”]. *Moskva*, no. 4, 1991, pp. 81–84. (In Russ.)

Makarov, D. V. “Svetloe Khristovo Voskresen’e A. S. Khomiakova kak paskhal’naia povest’” [“Bright Sunday of Christ A. S. Khomyakov as an Easter Story”]. *Dukhovnyi arsenal*, no. 2, 2020, pp. 49–57. (In Russ.)

Makhova, K. A. “K istorii zhurnalov dlia detei: ‘Biblioteka dlia vospitaniia’ i ‘Novaia biblioteka dlia vospitaniia.’” [“On the History of Magazines for Children: ‘Library for Education’ and ‘New Library for Education.’”]. *Vestnik RGGU. Seriia: Istorii. Filologiia. Kul’turologiia. Vostokovedenie*, no. 12 (134), 2014, pp. 37–47. (In Russ.)

Mikhnovets, N. G. “‘Rozhdestvenskaia pesn’ v proze’ Ch. Dikkensa kak proizvedenie — posrednik i tip kul’tury” [“‘A Christmas Carol in Prose’ by Ch. Dickens as a Work — an Intermediary and Type of Culture”]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 8, 2008, pp. 127–146. (In Russ.)

Nepomniashchii, V. S. *Pushkin. Russkaia kartina mira* [Pushkin. Russian Picture of the World]. Moscow, Nasledie Publ., 1999. 543 p. (In Russ.)

Nikolaeva, S. Iu. *Paskhal’nyi rasskaz v russkoi literature XIX veka* [Easter Story in Russian Literature of the 19th Century: PhD Dissertation]. Moscow, 2004. 267 p. (In Russ.)

Tamaev, P. M. “Paskhal’naia tema v tvorchestve A. S. Khomiakova” [“Easter Theme in the Work of A. S. Khomyakov”]. *Antikrizisnyi potentsial traditsii i problemy imiaslaviia* [Anti-Crisis Potential of Traditions and Problems of Imyaslavie]. Ivanovo-Shuya, Shuya State Pedagogical University Publ., 2009, pp. 200–211. (In Russ.)

Fenomen epicheskogo romana v russkoi literature vtoroi poloviny XIX veka: I. A. Goncharov, I. S. Turgenev, L. N. Tolstoi, F. M. Dostoevskii [The Phenomenon of the Epic Novel in Russian Literature of the Second Half of the 19th Century: I. A. Goncharov, I. S. Turgenev, L. N. Tolstoy, F. M. Dostoevsky]. Kostroma, Kostroma State University Publ., 2022. 512 p. <https://doi.org/10.34216/russian-epic-novel-2022> (In Russ.)

© 2023. С. С. Жданов

Сибирский государственный университет геосистем и технологий
г. Новосибирск, Россия

«Благословенная Германия» между *emotio et ratio*: новые аспекты немецкой пространственной образности в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» Н. И. Греча

Аннотация: В статье рассматривается репрезентация пространства Германии в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» Н. И. Греча. Данный текст сопоставлен как с другими травелогами автора, посвященными путешествиям по немецким землям, так и с традицией изображения Германии в русской словесности конца XVIII – первой половины XIX вв. Выявлена тесная связь пространственной образности в произведении Греча с сентименталистским мирообразом Германии. В соответствии с этим мирообразом немецкие земли маркированы в основном идиллическими чертами. Рассмотрен ряд мотивов, связанных с локусами идиллии в травелогe Греча. Особое значение для изображения «благословенной Германии» имеет мотив сакральности немецкого пространства. В связи с этим установлена оппозиция «священная, законопослушная, мирная Германия — оскверненная, беззаконная, буйная Франция».

Ключевые слова: Н. И. Греч, травелог, мирообраз, Германия, имагология, лиминальное пространство, идиллия, рациональность, мотив, русская литература.

Информация об авторе: Сергей Сергеевич Жданов, доктор филологических наук, доцент, Сибирский государственный университет геосистем и технологий, ул. Плехотного, д. 10, 630108 г. Новосибирск, Россия,

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-6497>

E-mail: fstud2008@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 21.05.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 06.07.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Жданов С. С. «Благословенная Германия» между *emotio et ratio*: новые аспекты немецкой пространственной образности в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» Н. И. Греча // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 24–59. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-24-59>



This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution
4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 24–59. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 24–59. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Sergey S. Zhdanov**

Siberian State University of Geosystems and Technologies
Novosibirsk, Russia

“The Blessed Germany” Between Emotio et Ratio: New Aspects of German Space Imagery in “Travel Letters from England, Germany and France” by N. I. Gretch

Abstract: The paper deals with the representation of the German space in “Travel letters from England, Germany and France” by N. I. Gretch. This text is compared as well as with author’s other travelogues dedicated to traveling through German lands as well as with the tradition of describing Germany in Russian literature in the end of the 18th – the first half of the 19th centuries. The article reveals the close connection of the spatial imagery in the Gretch’s work with the sentimentalism world-image of Germany. In accordance with this world-image, German lands are marked mainly with idyllic features. Idyllic loci in the Gretch’s travelogue are connected with a number of motifs, such as motifs of orderliness, coziness, visual attractiveness, abundance, vitality, purity, peacefulness, silence, justice, contentment, brightness, closeness, patriarchy, achrony, miniaturization. The motif of sacredness of German space is of particular importance for representing the “blessed Germany” in the text. This allows to set the opposition “sacred, law-abiding, peaceful Germany – desecrated, lawless, violent France.”

Keywords: N. I. Gretch, travelogue, world-image, Germany, imagology, liminal space, idyll, rationality, motif, Russian literature.

Information about the author: Sergey S. Zhdanov, DSc in Philology, Associate Professor, Siberian State University of Geosystems and Technologies, 10 Plakhotnogo St., 630108 Novosibirsk, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-6497>

E-mail: fstud2008@yandex.ru

Received: May 25, 2023

Approved after reviewing: July 06, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Zhdanov S. S. “The Blessed Germany’ Between Emotio et Ratio: New Aspects of German Space Imagery in ‘Travel Letters from England, Germany and France’ by N. I. Gretch.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 24–59. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-24-59>

Травелогги представляют собой бесценный исследовательский материал для литературоведческой имагологии, поскольку фиксируемое в них пространство не нейтрально, но всякий раз оценивается через призму оппозиции «Свое — Чужое». Одним из таких весьма значимых для русской культуры (и литературы, в частности) локальных репрезентаций Чужого является пространство Германии, описание которого встречается во множестве травелогов последних трех столетий, характеризующих активным диалогом культур России и условного Запада.

В плане восприятия немецкого как Чужого значительный интерес для литературоведческой имагологии представляют тексты Н. И. Греча, который, несколько раз бывав в Германии, неоднократно описывал увиденное и услышанное, в то же время опираясь на традицию репрезентации пространства Германии, складывавшуюся в конце XVIII – начале XIX вв. в отечественной словесности. В рамках нашей работы материалом исследования служит гречевский текст «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» о путешествии автора в 1837 г.

Разумеется, степень чужести немецкого начала для автора является не абсолютной, а относительной, по следующим соображениям: во-первых, немцы в XIX веке — одна из самых «близких» наций для русской культуры, в ней немецкий культурный код подвергся значительной рецепции, и немцы считаются до некоторой степени «своими»; во-вторых, лютеранину Гречу, который хорошо владел немецким языком, имел дружеские и родственные связи с Германией и чьим предком был выходец из Пруссии, немецкая культура не могла быть вполне чужой; наконец, факт неоднократного посещения писателем Германии, отраженный в различных текстах, свидетельствует о серьезном освоении писателем инокультурного элемента к моменту создания путевых писем 1837 г.

В то же время, как нам представляется, Греч при конструировании образа имагинально-географической Германии акцентирует в нарративе травелогов свою русскость, посещает «русские» места в Германии, напри-

мер, отмечает связь Любека с новгородцами, которых называет «нашими бородачами»¹ [Греч 1838: 247], или при описании Дрездена большее внимание уделяет не характеристикам местных культурных сокровищ, а Петру I [Греч 1839. Ч. 2: 245–246], о чем будет сказано ниже, а также русачествует, защищая перед немцами достоинства России, подобно карамзинскому русскому путешественнику, который, несмотря на весь европейский просвещенческий космополитизм, всячески подчеркивает свою русскость. В этом смысле лютеранство Греча, на наш взгляд, не является принципиальным для нарратива путевых писем, поскольку он апеллирует к чувствам и представлениям русской читательской аудитории. Так, согласно автору, именно «музыка Православной Церкви есть истинно духовная» [Греч 1839. Ч. 2: 239]. В письмах 1835 г. Греч сожалеет, что не сумел осмотреть русскую церковь в Потсдаме: «Мы хотели зайти в русскую церковь, прекрасное здание на возвышении, но она была закрыта...» [Греч 1838: 355]. В тексте 1837 г. автор особо отмечает похожесть одной баварской церкви на русскую, т. е. православную: «Здесь удивила меня приятным образом колокольня: дотоле на всех церквях Германии видел я башни пирамидальные, островерхие: в первый раз показалась маковка, наподобие наших; она обита жемчужно и ярко отражала вечерние лучи солнца» [Греч 1839. Ч. 3: 26].

Далее, следует отметить, что травелоги Греча в ряду произведений иных авторов уже становились предметом анализа исследователей, занимавшихся проблематикой русских путешествий в Германию, примерами чего служат работы М. В. Батшева [Батшев], Н. Г. Морозовой [Морозова]. Образ Германии рассматривался литературоведами на материале как греческих путевых писем в целом [Ильченко, Аксенова], так и его «Парижских писем с заметками о Дании, Германии, Голландии и Бельгии» [Жданов 2022] и «Действительной поездке в Германию в 1835 году» [Жданов 2023]. Кроме того, непосредственно текст «Путевых писем из Англии, Германии и Франции» анализировался М. В. Аксеновой, опубликовавшей по проблематике пространства Чужого целый ряд работ [Аксенова 2017; Аксенова 2020; Аксенова

¹ В том же тексте Греч старательно подчеркивает различие между своим (русским, «нашим») и чужим (немецким) элементами: «наша Русская дорога» [Греч 1838: 247]; «наше русское раздолье» как противоположность германским «чрезполосным владениям» [Греч 1838: 292] и т. п.

2021], в том числе в соавторстве [Аксенова 2019]. Но германское пространство не являлось в последних четырех работах фокусом научного исследования. Что касается вышеупомянутого исследования Н. М. Ильченко и М. В. Аксеновой, то оно носит обзорный характер и не анализирует подробно германские пространственные образы, представленные в тексте «Путевых писем из Англии, Германии и Франции». Соответственно, наша статья призвана заполнить имеющуюся лауну и конкретизировать ранее не исследованные особенности репрезентации Германии в данном греческом травелоге, как общие с иными текстами автора, так и новые, характерные именно для путевых писем 1837 г.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу немецкой пространственной образности в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции», необходимо обозначить их место в контексте греческих травелогов о Германии. «Путевые письма из Англии, Германии и Франции» занимают здесь промежуточное положение, предваряемые двумя комплектами путевых писем, датируемыми 1817 и 1835 гг. соответственно и связанными с совершенными в это время автором путешествиями в Европу. В тексте о путешествии 1837 г. встречается несколько отсылок к этим впечатлениям двадцати- и двухлетней давности. В свою очередь, за «Путевыми письмами из Англии, Германии и Франции» следуют «Парижские письма с заметками о Дании, Германии, Голландии и Бельгии» (1847). При этом восприятие немецкого пространства в вышеперечисленных текстах также претерпевает определенные изменения. Если текст 1817 г. связан в большей степени с травестийным мирообразом Германии, поданным в ироническом юмористическом ключе с отдельными элементами сентименталистского и романтического мирообразов (прежде всего репрезентация рейнского локуса), то в письмах 1835 г. скептическое отношение к Германии и немцам сменяется в основном на хвалебно-положительное. Данное пространство представлено преимущественно как сентименталистская идиллия, к которой добавлены черты нейтрального, фактографического описания рационально организованного хронотопа. Наконец, в греческом травелоге 1847 г. идиллический элемент подвергается смысловой «эрозии», а фактографичность в изображении упорядоченной Германии, наоборот, акцентирована. Последнему тексту свойственны также элегические настроения [Жданов 2022: 50].

В свете вышесказанного рассмотрим особенности репрезентации пространства Германии в «промежуточном» в контексте гречевского творчества травелоге «Путевые письма из Англии, Германии и Франции». При этом можно согласиться с мнением о наличии в тексте трех «пространственно-культурных слоев повествования»: событийного, лирического и исторического [Аксенова 2019: 17], хотя первые два из них порой весьма сложно переплетены. Вообще, это весьма эмоциональное и элегическое повествование о Германии по сравнению с предшествующими травелогами Греча, что объясняется в том числе событиями в жизни автора — в частности, смертью сына, после которой писатель испытал потребность сменить обстановку и поправить в путешествии пошатнувшееся здоровье, что актуализирует мотивы тоски по ушедшим, счастливого прошлого, составляющим весьма значительный пласт «лирического» хронотопа в тексте. Кроме того, травелог полон отсылок на предыдущие поездки в Германию, разных частных наблюдений, не имеющих прямого отношения к репрезентации немецкого имагинально-географического пространства. Особенно это характерно для первого и второго «немецких» фрагментов гречевского текста, преимущественно связанных с описанием виденных ранее автором германских земель.

Греч фактически трижды посещает германские земли за время своего путешествия в 1837 г. Сначала он пароходом из Петербурга попадает на север Германии. Этому посвящен фрагмент из первой части травелога, в которой речь идет о посещении Любека и Гамбурга, т. е. городов, описанных ранее, в путевых письмах 1837 г. Второй «немецкий» фрагмент (из второй части текста) повествует о возвращении русского путешественника в Германию из Франции через лиминальное пространство Эльзаса и Лотарингии. Тут представлены в основном прирейнские локусы, часть которых посещена автором за два десятка лет до этого, а также территории Пруссии, описанной в письмах 1837 г., и Саксонии, ранее не посещенной. Наконец, в третьей части Греч, возвращаясь из Богемии, изображает новый для себя южно-немецкий, «баварский», фрагмент. Следует отметить, что в рамках этой статьи мы сосредоточим внимание на первых двух фрагментах, поскольку, по нашему мнению, репрезентация локуса Баварии заслуживает отдельного детального анализа. Из-за эффекта новизны для самого Греча данной территории ее описание весьма значительно по

объему и имеет ряд особенностей, отличающих ее от образов прочих земель Германии.

В целом для репрезентации образа Германии в тексте «Путевых писем из Англии, Германии и Франции» характерен тот же панегирический тон, что и в гречевской «Действительной поездке в Германию в 1835 году». При этом автор, как уже было сказано, не ставит задачу подробно описать места, ранее изображенные в предшествующих текстах. Зачастую Греч в общих чертах представляет Чужое, которое уже освоено нарратором-путешественником, став до некоторой степени привычным и Своим. Так, на первой же странице повествования образ пространства Германии задан через фигуры типажных «добрых немцев»-филистеров, часто встречаемые в русской литературе 20-х–30-х годов XIX в.: «...я опять в Германии: опять слышу стук огромных фур по мостовой: слышу хлопанье бичом; слышу беспрестанное ja wohl трактирных служителей; опять вижу добрых Немцев, с их простодушными, честными физиономиями, с трубкою или сигаркою во рту; милостивых Немок в разнородных костюмах, со взглядом, выражающим доверчивость и кротость нрава, с корзинкой на руках...»¹ [Греч 1839. Ч. 1: 1]. Автор вводит нас в пространство немецкой идиллии, маленького мирка, застывшего в своей ахронности, а мотив припоминания привычного актуализирован параллелизмом через повторение слова «опять». Греч вскользь упоминает первые немецкие локусы своего путешествия: залив Травемюнде и Любек, в котором автор, в отличие от предыдущего своего путешествия, находится лишь проездом на пути в Гамбург. Пафос идилического гостеприимного пространства Германии здесь несколько снижен, но не устранен меркантильными мотивами филистеров: «Нам обрадовались в Травемюнде и в Любеке, как первым ласточкам весною. Не любезность наша подает повод к этому радушному приему, а милые наши червонцы. Впрочем, в других землях деньги берут, да все же дурно обращаются с приезжими» [Греч 1839. Ч. 1: 9]. Эта ремарка указывает на отличие Германии как от прочего пространства Чужого, маркируемого расчетом без радушия, так и от Своего, где радушие и расчет воспринимаются как несочетаемые понятия.

¹ Здесь и далее орфография и пунктуация оригинала приближены к современным.

Далее автор остраниет¹ идиллический пейзаж утреннего Любека посредством мотива смертности: «Любек спал. Позолоченные вывески отсвечивались над безмолвными домами и лавками как надгробные камни» [Греч 1839. Ч. 1: 11]. Происходит сдвиг, перемещающий маркируемый антропностью локус «спящего» города из пространства Гипноса к Танатосу, что соответствует внутреннему «лирическому» хронотопу повествования, в котором важное место занимают мотивы одиночества, утраты, смерти. На контрасте внешне-природного, весенне-витального и внутренне-душевного, проникнутого смертностью и страданием начал строится описание окрестностей Любека: «Тишина и безмолвие прерывались на дороге пением жаворонков и перекатными трелями соловьев. Разнотенные облака носились по горизонту и представляли мне фантастические очерки, в которых воображение мое искало отблески тех предметов, которые живут в душе моей незримыми чертами. Тоска овладела мною» [Греч 1839. Ч. 1: 12]. Следует отметить, что подобные онирические пейзажные описания мало свойственны греческой репрезентации Германии с доминирующими чертами демиприродной идиллии, т. е. облагороженной антропным началом природы в духе сентиментализма.

Следует также подчеркнуть, что в основном фокусе внимания Греча как наблюдателя-нарратора не столько природные или антропогенные объекты Чужого, сколько люди. Еще в путевых письмах 1817 г. он признавался, что отношение к той или иной территории у него зависит от ассоциации с тем или иным человеком, от наличия знакомых, близких ему по духу: «Дома не составляю города, рощи не общества, столпы и статуи не люди!» [Греч 1838: 133]. Вот почему во время первого путешествия в Германию у него отторжение вызвал Франкфурт-на-Майне: «Я не остался бы здесь и двух дней, если б обхождение с некоторыми из наших... не услаждало моего искуса» [Греч 1838: 136].

¹ Остраняется образ Любека и через описание погоды. Сначала автор задает оппозицию пространств «сурового севера» (России / Петербурга) и «севера умеренного» (Северной Германии / Любека), а затем переносит на последнее свойство «суровости». В этом путешествии Греча выходит так, что Петербург отмечен «полурастувшими листьями и цветочными почками сирени», «зеленью берез», «десятками цветов, вызванных из сырой земли живительными лучами солнца», а локус Травемюнде, наоборот, маркирован «деревьями без листьев», «травкой тощей» [Греч 1839. Ч. 1: 11].

В письмах 1837 г. Греч возвращается к этой мысли: «...за двадцать лет пред сим, Франкфурт и его жители так мне опротивели, что вся Германия представилась мне тогда в ином свете» [Греч 1839. Ч. 2: 208–209].

Отсюда становятся понятны те меланхолические настроения, которые, усугубленные личной трагедией, прорываются не только в любекском эпизоде, но и во фрагментах второй части травелога, посвященных посещению Франкфурта и Берлина. Это путешествие одновременно в двух темпоральных потоках — настоящем и прошлом для нарратора. Так, Франкфурт сразу же маркируется как «...незабвенный... по воспоминаниям о единственном друге..., с которым я жил здесь за двадцать лет пред сим» [Греч 1839. Ч. 2: 206]. Повествователь проходит знакомыми местами, рассматривая «предметы, давно известные, виденные» в дружеском обществе: «Вот старинная гауптвахта с двумя пушками; вот церковь Св. Екатерины. Вот театр; влево от него аллея, и на этой аллее дом, в котором мы жили. Вызолоченный конь (вывеска гостиницы) отвешивается при блеске фонарей. В окна бывших наших комнат свет и движение. Войду. Зачем? Кто меня там узнает? А если б кто и узнал, это не тот, которого я ищу. С глубоким вздохом обратился я в другую сторону, ходил, ходил один с грустными своими мечтаниями по утихавшим улицам Франкфурта...» [Греч 1839. Ч. 2: 206–207]. Как видим, локусы города не только скупо описаны, поскольку автор отсылает читателя к тексту 1817 г., но и обесценены, так как лишены антропности, связи с человеком. Аналогично любекскому эпизоду во франкфуртском фрагменте соединяются мотивы тишины, смерти и путешествия в прошлое, причем не в обезличенное, а интимное, в хронотоп Франкфурта памяти. Подобное соединение темпоральных потоков и связанный с ним комплекс личных переживаний мы встречаем и в берлинском эпизоде гречевского путешествия, когда нарратор рефлексировал о событиях двухлетней давности: «Мне казалось, что я с 1835 года не выезжал из Берлина. Одного мне не доставало — тогдашних друзей и земляков. С унынием остановился я Под Липами [на улице *Unter den Linden* — авт.] <...> Где тот? где другой? где — мне взгрустнулось в живой толпе народной» [Греч 1839. Ч. 2: 217–218].

В гораздо меньшей степени нарратор выходит за границы бестревожной идиллии, представляя знакомый Гамбург. Идилличны по своей характеристике как его окрестности («загородные жилища» с их «изящ-

ным вкусом», «позволительной роскошью» и «искренним радушием»; «Ренвилев сада» с «прелестною картиною реки при громком пении соловьев» [Греч 1839. Ч. 1: 28], «миловидные берега Эльбы» [Греч 1839. Ч. 1: 31]), так и общие описания города как антропного пространства, маркированного мотивами света, жизни, движения, порядка, визуальной привлекательности: «светлый, живой, движущийся Гамбург»; «картина Альстера, окруженного великолепными зданиями и зеленью» [Греч 1839. Ч. 1: 15]; «благоустройство народных школ» [Греч 1839. Ч. 1: 22].

Как и в путевых письмах 1835 г., Греч расхваливает самих гамбургцев: «...простые граждане гамбургские отличаются благонравием, кротостью, повиновением закону и в то же время уважением к самим себе. Ein hamburger Bürger (гамбургский гражданин) есть у них самое почетное титуло, равняющее их с первыми особами города» [Греч 1839. Ч. 1: 22]. Вообще, эта сглаженность социальных границ (как свойство идиллии) характерна в целом для описания германского пространства. Например, в прусском фрагменте карамзинских «Письмах русского путешественника» особо подчеркнуто, «...что самые богатые и знатные люди не расточают денег на суетную роскошь, и соблюдают строгую экономию в столе, платье, экипаже и проч.» [Карамзин 48]. В Гамбурге Греча даже «люди неважного звания» [Греч 1839. Ч. 1: 22] выглядят как обеспеченные бюргеры. Так, автор принимает за бухгалтера «трактирного слугу (лонлакея)», судя по его одежде и поведению: «хорошо одетый человек» ведет под руку «благонадежную супругу» и «с важностью», т. е. без самоунижения, раскланивается с местной элитой. Другой обыватель непринужденно прикуривает на улице от сигары «...человека, который мог бы не разорясь купить и его, и весь его цех» [Греч 1839. Ч. 1: 23]. В целом гамбургцы охарактеризованы «благородными, добрыми, почтенными людьми» [Греч 1839. Ч. 1: 28]. Соответственно, пространство Гамбурга в тексте описано одновременно и как идиллическое, маркированное социальным миром, и как рационально устроенное, т. е. перед нами образ рационализированной идиллии, сходный с образом Гамбурга из писем 1835 г. При этом, несмотря на торговый характер города, не коммерция, согласно автору, определяет сущность локуса: «...не деньги составляют здесь главное и существенное, а бескорыстное, усердное, неусыпное попечение каждого из членов о содействии к достижению предположенной цели: повиновение старшим, строгое исполнение уставов и предписаний, бдительное наблюдение над подчиненными и ограничение себя награ-

дою, который каждый честный человек находит в свидетельстве своей совести и в созерцании добра, сделанного им на кратком жизненном поприще» [Греч 1839. Ч. 1: 27].

Идиллическое начало в нарративе еще усиливается во второй части гречевского травелога — на контрасте от возвращения¹ автора из Франции в Германию. Франции вообще свойственна негативная образность в текстах Греча данного периода. Это пространство хаоса, шума, опасности, которое пытается дестабилизировать рационально-идиллическую Германию. Недаром писатель сетует, что «в последнее время политика начала сбивать Немцев с толку: они слушаются теорий зарейнских...» [Греч 1839. Ч. 2: 234]. Формальной границей между французским и немецким пространствами традиционно выступает Рейн. Причем мотив их противопоставления проявляется даже в образе моста. То, что обычно воспринимается как медиационный локус, т. е. место, соединяющее два берега реки, в тексте Греча описывается в противоположном значении: «мост, разделяющий Францию с Германию» [Греч 1839. Ч. 2: 183].

Попадая в Германию, путешественник сразу же начинает восхвалять ее, во-первых, как рационализированное пространство, что актуализируется в образе единого таможенного пространства, устройству которого в путевых письмах 1835 г. Греч уделяет несколько страниц.

¹ Традиционная для русской путевой литературы лиминальность Эльзаса и Лотарингии как французско-немецкой границы в данном тексте Греча выражена слабо, прежде всего через язык: «Говорят они [*поселянки в Меце — авт.*] каким-то странным наречием (лотарингским), которое составлено из слов французских и немецких...» [Греч 1839. Ч. 2: 175]; «В городке Саррюнионе <...> прислушивался к эльзасскому наречию. Оно совершенно немецкое, но такое странное и грубое, что его чрезвычайно трудно понять. Некоторые французские слова приняты в это наречие и обделаны на немецкий лад» [Греч 1839. Ч. 2: 176]. В целом писатель делает вывод о слабо выраженной немецкости данного пространства: «... жители Лотарингии и Алзации давно забыли свое немецкое происхождение и всю душою привязаны к Франции» [Греч 1839. Ч. 2: 176]. Кроме того, немецкость Страсбурга маркируется через сферу глоттонического: «...во Франции [*обедают — авт.*] в шесть; в Германии, начиная со Страсбурга, в час!» [Греч 1839, ч. 2: 199]. Вообще, Франция противопоставлена Германии в том числе через глоттонию: в первой сахар подают большими кусками, во второй — маленькими, «зато белый хлеб и булки в Германии гораздо нежнее и вкуснее французских» [Греч 1839, ч. 2: 199].

В анализируемом же нами тексте автор лишь упоминает, что может «проехать до Кенигсберга и никакая таможенная застава» [Греч 1839. Ч. 2: 185] не станет помехой на этой дороге. Также (традиционно для гречевского нарратива) восхваляется фигура прусского короля-упорядочивателя раздробленного немецкого пространства: «Дай Бог многие лета Королю Фридриху Вильгельму III!» [Греч 1839. Ч. 2: 185]. Новой же сферой упорядочивания объявляется монетная система.

Далее Греч превозносит уже Германию идилическую, чью образность актуализирует панегирик немецкому пространству, где соединяются черты эстетики сентиментализма, бидермайера и романтизма: «Прекрасная, благословенная Германия! Я опять тебя увидел, я опять посреди твоих добрых граждан и поселян, посреди романтических дев с голубыми глазами, умильною улыбкою и стихом Шиллера в устах! Мне и воздух казался здесь иным: в нем носились мелодии Моцарта; в ручье вод шептали стихи Уланда»¹ [Греч 1839. Ч. 2: 188–189].

Греч остраивает типажный образ Германии, представляя последнюю как пространство свободы и противопоставляя тем самым Германию Франции, которая воспринимается современниками автора в качестве такового: «Слава Богу, я на свободе! На свободе? Спросите вы: на свободе, выехав из Франции, которая величает себя странюю свободы по превосходству? — Точно так! Я не обмолвился: в Германии я на свободе, под покровительством законов, свято чтимых, под властью правительств благоустроенных. Во Франции Бог сделал все для изобилия и счастья людей, а люди все исковеркали, перепортили» [Греч 1839. Ч. 2: 189]. Соответственно, акцентируется оппозиция, первым элементом которой служит Франция как оскверненный людскими грехами рай, несостоявшаяся, профанизованная идилия, локус беззакония, где торжествуют «выгоды вещественные, материальные, денежные» [Греч 1839. Ч. 2: 191],

¹ Ср. этот гречевский панегирик Германии с фрагментом из его путевых писем 1817 г., где настроения были прямо противоположными. В них главенствовали ирония по поводу филистерской Германии и разочарование из-за несоответствия фантазии реальности: «Для чего не остался я на левом берегу Рейна, чтобы утешаться сею приятною мечтою? Существенность меня разочаровала!» [Греч 1838: 121]. Примечательно, что все те черты, которые Греч не нашел в Германии 1817 г. (патриархальность с ее добрыми нравами, страна поэзии, маркированная именами Клопштока, Виланда, Гете, Шиллера), автор находит в Германии 1837 г.

т. е. поданная в руссоистской трактовке цивилизация, искажающая естественную доброту человеческой природы. Второй же элемент — идиллически-патриархальная Германия, земной рай, локус закона, порядка, а также «всего благородного, великого и священного» [Греч 1839. Ч. 2: 191]. Таким образом, немцы, по Гречу, в большей степени соответствуют руссоистскому идеалу. Их «естественность» подчеркивается несколько ироническим уподоблением нации реке: «Немцы похожи на свой прекрасный Рейн¹: бурлят и шумят в молодости, протекают по прекрасной стране в середине жизни и наконец разливаются в ничто» [Греч 1839. Ч. 2: 191]. Автор утверждает неизменно филистерскую природу немецкого начала, что, к слову, соответствует традиции репрезентации немцев в русской литературе [Жуковская: 47]: «Есть пожилые люди и старики со странными и несбыточными идеями <...> но эти неистовые в газетах писатели сами не в состоянии убить клопа и плачут с умиления, услышав мелодию отечественную: Ach du mein lieber Augustin! Есть молодые крикуны и буяны <...> пройдет года четыре; наш либерал получил место пастора, женился на своей Аугусте, сидит с трубкою во рту перед камином, прихлебывает бурое пиво и повторяет любимую немецкую поговорку: “Ja, ja, so geht es in der Welt!”» [Греч 1839. Ч. 2: 191].

Фактически во всех дальнейших описаниях германских локусов идиллическое, рациональное и филистерское начала будут доминировать, переплетаясь друг с другом. Например, в общей характеристике Баденского герцогства превалируют черты идиллии, причем опять-таки противопоставленной «ложному» французскому парадису: «...какая земля! Рай земной, климатом, местоположением, обилием плодов земных. Когда подумаешь, что ту сторону, за Рейном, величают la belle France! Славны бубны за горами!» [Греч 1839. Ч. 2: 203]. К комплексу идиллически-аркадских черт может быть отнесена изобильная растительность демиприродных локусов пашни, поля, сада, дороги («...красуются... виноградники...»; «...тянутся луга и пашни в разноцветном убранстве...»; «Растительность самая тучная и свежая» [Греч 1839. Ч. 2: 193]; «тучная, болотистая земля подле Рейна» [Греч 1839. Ч. 2: 204];

¹ Заметим, что в данном пассаже Рейн маркирован именно немецкостью без всякой примеси французскости, чего, казалось бы, стоило ожидать от пограничного локуса.

«небольшое возвышение, покрытое виноградниками»; «отлогая покатость к Рейну, устланная виноградными садами, зрелыми пашнями, тучными лугами»; «...дорога осенена большими ореховыми деревьями, каштанами и тополями» [Греч 1839. Ч. 2: 203].

Часто встречается в описании баденского (и в целом немецкого) идиллического пространства и мотив чистоты: «Долина пересекается множеством чистых, прохладительных ручейков» [Греч 1839. Ч. 2: 193]; «опрятность» гостиниц, где подают «чистую воду в рукомоynике» [Греч 1839. Ч. 2: 198]; «Деревни... опрятны» [Греч 1839. Ч. 2: 203].

С идиллией связаны также мотивы, с одной стороны, движения и витальности, а с другой — довольства и веселья: «Везде движение, деятельность, довольство»; «Крестьяне веселы и приветливы» [Греч 1839, Ч. 2: 203]; «живой» Гейдельберг [Греч 1839. Ч. 2: 204]. Впрочем, мотив веселья в приложении к образу города-курорта Баден-Бадена остраивает его. Вместо «больных, страждущих, печальных» локус наполнен «людьми веселыми, здоровыми, охотниками пожить и повеселиться» [Греч 1839. Ч. 2: 193]. Гречевскому описанию Бадена с его вскользь упоминаемыми игорными домами, однако, далеко до смеховой травестии, которые мы встречаем в репрезентации немецких курортов в текстах И. П. Мятлева или М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Кроме того, германская идиллия в русской литературе конца XVIII – начала XIX вв. соединяется с идеями социального мира и просвещенной монархии, собственно являющейся гарантом этого мира и благоденствия подданных. Греч как противник представительских форм правления в своих травелогах, разумеется, много и эмоционально славит различных немецких правителей. В «баденском» фрагменте писем о путешествии в 1837 г. автор, в частности, упоминает, что «Баденское Великое Герцогство благоденствует под правлением своего Государя, которого все хвалят за кротость, правосудие и народолюбие. Супругу его, Великую Герцогиню Софию, урожденную Принцессу Шведскую, народ обожает. Портрет ее красуется везде, и в чертогах, и в хижинах» [Греч 1839. Ч. 2: 203]. Также писатель хвалит местные заседания земских чинов, противопоставляя их французским обычаям: «...в Баденской Палате дела идут гораздо приличнее, тише и благороднее, нежели во Французской и даже в Английском Парламенте. <...> Здесь нет оппозиции систематической, то есть такой, которая всегда и во всяком случае противится министерству...» [Греч 1839. Ч. 2: 201].

В комплекс черт идиллического пространства входит и мотив его визуальной привлекательности: «...Баден-Баден, самое прелестное место, какое только существовать может» [Греч 1839. Ч. 2: 192]; «великолепный и красивый дом» [Греч 1839. Ч. 2: 194]; «прелестные виды» [Греч 1839. Ч. 2: 195]; «прекрасные гульбища, окружающие Карлсруэ» [Греч 1839. Ч. 2: 200]; «Деревни красивы...» [Греч 1839. Ч. 2: 203]; «красивый городок» Гейдельберг с «прекрасными развалинами на середине горы» [Греч 1839. Ч. 2: 204]; городок Вейнгейм «...считается самым красивым и плодоносным по всей нагорной дороге» [Греч 1839. Ч. 2: 205]; «гостиницы германские» характеризуются «изяществом» и наличием «миловидной девушки»-служанки [Греч 1839. Ч. 2: 198].

Вообще некоторые пейзажные описания в гречевском тексте напоминают карамзинские и связаны с интенцией создать широкую панораму открывающего перед наблюдателем-нарратором зрелища: «Окружающие... горы невысоки, местами отлоги, покрыты лесом и чрезвычайно разнообразны. При самом въезде в долину чувствуется дыхание благотворного, теплого воздуха. С обеих сторон представляются очаровательные виды: с левой красуются светло-зеленые виноградники, позади них чернеются сосны, посреди них утесы и развалины древнего замка Бадена; по правую руку тянутся луга и пашни в разноцветном убранстве и горы, покрытые буком; в середине, в просторном месте долины, лежит Баден с замком и башнями; вдали синятся высочайшие вершины Шварцвальда» [Греч 1839. Ч. 2: 193]. Сходным образом выстроено сентименталистское описание демиприродного (деревенского) пейзажа деревни Бишофсгейм в качестве изображения облагороженной природы. Оно представлено автором как картина, т. е. статическое зрелище, которым любуется завороженный наблюдатель. К этому также добавлен мотив театральности, характерный для описания немецкой идиллии в письмах 1835 г. [Жданов 2023: 13]: «Я восхитился давно невиданною картиною: мне представилась декорация сельской немецкой драмы. Домики чистые, большей частью мазанки, недавно выбеленные, окруженные зеленым палисадником; садики наполнены цветами и плодовыми деревьями. Виноградные лозы вьются вверх по стенам. Из-за чистых стекол выглядывают милые личики. На распутии стоит изваянное из камня колоссальное распятие. Порядочно одетые крестьяне важно расхаживают по улицам с трубкою во рту и приветливо кланяются знакомому почтальону»

[Греч 1839. Ч. 2: 188]. В данном описании мы встречаем идиллические мотивы чистоты, изобилия и витальности, переданные через вегетативные образы, а также типажный образ немца-филистера с неизменной трубкой, который, однако, здесь является объектом не осмеяния, а любования, поскольку является частью идиллической панорамы.

Мотивы удобства и пользы объединяют до некоторой степени сферы идиллического и рационального в описании Германии: «Гостиницы германские и в самом незначительном городке отличаются удобством...» [Греч 1839. Ч. 2: 198]. При этом перечисление болезней, от которых «чрезвычайно полезны» «воды Баденские», а также скупое описание самого курорта отсылают скорее к нейтральному, фактографическому мирообразу [Греч 1839. Ч. 2: 193].

Мотивы удобства и упорядоченности также актуализированы в пространстве немецких дорог. Как и в письмах 1835 г., Греч особо останавливается на изменениях в данной сфере: «Во всех старинных и еще недавних путешествиях по Германии найдете вы жалобы на дурное устройство почт, на медленность их движения, на неудобство экипажей, на грубость почтальонов. Теперь этого нет. Движение дилижансов и экстра-почт происходит регулярно, довольно скоро и дешево. <...> Кареты прусских дилижансов устроены очень удобно; входить и выходить ловко и безопасно. Простору довольно, особенно в переднем кабриолете. <...> Всего приятнее то, что знаешь, когда куда приедешь и что дорогою не будет остановок» [Греч 1839. Ч. 2: 210–211].

В описаниях иных, помимо баденских, немецких земель встречаем все те же идиллические черты. Так, Тюрингия характеризуется «страшной гористой, покрытой лесами, но усеянной селениями и городами, орошаемой судоходными реками, пересекаемой многочисленными дорогами. На каждом шагу представлялись прекрасные виды: холмы и горы, увенчанные лесом; живописные долины, испещренные усадьбами и деревнями» [Греч 1839. Ч. 2: 216], т. е., несмотря на наличие гор и лесов (локусов дикой природы¹), в целом пространство изображается упорядоченно-антропным, освоенным человеком.

Как и в письмах 1835 г., Берлин изображен в основном в качестве семейной идиллии, т. е. Берлин есть город-семья, где монарх — отец

¹ В отличие от романтиков Греча дикие ландшафты волнуют мало, как наблюдатель он сосредоточен преимущественно на демиприродной идиллии.

нации, а берлинцы — его «дети». Лишь обозначая условными пунктами прибытие в столицу Пруссии («Вот Потсдам! Вот монумент на Крейцберге! Вот и Берлин!»), Греч сразу вводит читателя в атмосферу праздничного Берлина: «Сегодня (22 июля) день рождения Короля. Везде раздаётся музыка. Все веселится и ликует. Это семейный праздник во всем Прусском королевстве» [Греч 1839. Ч. 2: 217]. Также подчеркивается ахронность как существенная черта идиллии, что объясняется Гречем монархическим правлением на территории: «...здесь все на месте, все идет своим чередом. Приезжайте чрез несколько лет в какой-нибудь городок: вся разница против прежнего будет состоять в новых зданиях и всенародных учреждениях. Нравы, привычки, забавы, мнения, желания людей все те же» [Греч 1839. Ч. 2: 217]. Особо идиллична по авторской филиации идей с гетевской Шарлоттой «широкая, чистая улица» Scharlottenstrasse: «...es ist so lieblich, so gemütlich! Вот видите, берлинский воздух¹ уже действует на меня!» [Греч 1839. Ч. 2: 218]. Также вновь актуализированы мотивы свободы и чистоты, связанные для автора с немецким пространством: «Я дышу свободнее в опрятной Германии, особенно когда вспоминаю о грязных улицах Парижа» [Греч 1839. Ч. 2: 218]. В целом Берлин охарактеризован в травелогe положительно, поскольку здесь Греч встречает близких ему по духу людей: «...провел я в Берлине девять дней с большим удовольствием... пользовался беседою умных и добрых людей; наслаждался изящными искусствами» [Греч 1839. Ч. 2: 231]. Даже для нелюбимого Франкфурта у писателя находится несколько похвальных слов относительно мест, связанных с искусством: это «прекрасная картинная галерея», отличающаяся «порядком», «опрятностью» и «приветливостью зрителей», и «приятная глазам улица Гиршграбен (место рождения Гете)» [Греч 1839. Ч. 2: 208]. Те же характеристики маркируют город в целом: «Франкфурт во многом переменялся к лучшему. Опрятность и миловидность главных частей его удивительны. <...> Мостовая ныне

¹ Мотив живительного воздуха идиллической Германии встречаем на протяжении второй части. Вспомним «дыхание благотворного, теплого воздуха» при приближении к Баден-Бадену [Греч 1839. Ч. 2: 193]. То же касается и пространства Саксонии: «Какая-то свежесть дышит в воздухе. Нет ни пыли, ни зною» [Греч 1839. Ч. 2: 238] (Дрезден); «Воздух здесь чистый и здоровый» (замок Пильниц); «Тишина и благообразие воздуха удивительные» (Таранд).

очень хороша» [Греч 1839. Ч. 2: 208], тем не менее, поскольку сами франкфуртцы не слишком изменились за двадцать лет, данный локус не вызывает у писателя особой симпатии.

Однако, пожалуй, в наибольшей степени идиллические характеристики свойственны в гречевском тексте пространству Саксонии, которая еще в карамзинских «Письмах...» выступала эталоном немецкой идиллии. В «саксонском» фрагменте Греч называет несколько связанных с сентименталистским мирообразом локусов. Это «дорога из Дрездена в Богемию» «по левому берегу Эльбы» с «прекрасною аллею, окруженною живописными видами» [Греч 1839. Ч. 2: 277], Пирна, «городок чистый светлый, миловидный» [Греч 1839. Ч. 2: 280], и местечко Таранд, одни из «достойных замечания» «отдаленных окрестностей Дрездена» [Греч 1839. Ч. 2: 246]. Дорога сюда лежит через Плауэнскую Лощину¹, описание которой напоминает по стилю карамзинские. Здесь, с одной стороны, встречаются образы диких ландшафтов, обычно несвойственные гречевскому нарративу: «...эта лощина представляет виды прекрасные: дикие скалы красноватого сиенита, монументы поворота, случившегося здесь за несколько тысяч лет, когда бурные воды, устремившиеся с запада, расторгли толпу каменных гор, поднимаются отвесно на тридцать пять саженей, от русла речки, теперь тихо шепчущей, пробираясь между камнями, а весною бурной и стремительной» [Греч 1839. Ч. 2: 251]. С другой — локус лощины во многом демиприроден, освоен немецкой ургией. Это типичное идиллическое (упорядоченное, уютное и закрытое) пространство: «В Плауэнской Лощине есть несколько больших мельниц и огромные копи каменного угля, добываемого посредством паровой машины. В самых живописных местах возвышаются уютные сельские домики, окруженные садами. На каждых четырехстах шагах веселые деревни» [Греч 1839. Ч. 2: 251].

¹ Смеем предположить, что дополнительную привлекательность тарандской идиллии для Греча добавляет некоторый элемент Своего (славянского) в чужом пространстве: «...это имя, как и многие другие названия здешних урочищ, есть славянское; оно собственно есть Плавень, вероятно, по сплаву леса в вешнюю воду по протекающей здесь речке Вейсерице (По-славянски Быстрице)» [Греч 1839. Ч. 2: 251]. К подобному поиску Своего автор прибегает и в путевых письмах 1835 г., описывая Любек.

Те же мотивы узости, чистоты, светлости, растительного изобилия свойственны и самому Таранду: «местечко, рассыпанное по узкой долине и по скатам гор <...> Дома чистые, светлые, окружены садами» [Греч 1839. Ч. 2: 252]. Здесь имеются и «живописные развалины замка» [Греч 1839. Ч. 2: 252–253], которые, однако, описаны достаточно сухо, нейтрально, без того пафоса предромантического ужаса, характерного для карамзинских «Писем...»: «Остались три главные стены здания с окнами; видны углубления рва. Стены кирпичные, чрезвычайно толсты и связаны цементом, превратившимся в камень. В новейшее время пристроены к ним контрфорсы, и на них галерея, с которой представляется несравненный вид в долину. Есть следы древних погребов и подземных ходов (тайников)» [Греч 1839. Ч. 2: 252–253]. Так же, фактографически¹, упоминается языческое прошлое локуса: «...в самые древние времена было здесь капище языческого бога Тора, и урочище сие называлось Торанд» [Греч 1839. Ч. 2: 253]. Фактографическая рациональность и упорядоченность проявляются и в репрезентации локуса сада лесного института: «Для преподавания лесной ботаники разведен... сад, в котором посажены 750 растений, важных для лесной части, и 225, относящихся к земледелию. <...> Защита, получаемая растениями от других деревьев, и искусное расположение на покатости горы способствуют их прозябанию» [Греч 1839. Ч. 2: 254]. Наконец, мотив утилитарной пользы актуализирован в описании тарандских вод: «... есть и целительные воды, соляножелезистые; есть целительные грязи, очень полезные в разных болезнях» [Греч 1839. Ч. 2: 254].

«Концентрация» же сентименталистского мирообраза приходится на другое место в рамках Таранда, которое имеет черты сакральности, единенности, пространственной ограниченности, светлости, визуальной привлекательности: «...всего замечательнее, всего восхитительнее в Таранде одно уединенное место, Священные Сени (die heiligen Schatten). Это узкая оконечность довольно глубокой долины, оканчивающейся уступами в горе. И в долине, и на естественных террасах горы растут превысокие, прямые буквые деревья и вершинами своими со-

¹ Ср. с эмоциональным описанием языческого капища в немецких землях у Карамзина: «Тут возвышался некогда величественный... дуб священный для древних обитателей сей земли. Под мрачною его тению обожали они идола Курхо, приносили ему жертвы, и славили его в диких своих гимнах» [Карамзин: 24].

ставляют зеленый шатер, дающий всегдашнюю тень, не угрюмую, не темную, а какой-то очаровательный полусвет. Листья светло-зеленые, колеблемые ветром, движутся над головою странника на голубом небесном своде, едва внятным шелестом прерывают молчание уединенной долины и навевают на душу какое-то неизъяснимое удовольствие, что-то отрадное, неземное, райское. Уголок этот должен быть еще восхитительнее весною, когда шумит внизу Быстрица, когда в священных сениях поют соловьи» [Греч 1839. Ч. 2: 255]. По сути, перед нами разворачивается пространное и эмоционально окрашенное описание горной священной рощи, где природа выступает манифестацией божественного. Неслучайно возникает пространство неба («голубой небесный свод»), что нечасто встречается в греческом нарративе о Германии, где преобладает либо горизонтальные описания, либо пространственные образы, порождаемые созерцанием сверху вниз. Напомним, что подобный «прорыв» небесного (как переходного к трансцендентному) пространства с порождаемой им ярко выраженной эмоциональностью мы встречаем в первой части травелога в рамках изображения окрестностей Любека.

Эти сакральность и уединенность (закрытость от мира) проецирует в греческом тексте на весь Таранд образ священного лесного скита, где можно общаться с небесным началом (ведь лес, по Ж. ле Гоффу, есть «западный эквивалент пустыни Востока», один их хронотопов, «где исчезает граница между воображаемым и реальностью» [Ле Гофф: 22]): «Германский Таранд есть уединенная лощина, где горы раздвигаются только для того, чтоб житель ее мог взглянуть на небо; где все тихо, просто, скудно благами света и богато красотами природы, где природа, любовь и наука нашли себе приют вдали от тумана мирских страстей и треволнений» [Греч 1839. Ч. 2: 258]. При этом последний пассаж про объединение природы, любви и науки есть выражение сентименталистского дискурса. Характерно, что локус объявляется примером естественности, разумеется, в ее облагороженном, а не дикарском варианте: «... в Таранде все носит печать красоты неискусственной, возвышенной, душевной» [Греч 1839. Ч. 2: 256].

Кроме того, сакральный Таранд противопоставляется другим, профанным курортам, в том числе и Бадену: «Таранду недостает только славы, молвы, моды, чтобы стать наряду с Мариенбадом, Киссингеном, Баденом и проч. Да сохранил его всеблагое Провидение

от этой незавидной славы! Страждущие, больные, несчастные и теперь найдут к нему дорогу, найдут в нем исцеление, ускоряемое тишиною и уединением очаровательного места. Прославься Таранд — и в нем возникнет великолепная гостиница с банком и рулеткою. Нагрянут туда со всех сторон картежники и тунеядцы, страждущие праздностию, скукою и пресыщением, влачащие свою ненадобность по всем теплицам Европы» [Греч 1839. Ч. 2: 255–256]. В известной мере противопоставление Таранда прочим курортам может быть рассмотрено и через оппозицию «город-дева — город-блудница». Гречем акцентирован «женский» характер данного локуса: во-первых, здесь обретается «кроткая богиня здравия»; во-вторых, сам Таранд уподоблен женщине («Оставайся в полузабвении, как прекрасная женщина, окруженная таинственным туманом добродетели и не расточающая прелести своей любви в обществе бездушных, неблагодарных и зло-речивых»); в-третьих, в тарандском ущелье, называемом «приютом Тихой Любви (Stille Liebe)», «таится грот Магдалины», где природные красоты («прелестнейшие цветы», «темный лес», «крутые скалы», шумящий водопад) сочетаются в сентименталистском духе с вырезанными на скале стихами Гете. Наконец, Таранд «до беспамятства любят» «дрезденские красавицы», «здешними красотами» «более всех восхищаются» берлинские дамы [Греч 1839. Ч. 2: 257].

В отличие от Таранда, Дрезден изображен амбивалентно. С одной стороны, данный образ маркирован чертами идиллии. Они особенно ярко проявлены при описании первого (панорамного) взгляда на город: «...лишь только ступил на каменный мост, соединяющий две части Дрездена, Старую и Новую, был поражен изумлением. Никакой из виданных мною городов не может сравниться прелестью с Дрезденом! Эльба здесь не широка и не глубока, но весь город окружен светло-зелеными холмами, и сам состоит из зданий разнообразных и оригинальных» [Греч 1839. Ч. 2: 238]. Из архитектурных объектов города в положительных тонах охарактеризованы «прекрасная терраса (брюлевская)», «огромная, великолепная католическая церковь» [Греч 1839. Ч. 2: 238], «прекрасная Картинная Галерея»¹, «славнейшее достоя-

1 Греч объясняет свой отказ описывать галерею, во-первых, наличием подробных ее репрезентаций в текстах русской словесности («Эта галерея столько раз описана, что я считаю лишним говорить о ней» [Греч

ние Дрездена», питающее «душу небесною манною изящного»; а также «знаменитый Японский Дворец с его антиками, монетами, драгоценным собранием фарфоров японских, китайских, ост-индских и саксонских» [Греч 1839. Ч. 2: 244] и так называемая «Зеленая Кладовая, наполненная изделиями, штучками и куриозами бронзовыми, слоновьей кости, мозаиками из раковин и перьев, золотыми и серебряными чашами, кристаллами, геммами, камнями, разными жемчужинами, скульптурами на дереве, королевскими клейнодами и драгоценностями» [Греч 1839. Ч. 2: 244–245]. Из всех объектов последней особого упоминания удостоивается лишь «игрушка, представляющая торжественное шествие Великого Могола Эвренг-Зиба» [Греч 1839. Ч. 2: 244–245], да и то только потому, что она связана с историческим анекдотом о пребывании в Дрездене царя Петра. Идиллическими чертами наделены и демиприродные дрезденские локусы: «Всего милее близкие и дальние окрестности Дрездена: Линков Сад у самых ворот города, сад Лорда Финдлатера на берегу Эльбы с виноградником, и большой Королевский Сад, лежащий к востоку от города с великолепным дворцом и прекрасными статуями» [Греч 1839. Ч. 2: 246]. В связи с пейзажным описанием ночного города Греч вводит мотивы патриархальности и ахронности места: «Полная луна стояла над Эльбою и смотрелась в струи ее. Фантастические украшения католической церкви, изящный купол храма Пресвятой Богородицы — озарялись ее томными лучами. Тишина водворялась. Запоздалые четы сходили по широкому крыльцу Брюлевской террасы. Старинная Германия не изменяет праотеческих нравов. Здесь трудятся днем, гуляют вечером, а спят ночью» [Греч 1839. Ч. 2: 258]. Сами дрезденцы в основном охарактеризованы весьма положительно: «Жители Саксонии известны своею честностью, образованием, умеренностью в желаниях и любовью к отечеству. В обращении они кротки и учтивы. Земледельцы, фабриканты и рудокопы славятся трудолюбием и трезвостью» [Греч 1839. Ч. 2: 243]; «Женщины издавна знамениты красотою и любезностью» [Греч 1839. Ч. 2: 244].

1839. Ч. 2: 244]), а во-вторых, несовершенством вербального языка для передачи произведений других родов искусств, тем самым автор порывает с традицией экфрасиса, заложенной в карамзинских «Письмах...», причем в письмах, написанных за два года до этого, автор все же описывает отдельные предметы искусства.

В то же время из идиллической картины Дрездена выбивается характеристика королевского дворца: «здание угрюмое, некрасивое» [Греч 1839. Ч. 2: 238]. Кроме того, в отличие от прочих немецких монархов, дрезденские правители открыто критикуются автором: курфюрст Август — за то, что связался с Польшей, «отрекся от Веры отцов своих¹, от Веры, исповедуемой всеми его подданными, оставил добрых своих Немцев на произвол жестоких и несправедливых наместников, а сам обратился к новым своим подданным, непостоянным, неблагодарным, сварливым и бестолковым» [Греч 1839. Ч. 2: 242], т. е. Польша здесь, как и Франция ранее, выступает негативным элементом оппозиции.

¹ Как нам кажется, здесь Греч осуждает Августа не как протестант протестанта, перешедшего в католичество, а порицает именно сам факт смены веры по политическим соображениям, т. е. измену вере отцов как порядку патриархальной идиллии, да еще и в пользу поляков, которые, наряду с французами, являются антиидиллическими, отрицательно маркируемыми противоположностями добропорядочных немцев в греческом тексте. Автор вовсе не старается утвердить превосходство одной христианской конфессии над другой, признавая за людьми свободу вероисповедания в духе умеренного просвещения: «Я видел в разных частях Германии, и католической и протестантской, ... героев добродетели и правды, которые <...> честно и бескорыстно исполняют долг свой, не думают, чтоб возможно было коснуться чужой или казенной копейки и умирают в бедности с твердым упованием, что Бог, правосудный сердцеведец, не оставит своим благословением сирот честного человека и истинного Христианина» [Греч 1839. Ч. 3: 75–76]. Конечно, он критикует иезуитов, но, скорее, с позиции Просвещения, что, кстати, делает и Карамзин в «немецком» фрагменте «Писем...»: «Мюнхенский Королевский Университет... был... подчинен неограниченному влиянию иезуитов, которые не давали уму и дарованиям ни малейшего простору» [Греч 1839. Ч. 3: 77]. Он даже порицает протестантов, которые ходят на католические мессы не из религиозного чувства, а слушать «концерт» [Греч 1839. Ч. 2: 239]. В тексте 1847 г. Греч осуждает лютеран, пытавшихся помешать католическому ходу в Оснабрюке, и с теплой отзывчивостью о католической процессии в Кельне [Жданов 2022: 53]. И хотя автор считает неуместным использование музыкальных инструментов в католической службе, что придает ей оттенок светскости («Я выслушал знаменитую обедню, признаюсь, без всякого эстетического или религиозного возвышения души. Я не постигаю церковной музыки, сопровождаемой инструментами. Где я слышу контрабасы, скрипки, флейты, там отзываются в моем воспоминании Дон-Жуан, Семирамида, Роберт, Фенелла» [Греч 1839. Ч. 2: 238–239]), духовным признается, как сказано выше, православное, а не протестантское богослужение.

Греч порицает Августа за расточительность и даже украшательство Дрездена, приведшее государство к разорению: «Дрезден обогатился огромными зданиями, но дома граждан и хижины народа обеднели и опустели. Великолепие и роскошь господствовали при Дворе Королей Августа I и III; торговля, фабрики, горное дело, земледелие упали» [Греч 1839. Ч. 2: 242]. Другой саксонский правитель Фридрих Август, хотя и охарактеризован «добродетельным» и более отвечающим образу просвещенного монарха немецкой идиллии («был истинным отцом своего народа и приобрел себе у современников и потомства благородное воспоминание»), осуждается за поддержку «притеснителя и губителя Германии» Наполеона, давшую «повод к уменьшению Королевства Саксонского» [Греч 1839. Ч. 2: 243].

В соответствии с этой позицией Греч акцентирует ряд негативных черт в облике города: «Поосмотревшись в городе, я нашел, что он не вполне исполняет обещания и надежды, возбуждаемые первым... впечатлением, которое было очень разительно и приятно. В нем господствует какая-то ветхость, какая-то унылость — будто воспоминание о былых днях богатства и счастья. Новых зданий мало. Старинные угрюмы, расположены без порядка, и некоторые не окончены. Католическая церковь¹ стоит над Эльбою, и как бы давит тяжестью своею город» [Греч 1839. Ч. 2: 241]. В ветхости, угрюмости, неупорядоченности, противопоставленным привлекательности, довольству, порядку идиллии, Греч видит «эмблему судеб Саксонии» [Греч 1839. Ч. 2: 241–242].

В связи с критикой Греча немецкого пространства следует заметить, что Германия в гречевском тексте в значительной степени сентименталистская, но не предромантическая или романтическая. Ее легендарно-мифологическое прошлое не эстетизировано, как, например,

¹ Наряду с позитивной («великолепная») и ночной-онирической (с «фантастическими украшениями») репрезентациями, данная негативная характеристика католической церкви ситуативна, на наш взгляд, и не связана с лютеранством Греча. Пейзажное описание следует рассматривать в контексте осуждения автором исторического наследия саксонских королей, разрушивших, хотя и не в той мере, как французы, райскую идиллию. Напомним, что для Греча при описании пространства важна его связь с антропностью: если ему не нравятся люди, населяющие локус (франкфурты или дрезденские правители), то и сами места будут изображены негативно.

у Карамзина, но рационализировано и/или травестировано. Если в путевых письмах 1817 г. Греч еще достаточно подробно пересказывал обязательный «легендарium» рейнского текста, превращавшийся порой во вставные новеллы, то двадцать лет спустя писатель делает это словно нехотя и дополняет легендарное ироническим комментарием. Рассказывая об основании Карлсруэ, столице Баденского герцогства, в результате преследования монархом вепря, Греч замечает: «Жаль только, что вещей сон напал на Маркграфа не ближе к Рейну. Карлсруэ лежит на безводной равнине и от того много терпит» [Греч 1839. Ч. 2: 198]. Высмеивает автор и легенду о развалинах «замка Роденштейна, знаменитого в тамошних сказках и поверьях», о якобы обитающем в этом месте кузнеце, «который при начале всякой войны с необычайным треском и шумом летает по воздуху в замок Шнеллерт» [Греч 1839. Ч. 2: 205]. Здесь осмеянию подвергается также ученость немцев, излишне верящих печатному слову: по словам местного трактирщика, «причины этого явления неизвестны, но что оно в самом деле случилось, доказано актами» [Греч 1839. Ч. 2: 204], т. е. легендарное (устное предание) и рациональное (печатное слово) начала оксюморонно соединены и взаимно снижают друг друга. Пересказывая гейдельбергскую легенду о злом чародее, превратившем «озеро в плодородную землю», Греч рационализирует ее («Сказка сказкою, а вероятно, что эта низменная равнина некогда была дном озера...»), приводя сведения о составе местных почв [Греч 1839. Ч. 2: 204].

Квинтэссенцией рационально организованного немецкого пространства выступает описание столицы Карлсруэ вследствие регулярной застройки локуса: «Вы не можете себе вообразить города правильнее и оригинальнее Карлсруэ! Центр его состоит из герцогского дворца, от которого идут радиусы во все стороны. Одна половина круга, описанного вокруг центра, занята городом, в котором эти радиусы, пересеченные прямыми линиями, составляют улицы; другая половина состоит из сада, в котором расположены аллеи точно таким же образом» [Греч 1839. Ч. 2: 197]. Такая математическая правильность актуализирует овеществление жителей урбанистического пространства, уподобляя людей шахматным фигурам: «Жители указывают нам куда идти, не называя улиц; говорят: этот дом чрез три, чрез четыре квадрата отсюда. Точно шахматная доска, по которой движутся пешки и слоны» [Греч 1839. Ч. 2: 198].

При этом упорядочивание и целерациональность немецкой жизни еще не воспринимается автором как разрушение идиллии, но лишь как ее модернизация, избавление от пережитков прошлого, улучшение всех сфер жизни, что отличает гречевский травелог от создаваемых позднее текстов русской словесности о Германии. Греч продолжает славить «главную, коренную добродетель Немцев», обозначаемую писателем как «правова, *Rechtlichkeit*», т. е. беспрекословное повиновение закону: «Вы можете делать с Немцем что угодно: он всему повинуется, все переносит» [Греч 1839. Ч. 2: 233]. То, по поводу чего иронизируют, например, Достоевский или Салтыков-Щедрин, автору «Путевых писем из Англии, Германии и Франции» представляется добродетелью и основой социального мира, идиллического порядка, пронизывающего все слои общества Германии, т. е. немецкие земли выступают как воплощение идеи просвещенной монархии: «Германские правительства... строгим наблюдением законов¹ и данных обещаний привязывают к себе своих подданных. Надобно видеть, как Прусаки, Австрийцы, Саксонцы, Виртембергцы любят своих Государей за их праводушие и честность» [Греч 1839. Ч. 2: 234].

В отличие от рациональности, наложение на идиллическое пространства филистерского элемента порождают в травелогe снижение идиллической образности. Так, Греч скрыто подсмеивается немцами-обывателями, которые воспринимают театр как семейное дело: «Театр в Германии не есть публичное торжище, *foiun*, как во Франции, где и актеры, и зрители действуют на позорище: здесь это тихое, как бы семейственное собрание, в котором (в некоторых городах) дамы пьют чай и вяжут чулки» [Греч 1839. Ч. 2: 202].

¹ Это актуализирует еще один вариант противопоставления францужескости и немецкости в тексте — оппозицию «законная Германия — незаконная Франция». Война против Наполеона подана автором как удовлетворение поправленного чувства справедливости немцев из-за беззакония императора: «Наполеон покорил всю Германию, разорил ее в конец налогами и поборами, сгубил сотни тысяч Немцев в войнах чуждых выгодам Германии. Немцы молчали. <...> Но он расстрелял одного книгопродавца без права и суда: это взволновало всю Германию <...> и скрепило всех разнородных Немцев твердым союзом против общего притеснителя» [Греч 1839. Ч. 2: 233–234].

В целом, ни гейдельбергские «толстые, степенные филистеры», ни экзотические «усатые и бородатые студенты» [Греч 1839. Ч. 2: 202] не возбуждают сильного интереса в нарраторе, видимо, из-за их местечковости, нарочитой провинциальности. Греч также отказывается посетить местную достопримечательность «здешнюю знаменитую бочку» для вина. Более того, этот эпизод явно травестирован: образ самой большой бочки Гейдельберга противопоставлен гипертрофированному¹ образу бочек из лондонской (т. е. столичной) пивоварни Трумана, «в которых можно б было поместить весь Гейдельбергский Университет с ректором и педелями» [Греч 1839. Ч. 2: 202]. Заодно через сближение со сферой глутонического снижается мотив учености «Германии туманной» с ее философами: «Те бочки еще наполнены были портером и элем, а эта пустая разве надутая трансцендентальною философиєю!» [Греч 1839. Ч. 2: 202].

Провинциальность филистерской Германии провоцируют еще один важный для описания немецкого пространства в русской литературе мотив — мотив немецкой скуки. В гречевском травелогe он на эксплицитном уровне актуализирован в описании Дармштадта. Этот город, с одной стороны, обладает признаками идиллии (красотой, чистотой, упорядоченностью), но с другой — в силу его филистерской природы назван тихим и скучным: «Дармштадт город красивый, опрятный, хорошо выстроенный, но малолюдный, тихий, скучный. Широкие улицы его поросли травой» [Греч 1839. Ч. 2: 206]. Мотивом скуки маркирован и нелюбимый автором Франкфурт: «...город скучен и не интересен; все торгует и промышленяет; изредка показываются на улицах кареты ди-

¹ Также то, что самая большая бочка Гейдельберга представлена как весьма скромная по размерам по сравнению с английскими бочками, может быть истолковано как проявление мотива миниатюризации в репрезентации Германии. Мотивы миниатюрности и игрушечности характерны в целом для изображения немецкого пространства в русской литературе. Впрочем, в анализируемом травелогe они выражены относительно слабо. Если не учитывать использование таких диминутивов, как «городок», «местечко», то миниатюризация актуализирована в сфере глутонического: «...подают... сахар на маленьких блюдечках, мелкими кусочками, как бы для забавы детям» [Греч 1839. Ч. 2: 198–199]. Сюда, вероятно, можно отнести также грчевскую ремарку в связи с описанием баденского парламента, что «...представительное правление везде есть только кукольная комедия...» [Греч 1839. Ч. 2: 201].

пломатические с застегнутыми до воротника фигурами, с пергаментными лицами» [Греч 1839. Ч. 2: 208–209].

Итак, нельзя сказать, что Германия изображена писателем исключительно в светлых тонах. Наряду с амбивалентно описанными Франкфуртом и Дрезденом, автор весьма негативно отзывается о Лейпциге, что, вероятно, вызвано его общей отрицательной установкой по отношению к средневековым чертам в немецком пространстве: «знаменитый Лейпциг» назван «городом неприятным», поскольку лишен характеристик «правильности» и «опрятности», которыми маркируются «иные города Германии» [Греч 1839. Ч. 2: 216]. Отрицаются мотивы удобства, веселья и света, связанные с идиллией: «Улицы тесные и худо мощенные. Дома старинные, темные и угрюмые» [Греч 1839. Ч. 2: 216–217]. Высмеивается¹ также «немецкая провинциальная нумизматика» как пережиток исторической раздробленности Германии: «Ныне же немецкие деньги приводят в отчаяние всякого путешественника. Во Франкфурте вы платите монетою, на которой изображено 20 крейцеров: вам сдают четыре, потому что эти 20 означают 24. В Берлине прислушайтесь к тому, на какие гроши вам предлагают товар: добрых грошей в талере 24, а серебряных 30» [Греч 1839. Ч. 2: 186].

Германия историческая в травелогe Греча представлена в основном весьма скупо и в фактографическом ключе, без детализации. Например, в рамках баденского пространства упоминаются «пирамида, в которой погребено тело Маркграфа Карла», основателя Карлсруэ [Греч 1839. Ч. 2: 197], а также «многие древние остатки» в окрестностях Вейнгейма: «толстые стены, развалины башен, полузасыпанные рвы» [Греч 1839. Ч. 2: 205]. В Бенсгейме упомянут «зеленый курган» с двумя

¹ Кроме того, в гречевском тексте критикуются: «грубое, неуважительное обращение с женщинами» немцев [Греч 1839. Ч. 2: 214]; их дурные литературные вкусы [Греч 1839. Ч. 2: 262]; неумение петь в опере [Греч 1839. Ч. 2: 274]; «недостаток водяного сообщения» в Карлсруэ [Греч 1839. Ч. 2: 198]; «несносные» «берлинские уличные мальчишки» [Греч 1839. Ч. 2: 225]; искусственность «народности берлинской» [Греч 1839. Ч. 2: 228]; глупость «представительных палат», в частности, саксонской, признавшей воробья хищной птицей [Греч 1839. Ч. 2: 249]; служба в католической дрезденской церкви, куда ходят протестанты «слушать даром концерт» [Греч 1839. Ч. 2: 239]; «дрезденские дамы, и не драматического сословия», которые «не славятся излишнею суровостью нравов» [Греч 1839. Ч. 2: 240]. В итоге, пожалуй, именно к Саксонии у Греча оказывается больше всего претензий.

деревьями, где «в древние времена Бургграфы Штаркенбургские творили суд и правду» [Греч 1839. Ч. 2: 205], а в местечке Лорш — «развалины знаменитого некогда княжеского аббатства, основанного в VIII веке» и сгоревшего в 1621 г. [Греч 1839. Ч. 2: 205–206]. Во Франкфурте Греч посещает «древнее здание Römter, в котором были избираемы и провозглашаемы Римские Императоры», причем отзываясь о нем не слишком позитивно: «Большая зала, кривая и косая, расписана очень неискусно. В нишах ее намалеваны буро-желтою краскою портреты Римских Императоров от Конрада I до Франца II» [Греч 1839. Ч. 2: 208]. Про Пильниц сообщается, что там «происходило в 1792 году свидание Императора Леопольда II с Королем Прусским Фридрихом Вильгельмом II и положено было вооруженною рукою восстановить порядок и спокойствие в революционной Франции» [Греч 1839. Ч. 2: 247]. Как видим, хотя писатель и посещает исторические места Германии, они не вызывают в нем сильных эмоциональных переживаний, встречаемых нами, например, в травелоге Карамзина. Даже эпоха наполеоновских войн, которая еще в письмах 1817 г. Гречем воспринималась весьма живо, двадцать лет спустя описана отстраненно.

Исключением из общего правила является пространство Саксонии, обозначенное «классической землей Военной истории» и «позорищем подвигов величайших полководцев XVII, XVIII и XIX века, Густава Адольфа, Фридриха и Наполеона», но и в данном случае все эти «зрелища великих, решительных событий воинских» [Греч 1839. Ч. 2: 277] не описываются подробно, что составляет существенное отличие гречевских писем 1837 г. от отечественных текстов 1810–1820-х гг. Более того, автор смягчает «военные», брутальные коннотации, акцентируя мирные, идиллические черты локуса, а также мотив славы как вечной памяти героям: «Теперь здесь тихо и мирно. Нет ни малейших следов войны. Тучные пажити, обильные пашни, свежие виноградники покрывает землю, упитанную кровию тысяч храбрых. <...> Солнце первыми своими лучами золотило вершины гор Саксонской Швейцарии. Тени почивших героев носились вокруг меня в дыхании утреннего ветра» [Греч 1839. Ч. 2: 279].

Соответственно, образы немецких земель, представленные в травелогe Греча и проанализированные в данной работе, территориально могут быть разделены на три основных варианта: первый — Северная Германия (Любек и Гамбург), второй — Западная Германия, район

Прирейнья (Баденское герцогство и Франкфурт-на-Майне), третий — Восточная Германия (Берлин и Саксония). При этом Любек, Гамбург, Франкфурт и Берлин, описанные в более ранних травелогах автора, изображены менее подробно в пространственном плане.

Следует также заметить, что немецкая пространственная образность в путевых письмах отличается относительной цельностью и связана преимущественно с репрезентацией сентименталистского мирообраза Германии в русской словесности, заложенного карамзинскими «Письмами русского путешественника». Отсюда проистекает повышенное внимание Греча к идиллическому началу в описаниях немецкого пространства, что роднит греческие письма 1835 и 1837 гг. Действительно, большинство локусов в греческом тексте могут быть определены как варианты идиллии с характерным мотивным рядом, куда входят мотивы упорядоченности, уюта, визуальной привлекательности, изобильности, витальности, чистоты, мирности, тишины, справедливости, довольства, светлости, закрытости, патриархальности, ахронности, миниатюрности, свойственные в целом для репрезентации Германии в отечественной словесности конца XVIII – первой половины XIX вв. Немецкой идиллией оказывается для Греча даже бывшее пространство войны — поля сражений.

Особое значение, на наш взгляд, имеет мотив сакральности, который спроецирован автором на все пространство «благословенной Германии» и не выражен значительно в предшествующих греческих травелогах. В сочетании с идиллическим элементом это порождает образность парадиса, райского сада на земле, что, в свою очередь, согласуется с сентименталистским дискурсом облагороженной природы. Соответственно, значительное внимание Гречем уделяется описанию немецких демиприродных локусов деревни, сада и вообще панорамным описаниям (в том числе описаниям городов), где антропо и природное начала объединены в общей картине. Пейзажи дикой природы вне антропо контекста практически не встречаются, поскольку они выпадают из поля зрения сентименталистского созерцателя. До некоторой степени исключением из этого правила является в греческом тексте репрезентация Таранда, малоизвестного за пределами Германии курорта. Данный горно-лесной локус, на который проецируется образ скита отшельника, маркирован мотивом сакральности в наивысшей степени и связан с пространством неба, нечасто описываемым Гречем.

Более того, помимо христианской сакральности, в репрезентации Таранда, пусть и в сглаженном виде, присутствует образность языческая (Тор, «богиня здравия»). Данное место маркировано большей степенью «естественности», дикости, по сравнению с иными немецкими локусами, но в целом описание данного пространство укладывается в рамки сентименталистского дискурса.

Еще одной особенностью репрезентации Германии в рассматриваемом тексте Греча по сравнению с другими его травелогами является, на наш взгляд, повышенный положительный эмоциональный фон повествования. Если «типажная» немецкая идиллия вызывает у нарратора чувства умеренного умиления, тихой радости созерцания, то сакральный локус — восхищения, благоговения. Подобные «эмоциональные скачки» не характерны в целом для «германского» фрагмента травелога, а если и встречаются, то связаны зачастую с негативными экзистенциальными переживаниями — уныния, тоски, ощущения своего одиночества и смертности, когда автор ощущает свою чуждость в пространстве Германии.

Сакральность и патриархальность немецких земель не в последнюю очередь объясняется Гречем монархическим государственным устройством большинства из них. При этом в травелоге нередко актуализируется противопоставление Германии Франции. Если первая изображена раем на земле, то вторая — раем оскверненным, землей беззакония, опасности, бунта и греха. В «саксонском» фрагменте в роли антипода сакрального немецкого пространства выступает также Польша. В образе антиидиллии соединены путем отрицания как аркадские мотивы, связанные с руссоистским идеалом естественности, так и христианская образность потерянного рая. Помимо Франции и Польши, таким оскверненным раем изображается амбивалентный Дрезден, в образе которого смешаны позитивные и негативные черты. В последнем случае виновниками осквернения выступают саксонские монархи, связавшиеся с французами и поляками как противоположностью добропорядочных и законопослушных немцев. Негативна и репрезентация саксонского Лейпцига, маркированная мотивами темноты, неудобства, узости, угрюмости. К пространству антиидиллии также может быть отнесено описание Франкфурта, который «оскверняют» неблизкие для автора по духу люди (торговцы, банкиры, дипломаты). Встречается и иная критика Германии, но она направлена в основном

не на пространство, а на недостатки поведения и привычки немецкой нации или отдельных социальных групп внутри нее. Антиидилличны в этом смысле для Греча все сторонники народоправства, парламентаризма и революции, противопоставленные образам просвещенных и в то же время патриархальных немецких монархов и их верноподданных как воплощения порядка. Соответственно, в большей степени в «германском» фрагменте «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» выражена бинарная природа нарратива и описываемого пространства, по сравнению, например, с письмами 1835 г., хотя и там присутствовали образы бунтарей внешних (французы) и внутренних, они не влияли существенно на пространственную репрезентацию Германии.

Роднит гречевские путевые письма 1835 и 1837 гг. также характеристика рациональности немецкого мироустройства, которая, однако, еще не приходит в акцентированное противоречие с идилличностью пространства, связанной прежде всего с началом *emotio*, т. е. в обоих текстах мы имеем дело с рационализированной идиллией, причем отметим, что в письмах 1837 г. эта рациональность выражена, пожалуй, не столь ярко, хотя и в большей степени, чем в «немецком» фрагменте гречевского травелога 1817 г. Германия филистерская составляет «периферийный» слой в обоих текстах 30-х гг. и малорелевантна, с чем связана меньшая доля в них травестийного мирообраза по сравнению с ранним произведением Греча о Германии.

При этом, несмотря на сильное влияние сентиментализма, ощущаемое в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции», мы встречаем здесь элементы и нейтрального, фактографического мирообраза Германии в описаниях отдельных архитектурных объектов, а также немецкого исторического хронотопа, в репрезентации которого отсутствует тот эмоциональный, лично-окрашенный «заряд», которым отличаются тексты конца XVIII – начала XIX вв. Это, вероятно, обусловлено комплексом факторов: угасанием сентименталистской традиции, мировоззрением и особенностями стиля автора, который подчеркивает в своих травелогах, что не является поэтом. Возможным объяснением также является известная исчерпанность темы пространственной репрезентации Германии, знаковые локусы которой к моменту создания анализируемого текста были неоднократно описаны, т. е. освоены русской культурой, и не вызывали прежнего эмоционально-

го отклика от эффекта чужести. В целом сочетание рациональности и идилличности в пространственных образах немецких земель является достаточно устойчивым для травелогов Греча, причем выраженность первого элемента со временем возрастает вплоть до текста 1847 г., где нейтрально-фактографический в пространственной образности становится доминирующим, т. е. можно засвидетельствовать постепенное смещение баланса между *ratio* и *emotio* в пользу первого начала при репрезентации Германии.

Список литературы

Источники

- Греч Н. И.* Путевые письма из Англии, Германии и Франции: в 3 ч. СПб.: Тип. Н. Греча, 1839. Ч. 1. 254 с.
- Греч Н. И.* Путевые письма из Англии, Германии и Франции: в 3 ч. СПб.: Тип. Н. Греча, 1839. Ч. 2. 288 с.
- Греч Н. И.* Соч. Николая Греча: в 5 ч. СПб.: Тип. Н. Греча, 1838. Ч. 4. 374 с.
- Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. 717 с.

Исследования

- Аксенова М. В.* «Путевые письма из Англии, Германии и Франции» Н.И. Греча в контексте русской литературы путешествий XIX века // Палимпсест. Литературоведческий журнал. 2020. № 3. С. 7–21.
- Аксенова М. В.* «Путевые письма из Англии, Германии и Франции» Н.И. Греча (1839) в социокультурном пространстве // Вестник НГЛУ им. Н.А. Добролюбова. 2017. № 38. С. 142–150.
- Аксенова М. В.* Язык как доминанта национальной идентичности в «Путевых письмах из Англии, Германии и Франции» Н.И. Греча // Русско-зарубежные литературные связи: коллективная монография. Н. Новгород: Гладкова О.В., 2021. С. 225–230.
- Аксенова М. В., Чарчоглян Т. Г., Садиева А. Н.* Особенности хронотопа в травелогe (на примере «Путевых писем из Англии, Германии и Франции» Н. И. Греча) // *Juvenis scientia*. 2019. № 2. С. 15–17. <https://doi.org/10.32415/jscientia.2019.02.04>
- Батшев М. В.* Русские путешественники в Германии последней четверти XVIII – первой половины XIX вв.: необходимые формальности и особенности поездки // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2020. № 1. С. 15–32. <https://doi.org/10.31862/2500-2988-2020-1-15-32>
- Жданов С. С.* Идиллия, история, рациональность: образы городов в «Действительной поездке в Германию в 1835 году» Н.И. Греча // Слово.ру: балтийский акцент. 2023. Т. 14, № 1. С. 8–28. <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2023-1-1>.
- Жданов С. С.* «По избитой дороге европейских туристов»: репрезентация пространства Германии в «Парижских письмах с заметками о Дании, Германии,

Голландии и Бельгии» Н. И. Греча // Два века русской классики. 2022. Т. 4, № 2. С. 42–63. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-2-42-63>

Жуковская А. В., Мазур Н. Н., Песков А. М. Немецкие типажи русской беллетристики (конец 1820-х – начало 1840-х гг.) // Новое литературное обозрение. 1998. № 34. С. 37–54.

Ильченко Н. М., Аксенова М. В. Образ Германии в путевых письмах Н.И. Греча // Язык, культура, ментальность: Германия и Франция в европейском языковом пространстве. Нижний Новгород: НГЛУ, 2016. С. 112–116.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001. 440 с.

Морозова Н. Г. Грани восприятия Германии в контексте русской литературы «путешествий» // Филология и человек. 2008. № 2. С. 9–17.

References

Aksenova, M. V. “‘Putevye pis'ma iz Anglii, Germanii i Frantsii’ N. I. Grecha v kontekste russkoi literaturny puteshestvii XIX veka” [“Travel Letters from England, Germany and France” by N. I. Gretsck in the Context of Russian Travel Literature of the 19th Century]. *Palimpsest. Literaturovedcheskiy zhurnal*, no. 3, 2020, pp. 7–21. (In Russ.)

Aksenova, M. V. “‘Putevye pisma iz Anglii, Germanii i Francii’ N. I. Grecha (1839) v sotsiokulturnom prostranstve” [“Travel Letters from England, Germany and France” by N. I. Gretsck (1839) in Sociocultural Space”. *Vestnik NGLU im. N.A. Dobroliubova*, no. 38, 2017, pp. 142–150. (In Russ.)

Aksenova, M. V. “Iazyk kak dominantna natsional'noy identichnosti v ‘Putevykh pismakh iz Anglii, Germanii i Frantsii’ N. I. Grecha” [“Language as the Keynote of National Identity in ‘Travel Letters from England, Germany and France’ by N. I. Gretsck”]. *Russko-zarubezhnye literaturnye svyazi: kollektivnaia monografiia* [Russian-Foreign Literature Relations: Collective Monograph]. Nizhny Novgorod, Gladkova O.V. Publ., 2021, pp. 225–230. (In Russ.)

Aksenova, M. V., G. G. Charchoglian, and A. N. Sadieva. “Osobennosti khronotopa v travelogue (na primere ‘Putevykh pisem iz Anglii, Germanii i Frantsii’ N. I. Grecha)” [“Features of Chronotope in Travelogue (Based on ‘Travel Letters from England, Germany and France’ by N. I. Gretsck)”. *Juvenis scientia*, no. 2, 2019, pp. 15–17. <https://doi.org/10.32415/jscientia.2019.02.04> (In Russ.)

Batshev, M. V. “Russkie puteshestvenniki v Germanii poslednei chetverti XVIII – pervoi poloviny XIX vv.: neobkhodimye formal'nosti i osobennosti poezdki” [“Russian Travelers in Germany of the Last Quarter of the 18th – the First Half of the 19th Centuries: Necessary Formalities and Features of Travels”]. *Locus: liudi, obshchestvo, kultura, smysl*, no. 1, 2020, pp. 15–32. <https://doi.org/10.31862/2500-2988-2020-1-15-32> (In Russ.)

Zhdanov, S. S. “Idilliia, istoriia, ratsionalnost': obrazy gorodov v ‘Deistvitel'noi poezdke v Germaniiu v 1835 godu’ N. I. Grecha” [“Idyll, History, Rationality: City Images in ‘Real Journey to Germany in 1835’ by N. I. Gretsck”]. *Slovo.ru: baltic accent*, vol. 14, no. 1, 2023, pp. 8–28. <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2023-1-1> (In Russ.)

Zhdanov, S. S. “‘Po izbitoi doroge evropeyskikh turistov’: reprezentatsiia prostranstva Germanii v ‘Parizhskikh pis'makh s zametkami o Danii, Germanii, Gollandii i Belgii’ N. I. Grecha” [“On the Beaten Path of Russian Tourists’: Representation of the Germany Space in ‘Parisian Letters with Notes about Denmark, Germany, Holland and Belgium’ by N. I. Gretsck”]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 4, no. 2, 2022, pp. 42–63. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-2-42-63> (In Russ.)

Zhukovskaia, A. V., N. N. Mazur, and A. M. Peskov. “Nemetskie tipazhi russkoi belletristiki (konets 1820-kh – nachalo 1840-kh gg.)” [“German Character Types in the Russian Fiction (Late 1820s – Early 1840s)”. *Novoe lireraturnoe obozrenie*, no. 34, 1998, pp. 37–54. (In Russ.)

Ilichenko, N. M., and M. V. Aksenova. “Obraz Germanii v putevykh pis'makh N. I. Grecha” [“The Image of Germany in the Travel Letters by N. I. Gretsck”]. *Iazyk, kultura, mental'nost': Germaniia i Frantsiia v evropeiskom iazykovom prostranstve* [Language, Culture, Mentality: Germany and France in the European Language Space].

Nizhny Novgorod, Linguistics University of Nizhny Novgorod Publ., 2016, pp. 112–116. (In Russ.)

Le Goff, Jacques. *Srednevekovi mir voobrazhaemogo [L'Imaginaire Medieval]*, trans. from French. Moscow, Progress Publ., 2001, 440 p. (In Russ.)

Morozova, N. G. “Grani vospriiatia Germanii v kontekste russkoi literatury ‘puteshestvii.’” [“Aspects of Germany Representation in the Context of Russian ‘Travel’ Literature”]. *Philologiya i chelovek*, no. 2, 2008, pp. 9–17. (In Russ.)

© 2023. В. И. Мельник

Перервинская духовная семинария,
г. Москва, Россия

Райский и рай в «Обрыве» И. А. Гончарова

Аннотация: В работе роман «Обрыв» представлен как финальная часть романной трилогии И. А. Гончарова (по аналогии с кантикой «Рай» «Божественной комедии» А. Данте). Райский впервые рассматривается как центральный (не декларативно, но по существу) персонаж романа, венчающий представления Гончарова о «серьезной человеческой фигуре» и «герое-идеалисте». Образ Райского рассмотрен в эволюционном развитии, обозначен вектор его духовного движения как опыт падения, покаяния и воскресения. Показана важная роль образа художника-аскета Кирилова, в котором проявляются представления Гончарова о назначении искусства, о неразложимом единстве искусства и религии. Духовная эволюция Райского — от «петербургской» части романа к «малиновской» и к финалу — проходит, как выясняется, под знаком идейных и эстетических установок Кирилова, несмотря на то, что они не во всем совпадают с установками как Райского, так и самого Гончарова. Впервые показан частный для общего смысла романа характер сюжета, связанного с духовным поединком Веры и Марка Волохова, поскольку все главные, в том числе биографические, смыслы произведения сходятся в фигуре Райского.

Ключевые слова: И. А. Гончаров, трилогия, рай, Данте, страсть, искусство, красота, духовная эволюция Райского, святость.

Информация об авторе: Владимир Иванович Мельник, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук Республики Татарстан, Перервинская духовная семинария, ул. Шоссейная, д. 82 г, 109383 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9684-8943>

E-mail: melnikvi1985@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 07.02.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 24.03.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Мельник В. И. Райский и рай в «Обрыве» И. А. Гончарова // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 60–109. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-60-109>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 60–109. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 60–109. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Vladimir I. Melnik**
Pererva Theological Seminary
Moscow, Russia

Raisky and Paradise in *The Precipice* by I. A. Goncharov

Abstract: The article presents the novel *The Precipice* as the final part of the novel trilogy by I. A. Goncharov (by analogy with the canticle “Paradise” in the composition of the “Divine Comedy” by A. Dante). So Raisky appears as the central (not declaratively, but essentially) character of the novel, crowning Goncharov’s ideas of a “serious human figure” and an “idealist character.” The article examines the image of Raisky in its evolutionary development, and designates the vector of his spiritual movement as an experience of falling, repentance and resurrection. The image of the ascetic artist Kirilov clearly manifests Goncharov’s ideas about the purpose of art, about the indecomposable unity of art and religion. It turns out that the spiritual evolution of Raisky — from the “Petersburg” part of the novel to the “Malinovskaya” and to the finale — takes place under the sign of Kirilov’s ideological and aesthetic attitudes, despite the fact that they do not coincide with installations of both Raisky and Goncharov himself. For the first time, the article shows the character of the plot, which is particular for the general meaning of the novel, connected with the spiritual duel of Vera and Mark Volokhov, since all the main meanings of the work, including biographical ones, converge in the figure of Raisky.

Keywords: I. A. Goncharov, trilogy, paradise, Dante, passion, art, beauty, spiritual evolution of Raisky, holiness.

Information about the author: Vladimir I. Melnik, DSc in Philology, Professor, Corresponding Member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Pererva Theological Seminary, 82 g Shosseynaya St., 109383 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9684-8943>

E-mail: melnikvi1985@mail.ru

Received: February 07, 2023

Approved after reviewing: March 24, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Melnik, V. I. “Raisky and Paradise in *The Precipice* by I. A. Goncharov.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 60–109. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-60-109>

Человеческому сердцу дано растлевать красоту и растлеваться ею, и властью этой обладает искусство. В низинах его пресмыкается блуд, на вершинах горит заря бессмертия.

Прот. Сергей Булгаков
(Новый град. Париж, 1837. № 12. С. 32)

Живых святых не бывает (поговорка афонских старцев)

Над романом «Обрыв» И. А. Гончаров работал долго, «горестно и трудно». Начатый в 1840-е гг., роман появился в печати лишь в 1869 г., когда Гончарову было уже 57 лет. Из-за него была пережита многолетняя, так, по сути, и не закончившаяся миром, ссора с И. С. Тургеневым. В последний роман писатель вложил все свои духовные и душевные силы, надежды и упования. «Обрыв» был задуман как произведение, в котором культурный читатель должен был обнаружить точки соприкосновения со Священным Писанием, с вершинами русской и мировой литературной классики и искусства... Религиозная и культурная атмосфера романа предельно сгущена и порождает бесконечный ряд ассоциаций. В отличие от первых двух романов Гончарова, «Обрыв» наполнен тревогой, порывистостью — и постоянно возрастающим пафосом.

1

Как известно, первоначально Гончаров хотел назвать свой роман «Художник». Естественно, что во многом автобиографический герой Райский должен был занимать в этом произведении еще большее место, чем в «Обрыве», где поединок Веры и Марка в значительной степени отвлекает на себя внимание читателя. Однако Вера — носительница одной, хотя и чрезвычайно важной, идеи. Райский же «пропускает че-

рез себя», вернее, через свою художественную рефлексию, все многообразии авторских идей, причем в их развитии, он начинает и заканчивает действие романа, он композиционно организует произведение. События в Малиновке значительны сами по себе и, несомненно, могут стать самостоятельным романом о судьбе поколения, ищущего себя, но и эти события существуют в той композиционной рамке, которая обозначена образом Райского. И это, конечно, не случайно. Райский крайне интересен автору потому, что несет в себе некоторые самые дорогие черты того «художника», который жил в душе Гончарова и до конца не был понятен ему самому («образ-самопознание»)¹. Только в этом образе мог выразить Гончаров не просто свои общественные симпатии или мысли о судьбе России и связи поколений, но то, что он назвал «высотой идеалов». В плане выражения всей совокупности идей, причем в их органической и неразрывной связи (как они существовали в душе автора «Обрыва»), — религиозных, нравственных, эстетических, — ни один герой последнего романа трилогии не может встать рядом с Райским на высоту его пафоса и широты его мировоззрения, — и это несмотря на то, что автор часто иронизирует над ним.

Действительно, Гончаров во многом иронично смотрит на своего героя, ибо Райский — тот проповедник, который сам часто не выполняет собственных требований: «...хоть рясы и не надену, а проповедовать могу — и искренно, всюду, где замечу ложь, притворство, злость — словом, отсутствие красоты, нужды нет, что сам бываю безобразен...» [Гончаров 1997–2017. 7: 38]. В нем причудливо сочетаются комические [Отрадин] и идеальные черты. Гончаров не может не показать первых, но вторые для него куда важнее.

¹ Романист не случайно указывает на перекличку с Гете [Гончаров 1952–1955. 8: 160]. С. К. Казакова выразила мнение, что «ключ к замыслу “Обрыва” дает множественная аллюзия к Вертеру. Разделенный между несколькими персонажами романа, гетевский образ в преломлении Гончарова иллюстрирует мысль о постоянном обновлении и причудливом разнообразии жизни, требующей адекватных — гибких — художественных форм» [Казакова: 39]. О сверхзадаче романа С. К. Казакова пишет: «Черты гетевского персонажа прослеживаются в образах Райского, Волохова, Вагутина. Аллюзия используется как импульс к гипотезе о сверхзадаче романа «Обрыв»: юкстапозиции творческих принципов Райского-писателя и самого Гончарова» [Казакова: 15].

Гончаров назвал Райского «сыном Обломова» («баловство», «лень», «отсутствие сознания... долга к обществу», «дилетант»), но в то же время герой дорог ему как носитель «творческой фантазии» [Гончаров 1952–1955. 8: 160]. Если показать «сына Обломова» для Гончарова было не сложно (чаще всего, с разной степенью иронии), то изобразить избыток фантазии, «капризные, будто искусственные явления, кажущиеся для простого наблюдателя нелепою эксцентричностью», по словам самого Гончарова, оказалось «задачей... не по силам» [Гончаров 1952–1955. 8: 160]. Настолько не по силам, что романист много раз хотел забросить писание и не возвращаться к «Художнику». В письме к С. А. Никитенко от 1860 г. он признавался: «...иногда меня берет отчаяние, что я не справлюсь с героем, что я взял на себя непреодолимую задачу, и мне хочется бросить все и отстать...» [Гончаров 1952–1955. 8: 346]. В статье «Лучше поздно, чем никогда» он писал: «В “Обрыве” больше и прежде всего меня занимали три лица: *Райский*, *Бабушка и Вера*, но особенно Райский. Труднее всего было мне вдумываться в этот неопределенный, туманный еще тогда для меня образ, сложный, изменчивый, капризный, почти неуловимый... Я должен был его больше, нежели кого-нибудь, писать инстинктом, глядя то в себя, то вокруг...» [Гончаров 1952–1955. 8: 71]. Это очень важное признание, объясняющее содержательное наполнение образа Райского и его огромную роль в романе.

Дело с образом Райского в процессе написания романа еще более осложнилось, когда на линию «художника» наложилась линия «падения», «обрыва» Веры. Сюжет Веры, ее духовно-психологической борьбы с Марком, затем ее драмы, в отличие от внутреннего сюжета Райского, отличается простотой, ясностью, драматургичностью. Это готовая пьеса, в то время как образ Райского романист называет «этюдом психологического наблюдения», в котором читатель различает, прежде всего, «тип художника-дилетанта» [Гончаров 1952–1955. 8: 71], не видя всего того, что было дорого автору.

Наиболее тенденциозную, но очень выразительную и не лишенную метких наблюдений характеристику Райскому дал Т. И. Райнов в 1916 г., сведя, впрочем, роль Райского к «композиционной связке»: «Одинаково равнодушный ко всем, он знаком со всеми. Одинаково безразличный ко всякому делу, он готов на минуту заняться любым. Не очень впечатлительный, более широкий, чем глубокий, более пыл-

кий, чем страстный, — добродушный, чем добрый, — незлобивый, чем незлой — он всюду свой и везде чужой, вечный визитер на десять минут. Зато и вяжет он всех со всеми, незаметно прядет нити романа как целого, и исчезни он — роман бы рассыпался, как рассыпается общество людей, близких по общим знакомым и больше — никак» [Райнов: 47]. Т. И. Райнов считал даже, что Райский (как поверхностный характер) не справляется с функцией объединения петербургской и малиновской части романа и что произведение рассыпается: «Можно сделать такой опыт: если мы давно не читали “Обрыва” и спрашиваем себя, о чем в нем речь, мы всего скорее назовем драму Веры, потом, может быть, вспомним, что в “Обрыве” есть еще что-то, сообразим, что это эпизод о Софье; мы помним не о целом, а об его частях. Райский еще и потому плохо несет центростремительную свою функцию, что он сам не из натур, у которых есть “центр” и “линия” поведения в соответствии с ним» [Гончаров 1952–1955. 8: 72]. Скажем сразу, что хотя многие частные замечания Т. И. Райнова в чем-то справедливы, в целом он оказывается решительно не прав. Причиной является то, что исследователь не увидел романа как художественного целого и неверно оценил замысел автора, огромную содержательность образа Райского, его идеальное наполнение.

Райский, с его гуманным энтузиазмом, изображается Гончаровым как та евангельская «закваска», от которой должно вскиснуть все тесто: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё (Матф. 13:33). При этом он выполняет свою роль «закваски» не как алмаз веры и нравственности, а как слабый и часто непоследовательный человек. Однако устремления его направлены именно на «очеловечение» мира, на обличение безобразия и утверждение красоты. Райский не просто общается со всеми, связывая роман в единое целое: в каждом общении просматривается его стремление «очеловечить» окружающую среду. В разговоре с Козловым он говорит: «Нужны образцы современной жизни, очеловечивания себя и всего около себя. Это задача каждого из нас» [Гончаров 1997–2017. 7: 210]. Чаще всего ему это не удается, а иногда он даже падает (Уленька Козлова), но есть в романе такие прорывы (Вера, Татьяна Марковна, отчасти Софья Беловодова), ради которых Гончаров может ему простить многое и даже представить как носителя высоких идеалов, а отчасти и как alter ego автора.

Определяя главный смысл и пафос романа в письме к М. М. Стасюлевичу от 7 июня 1868 г., Гончаров высоко поднимает образ Райского: «У меня мечты, желания и молитвы (курсив автора — В. М.) Райского кончаются, как торжественным аккордом в музыке, апофеозом женщин, потом родины России, наконец, Божества и Любви... Я <...> боюсь, что маленькое перо мое не выдержит, не поднимется на высоту моих идеалов и художественно-религиозных настроений...» [Гончаров 1952–1955. 8: 160: 386]. Очень характерно звучит выражение «молитвы Райского», подтверждающее, что в «Обрыве» искусство и религия сопоставимы по значимости и функции. Молитвы Райского не показаны в романе, но любопытно, что о них говорится в черновой редакции: «Райский молится ночью, и молитва горит в нем: [в нем слился] он молится как человек, как художник [и как], как христианин и как русский» [Гончаров 1997–2017. 8. Кн. 1: 267]. Все это подтверждает, что роль Райского в романе не сводится лишь к «дилетантизму» и даже к творческому самопознанию и самовыражению Гончарова, но гораздо шире.

По инерции соглашаясь с тем, что Райский важен для Гончарова и что он является главным героем романа, исследователи не пытаются выяснить, в чем именно заключается его ведущая роль, кроме той, что он пишет роман и организывает сложную тему «роман в романе». Первые критики романа вообще воспринимали этот образ по готовым лекалам. Ф. М. Достоевский поторопился отозваться о нем в письме к Н. Н. Страхову от 26 февраля 1869 г.: «Ну что же это будет, если глубина идеи наших художников не пересилит в изображениях их глубину идеи, например, Райского (Гончарова)? Что такое Райский? Изображаемая по-казенному псевдорусская черта, что все начинает человек, задается большим и не может кончить даже малого. Экая старина! Экая дряхлая пустенькая мысль, да и совсем даже неверная» [Достоевский 29. Кн. 1: 19]¹. Типичное восприятие образа в начале советской эпохи дал А. Г. Цейтлин: «Райский не только восторжен, как Адуев, не только мечтателен, как Обломов, — он еще художник и романист, а главное — дилетант. В его дилетантстве — весь смысл образа» [Цейтлин 1929: 620]. В этом же духе писал о Райском Н. К. Пиксанов, который

¹ Ко времени написания этого письма «Обрыв» еще не был напечатан в журнале «Вестник Европы» полностью.

отметил, что Гончаров разоблачает в Райском «барский аристократический дилетантизм... бесхарактерность, безволие, нетрудоспособность, поражения в любовных затеях. Райский пасует в столкновениях и с Волоховым, и с Тушиным. В изображении Райского Гончаров применяет теперь редкий у него прием прямой сатиры» [Пиксанов: 441]. Такое толкование образа Райского, вплоть до сатиры, как никогда далеко уводило от понимания героя.

Настоящим прорывом стала трактовка образа Райского в статьях Н. И. Пруцкова и в его книге «Мастерство Гончарова-романиста» (1962). Исследователь обратил внимание на то место, которое занимает в «Обрыве» проблема «художника». Он писал: «Последний роман Гончарова был задуман как роман о художнике, и проблемы искусства, особенно проблемы романа, органически вошли в сюжет “Обрыва”... Любопытно, например, что ход развертывания романа “Обрыв” как бы совпадает с ходом работы над романом у Райского. И у автора, и у его героя роман не получается, они ищут предмет и форму своих романов, а когда находят их, то указанная параллель исчезает. Гончаров создает роман, а Райский так и остается бессильным перед художественным воплощением его предмета. Поэтому возникает и более общий вопрос. Почему писатель-реалист во многих ответственных случаях смотрит на жизнь глазами романтика и дилетанта Бориса Райского? Анализ романа убеждает, что такой прием служит автору не только средством проникновения в крайне изменчивый, сложный внутренний мир Райского. Прием этот имеет и более общее эстетическое значение. В нем... выражен один из принципов авторского подхода к изображаемой действительности» [Пруцков: 10]. Н. И. Пруцкову удалось преодолеть крайности социологического подхода к роману и проложить пути к принципиально новому его пониманию.

Обращаясь к образу Райского, мы исходим из того, что это, несомненно, важнейший персонаж последнего романа Гончарова. Известно, что в своих письмах (на стадии, когда «Обрыв» еще назывался «Художник») Гончаров называл роман «Райский» и предполагал написать главу о предках Райского. Хотя Вера и бабушка также занимают в романе большое место, и в их образах писатель выразил сокровенные мысли о современном духовном состоянии России, о соотносении «новой» и «бабушкиной» правды, образ Райского масштабнее и универсальнее по той причине, что в этом текущем «гамлетовском» образе

Гончаров показывает принципиально незавершимый процесс самопознания, выражения своего эстетического кредо — в самых глубинных сферах авторства (художества) как такового.

Но главное заключается в другом. Образом Райского писатель увенчивает свою романную трилогию, написанную в духе «Божественной комедии» Данте. В первых двух романах уже были показаны герои «ада» (Ад-уев) и «чистилища» (Обломов) [Мельник 2021; Мельник 2022]. Показать героя «рая» было художественной сверхзадачей в том смысле, что Гончаров в последней части трилогии должен был дать окончательное завершение картины своих жизненных, религиозных, эстетических, нравственных идеалов, свести их в единство «под куполом» своего мировоззрения и своей эстетики. «Обрыв» мыслился Гончаровым как апофеоз его творчества, венчающий все главные надежды и устремления романиста, мыслился и как выход на «мировые рубежи» литературы, — отсюда столь ревнивое отношение к тому интересу, который проявил к его роману Тургенев и, по мнению Гончарова, целый ряд западноевропейских писателей.

В самом деле, автор «Обрыва», как и Гоголь (третий том «Мертвых душ») и Ф. М. Достоевский («Братья Карамазовы»), задумал изобразить ни более ни менее как «рай», т. е. затронуть главный вневременной вопрос бытия: отношения человека и Бога. Своим произведением он задумывал преодолеть не только народившийся в 1860-е гг. нигилизм, но и тот эпохальный духовный скепсис, зерно которого содержалось в словах В. Г. Белинского «Младенчество древнего мира кончилось; вера в богов и чудеса умерла; дух героизма исчез» [Белинский 1953–1959. 10: 440]. Положительная программа «Обрыва» предполагала возможность преодоления религиозного кризиса, разразившегося в XIX в. в связи с резким прогрессом науки и техники («Человек, жизнь и наука — стали в положение разлада, борьбы друг с другом <...> мы живем в центре этого вихря, в момент жаркой схватки <...> на наших глазах пало тысячелетнее папство!» [Гончаров 2000: 272]).

Одновременно Гончаров должен был окончательно решить для себя вопрос и об эстетическом скепсисе эпохи, об «отрицательном направлении» в русской литературе¹ и дать в романе «серьезную челове-

¹ В «Необыкновенной истории» он писал: «С Гоголя мы стали на этот отрицательный и в беллетристике путь, и не знаю, когда доработаем-

скую фигуру»¹, к художественному воплощению которой он готовился всю свою творческую жизнь. В «Обрыве» Гончаров ставит громадный художественный эксперимент по созданию не просто положительных, но идеальных героев, и притом идеальных в религиозном контексте и в религиозной сущности, т. е. «современных святых». В центре романа оказывается вопрос об испытании, падении и воскресении веры в современном мире.

В романе «Обрыв» была заложена Гончаровым идеальная в своих устремлениях программа русской и мировой жизни, построенная на поиске равновесного состояния современного человеческого сознания между наукой и религией. В предисловии к роману он писал: «Мыслители говорят, что ни заповеди, ни евангелие ничего нового не сказали и не говорят, тогда как наука прибавляет ежечасно новые истины. Но в нравственном развитии дело состоит не в открытии нового, а в приближении каждого человека и всего человечества к тому идеалу совершенства, которого требует евангелие, а это едва ли не труднее достижения знания. Если путь последнего неистощим и бесконечен, то и высота человеческого совершенства также недостижима, хотя и не невозможна! Следовательно — и тот, и другой пути параллельны и бесконечны!» [Гончаров 1952–1955. 8: 156–157]. От «младенчества» теплой веры человечество приходит к «младенчеству» ее отрицания, что по-

ся и доживем до каких-нибудь положительных воззрений, на которых бы умы могли успокоиться! Может быть, никогда! Это очень печально! Отрицание и анализ расшатали все прежние основы жизни, свергли и свергают почти все авторитеты, даже и авторитеты духа и мысли, и жить приходится жутко, нечем морально! Не знаю, что будет дальше!» [Гончаров 2000: 262].

¹ Характерны признания Гончарова в письме к С. А. Никитенко от 21 августа 1866 г.: «Та же была идея у меня, когда я задумывал и Райского, и если б я мог исполнить ее, тогда бы увидели в Райском и мои серьезные стороны... отрицательное направление до того охватило все общество и литературу (начиная с Белинского и Гоголя), что я поддался этому направлению, вместо серьезной человеческой фигуры стал чертить частные типы, уловляя только уродливые и смешные стороны» [Гончаров 1952–1955. 8: 366]. Хотя Гончаров выражает в этом письме мнение, что он не справится со своей задачей, из контекста ясно, каким виделся ему Райский: «артистический идеал: это — изображение честной, доброй, симпатичной натуры, в высшей степени идеалиста, всю жизнь борющегося, ищущего правды» [Гончаров 1952–1955. 8: 366]..

рождает глобальный кризис сознания: «Уяснение религии, даже самое отрицание ее началось вместе с религией и идет параллельно. Только пылкой юности позволительно мечтать, что эти два параллельные потока уже сошлись у ней под ногами» [Гончаров 1952–1955. 8: 156].

Райский — тот герой, которому поручена автором основная тяжесть поиска указанного равновесного состояния ума, поиска идеального и даже «святого» в жизни. В этом образе проявился громадный художественный такт Гончарова: писатель создает идеальный в своих потенциях образ, который так же, как и остальные главные образы романа, должен быть «святым», но при этом он по-человечески слаб, несовершенен, даже грешен. Это то, о чем позже писал, обращаясь к Пушкину, прот. Сергей Булгаков: «...требуется ли святости красоты от своего служителя? Если она свята, свят ли служитель?» [Прот. Сергей Булгаков: 35]. Райский падший герой — в не меньшей, а скорее большей степени, чем Вера. Если принять его как человека, одержимого «страстью», т. е. грехом, болезнью, то рядом со своими «святыми сестрами» Верой и Марфенькой, которые списаны с евангельских Марфы и Марии [Мельник 2019], он их брат — «больной Лазарь». Для Гончарова слово «брат» играет в отношениях Райского с сестрами значимую роль. Для Веры, к которой Райский испытывает «страсть», он долгое время не мог стать «братом» (она хотя и называла его братом, но обращалась на «вы»), и лишь после ее падения, когда он испытывает в отношении нее милосердие, жалость, душевную муку, раскаяние, она искренне называет его братом: «Брат, что с тобой? ты несчастлив (курсив автора — В. М.)! — сказала она, положив ему руку на плечо, — и в этих трех словах, и в голосе ее — отозвалось, кажется, все, что есть великого в сердце женщины: сострадание, самоотвержение, любовь» [Гончаров 1997–2017. 7: 637]. Не просто братом стал Райский, а братом во Христе, в отношениях с Верой в его душе отринут «ветхий человек» и нарождается «новый». Как и Лазарь, он идет со своими сестрами путем святости, и Гончаров не случайно дает ему фамилию Райский. Его святость (как и Веры, и бабушки) определяется вовсе не отсутствием грехов, но постоянными и искренними попытками разрушить в себе «ветхого человека» и воздвигнуть «нового» [Гончаров 1997–2017. 7: 553–554]. Более того, в свете его размышлений о Святом Духе, именно он является, так сказать, «идеологом святости» в романе.

Райский занимает центральное положение в романе, повествующем о духовной эволюции героев от «падения» к святости, поэтому и его собственный образ подан автором в развитии, чего не учитывают исследователи Гончарова. Еще Н. Н. Райнов утверждал, что такой эволюции в романе нет, и ее не может быть: «Гончаров попытался “переделать” своего героя: он внушает нам, что в конце романа в Райском произошел какой-то переворот, который как будто готовился всем ходом романа. Но читатель, поняв кометную природу и пути Райского, конечно, не верит этому; да может быть, и Гончаров не верит, так как заставляет Веру перед самым отъездом Райского в Италию для “новой жизни” высказать небезосновательное сомнение в возможности наступления этой жизни. Характер Райского так определенно очерчен, что легко предвидеть его будущее: всегда и везде оно будет повторением прошлого» [Райнов: 72]. Н. И. Пруцков также не верит в то, что с Райским в финале романа происходят значимые изменения и считает, что Гончаров проявил тенденциозность, намекая на перерождение Райского: «В таком повороте сюжета чувствуется рука романиста, а не естественная логика развития характера... беспочвенный романтик-дилетант Райский в последней части вырастает в какого-то значительного героя, нужного России» [Пруцков: 149]. В современных исследованиях также подчеркивается мысль о том, что от Райского трудно ожидать какой-то перемены. С. К. Казакова пишет: «Концовка “Обрыва” и вовсе оставляет вопросов больше, чем ответов. Неустойчивость характера Бориса привносит нотку сомнения в долговременности и успешности его занятий скульптурой...» [Казакова: 39].

Между тем, по замыслу Гончарова, Райский — это принципиально герой меняющийся, прокладывающий, при всех своих очевидных человеческих слабостях, путь в «рай» (в райское состояние души [Иванова]). Духовное изменение Райского от петербургской «скуки» к экстатическому состоянию в «итальянском» (дантовском) финале — важнейшая психологическая и духовная эволюционная платформа «Обрыва». В малиновских главах герой кажется скорее свидетелем происходящих драматических событий, чем активно действующим лицом, но на самом деле это не так. Рядом с драмой Веры, параллельно и в тесной связи с ней, идет процесс духовного преображения Райского, и в тройке главных героев, попадающих в поле проблемы «человек и Бог», именно Райский, при всем авторитете бабушки, является веду-

щим звеном. Вглядывание в борьбу Марка и Веры, в неожиданный для Райского мудрый опыт бабушки — помогает ему духовно расти, но «евангельской закваской», меняющей жизнь вокруг себя, является именно он сам. Райский не просто связывает, как принято считать, две относительно разрозненные части романа — петербургскую и провинциальную. Обе части являются полюсами его собственной духовной эволюции — и в сюжете под условным наименованием «Райский» они имеют подчиненное по отношению к герою значение. Роман «Райский» на самом деле, в рамках авторского замысла, шире романа «Обрыв», вбирает его в себя и объясняет общий смысл произведения. Сюжет под названием «Обрыв» относится, прежде всего, к малиновской части романа. Расширительный смысл понятия «обрыв» лишь условно можно отнести к его петербургской части. Думается, Гончаров сделал выбор в пользу названия «Обрыв» не столько потому, что «антинигилистическая» линия, появившись позже, в значительной степени вытеснила первоначальный сюжет о художнике как более важная в общественном отношении (Н. К. Пиксанов, А. Г. Цейтлин, Н. И. Пруцков), а потому, что, как уже сказано, романист не совсем совладал с «почти неуловимым» образом художника, с той сложностью и глубиной, которую он хотел заложить в этот образ. Название было изменено, но композиционно и идейно, в самой своей смысловой глубине, роман писался как «Художник». Финал показывает, что Гончаров до последнего момента боролся за реализацию своего всеобъемлющего, главного замысла, в центре которого находилась фигура Райского.

Сюжет «Художника» как главный в смысловом поле романа не разглядели ни современные писателю критики, ни, впоследствии, исследователи. Все внимание было обращено на малиновскую, очень ясно трактуемую часть произведения. Н. В. Шелгунов выразил общее мнение демократической критики 1860-х гг.: «Вся соль романа г. Гончарова заключается в его герое Марке. Вычеркните Марка — и романа нет... Для изображения же Марка г. Гончаров опустил кисть в сажу и сплеча, вершковыми полосами, нарисовал всклокоченную фигуру, вроде бежавшего из рудников каторжного» [Шелгунов: 221]. Н. К. Пиксанов отметил, что борьба Веры «в кругу бабушки, Райского, Волохова и Тушина полна драматизма. Это придает роману динамичность. Недаром “Обрыв” много раз инсценировался для театра и кино» [Пиксанов: 445]. Таким образом, лежащие на поверхности обществен-

но-социальные мотивы романа привлекли к себе наибольшее внимание критики, при этом вся полнота авторского замысла так и осталась загадкой. Между тем «падения» Веры и бабушки, наметившийся компромисс «бабушкиной правды» и «новой правды» не являются самостоятельным и главным сюжетом, ибо главный сюжет романа связан с осмыслением, условно говоря, «пути в рай» для гончаровских современников и для самого автора, и в этом осмыслении Райский играет главную роль.

2

Духовные изменения Райского и их значение нагляднее всего проследить, касаясь заявленной Гончаровым темы страсти. В статье «Намерения, задачи и идеи романа “Обрыв”» он пишет: «... меня всюду поражал процесс разнообразного проявления страсти...» [Гончаров 1952–1955. 8: 208–209]. Вообще Гончарову свойственно вглядываться в типологию тех сущностных явлений, которые, по его мнению, определяют едва ли не главное содержание жизни частного человека. В романе «Обломов» он пишет о том, что «любовь, с силою архимедова рычага, движет миром... в ней лежит столько всеобщей, неопровержимой истины и блага, сколько лжи и безобразия в ее непонимании и злоупотреблении» [Гончаров 1997–2017. 4: 448]. Поэтому уже в «Обломове» представлено, хотя и мимоходом, типологическое разнообразие любовных отношений: Штольц «с улыбкой, то краснея, то нахмурившись, глядел на бесконечную вереницу героев и героинь любви: на Дон Кихотов в стальных перчатках, на дам их мыслей с пятидесятилетней взаимною верностью в разлуке; на пастушков с румяными лицами и простодушными глазами навывкате и на их Хлой с барашками» и пр. [Гончаров 1997–2017. 4: 448–449]. В «Обрыве» Гончаров обращается не столько к любви, сколько к страсти.

Роман писался в эпоху изображения в русской литературе «страстей». «Анна Каренина» Л. Н. Толстого (журнальная публикация 1875–1877), «Идиот» Ф. М. Достоевского (1868) и «Обрыв» (1869) изображают, прежде всего, любовную «страсть», причем в ее полном развитии от начала и до драматического конца. Всем трем романам присуще глубокое духовное проникновение в понимание страсти. При этом Гончаров в «Обрыве» дает весьма широкую, в какой-то степени «энциклопедическую» картину страсти. Если в «Анне Карениной» Толстого, где, не-

смотря на изображение развития страсти не только с психологической, но и с духовной точки зрения, слово «страсть» встречается всего лишь 22 раза, в «Идиоте» Достоевского оно звучит 25 раз, то в «Обрыве» слово «страсть» (и производные от него) встречается 311 раз! Если в «Анне Карениной» или «Идиоте» речь идет почти исключительно о страсти любовной, то Гончаров показывает страсть как базовую категорию жизни, ее движения, «пробуждения статуй», обновления человека. Он рассматривает страсть не только как психобиологическую, но и культурно-цивилизационную, философскую и, главное, религиозно осмысленную по учению Св. Отцов Церкви категорию. Отсюда несоизмеримость словоупотребления, заметная при сравнении с произведениями Толстого и Достоевского.

В петербургской части романа обозначена исходная точка духовного состояния Райского как теоретика страсти. Герой изображается как сын своего века: он страдает от болезни «лишних людей» — скуки: «Если б не было на свете скуки! Может ли быть лютее бича?» [Гончаров 1997–2017. 7: 9]. Героя томит однообразие, мертвенность, отсутствие движения в окружающей жизни: «Ты прежде заведи дело, в которое мог бы броситься живой ум, гнушающийся мертвечины, и страстная душа, и укажи, как положить силы во что-нибудь, что стоит борьбы, — а с своими картами, визитами, раутами и службой — убирайся к черту!», — говорит он Аянову [Гончаров 1997–2017. 7: 13]. У него живой ум и страстная душа, по призванию он — артист, художник. Его тяготение к страсти, постоянные рассуждения о ней — это попытка избежать скуки, душевного уныния, поиск жизни среди мертвенного покоя. Он мечтает о страсти, молит женщин «дать ему страсть». Он проповедует страсть как средство привнесения движения и живости в сонную жизнь, как средство личностного пробуждения человека.

Его чуткость к различению красоты и безобразия, его занятия искусством дают ему ощущение активного вмешательства в жизнь как своего высшего предназначения, своего рода миссии. Жизнь и искусство сливаются у него в одно в его артистической фантазии. Будучи свободным от службы, дел и какой-либо ответственности, он в итоге чувствует себя демиургом, творцом не только в искусстве, но и в жизни. Наделенный избыточной фантазией, Райский не обладает ни навыком к упорному труду, ни ответственностью за окружающих людей. Добрый и чувствительный, он проявляет благодушие без от-

ветственности и воспринимает людей как набор «портретов» в своей «картинной галерее». Его призывы к ним «проснуться», сделаться чем-то другим, чем они есть, часто никак не соотносятся с уяснением их личностной природы, положения и возможного предназначения в реальной жизни.

Но главное — его интерес к ним не вполне бескорыстен. Красота как категория искусства, философии и религии в его глазах сливается с красотой реальных женщин, и свою «просветительскую» работу он ведет, прежде всего, среди женщин: «...я поклоняюсь красоте, люблю ее <...> телом и душой, и признаюсь... он комически вздохнул, — больше телом...» [Гончаров 1997–2017. 7: 130]. Слияние красоты как мироотношения с красотой конкретных женщин, страсти как способа оживления мертвенной среды со страстью любовной в какой-то степени характерно для человека искусства, — считает Гончаров, который в письме к А. Ф. Кони от 11 июля 1888 г. называл себя «поклонником, по художественной природе своей, всякой красоты, особенно женской» [Гончаров 2000: 522]. Райский говорит себе: «Диоген искал с фонарем “человека” — я ищу женщины: вот ключ к моим поискам!». Страсть и красота сливаются у него воедино. Это, по словам прот. Сергия Булгакова, «несублимированная, непретворенная страсть» [Прот. Сергей Булгаков: 33]. Живя в мире фантазий, герой не может трезво взглянуть на себя и воображает себя лучше, чем он есть в жизни, привлекая для собственной характеристики образы мировой культуры и давая им весьма тонкую трактовку. Прежде всего, речь идет о Дон Жуане как идеальном герое, искреннем и бескорыстном ценителе всякой и всяческой красоты [Мельник 1990]. Райский говорит: «Красота, про которую я говорю, не материя: она не палит только зноем страстных желаний: она прежде всего будит в человеке человека, шевелит мысль, поднимает дух, оплодотворяет творческую силу гения...» [Гончаров 1997–2017. 7: 357]. Когда жизнь и окружающие так или иначе указывают на несоответствие его самохарактеристик с реальностью, Райский, как правило, не воспринимает подобные упреки и продолжает жить в мире фантазий.

Желая разбудить других, он спит сам. Тем не менее, образ задуман как развивающийся в противоречиях. Райский — слабый человек, и он же — герой-победитель. В нем идет постоянная борьба ложного фантазирования с глубоко залегающим в нем чувством правды и действительной красоты. Уже в первой главе автор показывает как страш-

ную разрушительную силу фантазий, не поддержанных ответственностью, так и совесть Райского. Аянов первый возвращает его к реальности, напомнив ему о погубленной жизни Наташи, и Райский соглашается: «Наташа! — повторил он тихо, — это единственный, тяжелый камень у меня на душе» [Гончаров 1997–2017. 7: 13]. Впрочем, Наташа — не единственный «камень» на душе Райского. Еще более его тревожит ощущение неправильности собственной жизни, ее пустоты, ощущение самообмана: «...я урод, я... не знаю, что я такое, и никто этого не знает. Я больной, ненормальный человек, и притом я отжил, испортил, исказил... или нет, не понял своей жизни» [Гончаров 1997–2017. 7: 29]. В этой фразе слышен и сам Гончаров, который, например, в письме к С. А. Никитенко от 8 июня 1860 г. признавался: «По страстной натуре своей, я искал наслаждений, хотя сознавал, что они не цель жизни (следовательно, вдвойне виноват); но я уже сказал, что уродливо воспитан, где *fatuité*, мелочное тщеславие, хвастовство, деспотизм общественный, семейный, всякий (и все это в грубой форме) — являлись во всей наготе, а когда пришло сознание и я взглянул в зеркало на себя, я мог только закрыть глаза от ужаса и онеметь, и это онемение — теперь мое нормальное состояние и моя кара. Воротить прошлого нельзя, исправиться некогда, итти вперед — нет сил: все увяло» [Гончаров 1952–1955. 8. 335].

Гончаров постоянно подчеркивает раздвоение личности Райского: один Райский — чистый идеалист, в том смысле, в каком говорил о себе и сам автор «Обрыва» в письме к С. А. Никитенко от 8 июня 1860 г.: «Представьте себе теперь донкихотскую борьбу лет тридцать с жизнью, представьте при этом и идеальное, ничем несокрушимое направление <...> и в этой борьбе вся жизнь. Другие называют все это романтизмом, мирятся с жизнью, как она есть — и чем же мирятся? Если б они мирились на основаниях религиозных, высоконравственных <...> веровали <...> в другой, следующий волюм этого сочинения (людского бытия)... Если я романтик, то уже неизлечимый романтик, идеалист» [Гончаров 1952–1955. 8: 333]. Другой Райский — слабый человек, обманывающий сам себя и прикрывающий рассуждения об универсальной красоте свою, говоря словами Веры, «влюбчивость», или, словами Св. Отцов, «блудную страсть». Вера пишет в письме к своей подруге: «Он какой-то артист: все рисует, пишет, фантазирует на фортепиано (и очень мило), бредит искусством, но, кажется, как и мы

грешные, ничего не делает и чуть ли не всю жизнь проводит в том, что “поклоняется красоте”, как он говорит: просто влюбчив по-нашему» [Гончаров 1997–2017. 7: 397].

Как и Достоевский, Гончаров показывает борьбу Бога и дьявола в сердце героя. Верх в душе Райского берет то одно, то другое. Романист говорит об этом вовсе не метафорически. В своем сердце Райский ощущает действие Святого Духа, Которого Гончаров называет «чистым духом», «добрым духом»¹: «Он, с биением сердца и трепетом чистых слез, подслушивал, среди грязи и шума страстей, подземную тихую работу в своем человеческом существе, какого-то таинственного духа, затихавшего иногда в треске и дыме нечистого огня, но не умиравшего и просыпавшегося опять, зовущего его, сначала тихо, потом громче и громче, к трудной и нескончаемой работе над собой, над своей собственной статуей, над идеалом человека» [Гончаров 1997–2017. 7: 554]. В минуты же слабости, страстей, малодушия Райский ощущает себя игрушкой в руках бесовских сил: «...обида и долго переносимая пытка заглушали все человеческое в нем. Он злобно душил голос жалости. И “добрый дух” печально молчал в нем. Не слышно его голоса; тихая работа его остановилась. Бесы вторглись и рвали его внутренность» [Гончаров 1997–2017. 7: 626]. Объясняя совершенное в этом состоянии «преступление» [Гончаров 1997–2017. 7: 637], Райский ощущает свою страсть в душе как присутствие в нем бесов.

Гончаров ко времени написания «Обрыва» был уже хорошо начитан в святоотеческой литературе, он знал, что бес, входя в сердце человека, не только грубо «вторгается», но, если нужно, и мягко прокрадывается. Именно так страсть вошла в сердце Веры: «Нега страсти *стукнулась тихо* к ней в душу. “Он колеблется, не может оторваться, и это теперь... Когда она будет одна с ним... тогда, может быть, он и сам

¹ В Священном Писании Святой Дух именуется также просто Духом (1 Кор. 12:8), Духом истины (Ин. 16:13), Духом Божиим (Мф. 3:16) и (Рим. 8:14), Духом Отца (Мф. 10:20) и (Еф. 3:14–16), Духом Господа (Деян. 5:9), Духом Божиим и Христовым (Рим. 8:9), Духом Сына Божия, (Гал. 4:6), Духом Христовым (1 Пет. 1:11; Флп. 1:19), Духом святых (Рим. 1:4), Духом усыновления (Рим. 8:15), Духом откровения (Еф. 1:17), Духом обетования (Еф. 1:13), Духом благодати (Евр. 10:20), благим (Пс. 142:10), Владычним (Пс. 50:14), Духом «премудрости, и разума, и совета, и крепости, и ведения, и благочестия» (Ис. 11:2–3) и другими именами.

убедится, что его жизнь только там, где она...» *Все это пел ей какой-то тихий голос* (курсив наш — В. М.)» [Гончаров 1997–2017. 7: 614]. Вера по духовной неопытности не может различить голос ангела от голоса беса, притворяющегося ангелом. Об искусстве различать их много написано у Св. Отцов¹, но Вере это оказалось недоступно. Св. Антоний писал: «Должно молиться... чтобы получить дар различения духов, дабы, как написано, мы не веровали бы всякому духу» [Кривошеин: 11]. Райский, хотя и не столь мудр, как бабушка, и не молится столь же горячо, как она, все-таки опытнее Веры. Он, несмотря на рассеянность, постоянное смешение фантазии и реальности, способен духовно прислушиваться к себе.

В «Обрыве» Гончаров впервые показывает, что духовный рост человека невозможен без Божьей помощи. Это он знал из Евангелия («без Мене не можете творити ничесоже» — Ин. 15: 5) и из Св. Отцов: «Невозможное дело, чтобы кто-нибудь победил свою природу; и где природа побеждена, там познается пришествие Того, Кто выше естества» (Иоанн Лествичник. Слово 15: 9). Гончаров показывает, что Бог творит из ветхого человека нового, а человек лишь помогает, сотворчествуя: Райский «благоговейно ужасался, чувствуя, как приходят в равновесие его силы и как лучшие движения мысли и воли уходят туда, в это здание, как ему легче и свободнее, когда он слышит эту тайную работу и когда сам делает усилие, движение, подаст камень, огня и воды» [Гончаров 1997–2017. 7: 554].

Размышление о действии в Райском Святого Духа появляется в пятой главе четвертой части. Значение его для понимания образа Райского трудно переоценить. Гончаров здесь руководствуется, прежде всего, своим духовным опытом и евангелием, где сказано: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3: 8); «...и Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век» (Ин. 14: 15). Сравнение гончаровских рассуждений со святоотеческим толкованием предмета, например, с книгами святителя Василия Великого

¹ Так, в житии св. Антония рассказывается, как бесы «пришли однажды в темноте, имея с собою видимость света, и говорили: «Мы пришли посветить тебе, Антоний!» Но я, закрыв мои глаза, молился. И свет нечестивых погас немедленно» [Кривошеин: 10].

«О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому» [Святитель Василий Великий. 1: 60–108] и «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» [Святитель Василий Великий. 1: 109–214] показывает, что автор «Обрыва» богословствует самостоятельно, но нигде не выходит за рамки церковного учения о Святом Духе. Писатель, несомненно, знал и помнил слова апостола Павла: «Вы суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор. 6:19).

Именно ощутив действие благодати Святого Духа, Райский впервые задумывается о христианском, братском отношении к сестре Вере: «От этого сознания творческой работы внутри себя и теперь пропала у него из памяти страстная, язвительная Вера, а если приходила, то затем только, чтоб он с мольбой звал ее туда же, на эту работу тайного духа, показать ей священный огонь внутри себя и пробудить его в ней, и умолять беречь, лелеять, питать его в себе самой» [Гончаров 1997–2017. 7: 555]. Несмотря на то, что страсть Райского еще будет мучить его самого и Веру, в линии его духовного развития намечается коренной перелом. Райский впервые проявляет волю, чтобы бороться с собой, пытается уехать — и вдали от Веры отрезвиться от страсти: «С... жгучей и разрушительной страстью он искренне и честно продолжал бороться... Он теперь уже не звал более страсть к себе, как прежде, а проклинал свое внутреннее состояние, мучительную борьбу, и написал Вере, что решился бежать ее присутствия» [Гончаров 1997–2017. 7: 554].

Райский, вопреки мнению исследователей, не является героем, в жизни которого воспроизводятся постоянные «повторения прошлого» [Райнов: 72]. Смысл этого развивающегося на протяжении романа образа состоит в том, что он мучительно и с переменным успехом борется со своими страстями и в конечном итоге одерживает духовную победу, становится достойным «рая» вместе с падшими, но восставшими Верой и бабушкой.

3

Внимание Гончарова к страсти обусловлено и тем, что все главные герои романа борются со страстью (падают, но побеждают), и тем, что, как уже говорилось, слово страсть имеет в романе универсальный смысл — как «закваска жизни», как обоюдоострое орудие, могущее вознести человека к высотам духа и, наоборот, довести его до падения.

К «страсти» Гончаров начал приглядываться еще в романе «Обыкновенная история». Есть рассуждения о ней и в романе «Обломов». Автор «Обрыва» пользовался, прежде всего, широко распространенным толкованием слова «страсть», которое находит отражение в словаре В. И. Даля: «...страданье, муки, маета, мученье, телесная боль, душевная скорбь, тоска; особенно в значении подвига, сознательное принятие на себя тяготы, мученичества. Страсти Христовы. Страсти святых мучеников... душевный порыв к чему, нравственная жажда, жаданье, алчба, безотчетное влечение, необузданное, неразумное хотенье... Всякая страсть слепа и безумна, она не видит и не рассуждает. Человек в страсти пуще зверя» [Даль 1882. 4: 336].

Однако даже многочисленные значения, приводимые Далем, не исчерпывали того понимания страсти, которое присутствует в романе «Обрыв». Гончаров бесконечно, часто метафорично, варьирует употребление слова, как бы давая все новые и новые иллюстрации к определениям Даля. То это «тревоги, дикая игра событий и чувств, доводящие до проклятий» [Гончаров 1997–2017. 7: 21], то глубина и укорененность определенных свойств личности («священный огонь» [Гончаров 1997–2017. 7: 85] в Леонтии Козлове), то темперамент (в «жрицах любви»¹), то очищающая «гроза жизни»², то «драма», то «зной», который может сжечь «артиста» и освободить человека от бремени «двойного взгляда» [Гончаров 1997–2017. 7: 184], то «благотворная сила» и «производительный труд» [Гончаров 1997–2017. 7: 119], то нецеломудрие и обольщение и пр. и пр. Примеров можно привести множество. Вера иногда работает «со страстью, с адским проворством и одушевлением». Несколько раз употреблено простонародное выражение «страсть-то какая!». О страсти больше всех рассуждает Райский. Но не только он. Афористична фраза Кирилова, показывающая, что страсть есть целеустремленность, направленная на достижение результата: «У вас недостает упорства, есть страстность, да страсти, терпенья нет!» [Гончаров 1997–2017. 7: 130].

¹ «Как пар и машины заменили живую силу рук, так там целая механика жизни и страстей заменила природную жизнь и страсти» [Гончаров 1997–2017. 7: 89].

² «Зачем гроза в природе?.. Страсть — гроза жизни... О, если б испытать эту сильную грозу! — с увлечением сказал он и задумался» [Гончаров 1997–2017. 7: 104].

По мнению Гончарова, любовная страсть естественна, но должна быть «утоплена» в браке. Об этом рассуждал еще Обломов: «Давать страсти законный исход, указать порядок течения, как реке, для блага целого края, — это общечеловеческая задача... Страсть! всё это хорошо в стихах да на сцене <...> после них остаются дым, смрад, а счастья нет! <...> страсть надо ограничить, задушить и утопить в женитьбе...» [Гончаров 1997–2017. 5: 203–204]. Об этом же говорит и Райский, мечтающий о браке с Верой. Марк Волохов считает, что страсть избывается просто ее удовлетворением: «Я покоряюсь ей, покорись и ты. Может быть, вдвоем, действуя заодно, мы отделаемся от нее дешево и уйдем подобру и поздорову, а в одиночку тяжело и скверно» [Гончаров 1997–2017. 7: 702].

Совершенно очевидно, что, столь подробно рассматривая проблему страсти в своем последнем романе, Гончаров придавал ей принципиальное значение, намного большее, чем в первых двух романах. До «Обрыва» доминирующим для него было просветительское, философское понимание страсти, построенное на противопоставлении разума и чувства. Общий смысл такого подхода к страсти дает К. Гельвеций в работе «Об уме»: «Все же страсти, в которых следует видеть зародыши бесчисленных заблуждений, служат двигателями просвещения. Если они и сбивают нас с пути, зато только они одни дают нам необходимую для движения вперед силу. Только они могут освободить нас от того бездействия и лени, которые всегда готовы овладеть всеми способностями нашей души» [Гельвеций 1: 159–160]. Это просветительское понимание страсти перешло к Гончарову от одного из его литературных учителей — Н. М. Карамзина, который в повести «Рыцарь нашего времени» писал: «Страсти, страсти! Как вы ни жестоки, как ни пагубны для нашего спокойствия, но без вас нет в свете ничего прелестного; без вас жизнь наша есть пресная вода...» [Карамзин 1: 758]. В контексте этой проблематики развивал свое понимание страсти и Н. В. Гоголь, который в «Старосветских помещиках» признавал, что некоторые из страстей могут быть «порождениями злого духа» [Гоголь 2: 7]. Слова В. Г. Белинского о творчестве как о «страсти», несомненно, запали в душу автора «Обрыва»: «...если поэт решится на труд и подвиг творчества, значит, что его к этому движет, стремится какая-то могучая сила, какая-то непобедимая страсть» [Белинский 1953–1959. 7: 312].

В 1840-е гг. Гончаров в своих рассуждениях о страстях идет от просветительской философии. К концу 1860-х гг. писатель пережил заметную духовную эволюцию. На первый план выдвинулось святоотеческое понимание страсти, а из философов, рассуждающих о страстях, он предпочитает теперь Ф. Бэкона. Вероятно, он был знаком с трудом английского философа «О достоинстве и приумножении наук». В главе «О страсти по мифу о Дионисе» Бэкон дает однозначно негативную оценку страсти, многие пассажи его рассуждения совпадают с оценками Гончарова: «Источником всякой страсти, даже самой опасной, является не что иное, как кажущееся благо» [Бэкон 1: 205]; «Дальнейшее же развитие зародившейся страсти таково: ее вскармливает человеческий дух, являющийся ее родителем, и прячет ее преимущественно в своей нижней части (как в бедре), а она колет, потрясает, угнетает его, мешает его действиям и решениям, так что он как будто хромает» [Бэкон 1: 206]. Страсть мешает Райскому думать и жить, она, «колет, потрясает, угнетает его, мешает его действиям и решениям». Далее Бэкон обращается к феномену аффектов: «Великолепен и образ воскресающего после смерти Вакха. Действительно, аффекты иной раз кажутся уснувшими и мертвыми, но ни в коем случае нельзя этому верить, даже если они погребены, потому что, если представится повод и удобный случай, они воскреснут вновь» [Бэкон 1: 206] и пр. Все это мы наблюдаем в Райском. Линия его поведения в отношениях с Верой развивается очень причудливо, с «воскресениями» или возвратами «аффектов», о которых говорит Бэкон. Несколько раз сказано о том, что Райский в минуты этих аффектов выглядит как пьяный. И это также характерно, Бэкон писал: «Смысл мифа, как мне кажется, моральный, и, пожалуй, трудно найти что-нибудь лучшее во всей философии морали. В образе Вакха изображается природа страсти, т. е. аффектов и волнений души» [Бэкон 1: 205]. Не случайно среди вещей, находящихся в старом доме, где любит уединяться Вера, упомянуты «часы — Вакх, едущий на бочке» [Гончаров 1997–2017. 7: 76].

Наконец, Райский постоянно апеллирует к искусству, страсть и искусство в его сознании связаны. Этот чрезвычайно важный для Гончарова момент также отмечен английским философом: «В свите страсти мы видим и Муз. Ведь, пожалуй, нельзя найти ни одной страсти, сколь бы дурной и низкой она ни была, которая бы не имела своих защитников и хвалителей» [Бэкон 1: 206]. В самом деле, в искусстве

Райского, в самом его позиционировании себя как художника долгое время просматривалось несомненное потакание страстям, подпитывающее его затянувшийся самообман.

Наконец, именно из труда Бэкона перекочевал в роман Гончарова образ страсти как тигра. Вера говорит Райскому: «Да — страсть, как тигр, сначала даст сесть на себя, а потом рычит и скалит зубы...» [Гончаров 1997–2017. 7: 577]. Правда, Вера упоминает картину, изображающую амура на тигре. Такой сюжет написал, например, известный чешский художник Вацлав Холлар (1607–1677). Но, скорее всего, речь идет о другой гравюре, т. к. у Холлара тигр не скалит зубы на сидящего на нем купидона. Смысл высказывания Веры в том, что страсть саморазрушительна, и именно об этом писал Бэкон: «Страстям сопутствуют тигры и даже впрягаются в их колесницу. Ибо, как только страсть перестает двигаться сама, а взбирается на колесницу, когда она побеждает разум и торжествует над ним, она становится жестокой, неукротимой и безжалостной по отношению ко всему, что пытается противоречить ей или бороться с ней» [Бэкон 1: 205–206].

Казалось бы, подход к страсти у Гончарова чисто философский, позволяющий проследить все изводы внутренней психологической борьбы человека с самим собой. Однако еще большую роль в романе играет, как сказано, святоотеческое понимание страсти. Преп. Иоанн Лествичник определяет страсть следующим образом: «Страстью называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе и через навык сделавшийся как бы природным её свойством, так что душа уже произвольно и сама собой к нему стремится» [Иоанн Лествичник: 133]. То есть страсть — это уже нечто большее, чем грех как поступок, это греховная зависимость, рабство определенному виду порока. Именно духовное толкование страсти в конечном итоге формирует линию развития образа Райского, в котором «братское», христианское начало в отношении к Вере одерживает верх над страстью. Падение Райского с Ульяной, женой его друга Леонтия Козлова, кажется случайным эпизодом. На самом деле перед нами картина того, что блудный грех молодости «догоняет» Райского (ср. у Пушкина: «...грех алчный гонится за мною по пятам...») как раз в период его высокой страсти к красоте вообще и к красоте Веры, в частности. Любопытно, что Райский тут же забывает об этом грехе, как бывает, по наблюдению Св. Отцов, когда грех является своего рода привычкой, хотя, помимо

всего, перед нами не просто блудный, но особо тяжкий грех прелюбодеяния с чужой женой.

Как художник-идеалист Райский проявляет лучшие качества души, всюду пытается сеять вокруг себя доброе, гуманное. Характерен в этом смысле эпизод заступничества за «смешную», но беззащитную перед ханжой Тычковым Крицкую, эпизод, получивший расширительный смысл и пробуждающий не только бабушку, но и, отчасти, весь город: перед Тычковым закрываются двери знакомых домов. Райский до спящей красавицы Софьи Беловодовой мысль о ее социальном паразитизме — и тоже отчасти ее «пробуждает» к жизни. Почти к каждому из героев романа Райский поворачивается этой своей хорошей стороной. Стремление к гармонии и, условно скажем, «божественной красоте» в душе Райского — душевная константа, величина постоянная. Стремление же к «красоте» в ее женском выражении (собственно «страсть») как раз эволюционирует и является показателем духовных изменений, происходящих с героем.

4

Для победы над страстью Райский должен был ее сначала испытать. В петербургской части романа он скорее бежит от «скуки» (уныния) и ищет ей противовес в виде «страсти». Однако дальше теорий и рассуждений о страсти в мертво застывшей столице герой не идет: «... мы там, в куче, стряпаем свою жизнь и страсти, как повара — тонкие блюда!..» [Гончаров 1997–2017. 7: 675]. Райскому не встречается женщина, соединяющая в себе ум, красоту и волю, способную противостоять его воле. Из женщин упомянуты слабая здоровьем и по-детски невинная Наташа, «жрицы любви», с их поддельными страстями, наконец, блистающая красотой и спокойствием бесстрастная Софья Беловодова. Настоящее испытание страстью начинается для Райского в малиновской части романа, ибо страсть развивается и крепнет, по Бэкону, когда встречает сопротивление: «... всякая страсть, подобно плющу во время зимних холодов, растет в результате сопротивления, оказываемого ей, стремясь к тому, что запрещено и в чем отказано, и набирает силу путем, так сказать, противоборства» [Бэкон 1: 207]¹. Такой женщиной

¹ В письме к С. А. Никитенко от 21 августа 1866 г. Гончаров писал: «Страсть только тогда наступает, когда она разделена, или когда поль-

является Вера. Здесь и начинается настоящее познание жизни и настоящая «страсть» Райского.

Он как будто бы остается все тем же свободным и ни за что не отвечающим художником, находящимся на отдыхе в кругу близких родственников. Но все кардинально изменяется в его жизни. Раньше он мечтал о жизни, а теперь столкнулся с ней. Теперь он лишился и свободы, поскольку не он рассуждает и теоретизирует о страсти, а страсти постепенно завладевают всем его существом, привязывают его к себе. В отличие от экспозиционной петербургской части романа, малиновская часть полна высокого драматизма и ощущения реального духовного испытания. Напряжение постепенно растет, притом не только в отношениях Веры и Марка, но и, по принципу строгой параллели, в душе Райского. Во-вторых, здесь же для него начинается познание реальной жизни, до сих пор ему неизвестной. В-третьих, очень важный момент, Райскому предстоит испытание искусством, т. е. романом. Таким образом, в целом Малиновка для героя становится коренным испытанием его личности, искушением, создающим реальный и многосторонний конфликт с действительностью.

Райский близок к освобождению от самообмана, к тому, чтобы понять, что он испытывает приступы не высокой «литературной» страсти и любви ко всему благородному и изящному, а обычной блудной страсти¹. Часто Гончаров показывает его даже в унижительном состоянии, ибо, как сказано у свт. Иоанна Златоустого, «блуд делает людей бесчестными, нищими, смешными и презренными» (14-я беседа на послание к Филиппийцам). В нескольких разговорах с Верой Райский выглядит

щена надеждой на взаимность и обманута, или когда она опять-таки разделена и встречает препятствия к удовлетворению, ибо борьба тогда и возникает, когда у Вас отнимают то, что Вам принадлежало, что Вам дали, что Вы считали своим. А без борьбы — страсти нет» [Гончаров 1952–1955. 8: 363].

¹ В душе Райского так смешиваются реальность и фантазии, что он совершенно запутывается сам. В разгар страсти к Вере он с удивлением обнаруживает, что, может быть, он вовсе и не способен к собственно страсти: «Вот страсти хотел, — размышлял Райский, — напрашивался на нее, а не знаю, страсть ли это! Я ощупываю себя: есть ли страсть, как будто хочу узнать, целы ли у меня ребра, или нет ли какого-нибудь вывиха? Вон и сердце не стучит! Видно, я сам не способен испытывать страсть!» [Гончаров 1997–2017. 7: 500].

жалко, как больной в горячке: «поводит языком по горячим губам», «кидает фразы торопливо и отрывисто». Он почти бредит, не думая уже о том, как он выглядит: «Дай этот грош нищему... Христа ради! — шептал он страстно, держа ладонь перед ней, — дай еще этого рая и ада вместе! дай жить, не зарывай меня живого в землю! — едва слышно договаривал он, глядя на нее с отчаянием» [Гончаров 1997–2017. 7: 538]. Столь же жалко выглядит и Вера, которая умоляет Райского отпустить ее на роковое свидание с Марком.

Страсть как мука от проникновения в человека греха, как страдание — доминирующий и заключительный мотив в романе. Он звучит в самом конце предпоследней главы: «В последнее мгновение, когда Райский готовился сесть, он оборотился, взглянул еще раз на провожавшую его группу. Он, Татьяна Марковна, Вера и Тушин обменялись взглядом — и в этом взгляде, в одном мгновении вдруг мелькнул как будто всем приснившийся, тяжелый полугодовой сон, все вытерпленные муки... Никто не сказал ни слова. Ни Марфенька, ни муж ее не поняли этого взгляда, — не заметила ничего и толпившаяся невдалеке дворня. С этим взглядом и с этим сном в голове скрылся Райский у них из вида» [Гончаров 1997–2017. 7: 769].

Муку претерпевает в романе не только Райский, но все сознательные и отмеченные духовным поиском и высокими нравственными качествами герои, которые «падают» в грех, переживают «обрыв». Истоки греха и падения Веры — не столько в разговорах Райского, толкающего ее к «страсти», сколько в собственной гордости, в высоком самомнении, полностью игнорирующем «бабушкину правду», опыт бабушки, уже пережившей ту же ошибку. Вера так же горда, как и Тамара в «Демоне» М. Ю. Лермонтова: они обе взяли на себя задачу нравственного исправления порочного существа. О себе Вера думает: «... не устояла в своей гордости! Она — нищая в родном кругу. Ближние видели ее падшую, пришли и, отворачиваясь, накрыли одеждой из жалости, гордо думая про себя: “Ты не встанешь никогда, бедная, и не станешь с нами рядом, прими Христа ради наше прощение!”. “Что ж, и приму, ради Его — и смирюсь! Но я хочу не милости, а гнева, грома... Опять гордость! где же смирение?”» [Гончаров 1997–2017. 7: 680]. Вера испытывает ту же муку, что и Райский, она говорит: «...страсть рвет меня» [Гончаров 1997–2017. 7: 578]. После падения Вера испытывает иные муки, муки раскаяния и вины.

Муки ожившего старого греха испытывает и бабушка: «Она, как раненый зверь, упала на одно колено, тяжело приподнялась и ускоренными шагами, падая опять и вставая, пронеслась мимо, закрыв лицо шалью от образа Спасителя, и простонала: “Мой грех!”. Люди были в ужасе» [Гончаров 1997–2017. 7: 670–671]. Гончаров показывает соответствующую догматическим представлениям о развитии греха ситуацию: старый и по-настоящему нераскаянный бабушкин грех повторился в ее любимой внучке. Поэтому бабушка совершенно правильно указывает, прежде всего, на свой грех¹.

Кульминация романа и одновременно переломный момент в развитии «страстей» — это собственно «обрыв» Веры, резонирующий в личностях Райского и бабушки. Райский вслед за Верой совершает свой «грех», который переживает более, чем какие-либо другие свои «падения». После того, как он узнал о «падении» Веры и предположил в нем исключительно страсть («Вера — кошка»)², «бесы вторгаются в него», в нем проявляются злоба и самые низменные чувства, притом не только из ревности, но и потому, что пала и разбилась самая дорогая из его идеальных «статуй» (Наташа, Софья Беловодова, Марфенька, Вера). Он подбрасывает падшей Вере букет померанцевых цветов, которые являются символом девственности и чистоты и дарятся невестам. Однако перелом, внесенный «работой чистого духа», уже наступил, нерыцарский поступок Райского лишь приближает процесс его трезвения и покаяния: «Его охватил трепет смешанных чувств, и тем сильнее заговорила мука отчаяния за свой поступок. Все растопилось у него в горячих слезах. Он положил лицо в ее

¹ Грех бабушки не только и, может быть, не столько в «падении», сколько в последующем «лицемерии»: бабушка считает, что очистилась от своего греха, но эпизод с разоблачением Тычкова, который инициировал Райский, показал, что она покорилась, как и весь город, лжи и лицемерию общего мнения, т. е. продолжала быть «гробом повапленным». Окончательное очищение происходит лишь после скандала с Тычковым. В результате бабушка начала присматриваться и к другим своим ошибкам — в отношении, например, к Вере.

² Название романа несет в себе, помимо уже известных толкований, еще один важный смысл. Вера переживает в своей жизни не «падение», которое, по указанию Св. Отцов, связано с блудным грехом, а именно «обрыв», в котором есть элемент «ошибки», непонимания, а также мотив, кажущийся высоким (исправление греха в другом человеке).

руки и рыдал, как человек, все утративший, которому нечего больше терять.

— Что я сделал! оскорбил тебя, женщину, сестру! — вырвались у него вопли среди рыданий. — Это был не я, не человек: зверь сделал преступление» [Гончаров 1997–2017. 7: 637].

Узнав о грехе Веры, Татьяна Марковна начинает свой «покаянный крестный ход». При этом бабушка расширительно толкует как падение Веры, так и свой грех. Гончаров пишет: «Падало царство Татьяны Марковны» [Гончаров 1997–2017. 7: 670]. Здесь речь идет уже о «бабушке-России». Отсюда некоторая гипертрофированность в изображении покаяния бабушки, отмеченная И. Аннинским¹. Пафосность возрастает при сравнении кающейся Татьяны Марковны с Марфой Посадницей, «великой еврейкой» и пр. Несомненно, бабушка каялась в своем «грехе» и раньше, но теперь она понимает, что Бог напомнил ей снова о ее грехе и, значит, он не совсем еще искуплен, ибо теперь лишь проявились «плоды» ее греха, до поры спящего в «гробу повапленном»: «Бог простит нас, но он требует очищения! Я думала, грех мой забыт, прощен. Я молчала и казалась праведной людям: неправда! Я была — как “окрашенный гроб” среди вас, а внутри таился неомытый грех! Вот он где вышел наружу — в твоём грехе! Бог покарал меня в нём...» [Гончаров 1997–2017. 7: 687].

Теперь от нижней точки падения всех главных героев, от линии оврага и беседки начинается движение вверх, к высшей пространственной точке романа — часовне на горе. Чувство вины вытесняет в Райском «страсть» и ревность, просыпается естественное, свойственное его доброй природе сожаление о падшей Вере и истинно христианское отношение к ней. Картина «страсти» (греха) окончательно завершается и сменяется выразительной картиной пробуждения в Райском вместо страстного («ветхого») человека бескорыстного артиста. Кардинально меняется и бабушка: она становится мягче,

¹ «Страдания Татьяны Марковны Бережковой, когда она вдруг прониклась сознанием своего греха и неизбежности возмездия, — эти страдания сам Гончаров назвал признаком величия души. Не знаю, то ли потому, что они обнаруживаются в несколько навуходоносоровской форме (бабушка без усталости бродит по полям), то ли потому, что самый источник их нам неясен, но страдания эти не трогают. Это что-то вроде кровопускания» [Аннинский: 655].

склонной к компромиссу с новой жизнью, выходит из своей жесткой учительной позиции.

Гончаров тонкими штрихами указывает на то, что покаяние предшествует святости (раю). В последних главах книги слово «святость» звучит неоднократно. Вера обращается к Татьяне Марковне: «Вы святая... Вы праведница» [Гончаров 1997–2017. 7: 686]. «Вера и бабушка высоко поднялись в его (Райского — В. М.) глазах, как святые...» [Гончаров 1997–2017. 7: 682]. Любопытно, что выдерживая в образах Марфеньки и Веры параллель с евангельскими Марфой и Марией, Гончаров и Марфеньку подает в свете святости. В XXII главе пятой части он пишет: «Марфенька сияла, как херувим» [Гончаров 1997–2017. 7: 756]¹.

Малиновское искушение героев страстью в конечном итоге оканчивается победой, ибо все самостоятельные, думающие, а значит и подверженные более сильным искушениям и страстям герои (Райский, Вера, бабушка), претерпевают духовные изменения. Они проходят через ту известную триаду, которая лежит в основе православного культурного кода: грех — покаяние — духовное воскресение. Этот код лежит в основе русской культуры и находит выражение во всех главных произведениях русской литературы.

Изображение жизни малиновского «дворянского гнезда» оканчивается открытым, но вполне понятным финалом: самый тяжелый момент болезни «самости», «гордости» Веры остается позади, намечен баланс сил между испытанной «бабушкиной правдой» и личностным отношением к жизни Веры, а в ее лице и всего нового поколения. Эпос русской жизни, как его замыслил в романе автор, получает вполне оптимистичное по духу завершение. Однако самой значимой и самой любопытной является в плане изображения райского состояния души фигура самого Райского. Основная линия романа, связанная с «Обрывом» как частью трилогии [Мельник 2022], соответствующей кантике «Рай» в «Божественной комедии» Данте, получает свое разрешение в самом конце последней главы, выполняющем функцию тезисно прописанного эпилога.

¹ Черты святости героинь «Обрыва» отмечала и Н. Старыгина [Старыгина].

Превращение Райского из «ветхого» человека в «нового» вызвало, как мы уже отмечали, недоверие исследователей. Райский, хронически страдающий от рвущих его на части «страстей» вдруг становится чем-то другим, просветляется — и притом не как все главные героини «Обрыва», а с какой-то авторской акцентировкой. Заметим, что исследователи, говорившие о преображении Райского в финале романа (Н. Н. Райнов, Н. И. Пруцков и др.), так и не конкретизировали свою мысль, а, скорее, свои ощущения. Но именно конкретизация, «расшифровка» исключительно оптимистичного, даже пафосного, эпилога романа должна рассеять сомнения и показать истинное значение образа Райского.

Гончаров в «Обрыве», как писатель религиозно мыслящий, показывает, что преобразование человека невозможно, в соответствии с Евангелием и Св. Отцами, без участия благодати. Довольно пространное рассуждение Райского о «тихой работе» в душе человека «чистого духа» чрезвычайно значимо, поскольку подготавливает перелом в отношениях с Верой (от «страсти» к христианской, братской любви). Но главное все-таки заключается в другом. Рассуждая о Святом Духе, о его воздействии на свою душу, Райский отмечает, что «тихая работа» «чистого духа» идет в нем постоянно, началась «не с Веры». Чрезвычайно важно, что эта работа духа, эти «посещения свыше», побуждающие к преобразению личности, прямо связываются Гончаровым с творческим процессом и поиском творческого же идеала. В этом смысле художник — искатель Бога, идеала в высшей его форме. Изменение человека из «ветхого» в «нового» для Гончарова — не мистический, а творческий процесс. Райский «неимоверно был счастлив, замечая, что эта внутренняя работа над собой, которой он требовал от Веры, от живой женщины, как человек, и от статуи, как художник, началась у него самого не с Веры, а давно, прежде когда-то, в минуты такого же раздвоения природы на реальное и фантастическое... Дух манил его за собой в светлую, таинственную даль, как человека и как художника, к идеалу...» [Гончаров 1997–2017. 7: 554].

Если Райский как «ветхий человек» таит в себе «страсть», то «новый человек» (человек творческий, «артист») преобразается любовью. Первый раз мы видим это уже в его отношениях с Софьей Беловодовой: «Не стало страсти, не стало как будто самой Софьи... Перед ним, как из

тумана, возникал один строгий образ чистой женской красоты... В нем умер любовник и ожил бескорыстный артист» [Гончаров 1997–2017. 7: 150]. Гончаров сказал здесь очень характерные слова: артист, в его понимании, это и есть «в высшей степени идеалист», ищущий в жизни «высокие статуи» чести, добра, истиной женщины и мужчины-рыцаря. Страсть сменяется духовным просветлением и покаянием: «Он теперь уже не звал более страсть к себе, как прежде, а проклинал свое внутреннее состояние, мучительную борьбу...» [Гончаров 1997–2017. 7: 555].

Окончательное преображение героя происходит уже в финале, который посвящен Райскому-артисту, т. е. человеку, преодолевшему груз страстей и приобретшему способность духовного видения «статуи» в Вере, в «бабушке». Артистизм Райского — это не «дилетантизм», и вообще не принадлежность к профессии, но духовная утонченность, чуткость к красоте как универсальному, в том числе духовному, принципу, способность искать в жизни и даже творить «идеалы-статуи». Слово «артист» в «Обрыве» многозначно. Романист, несомненно, помнил слова Белинского: «Если б мы хотели охарактеризовать стих Пушкина одним словом, мы сказали бы, что это по превосходству *поэтический, художественный, артистический* стих, — этим разгадали бы тайну пафоса всей поэзии Пушкина...» [Белинский 7: 318]. Но говоря о «человеке-артисте» как об «очеловеченном человеке», Гончаров в каком-то смысле предвещает эпоху русского символизма, прежде всего А. Блока, который придал термину «человек-артист» значение универсального понятия [Минц; Марцинкевич: 13, 25–29]. При этом Гончаров остается на почве традиционного православия, хотя и синтезирует религиозно-эстетический опыт от античности до В. Соловьева.

Райский — искатель, певец и философ красоты. Он признается: «Вся цель моя, задача, идея — красота! Я охвачен ею и хочу воплотить...» [Гончаров 1997–2017. 7: 133]. Он дает ей свои определения: «...красота — это всеобщее счастье <...> это <...> мудрость, но созданная не людьми» [Гончаров 1997–2017. 7: 357], «воплощение ума» [Гончаров 1997–2017. 7: 357], «красота — и цель, и двигатель искусства» [Гончаров 1997–2017. 7: 357]. Идея красоты, разной степенью глубины, проявлялась у русских романтиков, у А. С. Пушкина. В пятой статье о Пушкине В. Г. Белинский писал: «Прекрасна и любезна истина и добродетель, но и красота также прекрасна и любезна, и одно другого

стоит, одно другого заменить не может... Вот почему древние греки в своем поэтическом политеизме обожествляли не только истину, знание, могущество, мудрость, доблесть, справедливость, целомудрие, но и красоту...» [Белинский 7: 322]. Но истоки идеи красоты в творчестве Гончарова восходят к античности, к раннехристианским мыслителям — и только потом к немецкому идеализму и его отражению в немецкой литературе (Гете, Шиллер). Высшим, абсолютным проявлением красоты для Гончарова, как и для Ф. М. Достоевского, является Христос [Мельник 2016]. Райский как «человек-артист» ищет свой путь от страсти и красоты пластической к этой абсолютной красоте. В этом секрет фамилии, которую дал ему автор «Обрыва».

На протяжении всего романа слова «статуя» и «идеал» практически тождественны, а потому то, что Райский решает стать скульптором, имеет символический смысл. Мысль Гончарова о Райском как творце «скульптур-идеалов» не получила в эпилоге рельефной обработки, поскольку образ Райского не «победительный», борьба в его сердце греха и чистоты будет продолжаться до конца его жизни. Но он уже приобрел бесценный опыт созерцания того, как преодолевается «обрыв» и становится возможной «святость». В финале романа Райский вместе с опытом настоящих, мучительных «страстей» приобрел опыт их преодоления, опыт духовного «воскресения» человека. В эпилоге он в наибольшей степени представлен как «артист», а не подверженный «страстям» человек, что, возможно, не исключает в будущем новых «падений».

Артист для автора «Обрыва» — это чуткая ко всему высокому, изящному, доброму, красивому личность, пребывающая в волнении и психологических перепадах от постоянного несовпадения идеала и реальности. Гончаров в письме к С. А. Никитенко называет человека, не примиряющегося с пошлостью жизни и не оставляющего своего стремления к высшим духовным ценностям даже при поражениях — идеалом и признается, что этот идеал зародился у него не после написания «Обыкновенной истории» или «Обломова», но «с той минуты, когда он начал писать» [Гончаров 1952–1955. 8: 366]. То есть условный Райский как идеальный образ был задуман Гончаровым раньше, чем он показал искажения этого идеала в Адуеве и Обломове.

Артистизм страсти сменяется у Райского артистизмом в высшем понимании — как способность человека восходить по «лестнице кра-

соты»: от пластической к духовной, а также самому творить красоту. Такой артистизм, как показывает пример Райского, невозможен без благодати Святого Духа. «Артистизм», тяга к идеалу красоты, судя по очерку «Иван Савич Поджабрин» [Мельник 2019: 136–137] и, особенно, по «Письмам столичного друга к провинциальному жениху», свойственен всем людям, но в различной степени. Характерно, что фигуру Ивана Савича писатель вставил и в роман «Обрыв», указывая на многоступенчатость восхождения и, соответственно, на многообразие типов Дон Жуана. Аянов иронично упоминает как близкого Райскому по духу «ценителя красоты» своего помощника Ивана Петровича, который «ни одной чиновнице, ни одной горничной проходу не дает». Райский не отрицает своего принципиального сходства с Иваном Петровичем: «Всякий по-своему наслаждается... красотой...твоей Иван Петрович так. Я иначе...» [Гончаров 1997–2017. 7: 10]. Гончарова интересует в Райском идеалист «в высшей степени».

Таким образом, для Гончарова «художество», творчество напрямую сопряжено с «идеалами», высшим из которых является идеал «нового человека», данный Богом. Это и есть та высота «религиозно-художественных настроений», которой, по опасению самого автора «Обрыва», могло не выдержать его «маленькое перо». Писатель считал, что вообще человек в своих отношениях к Богу выступает как соратник Творца, созидающего красоту и преобразующего мир, как Его со-творец. Описывая во «Фрегате “Паллада”» творческое преображение лица земли, в том числе в Сибири, Гончаров говорит о возвращении «Творцу плода от брошенного Им зерна...» [Гончаров 1997–2017. 2: 678]. Наивысшей же формой со-творчества с Богом он, в традициях романтизма и немецкой классической философии (Ф. Шлейермахер, Я. Фриз, Ф. Шеллинг) считал искусство, которое по своему воздействию на жизнь общества стоит рядом с религией, так как непосредственно «творит красоту», выдвигает идеалы, восходящие к идее Бога. Если Шеллинг, повлиявший на Гончарова своим культом искусства, религию буквально отождествлял с искусством и отрицал вмешательство Божьего Промысла в дела человечества [Буткевич: 110], то автор «Обрыва», как всегда, твердо остается на почве православия и веры. Тем не менее, он проявляет себя, начиная с первых произведений, приверженцем идеи «красоты» и тяги к ней как ступени от душевного к духовному, как основы «очеловечения» человека.

Образ Райского, философию художника, заложенную в этот образ, а также его рассуждения о Святом Духе следует воспринимать именно в этом «религиозно-артистическом» контексте, объясняющем «молитвы Райского». Подтверждением этого является и фигура монашествующего художника-аскета Кирилова. Следует обратить внимание, что не только Райский, но и Кирилов является звеном, связывающим петербургскую и финальную части романа.

Образ Кирилова почти не затронут исследователями Гончарова. Едва ли не один Н. И. Пруцков обратил на него внимание и подчеркнул важную черту в образе героя: «В призывах Кирилова есть и смешная, отжившая крайность — аскетический романтизм, монашество в искусстве, превращение искусства в культ. Все это тоже ведет к отрыву от жизни. Недаром Кирилов посвятил себя религиозной живописи. И Райский прав, когда говорит, что искусство должно сойти с “высоких ступеней в людскую толпу, то есть в жизнь”. Но призыв Кирилова к упорному труду, высокое уважение к избранному пути, творчество как служение, как подвиг, требующий всего человека, — это идеи и самого Гончарова» [Пруцков: 163]. В самом деле, Гончаров с молодости усвоил, что служение искусству требует всего человека без остатка. В письме к Великому князю Константину Константиновичу Романову от января 1884 г. он заметил, имея в виду литературный салон Майковых и кружок В. Г. Белинского: «Чтение было моей школой, литературные кружки того времени сообщили мне практику, т. е. я присматривался к взглядам, направлениям и т. д. Тут я только, а не в одиночном чтении и не на студенческой скамье, увидел — не без грусти — какое беспредельное и глубокое море — литература, со страхом понял, что литератору, если он претендует не на дилетантизм в ней, а на серьезное значение, надо положить в это дело чуть не всего себя и не всю жизнь!» [Гончаров 1993: 34]. Проблема дилетантизма, связанная с проблемой обломовщины, занимает немалое место в романе «Обрыв», Гончаров по этому поводу писал: «Райский талантлив — но пригосударственная школа для таланта трудная, требующая всего человека, и для него, выросшего еще в период обломовского сна, неодолима, — да и некогда ему было: новая эпоха застала его уже взрослым. Он бросается к живописи, от живописи к скульптуре, пишет роман, не приготовленный техникой ни к тому, ни к другому из этих искусств» [Гончаров 1952–1955. 8: 85].

Впервые речь о Кирилове заходит в пятой главе первой части, в диалоге Райского с Аяновым.

— Так живопись — прощай! — сказал Аянов.

— Как прощай: а портрет Софьи?.. На днях начну. Я забросил академию и не видался ни с кем. Завтра пойду к Кирилову: ты его знаешь?

— Не помню, кажется, видел: нечесанный такой...

— Да, но глубокий, истинный художник, каких нет теперь, — последний могикан!.. Напишу только портрет Софьи и покажу ему, а там попробую силы на романе [Гончаров 1997–2017. 7: 40].

В семнадцатой главе первой части мы уже непосредственно сталкиваемся с самим Кириловым. Он приезжает по приглашению Райского посмотреть только что написанный портрет Софьи Беловодовой. Кирилов и Райский настолько различны, что возникает вопрос, почему столь сосредоточенный на своем искусстве художник дружит с дилетантом, тратит на него свое время, хотя и говорит: «За этим-то вы меня звали... Прощайте, я пойду домой... Что говорить: пустое!» [Гончаров. 1997–2017. 7: 129]. Обратим внимание на то, что момент знакомства не показан, причины приязни Кирилова к Райскому до конца не ясны, скорее всего, они лежат в чисто человеческой плоскости, ибо в романе постоянно подчеркивается природная доброта, деликатность Райского, его искренность и чистое сердце. По поведению Кирилова можно сделать вывод: за его показной суровостью скрывается доброта и отзывчивость. Такие свойства характеров их сблизили.

Следующий раз о Кирилове мы услышим лишь в самом конце романа: Райский уезжает с ним в Италию заниматься искусством. Ничего конкретного о сроках и целях поездки, о взаимоотношениях «артистов» автор не говорит, в итоге фигура Кирилова остается как будто в тумане. Между тем образ Кирилова играет в романе весьма важную и пока еще совершенно не осмысленную роль. Его присутствие ощутимо в гораздо большей степени, чем в случае с Аяновым или другим случайно мелькнувшим образом, подвернувшимся под руку. В статье «Намерения, задачи и идеи романа “Обрыв”» Гончаров пишет о нем: «В противоположность таким дилетантам-артистам, у меня в первой части является силуэт художника-аскета, Кирилова, который хотел уйти от жизни и впал в другую крайность, отдался монашеству, ушел

в артистическую келью и проповедовал сухое и строгое поклонение искусству — словом, культ. Такие художники улетают на высоты, на небо, забывая землю и людей, а земля и люди забывают их. Таких художников нет теперь. Таков отчасти был наш знаменитый Иванов, который истощился в бесплодных усилиях нарисовать то, чего нельзя нарисовать — встречу мира языческого с миром христианским, и который нарисовал так мало. Он удалился от прямой цели пластического искусства — изображать — и впал в догматизм» [Гончаров 1953–1955. 8: 21]. Однако роль Кирилова не ограничивается указанным противопоставлением, что мы и попытаемся показать.

В петербургской части романа в окружении Райского выделяются три основных центра: дом родственников Беловодовых, приятель Аянов и художник-монах Кирилов. Чиновник Аянов оппонирует Райскому как равнодушный человек творческому, беспокойному. Кирилов также находится к Райскому в оппозиции, но уже по линии: суровая и всецелая преданность искусству, с одной стороны, и «порхающий» дилетантизм — с другой. Аянов, в изображении Гончарова, связан с поверхностными слоями жизни Райского, поэтому в дальнейшей эволюции Райского, прошедшего через «страсти Малиновки» и духовное изменение, он участия не принимает. И напротив, мелькнувший чуть ли не случайно Кирилов, играет не только в финале романа, но и в его малиновской части все более заметную роль.

С Аяновым связывалась, в автобиографическом плане, служебная, чиновничья часть жизни Гончарова, с Кириловым — писательская, артистическая, скрытая от людей и не совсем ясная, в метафизической глубине, самому романисту. Известно, что в «Обрыве» одним из главных творческих заданий Гончарова было показать психологию художника, всю сложнейшую и тончайшую сферу его восприятия жизни и участия в ней. В значительной степени это был портрет собственной души, причем портрет незавершенный, до конца, на наш взгляд, не осмысленный и самим автором «Обрыва».

Важно понять, что именно вкладывал Гончаров в понятия «художник-аскет», «отдался монашеству, ушел в артистическую келью». Герой смотрит на жизнь с запредельно высокой, религиозной точки зрения. Кирилов требует от художника полной, почти фанатичной самоотдачи и серьезности, в том числе и в выборе предмета искусства. Он хотел

бы, чтобы Софья Беловодова была представлена как «блудница у ног Христа»:

Это бы лицо да с молитвенным, напряженным взглядом, без этого страстного вожделения!.. Послушайте, Борис Павлыч, переделайте портрет в картину; бросьте ваш свет, глупости, волокитства... завесьте окна да закупорьтесь месяца на три, на четыре...

— Зачем?

— Сделайте молящуюся фигуру! — сморщившись, говорил Кирилов, так что и нос ушел у него в бороду и все лицо казалось щеткой. — Долой этот бархат, шелк! поставьте ее на колени, просто на камне, набросьте ей на плечи грубую мантию, сложите руки на груди... Вот здесь, здесь, — он пальцем чертил около щек, — меньше свету, долой это мясо, смягчите глаза, накройте немного веки... и тогда сами станете на колени и будете молиться...» [Гончаров 1997–2017. 7: 130].

Романист тонко передает понятие аскезы: у самого Кирилова «лицо-щетка», а его требования к портрету: камень вместо шёлка, грубая мантия, «меньше свету», аскетическая худоба вместо «мяса» и пр.

Гончаров показывает в Кирилове не просто религиозность, но и монашескую аскезу, своего рода фанатизм, направленный на один предмет и на одну идею: «Нельзя наслаждаться жизнью, шалить, ездить в гости, танцевать и, между прочим, сочинять, рисовать, чертить и валять. Нет, — горячо и почти грубо напал он на Райского, — бросьте эти конфеты и подите в монахи, как вы сами удачно выразились, и отдайте искусству все, молитесь и поститесь...». В представлении Кирилова, художник не может не исповедовать искусство как религию, не может быть ничем иным как апостолом искусства, оставившим «все, что в мире» и не идущим за искусством с той же целеустремленностью, что и ученики Христа, идущие за Ним. Отсюда в его речи нарастает патетика, которая завершается потоком евангельских реминисценций: «... будьте мудры и, вместе, просты, как змеи и голуби, и что бы ни делалось около вас, куда бы ни увлекала жизнь, в какую бы яму ни падали, помните и исповедуйте одно учение, почувствуйте одно чувство, испытывайте одну страсть — к искусству! Пусть вас кланут, презирают во имя его — идите: тогда только призвание и служение совершатся, и тогда будет “многа ваша мзда”, то есть бессмертие. А вам недостает мужества, силы нет,

и недостает еще бедности. Отдайте ваше имение нищим и идите вслед за спасительным светом творчества. Где вам! вы — барин, вы родились не в яслях искусства, а в шелку, в бархате. А искусство не любит бар... оно тоже избирает “худородных” ... Закройте эту бесстыдницу или переделайте ее в блудницу у ног Христа. Прощайте. Через две недели зайду посмотреть» [Гончаров. 1997–2017. 7: 131–132]. Напомним, что цитированные слова говорит Христос, посылая своих учеников в мир: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10:16). Аналогия искусства и христианства прямо подчеркнута словом «тоже»: подобно тому, как Христос избрал себе учеников в среде «худородных», искусство тоже избирает «худородных».

Гончаров не принял монашеской аскезы Кирилова-Иванова, но, между тем, совершенно согласен с ним в главном: искусство есть своего рода религия. С молодых лет автор «Обрыва» рассматривал искусство в его общественных задачах, как часть религиозного служения, имеющего конечной целью вести человека к Богу. В этих эстетических целеполаганиях он, по нашему мнению, оказывается солидарен с Н. В. Гоголем и Ф. М. Достоевским, хотя каждый из художников развивал свое собственное понимание этой идеи [Мельник 2022].

Обилие евангельских реминисценций на сжатом пространстве речи Кирилова говорит о том, что герой не просто хорошо знает новозаветные тексты, но постоянно сверяется с ними в подходе к событиям и явлениям жизни, что он «дышит» Евангелием, в особенности в подходе к искусству, являющегося для него единственной страстью и абсолютной ценностью. Причем ясно, что в искусстве он признает лишь христианскую идею. Первый принцип искусства, на котором настаивает Кирилов, это умение сочетать «простоту голубя» с «мудростью змеи»: жить среди общества, но уметь хранить и развивать в себе творческий дар, требующий одиночества и аскезы. Притом Кирилов настаивает на целомудренном хранении среди светской жизни чисто религиозного настроения в искусстве, в том числе и в выборе сюжетов и пр. Здесь Гончаров расходится с Кириловым. Видя главный конфликт эпохи в кризисе религиозного сознания, и посвятив свое творчество преодолению этого кризиса, призыву к современному человеку не забывать его главного назначения, он делает это очень тонко и никогда не акцентирует того, что в основе его произведений лежит религиоз-

ная идея. Его художественная методология определяется тем, что лишь произведение в целом обнаруживает, при внимательном анализе, религиозную направленность, в то время как в частностях, в особенности в авторской речи, религиозность почти не заметна. Религия и жизнь сливаются у Гончарова в неразложимое единство. В авторских пометах к «Обрыву», например, есть характерная запись: «Религия веры — не религия, а жизнь, точно также и любовь ее к добру — тоже жизнь» [Гейро: 137]. Романист, глубоко и последовательно проводя в своих романах евангельскую логику, внешне затушевывает это, проецирует евангельский смысл на сугубо светские сюжеты, образы, скрывая духовную основу во внешне светской этике и пр. В письме к К. Р. от 3 ноября 1886 г. по поводу его драмы «Царь Иудейский» писатель признается: «Сам я, лично, побоялся бы религиозного сюжета...» [Гончаров и Романов: 58]. Вместо чернового «Райский молится ночью... и пр.» в окончательном тексте романа вера Райского изображается без пафоса. В результате столь тщательного затушевывания религиозной идеи в трех романах Гончаров так и не дождался при жизни, чтобы критика увидела «не три романа, а один», чтобы в «Обыкновенной истории», «Обломове» и «Обрыве» кто-нибудь «прочел между строками» [Гончаров 1952–1955. 8: 67].

Гончаров глубоко входит в тему «монашеского» по типу искусства, памятуя, может быть не только об А. Иванове, но отчасти и о Гоголе, за которым он следовал, но с которым постоянно внутренне спорил. В образе Кирилова он показал попытку «по-монашески» абсолютизировать в искусстве духовную сторону, вплоть до парадоксального отождествления искусства с... Христом. Искусство и Христос у Кирилова сливаются в нечто неразложимое, так что он проецирует на искусство евангельские слова, относящиеся ко Христу. Правда, эти евангельские цитаты едва заметно, хотя и последовательно просвечивают сквозь обычное наставление к «ученику» Райскому: «Пусть вас кланут, презирают во имя его — *идите*». И это скрыто продолжает цитату из Матфея, содержащую слова Христа: «*посылаю <...> будут отдавать вас в судилища <...> будут бить вас <...> за Меня*» (Мф. 10: 17–18). Говоря «идите», Кирилов предполагает высокую награду за презрение художника и клеветы на него: «Пусть вас кланут, презирают во имя его — идите: тогда только призвание и служение совершатся, и тогда будет “многа ваша мзда”, то есть бессмертие» [Гончаров. 1997–2017. 7:

132]. Это прямая и акцентированная перекличка со словами Христа из Нагорной проповеди: «Блажени есте, егда поносят вам, и изженут, и рекут всяк зол глагол на вы, лжуще Мене ради: радуйтесь и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех...» (Мф. 5: 11–12). В этой ситуации Кирилов выступает как бы в роли Христа, посылающего в мир «апостола искусства» Райского и предупреждающего его о множестве соблазнов мира и необходимости остаться верным. При этом он понимает слабость своего «апостола» и почти не верит в возможность его нравственного перерождения.

И здесь возникает новое противопоставление, неоднократно воспроизводимое в Евангелии: богатство — бедность. И снова возвращение к евангельской образности: «Где вам! вы — барин, вы родились *не в яслях* искусства, а в шелку, в бархате». Имеется в виду, что Христос с рождения претерпевал лишения, начиная с того, что родился, не в родном доме, а в случайном месте, а по рождении был спеленут и положен в ясли, т. е. в кормушку для скота¹. Вся Его земная жизнь до кончины на кресте — это аскеза, которой требует Кирилов от каждого истинного художника. Кирилов говорит Райскому: «Отдайте ваше имение нищим и идите вслед за спасительным светом творчества. Где вам! вы — барин». И это новая отсылка к евангельскому сюжету — на этот раз о богатом юноше: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение. Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19: 21–23).

Однако Кирилов ошибается. Гончаров, как всегда, прикровенно воплощает религиозный план произведения, он неакцентированно заложил в сюжет романа такую эволюцию своего главного героя, которая касается очень глубокой, евангельской и «молитвенной», основы его поведения. Характерно, что, определив Кирилова как «изувера», Райский чувствует некое угрызение совести и именно он указывает в романе на приведенный евангельский сюжет: «...это изувер! Однако,

¹ В. И. Даль определяет слово «ясли» следующим образом: «... решетка, наклонным откосом, с желобом или ящиком под нею, для закладки за решетку сена скоту» [Даль 4: 681].

продолжая сравнение Кирилова, он мысленно сравнил себя с тем юношей, которому неудобно было войти в царствие небесное» [Гончаров 1997–2017. 7: 132].

По приезде в Малиновку Райский первым делом начинает выполнять завет Кирилова «раздать имение». Внешне все это выглядит как будто вне всякой связи с евангельской притчей о богатом юноше, со словами Кирилова, и имеет основой природное добродушие героя. Когда бабушка отчитывается о хозяйстве и спрашивает, что делать с домом, Райский отвечает: «...пошлите за чиновником в палату и велите написать бумагу: дом, вещи, землю, все уступаю я милым моим сестрам, Верочке и Марфиньке, в приданое...» [Гончаров 1997–2017. 7: 164]. В дальнейшем эта тема получает развитие в малиновских главах. В 15-й главе второй части, однако, приоткрывается, что раздача имения — не такой уж спонтанный и чисто бытовой поступок Райского: очевидно, он помнил о словах Кирилова и в душе положил «раздать имение» и служить искусству. Он говорит Марку Волохову: «...у меня, видите, есть имение, есть родство, свет... Надо бы было все это отдать нищим, взять крест и идти... как говорит один художник, мой приятель. Меня отняли от искусства, как дитя от груди... — Он вздохнул. — Но я ворочусь и дойду! — сказал он решительно. — Время не ушло, я еще не стар...» [Гончаров 1997–2017. 7: 274].

Учитывая, что в романе (опять-таки по-гончаровски прикровенно) изображается попытка Райского выполнить начертанную Кириловым евангельскую программу «взять крест и идти», а также то, что финал романа, его эпилоговая, насыщенная смыслами часть связана с самим Кириловым, вместе с которым Райский отправляется изучать искусство в Италию, совершенно очевидно, что образ «художника-монаха» играет в «Обрыве» весьма важную роль: внутренняя эволюция Райского на протяжении романа, по сути, проходит под знаком этого странного образа. В каком-то смысле весь сюжет малиновских «страстей» Райского развивается как возвращение к Кирилову и той внутренней свободе художника, олицетворением которой он является, хотя Райский в целеполаганиях искусства никогда не сойдется с ним до конца: «Да <...> это один из последних могокан: истинный, цельный, но не нужный более художник. Искусство сходит с этих высоких ступеней в людскую толпу, то есть в жизнь» [Гончаров 1997–2017. 7: 132].

Искушение, грех, покаяние, а затем — обретение самого себя Райский пережил как человек. Но как человек-художник он идет вслед за Кириловым, раздав свое имение, получив опыт преодоления низменных страстей и обретя свободу и чувство счастья: «...перед ним встали другие три величавые фигуры: природа, искусство, история... Он страстно отдался им, испытывая новые ощущения, почти болезненно потрясавшие его организм» [Гончаров 1997–2017. 7: 772]. В «итальянском» финале романа ощутимы настроения пушкинского стихотворения о свободе «Из Пиндемонти»:

По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам,
И пред созданьями искусств и вдохновенья
Трепеща радостно в восторгах умиленья.
Вот счастье! вот права... [Пушкин 3: 369].

Будет ли Райский как художник иным, чем ранее? Напомним о том, что в романах Гончарова все духовные изменения с человеком происходят медленно, даже незаметно. Подвижки жизни носят микроскопический характер, но подвижки идут, они неизбежны. Даже такой неподвижный герой, как Обломов, их испытывает: Гончаров описывает, как «мирно», без «внезапных перемен» течет время в доме Пшеницыной, и хотя «четыре времени года повторили свои отправления, как в прошедшем году», но «жизнь все-таки не останавливалась, всё менялась в своих явлениях, но менялась с такою медленною постепенностью, с какою происходят геологические видоизменения нашей планеты: там потихоньку осыпается гора, здесь целые века море наносит ил или отступает от берега и образует приращение почвы» [Гончаров 1997–2017. 4: 374]. Характерен и эпилог очерковой новеллы «Май месяц в Петербурге»: «Жизнь все жизнь, понемногу движется, куда-то идет все вперед и вперед, как все на свете, и на небе, и на земле...» [Гончаров 1952–1955. 7: 426].

Если изменения, хотя и незаметные, с жесткой необходимостью входят в программу жизни, изображаемой Гончаровым, то тем более это относится к герою «эпохи Пробуждения» Райскому, герою с подвижной, а порою и взрывной психикой. Перелом, пережитый в Малиновке, в чем-то изменил его, и притом коренным образом. Он обрел самого

себя и родной уголок с преданными ему людьми. Более того, Гончаров еще более возвышает пафосную ноту финала, звучит слово «Россия»: «За ним все стояли и горячо звали к себе — его три фигуры: его Вера, его Марфенька, бабушка. А за ними стояла и сильнее их влекла его к себе — еще другая, исполинская фигура, другая великая “бабушка” — Россия» [Гончаров 1997–2017. 7: 772]. Изменился Райский и как художник. Закончился период более или менее случайного набрасывания черновиков романа, эскизов и портретов, на первый план выдвигается серьезная и осмысленная задача, — преобразования России: «Ему хотелось бы набраться этой вечной красоты природы и искусства, пропитаться насквозь духом окаменелых преданий и унести все с собой туда, в свою Малиновку...» [Гончаров 1997–2017. 7: 772].

Так хаос перемежающихся теоретических и реальных «страстей», своего рода «котел» чувств, фантазий, эмоций, желаний, в конце концов «переваривается», умиротворяется в некую гармонию. И не потому только, что Райский, как умел, все-таки боролся со своим «ветхим человеком», а потому, что за всем этим, ни на минуту не останавливаясь, действовала благодать Святого Духа: «...чистый дух будил его, звал вновь на нескончаемый труд, помогая встать, ободряя, утешая, возвращая ему веру в красоту правды и добра и сил — подняться, идти дальше, выше...» [Гончаров 1997–2017. 7: 554].

В своих романах Гончаров как художник-реалист XIX в. показывает не «Ад», «Чистилище» и «Рай», а их «земные рубежи», т. е. путь человека в эти небесные сферы, те поступки, которые определяют место человека за пределами земной жизни. Для Гончарова, как и для Гоголя и Достоевского, оказывается важным художественно убедительно утвердить в сознании человека XIX в. самую проекцию земного быта и повседневных дел на запредельно высокие идеальные сферы, отстаиваемые «устаревшим», в глазах многих, религиозным институтом, то есть показать не мистерийный «рай» (как «море света» в последней кантике «Божественной комедии»), а те необходимые условия, которые духовно преображают человека и делают возможным его «святость». Этими условиями не только для Райского, но и для Веры и бабушки, является действенное покаяние — и духовное «воскресение», коренная перемена жизни.

Райский, разумеется, остается «сыном Обломова», «дилетантом», и все это будет проявляться в его дальнейшей жизни, взятой с ее соци-

альной стороны. В «итальянском финале» он остается тем же человеком, до конца не освободившимся от иллюзий и фантазий. Когда Вера в предпоследней главе спрашивает его остаться и вопрошает, зачем ему уезжать, он отвечает: «Фантазия тянет меня туда, где... меня нет» [Гончаров 1997–2017. 7: 768]. Однако как духовный человек, как христианин, прошедший через опыт падения, освобожденный Святым Духом от «страстей», переживший покаяние и нравственное «воскресение», он никогда уже не будет прежним, при всех возможных еще ошибках и пр. В романе изображены важнейшие, с духовной точки зрения, шесть месяцев его жизни, время коренного перелома его личности.

Райский в финале романа входит не в рай, а, говоря словами Гоголя, «в рай своей души»¹. Здесь он показан, условно говоря, членом воинствующей, а не торжествующей Церкви. Райский принципиально не может быть показан как пребывающий в торжественном покое победитель. Райское состояние души — это не окончательный результат, не итог, а способность героя не отказываться от стремления к идеалу ни при каких обстоятельствах, способность к бесконечной работе по преодолению в себе «ветхого человека». Этим качеством не обладали ни Адуев, решивший шагнуть в ногу с «веком», т. е. остановиться в своем развитии, ни Обломов, который хотел бы, чтобы «тут бы хоть сама история отдохнула: нет, опять появились тучи, опять здание рухнуло, опять работать, гомозиться». Райский как искатель идеала, несомненно, близок Гончарову, который в письме к С. А. Никитенко от 20 июня 1860 г. признавался: «...Я принадлежу к числу тех натур, которые никогда и ни с чем не примирятся; разве идеал, то есть олицетворение его, возможно? Да если б и возможно было — то не дай Бог!... стремление сменяется стремлением, и человек идет дальше и, следовательно, живет; а можете ли вы представить себе человека вполне удовлетворенного, остановившегося?» [Гончаров 1952–1955. 8: 334].

Нескончаемое движение к идеалу Райского для романиста есть вопрос принципиальный, это была идея века. Немецкий философ Х. Плеснер писал: «У каждого времени есть свое заветное слово. Терминология восемнадцатого столетия находит свое высшее выраже-

¹ «Блажен избравший себе из всех прекраснейшую страсть; растет и теряет с каждым часом и минутой безмерное его блаженство, и входит он глубже и глубже в бесконечный рай своей души» [Гоголь 5: 254].

ние в понятии прогресса, девятнадцатого – в понятии развития... И каждая эпоха обозначает в нем нечто свое: разум несет в себе смысл вневременности и всеединства; развитие — безостановочного становления и восхождения...» [Плеснер: 25]. В. В. Кожин в свое время сформулировал: «...подлинной эстетической реальностью романа остается — даже если бы он имел благополучную развязку — движение к счастью, полноте любви и свободе, ибо это движение имеет беспредельную, неограниченную цель. И конечно, идиллический финал испортил бы роман: ведь в данном состоянии мира он не мог бы не иметь оттенка пошлого самоудовлетворения, поскольку истинная возвышенность и красота нового человека состояла в устремленности и способности к безграничному развитию» [Кожин: 334]. Точно так в третьей кантике «Божественной комедии» герой, восходя к Богу, движется «от света к свету». В последних строках поэмы он не «достигает» Бога, но воспринимает Его любовь:

Здесь изнемог высокий духа взлет;
Но страсть и волю мне уже стремил,
Как если колесу дан ровный ход,
Любовь, что движет солнце и светила.

(пер. М. Л. Лозинского) [Данте: 530]

Любовь, воспринятая от Бога, дает герою Данте «ровный ход», его «страсть» и «воля» меняют свои свойства. Открытый финал «Обрыва» в духовном смысле также указывает на изменение «страстей» и воли (своеволия) Райского, на более «ровный ход» его жизни в дальнейшем, ибо низшая «точка падения» его жизни («обрыв») уже пройдена и осмыслена, принесено покаяние, за которым начинается «воскресение».

Список литературы

Источники

- Аннинский И. Ф. Избранные произведения. Л.: Худож. лит., 1988. 736 с.
Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: АН СССР, 1953–1959.
Булгаков С. *прот.* Жребий Пушкина // Новый журнал. 1937. № 12. С. 19–47.
Буткевич Т., *прот.* Религия, её сущность и происхождение (Обзор философских гипотез): в 2 кн. Харьков. Тип. Губернского Правления, 1904. Кн. II. 450 с.
Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1977.

- Василий Великий святитель, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008–2009.
- Гельвеций.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1973–1974.
- Гоголь Н. В.* Собр. соч.: в 6 т. М.: Гослитиздат, 1959.
- И. А. Гончаров и К. К. Романов. Неизданная переписка. Псков: Изд-во Псков. обл. ин-та повышения квалификации работников образования, 1997. 453 с.
- Гончаров И. А.* Неизданная переписка. К. Р. Стихотворения. Драма // И. А. Гончаров и К. К. Романов; сост., вступ. ст. О. А. Демиховской, Е. К. Демиховской. Псков: Изд-во Псков. обл. ин-та повышения квалификации работников образования, 1993. 304 с.
- Гончаров И. А.* Полн. собр. соч.: в 20 т. СПб.: Наука, 1997–2017. Т. 1–15.
- Гончаров И. А.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Худож. лит., 1952–1955.
- Даля В. И.* Толковый словарь живаго великорусского языка Владимира Даля. СПб.; М.: Изд-е М. О. Вольфа, 1882. Т. 4. 712 с.
- Данте А.* Божественная комедия. М.: Эксмо, 2015. 864 с.
- Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Лествичник Иоанн преп. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. СПб.: Санкт-Петербургская тип. № 6, 1995. 352 с.
- Карамзин Н. М.* Избранные соч. в 2 т. М.; Л.: Худож. лит., 1964.
- Кривошеин В. А.* Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов. СПб.: Сатисъ, 2002. 46 с.
- Литературное наследство. М.: Наука, 2000. Т. 102: И. А. Гончаров. Материалы и исследования. 736 с.
- Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. М.: АН СССР, 1957.
- Шелгунов Н. В.* Литературная критика. Л.: Худож. лит., 1974. 416 с.

Исследования

- Гейро Л. С.* «Сообразно времени и обстоятельствам...»: (Творческая история романа «Обрыв») // И. А. Гончаров. Новые материалы и исследования. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000. С. 83–183.
- Иванова С. М.* Рай как творческое состояние души человека // Образ рая: от мифа к утопии: сб. ст. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 132–137.
- Казакова С. К.* Три Вертера над обрывом. Гетевские аллюзии в романе Гончарова // Вопросы литературы. 2022. № 3. С. 15–44. <https://doi.org/10.31425/0042-8795-2022-3-16-44>
- Кожин В. В.* Происхождение романа. Теоретико-исторический очерк. М.: Сов. писатель, 1963. 440 с.
- Лоскутникова М. Б.* Ирония как пафос и стилиобразующий фактор в романе И. А. Гончарова «Обрыв» // Вестник Центра международного образования МГУ. Серия: Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2011. № 3. С. 103–108.
- Марцинкевич Н. Э.* Культурные универсалии в творчестве А. А. Блока: семантика, функции, способы реализации: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2014. 34 с.

Мельник В. И. И. А. Гончаров и Данте: вопросы поэтики // Два века русской классики. 2021. Т. 3. № 4. С. 58–79. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2021-3-4-58-79>

Мельник В. И. Дантовский эпос в русской литературе: Гоголь, Гончаров, Достоевский // Два века русской классики. 2022. Т. 4, № 1. С. 68–117. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-1-68-117>

Мельник В. И. Евангельская семантика женских образов Марфы и Веры в романе И. А. Гончарова «Обрыв» // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17. № 1. С. 78–93. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2019.5881>

Мельник В. И. Тема донжуанизма в творчестве И. А. Гончарова // Метод, жанр, поэтика в зарубежной литературе. Фрунзе: Изд-во Киргизского госун-та. 1990. С. 49–59.

Мельник В. И. Этика как эстетика в творчестве И. А. Гончарова (от красоты пластической к красоте Христа) // Русская литература в православном контексте. Ставрополь: Издательский центр СтДС, Дизайн-студия Б, 2016. Вып. II. С. 67–76.

Миц З. Г. Символ у А. Блока // В мире А. Блока. М.: Сов. Писатель, 1981. С. 172–208.

Отрадин М. В. Творческий спор, в котором герой всегда проигрывает (Комическое в романе И. А. Гончарова «Обрыв») // Art Logos / Искусство слова. 2017. № 2. С. 23–35.

Пиксанов Н. К. Гончаров // История русской литературы. М.; Л.: АН СССР, 1956. Т. 8. Ч. 2. С. 400–461.

Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 368 с.

Пруцков Н. И. Мастерство Гончарова-романиста. М.; Л.: АН СССР, 1962. 230 с.

Райнов Т. И. «Обрыв» Гончарова как художественное целое // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков: [Б. и.], 1916. Т. VII. 286 с.

Старыгина Н. Н. «Душа в мятущихся страстях»: (Образы женщин в антинигилистических романах Гончарова, Лескова, Достоевского) // И. А. Гончаров: Материалы Международной конференции, посвященной 185-летию со дня рождения И. А. Гончарова / сост. М. Б. Жданова и др. Ульяновск: Областная тип. «Печатный двор», 1998. С. 196–206.

Цейтлин А. Г. Гончаров // Литературная энциклопедия. М.: Коммунистическая академия, 1929. Т. 2. Стб. 616–626.

References

Geiro, L. S. “Soobrazno vremeni i obstoiatel'stvam...”: (Tvorcheskaia istoriia romana ‘Obryv’) [“According to Time and Circumstances...”: (Creative History of the Novel ‘Precipice’)]. I. A. Goncharov. *Novye materialy i issledovaniia* [I. A. Goncharov. *New Materials and Research*]. Moscow, IWL RAS, Nasledie Publ., 2000, pp. 83–183. (In Russ.)

Ivanova, S. M. “Rai kak tvorcheskoe sostoianie dushi cheloveka” [“Paradise as a Creative State of the Human Soul”]. *Obraz raia: ot mifa k utopii* [Image of Paradise: From Myth to Utopia]. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2003, pp. 132–137. (In Russ.)

Kazakova, S. K. "Tri Vertera nad obryvom. Getevskie alliuzii v romane Goncharova" ["Three Werthers Over the Precipice. Goethe Allusions in Goncharov's Novel"]. *Voprosy literatury*, no. 3, 2022, pp. 15–44. <https://doi.org/10.31425/0042-8795-2022-3-16-44> (In Russ.)

Kozhinov, V. V. *Proiskhozhdenie romana. Teoretiko-istoricheskii ocherk [The Origin of the Novel. Theoretical and Historical Essay]*. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1963. 440 p. (In Russ.)

Loskutnikova, M. B. "Ironiia kak pafos i stileobrazuiushchii faktor v romane I. A. Goncharova 'Obryv'." ["Irony as Pathos and Style-forming Factor in I. A. Goncharov's Novel 'Cliff'."]. *Vestnik Tsentra mezhdunarodnogo obrazovaniia MGU. Seriia Filologiya. Kul'turologiia. Pedagogika. Metodika*, no. 3, 2011, pp. 103–108. (In Russ.)

Martsinkevich, N. E. *Kul'turnye universalii v tvorchestve A. A. Bloka: semantika, funktsii, sposoby realizatsii [Cultural Universals in the Work of A. A. Blok: Semantics, Functions, Methods of Implementation: PhD Thesis, Summary]*. Moscow, 2014. 34 p. (In Russ.)

Meĭnik, V. I. "I. A. Goncharov i Dante: voprosy poetiki" ["I. A. Goncharov and Dante: Questions of Poetics"]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 3, no. 4, 2021, pp. 58–79. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2021-3-4-58-79> (In Russ.)

Meĭnik, V. I. "Dantovskii epos v russkoi literature: Gogol', Goncharov, Dostoevskii" ["Dante's Epic in Russian Literature: Gogol, Goncharov, Dostoevsky"]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 4, no. 1, 2022, pp. 68–117. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-1-68-117> (In Russ.)

Meĭnik, V. I. "Evangel'skaia semantika zhenskikh obrazov Marfy i Very v romane I. A. Goncharova 'Obryv'." ["Evangelical Semantics of Female Images of Martha and Vera in I. A. Goncharov's Novel 'The Precipice'."]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, vol. 17, no. 1, 2019, pp. 78–93. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2019.5881> (In Russ.)

Meĭnik, V. I. "Tema donzhuanizma v tvorchestve I. A. Goncharova" ["The Theme of Don Juanism in the Works of I. A. Goncharov"]. *Metod, zhanr, poetika v zarubezhnoi literature [Method, Genre, Poetics in Foreign Literature]*. Frunze, Kyrgyz State University Publ., 1990, pp. 49–59. (In Russ.)

Meĭnik, V. I. "Etika kak estetika v tvorchestve I. A. Goncharova (ot krasoty plasticheskoi k krasote Khrista)" ["Ethics as Aesthetics in the Work of I. A. Goncharov (From Plastic Beauty to the Beauty of Christ)"]. *Russkaia literatura v pravoslavnom kontekste [Russian Literature in an Orthodox Context]*, issue 2. Stavropol, Izdatel'skii tsentr StDS, Dizain-studiia B Publ., 2016, pp. 67–76. (In Russ.)

Mints, Z. G. "Simvol u A. Bloka" ["The Symbol of A. Blok"]. *V mire A. Bloka [In A. Blok's World]*. Moscow, Sovetskii Pisatel' Publ., 1981, pp. 172–208. (In Russ.)

Otradin, M. V. "Tvorcheskii spor, v kotorom geroi vseгда proigryvaet (Komicheskoe v romane I. A. Goncharova 'Obryv')" ["Creative Debate in which the Hero Always Loses (Comic Element in I. A. Goncharov's Novel 'The Precipice')"]. *Art Logos / Iskustvo slova [Art Logos]*, no. 2, 2017, pp. 23–35. (In Russ.)

Piksanov, N. K. “Goncharov” [“Goncharov”]. *Istoriia russkoi literatury* [History of Russian Literature], vol. 8, part 2. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1956, pp. 400–461. (In Russ.)

Plesner, Kh. *Stupeni organicheskogo i chelovek: vvedenie v filosofskuiu antropologiiu* [Stages of the Organic and Man: An Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia Publ., 2004. 368 p. (In Russ.)

Prutskov, N. I. *Masterstvo Goncharova-romanista* [The Mastery of Goncharov as a Novelist]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1962. 230 p. (In Russ.)

Rainov, T. I. “‘Obryv’ Goncharova kak khudozhestvennoe tseloe” [“‘The Precipice’ by Goncharov as an Artistic Whole”]. *Voprosy teorii i psikhologii tvorchestva*, vol. 7. Kharkiv, [S. n.], 1916. 286 p. (In Russ.)

Starygina, N. N. “‘Dusha v miatushchikhisia strastiakh’: (Obrazy Zhenshchin v Antinigilisticheskikh Romanakh Goncharova, Leskova, Dostoevskogo)” [“Images of Women in the Anti-nihilistic Novels of Goncharov, Leskov, Dostoevsky”]. *I. A. Goncharov: Materialy Mezhdunarodnoi konferentsii, posviashchennoi 185-letiiu so dnia rozhdeniia I. A. Goncharova* [I. A. Goncharov: Materials of the International Conference dedicated to the 185th Anniversary of I. A. Goncharov’s Birth], comp. M. B. Zhdanova et al. Ulyanovsk, Oblastnaia tipografiia Pechatnyi dvor Publ., 1998, pp. 196–206. (In Russ.)

Tseitlin, A. G. “Goncharov” [“Goncharov”]. *Literaturnaia entsiklopediia* [Literary Encyclopedia], vol. 2. Moscow, Kommunisticheskaiia akademiia Publ., 1929, col. 616–626. (In Russ.)

© 2023. Е. М. Геронимус

Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
г. Москва, Россия

Л. Н. Толстой и Н. Г. Чернышевский: притяжения и отталкивания — личные и литературные

*Исследование выполнено в ИМЛИ РАН
за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00661
«Переписка Л. Н. Толстого с русскими писателями, литераторами и
публицистами. 1860-е годы», <https://rscf.ru/project/23-28-00661/>*

Аннотация: Статья посвящена анализу взаимоотношений Л. Н. Толстого и Н. Г. Чернышевского. В работе приводится обстоятельное исследование оставленных свидетельств двух мыслителей относительно друг друга, подробно анализируется их переписка за 1850–1860-е гг. с разными деятелями культуры, прослеживаются все этапы личного и творческого диалога двух писателей. В задачи статьи входит изучение взаимоотношений Толстого и Чернышевского, как до их личной встречи, так и после. В работе представлен подробный анализ рецензий, оставленных Чернышевским о Толстом на страницах журнала «Современник». Автором статьи проясняются многие аспекты взаимоотношений двух писателей, делается акцент на их идейных и социально-политических взглядах, показываются точки их соприкосновения и непримиримые разногласия.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, Н. Г. Чернышевский, переписка, триумvirат, «Современник», дневник, взаимоотношения.

Информация об авторе: Евгения Михайловна Геронимус, младший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

E-mail: geronimus1999@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 18.07.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 24.08.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Геронимус Е. М. Л. Н. Толстой и Н. Г. Чернышевский: притяжения и отталкивания — личные и литературные // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 110–123. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-110-123>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 110–123. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 110–123. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Evgenija M. Geronimus**

A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

L. N. Tolstoy and N. G. Chernyshevsky: Attractions and Repulsions — Personal and Literary

Acknowledgments: This work was carried out at IWL RAS with financial support of the Russian Science Foundation, project no. 23-28-00661 “Correspondence of L. N. Tolstoy with Russian writers and publicists. 1860s” (<https://rscf.ru/project/23-28-00661/>).

Abstract: The article is devoted to the analysis of the relationship between L. N. Tolstoy and N. G. Chernyshevsky. The paper provides a thorough study of the evidence left by the two thinkers regarding each other, analyzes in detail their correspondence for the 1850s and 1860s with various cultural figures, traces all stages of the personal and creative dialogue of the two writers. The objective of the article includes the study of the relationship between Tolstoy and Chernyshevsky, both before and after their personal meeting. The paper presents a detailed analysis of the reviews left by Chernyshevsky about Tolstoy on the pages of the *Sovremennik* magazine. The author of the article clarifies many aspects of the relationship between the two writers, focuses on their ideological and socio-political views, shows their points of contact and irreconcilable differences.

Keywords: L. N. Tolstoy, N. G. Chernyshevsky, correspondence, triumvirate, *Sovremennik*, diary, relationships.

Information about the author: Evgenija M. Geronimus, Junior Researcher A. M. Gorky institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

E-mail: geronimus1999@mail.ru

Received: June 27, 2023

Approved after reviewing: August 02, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Geronimus, E. M. “L. N. Tolstoy and N. G. Chernyshevsky: Attractions and Repulsions — Personal and Literary.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 110–123. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-110-123>

Сложно представить себе двух более непохожих друг на друга людей, чем Лев Николаевич Толстой и Николай Гаврилович Чернышевский. Различие между ними связано не только с их литературно-эстетическими вкусами, но и с социально-политическими взглядами, которые в свою очередь тесно связаны с мировоззренческими позициями. Несмотря на явную «пропасть» между ними почти во всех сферах жизни, они были ровесниками, родились в один год — 1828, и почти одновременно пришли в литературу. Первое произведение Толстого появилось в «Современнике» в 1852 г., а с 1853 г. в этом же журнале началась литературная деятельность Чернышевского.

Толстой и Чернышевский вышли из разных социальных слоев, возможно, именно это и породило полярные социально-политические концепции, выразителями которых они стали. Если Толстой ориентировался на народ и призывал представителей образованного общества понять и принять «мужицкую» правду [Асмус: 35–102], то Чернышевский возлагал надежды на разночинную интеллигенцию, которая, по его мнению, должна была проводить среди народа пропаганду революционных идей, чтобы пробудить в нем политическую самоосознанность [Демченко].

Личные взаимоотношения Толстого и Чернышевского были лишены идиллии, изобиловали взаимными притяжениями и отталкиваниями. Их знакомство произошло в 1855 г., когда Толстой получил назначение из Крыма в Санкт-Петербург. Писатели неоднократно встречались у В. П. Боткина, И. И. Панаева, в редакции «Современника». Так, известно, что в декабре 1855 г. Тургенев, Толстой и Чернышевский читали в редакции «Современника» корректуру рассказа Толстого «Севастополь в августе 1855 г.» и, предположительно, последний внес в текст 8 поправок [Николаев: 4]. В 1856 г. Толстой вместе с Тургеневым, Григоровичем и Островским подписали с Некрасовым «обязательное соглашение», по которому им следовало отдавать свои произведения исклю-

чительно в «Современник». Правда, это соглашение оставалось в силе недолго: в феврале 1858 г. оно было расторгнуто [Толстой 1911: 30–32].

Суждения Толстого о Чернышевском в эту пору полны противоречий. В июле 1856 г. Толстой посылает Некрасову «злое» письмо. В нем осуждается направление журнала и деятельность Чернышевского. «Нет, вы сделали великую ошибку, — замечает он, — что упустили Дружинина из вашего союза. Тогда бы можно было надеяться на критику в “Современнике”, а теперь срам с этим клоповоняющим господином. Его так и слышишь тоненький, неприятный голосок, говорящий тупые неприятности и разгорающийся еще более от того, что говорить он не умеет и голос скверный...» [Толстой 1928–1958. 60: 74–75]. Толстой провозглашает принцип примирения с жизнью, ему не импонирует критическое направление в литературе. «У нас не только в критике, но в литературе, даже просто в обществе утвердилось мнение, что быть возмущенным, желчным, злым очень мило. А я нахожу, что скверно» [Толстой 1928–1958. 60: 75]. «Человек желчный, злой, — продолжает Толстой, — не в нормальном положении. Человек любящий — напротив, и только в нормальном положении можно сделать добро и ясно видеть вещи» [Толстой 1928–1958. 60: 75].

Как известно, Некрасов не согласился с Толстым, он отстаивал до конца взятое им направление журнала и Чернышевского. «Гнусно притворяться злым, — писал он Толстому, — но я стал бы на колени перед человеком, который лопнул бы от искренней злости — у нас ли мало к ней поводов? И когда мы начнем больше злиться, тогда будет лучше, — т. е. больше будем любить — любить не себя, а свою родину» [Некрасов 14. Кн. 2: 24].

В декабре этого же года Толстой в письме к Тургеневу дает отрицательный отзыв о статьях Чернышевского, посвященных Белинскому («Очерки гоголевского периода русской литературы»). Письмо не сохранилось, о его содержании мы узнаем из ответа Тургенева: «Больше всех Вам не по нутру Чернышевский; но тут Вы немного преувеличиваете. Положим, Вам его “фетишизм” противен — и Вы негодуете на него за выкапывание старины, которую, по-Вашему, не следовало бы трогать; но вспомните, дело идет об имени человека, который всю жизнь был — не скажу мучеником (Вы громких слов не любите), но тружеником, работником спекулятора, который его руками загребал деньги и часто себе приписывал его заслуги» [Тургенев. Письма. 3: 166].

Письма Толстого Некрасову и Тургеневу относятся к тому времени, когда между лагерем революционных демократов, возглавлявшимся в «Современнике» Чернышевским и Некрасовым, и сторонниками «чистого искусства» во главе с их теоретиком Дружининым, обострилась идейная борьба. Толстой на некоторое время примкнул к триумvirату (А. В. Дружинин, В. П. Боткин, П. В. Анненков) и на многое стал смотреть их глазами.

Недовольство Толстого «Современником» всячески подогревалось Дружининым. Он советовал Толстому вместе с другими участниками «обязательного соглашения» взять контроль над «Современником» и рекомендовал своему адресату внимательно изучать теорию Белинского для борьбы с нею [Толстой 1978. 1: 268–269]. Письмо аналогичного содержания Дружинин направил и Тургеневу.

В эти же месяцы Толстой встречается с Чернышевским. Личные встречи оставляют у него самое *благоприятное* впечатление. Так, 18 декабря 1856 г. в дневнике Толстой оставляет запись: «К Панаеву, там Чернышевский, очень мил» [Толстой 1928–1958. 47: 105]. 11 января 1857 г. Чернышевский вновь посетил его, о чем говорит запись в дневнике Толстого: «...пришел Чернышевский, умен и горяч» [Толстой 1928–1958. 47: 110]. Эти эмоционально окрашенные отзывы появились не под влиянием чужого голоса, который порой слышится в письмах Толстого той поры. Дневник в отличие от писем предполагает большую ориентированность на искренность. Дневниковые записи Толстого о Чернышевском не были сделаны с тайным умыслом оставить лестный отзыв о редакторе «Современника». Мы делаем этот вывод, исходя из того, что формально Толстой принадлежал к «лагерю» Дружинина, который находился в открытой полемике с Чернышевским, а одобрительные высказывания по отношению к революционному демократу не соответствовали духу триумvirата. Отсюда следует, что ставить под сомнение искренность толстовских слов относительно автора «Что делать?» не приходится. Однако благожелательности Толстого Чернышевский так и не смог заслужить. Н. Н. Гусев в книге «Два года с Л. Н. Толстым» вспоминает, как 5 февраля 1908 г. Толстой, отвечая на его вопрос о редакторах «Современника», заявил: «Чернышевского знал <...> Он мне всегда был очень неприятен, и писания его неприятны» [Гусев 1973: 92]. Однако по свидетельству В. В. Стасова, который встретился с Толстым в 1896 г., Толстой почти и вовсе не читал Черны-

шевского, а Добролюбова и Писарева «знал только понаслышке, и знал именно столько, сколько можно было знать в 60-х годах: зная только общие всех и везде разговоры и не читая подлинников...» [Стасов].

Отход Толстого от направления «Современника» и сближение его с триумвиратом вызывает у Чернышевского серьезную тревогу. По его мнению, талант автора «Севастопольских рассказов» «гибнет оттого, что усвоил себе пошлые понятия, которыми литературный кружок руководится при суждениях своих» [Чернышевский 14: 332]. В. И. Сахаров справедливо отмечает в своей статье «Встреча в начале пути (Н. Чернышевский, молодой Лев Толстой и А. Дружинин)», что Толстой отправляет последнюю часть своей трилогии именно Дружинину, а не редакторам «Современника» — Чернышевскому или Некрасову, — с которым у него заключено «обязательное соглашение» [Сахаров: 92–93]. Дружинин и его единомышленники пришли в восторг от «Юности». По мнению же Чернышевского, эта повесть «вздор», «размазня», «пошлость, скука, бессмыслие, хвостовство бестолкового павлина своим характером» [Чернышевский 14: 332]. В письме Тургеневу Чернышевский «мудрость» этих «аристархов» называет мнением «тупцов» [Чернышевский 14: 332]. Под влиянием неудачи последних произведений, сообщает Чернышевский А. С. Зеленому, Толстой «начинает образовываться и вразумляться <...> и, может быть, сделается полезным деятелем» [Чернышевский 14: 343]. Он надеется, что путешествие Толстого за границу может сбить с него «умственную шелуху» [Чернышевский 14: 341].

В приведенных отзывах имеются полемические крайности. В идеологической борьбе 1860-х гг. и в литературных спорах Толстой оказался не в стане революционных демократов, отсюда и резкость суждений Чернышевского, часто далеко не объективных. Чернышевский знал о закулисных играх Дружинина и его единомышленников. Он боролся не против Толстого, а за него, помня о том, что ошибочное направление может погубить и незаурядный талант. Оценку Чернышевским ранних произведений Толстого тоже в известной мере следует рассматривать как борьбу за писателя. Одна из отличительных особенностей таланта Толстого, по мнению критика, состоит в углубленном психологизме. Психологический анализ у него своеобразен: Толстого интересует «всего более — сам психологический процесс, его формы, его законы, диалектика души, чтобы выразиться определительным термином» [Чернышевский 3: 423].

Есть в таланте Толстого, подчеркивает Чернышевский, еще и другая сила — «чистота нравственного чувства». Критик замечает, что талант писателя будет развиваться и обогащаться, но эти две его стороны «останутся существенными чертами». Первая рецензия Чернышевского на ранние произведения Толстого заканчивалась гимном ему: «Мы предсказываем, что все, данное доньше графом Толстым нашей литературе, только залогом того, что совершит он впоследствии; но как богаты и прекрасны эти залого!» [Чернышевский 3: 431].

Во второй рецензии, напечатанной в № 1 журнала «Современник» за 1857 г., Чернышевский обратил внимание читателя на произведение Толстого из народного быта — рассказ «Утро помещика». По мнению критика, рассказ свидетельствует о том, что писатель прекрасно знает жизнь крестьянина и способен «с замечательным мастерством воспроизводить не только внешнюю обстановку быта поселян, но, что гораздо важнее, их взгляд на вещи. Он умеет переселяться в душу поселянина, — его мужик чрезвычайно верен своей натуре <...> понятие крестьян передаются у графа Толстого с такою же правдивостью и рельефностью, как характеры наших солдат» [Чернышевский 4: 682].

Столь комплиментарные рецензии Чернышевского о творчестве Толстого могут вызвать сомнение в искренности слов критика. Можно предположить, что благожелательные отзывы рецензента объясняются конъюнктурными соображениями. Для подобной версии есть предпосылки. Неслучайно С. Я. Долинина в статье «...Пришел Чернышевский, умен и горяч...» обращает внимание, «что Чернышевский избирает ту же тактику, о которой он писал Некрасову в отношении Дружинина: хвалить своего антагониста при всяком удобном случае» [Долинина: 96]. Но в целом, на наш взгляд, такая версия не совсем верна. В письме Некрасову в ноябре 1856 г. Чернышевский сообщал о намерении встретиться с Толстым и тут же добавлял: «... не знаю, успею ли получить над ним некоторую власть — а это было бы хорошо и для него и для “Современника”» [Чернышевский 14: 328]. Встреча произошла, Чернышевский произвел на Толстого благоприятное впечатление, но «власти над ним» так и не приобрел. Свою статью о «Детстве» и «Отрочестве» Толстого критик расценивал как вполне отвечающую истине, она написана «так, — сообщает он Некрасову, — что, конечно, понравится ему (Толстому — Е. Г.), не слишком нарушая в то же время и истину» [Чернышевский 14: 329–330].

Возможно, Чернышевский слегка подсластил свой отзыв, не касаясь слабых сторон в творчестве молодого писателя, но принципиально, основные положения в оценке своеобразия таланта Толстого следует признать гениальным предвидением критика. Нужно иметь в виду, что речь шла о ранних произведениях Толстого, — ни «Войны и мира», ни «Анны Карениной» тогда еще не существовало.

Несмотря на описанные нами непростые взаимоотношения двух мыслителей, Толстой в 1862 г. обратился к Чернышевскому с просьбой — отозваться на страницах «Современника» о выпускаемом им журнале «Ясная поляна», в котором Толстой высказывал свое видение образовательного процесса в России, а также формулировал новые педагогические стратегии. Критик был беспощаден. В рецензии, опубликованной в № 3 журнала «Современник» за 1862 г., Чернышевский «обрушился на педагогические идеи Л. Н. Толстого с яростной критикой» [Астафьева: 120]. Бесспорно, в желании Толстого получить отзыв о выпускаемой им периодике на страницах известного столичного журнала также можно увидеть определенный расчет, что вполне понятно и логично. Однако Толстой ошибся в выборе рецензента. Чернышевский, будучи до конца последователен своим взглядам, не мог смягчить тон своего отзыва, что, несомненно, еще раз говорит об искренности последнего. Чернышевский, жадно желавший заполучить «власть над Толстым», не смог скрыть своего несогласия с великим писателем относительно образовательной системы в России, что в дальнейшем поставило точку в их взаимоотношениях.

Личные контакты и взаимодействия Толстого и Чернышевского, оценка Чернышевским своеобразия таланта автора «Детства» и «Севастопольских рассказов», полемика Толстого с Чернышевским о педагогических новшествах в системе образования и некоторые другие вопросы основательно освещены в работах А. И. Шифмана, М. Б. Храпченко, Б. И. Бурсова и других литературоведов. Гораздо сложнее оказалось выявить то общее, что сближало двух выдающихся деятелей русской культуры. Замечание Б. Мейлаха, что «Толстой многими сторонами своей идеологии объективно приближается к революционным демократам» [Мейлах: 333–334], можно расценивать как довольно громкое, но небезосновательное.

Определяя место автора «Что делать?» в русской литературе, его обычно ставят в один ряд с Некрасовым, Щедриным, Помяловским и

другими писателями-демократами. Такое сближение не вызывает возражения, однако при этом не следует ограничиваться только противопоставлениями писателей-демократов художникам других направлений. Известно, что стиль демократической литературы создавался в тесной взаимосвязи с другими художественными стратегиями, в борьбе, противодействии и заимствовании отдельных достижений.

Художественность и жизненность лучших произведений искусства слова объясняется не только индивидуальными особенностями их творцов как выразителей того или иного направления в литературе, но и тем общим, что объединяет писателей. Общие же черты определялись приметами времени, откуда художники черпали содержание для своих произведений, и природой реалистического искусства. Все они в той или иной степени, с различной глубиной и силой, отражали закономерности в развитии самой действительности.

Неудовлетворенность современным состоянием России, тревога за судьбу родины, предчувствие неизбежности нового — все это нашло воплощение в классических произведениях русской литературы того времени. Толстой писал: «Мыслитель и художник никогда не будут спокойно сидеть на олимпийских высотах, как мы привыкли воображать <...> Он всегда, вечно в тревоге и волнении... Гладких, жирующих и самодовольных мыслителей и художников не бывает» [Толстой 1928–1958. 25: 373]. Чернышевский тоже видел призвание художника в служении обществу.

Более того, Толстой, как и Чернышевский, верил в благородные качества человека. Его положительные герои (Нехлюдов, Оленин) не могут бездумно существовать. В поисках смысла жизни они начинают осознавать свое драматическое положение, понимать, что жить в отрыве от народа нельзя, и в то же время им неведом путь абсолютного сближения с народом. Нечто подобное испытал аристократ Нивельзин из романа Чернышевского «Пролог», тогда как героям-разночинцам неизвестны ни мучительный стыд, ни желание искупить вину: им не в чем себя упрекнуть.

Поисками смысла жизни заняты положительные герои «Войны и мира». Личная судьба действующих лиц осмысливается писателем в зависимости от хода исторических событий. Толстой, подобно Чернышевскому, утверждал мысль о решающей роли народа в истории, однако исторический процесс понимается им по-своему. Писатель

рационализму демократов противопоставил стихийное, интуитивное начало народной жизни. Неслучайно Толстой дает в учителя графу Безухову Платона Каратаева. Однако по логике развития самого образа автор приводит Пьера в стан активных борцов за обновленную Россию. Позднее, в романе «Воскресение», Толстой с явной симпатией нарисует образы некоторых революционеров, чье гуманное отношение к женщине «воскресит» ее.

Чернышевский не разделял взглядов Толстого на женщину; в решении этого вопроса — они антиподы. И, тем не менее, в понимании семейного счастья у автора «Анны Карениной» есть одна мысль, которая отзывалась в кругу революционных демократов. По мнению Толстого, нельзя строить семейные отношения только на страсти, необходима общность интересов, духовная близость, которые могут возникнуть в результате совместного «труда».

В определении нравственных качеств человека Толстой, подобно Чернышевскому, выдвигал два основных признака: заинтересованность героя в судьбе родины и его отношение к народу.

Духовно богатые положительные герои Толстого, осознавая свое несовершенство, все силы направляют на преодоление собственных недостатков. Так, например, Пьер, обуреваемый низменными страстями, ведет в самом себе борьбу за моральное возрождение. Характер, таким образом, развивается по пути восхождения, совершенствования, в преодолении трудностей, как и в произведениях Чернышевского.

В заключение необходимо сказать, что помимо идейных параллелей, найденных нами в произведениях Толстого и Чернышевского, можно говорить и о взаимовлиянии двух писателей [Шпилевая], [Уздеева]. Так, исследователи отмечают, что Толстой в своем позднем творчестве не раз обращался к Чернышевскому. Самый яркий пример — поздняя пьеса Толстого «Живой труп», в которой автор не просто процитировал своего современника, но и в центр повествования поместил одно из звеньев известного романа «Что делать?».

Подводя итог, стоит отметить, что два современника — Толстой и Чернышевский, рожденные в один год, одновременно пришедшие в литературу, находящиеся в одном социальном пространстве, имели между собой огромную дистанцию, которая не давала им возможности сблизиться хотя бы на время. Различные позиции двух писателей касались почти каждой сферы жизни. В. Г. Андреева очень точно опи-

сывает природу образовавшейся между двумя мыслителями пропасти: «Проблема расхождений в действительности состояла в том, что Толстой восставал против тенденций, которые затемняли и нивелировали уникальный внутренний мир личности, раскрывающийся полностью только в проекции вечности, а не социальных интересов» [Андреева: XX]. И несмотря на непримиримые разногласия Толстого и Чернышевского, которые привели к сложному общению между ними, мы можем проследить и их плодотворное взаимовлияние. Ведь несогласие и попытка оспорить — это тоже осмысление, и может быть, даже более серьезное, чем согласие или же равнодушное молчание.

Список литературы

Источники

Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: в 15 т. Л.; СПб.: Наука, 1981–2000.

Стасов В. В. Стасов и Лев Толстой (Воспоминания В. В. Стасова) URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/vospominaniya/stasov-i-lev-tolstoj-vospominaniya-stasova.htm> (дата обращения: 02.07.23).

Толстой Л. Н. Известия общества Толстовского музея. 1911. № 3–5. С. 30–32.

Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями: в 2 т. М.: Худож. лит., 1978. Т. 1. 495 с.

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1928–1958.

Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1978–2014.

Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. М.: Гослитиздат, 1939–1953.

Исследования

Андреева В. Г. «Человек создан быть опорой другому, потому что ему самому нужна опора»: переписка Л. Н. Толстого и Н. А. Некрасова // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2023. Т. 15. Вып. 3. С. 74–83. <https://doi.org/10.17072/2073-6681-2023-3-74-83>

Асмус В. Ф. Мирозозрение Толстого // Лев Толстой. М.: АН СССР, 1961. Кн. 1. С. 35–102.

Астафьева Е. Н. Об образовании народа и педагогике свободы (рецензия Н. Г. Чернышевского на журнал «Ясная поляна») // Историко-педагогический журнал. 2013. № 3. С. 118–125.

Бурсов Б. И. Лев Толстой: идейные искания и творческий метод. 1847–1862. М.: Гослитиздат, 1960. 405 с.

Гусев Н. Н. Два года с Л. Н. Толстым. М.: Худож. лит., 1973. 464 с.

Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. М.: АН СССР, 1957. 915 с.

Демченко А. А. Н. Г. Чернышевский. Научная биография (1828–1858). М.; СПб.: Петроглиф, 2015. 624 с.

Долинина С. Я. «...Пришел Чернышевский, умен и горяч...» // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2011. № 2. С. 91–102.

Мейлах Б. Ленин и проблемы русской литературы конца XIX – начала XX века. М.; Л.: Гослитиздат, 1951. 420 с.

Николаев М. П. Л. Н. Толстой и Н. Г. Чернышевский. Тула: Приокское кн. изд-во, 1978. 144 с.

Сахаров В. И. Встреча в начале пути (Н. Чернышевский, молодой Лев Толстой и А. Дружинин) // Вопросы литературы. 1989. № 12. С. 84–98.

Уздеева Т. М. Тема нигилизма в пьесе «Зараженное семейство» Л. Н. Толстого и нигилисты Н. Г. Чернышевского в романе «Что делать?» // Мир науки, культуры, образования. 2018. № 3 (70). С. 502–503.

Храпченко М. Б. Лев Толстой как художник. 4-е изд. М.: Худож. лит., 1978. 580 с.

Шифман А. И. Страницы жизни Льва Толстого: Очерки. М.: Сов. Россия, 1983. 335 с.

Шпилевая Г. А., Бахметьева И. А., Безрукова В. В. Способы выражения авторской философско-этической позиции в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?» и в пьесе Л. Н. Толстого «Живой труп»: к вопросу о «несходстве сходного» // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 441. С. 68–74. <https://doi.org/10.17223/15617793/441/9>

References

Andreeva, V. G. “‘Chelovek sozdan byt’ oporoi drugomu, potomu chto emu samomu nuzhna opora’: perepiska L. N. Tolstogo i N. A. Nekrasova” [“‘A Person is Created to be a Support for Another, Because He Himself Needs Support’: Correspondence between L. N. Tolstoy and N. A. Nekrasov”]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiya*, vol. 15, issue 3, 2023, pp. 74–83. <https://doi.org/10.17072/2073-6681-2023-3-74-83> (In Russ.)

Asmus, V. F. “Mirovozzrenie Tolstogo” [“Tolstoy’s Worldview”]. *Lev Tolstoy* [Leo Tolstoy], book 1. Moscow, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1961, pp. 35–102. (In Russ.)

Astaf’eva, E. N. “Ob obrazovanii naroda i pedagogike svobody (retsenziia N. G. Chernyshevskogo na zhurnal ‘Iasnaia poliana’)” [“On the Education of the People and the Pedagogy of Freedom (Review by N. G. Chernyshevsky on the Journal ‘Yasnaya Polyana’)”]. *Istoriko-pedagogicheskii zhurnal*, no. 3, 2013, pp. 118–125. (In Russ.)

Bursov, B. I. *Lev Tolstoy: ideinye iskania i tvorcheskii metod. 1847–1862* [Leo Tolstoy: Ideological Quest and Creative Method. 1847–1862]. Moscow, Goslitizdat Publ., 1960. 405 p. (In Russ.)

Gusev, N. N. *Dva goda s L. N. Tolstym* [Two Years with L. N. Tolstoy]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1973. 464 p. (In Russ.)

Gusev, N. N. *Lev Nikolaevich Tolstoy. Materialy k biografii s 1855 po 1869 god* [Lev Nikolaevich Tolstoy. Materials for a Biography from 1855 to 1869]. Moscow, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1957. 915 p. (In Russ.)

Demchenko, A. A. N. G. *Chernyshevskii. Nauchnaia biografiia (1828–1858)* [N. G. Chernyshevsky. Scientific Biography (1828–1858)]. Moscow, St. Petersburg, Petroglif Publ., 2015. 624 p. (In Russ.)

Dolinina, S. Ia. “...Prishel Chernyshevskii, umen i goriach...” [“...Chernyshevsky Came, Smart and Hot...”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 10. Zhurnalistika*, no. 2, 2011, pp. 91–102. (In Russ.)

Meilakh, B. *Lenin i problemy russkoi literatury kontsa XIX – nachala XX veka* [Lenin and the Problems of Russian Literature of the Late 19th – Early 20th Century]. Moscow, Leningrad, Goslitizdat Publ., 1951, pp. 333–334. (In Russ.)

Nikolaev, M. P. *L. N. Tolstoy i N. G. Chernyshevskii* [L. N. Tolstoy and N. G. Chernyshevsky]. Tula, Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1978. 144 p. (In Russ.)

Sakharov, V. I. “Vstrecha v nachale puti (N. Chernyshevskii, molodoi Lev Tolstoy i A. Druzhinin)” [“Meeting at the Beginning of the Journey (N. Chernyshevsky, Young Leo Tolstoy and A. Druzhinin)”]. *Voprosy literatury*, no. 12, 1989, pp. 84–98. (In Russ.)

Uzdeeva, T. M. “Тема nihilizma v p’ese ‘Zarazhennoe semeistvo’ L. N. Tolstogo i nihilisty N. G. Chernyshevskogo v romane ‘Chto delat?’.” [“The Theme of Nihilism in the Play ‘The Infected Family’ by L. Tolstoy and Nihilists by N. Chernyshevsky in the Novel ‘What to Do?’”]. *Mir nauki, kul’tury, obrazovaniia*, no. 3 (70), 2018, pp. 502–503. (In Russ.)

Khrapchenko, M. B. *Lev Tolstoi kak khudozhnik [Lev Tolstoy as an Artist]*. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1978. 580 p. (In Russ.)

Shifman, A. I. *Stranitsy zhizni L’va Tolstogo: Ocherki [Pages of Leo Tolstoy’s Life: Essays]*. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1983. 335 p. (In Russ.)

Shpilevaia, G. A., I. A. Bakhmet’eva, and V. V. Bezrukova. “Sposoby vyrazheniia avtorskoi filosofsko-eticheskoi pozitsii v romane N. G. Chernyshevskogo ‘Chto delat?’ i v p’ese L. N. Tolstogo ‘Zhivoi trup’: k voprosu o ‘neskhodstve skhodnogo’.” [“Ways of Expressing the Author’s Philosophical and Ethical Position in N. G. Chernyshevsky’s Novel ‘What to Do?’ and in L. N. Tolstoy’s Play ‘A Living Corpse’: On the Question of ‘Dissimilarity of the Similar.’”]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 441, 2019, pp. 68–74. <https://doi.org/10.17223/15617793/441/9> (In Russ.)

© 2023. И. Ю. Смирнова

Костромской государственной университет
г. Кострома, Россия

**«Просвещение» или «обогащение»:
о ценностях и состоянии русского пореформенного общества
в цикле А. И. Эртеля «Записки Степняка»**

Аннотация: В статье рассматривается идейное и художественное своеобразие книги очерков А. И. Эртеля «Записки Степняка». Анализируются основы организации целостности всего сборника, осмысляются мировоззренческие взгляды писателя, проясняется соотношение позиции автора и повествователя в книге. В работе подчеркивается, что Эртелю нередко приписывали крайние народнические взгляды, но писатель видел задачу отнюдь не только в помощи народу, но в оздоровлении и преобразении всего русского общества, русской жизни, уверенно и быстро терявшей нравственный стержень и высокие моральные образцы. Автором статьи осмысляются основные мотивы книги очерков и принципы организации системы персонажей в ней. Описывается и на основании писем Эртеля к современникам, его рассуждений характеризуется отношение Эртеля к русскому народу, основным проблемам русской пореформенной жизни.

Ключевые слова: А. И. Эртель, книга очерков, художественная целостность, народ, народники, пореформенное время, образ повествователя, система мотивов.

Информация об авторе: Смирнова Ирина Юрьевна, аспирант, Костромской государственной университет, ул. Дзержинского, д. 17, 156005 г. Кострома, Россия.

E-mail: Irisbaltsan@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 30.07.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 21.08.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Смирнова И. Ю. «Просвещение» или «обогащение»: о ценностях и состоянии русского пореформенного общества в цикле А. И. Эртеля «Записки Степняка» // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 124–147. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-124-147>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 124–147. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 124–147. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Irina Yu. Smirnova

Kostroma State University

Kostroma, Russia

**“Enlightenment” or “Enrichment”:
About the Values and State of Russian Post-reform Society
in A. I. Ertel’s Series “Notes of Stepnyak”**

Abstract: The article examines the ideological and artistic originality of the book of essays by A. I. Ertel “Notes of Stepnyak.” It manifests itself in the fundamentals of organizing the integrity of the entire collection, the writer’s worldview, and the relationship between the position of the author and the narrator in the book. The work emphasizes that Ertel was often credited with extreme populist views, but the writer saw his task not only in helping the people, but in the improvement and transformation of the entire Russian society, Russian life, which was confidently and quickly losing its moral core and high moral standards. The author of the article comprehends the main motifs of the book of essays and the principles of organizing the system of characters in it. Ertel’s letters to his contemporaries, his reasoning allow to describe and characterize writer’s attitude towards the Russian people and the main problems of Russian post-reform life.

Keywords: A. I. Ertel, book of essays, artistic integrity, people, populists, post-reform times, image of the narrator, system of motifs.

Information about the author: Irina Yu. Smirnova, graduate student, Kostroma State University, 17 Dzerzhinsky St., 156005 Kostroma, Russia.

E-mail: Irisbaltsan@mail.ru

Received: July 30, 2023

Approved after reviewing: August 21, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Smirnova, E. V. “‘Enlightenment’ or ‘Enrichment’: About the Values and State of Russian Post-Reform Society in A. I. Ertel’s Series ‘Notes of Stepnyak.’” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 124–147. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-124-147>

Творческий взлет А. И. Эртеля (1855–1908), прожившего недолгую и полную переживаний и сомнений жизнь, приходится на последнюю четверть XIX в. — время активной реформаторской деятельности, народных волнений и глобальных перемен в общественной жизни, социальном устройстве. А. И. Эртелю было суждено не только лично преодолеть многие трудности жизни в России пореформенного периода, но и увековечить в своем творчестве разрушение прежнего общественного порядка, обесценивание идеалов отцов и обновление общественной мысли. Эртель не понаслышке знал о тяготах простого человека, о сложности крестьянской жизни, которая, несмотря на отмененное крепостное право, часто оставалась существованием в социальном низу — абсолютной непросвещенности, отсутствии медицинской помощи и пр.

Действительная ситуация складывалась так, что при всем своем огромном стремлении помочь простому народу Эртель не мог этого сделать. Писатель поставил в творчестве массу вопросов, найти ответы на которые в переходное время не всегда представлялось возможным. Обращаясь к В. Г. Черткову, с которым Эртель был хорошо знаком, немало общался, в письме от 16 августа 1892 г. он писал: «Время наше представляется мне мучительно трудным и загадочным; те или иные решения задач мало удовлетворительными. То, что все идет к лучшему, в это я еще верю, но путь к этому лучшему сопряжен с необыкновенными отклонениями к худу, — это тоже верно» [Письма: 290].

По сути дела, этой цитатой из письма Эртеля можно описать тональность всего его творчества, складываемую из постоянного стремления к лучшему, неустанной борьбы и череды разочарований, сомнений, драматических происшествий. Сложно не согласиться с М. О. Гершензоном, который тонко подметил деятельное начало в писателе, не давшему ему опускать руки. Вместе с тем исследователь писал, что начало творческого пути Эртеля было сопряжено с наиболее активной

позицией, стремлением понять причины людских бед и страданий: «Вопрос об изначальной силе, движущей мир, и окончательной цели этого движения, он оставляет без рассмотрения. Был момент, в самом начале его исканий, когда этот вопрос встал пред ним во всей своей острот; он спрашивал себя: зачем зло и страдание в мире, для чего нужно Богу терзать все живущее такими несказанными муками? И тогда обычный выход — смирение перед неведомым, перед видимым, бессмыслием истории — казался ему нелепостью; тогда он на минуту почувствовал, что в этом вопросе — все, что, не решив его, нельзя жить. — Но только на минуту; такие натуры не утопают в метафизике» [Гершензон: 5].

Своеобразные качели между стремлением решить остро стоящие вопросы насущной жизни и понимаем невозможности их однозначного разрешения читатель видит уже в книге очерков Эртеля «Записки Степняка». Сам писатель, и в шутку и всерьез в 1890-е гг. резко отзываясь о своей первой книге очерков, отмечал, что именно она принесла ему настоящую известность. Отдельные очерки будущего сборника выходили с января 1880 г. в журналах «Вестник Европы», «Русское богатство», «Дело». А полное их собрание вышло отдельным изданием в 1883 г.

Цель данной работы заключается в попытке прояснить особенности изображенных Эртелем картин народной жизни, а также обосновать специфику художественной целостности цикла «Записки Степняка». В последние 10 лет в науке о литературе появился ряд интересных статей и научных изданий о творчестве Эртеля, в том числе о «Записках Степняка». Внимание исследователей направлено не только на языковые особенности текстов Эртеля, но и на анализ композиции его книги [Андреева 2013], осмысление видения писателем русской пореформенной деревни [Иванов], использования им традиций классиков [Кулагина], понимания ключевых образов «новейших времен» [Ковалева]. Вместе с тем до конца не проясненным и спорным остается соотношение позиции автора и повествователя в книге. Эртелю нередко приписывают даже крайние народнические взгляды, между тем, по нашему мнению, писатель видел свою задачу отнюдь не только в помощи народу, но в оздоровлении и преобразении всего русского общества, русской жизни, уверенно и быстро терявшей нравственный стержень и высокие моральные образцы.

В письме М. Н. Чистякову от 10 августа 1881 г. Эртель писал: «...Меня гораздо более интересует участь интеллигенции и трагиче-

ский характер ее отношений к народу, чем самый народ с своим “обычным правом и бытовыми формами”. С этой стороны, ей Богу, мужик уже достаточно прошпигован» [Письма: 41]. Как мы постараемся показать в данной статье, уже в «Записках Степняка» Эртель пронизательно почувствовал, что беда русской жизни конца XIX в. заключается в повсеместном крушении идеалов, в отсутствии у людей прочных ориентиров движения и надежной системы ценностей, уверенности в завтрашнем дне. Эртель понимал всю утопичность воззрений славянофилов, пытавшихся обратиться в прошлое, к народной общине, писавших об удивительных исконных качествах русского мужика. Писатель очень хорошо проиллюстрировал, что в условиях новых взаимодействий с собственниками простой народ или становился однозначной жертвой и погибал, или получал новую закалку выживания, связанную с приобретением цепкой хищнической хватки, исключающей все лучшие человеческие качества. Мы считаем, что уже в книге «Записки Степняка» Эртель смог воплотить ключевую идею своего творчества, в которой он видел основу правильной и мудро устроенной жизни. В. Г. Андреева отмечает: «С долей условности можно сказать, что в творчестве каждого большого художника присутствует ключевая идея соответствующего объема и уровня. Центральной в творчестве Эртеля является идея смены поколений, передачи наследия, ценностей и жизненного опыта» [Андреева 2020: 109]. Полностью соглашаясь с исследовательницей, отметим, что формулируя подобную идею, Эртель в то же время был глубоко разочарован. Он не находил в русском обществе возможностей для массового просвещения и воспитания народа, для формирования того морально-нравственного ядра, которое и стало бы основой национального будущего. Вместе с тем, далеко в прошлое ушла дворянская идея передачи фамильного наказа беречь честь смолоду.

В литературоведении встречается мнение о том, что писатель, спустя буквально десять лет после выхода книги, стал относиться к ней скептически. На самом деле, если Эртель в конце 1880-х и в 1890-е гг. и писал что-то критическое о «Записках Степняка», то это касалось исключительно формы очерков, но не их содержания.

Так, В. Г. Чертков спросил как-то Эртеля, можно ли взять что-то для публикации в «Посреднике» из «Записок Степняка». 25 июля 1888 г. Эртель писал Черткову: «Но дать вам совет, что именно годится для “Посредника” из моих “Записок степняка”, ей Богу затрудняюсь. От них из-

рядно “воняет литературой”, как сказал когда-то Тургенев, отзываясь о романах французских реалистов. Много там описаний, много ненужных, чисто субъективных настроений и чувств. Одним словом, музыка рассчитана на “воспитанное” или, по вашему, на “испорченное” ухо. Это я говорю о форме. Что касается содержания, то я, разумеется, и теперь не отступлюсь от него, потому что, мне кажется, чувства оно должно возбуждать хорошие. Из всех “Записок степняка” любимый мой рассказ — “Офицера”, но и он вряд ли пригоден для “Посредника» [Письма: 71].

Конечно, в данном случае нужно учитывать адресата письма Эртеля и его просьбу. Чертков искал материал для народного чтения, поэтому рассуждения самого Эртеля о субъективных настроениях и чувствах в книге уместны тут именно потому, что малограмотный читатель из народа вряд ли был способен к пониманию той музыки, которая была рассчитана на воспитанную публику.

Дело было еще и в том, что и современники Эртеля — критики и писатели, и литературоведы XX в. хоть и отзывались нередко положительно об очерках, однако не смогли по достоинству оценить всю книгу, ее целостность. Не случайно 15 октября 1889 г. Эртель писал В. А. Гольцеву: «И еще, если пошло на откровенность: иногда я удивляюсь, как это случилось, что “Записки Степняка” доставили мне, хотя и не ахтикакое, но всетаки имя. ... По совести говоря, я склонен приписать весь эффект “мыслям добрым”, остальное же — от лукавого...» [Письма: 175].

М. Е. Салтыков-Щедрин готов был принять к публикации очерки Эртеля. 25 февраля 1884 г. он писал: «Многоуважаемый Александр Иванович. Хотя Вы и возвестили мне приезд Г. И. Успенского, но он не был. Рассказы я Ваши прочитал и охотно помещу их в апрельской книжке, ежели Гаршин не доставит к сроку обещанной им работы. В противном случае (так как места не будет) я отложу печатание до мая» [Салтыков-Щедрин: 287]. П. В. Засодимский и Н. Н. Златовратский, оставившие небольшие воспоминания об Эртеле, считали книгу «Записки Степняка» одним из знаковых рубежей в жизни писателя, который открыл его имя публике. П. В. Засодимский писал: «В конце 70 гг. А. И. Эртель переселился в Петербург. Тогда в “Вестнике Европы” появился ряд его прелестных рассказов под общим заглавием “Записки Степняка”. Эти рассказы своею образностью, живым описанием при-

роды, изяществом и мягкостью тона сильно напомнили тургеневские знаменитые “Записки охотника”. Эртель скоро был замечен читателями и критикой. Редакция “Вестника Европы” очень дорожила им, как талантливым молодым писателем» [Засодимский]. Н. Н. Златовратский справедливо отмечал, что «Записки Степняка» стали первым и при этом одним из характерных произведений писателя, отразившим его стиль и натуру: «В личных отношениях, которые между нами ограничивались тогда отношениями доброго знакомства, он мне тогда нравился своим мягким, тактичным и дружелюбным отношением к товарищам, к которому, однако, всегда примешивалась доза как бы некоторой добродушно-скептической иронии. Эта черта, по-видимому, глубоко лежала в его натуре и объяснялась, надо думать, преобладанием в нем несколько практического взгляда на людские отношения, быть может, воспитанного в той сурово деловой сфере (крепостнического строя жизни), в которой прошло его детство. Кто читал его “Записки Степняка” — это наиболее характерное для его творчества, наиболее ценное и непосредственное из его произведений, тот не мог не заметить, насколько все оно было проникнуто этим настроением. Впрочем, это его обычное настроение не мешало ему тогда относиться все же с сочувствием к тем проявлениям идеалистических стремлений, которыми так беззаветно жило тогдашнее молодое поколение» [Златовратский].

Друзья и знакомые Эртеля проницательно чувствовали значение его книги, однако глубинного объяснения позиции писателя, выраженной в этом сборнике очерков, в воспоминаниях современников нет. При этом о «Записках Степняка» по факту их выхода было высказано и немало негативных, отрицательных отзывов.

В «Русской мысли» была опубликована статья с решительным неприятием и стилия, и сути книги, в которой отмечались исключительно минусы сборника очерков и постоянные длинноты в описаниях: «Читая эти бесконечные упоения разными затхлостями, нам не раз приходило в голову: а что, если б автор выкинул многоречивые описания природы и своих ощущений, его два солидных тома непременно должны бы были похудеть до тощей брошюры... И едва ли бы от такого сокращения что потерял читатель, тем более, что автор и в своих описаниях, и в ощущениях нередко повторяется...» [Некрасова].

В критической статье «Письма постороннего в редакцию “Отечественных записок”» Н. К. Михайловский дал отрицательную оценку

образу главного героя «Записок Степняка». По его мнению, Батурин представлен личностью неполноценной, склонной к эмоциональной нестабильности и в жизни неопределившейся: «Степняк имел чрезвычайно неровный характер и беспричинно <...> переходил от ужасного настроения к возбужденному и наоборот» [Михайловский: 856]. Также Михайловским отмечено, что вступительная глава «Знакомство с Батуриным» достаточно посредственно раскрывает суть биографии героя и читателю «решительно не видать того, что хотел уяснить современникам степняк» [Михайловский: 856]. Критически отнесся автор статьи и к обилию лирических отступлений в контексте повествования. Открыто иронизирует Михайловский над некоторыми «слабыми местами» книги очерков: «Только такой, поистине несносный человек, может так приставать к читателю: солнце сияло уже, когда я встал, встал я с левой ноги, потом переступил на правую, а солнце все шло свои живительные, ласкающие лучи: потом я постоял немного на обеих ногах сразу... Помилосердствуйте, господин степняк! Ведь до всего этого решительно никому нет дела» [Михайловский: 858]. Остается недоволен критик и авторской спецификой в изображении действующих лиц. Михайловский отметил, что Эртель «дает целую коллекцию фигур, долженствующих быть типами, и которые, однако, геометрически правильны, слишком инструментованы», и даже сравнивает их с деревянными фигурами [Михайловский: 866]. Однако критик подчеркнул и глубину познаний автора в вопросах народной жизни, умения уловить и передать читателю её самобытность: «<...> иначе, как с благодарностью, нельзя относиться к нему за то, что он останавливает внимание своих читателей на действительно важных вопросах народной жизни» [Михайловский: 865].

Очень интересно, что некоторые современные исследователи солидарны с негативными оценками книги Эртеля и позицией Н. К. Михайловского. Так, весьма принципиальной и рациональной критику Михайловским книги Эртеля считает А. И. Иванов. Исследователь пишет: «В переходное время в произведении молодого художника не оказалось правдивого и типического изображения общества, картина преформенной жизни России получилась излишне пестрой, “разговоры с природой были бесплодные”; мужики, напоминающие тургеневских, являются, скорее, карикатурой, чем каким-либо обобщением. Скажем сразу, что в “Записках Степняка” Эртель действительно не дает крупно-

го цельного образа крестьянина — да такую задачу в силу избранного жанра он перед собой и не ставил — перед нами многокрасочная мозаика характеров, несущих определенный социально-этический заряд» [Иванов: 665]. Примечательно, что А. И. Иванов правильно подмечает многие вопросы, поставленные в книге Эртеля: «необходимость грамотности в деревне, место интеллигенции, причины пьянства мужика и др.». Однако исследователь отмечает, что сложно определить позицию повествователя книги: «В силу этого так непонятой и осталась позиция степняка Батурина (народник / не народник), от имени которого ведется повествование» [Иванов: 665].

По нашему мнению, сложность выявления позиции повествователя и писателя является одной из своеобразных сторон книги — Эртель (во многом, видимо, сознательно, а где-то и непреднамеренно) несколько завуалировал точки зрения — свою и Батурина. Сознательная сторона этой «игры» с читателем заключалась в том, что, во-первых, Эртель не хотел раскрыть реципиенту сразу все выводы и доводы, он стремился познакомить читателя с русской действительностью, ее проблемами, постепенно показать ему в деталях беды родной земли и людей, ее населяющих. Без видения противоречий и страданий обозначенная позиция повествователя и автора были бы головными, рассудочными. Во-вторых, как мы уже заметили выше, Эртель не стремился обозначить свою позицию или позицию Батурина исключительно по улучшению жизни одного слоя или класса — в задачи его входило представление о выработке формулы и образцов жизни для всего русского общества. Непреднамеренная сторона в отсутствии четко сформулированных и ранжированных выводов заключалась в том, что Эртель готов был сделать только заключения об увиденном, но не поручиться за изменение, трансформацию действительности, в которой он не находил собственно того, что было необходимо для дальнейшего гармоничного движения вперед.

В книге Эртеля чрезвычайно важно увидеть внутренние смыслы, которые способствуют ее единству и позволяют постигнуть недостающие характеристики и стороны русской жизни. В. Г. Андреева в статье «Художественный мир книги очерков А. И. Эртеля “Записки Степняка”» отмечает, что образы героев книги Эртеля не просто разбросаны мозаикой по сюжету, а искусно вплетены в повествование: «Двадцать очерков Эртеля объединены в книгу благодаря единому образу рас-

сказчика-повествователя, общей тематике, а также множеству присутствующих в ней отступлений, которые способствуют не распадению общего художественного целого, а, наоборот, его созданию» [Андреева 2013: 93]. Исследовательница справедливо считает, что «сложность и противоречия заключаются у Эртеля в нескольких измерениях» — в столкновении людей разных поколений, соотнесении их ценностей, в стремлении автора передать богатство и разнообразие народных характеров, сформированных в степной стороне [Андреева 2013: 94].

Особого внимания заслуживает тот факт, что очерки в «Записках Степняка» расположены не хаотично, при их расположении автор придерживался определенной закономерности. Так, в сборнике наблюдается группировка действующих лиц по социальным классам, причем автор исключает повторения в их очередности. Например, если в повести «От одного корня» главными героями выступают крестьяне одной деревни — кулак Василий Мироныч, которого купцы и помещики звали «серым министром», и нищий мужичок Трофим — ревностный поборник старого «дедовского» порядка, то в следующем очерке «Два помещика» Эртель обращается к истории взаимоотношений помещика Михрюткина и купца Карпеткина. Затем следует очерк «Мужичок Сигней и мой сосед Чухвостиков», в котором бывший крепостной Андрей Захарыч, скопивший во время работы управляющим на небольшой хуторок, становится объектом наживы для хитрого, льстивого и лицемерного мужика Сигнея. В очерке «Визгуновская экономия» представлены многочисленные образы крестьян имения Визгуновка. Преданный всей душой своим господам ключник Пантей Антипыч, горделивая красавица Ульяна, алчный и беспринципный сын приказчика Пармен и др. Таким образом, прием чередования социальных классов, к которым относятся персонажи, позволяет избежать в цикле идейно-смыслового повтора, но при этом раскрыть структуру социального устройства России пореформенного периода, особенности мировосприятия, а также многообразие нравов.

В большинстве очерков слабый персонаж взаимодействует с сильным. Причем сложным и многогранным, конечно, оказывается у Эртеля само понятие «силы». Писатель по сути дела реализует в многочисленных описаниях героев формулу «сильные мира сего», когда сила персонажей заключается в высоком и устойчивом социальном и финансовом положении. Такими предстают перед читателями образы

купцов и кулаков. В очерке «Два помещика» ведущим является образ господина Карпеткина — барина, успешного предпринимателя: «Сразу было видно, что это помещик, что называется, к обстоятельствам применившийся: жила и кулак» [Эртель: 86]. Умными и конструктивными кажутся нам и мысли его в отношении крестьянства: «<...> вы знаете мужика? Душу то его, подоплеку-то? Никто не знает. Не знает потому, что он, каналья, перед барином её не выскажет, душу-то, а норовит все обманом... Мужик для нас, для господ — центральная Африка... Америка ещё не открытая <...> с этой зимы непременно покупаю все эти книжонки, трактующие о мужике, и положительно засаживаюсь за них» [Эртель: 93]. Похвальным кажется нам стремление купца узнать суть простого мужика, его потребности и интересы, и даже «съесть с ним пуд соли». Но рушится идеальный образ господина Карпеткина, когда раскрывается мир его ценностей и приоритетов. «Рубль — вот идеал!» — провозглашает купец, превознося капитал выше культуры, искусства и даже выше любви и честности. Окончательно разрушает автор образ купца, казавшийся сначала идеальным, иронично описывая в финале рассказа как, едва проводит жену, господин Карпеткин с криком: «Ведь это девки в саду-то», бросается вниз с балкона [Эртель: 96]. Важным является риторический вопрос, который адресует повествователь современникам: «Действительно, прошло время господ Михрюткиных <...> Но кто же заменит их? Неужели господа Капреткины?.. И грустно становилось на душе...» [Эртель: 96]. Таким образом, автор дает читателю понять, что не одобряет власти капиталистов в обществе, выступает против их низких ценностей и желает другого будущего для России.

В очерке «Иностранец Липатка и помещик Гуделкин» «сильным мира сего» представляется читателю купец Липат: «Чумаковский хутор изобличал в хозяине и образцового дельца и крупного капиталиста» [Эртель: 411]. Во всем чувствуется твердая хозяйская рука и достаток. На каждом гумне пыхтят паровые машины, молотилки, длинными рядами выстроены различные новые орудия труда: жнейки, сеноворошилки, сеялки. Для рабочих выстроен флигель со столовой и даже баня. Кажутся рациональными читателю и мысли Липата о необходимости перемен в социальном устройстве России. Производить реформы он предлагает на основе опыта просвещенных стран Европы. В идеальной картине мира, обрисованной купцом, «мужик щеголяет

в ситцевой рубашке, бабы носят козловые ботинки. Фабриканты заводят школы. Дети бегают в кумаче и хором поют славословия <...> Частные хозяйства процветают благодаря машинному производству» [Эртель: 420]. Однако вся эта картина благополучия рушится, когда мы узнаем о реальных планах коварного Липатки. В разговоре с отцом спадает маска общественного благодетеля и перед нами предстает бесчувственный коммерсант, озабоченный лишь жадной наживы: «Липат действительно перестал финтить. Кратко и сжато обрисовал он старику положение дел. Народ бедствует и голодает. Земли истощены. На миру идет разладица. И самый раз дать мужику работу. Он пойдет за всякую дешевку, особливо зимой» [Эртель: 426]. «Коварный и расчетливый замысел нового хозяина жизни постепенно раскрывается, но противостоять ему уже никто не может, “поле битвы” остается за ним. Безусловно, он энергичен и трудолюбив, но вместе с тем эгоистичен и жесток. Будучи выходцем из крестьянской среды, Липатка расценивает свой успех как социальный реванш, как победу над дворянским сословием, над “господами”, у которых его предки были крепостными» [Ковалева: 91].

Однако очень часто у Эртеля сила духовная оказывается выше жизненных тягот и лишений. Самые бедные и обездоленные герои становятся носителями истинных ценностей, поражают глубиной своей души. В очерке «Под шум вьюги» мужичок Григорий соглашается за два рубля сопроводить заплутавшего в страшной метели Степняка. Загнанный в глубокую нужду, несчастный человек готов рисковать жизнью, чтобы прокормить свою семью. Впечатляет теплота чувств, которую мы видим в сценах общения Гришки со своей женой Аришей. Несмотря на низкий социальный статус, между ними сохранились поистине духовно высокие отношения. В очерке «От одного корня» нищий мужичок Трофим выступает «усердным хранителем и ревностным поборником старого “дедовского” порядка» [Эртель: 68]. Общественное начало, мир, были для Трофима своего рода святыней: «Мир — великое дело... чтоб, значит, сообща... по правде... без обиды» [Эртель: 69]. Высокая духовность его заключается в любви к ближнему, к миру, подсознательному стремлению к всеобщему равенству и справедливости. В очерке «Мужичок Сигней и мой сосед Чухвостиков» в противоположность алчности отца Сигнея представлен образ его сына Митрохи: «...отцовского духа, — духа лицемерия и лжи, не было за-

метно в его красивых чертах» [Эртель: 115]. Для него справедливость выше финансовой выгоды, жизнь в ладу с миром ценнее материального блага. Такими многогранными предстают перед читателями картины нравов общества России пореформенной эпохи.

Эртель использует прием скрытого сравнения героев, их положений, ценностей и характеров, тем самым подчеркивая их сильные и слабые стороны. Данный прием позволил автору также запечатлеть противоречивость самой эпохи, разделившей общество на четкие социальные пласты.

Яркую антитезу в крестьянских образах мы видим в рассказе «От одного корня», где Эртелем представлены выходцы из одной среды, одной деревни — кулак Василий Мироныч и бедняк Трофим. Но не только богатство и бедность противопоставляет автор в этих образах. Идеи, взгляды на жизнь и ценности героев оказываются противоположны. «Серый министр» Василий Мироныч — преуспевающий коммерсант, сторонник нового порядка и власти капитала, «блажной» Трофим — усердный хранитель и ревностный поборник “дедовского” порядка» [Эртель: 68].

На множестве примеров в книге очерков Эртель показывает, что капиталы без образования и воспитания, без меры и внутренней гармонии действуют на человеческую личность разрушительно.

В очерке «Поплёшка» нищий мужичок Поплёшка, уповающий на Божью милость и крестьянское терпение, противопоставлен богатому попу, забывшему о святости своего долга, отцу Агею, который использует смиренность крестьян в своих личных целях и спаивает их в своем кабаке. Так, смирение, глубокая религиозность и трудолюбие противопоставляются алчности, разврату и беспринципности. Однако было бы ошибкой думать, что Эртель только жалеет Поплёшку — выливаемая на него ненависть «сильных мира сего» передается им далее, вымещается на бедную и незащищенную лошадку. Эртель иллюстрирует, что мир, сосредоточенный исключительно на материальных ценностях, лишенный заботы о других, обречен на деградацию.

Помещик Гуделкин, переживающий о судьбе народа и уверенный в том, что приобщение к культуре спасет крестьян, противопоставлен образу купца Липата, желающего закабалить как можно больше мужиков и обмануть восторженного «Гуделку». Убежденный в том, что спасти Россию от гибели может только культура, добродушный Ири-

ней Гуделкин проводит в своем имении реформу: «Он воздвиг больницу, нанял фельдшера, устроил школу, расширил размеры пиршеств, задаваемых крестьянам, ссужал их и хлебом, и деньгами, и лесом. Он не упускал случая поговорить с лапотником о благодетельности культуры, причем иногда вводил этого лапотника даже в свой дом, где и обращал его внимание на удобство люстр и красоту обоев» [Эртель: 407]. Однако эти новшества не произвели никаких перемен в сознании крестьян, кроме особой почтительности и уважения к своему благодетелю мужики ничего не чувствуют. Действительно, важна ли лапотнику красота Гольбейновой Мадонны, если, покинув роскошный дом своего барина, он вынужден вернуться в свой убогий мир бедности, непросвещенности и бесконечного труда. Поэтому вынужден мужик «щупать корявыми пальцами шелковые драпри и тюлевые гардины», а после окунается в свою «первобытность» [Эртель: 407]. Создавая в воображении утопический мир счастливого крестьянства, Ириной Гуделкин не учел, что для просвещения народа, угнетенного многовековым рабством, недостаточно обращения к одной лишь культуре. Без базовых знаний устройства мира, финансовой грамотности, юридической защищенности невозможно становление благополучного общества. Зато успешно пользуется иллюзорной мечтой Гуделкина хитрый купец Липатка, обещающий создать в имениях ту самую утопию, о которой так мечтал добродушный помещик. Таким образом, в противовес сердоболю и желанию помочь выступила в очерке алчность.

Не только помещики, подобные Ириной Гуделкину, осознавали необходимость перемен в крестьянском мире. «Люди разного происхождения, разного уровня культуры и с очень разной жизненной судьбой думают о народе, стремятся помочь ему. Федя Лебедкин и Люба, получивший прекрасное образование генеральский сын Серафим Ежиков и брошенная офицером, не подозревающая о существовании различных методов обучения грамоте, не понимающая самого слова “метод” молодая учительница. Положение народа тревожит честных людей во всех кругах общества, зовет их к действию. Каждый из этих честных людей предоставлен самому себе, живет и действует в одиночку» [Билинскис]. Сельский учитель Серафим Ежиков покинул барский отчим дом и готов всецело посвятить себя служению народу: «Я уверяю, что нужнее-то всего мы именно в деревне, и там, только там наше настоящее место!» [Эртель: 237]. Свое призвание он определил как «роль кап-

ли, долбящей камень» и это дает ему примирение со своей совестью, а также веру, что крестьянский мир примет и услышит «кающегося дворянина». Однако благородный порыв молодого человека останется непонятым и непринятым простыми мужиками, для них он всего лишь «Миколаич», «душевный человек» и «блаженный». Действительно, одной лишь личной борьбы окажется недостаточно для исправления крестьянского сознания, угнетенного многовековым рабством. Только имея поддержку со стороны государственного аппарата, окажется возможным перестроить социальный уклад жизни. В очерке «Офицерша» роль народного просветителя выпала хрупкой женщине благородного происхождения. Как и Серафим Ежиков, офицерша наделена искренним сочувствием к тяжелой участи простого народа, любовью к нему и бескорыстным желанием помочь: «Познаний в ней было мало <...> Но все ее существо было переполнено страстным желанием: водворять грамоту в селах. В грамоте она чаяла спасение. Этого было довольно» [Эртель: 438]. С большой любовью отзывается учительница о простом люде: «<...> я от матери родной ласки такой не видала», восхищается крестьянскими ребятишками: «О какие смышленные эти ребята! И вы не поверите, как они быстро понимают» [Эртель: 438]. Про благородных же она отмечает, что «пустота у них, вот что» [Эртель: 442]. Глубокое разочарование потрясает трепетную душу героини, когда узнает учительница, что мальчишка, обученный ею грамоте, записывает неустойки и штрафы своих односельчан. Ужаснувшись, что разведет тем самым кулаков, офицерша отказывается от своего призвания, а затем отказывается жить, принимая смертельную дозу морфия. Как и Серафим Ежиков, офицерша оказывается одинока в своем желании нести образование в народ. Не случайно народная мудрость гласит: один в поле не воин. Герои Эртеля вступают в неравный бой за просвещение угнетенных крестьян, но оказываются неспособными принять удар жизненных реалий, не получая настоящей поддержки и от народа, который они стремятся просветить.

Эртель показывает читателю, как происходит свержение прежних идеалов. Сокрушаясь, признается мужичок Трофим: «Куда-то ни поглядишь: все-то тебе грех... все-то тебе — содомушка... И как словно забыли, забыли, есть ли и божинька-то на небе... Тот грабит, тот разбойничает... И все, братец ты мой, какие-то холодные стали... словно железные они аль каменные <...> аль уж и взаправду последние де-

нечки пришли!.. Сын на отца... Брат на брата <...> Везде-то горяшко... везде-то смута» [Эртель: 73]. Сам писатель превыше всего ставил ценности христианские, в частности, базовыми для него были доброта и истина. «Нужно твердо запомнить вот что: борьба нужна только для торжества добра над злом <...> единственно-разумная и достойная цель борьбы — торжество истины, осуществление добра», — рассуждал Эртель в письме М. Н. Чистякову от 19 апреля 1889 г. [Письма: 151].

В эпоху «смуты» происходит подмена истинных ценностей ложными, что подчеркнул писатель в своих «Записках Степняка», однако, несмотря на растущий культ рубля как идеала, Эртель «видел недолговечность уже установившейся буржуазной эры, сменившей эру дворянскую» [Билинкис]. «Но вот в этом хаосе страстей, преступлений, отчаяния, вражды, насилия, смеха, слез, пыданий, крови, звуков оружия, проклятий; но вот в седой, смутно волнующейся пелене тумана, в которой происходит вся эта неистовая трагикомедия, — я вижу там и сям яркие точки света; и я вижу, что дальше, в тьме веков, эти точки света очень редки, едва заметны, и ближе сюда к моей горе — они чаще и заметнее. И я вижу, что свет вокруг каждой точки сливается с светом другой точки, и таким образом, что ближе к горе этот ряд точек становится похожим на млечный путь. И затем я вижу, что там, где светлется, народ идет в лучшем порядке: меньше криков, проклятий, крови, слез, меньше звука оружия и его зловещего блеска...» [Эртель: 92]. Так, не взирая на трудности жизни, Эртель верил в торжество добра, справедливости и истины, призывая к этому и своих читателей.

В. И. Кузнецов отмечал, что очерки «создавались в период нарастания, а затем резкого спада народническо-революционного движения, что во многом и обусловило их разнохарактерную общественную температуру». «Главные персонажи “Записок Степняка” — типы социально-психологические. Под напором “чумазого” деревня расслаивается: помещики-аристократы теряют свой лоск, уступая место оборотистым кулакам, мужик впадает в крайнюю нищету, попу молятся новому богу — чистогану, разночинцы-демократы теряют веру в народнические идеалы, либералы избалтываются...» [Кузнецов: 9]. Используемый автором социально-психологический подход в изображении персонажей обусловил выбор особой системы художественных мотивов, также позволяющих говорить о целостности цикла.

Основным становится в книге мотив свободы. Именно он связующей нитью проходит сквозь все произведения цикла. В речи героев повестей Эртеля крестьянская реформа фигурирует как «воля». Не случайно крестьяне определяют реформу такими абстрактными понятиями, ведь для большинства из них стратегия, деятельность и цель реформаторов так и останутся непонятны. Должная работа над исправлением крестьянского сознания так и не будет проведена, народу не останется ничего другого, как просто принять условия новой жизни и адаптироваться под ее новые правила. В очерке «Мои домочадцы» повествователь так описывает, казалось бы, счастливый и долгожданный для крестьян момент обретения свободы: «Получился манифест, прочитался, более или менее бестолково, полуграмотными сельскими попами с высоты амвона — и, разумеется, либо окончательно не уразумелся, или понялся в так называемом “превратном смысле”» [Эртель: 200]. Долгожданная реформа не принесла должного облегчения крестьянскому народу. Необходимость выкупа земли у помещика, зачастую непригодный для земледелия дарственный надел, а также сохранение барщины и оброка усугубляли финансовые проблемы крестьян. «Ограбление крестьян помещиками, отрезавшими у них лучшие земли, непомерно высокие выкупные платежи, а также другие повинности, политическое бесправие крестьянских масс в условиях сохранения самодержавно-дворянского строя — все это обрекало крестьянство на нищенское существование, обуславливало деградацию крестьянского хозяйства» [Зайончковский: 299]. Многочисленные попытки крестьян отстоять свои права на свободу и обещанную землю жестоко пресекались. В качестве наказаний восставшие подвергались публичной порке розгами и ссылкой. Таким образом, крестьянство, ограбленное реформой, оказалось в невыгодном экономическом положении, не имея возможности что-либо изменить. Многие признавались, что жизнь до реформы была лучше. Морально крестьяне также не оказались готовы к жизни свободной от барства. Многовековое крепостное право сформировало в людях устойчивое рабское сознание, передаваемое из поколения в поколение. В рассказе «Поплёшка» пользуется бесправным положением мужиков алчный поп отец Агей, сколотивший за счет их труда состояние: «В кабале мы у него, матушка! Как лето придет, он нас и забирает: того на покос, того на возку, того на молотьбу... Поп гордый,

поп богатый. Поп не то, чтоб спуску давать, а всячески в оглоблю норовит нашего брата <...> Человек тяжелый, немилосердный человек» [Эртель: 316]. Поражает смиренность, с которой Поплешка и другие мужики терпят над собой самодурство отца Агея: «Хе, хе, хе... А поди-ка пожалуйся на него... Попытайся-ка. Он тебе, брат, таких... Он тебе таких засыпет!... Нет, нет, матушка, жалоб чтоб, — не было. Поп он гордый, не любит жалоб» [Эртель: 317]. При этом мужик даже не в состоянии объяснить, что такого может им сделать поп, не имеющий на их труд никаких прав. Поплешка и другие крестьяне просто подчиняются его воле, не имея ни гордости, ни уверенности в своей неприкосновенности. «Мы довольны, — заметил он после некоторого молчания, — поп он жестокий, а мы им довольны. Он вызволяет нас. Работаеть ему — он рад. Он работу помнит — придешь к нему, сейчас он тебе водки... Добрейший поп!.. Кабак-то у него совой» [Эртель: 317]. Таким рисует нам автор психологический портрет освобожденного крестьянства.

Привычка быть собственностью сформировала у простых мужиков устойчивое рабское сознание. Отсутствие ощущения ценности своего труда привело к тому, что Поплешка (и подобные ему) готовы браться за любую работу буквально за стопку водки. Наличие хозяйна-барина давало ощущение стабильности, а значит и защищенности. Привычный уклад жизни, хоть и угнетенной рабским положением, был понятен простому мужику. Новое же положение свободного человека открывало дверь в неизвестность, а значит, вызывало страх, так свойственный человеческой натуре, пасующей перед чем-то новым: «Всякому свой предел положон, ежели ты, значит, купец, ну — торгуй, барин — землей владей... А уж как ты хрестьянин, так хрестьянином и будь... Чтоб, к примеру, как Христос-батюшка повелел... Он, батюшка, претерпел — и ты терпи», — такой философии жизни придерживался Трофим в рассказе «От одного корня» [Эртель: 71]. «Мужик — ну, мужицкое дело и исполняй... Знай свою соху!» — говорит крестьянин Митрофан в очерке «Мужичок Сигней и мой сосед Чухвостиков», полностью принимая выпавшую ему долю и смиряясь с ней [Эртель: 97]. Вторит этому смирению и «забитый народ» в рассказе «Мои домочадцы»: «Что-де прикажут, то и будем делать» [Эртель: 200]; старик Онисим в очерке «Земец» удивленно восклицает: «И как же это [перед господином] шапки не ломать?» [Эртель: 256].

Лишь в некоторых из очерков книги герои решаются открыто заговорить о «воле», при этом наделяя это понятие негативной коннотацией: «Да все воля эта, пусто бы ей», — говорит герой рассказа «Под шум вьюги» крестьянин Андреян Семёныч [Эртель: 29]. «Горькие времена! <...> Один нам конец — умирать!» — подтверждает нищий мужичок Поплёшка [Эртель: 321]. Это чувство обреченности простого народа, запечатленное Эртелем, обуславливает мотив конца, также присущий всем очеркам цикла. Важно отметить, что отчаянное положение простого народа, загнанного в нужду, приоритет власти капитала над христианскими ценностями, нравственное разложение общества порождают в душе повествователя чувство глубокой тоски. Каждый очерк цикла заканчивается ощущением подавленности Батурина, разочарованием и желанием скорее вернуться в свое имение, однако он и там не чувствует себя спокойно.

Т. В. Кулагина, сравнивая книги «Записки охотника» Тургенева и «Записки Степняка» Эртеля, отметила: «Если у Тургенева безрадостные картины природы нацелены на изображение общенациональной дисгармонии, связанной с уродующим живую жизнь крепостничеством, то у Эртеля такой конкретизации нет, пейзаж у него призван создать обобщенное настроение неизбывной деревенской скуки» [Кулагина: 81].

Мотивом тоски пропитано начало практически каждого очерка. Герой томится дома, скучает, стремится уехать в гости к кому-то из соседей, лишь бы избавиться от чувства тоски и щемящего душу одиночества. Однако и там Батурин не находит покоя своей метущейся душе. Даже перед смертью, как пишет автор, Батурин «обвел окружающих *тоскливым* взглядом» (курсив мой — И. С.) [Эртель: 10].

По нашему мнению, неизбывная тоска, которую постоянно испытывает Батурин, связана с его неспособностью видеть те «яркие точки света», которые находил в русской действительности Эртель. В отличие от Эртеля, энергичного и деятельного человека, выходца из низов, Батурин был наделен многими негативными чертами, характерными для русской интеллигенции, в том числе склонностью к чрезмерным и безосновательным рассуждениям, тягой в неведомые края, стремлением к перемене мест и одновременно неспособностью самостоятельно осуществить какой-либо глобальный переезд. Драма Батурина еще и в том, что он не имеет своего гнезда, ему некому передать свои познания

и опыт. Мотив одиночества сопровождает героя на протяжении всей сюжетной линии цикла.

Вторит чувствам и переживаниями героя-повествователя и горячо любимая им «степна сторона»: «...отчего же эта бесконечная ширь полей, эта уныло-однообразная равнина, где-где перемежаемая едва заметными возвышенностями, эти там и сям рассеянные села, хутора и усадьбы, этот убогий народ, — с таким непобедимым очарованием влекут меня к себе?» [Эртель: 16]. Степь — важный образ, помогающий автору связать двадцать очерков в единый цикл. «Обаяние родных мест соседствует у Эртеля с темнотой и непроглядностью ночи, умиротворение — с картинами разгула стихии», а мотив степи отождествляется автором статьи с образом всей России [Андреева 2013: 97].

Еще один важный момент, на котором необходимо остановиться, связан с объективностью автора и повествователя по отношению к героям описываемых историй. Среди персонажей очерков нет идеальных, образцовых героев. Эртель подчеркивает, что в каждом человеке есть недостатки и слабости, только одни герои признают их и борются с ними, другие же не обращают внимания на собственные промахи и грехи, а нередко и считают их достоинствами. В объективном отношении к народу проявляется родство автора с образом Степняка. Духовная и нравственная близость писателя с героем позволяет Эртелю создать взгляд на жизнь пореформенной России как бы изнутри. Писатель не ставил перед собой задачу изобразить героя (или антигероя) своего времени, он не выступает в роли разоблачителя, он, подобно летописцу, лишь фиксирует на бумаге обширную панораму судеб народа, оставляя за читателем право — решать, за кем была правда. Эта мысль подтверждается в монологе Батурина о жизни в конце пятидесятых годов. Задача же последующих поколений «подводить итоги». Этот несколько отстраненный взгляд на происходящие события роднит автора с его героем Батуриным. В письме В. Г. Черткову от 24 сентября 1885 г. Эртель признавался: «<...> вышло как-то так, что жизнь пошла мимо меня, а я стою себе особнячком и наблюдаю ее поверхностное движение» [Письма: 67].

Однако Батурин, будучи непосредственным участником описываемых историй, не является активной действующей силой в развитии сюжета. Он не вмешивается в судьбы героев, не подвергает анализу их мысли, чувства, решения, даже когда те явно ошибочны. В отличие от

Эртеля Батурина не только объективен, но и пассивен, равнодушен. Так, Батурин даже не пытается предостеречь об опасности обманутого мужиком Сигнеем своего соседа Чухвостикова, доверчиво соглашающегося продать овес вдвое дешевле рыночной цены («Мужичок Сигней и мой сосед Чухвостиков»). Соседа Гундрикова Батурин не пытается отговорить от сделки с хитрым мельником Лазарем Парамоным, разыгравшим с женой целую комедию, дабы впечатлить и расположить к доверию и щедрости несчастного Семена Андреевича. Присутствуя при явном обмане разомлевшего и подвыпившего своего соседа, Батурин не предупреждает его об опасности и не вмешивается в их сделку, хоть происходящее разочаровывает и угнетает его самого («Криворожье»). Эртель показывает неготовность Степняка к активному противостоянию злу, Степняк оказывается «непротивленцем» не по убеждениям, а по собственной усталости от жизни, апатии.

М. О. Гершензон, характеризуя мировоззрение Эртеля, отмечал, что важным для него было не пытаться сразу повернуть человека на путь истины, ведь это «значит только вызвать в нем раздражение, которое разъединяет людей и поэтому есть зло» [Гершензон: XV]. Подтверждается эта мысль в письме Эртеля М. Н. Чистякову от 19 апреля 1889 г.: «В условиях *личной* борьбы только, значит, и можно *убеждать и доказывать*, и в малой мере можно ставить противника в такие условия жизни, в среду таких впечатлений, которые, в свою очередь, могут видоизменить его взгляды в желательном смысле. Только и доступно *личной* борьбе. Борьбе общественной, исходящей от совокупности личных сил — от государства, доступно больше» [Письма: 151]. «Пессимизм Степняка — не форма отказа от общественной активности, — объясняет нам Я. С. Билинкис, — это результат осознания Эртелем и его героем-повествователем того, как сложны объективные обстоятельства, как недоступно решение важнейших жизненных вопросов, если исходить из одних лишь субъективных устремлений» [Билинкис].

Таким образом, цикл очерков Эртеля «Записки Степняка» представляет нам обширную панораму жизни России середины XIX в. Обладая глубокой симпатией к крестьянам, Эртель сумел передать не только настроения общества пореформенной эпохи, но и раскрыть читателю загадочную русскую душу простого мужика, показать предприимчивость и изобретательность вышедшего на первую ступень социальной лестницы купеческого класса, а также утрату лучших высоких образ-

цов культуры и образованности уходящей навсегда эпохи дворянства. Сборник очерков пронизывают многочисленные перекликающиеся мотивы, отражающие специфические настроения этого смутного для России времени. Созданная Эртелем сложная система персонажей, объединенная единым образом повествователя, призвана раскрыть не только экономические отношения людей разных социальных классов, но и своеобразие психологических типов, характеров, сформировавшихся в непростое время.

Список литературы

Источники

Засодимский П. В. А. И. Эртель. Из воспоминаний. URL: http://az.lib.ru/z/zasodimskij_p_w/text_1908_24_ertel.shtml (дата обращения: 20.07.2023).

Златовратский Н. Н. Из воспоминаний об А. И. Эртеле // http://az.lib.ru/z/zlatowratskij_n_n/text_0100.shtml (дата обращения: 20.07.2023).

Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908. Т. 5. 476 с.

Некрасова Е. С. Записки степняка. Очерки и рассказы А. Эртеля. Два тома. С.-Пб. Издание О. И. Бакста. 1883 г. // Русская мысль. 1883. № 9. URL: http://az.lib.ru/n/nekrasowa_e_s/text_1883_zap_stepnyaka_oldorfo.shtml (дата обращения: 20.07.2023).

Письма А. И. Эртеля. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909. 410 с.

Салтыков-Щедрин М. Е. Полн. собр. соч.: в 20 т. М.: Худож. лит., 1977. Т. 19. Кн. 2. 352 с.

Эртель А. И. Записки Степняка. М.: Худож. лит., 1958. 612 с.

Исследования

Андреева В. Г. Образ усадьбы и родной земли в повестях и романах А. И. Эртеля // Новый филологический вестник. 2020. № 1 (52). С. 107–119. <https://doi.org/10.24411/2072-9316-2020-00009>

Андреева В. Г. Художественный мир книги очерков А. И. Эртеля «Записки Степняка» // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2013. Т. 19, № 1. С. 93–97.

Билинкис Я. С. Творчество А. И. Эртеля. URL: http://az.lib.ru/e/ertelx_a_i/text_0040.shtml (дата обращения: 20.07.2023).

Гершензон М. О. Мировоззрение А. И. Эртеля // Письма А. И. Эртеля. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909. С. III–XXIV.

Зайончковский П. А. Отмена крепостного права в России. М.: Просвещение, 1968. 368 с.

Иванов А. И. Русская пореформенная деревня глазами писателя и практика (А. И. Эртель и А. Н. Энгельгардт) // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2011. № 12-2 (104). С. 664–669.

Ковалева Т. В. Образ русского предпринимателя в произведениях А. И. Эртеля: историко-культурологический аспект // Известия Юго-западного государственного университета. 2013. № 6-1 (51). С. 87–92.

Кузнецов В. И. Энергия души не замирает: вступит. статья // *Эртель И. А.* Повести, рассказы. Воронеж: Центрально-черноземное кн. изд-во, 1984. С. 2–22.

Кулагина Т. В. Трансформация тургеневских традиций в прозе И. А. Салова и А. И. Эртеля // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2009. Т. 15, № 2. С. 77–81.

References

Andreeva, V. G. “Obraz usad’by i rodnoi zemli v povestiakh i romanakh A. I. Ertelia” [“The Image of the Estate and Home Ground in Stories and Novels by A. I. Ertel’”]. *Novyi filologicheskii vestnik*, no. 1 (52), 2020, pp. 107–119. <https://doi.org/10.24411/2072-9316-2020-00009> (In Russ.)

Andreeva, V. G. “Khudozhestvennyi mir knigi ocherkov A. I. Ertelia ‘Zapiski Stepniaka.’” [“The Artistic World of the Book of Essays by A. I. Ertel’ ‘Notes by Stepnyak.’”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. A. Nekrasova*, vol. 19, no. 1, 2013, pp. 93–97. (In Russ.)

Blinkis, Ia. S. *Tvorchestvo A. I. Ertelia* [A. I. Ertel’s Creative Work]. Available at: http://az.lib.ru/e/ertelx_a_i/text_0040.shtml (Accessed 20 July 2023). (In Russ.)

Gershenzon, M. O. “Mirovozzrenie A. I. Ertelia” [“A. I. Ertel’s Worldview”]. *Pis’ma A. I. Ertelia* [Letters of A. I. Ertel]. Moscow, Tipografia Tovarischestva I. D. Sytina Publ., 1909, pp. III–XXIV. (In Russ.)

Zaionchkovskii, P. A. *Otmena krepostnogo prava v Rossii* [Abolition of Serfdom in Russia]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1968. 368 p. (In Russ.)

Ivanov, A. I. “Russkaia poreformennaia derevnia glazami pisatel’ia i praktika (A. I. Ertel’ i A. N. Engelgardt)” [“Russian Post-Reform Village through the Eyes of a Writer and Practice (A. I. Ertel and A. N. Engelgardt)”]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, no. 12-2 (104), 2011, pp. 664–669. (In Russ.)

Kovaleva, T. V. “Obraz russkogo predprinimatelia v proizvedeniiakh A. I. Ertelia: istoriko-kul’turologicheskii aspekt” [“The Image of a Russian Entrepreneur in the Works of A. I. Ertel: Historical and Cultural Aspect”]. *Izvestiia Iugo-zapadnogo gosudarstvennogo universiteta*, 2013, no. 6-1 (51), pp. 87–92. (In Russ.)

Kuznetsov, V. I. “Energiia dushi ne zamiraet: vstupit. stat’ia” [“The Energy of the Soul does not Freeze: Introductory Article”]. Ertel’, I. A. *Povesti, rasskazy* [Novellas, Short Stories]. Voronezh, Tsentral’no-chernozemnoe knizhnoe izdatel’stvo Publ., 1984, pp. 2–22. (In Russ.)

Kulagina, T. V. “Transformatsiia turgenevskikh traditsii v proze I. A. Salova i A. I. Ertelia” [“Transformation of Turgenev Traditions in the Prose of I. A. Salov and A. I. Ertel’”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. A. Nekrasova*, vol. 15, no. 2, 2009, pp. 77–81. (In Russ.)

© 2023. А. А. Калитник

Череповецкий государственный университет
г. Череповец, Россия

Москва в повестях и рассказах С. В. Энгельгардт

Аннотация: Понятие «московский текст» рассматривается в статье на материале беллетристических произведений С. В. Энгельгардт. В ходе анализа повестей и рассказов писательницы определяется место, которое они занимают среди других «московских текстов» русской классической литературы, написанных в XVIII–XIX вв. Творчество Энгельгардт рассматривается в рамках женской прозы XIX в., в соответствии с теми задачами, которые ставили перед собой ее представительницы. В результате исследования автор статьи приходит к выводу о том, что образ Москвы в произведениях писательницы имеет определяющее значение и получает различную трактовку. Москва в творчестве Энгельгардт представлена в трех основных пространственно-временных планах: как светский город (рауты, балы, приемы), как православный город (церкви, монастыри) и как город-символ России (Смутное время, правление Екатерины II, Отечественная война 1812 г). С Москвой светской связаны мотивы сплетен и слухов, денег, с православной Москвой — мотивы греха, покаяния, молитвы, паломничества, с Москвой как символом России — мотив борьбы за власть, мотив войны. С образом Москвы связаны мотивы тайны, мистики, легенды, которые помогают представить город в нереальном, искаженном ракурсе.

Ключевые слова: «московский текст», художественная литература, женская проза, беллетристика, С. В. Энгельгардт.

Информация об авторе: Анастасия Анатольевна Калитник, аспирант, Череповецкий государственный университет, ул. Луначарского, д. 5, 162600 г. Череповец, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4792-8458>

E-mail: tancazu@gmail.com

Дата поступления статьи в редакцию: 11.06.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 16.07.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Калитник А. А. Москва в повестях и рассказах С. В. Энгельгардт // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 148–163. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-148-163>



This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution
4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 148–163. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 148–163. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Anastasia A. Kalitnik**

Cherepovets State University
Moscow, Russia

Moscow in Novellas and Short Stories by S. V. Engelgardt

Abstract: The article considers the concept of “Moscow text” on the material of fiction works by S. V. Engelhardt. The analysis of the novellas and short stories of the writer allows to determine the place that they occupy among other “Moscow texts” of Russian classical literature written in the 18th–19th centuries. The work of Engelhardt is considered within the framework of women’s prose of the 19th century, in accordance with the tasks that her representatives set themselves. As a result of the study, the author of the article comes to the conclusion that the image of Moscow in the works of the writer is of decisive importance and receives different interpretations. Moscow in the work of Engelhardt is presented in three main spatial and temporal plans: as a secular city (party receptions, balls, receptions), as an Orthodox city (churches, monasteries) and as a city-symbol of Russia (Time of Troubles, the reign of Catherine II, the Patriotic War of 1812). The motifs of gossip, rumors and money are connected with secular Moscow, the motifs of sin, repentance, prayer, pilgrimage are connected with Orthodox Moscow, the motif of the struggle for power and war are connected with Moscow as a symbol of Russia. Motifs of mystery, mysticism, and legends are associated with the image of Moscow, which help to present the city in an unrealistic, distorted perspective.

Keywords: “Moscow text”, fiction, women’s prose, fiction, S. V. Engelhardt.

Information about the author: Anastasia A. Kalitnik, graduate student,
Cherepovets State University, 5 Lunacharskogo St., 162600 Cherepovets, Russia.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4792-8458>

E-mail: tancazu@gmail.com

Received: June 11, 2023

Approved after reviewing: July 26, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Kalitnik, A. A. “Moscow in Novellas and Short Stories by S. V. Engelgardt.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 148–163. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-148-163>

Начиная с XVIII в. Москва становится одним из частых и распространенных мест действия в произведениях русской литературы. Вспомним повесть «Бедная Лиза» Н. М. Карамзина (1792), очерк М. Ю. Лермонтова «Панорама Москвы» (датируется 1834 г.), комедию А. С. Грибоедова «Горе от ума» (1833). Если для Карамзина и Лермонтова Москва — это город, олицетворяющий богатое историческое прошлое России, то грибоедовская Москва — это город чиновников, лишенный подлинной красоты, жизнь в нем пуста и однообразна. Созданный Пушкиным образ Москвы, — одна из нескольких мифологем: город-государство, сакральный город, расположенный на семи холмах, город-дева, мать русских городов.

«Московский текст» не сразу получил признание исследователей [Белова; Васильева; Прокофьева; Топоров; Мельгунов; Мякинченко; Субботина]. По утверждению И. Н. Сухих, «московский текст» по-настоящему начинается с «Мастера и Маргариты» [Сухих: 158]. Петербург и Москва при этом традиционно противопоставлялись друг другу. Если Петербург ассоциировался с неким свертхтекстом, то Москва была лишена мифологичности. Петербург представляется как некий утопический город, стремившийся вобрать в себя черты европейских городов [Лотман]. Его часто упрекали в «механистичности», бездушности. Москва в понимании исследователей — исконно русский первопрестольный город [Исупов]. В то же время Москва нередко характеризуется и с негативной стороны. В представлении исследователей она часто сравнима с древним Вавилоном [Исупов].

В женской прозе XIX в. образ Москвы имеет определяющее значение. С одной стороны, жить в Москве — означает принимать нормы поведения, установленные в светском обществе, с другой — Москва сообразуется с образом семейного дома, теплого, уютного и безопасного. Отметим, что в «московских текстах» на первый план нередко выходят женские персонажи.

Героини женской беллетристики XIX в. проходят сложный путь к обретению счастья, не обязательного семейного. На страницах женских произведений этого периода появляются сильные характером героини, прочно стоящие на своих принципах, способные выйти из критической ситуации без мужской помощи. Безусловно, остается и отсылающее нас к сентиментализму изображение женщин на лоне природы. В произведениях такой направленности героини, как правило, оказываются преданными любимым человеком (произведения Е. А. Ган, М. С. Жуковой, А. В. Заржевской и др.).

Имя С. В. Энгельгардт (1828–1894) относится к категории «забытых имен». Вместе с тем творчество Энгельгардт как писательницы-беллетристики отразило черты русского классического реализма XIX в. По мнению Н. П. Генераловой, опубликовавшей письма Энгельгардт к Фету, [Письма 1994: 99] и В. С. Нечаевой [Нечаева: 132] произведения Энгельгардт имеют сходные черты с пьесами А. Н. Островского (пословичный характер заглавий), романами Ф. М. Достоевского (образы бедных людей, христианские мотивы), романами И. С. Тургенева (любовные конфликты, женские образы, повествование от лица рассказчика).

Кроме того, в доме Энгельгардт часто собиралась молодая редакция «Москвитянина» (Ап. А. Григорьев, И. С. Тургенев, Н. В. Берг, Б. Н. Алмазов и др.). Она вела переписку со многими известными людьми того времени, но самым значительным эпистолярным наследием являются ее письма к А. А. Фету, опубликованные в 1994, 1995 и 1997 гг. Энгельгардт сделала Фета второстепенным персонажем своей повести «Не одного поля ягоды» (1868).

В целом в повестях писательницы довольно часто встречаются отсылки как к произведениям классиков (Н. А. Некрасова, И. С. Тургенева, Н. В. Гоголя), так и к беллетристическим произведениям (Жорж Санд).

В 50-е гг. Энгельгардт только вступает на стезю литературного творчества. В 1853 г. в журнале «Отечественные записки» был опубликован ее первый рассказ «Деревня». В дальнейшем Энгельгардт печатается в таких известных журналах, как «Современник» (повесть «Не так живи как хочется, а так как Бог велит», 1854), «Библиотека для чтения» (повесть «Старик», 1854) и «Русский вестник», на страницах которого была опубликована значительная часть ее произведений (повести

«Камень преткновения», 1862, «Где же счастье?», 1864, «Не одного поля ягоды», 1868).

Образ Москвы в повестях Энгельгардт мы рассмотрим с нескольких определяющих ракурсов: светский город; таинственный, мистический город; христианский город и город — символ России и российской государственности. Стоит уточнить, что в произведениях писательницы в большинстве случаев сочетаются несколько планов изображения Москвы, а также добавляются три оппозиции: Москва–Европа, Москва–деревня, Москва–провинция.

В 1850–1860-е гг. образ Москвы в повестях Энгельгардт в большей степени подчинен задачам женской прозы: отражает любовные конфликты, борьбу за семейное счастье, наследство. Личная жизнь героев постоянно сопровождается сплетнями и слухами. Полноценным персонажем этих повестей становится светское общество. Любовные коллизии в них достаточно типичны: у героини, как правило, есть соперница, которая мешает ее личному счастью (повесть «Не сошлись»), нередки ситуации, когда герой и героиня состоят в браке (повесть «Так Бог велел»), также распространены ситуации развода (повесть «Не одного поля ягоды»), вдовства (повесть «Камень преткновения»). В повестях 1860-х гг. намечается образ сильной героини, способной отказаться от брака в пользу личной свободы, например, так поступают героини повестей «Камень преткновения», «Где же счастье?».

В повестях «Не так живи как хочется, а так как бог велит», «На весь свет не угодишь» и «Так Бог велел» Москва — светский город, который изображается через описание открытых и закрытых пространств: улицы, Полевой Двор, мостовая, Сокольническая роща, Троицкое шоссе, Останкино, останкинский дворец, Остоженка, старосветский дом, старинный московский дом, Большой театр.

В повести «Так Бог велел» символическим местом действия становится Царицыно, изображенное с мистической, таинственной стороны: «Москвич, посещающий Царицыно, задумается невольно над его странную судьбой. Много грез навеивает вид этих развалин, уже отживших и не живших никогда, этого великолепия без прошедшего и без воспоминаний. На душе становится так же пусто, как и в этих огромных галереях, которые видишь сквозь бесчисленное множество темных окон. Никогда не светились в них огни; человеческое лицо никогда из них не выглядывало; осенью в них воет ветер, а зимой их засы-

пает снегом. Только летом кое-где из окна высунется березовая ветка. Единственная жилища дворца, она выросла под дождем и солнцем, за насыпью земли и мусора не устланной паркетом, и ее свежая зелень составляет странный контраст с почернелыми стенами» [Энгельгардт 1872].

Автор приводит связанную с Царицыно легенду о проклятии. В повести за счет искажения пространства возникает мотив смерти: «Оставьте его, говорит. Мне сдается, что этот дворец гроб мой» [согласно легенде, это слова Екатерины II]. Также легенда связана с именами Александра I и Николая I, которых, «словно дух нечистый отводил... от настоящего пути» [Энгельгардт 1872].

Главные герои повести, Образцов и Маша, встречаются в Царицыно в надежде, что им удастся вновь быть вместе. Окружающий пейзаж перекликается с изображением внутреннего мира героини. Маша понимает, что больше не любит мужа. В контексте светского образа жизни в повести «Не так живи как хочется, а так как Бог велит» упоминается Петербург. Невеста главного героя Анна говорит: «Я возьму с собою мое приданое и уговорю Виктора ехать в Петербург. Там он сошьет себе модный фрак, будет одет совершенно по моде, и каждый день может ездить к вашей сестре, и никто не догадается, что он не бывал в свете» [Энгельгардт 1854].

При этом, как только родственница Анны, Елизавета Петровская, пытается сказать ей о том, что Виктор не любит ее, Анна воспринимает это как знак: из Москвы уезжать нельзя. Таким образом, возможный отъезд из Москвы в представлении Анны разрушит ее счастье: «Нет, я никогда, ни за что на это не соглашусь. И в Петербург не поеду! Нет! Я выйду замуж за Виктора, ни за кого больше!» [Энгельгардт 1854].

В 1870–1880-е гг. в произведениях Энгельгардт любовная коллизия постепенно уступает место христианским темам, и наряду с публикациями в «Русском вестнике» (повести «На родине», 1870, «Так Бог велел», 1872, «Злоба дня», 1881) появляются и многочисленные публикации в таком издании, как «Газета Гатцука» (повести «Черный сургуч», 1877, «Заблудшая», 1877, рассказ «Один Бог правду видит», 1882).

В указанных повестях образ Москвы приобретает особый христианский смысл. Местом действия становятся монастыри и церкви, расположенные рядом с Москвой (Вознесенский монастырь, Головин монастырь, Троице-Сергиева Лавра) или непосредственно в Москве

(церковь Ильи Пророка, Успенский собор). Также герои Энгельгардт часто отправляются в Москву на богомолье. Как отмечает Б. Ф. Егоров, это дает автору возможность снять различия между представителями дворянского и крестьянского сословия, как в повести «Аринина тайна» (1878). В этой повести изображены две монахини, Магдалина и Евпраксия: бывшая княгиня и крестьянка. Различие в их социальном положении полностью сглаживается за счет новаторской связи религиозного аспекта с социальным¹.

Стоит уточнить, что Энгельгардт впервые в этот период отводит центральное место в сюжете крестьянам и представителям мещанского, купеческого сословия. Писательница подробно изображает привычный уклад, быт и традиции крестьянской жизни. Дворяне выполняют в этих произведениях исключительно вспомогательную роль. Например, в «Рассказе матери Маргариты» представительница дворянского сословия упоминается только как благотворитель, помогающая детям и каторжникам.

В повести «На родине» Москва характеризуется как святой город с золотыми куполами. Как отмечает О. С. Шурупова, с Москвой ассоциируется следующий ряд концептов: матушка, столица, древняя столица, златоглавая, белокаменная, первопрестольная, царица Руси, княгиня, девица, красавица [Шурупова 2011: 11, 17].

Герой Дмитрий Опалев, приехавший в Москву из-за границы за два дня до Рождества, вспоминает свои детские впечатления, когда московские церкви казались ему так мало похожими на иностранные. Герой ищет в каждом прохожем мужчине «...какого-нибудь старого знакомого, Калиныча, Хоря, или Касьяна с Красивой Мечи», а «в каждой женской голове, улыбающейся из-под меховой шапочки, героиню Тургенева» [Энгельгардт 1870].

Важно упомянуть, что с мая по июнь 1861 г. Энгельгардт жила в Дрездене. Она искренне восхищалась укладом жизни немецкого города, но 17 февраля 1864 г. писала Фегу: «Я поняла, насколько я люблю Россию тогда только, когда рассталась с нею. А за что мне ее любить? Ей-Богу, я не умею сказать. Я помню только, что, когда я выехала в Ковно в дилижансе и на рассвете почувствовала запах берез и услышала

¹ Данная статья Б. Ф. Егорова готовится к публикации и выйдет в 7 томе словаря «Русские писатели. 1800–1917».

словья, сердце мое забилося так радостно, что я не стала разбираться, чему я радуюсь, и проезд мой в Москву останется одним из моих лучших воспоминаний» [Письма 1994: 97].

В повести «На родине» возникает оппозиция Москвы и Европы. Образ Москвы, сформировавшийся в детском и взрослом сознании главного героя, существенно отличаются. Дмитрий Опалев чувствует себя чужим не только в Москве, но и в деревенской усадьбе.

Оппозиция Москва — деревня в повестях данного периода приобретает прежде всего духовный смысл, тогда как в повестях 1850–1860-х гг. она остается только на пространственном уровне. В письмах к Фету Энгельгардт часто писала о том, что в летние и весенние месяцы она бы «дорого дала, чтобы свить свое гнездышко где-нибудь подальше от Москвы» [Письма 1998: 99].

В исторических повестях Энгельгардт образ православной Москвы приобретает большое значение. Наиболее яркими в этом отношении представляются исторические повести «Заблудшая» (1877), «Просьба на Екатерину II» (1885), «Изгнанница Бориса Годунова» (1885).

Повесть «Злоба дня» отражает образ Москвы в двух планах: Москва XVI в. и Москва XIX в. Так, Москва XVI в. передает «допетровскую, не тронутую патриархальную Русь», в то время как Москва XIX в. заставляет сожалеть об утраченном прошлом. Важным оказывается исторический контекст. Образ Москвы XVI в. обрамляет повествование: начинается повесть с легенды, связанной с сокольничим Ивана Грозного: «Вдруг его застиг сон и приснилось ему видение. Юноша в белой ризе, на коне, держа в руке сокола, предстал пред ним и сказал: «Я Трифон и не оставлю тебя. Встань и иди куда глаза глядят. Я буду твоим путеводителем <...>. На этом самом месте, избавленный от лютой смерти, служитель Ивана Грозного соорудил храм святому Трифону» [Энгельгардт 1881: 749]. Храм святого Трифона считается самой древней церковью, построенной за пределами Кремля. Повествование таким образом охватывает значительный временной отрезок.

Также в приведенных повестях отражены события, определившие ход российской истории на долгие годы вперед. Энгельгардт были не чужды патриотические взгляды. В 1877 г. она расскажет Фету о настроениях, царивших в Москве во время русско-турецкой войны: «Со дня объявления войны флаги развеваются на всех улицах, составляются комитеты в пользу раненых, все принимают в них участие и на всех

радостные лица. Россия не запомнит такой войны» [Письма 1998: 77].

В повести «Заблудшая» изображена Москва периода Отечественной войны 1812 г. Жители покидают Москву, «чтобы не видеть, как иноземец будет господствовать в их родном городе» [Энгельгардт 1877: 208].

Энгельгардт изображает широкую панораму, охватывающую большие пространства. Возникает параллель с эпизодом оставления Москвы в «Войне и мире» Л. Н. Толстого: «По всем дорогам от Московских застав тянулись обозы с пожитками и народом; от мала до велика все шли, куда глаза глядят» [Энгельгардт 1877: 208]. Ср.: «Они уезжали и не думали о величественном значении этой громадной богатой столицы, оставленной жителями и, очевидно, сожженной (большой, покинутый деревянный город необходимо должен был сгореть); они уезжали каждый для себя, а вместе с тем только вследствие того, что уехали, и совершилось то величественное событие, которое навсегда останется лучшей славой русского народа» [Толстой 11: 280].

Отдельное место в творчестве Энгельгардт занимают повести, в которых на первый план выведены исторические личности. В повести «Просьба на Екатерину II» центральным является образ императрицы. Действие повести разворачивается в 1786 г. Во многом фигура императрицы перекликается с образами, созданными в одах Г. Р. Державина и М. В. Ломоносова. Екатерина II красива, великодушна, способна защитить несправедливо обвиненного человека. Москва в повести — это город знати и вельмож. Энгельгардт, описывая Москву того времени, проводит параллель с Москвой XIX в.: «Тогдашняя Москва не походила на теперешнюю. Она была испестрена садами и огородами и пересечена вдоль и поперек темными узкими и кривыми переулками. На главных улицах находились кабаки, постоянные дворы, кузницы, мучные лавочки, и над ними возвышались великолепные барские дома, украшенные изображениями мифических богов» [Энгельгардт 1885].

Интересно, что оппозиция церковь / трактир, отмечаемая в «московских текстах» исследователями, приобретает в повести «Просьба на Екатерину II» иное значение, соединяясь с темой семьи. Напротив, в произведении Энгельгардт «Рассказ матери Маргариты» (1873) данная оппозиция находит привычное отображение: в монастыре герой живет христианской жизнью, в трактире — поддается греху пьянства.

В повести «Изгнанница Бориса Годунова» события строятся вокруг Смутного времени и последующего воцарения на престоле Михаила

Романова. Исторические происшествия здесь также тесно переплетены с христианскими образами: Кремлевские соборы, богатая церковь на Варварке, Троице-Сергиева Лавра. Москва предстает в повести как город-государство, определяющий судьбу России: «Накануне в Кострому прибыли московские послы. Им было поручено объявить Михаилу Федоровичу, что выборные из всех городов России собирались в Москву и провозгласили его царем» [Энгельгардт 1885].

В 1890-е гг. Энгельгардт опубликовала только три произведения: один рассказ («Святочный рассказ», 1890) и две повести («Петр Иванович Корондеев. Быль», 1891, «Пропажа. Рассказ старосветского помещика», 1892). Повести были опубликованы в журнале «Русское обозрение», рассказ — в журнале «Север».

Заключительный этап творчества Энгельгардт объединяет темы и мотивы повестей предыдущих периодов. Повесть «Петр Иванович Корондеев. Быль» построена на христианской теме греха и покаяния, тогда как повесть «Пропажа. Рассказ старосветского помещика» — на любовной коллизии, осложненной детективной сюжетной линией, а также распространяющимися вокруг главного героя слухами. В повести «Пропажа» действие происходит в маленьком, неназванном губернском городе, и Москва упоминается лишь тогда, когда перед героями встает необходимость отъезда. Москва представлена как город, который живет сплетнями и слухами. Затеряться, по мнению героя, в нем невозможно: «А куда? В Москву? Там будет еще хуже» [Энгельгардт 1892: 568].

Москва в повести противопоставлена провинциальному городу. По утверждению И. Л. Савкиной, «провинция / столица очень важное для русской культуры противопоставление». Одновременно для представительниц женской прозы XIX в. «провинция — не чужое, а свое пространство, провинциалка — не объект, а субъект изображения» [Савкина].

Для Энгельгардт Москва была родным городом, но часто там ее одолевала тоска и скука. В письме к Фету от 24 июня 1863 г. она признавалась, что «мечтает поселиться хотя бы за Москвой рекой, потому что там сады» [Письма 1998: 69].

В повести «Петр Иванович Корондеев. Быль» образ Москвы трансформируется по сравнению с повестями предыдущих периодов. Москва изображена как пыльный, шумный, вонючий город, что напрямую

перекликается с образом Петербурга, созданным в романах Ф. М. Достоевского. Энгельгардт показывает жизнь бедных людей, вынужденных ютиться в маленьких комнатах (как Юлия Михайловна, племянница Петра Ивановича), в подвалах (как мать с маленькими детьми). На контрасте по отношению к бедности, лишаящей всякой надежды на лучшую жизнь, Энгельгардт вводит второстепенный образ нищей, полураздетой и лишенной крыши над головой, которая, вопреки этому, за все благодарит Бога.

Образ Москвы в повести «Петр Иванович Корондеев» соотносится с фигурой главного героя. Петр Иванович живет в доме на Калужской улице. Описание дома отражает его духовное и физическое состояние, его скупой, мелочный характер. Корондееву противопоставлена его племянница Юлия. Она занимает маленькую комнату и едва сводит концы с концами. Юлия стремится покинуть Москву: «Иногда ей было так душно в пыльных, вонючих московских улицах, что она завидовала крестьянке, которая стоит, скрестив руки, у порога покривившейся избенки и наслаждается вечернею влагой» [Энгельгардт 1891: 187]. Поначалу, в традициях «московского текста», она мечтает о том, что после дядиной смерти получит наследство. Юлия винит себя за подобные мысли, но находит в себе силы простить равнодушие дяди по отношению к ней: «Прости ему Бог!» [Энгельгардт 1891: 195]. В финале повести героиня обретает личное счастье.

Таким образом, Москва в повестях С. В. Энгельгардт предстает в нескольких определяющих ракурсах: светский город, православный город, город-символ России, имеющий сакральное значение. Образ Москвы строится на изображении закрытых (пейзаж) и открытых (интерьер) пространств. Облик светского города отражают дворянские усадьбы, дворцы, описание балов и раутов, а православного города, напротив, — церквей, монастырей, христианских праздников. Не менее значимыми в произведениях Энгельгардт оказываются мотивы мистики и тайны, вводимые в повествование с помощью легенд об истории Москвы. Легенда не просто отсылает к утраченному прошлому, но и искажает образ Москвы, делает его более объемным. Кроме того, в повестях и рассказах важными для понимания являются ключевые оппозиции: Москва — деревня, Москва — провинция и Москва — Европа. За счет снижения образа Москвы (духота, теснота, грязные улицы) происходит возвышение образа деревни (свежий воздух, большие от-

крытые пространства, семейные усадьбы), в то время как провинция мало отличается от Москвы. Европа в сравнении с Москвой чужеродна, русский человек никогда не станет там счастливым. В творчестве Энгельгардт образ Москвы, созданный в 1890-е гг., во многом пересекается с образом Петербурга, города бедных районов, маленьких комнат и подвалов. В целом «московский текст» в творчестве Энгельгардт носит во многом подражательный характер: можно говорить как о подражании писательницы произведениям женской беллетристической прозы XIX в. (изображение балов и светских приемов, мотивы сплетен и слухов, любовные конфликты), так и о следовании произведениям классической литературы (И. С. Тургенев, А. Н. Островский, Ф. М. Достоевский).

Список литературы

Источники

Лермонтов М. Ю. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. / сост. и комм. И. С. Чистовой. 704 с.

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1940. Т. 11. 478 с.

Энгельгардт С. В. Рассказ матери Маргариты / сочинения Ольги Н. [псевд]. М.: Общество распространения полезных книг, 1873. 39 с. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Рассказ_матери_Маргариты_\(Энгельгардт\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Рассказ_матери_Маргариты_(Энгельгардт)) (дата обращения: 21.05.2023).

Энгельгардт С. В. Аринина тайна // *Современные известия*. 1878. 23 июня, 6, 16, 25, 31 июля, 2 августа.

Энгельгардт С. В. Где же счастье? // *Русский вестник*. 1864. № 9. С. 80–154.

Энгельгардт С. В. Деревня. Рассказ // *Отечественные записки*. № 9. 1853. С. 1–26.

Энгельгардт С. В. Заблудшая // *Газета Гатцука*. 1877. 26 марта, 3, 10, 14, 21, 28 апреля.

Энгельгардт С. В. Злоба дня // *Русский вестник*. 1881. № 4. С. 748–764.

Энгельгардт С. В. Изгнанница Бориса Годунова // *Детский отдых*. 1885. URL: http://az.lib.ru/e/engelxgardt_s_w/text_1885_izgnanitza_borisa_godunova.shtml (дата обращения: 21.05.2023).

Энгельгардт С. В. Камень преткновения // *Русский вестник*. 1862. № 12. С. 560–635.

Энгельгардт С. В. На родине // *Русский вестник*. 1870. № 9. URL: http://az.lib.ru/e/engelxgardt_s_w/text_1870_na_rodine_oldorfo.shtml (дата обращения: 20.05.2023).

Энгельгардт С. В. Не одного поля ягоды // *Русский вестник*, 1868. Т. 76. URL: http://az.lib.ru/e/engelxgardt_s_w/text_1868_ne_odnogo_polya_yagoda.shtml (дата обращения: 22.05.2023).

Энгельгардт С. В. Не сошлись // *Русский вестник*. 1867. Апрель. С. 776–817.

Энгельгардт С. В. Не так живи как хочется, а так как Бог велел // Современник. 1854. № 12. URL: http://az.lib.ru/e/engelxgardt_s_w/text_1854_ne_tak_zhivi_olderfo.shtml (дата обращения: 21.05.2023).

Энгельгардт С. В. Один Бог правду видит // Газета Гатцука. 1882. 9, 16, 23, 30 октября, 6, 13 ноября.

Энгельгардт С. В. Петр Иванович Корондеев. Быль // Русское обозрение. 1891. № 5. С. 181–197.

Энгельгардт С. В. Пропажа. Рассказ старосветского помещика // Русское обозрение. 1892. № 8. С. 562–575.

Энгельгардт С. В. Просьба на Екатерину II // Детский отдых. 1885. Июль. URL: http://az.lib.ru/e/engelxgardt_s_w/text_1885_prosba_na_ekaterinu_2.shtml (дата обращения: 21.05.2023).

Энгельгардт С. В. Святочный рассказ / сочинения Ольги Н. М.: Т-во скоропечатания А. А. Левенсон, 1891. URL: <https://proza.ru/2015/09/09/810> (дата обращения: 20.05.2023).

Энгельгардт С. В. Так Бог велел // Русский вестник. 1872. № 8. URL: http://az.lib.ru/e/engelxgardt_s_w/text_1872_tak_bog_velel_olderfo.shtml (дата обращения: 21.05.2023).

Энгельгардт С. В. Черный сургуч // Газета Гатцука. 1877. 31 июля, 6, 14, 21 августа.

Исследования

Белова П. Е. Мифы и мотивы московского текста в русской лингвокультуре XXI века // Журнал филологических исследований. 2022. Т. 7. № 3. С. 87–91.

Васильева Ю. А. «Московский текст» в книге В. А. Гиляровского «Москва и москвичи» // Наука в Мегалополисе. 2020. Вып. 6 (22). URL: <https://mgpu-media.ru/issues/issue-22/russian-literature/moscow-text.html> (дата обращения: 22.05.2023).

Исупов К. Г. Диалог столиц в историческом движении // Москва – Петербург: pro et contra диалог культур в истории национального самосознания: антология. СПб.: Русский Христианский гум. ин-т, 2000. С. 6–78.

Письма С. В. Энгельгардт к А. А. Фету. Часть I (1858–1873): публикация Н. П. Генераловой // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1994 г. СПб.: Академический проект, 1998. С. 43–147.

Письма С. В. Энгельгардт к А. А. Фету. Часть II (1874–1884): публикация Н. П. Генераловой. Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1995 г. СПб.: Академический проект, 1999. С. 70–120.

Прокофьева В. Ю. Категория пространство в художественном преломлении: локусы и топосы // Вестник Оренбургского государственного университета. 2005. № 11. С. 87–94.

Савкина И. Л. Провинциалки русской литературы (женская проза 30–40-х годов XIX века). Wilhelmshorst: Verlag F. K. Gopfert, 1998. 223 с. URL: https://a-z.ru/women_cd1/html/s_2.htm (дата обращения: 02.08.2023).

Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Семиотика города и городской культуры. Петербург. Труды по знаковым системам. XVIII. Тарту: Tartu Riiklik Ülikool, 1984. С. 30–46.

Мельгунов Н. А. Несколько слов о Москве и Петербурге // Москва-Петербург: pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания / сост. К. Г. Исупов. СПб.: Изд-во Русского христианского гум. ин-та, 2000. С. 220–231.

Мякинченко М. А. Москва в литературной памяти Ф. М. Достоевского: генезис, место и роль в художественной системе: дис. ... канд. филол. наук. М., 2021. 234 с.

Нечаева В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха». 1864–1865. М.: Наука, 1975. 305 с.

Субботина Т. В. Локус, топос, урбоним, микропоним: к вопросу о содержании пространственных понятий // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 24. С. 111–113.

Сухих И. Н. Структура и смысл: Теория литературы для всех. СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. 544 с.

Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс-Культура, 1995. 621 с.

Шурупова О. С. Концептосфера петербургского и московского текстов русской литературы: сопоставительный анализ: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2011. 24 с.

Шурупова О. С. Московский текст русской литературы и его герои // Русская речь. 2011. № 1. С. 97–102.

References

Belova, P. E. “Mify i motivy moskovskogo teksta v russkoi lingvokul'ture XXI veka” [“Myths and Motifs of the Moscow Text in the Russian Linguoculture of the 21st Century”]. *Zhurnal filologicheskikh issledovaniĭ*, vol. 7, no. 3, 2022, pp. 87–91. (In Russ).

Vasil'eva, Iu. A. “‘Moskovskii tekst’ v knige V. A. Giliarovskogo ‘Moskva i moskvichi.’” [“‘Moscow Text’ in V. A. Gilyarovskiy’s book ‘Moscow and Muscovites.’”]. *Nauka v Megapolise*, vol. 6 (22), 2020. Available at: <https://mgpu-media.ru/issues/issue-22/russian-literature/moscow-text.html> (Accessed 22 May 2023). (In Russ).

Isupov, K. G. “Dialog stolits v istoricheskom dvizhenii” [“Dialogue of Capitals in Historical Movement”]. *Moscow – Petersburg: pro et contra dialog kul'tur v istorii natsional'nogo samosoznaniia: antologĭia* [Moscow – Petersburg: Pro et contra Dialogue of Cultures in the History of National Self-Consciousness: An Anthology]. St Petersburg, Russian Christian Institute for the Humanities Publ., 2000, pp. 6–78. (In Russ).

“Pis'ma S. V. Engel'gardt k A. A. Fetu. Chast' I (1858–1873)” [“S. V. Engelhardt’s Letters to A. A. Fet. Part I (1858–1873)”], publ. by N. P. Generalova. *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma na 1994 g* [Yearbook of the Manuscript Department of the Pushkin House for 1994]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 1998, pp. 43–147. (In Russ).

“Pis'ma S. V. Engel'gardt k A. A. Fetu. Chast' II (1874–1884)” [“S. V. Engelhardt’s Letters to A. A. Fet. Part II (1874–1884)”], publ. by N. P. Generalova. *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma na 1995 g*. [Yearbook of the Manuscript Department of the Pushkin House for 1995]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 1999, pp. 70–120. (In Russ).

Prokof'eva, V. Iu. “Kategorĭa prostranstvo v hudozhestvennom prelomlenii: lokusy i toposy” [“The Category of Space in Artistic Refraction: Loci and Topoi”]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 11, 2005, pp. 87–94. (In Russ).

Savkina, I. L. *Provintsialki russkoi literatury (zhenskaia proza 30–40-kh godov XIX veka)* [Provincial Women of Russian Literature (Women’s Prose of the 30–40s of the 19th Century)]. Wilhelmshorst, Verlag F. K. Gopfert Publ., 1998. 223 p.

Lotman, Iu. M. “Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda” [“The Symbolism of St. Petersburg and the Problems of Semiotics of the City”]. *Semiotika goroda i gorodskoi kul'tury. Peterburg. Trudy po znakovym sistemam. XVIII*. [Semiotics of the City and City Culture. Petersburg. Works on Sign Systems. XVIII]. Tartu, Tartu Riiklik Ülikool Publ., 1984, pp. 30–46. (In Russ).

Meĭgunov, N. A. “Neskol'ko slov o Moskve i Peterburge” [“Some Words about Moscow and St. Petersburg”]. *Moskva – Peterburg: pro et contra* [Moscow – St. Petersburg: pro et contra]. St. Petersburg, Russian Christian Institute for the Humanities Publ., 2000. Available at: http://az.lib.ru/m/melxgunov_n_a/text_1847_neskolko_slov.shtml (Accessed 22 May 2023). (In Russ).

Miakinchenko, M. A. *Moskva v literaturnoi pamiatĭi F. M. Dostoevskogo: genesis, mesto i rol' v khudozhestvennoi sisteme* [Moscow in the Literary Memory of F. M. Dostoevsky: Genesis, Place and Role in the Art System: PhD Dissertation]. Moscow, 2021. 234 p. (In Russ).

Nechaeva, V. S. *Zhurnal M. M. i F. M. Dostoevskikh "Epokha." 1864–1865* [M. M. and F. M. Dostoevsky's "Epoch." 1864–1865]. Moscow, Nauka Publ., 1975. 305 p. (In Russ).

Subbotina, T. V. "Lokus, topos, urbonim, mikrotoponim: k voprosu o sodержanii prostranstvennykh poniatii" ["Locus, Topos, Urbonim, Microtoponym: On the Content of Spatial Concepts"]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 24, 2011, pp. 111–113. (In Russ).

Sukhikh, I. N. *Struktura i smysl: Teoriia literatury dlia vseh* [Structure and Meaning. Literary Theory for Everybody]. St. Petersburg, Azbuka, Azbuka–Attikus Publ., 2018. 544 p. (In Russ).

Toporov, V. N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Studies in the Field of Mythopoetic]. Moscow, Progress-Kul'tura Publ., 1995. 621 p. (In Russ).

Shurupova, O. S. *Konceptosfera peterburgskogo i moskovskogo tekstov russkoi literatury: sopostavitel'nyi analiz* [The Conceptosphere of St. Petersburg and Moscow Texts of Russian Literature: PhD Thesis, Summary]. Yelets, 2011. 24 p. (In Russ).

Shurupova, O. S. "Moskovskii tekst russkoi literatury i ego geroi" ["The Moscow Text of Russian Literature and its Characters"]. *Russkaia rech'*, no. 1, 2011, pp. 97–102. (In Russ).

© 2023. Е. Ю. Кнорре

Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук
г. Москва, Россия

**«Делили имение во время войны»:
традиции Л. Н. Толстого в усадебном тексте XX в.**

*Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта
Российского научного фонда № 22-18-00051 <https://rscf.ru/project/22-18-00051/>*

Аннотация: В статье впервые реконструируются усадебная тема в творчестве Л. Н. Толстого в ее пересечении с темой войны. Показано, что усадебная тема в произведениях Толстого, посвященных войне и революционной борьбе, играет сюжетообразующую роль. На примере рассказов «Кавказский пленник», «Божеское и человеческое», романа-эпопеи «Война и мир» прослежен мотив возвращения блудного сына в дом отца, его основные фазы («ухода» («обособления»), «испытания» и «возвращения») («обретения новых связей с миром»). Война в данной сюжетной схеме изображена как лименальное пространство испытания, инициации души в пути возвращения в подлинный дом. Делается вывод о том, что образы идеальной усадьбы, дома у Толстого противопоставлены войне, связаны с библейскими мотивами райского сада, виноградника, символизирующими «царство Божие». Заданная Толстым парадигма восприятия идеальной усадьбы как образа праведного хозяйствования и миротворчества, умирения страстей в служении Богу и людям, становится определяющей в изображении усадьбы во время войны в литературе XX в.

Ключевые слова: усадебный топос, усадебный миф, усадебный текст, Л. Н. Толстой, А. Шопенгауэр, М. М. Пришвин, С. Н. Дурылин, Б. Л. Пастернак, мотив возвращения, блудный сын.

Информация об авторе: Елена Юрьевна Кнорре, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3272-8659>

E-mail: Lena12pk@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 27.07.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 19.08.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Кнорре Е. Ю. «Делили имение во время войны»: традиции Л. Н. Толстого в усадебном тексте XX в. // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 164–201. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-164-201>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 164–201. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 164–201. ISSN 2686-7494
Research Article

© 2023. Elena Yu. Knorre

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

“They Divided the Estate During the War”: L. N. Tolstoy’s Traditions in the Estate Text of the 20th Century

Acknowledgments: *This work was carried out at IWL RAS with financial support of the Russian Science Foundation, project no. 22-18-00051 (<https://rscf.ru/project/22-18-00051/>).*

Abstract: The article is the first to reconstruct the estate theme in L. N. Tolstoy’s works in its intersection with the war theme. It turns out that the estate in Tolstoy’s works dedicated to war and revolutionary struggle plays a plot-forming role. Using the examples of the stories “Caucasian Prisoner,” “Divine and Human,” the epic novel “War and Peace,” the author of the article traces the motif of the prodigal son’s return to his father’s house, his main phases of “departure” (“isolation”), “test” and “return” (“gaining new connections with the world”). War in this plot scheme appears as a liminal space of testing, the initiation of the soul on the path of returning to its true home. Summing up the results, it can be concluded that Tolstoy’s images of an ideal estate and house are opposed to war and are associated with biblical motifs of the Garden of Eden, a vineyard, symbolizing the “kingdom of God.” Tolstoy’s paradigm of the perception of the ideal estate as an image of righteous management and peacemaking, pacification of passions in serving God and people, becomes decisive in the depiction of the estate during the war in the literature of the 20th century.

Keywords: estate topos, estate myth, estate text, L. N. Tolstoy, A. Schopenhauer, M. M. Prishvin, S. N. Durylin, B. L. Pasternak, motif of return, prodigal son.

Information about the author: Elena Yu. Knorre, PhD in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3272-8659>

E-mail: Lena12pk@yandex.ru

Received: July 27, 2023

Approved after reviewing: August 19, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Knorre, E. Yu. “They Divided the Estate During the War’: L. N. Tolstoy’s Traditions in the Estate Text of the 20th Century.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 164–201. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-164-201>

Живем не нынче только на этом клочке земли,
а жили и будем жить вечно там, во всем.

Л. Н. Толстой «Война и мир»

Исследование усадебного топоса как феномена художественного мира писателя, различение «усадыбы реальной» и «усадыбы воображаемой» позволяет увидеть преемственность усадебной эпохи XVIII–XIX вв. и времени разрушения и исчезновения усадебного быта в XX в. О. А. Богданова выявляет «структурно-семантические последствия перенесения топоса усадыбы в поле памяти и воображения — уподобление пространственной организации усадыбы ментальным процессам», трансформацию «“усадебных” поведенческих стратегий в ситуации утраты контекста их возникновения» [Богданова 2021: 20].

Особое место в «усадебном тексте» XIX–XX вв. занимает военная тема. Трансформация усадебного топоса в кризисные периоды войны и революций представлена и в творчестве Л. Н. Толстого. Усадебная тема в произведениях Толстого сравнительно недавно стала предметом исследования. В диссертации Е. В. Подарцева прослеживается эволюция в описании усадеб в творчестве Толстого, «начиная с раннего творчества («Детство», «Утро помещика», «Семейное счастье») и заканчивая более поздними произведениями («Война и мир», «Анна Каренина») [Подарцев 2008]. Непосредственно изучению усадебного топоса, значению усадыбы в художественном творчестве и биографии Л. Н. Толстого посвящен ряд статей В. Г. Андреевой [Андреева 2021; 2022; 2023], где исследовательница, в частности, «обращается к образу усадыбы в позднем художественном творчестве Толстого, показывая динамику взглядов писателя на усадебную жизнь, образ идеальной усадыбы, который для Толстого всегда был связан с мотивами труда, семейной жизни, правильного отношения к народу и др.» [Андреева 2021: 144]. В статье Е. А. Чукановой на примере романа-эпопеи

Л. Н. Толстого «Война и мир» исследуется «усадебная в художественном произведении как хронотоп, сложный антропоморфный образ», «родовое гнездо, усадебно-дом противопоставляется усадьбе-антидому» [Чуканова: 120].

Вместе с тем, до сих пор специально не исследовался усадебный текст Толстого как источник мотивов и сюжетов, поведенческих моделей в произведениях русской литературы XX в., повествующих о самоопределении человека в кризисное время войны, где ключевым образом-символом становится утраченный и вновь обретенный усадебный дом [Кнорре 2023]. Представленное исследование не ставит задачи проанализировать динамику отношения Л. Н. Толстого к войне. Цель нашей работы — выявить темы и мотивы усадебного текста XX в., идущие от заданной Толстым усадебной парадигмы в осмыслении военной темы, обратившись к его произведениям, где присутствует топика дома, усадьбы, семьи как контраст к событиям военного времени.

«Кавказский пленник»: из плена — домой

Поведение во время войны, в понимании Толстого, связано с внутренним самоопределением личности. В рассказе «Кавказский пленник» усадебная тема своеобразно преломляет библейский мотив возвращения блудного сына: образ материнского дома, куда держит путь Жилин, встраивается в архетипическую модель инициации героя, вернувшегося на родину. И. В. Тюпа выделяет четыре фазы «событийной схемы инициации»: фаза ухода (обособления), которая «помимо внешнего, собственно пространственного ухода (в частности, поиска, побега, погони) или, напротив, затворничества <...> может быть представлена <...> уходом “в себя”, томлением, разочарованием, ожесточением, мечтательностью, вообще жизненной позицией, предполагающей разрыв или существенное ослабление прежних жизненных связей»; фаза (нового) партнерства, где действующее лицо часто подвергается искушениям разного рода; «лиминальная» [Тэрнер 1983] (пороговая) фаза испытания смертью — символическая смерть героя или символическое пребывание в стране мертвых; фаза возвращения (символическое воскресение в новом качестве), когда «“перемена статуса героя”, символическое “второе рождение” сопровождается возвращением героя к месту своих прежних, ранее расторгнутых или ослабленных связей, на фоне которых акцентируется его новое жизненное качество» [Тюпа 2009: 39–40].

Война в рассказе Толстого — «лиминальное» пространство смерти, где проходит испытание главных героев. Как и в классической схеме «инициации блудного сына», утрата дома (невозможность добраться домой) связана с грехопадением героя (фаза «ухода» и «обособления»): война как пространство враждебных татар застигает Жилина, когда тот самонадеянно решил оторваться от своих и поехать иным путем, побыстрее. Вернуться «из плена» можно двумя путями: возвратиться домой как в «убежище», в мир матери, которая спасает от тягот войны и может выслать большой выкуп татарам (выбор Костылина), или продлить любящий мир детства, рожденный материнским домом, в большой мир: увидеть и в других людях родных, войти в чужую жизнь с чувством сострадания и взаимопомощи (Жилин делает кукол татарской девочке Дине; чинит часы Абдуле, лечит заболевшего татарина). Жилин реализует модель самостояния в чужом мире, раздвигая границы «чужого», превращая чуждое пространство в новые родственные связи. В отличие от Костылина, Жилин не сидит в яме, замкнутый мечтой о материнском доме в надежде на помощь матери, но расширяет пространство познания и взаимопомощи, входит в мир татар с состраданием и интересом к их жизни, преодолевая отчужденность войны в мирном созидании. Именно этот путь возвращает его «домой». Как и в сюжетной схеме о блудном сыне, мистерия возвращения приводит героя к новому качеству — новым связям в мире, новому миропониманию, осознанию себя частью мира как большей семьи — в мире татар и в обществе своих сослуживцев он не обособляется, а входит в общую с ними жизнь.

«Война и мир»

Мотив инициации героя, вступившего в наследство отца своего, организует и сюжетное пространство усадебного текста романа-эпопеи «Война и мир».

В работах исследователей не раз обсуждались понятия «войны» и «мира», их связь не только непосредственно с военными действиями или их отсутствием, но с повседневным поведением людей, их отношением друг к другу. В монографии Л. Д. Опульской «Роман-эпопея Л. Н. Толстого “Война и мир”» «мир» и «война» различаются как два типа отношений между людьми: «понятие “война” означает в толстовском повествовании не одни военные столкновения враждующих ар-

мий. Война — это вообще вражда, непонимание, эгоистический расчет, разъединение. Война существует не только на войне. В обычной, повседневной жизни людей, разделенных социальными и нравственными барьерами, неизбежны конфликты и столкновения. Сражаясь с князем Василием за наследство умирающего графа Безухова, Анна Михайловна Друбецкая ведет прямо-таки военные действия» [Опульская: 59]. Понятие мира рассматривается в нескольких значениях: «Мир — это жизнь народа, не находящегося в состоянии войны <...> Мир — это весь народ, без различия сословий, одушевленный единым чувством боли за поруганное отечество <...> мир — это и весь свет, Вселенная; о нем говорит Пьер, доказывая князю Андрею существование «царства правды». Мир — это братство людей, независимо от национальных и классовых различий, здравцу которому провозглашает Николай Ростов при встрече с австрийцем» [Опульская: 60]. Продолжая исследование образов «мир» и «война» в преломлении к повседневной жизни людей и их отношениям друг с другом, Е. А. Чуканова анализирует связь усадьбы и усадебного дома с типом взаимоотношений людей в семье и с окружением: «Образы дома и антидома, раскрывающиеся в романе благодаря изображению сельских и городских усадеб, свидетельствуют о том, какими были представления писателя о настоящем доме, семье, мире» [Чуканова: 127]. «Если понятие “Дом” связано у Л. Н. Толстого с Ростовыми и Болконскими, “Антидом” — с Курагиными и их окружением» [Чуканова: 126].

Непосредственно изучению связи топоса усадьбы в творчестве Толстого с идеей хозяйствования на земле посвящена статья В. Г. Андреевой, где на примере романа «Воскресение» отмечается, что «в 1880–1910 гг. усадебная тема напрямую соотносится в представлении Толстого с проблемами земельной собственности, правильного хозяйствования, а также верного и поэтапного пути личности и ее духовного роста» [Андреева 2021: 144]. Библейский смысл хозяйствования в романе «Воскресение» появляется при упоминании притчи о винограднике: «Образ сада в финале переходит в духовно-нравственный, неосязаемый план, приобретает вселенский масштаб: “Виноградари вообразили себе, что сад, в который они были посланы для работы на хозяина, был их собственностью...”» [Андреева 2021: 151]. В статье прослежен путь героя от барского поведения собственника к странствию и будущему возвращению к усадебной жизни в душе ге-

роя, но уже с иным внутреннем чувством: «Воскресающий на глазах читателя Дмитрий Нехлюдов порывает со своим кругом, даже с семьей сестры Наташи, отдает землю крестьянам. Несмотря на тот факт, что Нехлюдов становится “путешественником”, *не имеющим дома*, но ощущающим неразрывную связь со всем народом, образ последнего в его сознании неизменно связан с усадебным прошлым, которое должно воскреснуть в новых формах» [Андреева 2021: 146]. Как отмечает Андреева, «одна из ключевых идей романа — идея неразрывной связи человека с окружающими людьми, с народом — у Толстого напрямую связана с трансформацией форм прежней жизни помещиков <...> своего героя Дмитрия Нехлюдова Толстой выводит в большой мир, подводя к отказу от светской роскоши. Выход к широте эпического романа предполагал идею открытости, отсутствия обособленности, характерной для прежних форм помещичьего существования. Именно поэтому переосмысление образа жизни героя и его отказ от эгоизма тесно связаны с жанровой природой романа: осозная себя подчиненным воле Хозяина, Нехлюдов перестает на первое место ставить свой интерес, с которым у него долгое время были связаны ощущения прежнего барского времяпрепровождения [Андреева 2021:146].

Характеризуя образ идеальной усадьбы в романе, связь образа усадьбы с библейскими мотивами райского сада, виноградника, символизирующими «царство Божие», необходимо отметить, что представление Толстого об идеальном целом, братстве имеет в том числе и нехристианские источники. По мнению А. В. Гулина, у Толстого вместо православного понятия «соборности» есть скорее «иное, дорогое писателю единство»: «Единство русских людей перед лицом наполеоновской угрозы лишь на первый взгляд напоминало в “Воине и мире” столь очевидное для современников событий соборное единение 1812 года. Вместо сплочения в духе Христовом (а другой соборности нет и быть не может!) тут очевидно проявилось иное, дорогое писателю единство: слияние “атомов жизни” в некоем общем для них “духе естественного бытия”» [Гулин: 16]. Исследователь отмечает, что «вместо соборности в романе заявлял о себе даже не коллективизм, а некое стихийное “роевое чувство”. Такая природная связь выглядела, с точки зрения писателя, наивысшим из возможных проявлением нравственного бытия» [Гулин: 17].

Эсхатологическое видение войны как повседневного состояния падшего мира сближает Толстого с «русским внеакадемическим бо-

гословием XIX века» (богословием мирян — русской *Laientheologie* XIX столетия), к представителям которой о. Павел Хондзинский относит Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. Ф. Федорова, Вл. С. Соловьева и др., религиозно-философские представления которых о «Царстве Божиим» отличаются от академической богословской традиции [Хондзинский]. Понятие о «Царстве Божиим» в русской религиозной философии включает идею всечеловеческого братства Достоевского, различения «мира» и «войны» как двух типов общежития и хозяйствования на земле в философии Толстого и Федорова [Федоров; Гачева]. В своих исследованиях религиозности Толстого о. Павел Хондзинский говорит о своеобразном сочетании различных религиозных идей в его «богословии»: «безличный характер любви в свою очередь приближает Толстого не только к восточным прямо нехристианским учениям (или любимому им Шопенгауэру), но и к хомяковской “Церкви любви”, от которой он так стремился дистанцироваться» [Хондзинский: 353].

Толстой переводит проблему преодоления зла войны и розни из сферы социально-политической в этическую и онтологическую. Путь от войны к миру лежит в душе человека, преодолевшего эгоизм, сталкивающий его с другими людьми. Мотив обращения героев от эгоизма собственной воли к состраданию, чувству любви к ближнему — один из ключевых в романе Толстого. В своем понимании любви к ближнему Толстой, как и позже Л. Н. Андреев, посвятивший Толстому свой «Рассказ о семи повешенных» [Козьменко], обращается не столько к ортодоксальному христианству, сколько к этическому учению Шопенгауэра, описанному в его трактате «Мир как воля и представление», где резиньяция — отречение от «воли» («упразднение воли»), порождающей войну и ненависть людей друг к другу, освобождает сердце для сострадания, осознания внутреннего единства всех страждущих существ. Эпиграфом к книге четвертой («О мире как воле») Шопенгауэр предпосылает следующие слова из Упанишад: «Tempore quo cognitio simul advenit, amore medio superswrexit [Когда наступило познание, в то же время поднялась из середины любовь]» [Шопенгауэр: 264]. Познав единство всех индивидуальных волей, человек преодолевает свою отделенность от других людей, обособленность и вражду: «Любовь, источником и сущностью которой мы считаем постижение *principii individuationis*, ведет к освобождению, т. е. к полному от-

речению от воли к жизни, от всякого желания <...> “Всякая любовь (αγάπη), caritas) — это сострадание”» [Шопенгауэр: 348–349]; «всякая истинная и чистая любовь <...> влечет за собой полное освящение и освобождение, феноменом которого служат описанное выше состояние резиньяции, сопутствующий ей невозмутимый мир и высокая радость перед лицом смерти» [Шопенгауэр: 367].

Военная тема в произведениях Толстого заостряет проблему нерадивого поведения человека, вообразившего себя единоличным хозяином и собственником на земле, распоряжающимся жизнями других. Этот тип хозяйствующего поведения, по Толстому, связан с самоопорным «эго» — замкнутым на себе «я», способ действия которого — стремление завладеть имением брата своего. Такое поведение характерно, по Толстому, и для самого военного сословия, и для обычного человека в мирное время. Толстой критически высказывается об укладе жизни, где война становится обыденным делом, приемлемым и одобряемым способом преобразования государства. Толстой обвиняет военное сословие в оправдании праздности, отсутствии трудовой заботы о земле: «Библейское предание говорит, что отсутствие труда — праздность была условием блаженства первого человека до его падения. Любовь к праздности осталась та же и в падшем человеке, но проклятие всё тяготеет над человеком, и не только потому, что мы в поте лица должны снискивать хлеб свой, но потому, что по нравственным свойствам своим мы не можем быть праздны и спокойны. <...> Ежели бы мог человек найти состояние, в котором он, будучи праздным, чувствовал бы себя полезным и исполняющим свой долг, он бы нашел одну сторону первобытного блаженства. И таким состоянием обязательной и безупречной праздности пользуется целое сословие — сословие военное. В этой-то обязательной и безупречной праздности состояла и будет состоять главная привлекательность военной службы» [Толстой 1928–1958. 10: 238].

Перед Бородинским сражением князь Андрей сокрушается воссцениению военного сословия, почитаемого всеми, отсутствию в обществе сознания войны как «самого гадкого дела в жизни», «страшной необходимости». Легкомысленное отношение к войне привело к кровопролитию, которого теперь не избежать: «Ежели бы не было великодушничанья на войне, то мы шли бы только тогда, когда стóит того итти на верную смерть, как теперь. Тогда не было бы войны за то, что Павел

Иваныч обидел Михаила Иваныча. А ежели война как теперь, так война. И тогда интенсивность войск была бы не та, как теперь. Тогда бы все эти вестфальцы и гессенцы, которых ведет Наполеон, не пошли бы за ним в Россию, и мы бы не ходили драться в Австрию и в Пруссию, сами не зная зачем»; «А то война — это любимая забава праздных и легкомысленных людей... Военное сословие самое почетное. А что такое война, что нужно для успеха в военном деле, какие нравы военного общества? Цель войны — убийство, орудия войны — шпионство, измена и поощрение ее, разорение жителей, ограбление их или воровство для продовольствия армии; обман и ложь, называемые военными хитростями; нравы военного сословия — отсутствие свободы, т. е. дисциплина, праздность, невежество, жестокость, разврат, пьянство. И несмотря на то, это — высшее сословие, почитаемое всеми. Все цари, кроме китайского, носят военный мундир, и тому, кто больше убил народа, дают большую награду... Сойдутся, как завтра, на убийство друг друга, перебьют, перекалечат десятки тысяч людей, а потом будут служить благодарственные молебны за то, что побили много людей (которых число еще прибавляют) и провозглашают победу, полагая, что чем больше побито людей, тем больше заслуга. Как Бог оттуда смотрит и слушает их!» [Толстой 1928–1958. 11: 211].

Толстой критикует военное сословие как бесхозяйственное и безответственное по отношению к земле, рисует контрастную картину бывших усадебных полей, засеянных теперь смертью: «Несколько десятков тысяч человек лежало мертвыми в разных положениях и мундирах на полях и лугах, принадлежавших господам Давыдовым и казенным крестьянам, на тех полях и лугах, на которых сотни лет одновременно собирали урожаи и пасли скот крестьяне деревень Бородина, Горок, Шевардина и Семеновского. На перевязочных пунктах, на десятину места, трава и земля были пропитаны кровью» [Толстой 1928–1958. 11: 263].

Эгоизм нерадивого собственника, не осознающего свой «надел земли» частью общего имения Божия, где Он Хозяин, характерен и для обычных людей в мирное время. В начале романа мы видим это «эго» прежде самого Наполеона — в укладе семьи князя Василия Курагина. Война в повседневности показана как состояние мирской жизни, тип взаимоотношений людей, где один человек вытесняет другого. Картина борьбы за наследство графа Безухова — сцена символическая, предваряющая описание войны как дележа общей для всех земли. Наполео-

новская тема в романе отражает душевный склад и поведенческий тип героя, который подчиняет своим желаниям других, использует их как средство для достижения своих целей. Отношения семьи Курагиных к людям подобны военным действиям. Как отмечает Л. Д. Опульская, описывая ссору Пьера с Элен и дуэль с Долоховым, «не удивительно, что позднее, после плена и болезни, чувствуя себя обновленным и свободным, Пьер объединяет оба события: нет больше иноземного нашествия и нет развратной жены. Наполеоновская тема явственно сцеплена в романе с курагинской. В исторической судьбе народов Наполеон играет ту же роль, какую Курагины играют в частной жизни людей» [Опульская: 59].

Проблеме влияния Шопенгауэра на творчество Толстого посвящены работы Б. М. Эйхенбаума [Эйхенбаум], И. С. Андреевой [Андреева И. С.], П. Н. Долженкова [Долженков], М. А. Моница [Монин], И. И. Евлампиева [Евлампиев] и др. В контексте идей Шопенгауэра может быть прочитана и духовная эволюция героев Толстого от замкнутого на себе существования эгоистической воли к любви-состраданию («божеской любви», по Толстому), осознанию мира как совокупности страждущих существ. В этом аспекте можно рассматривать путь героев от эгоистического образа жизни, не чувствующего связи с другими, к подлинному хозяйствованию на земле, основанному на ощущении себя как части целого, восприятию ими смысла «божеской любви» как сострадания, осознания единства мира. Путь инициации, духовного становления главных героев романа показан как путь внутренней эволюции от хозяйствования, основанного на самоопорном «эго», приводящего к войне и разрушениям, к ответственной заботе о земле и людях, природе, подлинному служению дворянина. Рассмотрим эту эволюцию на примере истории жизни Пьера Безухова, Андрея Болконского и Наташи Ростовой.

Мотив искушения героя, вошедшего в наследство отца своего, является в сюжетной линии Пьера Безухова. Герой проходит ряд искушений, когда страсть вражды — обида на супругу Элен, ненависть к сопернику (дуэль с Долоховым) — захватывает Пьера во внутренний плен. Поворотная в судьбе героя встреча совершается на дороге — в разговоре со случайным попугачиком, которым оказался Осип Алексеевич Баздеев — один «из известнейших масонов в мартинистов еще новиковского времени» [Толстой 1928–1958. 10: 72]. Масоны откры-

вают Пьеру иной путь самоопределения в мире: это жизнь вне страстей, борьбы с себе подобными за свое место под солнцем. Мирским принципам доминирования и вытеснения масоны противопоставляют принцип служения каждому другим, ощущения мира и всех существ в нем как равных друг другу братьев. Открывшийся Пьеру путь освобождения от страстей обиды и гнева возвращает его к деятельной заботе о своем имении: отказавшись от «войны» с Элен, раскаявшись в дуэли с Долоховым, он начинает заниматься унаследованными им от отца имениями: «Из трех назначений масонства Пьер сознавал, что он не исполнял того, которое предписывало каждому масону быть образцом нравственной жизни, и из семи добродетелей совершенно не имел в себе двух: добронравия и любви к смерти. Он утешал себя тем, что зато он исполнял другое назначение — исправления рода человеческого, и имел другие добродетели — любовь к ближнему и в особенности щедрость» [Толстой 1928–1958. 10: 104–105]; «продолжая дело освобождения представлять невозможным, он распорядился постройкой во всех имениях больших зданий школ, больниц и приютов» [Толстой 1928–1958. 10: 105]. Характеризуя дальнейшую духовную эволюцию Пьера, С. Г. Бочаров пишет, что «у Пьера, прошедшего через страдания плена, будет чувство человека, нашедшего то, что искал, под ногами, тогда как он напрягал зрение, глядя далеко от себя <...> в плену Пьер узнал, “что Бог вот Он, тут, везде”, “что Бог в Каратаеве более велик, бесконечен и непостижим, чем в признаваемом масонами Архитекторе вселенной”» [Бочаров: 244]. Бочаров показывает движение героя из малого мира, домашнего круга в мир большой, когда круг размыкается в линию, путь: «Новой деятельности его не одобрил бы Каратаев, зато он бы одобрил семейную жизнь Пьера; так разделяются в итоге малый мир, домашний круг, где сохраняется приобретенное благообразие, и мир большой, где снова круг размыкается в линию, путь, возобновляется “мир мысли” и бесконечное стремление» [Бочаров: 248].

Мотив возвращения блудного сына организует и сюжетную линию князя Андрея Болконского. Усадебная тема появляется в изображении именина отца героя — Николая Андреевича Болконского, жившего вдали от города: «Генерал-аншеф князь Николай Андреевич, по прозванию в обществе *l'eroi de Prusse*, с того времени, как при Павле был сослан в деревню, жил безвыездно в своих Лысых Горах с дочерью, княжной Марьей, и при ней компаньонкой, *m-lle Bourienne*. И в новое царство-

вание, хотя ему и был разрешен въезд в столицы, он также продолжал безвыездно жить в деревне, говоря, что ежели кому его нужно, то тот и от Москвы полтораста верст доедет до Лысых Гор, а что ему никого и ничего не нужно» [Толстой 1928–1958. 9: 105–106].

Контраст войны и усадебной тишины и гармонии появляется уже в письме княжны Марьи накануне встречи с братом, князем Андреем, который перед отъездом на войну собирался посетить отца в его имении: «Радость эта будет непродолжительна, так как он оставляет нас для того, чтобы принять участие в этой войне, в которую мы втянуты Бог знает как и зачем. Не только у вас, в центре дел и света, но и здесь, среди этих полевых работ и этой тишины, какую горожане обыкновенно представляют себе в деревне, отголоски войны слышны и дают себя тяжело чувствовать» [Толстой 1928–1958. 9: 115]. Воспоминания о доме, семье контрастируют с войной и в сознании Николая Ростова: «Кто они? Зачем они? Что им нужно? И когда все это кончится?» — думал Ростов, глядя на переменявшиеся перед ним тени. <...> — Мало ли за день народу попортили — страсть! Ростов не слушал солдата. Он смотрел на порхавшие над огнем снежинки и вспоминал русскую зиму с теплым, светлым домом, пушистою шубой, быстрыми санями, здоровым телом и со всею любовью и заботою семьи. «И зачем я пошел сюда!» — думал он [Толстой 1928–1958. 9: 230].

Симметричная сцена откровения тишины во время сражения появляется и в момент ранения князя Андрея. В начале романа Андрей Болконский стремится покинуть дом в поисках подлинного дела, обесценивает семейный быт и тихую жизнь в поместье. Он мечтает о великой жертве и «своем Тулоне». Его кумир — Наполеон: «И вот та счастливая минута, тот Тулон, которого так долго ждал он, наконец представляется ему <...> Смерть, раны, потеря семьи, ничто мне не страшно. И как ни дороги, ни милы мне многие люди — отец, сестра, жена, — самые дорогие мне люди, — но, как ни страшно и ни неестественно это кажется, я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми, за любовь к себе людей» [Толстой 1928–1958. 9: 324].

Однако получив ранение во время сражения при Аустерлице, князь испытывает потрясение, откровение иного строя жизни — «мира» вне войны. Он видит небо как большое пространство, не разделенное людьми. Медленное небо простиралось над бегущими и дерущимися солдатами:<...> Над ним не было ничего уже, кроме неба, — высокого

неба, не ясного, но все-таки неизмеримо высокого, с тихо ползущими по нем серыми облаками. “Как тихо, спокойно и торжественно, совсем не так, как я бежал, — подумал князь Андрей, — не так, как мы бежали, кричали и дрались; совсем не так, как с озлобленными и испуганными лицами тащили друг у друга банник француз и артиллерист, — совсем не так ползут облака по этому высокому бесконечному небу. Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец. Да! все пустое, все обман, кроме этого, бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!..”» [Толстой 1928–1958. 9: 333].

На фоне этого тихого справедливого неба мелочным властителем выглядит Наполеон с его целью захвата (подчинения своему влиянию) «большого надела земли» — государства Российского. Безземельное небо оказывается свободнее и добрее, чем любые стратегии человеческого эгоизма: «Ему так ничтожны казались в эту минуту все интересы, занимавшие Наполеона, так мелочен казался ему сам герой его, с этим мелким тщеславием и радостью победы, в сравнении с тем высоким, справедливым и добрым небом, которое он видел и понял, — что он не мог отвечать ему [Толстой 1928–1958. 9: 358].

Отречение Андрея от славы людской возвращает его к мысли о доме, любви к близким: «Тихая жизнь и спокойное семейное счастье в Лысых Горах представлялись ему. Он уже наслаждался этим счастьем, когда вдруг являлся маленький Наполеон с своим безучастным, ограниченным и счастливым от несчастья других взглядом, и начались сомнения, муки, и только небо обещало успокоение» [Толстой 1928–1958. 9: 360]. После возвращения домой князь Андрей замыкается в своей усадьбе, любовь и забота о сыне важнее для него теперь, чем военная служба. Интересно отметить, что в сознании князя появляется образ усадьбы как своего угла, места тишины и размышлений: «Потом вот этот дом, который надо было построить, чтобы иметь свой угол, где можно быть спокойным. Теперь ополчение. — Отчего вы не служите в армии? — После Аустерлица! — мрачно сказал князь Андрей. — Нет, покорно благодарю, я дал себе слово, что служить в действующей русской армии я не буду. И не буду. Ежели бы Бонапарте стоял тут, у Смоленска, угрожая Лысым Горам, и тогда бы я не стал служить в русской армии» [Толстой 1928–1958. 10: 113]. Мотив уединения в катастрофическое время войны, когда силы человека направле-

ны на сохранение «дома» души, позже появится в «Троицких записках» (1918–1919) С. Н. Дурылина, в его дневниковых записях «В своем углу».

Разговор Андрея и Пьера во время поездки в Лысые Горы становится кульминацией поиска героем своего предназначения. Друзья обсуждают преобразования во внешней и внутренней жизни друг друга, спорят о том, какой путь служения избрать. Оба вектора обращают героев к возделыванию «своего сада», вольтеровской формуле «своего угла» вдали от общественных потрясений и суеты страстей мира сего, однако, по-разному воспринятой каждым из них: «ты жил для себя и говоришь, что этим чуть не погубил свою жизнь, а узнал счастье только, когда стал жить для других. А я испытал противоположное. Я жил для славы. (Ведь что же слава? та же любовь к другим, желание сделать для них что-нибудь, желание их похвалы.) Так я жил для других и не почти, а совсем погубил свою жизнь. И с тех пор стал спокоен, как живу для одного себя» [Толстой 1928–1958. 10: 111]. «Я строю дом, развожу сад, а ты больницы. И то и другое может служить препровождением времени. Но что справедливо, что добро — предоставь судить тому, кто все знает, а не нам» [Толстой 1928–1958.10: 112].

Символичен диалог Пьера и Андрея на пароме во время переправы через реку. В разговоре возникает размышление Пьера о месте человека во Вселенной, отсылающее к учению Гердера. В этом рассуждении предшествующий разговор о хозяйствовании в своих имениях приобретает новый смысл — деятельность человека на земле мыслится как часть большого движения жизни, где находит свое предназначение и человек: «На земле, именно на этой земле (Пьер указал в поле), нет правды — все ложь и зло; но в мире, во всем мире есть царство правды и мы теперь дети земли, а вечно — дети всего мира» [Толстой 1928–1958. 10: 116–117]. Мироздание предстает в образе восходящей лестницы живых существ: «Разве я не чувствую в своей душе, что я составляю часть этого огромного, гармонического целого? Разве я не чувствую, что я в этом бесчисленном количестве существ, в которых проявляется божество, — высшая сила, — как хотите, — что я составляю одно звено, одну ступень от низших существ к высшим? Ежели я вижу, ясно вижу эту лестницу, которая ведет от растения к человеку, то отчего же я предположу, что эта лестница, которой я не вижу конца внизу, она теряется в растениях. Отчего же я предположу, что эта лестница прерывается со мною, а не ведет дальше и дальше до высших су-

цеств? Я чувствую, что я не только не могу исчезнуть, как ничто не исчезает в мире, но что я всегда буду и всегда был. Я чувствую, что, кроме меня, надо мной живут духи и что в этом мире есть правда» [Толстой 1928–1958. 10: 116–117].

Встреча с Пьером — один из импульсов на пути Андрея к исцелению. Прежняя уединенная жизнь в деревне показана как сознательный эскапизм, усадьба в Богучарове становится «убежищем» ото всех, замкнутым существованием в круге только своей семьи. Однако зародившееся в момент созерцания неба чувство общей жизни постепенно прорастает в душе Андрея. Усадьбе-убежищу в Богучарове в тексте романа противопоставляется усадьба в Отрадном, открытая в большой мир. Продолжением мотива откровения «высокого бесконечного» неба Аустерлица становится ночное созерцание открывшейся из окна усадьбы полноты жизни Вселенной. Красота ночи вызвала восторг в душе Наташи Ростовской, который передался и князю Андрею: «Он отворил окно. Ночь была свежая и неподвижно-светлая. Перед самым окном был ряд подстриженных деревьев, черных с одной и серебристо-освещенных с другой стороны. <...> Далее за черными деревьями была какая-то блестящая росой крыша, правее большое кудрявое дерево с ярко-белым стволом и сучьями, и выше его почти полная луна на светлом, почти беззвездном весеннем небе. Князь Андрей облокотился на окно, и глаза его остановились на этом небе» [Толстой 1928–1958. 10: 156].

Сознание единой жизни, где его «я» — часть целого природы, всего космоса, проясняется в созерцании зазеленевшего дуба, который теперь уже не стоял отъединенно, без листвы, а зеленел вместе со всеми: «Старый дуб, весь преобразенный, раскинувшись шатром сочной, темной зелени, млед, чуть колыхаясь в лучах вечернего солнца. Ни корявых пальцев, ни болячек, ни старого горя и недоверия — ничего не было видно. Сквозь столетнюю жесткую кору пробились без сучков сочные, молодые листья <...> “Да это тот самый дуб”, — подумал князь Андрей, и на него вдруг нашло беспричинное весеннее чувство радости и обновления» [Толстой 1928–1958. 10: 158]. Как и в сюжетной линии Пьера, появляется мотив религиозного обращения героя — преобразования души от замкнутого на себе, жаждущего славы «эго» с оглядкой на идеал Наполеона, к ощущению себя частью большой вселенной: «чтобы не для одного меня шла моя жизнь, чтобы не жили они так, как

эта девочка, независимо от моей жизни, чтобы на всех она отражалась и чтобы все они жили со мною вместе!» [Толстой 1928–1958.10: 158].

Мотив бегства и возвращения в усадебный дом организует и сюжетную линию Наташи Ростовой. Образ усадьбы, из которой душа Наташи пытается вырваться в большой мир, имеет амбивалентную окраску: родительский дом — это и «усадьба-тюрьма», место, где Наташа оказывается в заточении, когда пытается совершить побег в порыве страсти к Курагину. Одновременно это и «усадьба»-«окно» в ночную вселенную (ночь в Отрадном); усадьба-«проводник» в большой страждущий мир (городская усадьба Ростовых на Поварской, из которой Наташе открывается поток раненых). Толстой изображает эволюцию души Наташи, где война становится испытанием героини, когда разрушительный порыв эгоистической воли (план побега с Курагиным) преобразуется в искреннее сострадание всем живущим, любовь ко всем людям и даже к врагам своим. 12 июля 1812 г. на воскресной службе, во время чтения «молитвы о спасении России от вражеского нашествия» Наташа «всею душой участвовала в прошении о духе правом, об укреплении сердца верою, надеждою и о воодушевлении их любовью. Но она не могла молиться о попрании под ноги врагов своих, когда она за несколько минут перед этим только желала иметь их больше, чтобы любить их, молиться за них. Но она тоже не могла сомневаться в правоте читаемой коленопреклонной молитвы. Она ощущала в душе своей благоговейный и трепетный ужас пред наказанием, постигшим людей за их грехи и в особенности за свои грехи, и просила Бога о том, чтоб Он простил их всех и ее, и дал бы им всем и ей спокойствия и счастья в жизни. И ей казалось, что Бог слышит ее молитву» [Толстой 1928–1958. 11: 77]. Бочаров отмечает, что «в ранней редакции Наташины посещения церкви происходили еще до начала войны 12-го года, однако затем Толстой перенес этот эпизод в следующую часть и совместил его с первыми днями войны; таким образом, связались с ситуацией войны и слово “миром”, которое Наташа слышит во время службы, и ее мысли по поводу этого слова <...> Мы видим (в окончательной толстовской формулировке Наташиных мыслей), как в этом соборном понятии — миром — объединяются оба главных значения: “все вместе” и “без вражды”» [Бочаров: 240]. Интересно, что мотив странничества, ухода из дома для молитвы о всей земле появляется и в сюжетной линии княгини Марьи, которая готова отказаться от брака и служить

другим. И только жертвенная любовь и забота о близком круге, отце и племяннике, нуждающихся в ней, останавливает ее порыв.

Стремление выйти за рамки рационального эгоистического хозяйствования с заботой о собственности и замкнутое на интересах только своей семьи можно увидеть в момент спора Наташи Ростовской с матерью, расстроенной желанием Наташи отдать подводы для раненых солдат и офицеров во время наступления Наполеона на Москву. Восприятие своего имения как части общего со всеми дела спасения расширяет понимание усадьбы как имения и собственности. Наташа поддерживает великодушный жест отца и распоряжается отдать подводы для раненых, сознавая, что теряет свое богатство. Возможно, именно этот путь из дома в большой мир и одновременно в мир как большой общий Дом сближает Наташу в конце романа с Пьером Безуховым. Недаром масоны подарили ему вторую перчатку — для той, которая может стать тоже частью братства и нести его служение. И несмотря на то, что Пьер разочаровался в масонстве, эта линия важна в романе как путь расширения своего «я» за стены эгоизма, от восприятия земли как единоличного имения, собственности — к осознанию своего служения и подлинного хозяйствования на земле, призвания своего среди людей, в природе и космосе в целом: «Надо жить, надо любить, надо верить, — говорил Пьер, — что живем не нынче только на этом клочке земли, а жили и будем жить вечно там, во всем (он указал на небо)» [Толстой 1928–1958. 10: 117].

Ощущение дома во время войны развивается вместе с духовной эволюцией героя от уютного и гостеприимного, но замкнутого на себе существования в кругу семьи, в «своем углу», до переживания всего мира как большого дома — вместилища страждущих. В сценах, посвященных Москве во время войны 1812 г. усадьба приобретает смысл открытого пространства, собирающего людей, «спасающего погибшее»: «Офицер в кибиточке завернул во двор Ростовых, и десятки телег с ранеными стали, по приглашениям городских жителей, заворачивать в дворы и подъезжать к подъездам домов Поварской улицы» [Толстой 1928–1958. 11: 306].

В момент опасности усадьбы Москвы ощущаются как общий дом, принимающий раненых и обездоленных: дом-госпиталь, дом-приют, странноприимный дом-храм. Утрата своих имений открывает общую землю, «мир» посреди войны, когда, сострадавая друг другу, люди вы-

ходят из стен своих домов, открывают ворота усадеб, размыкая свои семьи в большой мир. Кульминацией в усадебной теме романа можно считать сцену исхода жителей из Москвы: «Наступил последний день Москвы. Была ясная, веселая, осенняя погода. Было воскресенье» [Толстой 1928–1958. 11: 310]. Тема странствия, взыскания Божьего града, соединяется с усадебной темой. В. Г. Андреева отмечает, что «в художественном мире романа Толстого атмосфера городского усадебного дома (еще со времен романа-эпопеи «Война и мир») определяется не стенами и дверьми, а населяющими его людьми» [Андреева 2021: 151]. Можно продолжить эту мысль, заключив, что усадьба у Толстого — это не двери и стены, а люди. Из жителей и скарба опустошенных усадеб составил поезд. Разорение Москвы и ее усадеб становится одновременно обретением общего дома — «усадьбы странствующей». Смерть преодолевается движением сострадания, общего дела единения перед лицом зла, побеждаемого любовью и сочувствием друг к другу. Прощание с Москвой и путь в неизвестность восполняются чувством пасхальной радости единения: «С Богом! — сказал Ефим, надев шляпу, — вытягивай! — Форейтор тронул. Правый дышлового влег в хомут, хрустнули высокие рессоры, и качнулся кузов. Лакей на ходу вскочил на козлы. Встряхнуло карету при выезде со двора на тряскую мостовую, так же встряхнуло другие экипажи, и поезд тронулся вверх по улице. В каретах, коляске и бричке все крестились на церковь, которая была напротив. Остававшиеся в Москве люди шли по обоим бокам экипажей, провожая их. Наташа редко испытывала столь радостное чувство, как то, которое она испытывала теперь, сидя в карете подле графини и глядя на медленно-подвигавшиеся мимо нее стены оставляемой, встревоженной Москвы. Она изредка высовывалась в окно кареты и глядела назад и вперед на длинный поезд раненых, предшествующий им. Почти впереди всех виднелся ей закрытый верх коляски князя Андрея <...> В Кудрине, из Никитской, от Пресни, от Подновинского съехалось несколько таких же поездов, как был поезд Ростовых, и по Садовой уже в два ряда ехали экипажи и подводы [Толстой 1928–1958. 11: 320].

Злой воле, которая сталкивала людей друг с другом, проводником которой видится Толстому Наполеон, считавший, что действует по своим личным убеждениям, противостоит нравственная правда, воля Божия, которую Толстой понимает как правду открывшего внутрен-

нее единство человечества, правду солидарности, единения людей в сострадании друг другу. Понимание подлинных путей жизни и хозяйствования в мире как имени отца — доме Божиим, образ единой жизни, начало которой есть «воля отца», сравнивается Толстым с жизнью дерева: «Люди представляют себя отдельными существами, каждый с своей собственной волей жизни, но это только обман. Одна истинная жизнь есть та, которая признает началом жизни волю отца. Мое учение открывает это единство жизни и представляет жизнь не как отдельные побеги, а как единое дерево, на котором растут все побеги» [Толстой 1957. 24: 752].

Герои движутся от первого чувства освобождения от суетного мира сего (уединение Андрея вдали от суеты мира и деятельная забота об имениях Пьера вдали от светских интриг, спонтанные порывы Наташи к радованию красотой вселенной) к чувству сострадания всем живущим, ощущению себя частью единой жизни, в основе которой Божий закон любви.

Мотив расширения сознания, ощущения мира как общего дома завершает линию судьбы князя Андрея. В критический момент жизни, в госпитале, князь Андрей снова испытал откровение «Божьего мира», если на поле Аустерлица большое спокойное небо напомнило ему семью в Лысых горах, то теперь символично, что сострадание «врагу» своему, Анатолю Курагину, связано с воспоминанием детства. Родная усадьба в предсмертный момент появляется в воспоминаниях героя как мир чистой любви, противостоящий бессмысленной бойне на войне: «Как только князь Андрей открыл глаза, доктор нагнулся над ним, молча поцеловал его в губы и поспешно отошел. После перенесенного страдания князь Андрей чувствовал блаженство, давно не испытанное им. Все лучшие, счастливейшие минуты в его жизни, в особенности самое дальнее детство, когда его раздевали и клали в кроватку, когда няня, убаюкивая, пела на нем, когда, зарывшись головой в подушки, он чувствовал себя счастливым одним сознанием жизни, — представлялись его воображению даже не как прошедшее, а как действительность. Около того раненого, очертания головы которого казались знакомыми князю Андрею, суетились доктора; <...> слышался его прерываемый рыданиями, испуганный и покорившийся страданию стон. Слушая эти стоны, князь Андрей хотел плакать» [Толстой 1928–1958. 11: 257].

Бывший враг в сознании князя Андрея становится частью детского воспоминания о райской материнской любви, любовном родительском мире. Постепенно сознание Андрея расширяется до жалости ко всем людям с их заблуждениями: «от этих ли невозвратимых детских воспоминаний, оттого ли, что он страдал, что другие страдали и так жалостно перед ним стонал этот человек, но ему хотелось плакать детскими, добрыми, почти радостными слезами <...> В чем состоит связь этого человека с моим детством, с моею жизнью?» — спрашивал он себя, не находя ответа. И вдруг новое, неожиданное воспоминание из мира детского, чистого и любовного, представилось князю Андрею. Он вспомнил Наташу такую, какою он видел ее в первый раз на бале 1810 года <...> любовь и нежность к ней, еще живее и сильнее, чем когда-либо, проснулись в его душе. Он вспомнил теперь эту связь, которая существовала между ним и этим человеком, сквозь слезы, наполнявшие распухшие глаза, мутно смотревшим на него. Князь Андрей вспомнил все, и восторженная жалость и любовь к этому человеку наполнили его счастливое сердце. Князь Андрей не мог удерживаться более и заплакал нежными, любовными слезами над людьми, над собой и над их и своими заблуждениями» [Толстой 1928–1958. 11: 257–258].

Образ усадьбы детства отсылает к топосу рая, где все любимы и прощены. Детское чувство жалости ко всем живущим, связанное одновременно с родным домом и будущим Царством Божиим, выявляет жизнетворческий смысл усадьбы как топоса исцеления, воскресения погибшего. Эту правду подлинной жизни князь Андрей обретает в Евангелии, умирая вне стен дома своего, в пути, в общем потоке, преодолевающим смерть и разруху «поезде». Смерть героя в пути, с ощущением себя частью движущейся в бесконечность жизни, открывает подлинное назначение человека в мире и мира как движущегося во времени «дома Божия». Перед смертью Андрей держит томик Евангелия под подушкой, оно возвращает его к чувству любви не человеческой, но божеской, прощающей и исцеляющей погибшее: «Со страдание, любовь к братьям, к любящим, любовь к ненавидящим нас, любовь к врагам — да, та любовь, которую проповедовал Бог на земле, которой меня учила княжна Марья и которой я не понимал; вот отчего мне жалко было жизни, вот оно то, что еще оставалось мне, ежели бы я был жив. Но теперь уже поздно. Я знаю это!» [Толстой 1928–1958. 11: 258].

«Божеское и человеческое»

Тема обретения героем мира в душе как подлинного дома, будущего «Царствия Божия», путь к которому в прощении и сострадании всем живущим, появится и в позднем произведении Толстого. Действие рассказа «Божеское и человеческое» происходит в 1870-е гг. в России, тема войны звучит в описании борьбы революционеров с правительством. Один из героев рассказа, молодой дворянин Анатолий Светлогуб, увлекается народническими идеями, чувствует вину перед народом и пытается облегчить его жизнь. Тема поиска путей праведного хозяйствования на земле, подлинного служения дворянина, распорядившегося своей собственностью во благо всех, продолжает мотивы усадебного текста «Войны и мира». Подобно Пьеру, Светлогуб пытается улучшить жизнь крестьян в своей усадьбе: «Когда он кончил университет, чтобы освободиться от этого сознания своей неправоты, завел школу у себя в деревне, образцовую школу, лавку потребительного товарищества и приют для бездельных стариков и старух. Но, странное дело, ему, занимаясь этими делами, еще гораздо более было совестно перед народом, чем когда он ужинал с товарищами или заводил дорогую верховую лошадь. Он чувствовал, что все это было не то, и хуже, чем не то: тут было что-то дурное, нравственно нечистое» [Толстой 1928–1958. 42: 199].

Усадебный топос в позднем творчестве Толстого оказывается частью сюжета преодоления вражды в поисках подлинного хозяйствования на земле. Размышляя о путях освобождения народа, Светлогуб сближается с обществом революционеров, «цель которого состояла в просвещении народа, вызове в нем сознания его прав и образования в нем объединенных кружков, стремящихся к освобождению себя от власти землевладельцев и правительства» [Толстой 1928–1958. 42: 199]. Революционные идеи порождают иной тип хозяйствующего поведения героя, решившего не только совершать щедрые жесты благотворительности, но и пробудить в людях сознание своих прав, дающее им возможность изменить свою жизнь: «Не прерывая сношений с новыми товарищами, он уехал в деревню и начал там совсем новую деятельность. Он сам стал школьным учителем, устроил классы для взрослых, читал им книги и брошюры, объяснял крестьянам их положение; кроме того, он издавал нелегальные народные книги и брошюры и отдавал все, что мог, не отнимая у матери, на устройство таких же центров по другим деревням» [Толстой 1928–1958. 42: 199]. Толстой с иронией описывает

слепоту идеалистически настроенного Светлогуба, который не замечал, что мужикам эти преобразования не нужны, он вместе со своими товарищами сосредоточился на чувстве раздражения против правительства, которое «взаимно разжигаемое, дошло до того, что большая часть этого кружка решила силою бороться с правительством» [Толстой 1928–1958. 42: 200]. Возмущенный притеснениями власти, молодой дворянин сближается с террористами, поддерживает «войну» революционеров и правительства, оправдывает насильственный революционный путь преобразования общества.

Тема народнического служения дворянина, когда Светлогуб, подобно Пьеру, строит в своем имении школу и приют для бедных, организует занятия для просвещения народа, переходит в религиозную тему подлинного освобождения человечества, которое обретается, по Толстому, на путях внутреннего освобождения души из тесноты эгоизма, пробуждения в душе каждого человека «божеской любви» к миру. Выход из пространства вражды и осуждения открывается в Евангелии. Попав в тюрьму, Светлогуб открывает правду иного хозяйствования на земле. Человеческому представлению о справедливости противопоставляется божья правда любви к ближнему. От оправдания страдающих за правду Светлогуб переходит к мысли о ненасилии — о любви к врагам: «Не сердитесь, не прелюбодействуйте, терпите зло, любите врагов» [Толстой 1928–1958. 42: 202–203]. В Евангелии он видит подлинный путь преобразования общества, когда революции уже не нужны: «Да, если бы все так жили, — думал он, — и не нужно бы и революции». Он думал о том, почему люди, все люди не живут так, как сказано в этой книге. «Ведь жить так хорошо не одному, а всем. Только живи так — и не будет горя, нужды, будет одно блаженство. <...> И буду жить так. Это можно и надо жить так; не жить так — безумие» [Толстой 1928–1958. 42: 203].

Родительский дом в рассказе — прообраз Царства Божия, о котором говорит Евангелие. Мотив возвращения, обретения правды в душе героя связан с воспоминанием о родительском доме перед смертью. Духовный переворот открывает иной способ жизни: Светлогуб принимает всех как равно любимых и не винит никого. «И не сердись на них — ни на тех, с которыми я работал, ни на тех, которые казнят меня. Ни те, ни другие не могли иначе: прости им, они не знают, что творят <...> Другей моих не упрекай, а люби. Особенно Прохорова, именно за

то, что он был причиной моей смерти. Это так радостно любить того, кто не то что виноват, но которого можно упрекать, ненавидеть. Полюбить такого человека — врага — такое счастье», — пишет Светлогуб матери перед казнью [Толстой 1928–1958. 42: 205–206]. Евангельский закон любви открывает приговоренному к смерти путь из пространства борющихся друг с другом волей в пространство «Божьего мира», где мучения мира преодолеваются состраданием: «Ведь мы все приговорены давно, всегда, и живем. Живем хорошо, радостно, когда... любим. Да, когда любим. Вот я писал письмо, любил, и мне было хорошо. Так и надо жить. И можно жить везде и всегда, и на воле, и в тюрьме, и нынче, и завтра, и до самого конца» [Толстой 1928–1958. 42: 207].

Исследователи не раз обращали внимание на символику сада в произведениях Толстого, с которым связаны мотивы воскресения и преобразования героя к новой жизни [Нагина 2011: 14; Андреева 2021: 150]. В рассказе «Божеское и человеческое» топос сада играет важную сюжетобразующую роль. Мотив обретения героем перед смертью нового ощущения жизни как мира Божьего, подлинного дома, где все люди равно любимые братья, символически завершается сном Светлогуба, в котором он видит детство в райском саду. Новый путь любви к людям предстает в образе сада, где перед смертью ощущает себя душа героя, нашедшего свой путь. Герой обретает усадебный рай, где усадьба — это мир Божьей райской любви к человеку, которую познает герой: «Он проснулся в шесть часов утра, весь под впечатлением светлого, веселого сновидения. Он видел во сне, что он с какой-то маленькой белокурой девочкой лазает по развесистым деревьям, осыпанным спелыми черными черешнями, и собирает в большой медный таз. Черешни не попадают в таз и сыплются на землю, и какие-то странные животные, вроде кошек, ловят черешни и подбрасывают кверху и опять ловят. И, глядя на это, девочка заливается, хохочет так заразительно, что и Светлогуб тоже весело смеется во сне, сам не зная чему» [Толстой 1928–1958. 42: 208].

В изображении религиозного обращения героев к чувству общей со всеми жизни можно увидеть интуиции самого Толстого, который понимал Евангелие как этическое учение освобождения духа человека и общества от насилия, открывающее пространство «мира» вне войны подавляющих и вытесняющих друг друга волей: «Все пять заповедей имеют только одну эту цель — мира между людьми. Стоит людям

поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный» [Толстой 1928–1958. 23: 370]. Евангельская проповедь любви к ближнему, по Толстому, есть путь созидания идеального общества — установления Царства Божия: «Увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, дает после смерти тем более благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем и более всего другого содействует установлению в мире царства божия, то есть того строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собой» [Толстой 1928–1958. 34: 252]. В дневнике Толстой говорит о всеобщности любви: «любовь только тогда дает радость, когда она полная, божеская, т. е. любишь всех, т. е. любишь Бога» [Толстой 1928–1958. 56: 97].

Как отмечает о. Георгий Ореханов, «Л. Толстой всю жизнь противостоял персоналистическому подходу в вопросах веры. По точному замечанию прот. В. В. Зеньковского, философия Л. Н. Толстого есть спасение от личности, потому что разумное «я» не может быть отождествлено с личностью человека, оно всегда ему противостоит в качестве универсума, общечеловеческого содержания разумного сознания, безграничной, не знающей конца и предела жизни, вечной, бессмертной, бесконечной, безличной. По Толстому, «бессмертно в нас разумное сознание, которому не может быть приписан признак личности, бессмертна в нас любовь ко всему живому, тот универсальный разум, который может раскрыться в нас» [Ореханов: 104]. За несколько лет до смерти Л. Н. Толстой подводит итоги своим размышлениям о бесконечности жизни: «...всякая жизнь есть не что иное, как все большее расширение сознания и все большее и большее увеличение любви» [Толстой 1928–1958. 89: 61].

Усадебный топос Толстого в усадебном тексте XX в.:

М. М. Пришвин, С. Н. Дурьлин, Б. Л. Пастернак

Заданная Толстым парадигма определяет контуры восприятия усадьбы и дома во время войны у писателей первой половины XX в. Можно говорить об «усадебном габитусе» Толстого, актуализованном в русской литературе 1910–1940-х гг., в эпоху войн и революций. Понятие «усадебного габитуса» впервые введено в научный оборот

в монографии О. А. Богдановой, где определяется как «сформированная “усадебным топосом” мировоззренчески-поведенческая модель» [Богданова 2019: 11, 221]. Как было показано выше, усадебный текст Толстого включает войну как пространство лименального, испытания, которое проходит душа от замкнутого на себя «эго» к личности, ощущающей себя частью большой вселенной. Эту интуицию Толстого о возвращении «блудного сына» и обретении подлинного дома — нового ощущения себя как части большого «имения», «града Божия», где Он хозяин, можно увидеть в усадебном мифе Пришвина, Дурылина, Пастернака.

Образ усадьбы, расширяющейся до просторов Вселенной, отражается и в восприятии современников Толстого в XX в. Усадьба Толстого как топос преобразования, расширения души в большой мир, сравнивается Л. Андреевым с храмом. В фельетоне «Смерть Гулливера» усадьба умершего Гулливера, прообразом которой стала «Ясная Поляна» Толстого, изображена как «покинутый храм»: «огромные толпы липицуют устремились к городским воротам на дорогу, ведущую к жилищу Гулливера (как известно, Гулливер жил в полумиле от городских ворот, в покинутом храме)» [Андреев: 306]. В неопубликованной «Речи» Андреева 1910 г., посвященной Л. Н. Толстому, появляется образ Толстого как философа всечеловеческого единения, молящегося в храме, «каким было для него человечество»: «Целомудренно-обнаженная душа не знает страха перед людьми, ибо все люди — друзья: всю жизнь исповедуется Толстой в том храме, каким было для него человечество»¹.

Усадебный габитус Толстого как модель самоопределения во время войны, переживание усадьбы как топоса собирания и исцеления погибшего, проявляется в эго-документах 1914–1922 гг. В дневниках Пришвина и Дурылина периода Первой мировой и Гражданской войн воспоминания об усадьбе во снах и прозрениях героев открывают путь к новому ощущению мира, прощению врагов и принятию своей «земной доли», своего места в общем Божьем доме, вместившем «и мудрых, и злых» [Дурылин 2015: 92].

¹ Андреев Л. Н. «Конспект речи, подготовленной для выступления на собрании, посвященном смерти Л. Н. Толстого». Машинопись с авторской правкой. Без даты (до 12 ноября 1910). РГАЛИ. Ф. 11. Оп. 4. Ед. хр. 29. 3 л. Л. 2.

Мотив преодоления отчаяния, вражьих нападений, чувства обособления от людей и мира звучит в усадебном мире Дурылина в период Гражданской войны. В «Троицких записках» он представляет путь своего alter ego от ощущения себя в комнате, замкнутой бесами, к способности «уширить себя до всего сущего», ощущению мира как Дома Божия, где Он хозяин: «Все — мы “большевики”, и они — мы. Вспоминаю себя в 1901–<190>5 гг.: какого еще “большевика” надо! А Георгий (брат)! А теперь пишет: “Помолись о них”. “Все Твои, и мудрые, и злые, Ты, вместивший всей земли концы!”» [Дурылин 2015: 92]. Обретение мира Божия в душе героя, как и в произведениях Толстого, связано с откровением новых связей с людьми, прощением врагов [Кнорре 2023].

Усадебные мотивы Толстого становятся оптикой восприятия войны и в дневниках Пришвина 1914–1916 гг. Усадьба «Лысые горы», упомянутая в дневниках Первой мировой войны, является частью сюжета о распавшемся имении — доме Божиим: «(Лысые горы) — делили имение во время войны. Отличный сюжет: дележ имения, дележ всей земли» [Пришвин 2007: 126]. В Гражданскую войну образ утраченного имения Хрущево соединяется с мотивом невидимой теперь общей земли, ушедшей под воду, «России личной» — града Китежа, закрытого по грехам от людей [Кнорре 2019; 2021; 2023]. В поэме «Цвет и крест» Пришвин сравнивает Россию с неустроенным имением: «Вот, — показывал я, — огромное неустроенное имение Россия, возле него маленькие, как наши крестьянские наделы, лежат государства Европы, и им так же хочется земли, они так же ждут выхода из своего положения, как наши крестьянские хозяйства <...> Я всегда думала, — сказала матушка, — что война бывает из-за земли» [Пришвин 2004: 114]. Продолжает эту мысль, сравнивая Россию с не принятым и не понятым народом наследством: «Россия, — сказал он, — со всеми своими естественными богатствами представляет колоссальное наследство. Большевики разорвали завещание, спутали все расчеты и вызвали мировой передел» [Пришвин 2004: 114–115].

Как и у Толстого, в основе усадебного мифа Пришвина и Дурылина — мотив инициации, обретения общего дома вне стен эгоизма. По Пришвину, разрушение индивидуального, разбойного «я», домика «эго» открывает путь к Божьему Домостроительству: «Надо бы условиться, что эго означает эго и индивидуальность, которая есть домик личности, сознающей себя во всех и во всем, так что эгоизм (нацио-

нализм) означает бытие на земле — это одно состояние, и совершенно другое состояние вне этого домика, то есть духовное» [Пришвин 1994: 276]. Пришвин рассказывает историю матери, имение которой после смерти поделили дети, утратив его прежнюю целостность: «Когда она умерла, то дети перedelили имение, каждый на своем клочке стал хозяйствовать с утра до вечера. Имение, разделенное, по-прежнему было имение, каждая часть его жила теперь отдельно и носила дух своего хозяина. Каждый из участников думал теперь не о всем имении и не о ближних своих, а только о себе самом вокруг своей усадьбы насаживая отдельный сад, и когда приходили гости в эти отдельные усадьбы, они не узнавали прежнего места, прежнего имения. И чувство большого имения совсем утратилось — стали хутора. Никто не думал, не знал, что он служит одному общему имению» [Пришвин 2007: 347]. Продолжая мысль Толстого, Пришвин описывает момент «творчества мира» во время войны, когда люди, утратив свое прежнее хозяйство, обретают себя как часть общего дела, общего со всеми имения: «Вероятно, на войне есть такие моменты, когда участвующий вспоминает свое прежнее хозяйство, свою службу себе, удивляется, как он тогда не мог чувствовать службу общему делу. Государство — это большое имение. Во время войны внезапно рушатся перегородки отдельных хозяйств, исчезает огромный хозяйственный рычаг — свое! и заменяется — общее! [Пришвин 2007: 347]. «Творчество мира» видится Пришвину и в новом обращении друг к другу («брат»), что ассоциируется с возникновением и прорастанием «в душе русского человека» церкви как иного пространства человеческих связей: «Что бы там не говорили в газетах о гражданской войне и все новых и новых фронтах, в душе русского человека сейчас совершается творчество мира, и всюду, где собирается теперь кучка людей и затевается общий разговор, показывается человек, который называет другого не официальным словом “товарищ”, а “брат”. Эта маленькая церковь поднялась чуть-чуть от земли, и, кажется, только что проросла» [Пришвин 1994: 122].

Мотив выхода за стены домика «эго» в большой мир, как и у Толстого, переходит в мотив вырастающего в полноту вселенной общего дома-церкви, где alter ego автора в дневнике молится обо всем человечестве. Растущий во времени «вселенский дом» изображен Пришвиным в образе восходящей на небо лестницы, преобразующей «дом» в «церковь». В кризисные периоды истории поиск своего «надела зем-

ли» (таланта, дела, призвания) связан у Пришвина с движением от первого материнского дома к ощущению себя во вселенной как общем Божьем доме. В 1923 г. этот путь Пришвин обозначит в образе восходящей спирали, адресуя ее к Н. Ф. Федорову и Л. Н. Толстому: «Таких кругов, выходящих из дому и возвращенных домой, в жизни иного человека бывает много, и все движение идет вверх, по спирали, так что дом второй находится над первым, выше его, третий дом еще выше, и так растет как бы один дом со многими этажами вверх: внизу домика — материальное основание — родина, над родиной отечество, над отечеством творческие труды, над ними прямое любовное воздействие на людей и воскрешение отцов (церковь, в которой священником Я)» [Пришвин 1999: 13]. Мотив восходящих ступеней — этажей леса — в дневнике 1937 г. символизирует духовный путь преодоления оскорбленного «я», «расширения души» в принятии «другого», когда разные «я» «сойдутся в Мы» [Пришвин 2010: 667].

В дневниках 1918 г. Пришвин пишет: «личная задача: освободиться от злости на сегодняшний день и сохранить силу сопротивления и воздействия» [Пришвин 1994: 107]. Раздробленная действительность военного времени, внутреннее озлобление и сопротивление среде в сложные советские годы преодолеваются в осознании своей «земной доли», принятия мира в смирении и радости каждого дня. Как и в 1918–1919 гг., в дневниках 1940-х гг. появляется мотив возвращения в отчий дом, к духовному «домостроительству» — к «обладанию своей земной долей»: «Так я пережил три состояния: 1) пролетарской озлобленности с готовностью требовать себе земных благ в силу внешнего равенства всех в отношении распределения земных даров, 2) состояние личного смирения, сознание нищеты своей и радости с благодарностью за получаемое, 3) состояние полного обладания своей земной долей, с обязательством своей готовности идти на страдание с верой в бессмертие личное. Это состояние радости оправдалось готовностью идти на страдание» [Пришвин 2012: 218].

Мотив расширения души, становления героя в принятии мира как сложного, движущегося во времени потока единой жизни, появляется и в романе Пастернака «Доктор Живаго», повествующем о герое на перекрестке истории. Война и революция как испытания героя, утратившего свой дом, организуют сюжетное пространство романа. Как и alter ego автора в дневнике Пришвина, преодолевающее «злость на се-

годняшний день», Юрий Живаго ищет пути освоения новой жизни в творческом преображающем действе.

Подобно героям Толстого, доктор Живаго стремится обрести во время катастрофы войн и революций «свой сад» — «свой угол» в уединении творчества, вдали от суеты мира сего. Как отмечает В. Г. Андреева, «кульминационной точкой на пути доктора Живаго в осмыслении разрушения усадебного прошлого и собственного возрождения, создания своего убежища становится Варыкино, в котором Юрий Живаго ощущает себя в полной мере мужчиной, отцом, хозяином и творцом, чувствующим слаженное течение времени, исполнение своего жизненного предназначения» [Андреева 2023а: 85].

Вместе с тем, инициация героя, как и у Толстого, связана с расширением его сознания, когда мотив бегства переходит в мотив возвращения и обретения себя и своего пути на перекрестке времен. Не покинув родину, Юрий Живаго долгое время переживает «бездомье», ощущая себя в Москве как в чужом теперь доме, где другие хозяева. Символом возвращения к настоящему становится найденная для Юрия братом квартира, ставшая, как и раньше Варыкино, местом творчества и восстановления сил. В отличие от убежища в Варыкино, комната в Москве соединяет воспоминание о реальной жизни в усадьбе, преодолевавшем войну и разруху в творческом уединении, и время воображаемого присутствия усадьбы в жизни героя в чувстве созерцания себя в потоке движения времени как части большой вселенной, вечного движения жизни.

Исследуя толстовские мотивы в творчестве Пастернака, В. Г. Андреева отмечает, что «вслед за Толстым и русскими классиками Пастернак показывает, как его герой в детские и отроческие годы обретает особенное видение мира, в котором бережное отношение к родным людям и окружающим, поддержание мудрого устройства жизни, кропотливое созидание противопоставлены насилию, свидетелем которого становится Живаго во время революции. Лучшие автобиографические герои Толстого, выросшие в традициях усадебной культуры, как и Юрий Живаго у Пастернака, способны в кризисных, драматических ситуациях сохранить честь и совесть, живую душу, вынести и передать другим не зависящее от строя и политических столкновений знание о жизни» [Андреева 2023b: 11].

Путь героя претерпевает эволюцию от эскапизма «своего угла» в переживании разрухи и враждебности окружающего мира, поделенного

«красными» и белыми», непринятия новой действительности советской России до ситуации «возвращения» — осознания своей «земной доли», обретения себя как части Божьего мира в творчестве, о чем свидетельствует одна из последних записей Живаго. Войны и революция лишают человека опоры, корня, связи с глубинным строем жизни Вселенной. Разрушение дома, привычного уклада открывает путь духовного домостроительства. Мотив возвращения блудного сына в романе Пастернака звучит как обретение «связи времен», себя как части большого потока жизни, где множество разных судеб и лиц. После революции и Гражданской войны, вернувшись в 1922 г. в Москву, Живаго видит ее разрушенной, но при этом воспринимает Москву как современный город, соединяющий XIX и XX вв.: «В двадцать втором году, когда я вернулся в Москву, я нашел ее опустевшею, полуразрушенной. Такою она вышла из испытаний первых лет революции, такою осталась и по сей день. Население в ней поредело, новых домов не строят, старых не подновляют. Но и в таком виде она остается большим современным городом, единственным вдохновителем воистину современного нового искусства <...> Это новый строй впечатлений, подмеченный в жизни и списанный с натуры. Так же, как прогоняют они ряды образов по своим строчкам, плывет сама и гонит мимо нас свои толпы, кареты и экипажи деловая городская улица конца девятнадцатого века, а потом, в начале последующего столетия, вагоны своих городских, электрических и подземных железных дорог» [Пастернак: 566]. Доктор пишет, что живет он на «людном городском перекрестке» и видит «беспрестанно и без умолку шевелящийся и рокочущий за дверьми и окнами город» как «необозримо огромное вступление к жизни каждого из нас» [Пастернак: 566].

Герой обретает связь с новой Москвой и новой жизнью, движущейся вместе с ним дальше. Он устраивается врачом в Боткинскую больницу, восстанавливает творческую интуицию, воскрешает себя прежнего в новом времени.

Как и в судьбе Андрея Болконского и Анатолия Светлогуба, разрушенные связи с миром восстановлены перед смертью героя. Подобно одному из героев своих стихотворений, Гамлету, Живаго соединяет «распавшуюся связь времен»: обретает себя как часть движущегося времени — в прошлом, настоящем и будущем. В описании смерти Живаго звучит толстовский мотив растительного мира — Вселенной, где человек — часть растущего целого бесконечной жизни.

Сюжет ухода Юрия Живаго воспроизводит мистериальный путь Христа — от смерти на кресте, когда сгустились тучи, до Воскресения и явления Марии Магдалине в образе садовника. Как и Андрей Болконский, доктор умирает в дороге, вне стен своего дома: во время поездки в душном трамвае, в преддверии грозы, с ним случился приступ. Выйдя из трамвая, он падает рядом с путями, ведущими дальше, в будущую жизнь. В этот путь нацелен и гроб Юрия, похожий на челн, покрытый цветами: «Со стола в дверь грубо выдолбленным челном смотрел нижний суживающийся конец гроба, в который упирались ноги покойника. Это был тот же стол, на котором прежде писал Юрий Андреевич. Другого в комнате не было» [Пастернак: 570]. Символично, что гроб героя и смерть его ассоциируется с литургией цветов, с благоуханием райского сада, Божьего вертограда, где воскресший — садовник в граде Божиим: «Царство растений так легко себе представить ближайшим соседом царства смерти. Здесь, в зелени земли, между деревьями кладбищ, среди вышедших из гряд цветочных всходов сосредоточены, может быть, тайны превращения и загадки жизни, над которыми мы бьемся. Вышедшего из гроба Иисуса Мария не узнала в первую минуту и приняла за идущего по погосту садовника. (Она же, мнящи, яко вертоградарь есть...)» [Пастернак: 571]. Как и у Толстого, райский сад обозначает воскресение героя к новой жизни. Смерть не заканчивает путь Живаго: в памяти близких, пришедших на прощание с Юрием, его жизнь продолжается дальше.

Заключение

Усадьба в произведениях Толстого, посвященных войне, играет сюжетобразующую роль. В основе усадебного текста Толстого в произведениях о войне и революции — мотив инициации героя, трансформации его поведения, определяемой отношением к дому. От ощущения дома как усадьбы-убежища, уединения и приюта для творчества, тишины «своего угла» герой вырастает к чувству общей жизни, что отражено в ощущении им мира как общего дома, усадьбы, расширяющейся в мир. Анализ образов усадьбы в ситуации войны позволяет выявить такие модификации усадебного топоса в творчестве Толстого, как «усадьба-госпиталь», «усадьба-райский сад», «странноприимный дом-храм». Войдя в общество вольных каменщиков, Пьер продолжает служение в своих усадьбах, создавая приюты и больницы. Андрей

открывает правду Божьей любви, которая является ему в образе детства, принимающего и прощающего начала родительского дома. Усадьба детства в воображении героя объединяет его с бывшими врагами в мире любви не человеческой, а Божеской. Мотив Божеской любви ассоциируется с образом материнского дома и в рассказе «Божеское и человеческое», куда мысленно возвращается герой, перейдя от оправдания насилия к чувству любви к врагам своим, этим новым ощущением мира он завещает жить и своей матери, простив тех, кто стал причиной его гибели.

Мотив обретения общего дома, «имения Божия», «творчества мира» во время войны проявляется в русской литературе первой половины XX в., героем которой становится человек на перекрестке истории, в кризисное время войн и революций. Мотив преодоления катастрофы, проявления посреди хаоса и разделенной земли пространства общего «дома», соединяющего нить времен, продолжает линию Толстого в дневниках Пришвина и Дурылина, в романе Пастернака «Доктор Живаго». Образ усадьбы-храма, усадьбы-райского сада, вертограда Божия появляется в эпизоде прощания с Юрием Живаго. Странствующая Лариса, вернувшись в Россию, подобно блудному сыну, нашла приют у гроба Юрия, на перекрестье времени — в комнате, которая соединяет теперь ее прошлое, настоящее и будущее. Образы дома-вместительницы «мудрых и злых» (Дурылин), дома, растущего этажами вверх (Пришвин), становятся модификацией усадебного топоса в произведениях о войне, где усадьба приобретает различные символические смыслы.

Список литературы

Источники

Андреев Л. Н. Смерть Гулливера // Полн. собр. соч. СПб.: Изд-е т-ва А. Ф. Маркс, 1913. С. 304–311.

Дурылин С. Н. Троицкие записки. Публикация и примечания Анны Резниченко и Татьяны Резвых // Наше наследие. 2015. № 116. С. 77–103.

Пастернак Б. Л. Доктор Живаго. Милан: Фелтринелли, 1958. 634 с.

Пришвин М. М. Цвет и крест. Неизвестные произведения 1906–1924 годов. СПб.: Росток, 2004. 608 с.

Пришвин М. М. Дневники 1918–1919 гг. М.: Московский рабочий, 1994. 380 с.

Пришвин М. М. Дневники 1914–1917 гг. СПб.: Росток, 2007. 608 с.

Пришвин М. М. Дневники 1923–1925 гг. М.: Русская книга, 1999. 416 с.

Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941 гг. М.: РОССПЭН, 2012. 880 с.

Пришвин М. М. Дневники. 1936–1937 / подгот. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой; ст., коммент. Я. З. Гришиной. СПб.: Росток, 2010. 992 с.

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1928–1958.

Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 5 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. 395 с.

Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, или причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // *Федоров Н. Ф.* Собр. соч. в 4 т. М.: Прогресс, 1995. Т. 1. С. 35–308.

Исследования

Андреева И. С. Философия Шопенгауэра и русская литература // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2003. № 1 (14). С. 77–100.

Андреева В. Г. Лев Толстой и Ясная Поляна в 1909–1910 гг. (мемуаристика В. Ф. Булгакова, Н. Н. Гусева, А. Б. Гольденвейзера) // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28, № 2. С. 117–125. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2022-28-2-117-125>

Андреева В. Г. Усадебный мир в романе Б. Л. Пастернака «Доктор Живаго» // Филологический класс. 2023а. Т. 28, № 1. С. 85–96. <https://doi.org/10.51762/1FK-2023-28-01-08>

Андреева В. Г. Усадебный топос у Л. Н. Толстого и Б. Л. Пастернака: своеобразие и художественная преемственность // Карабахские научные чтения. Литература — усадьба — музей: диалог культурных пространств (от некрасовской эпохи до нашего времени). Ярославль: Академия 76, 2023б. С. 5–12.

Андреева В. Г. Усадьбы в романе Л. Н. Толстого «Воскресение»: от обличения роскоши к жизни на земле // Филологический класс. 2021. Т. 26, № 2. С. 144–154. <https://doi.org/10.51762/1FK2021-26-02-12>

Богданова О. А. Живые корни литературных усадеб // Усадьба реальная — усадьба литературная: векторы творческого преобразования. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 18–27.

Богданова О. А. Усадьба и дача в русской литературе XIX–XXI вв.: топика, динамика, мифология. М.: ИМЛИ РАН, 2019. 288 с.

Бочаров С. Г. «Мир» в «Войне и мире» // Бочаров С. Г. О художественных мирах. М.: Сов. Россия, 1985. С. 229–248.

Гачева А. Г. «Почему мир не мир?» Образ войны в философии русского космизма // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 1 (49). С. 44–62.

Гулин А. В. Соборность или «роевое чувство»? (Русский мир 1812 года в «Войне и мире» Л. Н. Толстого) // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2018. № 3. С. 11–22.

Долженков П. Н. Толстой и Шопенгауэр: «Анна Каренина» // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 105–112.

Евлатицев И. И. Влияние философии А. Шопенгауэра на исторические воззрения Л. Н. Толстого в романе «Война и мир» // Вече. Ежегодник русской философии и культуры. 2019. № 31. С. 15–36.

Кнорре Е. Ю. «Китеж советского времени»: образ «небесной коммуны» в «усадебном мифе» М. М. Пришвина (на материале дневника писателя 1920–1950 гг.) // Усадьба реальная — усадьба литературная: векторы творческого преображения. М.: ИМЛИ РАН; Мелихово, 2021. С. 205–217.

Кнорре Е. Ю. «Сюжет “пути в Невидимый град” в творчестве М. М. Пришвина 1900–1930-х гг.»: дис. ... канд. филол. наук. М., 2019. 295 с.

Кнорре Е. Ю. Усадьба и война в эго-документах 1918–1922 гг. (дневники М. Пришвина и С. Дурылина) // Новый филологический вестник. 2023. № 2 (65). С. 109–122. <https://doi.org/10.54770/20729316-2023-2-109>

Козьменко М. В. Артур Шопенгауэр в ранних дневниках и позднейших произведениях Леонида Андреева: к проблеме корреляции философской и художественной картин мироздания // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2010. Т. 69. № 6. С. 21–30.

Монин М. А. Толстой и Фет. Два прочтения Шопенгауэра // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 111–126.

Нагина К. А. «Идея сада» в творчестве Л. Толстого: от «Казаков» в «Воскресении» // Вестник Удмуртского университета. 2011. № 4. С. 8–17.

Опульская Л. Д. Роман-эпопея Л. Н. Толстого «Война и мир». М.: Просвещение, 1987. 176 с.

Ореханов Ю. Л. Пэчворк-религия Л. Н. Толстого // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2016. № 4 (38). С. 100–106.

Подарцев Е. В. Мир русской усадьбы в творчестве Л. Н. Толстого: дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. 171 с.

Тюпа В. И. Анализ художественного текста. М.: Академия, 2009. 336 с.

Хондзинский П., прот. Церковь не есть академия: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: ПСТГУ, 2016. 480 с.

Чуканова Е. А. Дом и антидом в романе-эпопее Л. Н. Толстого «Война и мир» // Державинский форум. 2020. Т. 4, № 14. С. 120–128.

Эйхенбаум Б. М. Толстой и Шопенгауэр (к вопросу о создании «Анны Карениной») // Литературный современник. 1935. № 11. С. 129–148.

References

Andreeva, I. S. “Filosofia Shopengauera i ruskaia literatura” [“Schopenhauer’s Philosophy and Russian Literature”]. *Chelovek: Obraz i sushchnost’. Gumanitarnye aspekty*, no. 1 (14), 2003, pp. 77–100. (In Russ.)

Andreeva, V. G. “Lev Tolstoi i Iasnaya Poliana v 1909–1910 gg. (memuaristika V. F. Bulgakova, N. N. Guseva, A. B. Gol’denveizera)” [“Leo Tolstoy and Yasnaya Polyana in 1909–1910 (Memoirs by Valentin Bulgakov, Nikolay Gusev, Alexander Goldenweiser)”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 28, no. 2, 2022, pp. 117–125. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2022-28-2-117-125> (In Russ.)

Andreeva, V. G. “Usadebnyi mir v romane B. L. Pasternaka ‘Doktor Zhivago.’” [“Estate Life in Pasternak’s Novel ‘Doctor Zhivago.’”]. *Filologicheskii klass*, vol. 28, no. 1, 2023a, pp. 85–96. <https://doi.org/10.51762/1FK-2023-28-01-08> (In Russ.)

Andreeva, V. G. “Usadebnyi topos u L. N. Tolstogo i B. L. Pasternaka: svoeobrazie i khudozhestvennaia preemstvennost’” [“Estate Topos of L. N. Tolstoy and B. L. Pasternak: Originality and Artistic Continuity”]. *Karabikhskie nauchnye chteniia. Literatura — usad’ba — muzei: dialog kul’turnykh prostranstv (ot nekrasovskoi epokhi do nashego vremeni)* [Karabikh Scientific Readings. Literature — Estate — Museum: Dialogue of Cultural Spaces (From the Nekrasov Era to Our Time)]. Yaroslavl, Akademiia 76 Publ., 2023b, pp. 5–12. (In Russ.)

Andreeva, V. G. “Usad’by v romane L. N. Tolstogo ‘Voskresenie’: ot oblicheniia roskoshi k zhizni na zemle” [“Estates in Leo Tolstoy’s Novel ‘Resurrection’: From Denouncing Luxury to Life on Land”]. *Filologicheskii klass*, vol. 26, no. 2, 2021, pp. 144–154. <https://doi.org/10.51762/1FK2021-26-02-12> (In Russ.)

Bogdanova, O. A. “Zhivye korni literaturnykh usadeb” [“Living Roots of Literary Estates”]. *Usad’ba real’naia — usad’ba literaturnaia: vektory tvorcheskogo preobrazheniia* [Real Estate — Literary Estate: Vectors of Creative Transformation]. Moscow, IWL RAS Publ., 2021, pp. 18–27. (In Russ.)

Bogdanova, O. A. *Usad’ba i dacha v russkoi literature XIX–XXI vv.: topika, dinamika, mifologiya* [Estate and Dacha in Russian Literature of the 19th–21st Centuries: Topoi, Dynamics, Mythology]. Moscow, IWL RAS Publ., 2019. 288 p. (In Russ.)

Bocharov, S. G. “‘Mir’ v ‘Voine i mire.’” [“‘Peace’ in ‘War and Peace.’”]. Bocharov, S. G. *O khudozhestvennykh mirakh* [About Artistic Worlds]. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1985, pp. 229–248. (In Russ.)

Gacheva, A. G. “‘Pochemu mir ne mir?’ Obraz voiny v filosofii russkogo kosmizma” [“‘Why is the World not Peace?’ The Image of War in the Philosophy of Russian Cosmism”]. *Solov’evskie issledovaniia*, issue 1 (49), 2016, pp. 44–62. (In Russ.)

Gulin, A. V. “‘Sobornost’ ili ‘roevoe chuvstvo’? (Russkii mir 1812 goda v ‘Voine i mire’ L. N. Tolstogo)” [“Collegiality or a ‘Swarm Feeling’? (Russian World of 1812 in ‘War and Peace’ of L. N. Tolstoy)”]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriiu “Filologiya”*, no. 3, 2018, pp. 11–22. (In Russ.)

Dolzhenkov, P. N. “Tolstoi i Shopengauer: ‘Anna Karenina.’” [“Tolstoy and Schopenhauer: ‘Anna Karenina.’”]. *Voprosy filosofii*, no. 2, 2016, pp. 105–112. (In Russ.)

Evlampiev, I. I. “Vliianie filosofii A. Shopengauera na istoricheskie vozzreniia L. N. Tolstogo v romane ‘Voina i mir.’” [“The Influence of A. Schopenhauer’s Philosophy on the Historical Views of L. N. Tolstoy in the Novel ‘War and Peace.’”]. *Veche. Ezhegodnik russkoi filosofii i kul’tury*, no. 31, 2019, pp. 15–36. (In Russ.)

Knorre, E. Iu. “‘Kitezkh sovetskogo vremeni’: obraz ‘nebesnoi kommuny’ v ‘usadbnom mife’ M. M. Prishvina (na materiale dnevnika pisatel’ia 1920–1950 gg.)” [“Kitezkh of the Soviet Era: The Image of the ‘Heavenly Commune’ in the ‘Estate Myth’ of M. M. Prishvin (Based on the Writer’s Diary of 1920–1950)”]. *Usad’ba real’naia — usad’ba literaturnaia: vektory tvorcheskogo preobrazheniia* [Real Estate — Literary Estate: Vectors of Creative Transformation]. Moscow, IWL RAS, Melikhovo Publ., 2021, pp. 205–217. (In Russ.)

Knorre, E. Iu. *Siuzhet “puti v Nevidimyi grad” v tvorchestve M. M. Prishvina 1900–1930-kh gg.* [The Plot of the “Path to the Invisible City” in the Works of M. M. Prishvin in the 1900–1930s: PhD Dissertation]. Moscow, 2019. 295 p. (In Russ.)

Knorre, E. Iu. “Usad’ba i voina v ego-dokumentakh 1918–1922 gg. (dnevnik M. Prishvina i S. Durylina)” [“Estate and War in Ego-documents of 1918–1922. (Diaries of M. Prishvin and S. Durylin)”]. *Novyi filologicheskii vestnik*, no. 2 (65), 2023, pp. 109–122. <https://doi.org/10.54770/20729316-2023-2-109> (In Russ.)

Kozmenko, M. V. “Artur Shopengauer v rannikh dnevnikakh i pozdneishikh proizvedeniakh Leonida Andreeva: k probleme korreliatsii filosofskoi i khudozhestvennoi kartin mirozdaniia” [“Arthur Schopenhauer in the Early Diaries and Later Works of Leonid Andreev: On the Problem of Correlation of Philosophical and Artistic Pictures of the Universe”]. *Izvestiia RAN. Serii literatury i iazyka*, vol. 69, no. 6, 2010, pp. 21–30. (In Russ.)

Monin, M. A. “Tolstoi i Fet. Dva prochteniia Shopengauera” [“Tolstoy and Fet. Two Interpretations of Schopenhauer”]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 2001, pp. 111–126. (In Russ.)

Nagina, K. A. “‘Ideia sada’ v tvorchestve L. Tolstogo: ot ‘Kazakov’ v ‘Voskreseniiu.’” [“The Idea of a Garden’ in the Works of L. Tolstoy: From ‘Cossacks’ to ‘Resurrection.’”]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta*, no. 4, 2011, pp. 8–17. (In Russ.)

Opuľskaia, L. D. “Roman-epopeia L. N. Tolstogo ‘Voina i mir.’” [“L. N. Tolstoy’s Epic Novel ‘War and Peace.’”]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1987. 176 p. (In Russ.)

Orekhanov, Iu. L. “Pechvork-religiia L. N. Tolstogo” [“Patchwork Religion of Leo Tolstoy”]. *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal’nem Vostoke*, no. 4 (38), 2016, pp. 100–106. (In Russ.)

Podartsev, E. V. *Mir russkoi usad’by v tvorchestve L. N. Tolstogo* [The World of the Russian Estate in Leo Tolstoy’s Works: PhD Dissertation]. Moscow, 2008. 171 p. (In Russ.)

Tiupa, V. I. *Analiz khudozhestvennogo teksta* [Analysis of Artistic Text]. Moscow, Akademiia Publ., 2009. 336 p. (In Russ.)

Khondzinskii, P., archpriest. *Tserkov’ ne est’ akademiia: Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [The Church is not an Academy: Russian Non-Academic Theology of the 19th Century]. Moscow, St. Tikhon’s Orthodox University Publ., 2016. 480 p. (In Russ.)

Chukanova, E. A. “Dom i antidom v romane-epopee L. N. Tolstogo ‘Voina i mir’” [“Home and Anti-Home in the Epic Novel by L. N. Tolstoy ‘War and Peace.’”]. *Derzhavinskii forum*, vol. 4, no. 14, 2020, pp. 120–128. (In Russ.)

Eikhenbaum, B. M. “Tolstoi i Shopengauer (k voprosu o sozdanii ‘Anny Kareninoi’)” [“Tolstoy and Schopenhauer (On the Issue of the Creation of ‘Anna Karenina’)”]. *Literaturnyi sovremennik*, no. 11, 1935, pp. 129–148. (In Russ.)

© 2023. М. В. Скороходов

Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук
г. Москва, Россия

Чтение и библиотека в русской литературной традиции (от помещичьей усадьбы до дачи советского периода)

*Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта
Российского научного фонда № 22-18-00051 <https://rscf.ru/project/22-18-00051/>*

Аннотация: Личная или семейная библиотека — неременный и значимый элемент жизни образованного человека. Особую ценность представляют писательские библиотеки, формирующиеся как за счет покупки новых изданий, так и благодаря получению книг в дар, причем обычно с дружескими надписями. Знакомство с библиотекой писателей помогает прояснить круг чтения того или иного автора, выявить возможные влияния, а дарственные надписи — оценить уровень отношений. Интерес к книгам, круг чтения, возможность понять и обсудить прочитанное — важные элементы характеристики литературных персонажей. На основе рассмотрения наследия Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, Б. К. Зайцева, К. Г. Паустовского, М. М. Пришвина и А. Т. Твардовского показано, что сформировавшаяся в XIX в. литературная традиция усадебного и дачного чтения, собирания библиотеки получила свое развитие в произведениях авторов XX в.

Ключевые слова: личная библиотека, русская усадьба, дача, круг чтения, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, Б. К. Зайцев, К. Г. Паустовский, М. М. Пришвин, А. Т. Твардовский.

Информация об авторе: Максим Владимирович Скороходов, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6390-5670>

E-mail: msk2002@rambler.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 16.06.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 09.07.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Скороходов М. В. Чтение и библиотека в русской литературной традиции (от помещичьей усадьбы до дачи советского периода) // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 202–217. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-202-217>



This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 202–217. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 202–217. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Maxim V. Skorokhodov

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

Reading and Library in the Russian Literary Tradition (From a Landowner's Estate to the Dacha of the Soviet Period)

Acknowledgments: *This work was carried out at IWL RAS with financial support of the Russian Science Foundation, project no. 22-18-00051 (<https://rscf.ru/project/22-18-00051/>).*

Abstract: A personal or family library is an indispensable and significant element of an educated person's life. Of particular value are writers' libraries, which are formed both by buying new publications and by receiving books as a gift, and usually with friendly inscriptions. The study of a writer's library helps to clarify the author's reading circle and identify possible influences. Gift inscriptions help to determine the level of relationship. Interest in books, reading circle, possibility to understand and discuss the readings are important characteristics of literary characters. The article examines the legacy of N. V. Gogol, I. S. Turgenev, L. N. Tolstoy, B. K. Zaitsev, K. G. Paustovsky, M. M. Prishvin and A. T. Tvardovsky. The analysis shows that the literary tradition of homestead and dacha reading and library collecting, which was formed in the 19th century, was developed in the works of the 20th century authors.

Keywords: personal library, Russian estate, dacha, reading circle, I. S. Turgenev, L. N. Tolstoy, B. K. Zaitsev, K. G. Paustovsky, M. M. Prishvin, A. T. Tvardovsky.

Information about the author: Maxim V. Skorokhodov, PhD in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6390-5670>

E-mail: msk2002@rambler.ru

Received: June 16, 2023

Approved after reviewing: July 09, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Skorokhodov, M. V. "Reading and Library in the Russian Literary Tradition (From a Landowner's Estate to the Dacha of the Soviet Period)." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 202–217. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-202-217>

Регулярное чтение книг и газет, собирание личной или семейной библиотеки — важные занятия русского образованного человека на протяжении многих веков. Увлеченность чтением отразилась в произведениях отечественной словесности XIX–XX вв., в эпистолярном наследии писателей, в свидетельствах их современников.

Изучение круга чтения и состава личных библиотек писателей представляет значительный интерес как для литературоведов, так и для специалистов по библиотечному и книгоиздательскому делу. Описания писательских библиотек позволяют обнаружить возможные влияния, актуальную тематику, выявить сферу творческих интересов, а также прояснить круг общения, поскольку значительную часть библиотек неизбежно формируют книги современных писателю авторов, часто снабженные дарственными надписями. В числе наиболее значимых и востребованных специалистами — описания библиотек В. А. Жуковского [Библиотека В. А. Жуковского], А. С. Пушкина [Модзалевский], А. Н. Островского [Библиотека А. Н. Островского], Ф. М. Достоевского [Библиотека Ф. М. Достоевского], А. П. Чехова [Ханило], М. Горького [Балика; Личная библиотека А. М. Горького] и А. А. Блока [Библиотека А. А. Блока].

Известны примеры, когда авторские собрания становятся основой для формирования общедоступных библиотек. Так, библиотека графа Г. А. Строганова, насчитывавшая около 24 тысяч томов — книги на английском, французском, немецком, испанском, итальянском, шведском и русском языках, составила основу первоначального собрания Томского государственного университета [Poplavskaya, Kolosova, Ablogina].

Русские писатели-классики, авторы XX в. и современные поэты, прозаики и драматурги обращаются в своем творчестве, в том числе в автобиографических произведениях, к достаточно распространенному в отечественной словесности мотиву — мотиву чтения. В. Г. Андреева обосновывает наличие в русской словесности особого мотива —

«мотива усадебного чтения» [Андреева: 81]. Процесс чтения обеспечивает как семейная или личная библиотека, так и регулярно приходящие газеты, благодаря которым обитатели усадеб и дач получают свежие новости. Так, по крайней мере, было до широкого распространения телевидения.

Наличие библиотеки, сохранение ее последующими поколениями, чтение книг — одно из свидетельств образованности человека, его интеллигентности. Внимание к книгам относится к числу положительных характеристик персонажей литературных произведений.

Среди наиболее располагающих к чтению мест — пространство вдали от повседневной городской суеты, которое называли то деревней, то усадьбой, то имением, то дачей. По сути, в разные времена это достаточно уединенное и приспособленное как для работы, так и для отдыха место. Здесь имелась возможность для гармоничного соединения времени, уделяемого творчеству, с часами безмятежного отдыха. За пределами города эти два вида деятельности не противопоставлялись друг другу, а становились взаимно дополняющими занятиями.

Л. Н. Толстой 8 ноября 1892 г. писал Н. Н. Ге (сыну): «Мы в деревне <...> В мои годы хорошо жить в тишине, ожидать голоса Бога и прислушиваться к нему...» [Толстой: 273]. «В деревню» стремились и писатели более позднего времени. Так, К. Г. Паустовский, надеясь на уединение в Солотче под Рязанью, был огорчен тем, что место его проживания становилось все более и более многолюдным (не в последнюю очередь благодаря его собственным произведениям, в которых он восхвалялся Солотчей). Писатель 6 августа 1938 г. делился своими мыслями с сыном: «Солотча очень испортилась, — вся запружена дачниками <...>. Чтобы поудить по-настоящему, приходится уходить на Черное озеро и даже дальше, на Поганенькое — очень глухое озеро с зыбучими берегами. <...>» [Паустовский 9: 156]. Позже Паустовский перебрался в менее доступную из-за сложной логистики Тарусу. Уединение на даче-усадебке в подмосковном Дунине обрел в последние годы жизни М. М. Пришвин, 31 августа 1947 г. отметивший в своем дневнике: «Все дачники уехали из Дунина, и вечером стало светло (их электрические печки уехали). Пишу “Моя страна”. Ляля [так писатель называл свою супругу — В.Д. Пришвину. — М. С.] вчера уехала в Москву» [Пришвин. Дневники 1946–1947: 642].

Нередко в круг чтения «в деревне» входили собственные, только что написанные или даже еще не завершённые тексты, которые впервые обретали слушателей — родных и знакомых, а порой и профессиональных литераторов и критиков, суждения которых подчас использовались авторами при окончательной доработке произведений.

Например, в Дунине Пришвин в соответствии с традициями усадебной жизни читал близким не законченные произведения. Об этом свидетельствует, в частности, запись от 2 сентября 1948 г.: «Вечером читал Яснопольской чете “Осуд<ареву> дорогу”: прочел 43 стр.» [Пришвин. Дневники 1948–1949: 231].

Такой вариант чтения описан и в рассказе Паустовского «Пустая дача» (1946), в котором понятия усадьба и дача используются как синонимы, обозначающие одно и то же пространство на «любимой подмосковной земле» [Паустовский 9: 377], где живет писатель Архипов. На даче с мезонином он читает недописанный и трудно идущий рассказ двум молодым зенитчицам и вернувшемуся с фронта бойцу. Они, внимательные слушатели, рассеивают сомнения писателя в необходимости и актуальности его творческого замысла, вселяют уверенность в важности избранной профессии.

В советское время, как свидетельствуют дневниковые записи А. Т. Твардовского, дачные библиотеки порой становились местом своего рода ссылки тех книг, которые не было необходимости перечитывать. В начале 1960-х гг. поэт заботился главным образом о полноте и при этом желательной компактности своей городской библиотеки в квартире на Кутузовском проспекте в Москве. «Только и смог, — записал он 19 марта 1961 г., — выбраковать часть книг (на дачу до поры), которых заведомо не прочесть или прочитанных, но не требующих повторного к ним обращения. Библиотека должна быть из книг любимых и необходимых, в том числе справочных, — и все» [Твардовский 1: 29]. Отметим, что в тот период пристального интереса широкого читателя к книгам и журнальным публикациям важно было иметь издание именно в личной библиотеке, поскольку на наиболее востребованные в государственных библиотеках поступления возникали очереди. Со временем библиотека на даче Твардовского в подмосковной Красной Пахре стала преобразовываться в творческую мастерскую: «Планировал с Мишей кабинет-библиотеку в гараже б<ывшего> владельца дома, — отметил поэт 5 ноября 1966 г. — Тоже одна из утех возрас-

та — представлять, как там у большого окна будет большой письменный стол, а справа поперек у стенки — лежачок, и все это под косым “неформенным” потолком, и как там будет хорошо писать» [Твардовский 1: 493]. Со временем дачная библиотека Твардовского настолько разрослась, что и сама потребовала «выбраковки»: «мне здесь предстоит <...> очистительная работа, — записывает он в дневнике 21 ноября 1967 г., — вынести книги и все, что есть, из “библиотеки” на веранду <...>, и уж оттуда обратно на полки — с отбором, с выбраковкой изнурительной муры, накапливающейся из месяца в месяц» [Твардовский 2: 84]. Дневниковая запись от 5 сентября 1969 г. свидетельствует о том, что дачный дом и, соответственно, сосредоточившаяся там часть библиотеки становится более важной, чем московская библиотека: «В городе — мертвая квартира (для меня), мертвая, как склад, библиотека, шкаф с “полным собранием” — почти всеми моими книжками. Здесь “офис” и — теперь — эта комната, которая хороша мне своей неформенностью “кабинета”» [Твардовский 2: 396].

В любой библиотеке, огромной или совсем скромной, всегда присутствуют наиболее любимые и ценимые издания. Например, Твардовский, живя летом 1964 г. в Красной Пахре, за месяц, «кроме журнальных материалов, — как следует из его записи от 17 августа 1964 г. — прочел, кажется, только Жана де Лабруйера <...>. Это одна из “книг-одиночек”, биб<лиоте>ку которых я держу в голове. / 1. Джон Теннер. / 2. Энгельгардт. — Письма из деревни. / 3. Лабруйер. — Характеристики. / 4. Ксенофонт. — Анабозис (?). / 5. Житие протопопы Аввакума. / 6. Есть писатели многотомные <...>. Но есть авторы единственной (или главной) книги, которых нельзя не прочесть. <...> это давнее мое наблюдение в потоке чтения» [Твардовский 1: 278–279]. Комментаторы процитированного текста отмечают, что книга «Житие протопопы Аввакума, им самим написанное» (М.: Academia, 1934) была одним из первых приобретений Твардовского для его личной библиотеки (цитаты из жития неоднократно появляются на страницах его дневниковых записей, как, кстати, и цитаты из романа Г. Мелвилла «Моби Дик, или Белый кит» — также одной из наиболее ценимых им книг). Рукой М. И. Твардовской перечень Твардовского дополнен следующими позициями: «Герцен — “Былое и думы”, Сервантес — “Дон Кихот”, “Слово о полку Игореве”, Достоевский — “Записки из Мертвого дома”, Тургенев — “Записки охотника”, Гончаров — “Фрегат «Паллада»”, Аннен-

ков — «Литературные воспоминания», Эд. Гонкур — «Дневник», Томас Манн (многое)» [Твардовский 1: 603]. Отметим также, что с любовью собираемую коллекцию произведений И. А. Бунина Твардовский пополнял при содействии А. К. Бабореко [Твардовский 1: 608], а наиболее часто перечитываемым им писателем был Л. Н. Толстой. Об этом внимании к русскому классику знали исследователи толстовского наследия — в 1958 г. редколлегия 90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого вручила Твардовскому полный комплект подготовленного ими издания.

С комплексом таких «книг-одиночек», о которых пишет Твардовский, частично пересекается комплекс книг — «вечных спутников», о которых неоднократно размышлял в своем дневнике М. М. Пришвин. 17 сентября 1926 г. он фиксировал планы: «Начать собирать библиотеку, наметить отделы: 1) о царизме, потому что он будет объяснять современность через недавнее прошлое, 2) охотничий, 3) «Вечные спутники»» [Пришвин. Дневники 1926–1927: 137]; 2 октября 1934 г. пояснял: «Мои вечные спутники [приписка: поэты. — М. С.]: Лермонтов, Блок, Есенин <...>. Из прозаиков у меня живут: Шекспир, Толстой, Достоевский, Гамсун» [Пришвин. Дневники 1932–1935: 501].

Для Пришвина чтение художественных текстов — это не только получение эстетического удовольствия, но и стремление погрузиться в мир другого автора, понять, каким образом особенности его жизненного пути воплотились в творчестве. Об этом — в начале «Осударевой дороги»: «Всегда я понимал при чтении книг, что автор и есть настоящий источник его героев» [Пришвин 6: 6].

Мотивы чтения и библиотеки актуальны для творчества И. С. Тургенева. Чтение книг во многом определяет кругозор персонажей его произведений, сферу их интересов. Характерный пример — слова Зверкова в рассказе «Ермолай и мельничиха» («Записки охотника»): «Россия вам, господа, незнакома, — вот что!.. Вы все только немецкие книги читаете» [Тургенев 2: 27].

В другом рассказе из «Записок охотника», «Уездный лекарь», наличие передаваемой по наследству библиотеки положительно характеризует героев. «...Все семейство мне нравилось. Люди они были хоть и неимущие, но образованные, можно сказать, на редкость», — говорит лекарь, подтверждая свои слова следующим образом: «Отец-то у них был человек ученый, сочинитель; умер, конечно, в бедности, но воспи-

тание детям успел сообщить отличное; книг тоже много оставил» [Тургенев 2: 49]. Однако наличие книг и пополнение библиотеки отнюдь не означает, что владелец книжного собрания является активным читателем имеющихся у него изданий. Яркий пример — рассказ «Бурмистр», герой которого Аркадий Павлович «выписывает французские книги, рисунки и газеты, но до чтения небольшой охотник: “Вечного жид” едва осилил» [Тургенев 2: 155].

Описание неиспользуемой библиотеки может расширять характеристику заброшенности всего дома, подчеркивать его неухоженность. Мардарий Аполлоныч Стегунов, герой рассказа Тургенева «Два помещика», живет «совершенно на старый лад» [Тургенев 2: 209]: «в кабинете стол с бумагами, ширмы синеватого цвета с наклеенными картинками, вырезанными из разных сочинений прошедшего столетия, шкапы с вонючими книгами, пауками и черной пылью, пухлое кресло, итальянское окно, да наглухо заколоченная дверь в сад...» [Тургенев 2: 210]. Книги предназначались Стегуновым для создания атмосферы кабинета, однако ни сами книги, ни иллюстрации из них не могут оживить интерьер, эти детали лишь подтверждают, что комната превратилась в заброшенный склад.

В данном контексте продуктивно обратиться к ранней повести Л. Н. Толстого «Утро помещика» (1856), главный герой которой 19-летний князь Дмитрий Неклюдов, оставив университет, уезжает в свою усадьбу (в «деревню»), где занимается хозяйственными делами, и к первому варианту этого произведения — «Роману русского помещика». Рассмотрим строки, посвященные краткому описанию той комнаты в просторном усадебном доме, в которой в одиночестве жил князь, в ранней и окончательной редакциях. Различия в характеристике книг, находящихся в этой комнате, меняют общее представление о жилище героя. Неклюдов стремится к тому, чтобы в избах и на дворах крестьян было опрятно, чтобы не бросалась в глаза нищета, однако в его собственной комнате нет никакого порядка. В «Романе русского помещика» описана следующая картина: «В небольшой комнате этой стоял старый, английский рояль, большой письменный стол и кожаный истертый диван, обитый медными гвоздиками, на котором спал мой герой, и несколько таких же кресел, вокруг комнаты было несколько полок с книгами и бумагами, и нотами. — В комнате было чисто, но беспорядочно, и этот жилой беспорядок составлял резкую противу-

положность с чопорным барским убранством других комнат большого бабуриного дома» [Толстой: 356]. В повести предстает менее ухоженное помещение: «На полу, около стола, лежали кипы бумаг, книг и счетов. Вообще вся комната имела бесхарактерный и беспорядочный вид; и этот живой беспорядок составлял резкую противоположность с чопорным старинно-барским убранством других комнат большого дома» [Толстой: 168]. Наличие книг и бумаг не на специальных полках («Роман русского помещика»), а на полу («Утро помещика») свидетельствует о меньшей организованности жизни владельца усадьбы, поэтому различаются и другие детали описания: «чисто, но беспорядочно» — и, соответственно, «бесхарактерный и беспорядочный вид», меняется и общая характеристика комнаты: вместо «жилого беспорядка», т. е. беспорядка, характерного для жилья, свойственного жилым помещениям, — «живой беспорядок», подчеркивающий подвижность составляющих беспорядок элементов, общую жизненность ситуации. Мотив чтения появляется в повести только как память о прошедшем, об учебе и вызванной ею необходимости обращаться к книгам — чтение являлось в тот момент обязанностью, необходимостью, чем-то скучным. Неклюдов вспоминает, как они со своим товарищем «часов пять сряду читали и повторяли какие-то скучные записки гражданского права» [Толстой: 167], [Alison].

Наличие «книг и бумаг» — характерная черта усадебного кабинета, их отсутствие воспринимается в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя как нарушение заведенного порядка — в кабинете Ноздрева «не было заметно следов того, что бывает в кабинетах, то есть книг или бумаги; висели только сабли и два ружья» [Гоголь: 74]. В кабинете Манилова «всегда лежала какая-то книжка, заложенная закладкою на 14 странице, которую он постоянно читал уже два года» [Гоголь: 25]. Проблему круга чтения Гоголь ставит во втором томе поэмы, где описывает «книгохранилище» помещика Кошкарева.

Главный герой рассказа «Однодворец Овсяников» отличался тем, что «читал одни духовные книги (причем с важностью надевал на нос круглые серебряные очки)» [Тургенев 2: 68], а Василий Николаич Любозвонов «словно красная девушка: все книги читает, али пишет, а не то вслух канты произносит» [Тургенев 2: 79]. Дачная жизнь, описанная в романе «Накануне», также, как и усадебная, оказывается обедненной без чтения книг, поэтому Берсенева отправляется из Кунцева близ Москвы в город,

чтобы «купить кой-какие книги» [Тургенев 4: 34]. Для Инсарова, занимающего одну из комнат дачи, важны деловое чтение и работа, поэтому первое, что он обустроивает в новом для него помещении, — это письменный стол: «он учился и русской истории, и праву, и политической экономии, переводил болгарские песни и летописи, собирал материалы о восточном вопросе, составлял русскую грамматику для болгар, болгарскую для русских» [Тургенев 4: 57]. Для Елены Стаховой обращение к книгам — свидетельство сильного душевного волнения в ожидании прихода Инсарова и предстоящего объяснения с ним: «Елена взялась за книгу, потом за шитье, потом опять за книгу; потом она дала себе слово пройтись сто раз по одной аллее, и прошлась сто раз...» [Тургенев 4: 99]. Берсеневу, находящемуся рядом с тяжелобольным Инсаровым, чтение книг дает возможность хотя бы немного отвлечься от тягостных мыслей: он «взялся за книгу. Раумера уж он давно кончил: он теперь изучал Грота» [Тургенев 4: 136]. Писательская судьба Марии Альварес, героини романа Паустовского «Дым отечества», дочери испанского аристократа, поэтессы, связана с книгами, с библиотекой. С оставшихся от деда «книг все и началось» — «и увлечение поэзией, и знакомство с поэтами, журналистами, писателями» [Паустовский 2: 403].

Упоминание книг позволяет раскрыть уровень образованности Павла Петровича Кирсанова, героя романа «Отцы и дети», который «прочел всего пять, шесть французских книг» [Тургенев 4: 224]. Книги не представляли для него ценности не только в молодости, но и в зрелые годы. Для его брата Николая Петровича чтение книг становится способом занять чем-то свое время. «Сегодня я сижу да читаю Пушкина... Помнится, *Цыгане* мне попались...» [Тургенев 4: 246], — рассказывает он Павлу Петровичу. Одинцова же в отличие от братьев «не теряла времени в уединении: она прочла несколько хороших книг» [Тургенев 4: 284].

В автобиографической тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба» девушки-героини часто зачитываются в усадьбах романами, это позволяет раскрыть сферу их интересов, которые близки усадебным традициям. Героини надеются на воплощение романтических сюжетов в реальной жизни. Усадебная обстановка во многом располагает к неспешному чтению, к некой старомодности самого бытия на лоне усадебных садов, вблизи от березовых рощ и будто зовущих окунуться в освежающие воды прудов.

Один из непреходящих атрибутов усадебной и дачной жизни — получение и чтение корреспонденции. Газеты и письма — источник сведений о происходящих в России и в мире событиях, о жизни родных и знакомых. Чтение газеты «Русские ведомости» — одно из ежедневных занятий отца главного героя тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба». С детства, со времени жизни в Устах, привыкает к естественности такого времяпрепровождения и Глеб. Обычно подобное чтение вызывает положительные эмоции, однако в периоды кризисов, войн, революционных потрясений обитатели усадеб ждут корреспонденцию с явным нетерпением. Так происходит, к примеру, в романе «Юность» (события разворачиваются во время Русско-японской войны) — у отца Глеба чтение газет рождает раздражение, впрочем, весьма быстро проходящее. Интерес к чтению корреспонденции передается и представителям младшего поколения.

Во время революционных событий 1917 г. чтение газет, получаемых в Галкине, вызывает негативные эмоции отца героини-повествователя (роман Зайцева «Золотой узор»). Отсутствие газет, пусть и приносящих нервную волнующие новости, — один из признаков крушения устоявшегося миропорядка. Тишина и неизвестность — страшное испытание, а доходящие разными путями слухи лишь усиливают волнение и свидетельствуют о все большей трагичности происходящего.

Именно из газет Федор Иванович Лаврецкий в романе «Дворянское гнездо» узнает о путешествии за границей своей жены. Ему привезли «из города вино, книги, журналы <...>. Впрочем, он читал мало...» [Тургенев 3: 241]. Газеты, в том числе с сообщением о смерти супруги, две недели нераспечатанными пролежали на столе Лаврецкого.

Случалось, что полученная из газет информация доводилась до сведения крестьян, которые, однако, далеко не всегда могли ею воспользоваться. Так, Еремей Лукич Чертопханов, герой рассказа Тургенева «Чертопханов и Недопюскин», вычитал в «Московских ведомостях» «статьику о пользе нравственности в крестьянском быту, и на другой же день отдал приказ всем крестьянам немедленно выучить статью <...> наизусть» [Тургенев 2: 354]. Его сын Пантелей Еремеич не блистал умом и эрудицией — «по-русски читал мало, по-французски понимал плохо», «помнил, что был на свете Вольтер, преострый сочинитель» [Тургенев 2: 363]. Уровнем образованности ему близки как Пигасов, персонаж романа «Рудин», известный тем, что «никогда книги в руки

не брал» [Тургенев 3: 17], так и Елена Антоновна Чепузова, у которой «во всем доме нет ни одной книги, кроме календаря, и читать она не может иначе, как вслух» [Тургенев 3: 19]. Уединенно живущий лесник Алексей Желтов, герой рассказа Паустовского «Кордон “273”», встречает гостей, сидя на лавочке возле избы и читая газету. Впрочем, в данном случае такое чтение — «явная хитрость. Он нас давно уже заметил в окошко и нарочно вышел с газетой на порог» [Паустовский 6: 417].

Чтение газет является важным и для писателей советского времени. Так, дневниковые записи Пришвина указывают на чтение им газет. В отношении к газетам — отличие пристрастий Михаила Михайловича и его супруги Валерии Дмитриевны. Пришвин 17 июля 1948 г. записал: «Понятно, почему Ляля не читает газет и не интересуется событиями текущего времени. Это происходит по тому же душевному закону, по какому Марья Васильевна не умеет и не хочет заводить будильник. Это побег от времени, от изменений и зависимости своего духа от внешних событий» [Пришвин. Дневники 1948–1949: 192]. И два дня спустя: «Ляля не считается со временем: не читает газет» [Пришвин. Дневники 1948–1949: 193].

Разговор о книге, пусть даже непрочитанной, может стать началом интенсивного общения: Дарья Михайловна Ласунская, дом которой «считался чуть ли не первым по всей ...ой губернии» [Тургенев 3: 13], «протянула Рудину французскую брошюру», которую тот не читал, но «часто размышлял» о затронутом автором вопросе — и «разговор завязался» [Тургенев 3: 34]. Начитанностью отличалась другая героиня романа «Рудин» — Наталья Алексеевна, она читала и те книги, которые подбирала для нее Дарья Михайловна («исторические книги, путешествия и другие назидательные сочинения» — [Тургенев 3: 53]), так и те, «существование которых m-lle Wopcourt не подозревала: она знала наизусть всего Пушкина...» [Тургенев 3: 54]. Поэтому девушка и стала для Рудина незаменимым человеком, он ей доверял и мнение ее ценил. Однако нередко смысл его статей и сочинений оставался для Натальи Алексеевны недоступным.

Круг чтения литературных персонажей выявляется наиболее рельефно именно в процессе общения — как у Варвары Павловны и Паншина в «Дворянском гнезде»: «Паншин навел разговор на литературу: оказалось, что она так же, как и он, читала одни французские книжки...» [Тургенев 3: 330].

Чтение — значимый и необходимый элемент жизни писателей в разные исторические эпохи. Изучение исторической литературы помогло им глубже понять события своего времени. Характерна в этом отношении запись Пришвина от 18 июля 1948 г.: «Вычитал из истории Средних веков, что борьба между иконоборцами (сектантами) и иконодудами (монахами) была упорная, долгая и глубокая, и я понял, что наше время смотрит в зеркало прошлого: большевиков можно понять как иконоборцев (рационализм), а церковников — прежних иконодудов» [Пришвин. Дневники 1948–1949: 192–193].

Читал Пришвин и произведения современных ему авторов, с некоторыми из которых периодически встречался или переписывался. Так, 28 июля 1948 г. он упоминает повесть Паустовского «Преодоление времени», написанную, по его мнению, под чеховскую «Степь». «Опыт очень интересный: внимательное разглядывание мелочей жизни в добром расположении к человеку...» [Пришвин. Дневники 1948–1949: 202]. Напомним, что произведение Паустовского «Преодоление времени: повесть о лесах» публиковалось в журнале «Огонек» с № 17 за 4 июля 1948 г. (со временем подзаголовки станут общепринятым заглавием [Скороходов]).

Интенсивное чтение было характерно для Паустовского, А. П. Гайдара и Р. И. Фраермана, живших в 1930-е гг. в Солотче под Рязанью в доме, принадлежавшем ранее гравёру И. П. Пожалостину. В рассказе «Прощание с летом» Паустовский писал: «Лучше всего было по вечерам. Мы затапливали печи. Шумел огонь, багровые отсветы дрожали на бревенчатых стенах и на старой гравюре — портрете художника Брюллова. Откинувшись в кресле, он смотрел на нас и, казалось, так же как и мы, отложив раскрытую книгу, думал о прочитанном и прислушивался к гудению дождя по тесовой крыше» [Паустовский 6: 260]. И далее: «После чая мы садились у печки и читали. В такие вечера приятнее всего было читать очень длинные и трогательные романы Чарльза Диккенса или перелистывать тяжелые тома журналов “Нива” и “Живописное обозрение” за старые годы» [Паустовский 6: 260]. Еще один пример — из рассказа «Жильцы старого дома» (1940): «Изредка мы устраивали на чердаке раскопки и среди разбитых оконных рам и занавесей из мохнатой паутины находили <...> огромную тяжелую книгу с гравюрами из древней истории...» [Паустовский 6: 250]. Напомним, что о чтении в минуты отдыха Паустовский писал и в созданном

задолго до жизни в Солотче романе «Романтики» (1916–1923): «Я читал желтенькую книжечку “Универсальной библиотеки” Анри де Ренне, читал медленно, часто откладывал ее и втягивал в себя острый запах рассола» [Паустовский 1: 150].

В рассказе Паустовского «Подарок» к чтению приобщается и молодое поколение: «...внук лесника Ваня Малявин, мальчик лет пятнадцати. Он <...> прибежал <...> почитать журналы “Вокруг света”. Толстые переплетенные тома этого журнала валялись в чулане вместе с веслами, фонарями и старым ульем» [Паустовский 6: 257].

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что на протяжении XIX–XX вв. в русской загородной жизни сформировалась устойчивая традиция создания усадебных или дачных библиотек, пути формирования которых могли быть самыми разными, но в любом случае они становились основой для важного занятия, характерного для пребывания в «деревне» — чтения. Часто это было чтение вслух с последующим обсуждением прочитанного, в том числе текстов кого-либо из присутствовавших. Немаловажную роль играли и другие варианты чтения — содержащие новости газет и другой корреспонденции, а также деловое чтение.

Рассматриваемая традиция прослеживается в загородной жизни самих писателей, а также находит отражение в художественных произведениях, причем отношение к книге, к чтению, способность усвоить и обсудить прочитанное — существенные характеристики, позволяющие раскрыть внутренний мир героев, представить их кругозор. Пренебрежение владельцев книгами, отсутствие внимания к книжным полкам, покрытым пылью и паутиной, становится одним из свидетельств общей неухоженности, неопрятности жилища, неустроенности быта, а иногда и полной, усиливающейся со временем заброшенности дома.

Список литературы

Источники

Гоголь Н. В. Мертвые души. Т. 1 // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. Т. 6. М.; Л.: АН СССР, 1951. С. 5–247.

Паустовский К. Г. Собр. соч.: в 9 т. М.: Худож. лит., 1981–1986.

Пришвин М. М. Собр. соч.: в 8 т. М.: Худож. лит., 1982–1986.

- Пришвин М. М.* Дневники 1926–1927. Книга пятая. М.: Русская книга, 2003. 582 с.
- Пришвин М. М.* Дневники 1932–1935. СПб.: Росток, 2003. Кн. 8. 1008 с.
- Пришвин М. М.* Дневники 1946–1947. М.: Новый Хронограф, 2013. 968 с.
- Пришвин М. М.* Дневники 1948–1949. М.: Новый хронограф, 2014. 824 с.
- Твардовский А. Т.* Новомировский дневник: в 2 т. / предисл. Ю. Г. Буртина; подг. текста, коммент. В. А и О. А. Твардовских. М.: ПРОЗАиК, 2009.
- Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1932. Т. 4: Севастопольские рассказы. Утро помещика. 454 с.
- Тургенев И. С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. СПб.: Тип. Глазунова, 1883.

Исследования

- Андреева В. Г.* Эпистолярное наследие Л. Н. Толстого рубежа XIX–XX веков: мотив чтения в усадьбе // Филологические науки. 2021. № 6. С. 80–90. <https://doi.org/10.20339/PhS.6-21.080>
- Балика Д. А.* Личная библиотека А. М. Горького нижегородских лет. Горький: 11-я тип. треста «Полиграфкнига», 1948. 68 с.
- Библиотека А. А. Блока: описание: в 3 т. Л.: БАН, 1984.
- Библиотека А. Н. Островского: описание. Л.: БАН, 1963. 273 с.
- Библиотека В. А. Жуковского: описание. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1981. 416 с.
- Библиотека Ф. М. Достоевского: опыт реконструкции. СПб.: Наука, 2005. 338 с.
- Личная библиотека А. М. Горького в Москве: описание: в 2 кн. М.: Наука, 1981.
- Модзалевский Б. Л.* Библиотека А. С. Пушкина: (библиографическое описание). СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1910. 442 с.
- Поплавская И. А., Колосова Г. И., Аблогина Е. В.* Славянский мир в книжном собрании графа Г. А. Строганова // *Studia Litterarum*. 2022. Т. 7, № 2. С. 392–407 <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-2-392-407>
- Скороходов М. В. К. Г. Паустовский — читатель: к вопросу о круге чтения и библиотеках писателя и героев его произведений // Русская словесность. 2023. № 3. С. 55–64.*
- Ханило А. В.* Личная библиотека Чехова в Ялте. Франкфурт-на-Майне, Lang, 1993. 171 с.

References

- Andreeva, V. G. “Epistoliarное nasledie L. N. Tolstogo rubezha XIX–XX vekov: motiv chteniia v usad’be” [“The Epistolary Heritage of Leo Tolstoy at the Turn of the 19th–20th Centuries: The Motif of Reading in the Estate”]. *Filologicheskie nauki*, no. 6, 2021, pp. 80–90. <https://doi.org/10.20339/PhS.6-21.080> (In Russ.)
- Balika, D. A. *Lichnaia biblioteka A. M. Gor’kogo nizhegorodskikh let* [*Personal Library of A. M. Gorky of Nizhny Novgorod Years*]. Gorky, 11-ia tipografiia tresta “Poligrafkniга,” 1948. 68 p. (In Russ.)

Biblioteka A. A. Bloka: opisaniie: v 3 t. [Alexander A. Blok's Library: A Description: in 3 vols.]. Leningrad, Library of the Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1984. (In Russ.)

Biblioteka A. N. Ostrovskogo: opisaniie [Alexander N. Ostrovsky's Library: A Description]. Leningrad, Library of the Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1963. 273 p. (In Russ.)

Biblioteka V. A. Zhukovskogo: opisaniie [Vasily A. Zhukovsky's Library: A Description]. Tomsk, Tomsk University Publ., 1981. 416 p. (In Russ.)

Biblioteka F. M. Dostoevskogo: opyt rekonstruktsii [Fyodor M. Dostoevsky's Library: An Experience of Reconstruction]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2005. 338 p. (In Russ.)

Lichnaia biblioteka A. M. Gor'kogo v Moskve: opisaniie: v 2 kn. [Maxim Gorky's Personal Library in Moscow: A Description: in 2 books]. Moscow, Nauka Publ. (In Russ.)

Modzalevskii, B. L. *Biblioteka A. S. Pushkina: (bibliograficheskoe opisaniie)* [Alexander S. Pushkin's Library: (bibliographical description)]. St. Petersburg, Tipografia Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1910. 442 p. (In Russ.)

Poplavskaya, I. A., G. I. Kolosova, and E. V. Ablogina. "Slavianskii mir v knizhnom sobranii grafa G. A. Stroganova" ["Slavic World in the Book Collection of Count G. A. Stroganov"]. *Studia Litterarum*, vol. 7, no. 2, 2022, pp. 392–407. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-2-392-407> (In English)

Skorokhodov, M. V. "K. G. Paustovskii — chitatel': k voprosu o krughe chteniia i bibliotekakh pisatel'ia i geroev ego proizvedenii" ["Konstantin G. Paustovsky as a Reader: On the Reading Circle and Libraries of the Writer and Characters of His Works"]. *Russkaia slovesnost'*, no. 3, 2023, pp. 55–64. (In Russ.)

Khanilo, A. V. *Lichnaia biblioteka Chekhova v Ialte* [Chekhov's Personal Library in Yalta]. Frankfurt-am-Main, Lang Publ., 1993. 171 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-218-235>
<https://elibrary.ru/ZUBFRT>
Научная статья
УДК 821.161.1.09"19"

© 2023. П. В. Ильин

Санкт-Петербургский Институт истории Российской академии наук
г. Санкт-Петербург, Россия

М. И. Пущин и его автобиографические записки

Аннотация: В статье впервые исследуются автобиографические записки Михаила Ивановича Пущина (1800–1869) — младшего брата «первого» и «бесценного» друга А. С. Пушкина, декабриста И. И. Пущина. М. И. Пущин также входил в число участников декабристского движения и оставил значительное мемуарное наследие. Записки М. И. Пущина востребованы в пушкиноведении и декабристоведении, однако до сих пор не имеют полного научного издания. Они представляют существенный интерес как ретроспективный документ, описывающий быт эпохи и целый ряд событий исторического значения первой половины XIX в., и как мемуары, принадлежащие перу незаурядного автора — гвардейского, а затем армейского инженера, участника событий 1825 г. и военных действий на Кавказе, друга и знакомого многих исторических деятелей. В статье характеризуется значение записок М. И. Пущина как исторического источника, представлены первые результаты изучения дошедшей до нас рукописи записок, сохранившейся среди семейных бумаг Пущиных, проводится датировка имеющихся двух редакций записок, на основе сопоставления рукописи с опубликованным текстом записок осуществлена попытка реконструкции истории создания мемуарного памятника.

Ключевые слова: мемуарные источники, источниковедение, описание рукописи, сравнительный анализ, редакции, датировка, история создания, декабристы, М. И. Пущин.

Информация об авторе: Павел Владимирович Ильин, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский институт истории РАН, ул. Петрозаводская, 7 197110, г. Санкт-Петербург, Россия, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6058-2186>

E-mail: pavilyn1970@gmail.com

Дата поступления статьи в редакцию: 18.06.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 16.07.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Ильин П. В. М. И. Пущин и его автобиографические записки // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 218–235. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-218-235>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 218–235. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 218–235. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Pavel V. Ilyin

St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

M. I. Pushchin and His Autobiographical Memoirs

Abstract: The article examines the autobiographical notes of Mikhail Ivanovich Pushchin (1800–1869), the younger brother of the “first” and “priceless” friend of A. S. Pushkin, the Decembrist I. I. Pushchin. M. I. Pushchin was also one of the participants in the Decembrist movement and left a significant memoir legacy. The notes of M. I. Pushchin are in demand in Pushkin and Decembrist studies, but still do not have a complete scientific publication. They are of significant interest as a retrospective document describing the life of the era and a number of events of historical significance in the first half of the 19th century, and as memoirs written by an outstanding author — a guards and then an army engineer, a participant in the events of 1825 and military operations in the Caucasus, friend and acquaintance of many historical figures. The article characterizes the significance of M. I. Pushchin’s notes as a historical source, presents the first results of studying its manuscript that have come down to us, preserved among the Pushchin family papers, dates the available two editions of the notes, based on a comparison of the manuscript with the published text of the notes, and makes attempt was made to reconstruct the history of creation memorial monument.

Keywords: memoir sources, source study, description of the manuscript, comparative analysis, editions, dating, history of creation, Decembrists, M. I. Pushchin.

Information about the author: Pavel V. Ilyin, PhD in Historical Sciences, Senior Researcher, St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, 7 Petrozavodskaya St., 197110 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6058-2186>

E-mail: pavilyn1970@gmail.com

Received: June 18, 2023

Approved after reviewing: July 16, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Ilyin, P. V. “M. I. Pushchin and His Autobiographical Memoirs.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 218–235. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-218-235>

Михаил Иванович Пущин известен не так хорошо, как его старший брат Иван Иванович Пущин (1798–1859) — видный деятель декабристских обществ, участник событий 14 декабря 1825 г., лицеист, «первый» и «бесценный» друг А. С. Пушкина, автор записок — уникального мемуарного источника о поэте и обширного эпистолярного наследия¹. Но и Михаил Иванович также вошел в историю как участник декабристского движения и мемуарист, автор менее известных воспоминаний — автобиографических «записок»; кроме того, ему принадлежит ценнейшее мемуарное свидетельство — рассказ о встречах с Пушкиным на Кавказе в 1829 г. [Пущин 1998: 97–103].

Личность и судьба Михаила Пущина не стали предметом специального изучения, хотя имя этого декабриста известно в историографии. Ему посвящены отдельные биографические очерки и статьи, принадлежащие специалистам по биографии пушкинской эпохи, историкам и краеведам Кавказа, Белоруссии и Псковского региона [Майков; Вейденбаум 1899; Вейденбаум 1903; Модзалевский; Попов; Степунин; Кравченко]. Его персоналия и мемуарное наследие нередко упоминаются в трудах, посвященных декабристам, их отношениям с А. С. Пушкиным, а также кавказскому контексту общественного движения в первую половину XIX в. [Шадури: 166–171; Эйдельман 1979; Эйдельман 1990]. Кроме того, имеются генеалогические и биографические труды, посвященные семейству Пущиных [Колобков: 135–147]. Однако полного и целостного исследования биографии и взглядов, а также письменного наследия декабриста не проводилось.

Родился М. И. Пущин два года спустя после старшего брата Ивана, осенью 1800 г. в Петербурге. Семья Пущиных была тесно связана с российским флотом. Отец братьев Пущиных, Иван Петрович (1754–1842),

¹ См. последнее издание записок и писем И. И. Пущина: [Пущин 1999; Пущин 2001].

генерал-лейтенант, в звании генерал-интенданта занимал должность управляющего Хозяйственной экспедицией Адмиралтейской коллегии, после чего в 1821 г. стал сенатором, мать — дочь вице-адмирала, генерал-контролера флота Михаила Ильича Рябинина — Александра Михайловна, дед — адмирал, главный командир Кронштадтского порта, затем главный командир гребного флота и сенатор Петр Иванович Пущин (1723–1812). У семьи были наследственные имения в Тверской губернии, приобретенное имение в Минской губернии, собственное владение и дом в Петербурге на набережной реки Мойки (современный адрес: д. 14), а также загородная дача на Петергофской дороге [Декабристы: 149; Горбатенко: 93].

Воспитывался Михаил Пущин в 1-м кадетском корпусе, из которого в конце 1816 г. был выпущен в инженерные войска (1-й саперный батальон). Спустя год был переведен в гвардию, сначала в гвардейский Саперный батальон, а затем (в феврале 1819 г.) во вновь созданную инженерную часть — лейб-гвардии Конно-пионерный эскадрон, находившийся под патронажем великого князя Николая Павловича (будущего Николая I), как генерал-инспектора по инженерной части. В рядах гвардейских конно-пионеров М. И. Пущин неоднократно участвовал в учениях, смотрах, инженерных работах на протяжении конца 1810-х – первой половины 1820-х гг., выдвинулся в число наиболее способных и квалифицированных офицеров — военных инженеров. На момент декабря 1825 г. он имел чин капитана и несколько раз замещал командира эскадрона во время его отсутствия¹. Дальнейшая его карьера в гвардии была оборвана событиями политического столкновения 14 декабря 1825 г.

Михаил Пущин принадлежит к числу тех участников движения декабристов, которые долгое время не состояли в тайном обществе и присоединились к нему лишь в последние дни его существования. Он принял участие в решающих совещаниях в канун выступления 14 декабря, на которых обсуждался план восстания и отдавались поручения для его реализации. Первоначально дав обещание выступить на стороне восставших и присоединить к ним гвардейских конно-пионеров,

¹ Сведения о том, что М. И. Пущин занимал в это время должность командира эскадрона, распространенные в литературе, ошибочны [Декабристы: 49]. См. об этом в его записках: [Пущин 1908: 425–426].

в самих событиях 14 декабря непосредственного участия не принял, оставаясь на протяжении всего дня в казармах эскадрона¹. Арестованный на следующий день 15 декабря (раньше старшего брата — одного из руководителей выступления, находившегося на Сенатской площади), оказался не только в числе подследственных, но и среди привлеченных к суду. Михаил Пущин — единственный из декабристов, осужденный по приговору Верховного уголовного суда с формулировкой обвинения: «знал о приготовлении к мятежу, но не донес» [Восстание декабристов: 234]; он был лишен дворянства, разжалован в рядовые, отправлен сначала в Красноярский гарнизон, а затем на Кавказ, где стал участником решающих сражений русско-персидской и русско-турецкой войн и возвратил себе офицерский чин в результате нескольких боевых отличий [Декабристы: 150]. После получения тяжелого ранения при взятии Ахалциха в 1829 г. ему был разрешен отпуск для излечения от ран, а через два года — позволено выйти в отставку. Следующие годы он находится под надзором, проживая в Псковской губернии в имении своей первой жены С. П. Пальчиковой, а затем в имении отца в Минской губернии, изредка посещая Петербург (каждый раз — с разрешения и под открытым надзором III Отделения) и выезжая за границу [Декабристы: 150]. После амнистии декабристов 1856 г. Михаил Пущин возвратился на службу, ему по особому ходатайству вернули чин капитана гвардии, отнятый по приговору суда в 1826 г. Наконец, уже в чине генерал-майора он стал комендантом Бобруйской крепости, одновременно принимал активное участие в проведении крестьянской реформы в Минской губернии; в должности коменданта крепости он и скончался в 1869 г. [Декабристы: 150].

Фигура М. И. Пущина привлекает к себе внимание тем, что на протяжении многих лет он входил в ближайшее родственное и дружеское окружение деятелей декабристских обществ, его случай — характерный пример того, как лицо, принадлежавшее к «декабристской периферии», в решающий момент почти мгновенно было вовлечено в самый центр движения, оказавшись включенным в ядро заговора 1825 г. То, что Михаил Пущин в день восстания фактически не выступил ни на одной из противоборствующих сторон — наглядное и яркое прояв-

¹ См. следственное дело М. И. Пущина [Восстание декабристов: 449–463].

ление принципиального выбора, стоявшего перед офицером — участником заговора: сдержать свое обещание и слово, данное товарищам и единомышленникам, и вести свою часть для соединения с восставшими полками, либо следовать «долгу верноподданного», выполняя субординационные служебные обязанности. Как можно заключить, Михаил Пущин в сложившихся драматических условиях вынужден был отказаться от поддержки какой-либо из сторон политического конфликта.

Записки М. И. Пущина востребованы в научной традиции (в частности, в декабристоведении, пушкиноведении, кавказоведении), но при этом до сих пор не имеют полноценного научного издания и специально не изучались как исторический источник¹. Между тем, они представляют существенный интерес как ретроспективный документ, описывающий быт эпохи и целый ряд событий первой половины XIX в., от Отечественной войны 1812 г. до военных действий на Кавказе. Записки обращают на себя внимание и как мемуар, принадлежащий перу незаурядного автора — гвардейского, а затем армейского инженера, участника событий декабря 1825 г., военных действий на Кавказе, знакомого целого ряда известных исторических деятелей, деятелей отечественной культуры (помимо старшего брата и других декабристов, это, например, император Николай I, А. П. Ермолов, И. Ф. Паскевич, литераторы А. С. Пушкин, П. А. Вяземский, А. П. Степанов и др.).

В своих записках М. И. Пущин запечатлел множество своеобразных деталей исторической эпохи, о которой он взялся рассказывать, отразил собственные оригинальные наблюдения и оценки, касающиеся быта и службы гвардейского офицера 1810-х – середины 1820-х гг., в особенности драматических дней междуцарствия 1825 г., привел характеристики ряда персоналий, с которыми ему приходилось встречаться в это время. О некоторых любопытных эпизодах событий этого времени мы узнаем только из его записок². Будучи участником военных действий

¹ См. издания отдельных фрагментов записок М. И. Пущина, а также его мемуарного очерка о А. С. Пушкине, осуществленные в советское время и в постсоветский период: [Пущин 1956: 363–370, 372–374]; [Писатели-декабристы: 231–237]; [Пущин 1985: 185–222]; [Пущин 1989: 401–421, 421–428]; [Пущин 1998: 97–103]; [14 декабря: 326–328].

² См., например, эпизод с полковником лейб-гвардии Финляндского полка А. Ф. Моллером, который состоял участником тайного общества

за Кавказом в 1827–1829 гг., мемуарист описал многие обстоятельства своей незаурядной военной биографии, сообщив разнообразные детали боевой службы инженера во время русско-персидской 1826–1828 гг. и русско-турецкой 1828–1829 гг. военных кампаний.

Выделяется мемуарное наследие М. И. Пущина и в комплексе декабристских воспоминаний. Находясь сначала в положении ссыльного «государственного преступника» в Красноярске, затем «пораженного в правах» рядового (впоследствии офицера) на Кавказе и, наконец, поднадзорного, проживающего в Европейской России, Михаил Пущин выступает одним из немногих мемуаристов из числа декабристов, кто хотя и был осужден, но не подвергся таким наказаниям, как ссылка на сибирскую каторгу и поселение. В силу этого его мемуарный рассказ не содержит следов влияния коллективного декабристского опыта пребывания в заключении, равно как не включает в себя основных слагаемых концепции истории декабристского движения, проявившейся в разной степени в большинстве воспоминаний, оставленных декабристами, осужденными по «делу 14 декабря».

По своему положению в комплексе декабристской мемуаристики автобиографические записки М. И. Пущина представляют особый интерес благодаря как оригинальной позиции автора (в т. ч. касающейся событий декабристского заговора и выступления 14 декабря 1825 г.), так и его жизненному пути, включающему в себя кратковременное пребывание в Сибири, боевую службу на Кавказе в солдатском и офицерском званиях, возвращение в Европейскую Россию задолго до официальной амнистии 1856 г. Все эти этапы биографии нашли отражение в мемуарах декабриста. Насыщенность авторскими оценками, уникальность биографического опыта, роли мемуариста в событиях описываемой эпохи определяют значение этого мемуарного памятника как исторического источника. Все сказанное дает основание считать записки Михаила Пущина одним из важных и ценных мемуарных документов, освещающих события эпохи 1810-х – 1830-х гг.

и был вовлечен в заговор 1825 г., однако, согласно мемуарному рассказу М. И. Пущина, отговорен им от участия в выступлении 14 декабря [Пущин 1908: 436].

Автобиографические записки М. И. Пущина сохранились в двух редакциях. Первая из них, меньшая по объему текста, представлена рукописью, хранящейся в дошедшей до нас части фонда Пущиных в Рукописном отделе Института русской литературы РАН (далее — рукопись РО ИРЛИ)¹. Вторая, содержащая более обширный текст по сравнению с первой, опубликована П. И. Бартеневым в журнале «Русский архив» в 1908 г. [Пущин 1908]. Рукопись, положенная в основу этой публикации, в настоящее время не обнаружена.

Сохранившаяся в фонде Пущиных рукопись записок представляет собой авторский оригинал (автограф). Она занимает 49 архивных листов с оборотами (24 двойных бумажных листов и 1 одинарный). Каждый двойной лист пронумерован автором; исправлений в авторской нумерации и пропущенных листов нет. Следовательно, рукопись не содержит признаков неполноты внутренней структуры. Вместе с тем, нет также и ясных доказательств того, что текст завершился на последнем листе сохранившейся рукописи, что оставляет вопрос о полноте данного документа открытым.

Рукопись записок из фонда Пущиных включает в себя несколько внешне различающихся составных частей. Часть листов содержит текст, написанный коричневыми (орешковыми) чернилами различной степени насыщенности (главным образом, это часть, относящаяся к событиям до начала 1825 г., а также отдельные фрагменты, посвященные периоду 1825–1826 гг.). Другая часть написана темно-синими и синими чернилами (в основном, изложение событий после 1825 г.). Листы рукописи — разного размера, среди них имеются такие, где текст занимает почти всю площадь листа, есть листы с небольшими чистыми полями, а также листы, на которых текст занимает около половины площади листа, остальная площадь отведена под чистые поля. Таким образом, рукопись имеет признаки не одномоментной, а многоэтапной работы, растянутой во времени. Исходя из этого, следует заключить, что рассматриваемая рукопись записок писалась в несколько приемов. Возможно, в состав сохранившейся рукописи вошли несколько первоначальных частей (по крайней мере, две), которые создавались в разное время.

¹ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) (РО ИРЛИ). Шифрованный фонд. № 6264. XXXIV б. Л. 1–49об.

Рукопись РО ИРЛИ содержит следы авторской правки, вносимой в разные периоды времени. Следует отметить, что помимо правки, проведенной чернилами, идентичными тем, которыми написан основной текст (т. е. сделанными автором, по всей видимости, непосредственно при написании текста), имеется правка, осуществленная чернилами более темного цвета, простым графическим карандашом, красным и синим карандашами. Поправки, сделанные чернилами (вставки, зачеркивания, исправления), вставки, сделанные графическим, красным и синим карандашами, дополнения на полях чернилами и графическим карандашом, зачеркивания фрагментов текста чернилами, имеющиеся на части листов, позволяют заключить, что данная рукопись (или, по крайней мере, значительная ее часть) отражает определенный этап авторской работы и, следовательно, является одним из черновых текстов записок.

Итак, можно сделать вывод, что воспоминания М. И. Пущина писались в течение хронологически длительного периода; мемуаристом производились неоднократные редакционные изменения, в результате чего возникла не только рукопись РО ИРЛИ, но, как можно уверенно полагать, и другие редакции мемуарного документа.

Большая часть проведенной правки была учтена и введена в текст записок при создании редакции, опубликованной в «Русском архиве» в 1908 г. Об этом говорят первые результаты сравнительного анализа текстов рукописи и публикации. Это свидетельствует о том, что рукопись РО ИРЛИ является ранней редакцией записок; в дальнейшем М. И. Пущин продолжал работу над своими мемуарами, создав позднюю редакцию, содержащую более объемный, дополненный текст воспоминаний; впоследствии он был опубликован П. И. Бартеневым.

Вместе с тем, значительную часть рукописи РО ИРЛИ (в основном, написанную коричневыми чернилами), по-видимому, следует признать не первой авторской редакцией записок, а текстом, в основу которого положен утраченный первоначальный вариант, поскольку по внешним признакам эта часть отличается минимальным количеством авторской правки¹. Эти листы хотя и содержат некоторый объем изменений, но в целом не несут существенных следов редакционной работы. Таких листов в рукописи достаточно много (11 двойных листов из имеющихся

¹ РО ИРЛИ. Шифрованный фонд. № 6264. XXXIV б. Л. 1–16об., 21–27об.

24, а также единственный одинарный лист). Большая часть правки в этом случае позднего происхождения, т. е. внесена в ходе дальнейшей авторской работы над текстом.

По результатам наблюдений над рукописью автобиографических записок, сохранившейся в архиве Пушиных, можно сделать вывод, что она представляет собой комплекс разновремененно написанных, но собранных вместе и последовательно расположенных структурных частей воспоминаний, имеющих характер промежуточной редакции, более ранней по сравнению с текстом публикации «Русского архива» и носящей на себе следы последующего редактирования. В основу значительной части рукописи был положен неизвестный нам первоначальный вариант записок.

Хронологические указания, имеющиеся в тексте рукописи РО ИРЛИ, позволяют сравнительно точно датировать данную редакцию записок. Об этом можно заключить, опираясь на наиболее позднее хронологическое указание в тексте, касающееся матери известного государственного деятеля А. В. Головнина: «Евдокия Степановна Лутковская... некоторое время жила у нас в доме и впосле[д]ствии вышла за Головнина, отца нынешнего министра просвещения»¹. Следовательно, годы министерства А. В. Головнина (1862–1866 гг.) являются временем, когда была создана рукопись ранней редакции записок. Этот вывод подтверждается еще одним свидетельством: в примечаниях племянника братьев Пушиных А. И. Малиновского к выпискам из писем И. И. Пущина утверждается, что записки Михаила Пущина были написаны в 1863 г.²

Завершение работы над записками и создание поздней авторской редакции, опубликованной впоследствии на страницах «Русского архива», следовательно, относятся к 1866–1869 гг. Наиболее позднее хронологическое указание, имеющееся в тексте публикации «Русского архива» – 1866 г. [Пущин 1908: 575].

Внешний вид дошедшей до нас рукописи и ее сложная внутренняя структура дают основание для вывода: существовал более ранний вариант записок, положенный в основу данной редакции. Как уже отмечалось, прежде всего, это был черновик тех листов рукописи, которые содержат минимальный объем авторской правки и могут быть при-

¹ РО ИРЛИ. Шифрованный фонд. № 6264. XXXIV б. Л. 7 (Пущин 1908: 417).

² РО ИРЛИ. Шифрованный фонд. № 15864. XVСIII б.1. Л. 26.

знаны переписанным набело текстом. Следовательно, можно сделать обоснованный вывод о том, что работа М. И. Пущина над записками началась ранее 1862–1863 гг. Именно тогда был написан не дошедший до нас первый вариант воспоминаний, который был положен в основу значительной части сохранившейся рукописи.

Выяснение времени начала создания записок представляет гораздо большую трудность по сравнению с датами завершения работы над обеими сохранившимися редакциями, относительно которых в тексте документа имеются хронологические указания. Вероятно, начало работы над мемуарами имеет смысл отнести к концу 1840-х гг.: событиями этих лет (а именно 1848 г.) обрывается последовательность подробного авторского изложения в редакции записок, опубликованной на страницах «Русского архива»¹.

Сопоставление текстов рукописи РО ИРЛИ и публикации записок М. И. Пущина приводит к следующим выводам. Поздняя (опубликованная) редакция записок составлялась мемуаристом, несомненно, на основе текста ранней редакции, который существенно дополнялся и редактировался. В этой связи нельзя не отметить, что часть поправок, имеющих в рукописи, не получила отражения в поздней редакции, опубликованной в 1908 г. С другой стороны, опубликованный текст претерпел отдельные изменения, не отраженные в авторской правке, имеющейся в рукописи. Эти изменения, очевидно, представляют собой следующий этап работы М. И. Пущина над записками, начавшийся после 1862–1866 гг., а возможно — редакторскую правку, проведенную публикатором записок в «Русском архиве».

Текст ранней редакции (рукопись РО ИРЛИ) завершается изложением событий на Кавказе, относящихся к февралю 1828 г.² Текст

¹ Строго говоря, изложение событий в опубликованной редакции записок заканчивается первой половиной 1840-х гг., но в тексте имеются упоминания более поздних событий 1847–1848 гг., вплоть до кратких указаний на события 1859–1860 гг. [Пущин 1908: 574–576]. Сохранилось свидетельство А. И. Малиновского из принадлежащих ему комментариев к выпискам из записок М. И. Пущина, что эти мемуары были доведены до воцарения Александра II и амнистии 1856 г. (РО ИРЛИ. Шифрованный фонд. № 15863. ХVСШ б.1. Л. 18–18об.). Однако рукопись, содержащая авторский текст, последовательно описывающий события до указанной даты, не обнаружена.

² РО ИРЛИ. Шифрованный фонд. № 6264. ХХХIV б. Л. 49об.

редакции, опубликованной в «Русском архиве», значительно более обширный, поскольку содержит продолжение рассказа мемуариста, включающее описание событий, начиная с весны 1828 г. и заканчивая 1848 г., но, кроме того, в опубликованном тексте имеются дополнения, которые отсутствуют в рукописи РО ИРЛИ.

Вместе с тем, некоторые фрагменты и отдельные фразы из рукописи РО ИРЛИ не вошли в состав поздней редакции. Сравнительный анализ двух редакций и изучение различий между ними показывают, что рукопись из архива Пушиных включает в себя небольшое количество не вошедших в публикацию 1908 г. фрагментов и в некоторой степени отличается от опубликованной редакции, в силу чего представляет самостоятельную ценность для исследователя. Это обстоятельство определяет значение сохранившейся рукописи записок — не только чисто источниковедческое, но и содержательно-информативное, что вызывает необходимость сравнительного изучения двух редакций и подготовки критического издания мемуарного источника, которое бы учитывало все содержательно значимые текстуальные различия, существующие между редакциями.

Изучение авторской правки, а также первичный анализ различий между двумя редакциями позволили установить направление авторской работы над текстом. М. И. Пущин дополнял свои воспоминания новыми подробностями, исправлял ошибки, уточнял отдельные характеристики, улучшал построение фраз и, таким образом, содержательно и стилистически редактировал первоначальный текст. Помимо стилистической правки и введения в текст дополнительных деталей и характеристик, автор проводил и другое редактирование смыслового характера. Его основное содержание — отход от первоначальной «оправдательной» «линии защиты», берущей свое начало со времен следствия по делу декабристов. Цель этой «линии защиты» — создание образа невинно пострадавшего офицера, случайно и поверхностно вовлеченного в события 1825 г., не имевшего никакого отношения к тайным обществам и критически относящегося к заговорщикам, их планам и замыслам. В рукописи РО ИРЛИ и, еще более, в редакции «Русского архива» Михаил Пущин все больше отходит от этой «линии защиты» и постепенно приближается к «исповеди» участника событий 1825 г., связанного с активными деятелями декабристского заговора, хотя и возразившего против подготовки военного восстания. Мему-

арист вводит в текст сочувственные отзывы о лицах, наказанных по «делу 14 декабря». Анализ авторского редактирования обнаруживает эволюцию мемуариста в сторону критического отношения к Николаю I и отдельным представителям администрации (таким, например, как И. Ф. Паскевич)¹.

Потребность рассказать о драматических событиях своей жизни, желание «открыть правду» о несправедливом и жестоком наказании человека, возражавшего против планов заговорщиков, но следовавшего правилам сословной и корпоративной чести и поэтому не донесшего на них правительству, желание поведать об участнике боевых действий на Кавказе, несправедливо обойденном наградами, — всё это вошло в состав авторской мотивации. В развитие этих основных положений своей позиции М. И. Пущин обращался к написанному ранее тексту записок, исправляя и дополняя его.

После амнистии декабристов 1856 г., возвращения М. И. Пущину чина гвардии капитана и поступления вновь на государственную службу, других знаков «благоволения» к нему со стороны императора Александра II — желание мемуариста окончить работу над записками должно было усилиться. В атмосфере нового царствования мемуарист дорабатывает свои воспоминания, дополняя и редактируя их текст. Теперь он имел возможность свободнее говорить о прошедшей эпохе, о своей роли в событиях, роли других «исторических лиц»². Как результат этой работы, в течение 1860-х гг. сначала появилась промежуточная редакция (в виде дошедшей до нас рукописи ИРЛИ), а затем и поздняя редакция записок. Обе редакции сохранялись первоначально в семье М. И. и М. Я. Пущиных, а затем, в силу отсутствия у них детей, перешли к наследнице этого архива — их племяннице Марии Николаевне Пущиной; поздняя редакция была опубликована при ее непосредственном участии в 1908 г. [Пущин 1908: 410].

¹ См., например, критические упоминания о Николае I и И. Ф. Паскевиче [Пущин 1908: 448, 522, 535, 538, 543, 544-545, 550, 561, 576].

² Вместе с тем, следует подчеркнуть, что и в поздней редакции записок мемуарист не отступил от краеугольных камней своей авторской концепции: «случайности» вступления в заговор 1825 г. и противостояния намерениям лидеров декабристского общества, несмотря на пропускающие в этой позиции противоречия и признаки сокрытия подлинных обстоятельств.

Вероятно, указанные выше особенности авторской концепции М. И. Пущина, отличающие его от большинства осужденных декабристов, сохранившиеся в мемуарном тексте элементы оправдательной тактики, сформировавшейся во время следственного процесса, оказали влияние на введение в научный оборот записок в советский период, когда декабристские мемуары активно издавались, выходили многочисленные научные публикации. В советское время записки М. И. Пущина в полном виде так и не были напечатаны¹. Имеются лишь републикации отдельных фрагментов, относящихся к событиям 1825–1826 гг. и кавказскому периоду жизни декабриста². В основу переизданий фрагментов записок положен текст, опубликованный в 1908 г. Таким образом, до сих пор отсутствует полная критическая публикация записок, учитывающая разночтения между сохранившимися редакциями. В настоящее время готовится первое научное издание автобиографических записок М. И. Пущина.

¹ Готовившаяся в 1933–1935 гг. С. Я. Гессеном и, по-видимому, С. Н. Черновым публикация автобиографических записок М. И. Пущина в составе 3-го тома сборника «Воспоминания и рассказы деятелей тайных обществ 1820-х годов» не состоялась (см. о ней в предисловии Ю. Г. Оксмана и С. Н. Чернова к первому тому указанного сборника [Оксман, Чернов: 7]). Других попыток издания полного текста записок не предпринималось. О сборнике «Воспоминания и рассказы деятелей тайных обществ 1820-х годов» см. подробнее: [Бокова: 3–12].

² См. примечание 1 на с. 223.

Список литературы
Источники

Восстание декабристов. Документы. М.: Наука, 1980. Т. XVII. 296 с.

Пуцин И. И. Сочинения и письма. М.: Наука, 1999. Т. 1: Записки о Пушкине. Письма 1816–1849 гг. / изд. подгот. С. В. Мироненко, М. П. Мироненко. 551 с.

Пуцин И. И. Сочинения и письма. М.: Наука, 2001. Т. 2: Письма 1850–1859 гг. / изд. подгот. С. В. Мироненко, М. П. Мироненко. 624 с.

Пуцин М. И. Из записок // *Пуцин И. И.* Записки о Пушкине. Письма / изд. подгот. С. Я. Штрайхом. М.: Худож. лит., 1956. С. 372–374.

Пуцин М. И. Из записок // Писатели-декабристы в воспоминаниях современников / изд. подгот. Р. В. Иезуитовой, Я. Л. Левкович, И. Б. Мушиной. М.: Худож. лит., 1980. Т. 1. С. 231–237.

Пуцин М. И. Встреча с Пушкиным за Кавказом // Пушкин в воспоминаниях современников. СПб.: Академический проект, 1998. Т. 2. С. 97–103.

Пуцин М. И. Записки [фрагменты] // Декабристы об Армении и Закавказье / изд. подгот. М. Г. Нерсисяном. Ереван: Изд. АН Армянской ССР, 1985. Т. 1. С. 185–222.

Пуцин М. И. Из записок // *Пуцин И. И.* Записки о Пушкине. Письма / изд. подгот. С. В. Мироненко, М. П. Мироненко. М.: Правда, 1989. С. 401–421.

Пуцин М. И. Записки / публ. и примеч. П. И. Бартенева // Русский архив. 1908. Кн. 3. № 11. С. 410–464; № 12. С. 507–576.

Следственное дело М. И. Пуцина // Восстание декабристов. Документы. М.: Наука, 1976. Т. XIV. С. 449–463.

14 декабря 1825 года в воспоминаниях очевидцев / изд. подгот. П. В. Ильиным, А. А. Кононовым, И. В. Осиповой, Н. И. Веденяпиной. СПб.: Академический проект, 1999. 752 с.

Исследования

Бокова В. М. Опальный сборник // Воспоминания и рассказы деятелей тайных обществ 1820-х годов. М.: Гос. публ. ист. б-ка, 2008. Т. 1. С. 3–12.

Вейденбаум Е. Г. О пребывании Пушкина на Кавказе в 1829 г. // *Вейденбаум Е. Г.* Кавказская поминка о Пушкине. Тифлис: Редакция газеты «Кавказ», 1899. С. 101–127.

Вейденбаум Е. Г. Декабристы на Кавказе // Русская старина. 1903. Т. 114. № 6. С. 481–502.

Горбатенко С. Б. Петергофская дорога. Историко-архитектурный путеводитель. СПб.: Европейский дом, 2002. 448 с.

Декабристы. Биографический справочник / изд. подгот. С. В. Мироненко; под ред. М. В. Нечкиной. М.: Наука, 1988. 448 с.

Колобков В. А. Четыре поколения рода Пуциных // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры. Л.: РНБ, 1990. С. 135–147.

Кравченко В. Н. Шипы для изгнанников. Ставрополь: Юрлит, 2003. 184 с.

Майков Л. Н. О поездке Пушкина на Кавказ в 1829 году // *Майков Л. Н.* Пушкин. Биографические материалы и историко-литературные очерки. СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1899. С. 387–394.

Модзалевский Б. Л. Пущин Михаил Иванович // *Русский биографический словарь.* СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1910. Т. 15. С. 333–335.

[*Оксман Ю. Г., Чернов С. Н.*] От редакции // *Воспоминания и рассказы деятелей тайных обществ 1820-х годов.* М.: Всероссийское о-во политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1931. Т. 1. С. 5–7.

Попов А. А. «Пущин знал, но не донес» // *Попов А. А.* Декабристы-псковичи. Л.: Лениздат, 1980. С. 97–113.

Степунин И. Г. Декабрист М. И. Пущин // *Декабристские чтения.* Гродно: [Б. и.], 1990. С. 64–66.

Шадури В. С. Декабристская литература и грузинская общественность. Тбилиси: Заря Востока, 1958. 578 с.

Эйдельман Н. Я. «Быть может, за хребтом Кавказа...» (Русская литература и общественная мысль первой половины XIX в. Кавказский контекст). М.: Наука, 1990. 319 с.

Эйдельман Н. Я. Пушкин и декабристы. Из истории взаимоотношений. М.: Худож. лит., 1979. 422 с.

References

Bokova, V. M. "Opal'nyi sbornik" ["Disgraced Collection"]. *Vospominaniia i rasskazy deiatelei tainykh obshchestv 1820-kh godov* [Memoirs and Stories of the Figures of Secret Societies of the 1820s], vol. 1. Moscow, State Public Historical Library of Russia Publ., 2008, pp. 3–12. (In Russ.)

Veidenbaum, E. G. "O prebyvanii Pushkina na Kavkaze v 1829 g." ["About Pushkin's Stay in the Caucasus in 1829"]. Veidenbaum, E. G. *Kavkazskaia pominka o Pushkine* [Caucasian Commemoration of Pushkin]. Tiflis, Redaktsiia gazety "Kavkaz," 1899, pp. 101–127. (In Russ.)

Veidenbaum, E. G. "Dekabristy na Kavkaze" ["Decembrists in the Caucasus"]. *Russkaia starina*, vol. 114, no. 6, 1903, pp. 481–502. (In Russ.)

Gorbatenko, S. B. *Petergofskaia doroga. Istoriko-arkhitekturnyi putevoditel'* [Peterhof Road. Historical and Architectural Guide]. St. Petersburg, Evropeiskii dom Publ., 2002. 448 p. (In Russ.)

Dekabristy. Biograficheskii spravochnik [The Decembrists. Biographical Reference Book]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 448 p. (In Russ.)

Kolobkov, V. A. "Chetyre pokoleniia roda Pushchinykh" ["Four Generations of the Pushchin Family"]. *Istochnikovovedcheskoe izuchenie pamiatnikov pis'mennoi kul'tury* [Source Study of Monuments of Written Culture]. Leningrad, National Library of Russia Publ., 1990, pp. 135–147. (In Russ.)

Kravchenko, V. N. *Shipy dlia izgnannikov* [Thorns for Exiles]. Stavropol', Iurkit Publ., 2003. 184 p. (In Russ.)

Maikov, L. N. "O poezdke Pushkina na Kavkaz v 1829 godu" ["About Pushkin's Trip to the Caucasus in 1829"]. Maikov, L. N. *Pushkin. Biograficheskie materialy i istoriko-literaturnye ocherki* [Pushkin. Biographical Materials and Historical and Literary Essays]. St. Petersburg, L. F. Pantelev Publ., 1899, pp. 387–394. (In Russ.)

Modzalevskii, B. L. "Pushchin Mikhail Ivanovich" ["Pushchin Mikhail Ivanovich"]. *Russkii biograficheskii slovar'* [Russian Biographical Dictionary], vol. 15. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1910, pp. 333–335. (In Russ.)

[Oksman, Iu. G., and S. N. Chernov.] "Ot redaktsii" ["From the Editorial Board"]. *Vospominaniia i rasskazy deiatelei tainykh obshchestv 1820-kh godov* [Memoirs and Stories of the Figures of Secret Societies of the 1820s], vol. 1. Moscow, Vserossiiskoe obshchestvo politkatorzhan i ssyl'nposelentsev Publ., 1931, pp. 5–7. (In Russ.)

Popov, A. A. "Pushchin znal, no ne dones" ["Pushchin Knew, but Did Not Inform"]. Popov, A. A. *Dekabristy-pskovichi* [Decembrists of Pskov]. Leningrad, Lenizdat Publ., 1980, pp. 97–113. (In Russ.)

Stepunin, I. G. "Dekabrist M. I. Pushchin" ["Dekabrist M. I. Pushchin"]. *Dekabristskie chteniia* [Decembrists Readings]. Grodno, [S. n.], 1990, pp. 64–66. (In Russ.)

Shaduri, V. S. *Dekabristskaia literatura i gruzinskaia obshchestvennost'* [Decembrist Literature and Georgian Society]. Tbilisi, Zaria Vostoka Publ., 1958. 578 p. (In Russ.)

Eidel'man, N. Ia. "Byt' mozhet, za khrebtom Kavkaza..." (Russkaia literatura i obshchestvennaia mysl' pervoi poloviny XIX v. Kavkazskii kontekst) ["Perhaps beyond the

Caucasus Ridge...” (*Russian Literature and Socio-political Thought of the First half of the 19th Century. The Caucasian Context*). Moscow, Nauka Publ., 1990. 319 p. (In Russ.)

Eidel'man, N. Ia. *Pushkin i dekabristy. Iz istorii vzaimootnoshenii* [*Pushkin and the Decembrists. From the History of Relationships*]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1979. 422 p. (In Russ.)

© 2023. Е. В. Белоусова

Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна»,
Россия

Обзор фонда М. Н. Толстой, матери Толстого в отделе рукописей РНБ

Аннотация: В статье представлен анализ фонда М. Н. Толстой, хранящийся с 1903 г. в отделе рукописей РНБ. Он состоит из 85 рукописей объемом в 4027 листов. В 1810–1820-е гг. Толстая перевела с французского языка на русский трактат «Le combat spirituel», являвшийся переводом средневекового труда Л. Скупóли «Il combattimento spirituale». Она озаглавила свою рукопись «Духовное сражение». Русский текст произведения Скупóли в переводе И. С. Андреевского 1787 г. она не знала, так как он был запрещен к печатанию. В статье проводятся сравнения некоторых фрагментов «Духовного сражения» с «Невидимой бранью» свт. Феофана Затворника — известным русским переводом «Il combattimento spirituale». В целях религиозного просвещения яснополянских крестьян в 1820-е гг. Толстая пишет «Наставление о законе христианском, выбранное из “Магазейна бедных”» — самостоятельное произведение в жанре катехизиса. Неизвестно, был ли ей известен Катехизис митр. Филарета, однако общая структура этих произведений имеет много общего. Деятельность Толстой как духовной писательницы была вызвана стремлением совершенствоваться в богопознании и послужить ближним.

Ключевые слова: М. Н. Толстая, Л. Н. Толстой, католический трактат, Скупóли, искушения, богопознание, смирение, служение, диаконисса, катехизис.

Информация об авторе: Елена Викторовна Белоусова, старший научный сотрудник, музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 301214 дер. Ясная Поляна, Щекинский район, Тульская область, Россия

E-mail: helenyaspol@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 27.06.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 02.08.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Белоусова Е. В. Обзор фонда М. Н. Толстой, матери Толстого в отделе рукописей РНБ // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 236–273. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-236-273>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 236–273. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 236–273. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Elena V. Belousova

L. N. Tolstoy Museum-estate “Yasnaya Polyana”
Yasnaya Polyana, Russia

Review of Tolstoy’s Mother M. N. Tolstaya Collection in the Manuscript Department of the National Library of Russia

Abstract: The article presents an analysis of M. N. Tolstaya collection, kept since 1903 in the Manuscript Department of the National Library of Russia. It consists of 85 manuscripts with a common volume of 4027 sheets. In the 1810s–1820s Tolstaya translated from French into Russian the treatise “Le combat spiritual,” which was a translation of the medieval work of L. Skuopli “Il combattimento spiritual.” She titled her manuscript “Spiritual Combat.” She did not know the Russian text of Skuopli’s work, translated by I. S. Andreevsky in 1787, since it was forbidden to be printed. The article compares some fragments of the “Spiritual Battle” with the “Invisible Warfare” of St. Theophan the Recluse — the famous Russian translation of “Il combattimento spiritual.” For the purpose of religious enlightenment of the Yasnaya Polyana peasants in the 1820s Tolstaya writes “Instruction on the Christian Law, Selected from the Poor’s Store” — an independent work in the catechism genre. It is not known whether she knew the Catechism of Metropolitan Filaret, however, the general structure of these works has much in common. Tolstoy’s activity as a spiritual writer was caused by the desire to improve in the knowledge of God and to serve others.

Keywords: M. N. Tolstaya, L. N. Tolstoy, Catholic treatise, Scupoli, temptations, knowledge of God, humility, service, deaconess, catechism.

Information about the author: Elena V. Belousova, Senior Researcher, L. N. Tolstoy Museum-estate “Yasnaya Polyana”, 301214 Yasnaya Polyana, Russia.
E-mail: helenyaspol@yandex.ru

Received: June 27, 2023

Approved after reviewing: August 02, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Belousova, E. V. “Review of Tolstoy’s Mother M. N. Tolstaya Collection in the Manuscript Department of the National Library of Russia.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 236–273. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-236-273>

«Так много возникает воспоминаний прошедшего, когда стараешься воскресить в воображении черты любимого существа, что сквозь эти воспоминания, как сквозь слезы, смутно видишь их. Это слезы воображения. Когда я стараюсь вспомнить матушку такую, какую она была в это время, мне представляются только ее карие глаза, выражающие всегда одинаковую доброту и любовь», — писал Толстой в повести «Детство» [Толстой 1: 8]. Впечатления ранней поры жизни, увековеченные в повести, писатель знал со слов старшего брата Николеньки. Их мать Мария Николаевна Толстая скончалась, когда первенцу было семь лет, а Льву год и одиннадцать месяцев. Строки Толстого о Наталье Николаевне в «Детстве», о княжне Марье в «Войне и мире», о матери в «Воспоминаниях» — это воплощенная в художественное слово память о ней Николеньки, Н. И. Толстого, их отца, тётушек А. И. Остен-Сакен и П. И. Юшковой, которые говорили, что она была «очень хорошо образована для своего времени, <...> знала, <...> четыре языка: французский, немецкий, английский и итальянский, <...> была большая мастерица рассказывать завлекательные сказки» [Толстой 34: 349].

Помнили свою графиню крестьяне и слуги, добрыми словами которых Толстой очень дорожил. «Вся покраснеет, даже заплачет, — рассказывала <...> ее горничная, — но никогда не скажет грубого слова» [Толстой 34: 349]. В материнском портрете, составленном многими людьми, ее любившими, помимо образованности и творческого таланта Толстой запечатлел ее умение уравнивать свой вспыльчивый характер. Святоотеческое предание оставило немало размышлений о наградах за сей подвиг. «Кто не легко принимает в себя духа вспыльчивости, тот делается обителью Духа Святаго», — писал преп. Ефрем Сирий [Сокровищница 2: 554].

Облик матери, составленный Толстым со слов близких, обретал целостность и духовное наполнение при его общении со старшим братом Николенькой, который больше других детей был похож на нее. Толстой

и ее первенцу было присуще «равнодушие к суждениям людей и скромность, доходящая до того, что они старались скрыть те умственные, образовательные и нравственные преимущества, которые они имели перед другими людьми. Они как будто стыдились этих преимуществ <...>, [они] никогда никого не осуждали» [Толстой 34: 350]. Столь высокие слова Толстого о матери указывают на избрание ею трудного, но спасительного жизненного пути — стяжания духа смирения, мира и радости о Господе. Слово «равнодушный» в мирской лексике утратило свой положительный смысл, который имел в виду Толстой, говоря о добродетелях самых близких людей. «Не все кажущиеся равнодушными — равнодушны. Много таких, которые не любят говорить о себе, а в себе хранят духовные помышления и духовное разумение», — так писал своим духовным чадам свт. Феофан Затворник [Душеполезные поучения: 250–251]. Мать Толстого обладала именно такой чертой — была сосредоточена и сдержанна.

Внутренняя, духовная основа нравственного облика Толстой, особенно восхищавшая ее младшего сына, состояла в умении подавлять вспыльчивость, не обращать внимания на похвалы и злословие; ей было чуждо превозношение перед людьми; она имела редкий дар неосуждения ближних, а эти качества не даются изначально, а приобретаются молитвенными подвигами и духовными трудами. Присущая Толстому духовная чуткость помогла ему почувствовать праведность матери: «Она представлялась мне таким высоким, чистым, духовным существом, что часто <...> я молился ее душе, прося ее помочь мне, и эта молитва всегда помогала мне» [Толстой 34: 354].

Воспоминания Толстого о матери знаменуют три этапа творчества. Первый этап — начало его литературной деятельности, повесть «Детство», где образ рано умершей маменьки овеван самыми романтическими тонами. Второй этап — роман-эпопея «Война и мир», на страницах которого писатель создал не просто литературный образ княжны Марьи Болконской — графини Ростовой, но реальный, живой портрет матери. Право на это утверждение дает результат изучения черновых редакций «Войны и мира»: одним из первоисточников будущего произведения был обширный материнский архив, включавший дневники, переписку, сочинения духовного характера, а также произведения, выражавшие ее взгляды на воспитание детей. Эта семейная реликвия сыграла чрезвычайно большую роль в работе писателя над образом

княжны Марьи Болконской, сложившимся на первых этапах работы над произведением. В сравнении с характерным для Толстого кропотливым и длительным трудом по созданию большинства своих героев, образ княжны Марьи изначально существовал в художественном воображении писателя.

Третий этап творчества Толстого — 1890–1900-е гг., подведение итогов жизни в «Воспоминаниях», где к матери он обращается в молитве, что свидетельствует о том, что ее образ воспринимается им как семейная святыня. Примечательно, что в дневниковых записях Толстого крайне редко встречаются упоминания о матери. Дневник отражал преимущественно повседневные события, и не соответствовал той высокой духовной области, в которой находился облик матери.

Толстой в «Воспоминаниях» пишет, что от матери остались «несколько писем ее» к мужу, Н. И. Толстому, его сёстрам и «дневник поведения Николиньки» [Толстой 34: 350]. Невозможно объяснить, почему он ограничился указанием на самую маленькую часть ее архива и ничего не сказал об огромном количестве рукописей на голубоватой шершавой бумаге, сшитой в самодельные тетради, — точно такие же тетради, на которых был написан «Журнал поведения Николеньки», внешний вид и содержание которого хорошо известны толстоведом.

Материнский архив хранился в Ясной Поляне не всегда в хороших условиях. 14 июня 1903 г. С. А. Толстая писала сыну Льву: «На днях я ему (Л. Н. Толстому — Е. Б.) принесла найденные на чердаке дворни¹ и брошенные туда тобой синие тетради, оказавшиеся записками его матери» [Толстая: 10]. В августе 1903 г. Толстой в целях предотвращения небрежного обращения с материнским архивом и его сохранения разделил рукописи на две части: одну оставил у себя, другую, большую, передал в Императорскую Публичную библиотеку Санкт-Петербурга. Эта идея пришла писателю во время приезда в августе 1902 г. в Ясную Поляну В. В. Стасова, служившего там библиотекарем.

В 1958–1959 гг., во время описи петербургской части архива главный библиотекарь отдела рукописей Р. Б. Заборова пришла к выводу о том, что он уникален, «представляет интерес для толстоведов»², но не

¹ Чердак Дома Волконского в Ясной Поляне.

² ОР РНБ. Ф. 783. Толстая Мария Николаевна. Опись фонда № 2. Машинопись. Ленинград, 1959. С. 2.

известен исследователям. В статье «Звенья лирической биографии» она так охарактеризовала рукописное собрание Толстой: «Самодельные тетрадки, сшитые большей частью льняными нитками из грубоватой голубой бумаги и исписанные “твердым и крупным почерком”, содержат дневниковые записи, переводы и списки литературных произведений, переводы исторических, педагогических и нравоучительных сочинений французских, немецких, английских и итальянских авторов, а также оригинальные опыты в прозе и стихах» [Заборова 1979: 185]. Заборова отнеслась к описанию фонда не как формальный исполнитель своей библиотечной работы, но как исследователь, увидевший уникальность всех документов. «Значение этих рукописей, дающих живое и ясное представление о матери писателя и о его любимом деде, о том периоде яснополянской жизни, который неудержимо привлекал к себе творческое воображение Толстого, чрезвычайно велико», — писала она в статье «Архив М. Н. Толстой (новые материалы)» [Заборова 1960: 166–167]. В те далекие годы исследовательница выразила надежду на то, что со временем ценность рукописей станет известна не только архивным работникам: «Все возрастающий интерес к толстовским материалам побуждает к более широкой их публикации» [Заборова 1979: 186], что необходимо для создания «до сих пор неполной биографии М. Н. Толстой» [Заборова 1960: 166–167].

Прошло шестьдесят с лишним лет, а подробного изучения жизни и творчества Толстой до сих пор не предпринято. Судя по листу использования документов фонда 783 ОР РНБ, до недавнего времени не было попыток заняться исследованием рукописей Толстой. Дело сдвинулось лишь в 2014 г., когда Государственный музей Толстого в Москве выпустил Каталог части ее архива, хранящийся в ОР ГМТ. Недавно появилось несколько публикаций и выступлений автора данной статьи по результатам изучения петербургской части архива [Белоусова 2016: 40–59]¹, что позволяет постепенно вводить в науку чрезвычайно ценные документы. Таким образом, положено начало составлению

¹ Белоусова Е. В. Рукопись М. Н. Волконской «Духовное сражение». Доклад на IX Всероссийской научно-фондовой конференции. М., ГМТ. 12 мая 2021. Белоусова Е. В. Трактат Л. Скуполи «Il combattimento spirituale» как первоисточник книги М. Н. Волконской «Духовное сражение». Доклад на XVI Международном семинаре переводчиков 29 августа–1 сентября 2021 г. Ясная Поляна.

истории её жизни и творчества, которые, за исключением небольших фрагментов, остаются неизвестными.

В своих статьях о фонде Заборова акцентировала внимание на наиболее характерных чертах «творческой индивидуальности» [Заборова 1972: 232] Толстой: поэтическом даровании, таланте воспитательницы, писательницы и переводчицы — «той неустанной работе духа, которую она передала своему великому сыну» [Заборова 1960: 167]. Часть рукописей создавалась княжной Волконской до её замужества в 1822 г., другая — после замужества.

Фонд 783 состоит из двух частей: содержание первой части отражено в описи № 1 — это материалы, касающиеся творчества Толстого; опись № 2 содержит 85 наименований рукописей Толстой, что в целом составляет 4027 листов с оборотами. Опись имеет десять разделов: 1) дневники¹; 2) литературные произведения; 3) переводы и изложения; 4) записи, выписки и списки; 5) библиографические работы; 6) учебные тетради; 7) два её письма к неустановленному лицу; 8) материалы хозяйственно-бытового характера; 9) материалы родственников и других лиц и 10) небольшое количество печатных документов, среди которых находится «Манифест о провозглашении наследником в. кн. Александра Александровича»² от 19 апреля 1855 г., не относящийся непосредственно к личному собранию бумаг Толстой.

Самый большой раздел, состоящий из двадцати четырёх³ наименований работ Толстой, — третий: «Переводы и изложения», который разделён на пять частей: «а) Исторические сочинения <...>, б) Литературные произведения <...>, в) Произведения эпистолярного характера <...>, г) Сочинения философские и моралистические <...>, д) Пе-

¹ Имеется в виду первоначальный текст «Дневной записки для собственной памяти» о поездке с отцом в Петербург в 1810 г. Второй вариант с дополнениями Н. С. Волконского хранится в ОР ГМТ и опубликован дважды [Толстой С. Л.: 77], [Толстая: 102–142].

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 83.

³ Наиболее обширные объёмы рукописей обозначены Р. Б. Заборовой под несколькими номерами единиц хранения. Например, перевод педагогического сочинения мадам Д'Эпине «Разговоры Эмили», написанный на 39 тетрадах, что составляет 445 листов, имеет пять порядковых номеров — с 36-го по 40-й.

дагогические сочинения»¹. Подраздел «Переводов и изложений» под литерой «г» насчитывает пять названий, или одиннадцать номеров единиц хранения. Интересующие нас рукописи переводов духовных сочинений находятся в этой части. Заборова указала водяные знаки бумаги всех рукописей, крайние даты которых — 1804–1828 гг. Годы изготовления никак не могут соответствовать времени использования бумаги, которая могла быть приобретена Н. С. Волконским, а затем его дочерью в большом количестве на несколько лет вперед. Наибольшую сложность представляло для Заборовой установление годов создания той или иной рукописи, и поэтому датировка документов приближительная. Толстая никаких дат на своих рукописях не ставила.

В «Журнале поведения Николиньки» Толстая писала о себе, что «по пятому году читала хорошо по-русски, а пяти лет по-французски» [Толстая: 118]. С. Л. Толстой со слов отца знал о ее незаурядном характере, образованности и в книге «Мать и дед Л. Н. Толстого» писал о ней: «По своим умственным и нравственным качествам она была выдающейся женщиной, <...> много читала, особенно французскую литературу, писала хорошим и правильным языком как по-французски, так и по-русски» [Толстой С. Л.: 64–65].

С годами желание совершенствовать знание иностранных языков побудило Толстую заняться переводами, причем предпочтение было отдано духовной литературе. В 1820-е гг. она составила «Каталог Книгам»² Яснополянской библиотеки, который содержит 47 названий: это более 160 томов на русском, французском, английском, немецком и итальянском языках. Преобладающее большинство — богословские, исторические, философские произведения; энциклопедии, словари, детская литература. Раздел русских книг открывается записью: «1. Псалтирь 2. Канонник 3. Часослов»³.

Среди литературы на французском языке в библиотеке имелись богословские сочинения, широко известные среди католиков-христиан Европы, — «L'Imitation de Jesus Christ»⁴ — перевод трактата Фомы

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Л. 2–4.

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 55.

³ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 55. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 1. В личной библиотеке Толстого в Ясной Поляне эта книга сохранилась: Thomas á Kempis. L'Imitation de N. S. Jesus Christ / Traduit

Кемпийского, написанного на латыни в 1427 г., и «Le combat spirituel»¹ пастора Жана Бриньона — перевод с латинского сочинения Лоренцо Скупóли «Il combattimento spirituale»² 1589 г.

В «Каталоге» Толстой значатся ещё несколько книг, которые были чрезвычайно популярны в Европе. В разделе «Deuche Bücher» записан трактат на немецком языке А. Книгге «Ueber den Umgang mit Menschen von Knigge»³, до наших дней сохранившийся в книжном собрании музея-усадьбы⁴. Толстая осуществила его перевод с немецкого на французский язык. Рукопись получила заглавие «Sur la Societé des hommes»⁵ и составила 27 тетрадей, включающих 319 листов. Дата создания перевода, указанная Заборовой, — середина 1820-х гг. Вероятнее всего, этот труд был предпринят Толстой для совершенствования в знании немецкого и французского языков, а также для правильного руководства, «как вести себя дома, с родными и слугами, и в обществе — с людьми разных сословий, профессий, возраста» [Заборова 1972: 176].

Еще одно произведение нравоучительного направления, переведенное Толстой с французского на русский язык, — труд историка и моралиста Ж. Дроза «Essai sur l'art d'être heureux», получивший в переводе заглавие «Опыт разсуждения о искусстве быть щастливым»⁶. Рукопись состоит из 190 листов, собранных в девять тетрадей. В описи Заборова указала водяные знаки бумаги — 1825–1826 гг. и не написала годы создания перевода.

du latin par m. l'abbé Valart. – Paris : Fournier le jeune, 1775 [?]. На сохр. л. в начале книги владельческая запись рукой М. Н. Толстой: «Comtesse Marie Tolstoy née Princesse Volkonsky». Имеются пометы в виде загнутого верхнего уголка (с. 242) и отчёркивания простым карандашом (с. 105–106). [Библиотека 2: 423].

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 55. Л. 1. Эта книга до нашего времени в Ясной Поляне не сохранилась.

² В библиотеке мемориального дома-музея Толстого этой книги нет.

³ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 55. Л. 1 об.

⁴ Knigge, Adolf Franz Friedrich Ludwig von. Ueber den Umgang mit Menschen... – 7 verbesserte Auflage – Hannover, 1801. – 3 Th. [Библиотека 1: 579]. Сохранились т. 1 и 3.

⁵ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 23–26.

⁶ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 27. Оригинал книги Ж. Дроза не записан ни в «Каталоге» М. Н. Толстой, ни в каталоге «Библиотека Льва Николаевича Толстого в Ясной Поляне...»

Мы имеем возможность установить временной отрезок ее работы над «Опытом разсуждения о искусстве быть щастливым»: не ранее середины 1829 г. – лета 1830 г., т.е. примерно год! Возникают вопросы: каким образом трактат, появившийся во Франции в 1829 г., вскоре достиг российской провинции? Как Толстая смогла перевести большой труд за такой короткий срок? Ей оставалось жить на свете год! Удивляет и то, что работа над переводами не заслоняла главного ее предназначения — воспитания пятерых детей, а в это она вкладывала весь свой материнский талант, что мы знаем по ее «Журналу поведения Николиньки». В 1830 г. первенцу было семь лет, Серёже — пять, Дмитрию — три, четвёртому сыну Льву — не было двух лет, в марте родилась дочь Маша.

В фонде Толстой есть еще несколько рукописей с водяными знаками 1826–1828 гг., которые указывают на то, что в последние два-три года жизни, одновременно с переводом «*Essai sur l'art d'être heureux*» она работала над двумя большими педагогическими сочинениями французской писательницы Фелисите де Жанлис: «*Nouvelle méthode d'enseignement pour le première enfance*»², получившим в ее переводе с французского на русский название «Новый способ наставления для первого возраста ребячества»³, и «*Adeline et Théodore ou lettres sur l'éducation*» — это произведение она переводила с французского языка на немецкий и назвала его «*Adeline und Theodor oder Briefe über Erziehung*»⁴. Время работы над переводами романа о воспитании в описи фонда не указано, но по дате изготовления бумаги в 1827–1828 гг. можно предположить, что эта работа шла одновременно с ведением «Журнала поведения Николиньки», рукопись которого находится в ОР ГМТ. В сохранившейся части «Журнала...» имеются записи с мая

¹ М. Н. Толстая скончалась 7 августа 1830 г.

² В личной библиотеке Толстого в Ясной Поляне сохранилась эта книга с пометами в виде загнутых уголков, которые, по всей вероятности, принадлежат ему — многие книги, которыми он пользовался, имеют подобные признаки чтения. Из переписки братьев Толстых известно, что в письмах к Т. А. Ёргольской Толстой «выписывал тирады из *M-me de Genlis*» [Толстой 59: 187], а в черновых набросках к «Войне и миру» Кутузов читает романы де Жанлис.

³ Р РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 34. Объем — 64 листа, или 4 тетради.

⁴ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 35. Объем — 95 листов, или 5 тетрадей.

1828 г. по февраль и апрель–май 1829 г. Наступивший период «ребячества», т. е. раннего детства Николеньки побудил мать искать в литературе теоретическую базу для правильного воспитания, что и было найдено ею в книгах де Жанлис.

Известно изречение, записанное Толстой на французском языке, которое в переводе звучит так: «В ранней молодости мы ищем все вне себя. Мы призываем счастье, обращаясь ко всему, что нас окружает; но мало по малу все нас отсылает внутрь самих себя» [Толстой С. Л.: 112]. Когда подрастали ее дети, молодость была уже далеко, и творчество Толстой приобретает сугубо богословский характер: целью жизни становится самопознание. Этот трудный подвиг наиболее удобно проходить под руководством духоносных наставников, а если таковых нет, то христиане обращаются к письменному наследию святых Отцов, где Толстая могла бы найти такой совет: «Есть тебе дело, душа моя, и, если угодно, дело немаловажное. Исследуй сама себя, что ты такое, куда тебе стремиться, откуда ты произошла и где должно остановиться; действительно ли то жизнь, какую теперь живешь, или есть и другая, кроме нее?» [Сокровищница 9: 211]. У Толстой не имелось ни духовника, ни святоотеческой литературы, но было страстное стремление узнать, что там, «внутри самой себя», а в книжном шкафу стояли во французских переводах средневековые трактаты Фомы Кемпийского и Лоренцо Скупóли, служившие духовным руководством многим поколениям католиков. Она принялась за их изучение: прочитала «L'Imitation de Jesus Christ» Фомы Кемпийского, но гораздо бóльшее внимание остановила на трактате Скупóли и перевела его. По мнению скромной яснополянской затворницы в этом не было ничего выдающегося — выполняя свою любимую и привычную работу по совершенствованию в языках, она постигала науку духовного совершенствования. Однако в масштабе многовековой истории «Брани духовной» это было чрезвычайно важное событие: в 1810–1820 гг. в Ясной Поляне был создан перевод всемирно известного шедевра духовной литературы позднего Ренессанса, написанного в 1589 г., — книги «Combattimento spiritual» католического монаха Лоренцо Скупóли.

В течение 20 лет, до смерти Скуполи в 1610 г., эта книга была переведена на многие языки и выдержала более 80 переизданий. Трактат по аскетике вскоре стал любимым творением католических и православных мирян и монахов, включая и афонских отшельников.

Два русских перевода книги Скуполи — И. С. Андреевского 1787 г. и масона А. Ф. Лабзина 1816 г. с сохранением подлинного заглавия оригинала — «Брань духовная» — вскоре после печатания попали под цензурный запрет из-за католического происхождения первоисточника. В 1790-е гг. на греческий язык книгу Скуполи перевел «критский книжник Эммануил Романитис» [Феоктист: 2], а в 1796 г. прп. Никодим Святогорец внес свои изменения в критскую рукопись и обильно дополнил ее цитатами из святоотеческой литературы и собственными примечаниями аскетического характера, назвав свой труд «Невидимая брань». Еще дальше от первоисточника отошел свт. Феофан Затворник, который в 1885–1886 гг. переводил «Невидимую брань» прп. Никодима Святогорца и вносил свои существенные дополнения. В те же годы его труд издавался по мере завершения частей перевода в номерах «Душеполезного чтения». В настоящее время известно более 600 изданий и переводов книги Скуполи и среди них русский текст «Невидимой брани» свт. Феофана широко известен в православном мире, постоянно переиздается и является любимой книгой христиан.

В ряду четырех русских переводов труд Толстой занимает видное место: 1) перевод Андреевского, сделанный тридцатью годами раньше книги Толстой, был неизвестен современникам и впервые увидел свет лишь в 2009 г.; 2) она не вносила изменений и дополнений в первоисточник, но предельно сохранила его форму и почти не отклонялась от содержания¹; 3) Толстая перевела книгу на 70 лет раньше свт. Феофана Затворника, который, создавая «Невидимую брань» в 1885–1886 гг., пользовался не оригиналом Скуполи, а его дополненным и адаптированным к православному восприятию переводом.

Несмотря на всю уникальность труда Толстой, рукопись «Духовного сражения» никогда не издавалась и не упоминалась в обильном ряду переводов трактата Скуполи. Причина состоит в том, что изучение деятельности Толстой как писательницы и переводчицы, кроме четырех статей Заборовой 1960–1970-х гг., до нынешнего дня не стала целью ученых, о чем уже было сказано в начале данной статьи.

Толстая дословно следовала за итальянским трактатом при помощи посредника Жана Бриньона. Адекватность соответствия перевода со-

¹ В дальнейшем это будет показано при сопоставлении текстов «Духовного сражения» и «Брани духовной» Андреевского.

держанию книги Скуполи наглядна при сравнении ее текста с версией Андреевского, переведившего первоисточник.

Какие причины побудили Толстую приступить к работе над переводом? Прежде всего, это стремление к праведной жизни, что мы знаем по ее переписке с А. И. Остен-Сакен, по Дневнику и «Воспоминаниям» Толстого. Чтение книг аскетического содержания на французском языке привело к решению уяснить их истины на родном языке, обогатить свой внутренний мир, и она создала книгу, в каждую строчку которой вложила свой духовный опыт. «Читайте, рассуждайте и к себе прилагайте. К себе прилагать есть цель и плод чтения», — советовал свт. Феофан Затворник [Душеполезные поучения: 97]. Толстая не имела подобного руководителя и своим путем шла к выбору душевспасительной литературы, истины которой она могла бы употребить с пользой не только для себя, но и для тех, кто попадал под ее попечение, после того, как они будут вложены в русские словесные формы.

Эпиграф к «Брани духовной» Скуполи нашел в Послании ап. Павла: *Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться* (2 Тим. 2: 5). Толстая помещает то же изречение в эпиграф в своем переводе: «Никто не будет увенчан как кто хорошо сражался». Она использует глагол «сражаться» в целях более очевидной смысловой переклички с заглавием «Духовное сражение» для того, чтобы с самого начала труда выделить главную идею произведения: победа в духовном сражении возможна, если христианин неустанно сражается, стремясь к спасению. В тексте рукописи слова «сражаться» и «сражение» Толстая использует часто, не заменяя их синонимами. Например: «Необходимо приготовиться к сражению, с всевозможною решимостию и усердием, ибо никто не получит венца, как после великодушного сражения»¹.

Андреевский в своем переводе эпиграфа в равной мере пользуется глаголами «сражение» и «брань»: «Нужно приуготовиться и быть охотной к духовной брани, ибо не получит никто венца, если не будет достойно сражаться» [Скуполи: 32].

Рукопись «Духовного сражения» состоит из пятнадцати самодельных тетрадей: это 196 листов текста на обеих сторонах. В основе содержания шестидесяти шести глав такие проблемы, как средства достижения смирения, опасность гордости житейской и показной набожности,

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 6.

подготовка к таинству Евхаристии, управление чувствами, исправление воли, различение злых духов, удержание языка от осуждения и хулы, благодарение Богу за огорчения и болезни, упование на Его помощь, постоянное сражение с помыслами, умерщвление страстей и т. д. Несколько глав посвящено различным видам молитвы.

Характерные черты рукописи: разборчивый почерк и сохранившие свой цвет черные чернила. Весь текст дает представление о том, с какой бережливой экономностью Толстая использовала бумагу: нередко на одной строке помещается окончание главы, нумерация и название следующей и ее начало. Часто встречаются зачеркивания отдельных слов и фраз, вместо них надписи сверху исправлений, подведенные линией подчеркиваний в нужное место строки текста. Такие поправки свидетельствуют о том, что, во-первых, переводчица стремилась точнее выразить свою мысль, находя более выразительный синоним тому или иному слову; во-вторых, написав очередное предложение, сверяла его с оригиналом, находила изъян в своей работе и вписывала сверху между строк пропущенные слова, фразы или целые предложения. Подобных поправок по всему тексту довольно много, причем их встречается больше в начале рукописи. Например, в конце первой главы «В чем состоит совершенство христианское...» подводятся итог размышлениям о сущности духовной жизни: «Она состоит собственно в том чтобы познать безконечную благодать и величие Божие, и чувствовать в то же время низкость нашу и склонность нашу ко злу, в том чтобы любить Бога, и ненавидеть нас самих, покоряться не только Ему, но всякой твари¹ из любви к Нему, в том чтобы отрекаться совершенно от своей воли, дабы следовать Его воле»². Пропущенная фраза «но всякой твари» вписана сверху. Подобный смысловой пропуск устранен и в начале второй главы «О недоверчивости к самому себе»: «Сия истина должна быть глубоко начертана в уме нашем, от того что хотя мы ничто иное как ничтожество, мы имеем однакож уважение к самим себе, и думаем, без всякой причины, что мы нечто»³. Вписанные сверху слова «ничто иное

¹ Подчеркнуто автором статьи для наибольшей наглядности. Подчеркивания в следующих цитатах мои — Е. Б.

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 6.

³ Там же. Л. 7об.

как» синонимичны слову «ничтожество», и таким двукратным повтором усиливается суждение о необходимости приобретения этой добродетели, ведущей к смирению. Перевод Андреевского представляет более умеренный вариант: «Мы <...> весьма удобопреклонны к лестному и ложному мнению о самих себе до такой степени, что, будучи ничто, представляем себе, что мы нечто великое» [Скуполи: 33].

Рассмотрим пример работы Толстой над стилем. В третьей главе «О доверенности к Богу», вслед за Скуполи размышляя о средствах, как приобрести добродетель постоянного упования на Бога, она пишет, что Он постоянно готов подавать христианам «то что им необходимо чтоб быть духовными людьми, и чтоб сделаться совершенными властителями над самими собою»¹. Написав сначала слово «обладатели», она его зачеркивает и заменяет на «властители». В этом и в последующих уточнениях ею, несомненно, руководила языковая интуиция, и поэтому существительное «обладатели» со статичным значением она заменяет на слово с более широким значением². В предпочтении переводчицей слова «властители» видится и другой, псаломский смысл — показать, что человек должен стать властителем над своими чувствами и волей, а после того, по Слову Творца, *владыкою над делами рук* (Пс. 8:7) Его.

Трактат Скуполи был предназначен монахиням венецианского монастыря св. Андрея Первозванного, и все его наставления адресованы к ним и каждой в отдельности, поэтому его наставления нередко начинаются с обращения к «любезной дочери». Например: «Любезная дочь! Если ты желаешь достигнуть высочайшей степени истинного совершенства и соединиться с Богом, чего ничто лучше и благороднее быть не может, то надобно прежде узнать, что есть истинное совершенство духовной жизни» [Скуполи: 27]. Адресат Толстой нематериален — душа: «Если ты желаешь, о христианская душа, достигнуть высочайшей степени евангельского совершенства и так соединиться с Богом, чтобы ты имела с Ним один дух, то, дабы успеть в намерении, которое есть величайшее, какое можно сказать или во-

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 11.

² Согласно «Толковому словарю живого великорусского языка» В. И. Даля глагол «обладать» («иметь собственностью», «сохранять самообладание») является производным от более выразительного паронима «владеть», т. е. держать в своей власти, управлять.

образить, ты должна знать сперва, в чем состоит истинная и совершенная духовная жизнь»¹.

С первых строк рукописи Толстая проявляет себя не только как переводчик, но как интерпретатор текста — в данном случае ее обращение к душе имеет сугубо личный акцент: она имеет в виду, прежде всего, свою собственную душу. Она намерена для себя уяснить, как ее душа сможет при жизни соединиться с Богом. Это же выражение «соединиться с Богом» приведено и в тексте Андреевского. «Душа — подобие неба, потому что в ней обитает Господь» [Сокровищница 4: 291], — писал свт. Василий Великий, и на такую же небесную высоту Толстая желает вознести все души, которые будут руководствоваться ее трудом. Выражение «истинное совершенство» в переводе Андреевского, где слово «истинное», имеющее в данном контексте более обиходное семантическое значение, она заменяет на «евангельское», указывающее на Горнее устремление души, чающей спасения. Она уточняет цель соединения с Богом: иметь «с Ним один дух», что означает постоянное пребывание в Боге. Путем такой авторской вставки ее текст приобретает созвучие с тем, что будет написано свт. Феофаном Затворником в начальных строках «Невидимой брани»: «Самое совершенное и великое дело, которого только может желать и достигнуть человек, есть сближение с Богом и пребывание в единении с Ним» [Невидимая брань: 12]. Цель соединения с Богом Скуполи выражает так: «Ничто лучше и благороднее быть не может» [Скуполи: 27]. Толстая и свт. Феофан указывают эту цель аналогичными выражениями: «с Ним один дух» и «единение с Ним».

Еще один пример переосмысления Толстой текста оригинала в сторону большего наполнения христианскими понятиями: «Как наружные дела суть или расположения чтоб сделаться совершенно святым или плоды совершенной святости, то нельзя сказать, что в сих делах состоит христианское совершенство и истинная духовная жизнь. Это сильные средства, чтобы сделаться истинно духовным и истинно совершенным»². Подобные термины в тексте Скуполи не встречаются: «И хотя сии упомянутые наружные дела и добродетели служат хорошим средством к достижению истинного совершенства, а иногда они

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 1.

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 1 об.-2.

суть самое действие и свойство приобретенного совершенства, однако точного совершенства в себе не заключают» [Скуполи: 27].

Епископ Феоктист (Игумнов) в статье «Идейно-содержательная специфика авторских редакций “Невидимой брани”» пишет о том, что прп. Никодим Святогорец исключил из текста Скуполи упоминания о Чистилище и культе Святого Сердца. Надо полагать, что Жан Бриньон, как истинный католик, не адаптировал трактат — он переводил латинский текст с целью дать возможность французам иметь руководство к спасению на их родном языке и сохранил в своем переводе укоренившиеся в Западной Церкви традиции. В рукописи «Духовного сражения» Толстой нет ни слова о Чистилище и Святом Сердце. Таким образом, ее рукопись свидетельствует о том, что она, читая французский текст «Брани духовной», обращалась с ним так же, как и прп. Никодим Святогорец и его предшественник по переводу Романитис, — редактировала и сокращала католический трактат, наполняя его понятиями и лексикой, характерными для православной литературы. В данном случае она проявила себя как просвещенная христианка, владевшая солидными знаниями в области богословия, которые помогали ей четко отличать зерна чистого евангельского учения от плевел, возросших на ниве западных видоизменений.

Перевод «Брани духовной» Андреевского также не сохранил выше-названных католических представлений, что является красноречивым подтверждением того, что чистота Священного Предания сохраняется в безукоризненной чистоте посредством не только святоотеческого откровения, но и при участии рядовых членов Церкви. Господь, видя их веру, просвещает таковых «глаголами неизреченными» (2 Кор. 12: 4), а совершается это помощью Святого Духа, дающим Его избранным душам «образ христианского ведения» и «передания из жизни в жизнь, из дела в дело» [Душеполезные поучения: 99], — так об этом писал свт. Феофан Затворник.

Одним из главных способов по пути спасения Западная Церковь считает «размышление о страдании Господа Иисуса Христа с тем, чтобы душа пришла в умиление и сокрушение о своих грехах» [Августин: 254]. Об этом повествует 22-я глава «Брани духовной», названная Толстой так: «О том, как чувствительные вещи могут помогать нам размышлять о таинствах жизни, о страсти Господа нашего». Вслед за Скуполи переводчица предлагает читателям представлять себе Крест-

ные страдания Спасителя, если в поле их зрения попадают плетки, веревки, колючки и гвозди, а дождь должен напоминать о ручьях крови, стекавших из Его ран¹ и т. д. Цель этих созерцаний указана ею так: «Возноситься от размышлений о чувственных вещах к созерцанию Божиего величия»². Здесь акцентируется католическая добродетель — compassion, т. е. сочувствие, сострадание с Христом, акцент на Голгофскую жертву без победы над грехом и смертью на Кресте, однако эти сравнения вошли и в «Невидимую брань».

Как замечено выше, Толстая обращалась с оригиналом Скуполи, руководствуясь православным мировоззрением. Однако 22-я глава оставлена ею без изменений, несмотря на то, что основные ее положения неоднозначно воспринимаются учением Восточной Церкви — от резкой критики до возможности соглашаться с этим. Второй вариант отношения к этому отразил иером. Феоктист (Игумнов) в статье «Идейно-содержательная специфика авторских редакций “Невидимой брани”»: «В целом прп. Никодим оставляет главы 21–23 без внесения каких-либо существенных изменений» [Феоктист: 3]. Нет изменений в сторону игнорирования такой чувственности и в «Невидимой брани». Исходя из того, что свт. Феофан Затворник создавал все свои произведения действием благодати Святого Духа, следует смиренно принять эти строки и вслед за авторами «Невидимой брани» и «Духовного сражения» стремиться «возносить ум свой к созерцанию Бога» [Невидимая брань: 115], руководствуясь всеми видимыми предметами, которые нас окружают.

22-я глава «Духовного сражения» примечательна в другом отношении: снова, как уже было замечено выше, наблюдается точное соответствие переводов некоторых фрагментов Толстой и свт. Феофаном. Начало главы у Толстой такое: «Я показал тебе, как можно возноситься от размышлений о чувственных вещах к созерцанию Божиего величия»³. Свт. Феофан пишет: «Выше я показал тебе, как от чувственных вещей можем возносить ум свой к созерцанию Бога» [Невидимая брань: 115]. Перевод Андреевского: «Я уже показал, что мы можем от вещей, подлежащих чувствам, перейти к богомыслию» [Скуполи: 81]. В трех

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 66–66 об.

² Там же. Л. 64 об.

³ Там же. Л. 64 об.

вариантах, в целом сходных, переводы Толстой и свт. Феофана более созвучны: они используют слово «созерцание» Бога, Андреевский — «богомыслие». У свт. Феофана есть размышление об этих терминах, на первый взгляд, синонимичных, но имеющих существенное различие: «Настоящее употребление в жизни богомыслия есть представление какой-либо истины веры с соответственными чувствами и намерениями, без движения рассуждения <...>. У св. отцов оно называется созерцанием, что есть зрение умом истины с чувствами» [Симфония: 71]. Как видим из сказанного святителем, богомыслие есть представление об истинах веры, а созерцание — уже видение, что является более высокой ступенью богопознания. В других поучениях о молитве свт. Феофан не проводит тонкой грани между терминами, а пользуется ими как синонимами: «Если б кто спросил: как всегда быть с Господом? — можно смело отвечать: имей чувство к Господу — и будешь с Господом. <...> Одно воспоминание о Господе уже приводит в движение чувство к Нему. Если к сему приложить помышление о том, что Он есть и что сделал и делает для нас, то не знаю, чье сердце останется нетронутым. Потому очень праведно святые отцы почитают богомыслие, или созерцание свойств и действий Господа, ключом молитвы... и молитвы непрестанной. Потому что от сего чувство к Богу оживает... и с Господом соединяет» [Симфония: 332–333].

Размышления о молитве, как о самом необходимом оружии в сражении на пути к спасению, занимают существенную часть трех, рассматриваемых в данной статье, трактатов. В «Духовном сражении» разные виды молитвы рассматриваются Толстой в семи главах — с 44-й по 50-ю. Такое же количество глав о молитве имеется и «Брани духовной». В «Невидимой брани» добавлена глава «О молитве Иисусовой».

«Есть ли недоверчивость к самим себе, доверенность к Богу, и хорошее употребление наших способностей суть необходимые оружия в духовном сражении, как мы сие показали до сих пор, то молитва которую мы поставили последнюю еще больше необходима, ибо чрез нее мы получаем от Бога не только сии добродетели, но вообще все блага в которых мы имеем нужду. Из сего источника проистекает вся благодать, которую мы получаем свыше»¹, — таков перевод Толстой начала 44-й главы «О молитве». Вариант Андреевского этого же абзаца:

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 17.

«Сколь нужны для нас в сей духовной брани недоверенность к себе, твердое упование на Бога и упражнение в добродетелях, о чем до сих пор говорено было, столь же, сверх того, необходима и молитва. <...> Она есть орудие и средство к приобретению всех благодеяний от Божеской благодати и милосердия» [Скуполи: 123]. При общей схожести переводов данного отрывка есть смысловые отличия в некоторых понятиях. Во-первых, размышляя о добродетели, Толстая пишет, что она подается Господом как дар, как следствие молитвы. Иной смысл в переводе Андреевского: добродетели рассматриваются как поступки человека. Во-вторых, Толстая пишет о молитве как об источнике благодати; Андреевский наделяет молитву боевыми функциями, устремленными на приобретение благодеяний. Налицо здесь все методы борьбы за что-то осязаемое, земное. Снова, как и в предыдущих примерах, убеждаемся, что строки Толстой о молитве и благодати перекликаются с поучениями свт. Феофана: «Молитва есть средство для привлечения и длань для приятия всех благодатей» [Невидимая брань: 233].

Последние шесть глав «Духовного сражения» повествуют о последнем этапе битвы — при часе смертном. Перечислены «четыре рода искушений, которые случаются при смерти». Финал борьбы длиною в жизнь в переводе Толстой должен завершаться так: «Вот для чего прежде нежели час великаго сражения настал, возьмем оружие и начнем сражаться с страстями владеющими нами, дабы нам не столь трудно было противиться им и побеждать их в сие столь страшное время, которое будет конец всех времен. Вы будете сражаться с ними до тех пор пока они будут совершенно побеждены»¹. Заглавие рукописи и ее конец обнаруживают лексический повтор существительного «сражение» и глагола «сражаться», чем достигается усиление сотериологического значения всей книги. Андреевский при переводе поступил таким же образом, но с меньшей выразительностью. Его окончание «Брани духовной» таково: «Обыкновенные и общие вражий сии суть (так в тексте — Е. Б.), которые он непрестанно употребляет при последней брани с нами. А всякого он порознь смущает по склонностям каждого, которые он в нем видит. Посему наступает последний час брани нашей; надобно, облекшись в брони, мужественно ратоборствовать противу всех нами больше обладающих страстей и злых навыков, ежели мы же-

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 32. Л. 68–68 об.

лаем без всякой трудности одержать над ними победу» [Скуполи: 162]. Лексический повтор слова, выражающего ключевую идею «Невидимой брани», использовал и свт. Феофан Затворник: «Прежде приближения часа брани оной великой надлежит нам, возлюбленные, вооружиться против сильнейших страстей своих и, мужественно вступив в брань с ними, преодолеть и очиститься от них, чтоб облегчить себе победу и тогда, в час твой последний, который может найти в каждое мгновение» [Невидимая брань: 325].

Рукопись «Духовного сражения» заканчивается главой «Мысли о смерти: В каждую минуту нашей жизни мы находимся у ворот вечности. Двенадцать польз от размышления о смерти»¹. В двенадцати пунктах изложены советы о постоянном памятовании конца земной жизни. Такого финала нет ни в «Брани духовной», ни в «Невидимой брани». Вероятно, эта часть является полностью авторской. Первая польза о памяти смертной изложена Толстой так: «Вход и выход наш нагими, осуждает страсть к богатству. То что мы выходим из света одни, осуждает привязанность к тварям. Вот и гнилость плоти, которая делается пищею жаб и червей в гробу, вылечивает от безумия телесного сладострастия. И сие состояние тела нашего под землю, между животными недостойными видеть солнце, и под ногами людей, вылечивает нас от тщеславия хоть ты превозносишься над другими»². Размышляя о смерти, Толстая употребляет такие средства выражения: «учительница школы жизни»³, «один из главных пунктов мудрости»⁴, «живой источник смирения»⁵, «противудие против удовольствий и забав света»⁶. Такими эпитетами наделен предмет ее размышлений — память смертная, которая «населяет пустыни и монастыри и наполняет уединения слугами Божиими»⁷, «заставляет нас принимать на себя охотно и добровольно покаяние»⁸.

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 33. Л. 90 об.

² Там же. Л. 91.

³ Там же. Л. 91.

⁴ Там же. Л. 91–91 об.

⁵ Там же. Л. 91 об.

⁶ Там же. Л. 91 об.

⁷ Там же. Л. 91.

⁸ Там же. Л. 91.

Завершив «Духовное сражение» личными выводами о непрерывности борьбы с искушениями, Толстая в конце 1810-х гг. пробует свои способности в жанрах светской поэзии и прозы: создает около двадцати стихотворений¹, пишет сказку на французском языке «Лесные близнецы»² и большую повесть о воспитании «Русская Памела»³. В 1820-е гг. она снова возвращается к переводам французской духовной литературы.

Одной из таких работ Толстой является перевод книги Лепренс де Бомон «Magasin des pauvres, artisans, domestiques et gens de campagne», написанной в 1768 г. Автор от лица Горничной выступает как религиозный просветитель простых людей. Произведение состоит из диалогов Горничной с фермерами, служанками, крестьянами. Они обсуждают религиозные проблемы, иллюстрируют их примерами из Священного Писания, Житий святых и повседневной жизни народа. Толстая транслитерирует первое слово заглавия — «Magasin» и называет свою рукопись так: «Магазейн бедных, ремесленников, слуг и деревенских жителей»⁴.

Определение времени работы Толстой над переводом «Magasin des pauvres, artisans, domestiques et gens de campagne» представляет сложность. Бумага, на которой написан перевод, имеет водяные знаки 1806 г. Если предположить, что бумага была приобретена к тому времени, когда у шестнадцатилетней девушки сложился замысел начать перевод обширного труда Лепренс де Бомон, то возникает вопрос: что послужило поводом? С некоторой долей вероятности ее намерение взяться за перевод можно объяснить событием, происшедшим в литературном мире тех лет.

В 1808 г. в журнале «Вестник Европы» появилась статья, автором которой, вероятно, был В. А. Жуковский: «О новой книге: Училище бедных, сочинение госпожи ле Пренс де Бомон. Перевод с французского Настасьи Плещеевой»⁵. В статье говорилось о том, что книгу

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 3.

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 4.

³ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 5. Судя по водяным знакам бумаги, эти произведения написаны в 1810-е гг.

⁴ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 28–30.

⁵ Полное название книги в переводе: Училище бедных работников, слуг, ремесленников и всех нижнего класса людей. А. И. Плещеева (урожд. Протасова) — ессейстка, покровительница, друг и свояченица Н. М. Ка-

французской просветительницы в русском переводе «простодушный ремесленник с жадностью прочтет <...> в своем семействе, и в сердце его детей укоренится чувство правоты и богопочтения; но всякой добрый Господин захочет иметь ее в своем доме, для того чтобы слуги его научились из нее любить порядок, покорность и быть довольными скромным своим уделом» [Жуковский: 67]. А. И. Плещеева посвятила свой труд императрице Елизавете Алексеевне и к книге присоединила письмо, в котором выражала такое пожелание: «Воззрение Вашего Императорского Величества на слабое мое приношение воспламенит и других к сочинениям или переводам, полезным для образования простолюдинов» [Жуковский: 76].

Поселившись с дочерью в Ясной Поляне в 1799 г., князь Н. С. Волконский заботливо устривал жизнь своих крепостных. Но в его филантропии отсутствовал важный фактор: в усадьбе не был построен храм. Княжна Мария решает восполнить этот недостаток доступными ей средствами — религиозным просвещением. Вполне возможно, что князь Волконский получал в Ясной Поляне «Вестник Европы» и его дочь, прочитав статью Жуковского, «воспламенилась» желанием сделать подобный перевод, «полезный для образования простолюдинов», принадлежавших отцу. Нравоучительный труд Лепренс де Бомон, скорее всего, был переведен княжной именно для этой цели: научить людей, вверенных помещикам Самим Господом, «чувству правоты и богопочтения», поскольку проблемы веры и неверия, религиозной безграмотности народа в русской глубинке были аналогичны тому, что наблюдалось среди крестьян во Франции.

Рукопись «Магазейна бедных, ремесленников, слуг и деревенских жителей» состоит из тридцати одной тетради, включающих 445 двухсторонних листов текста. Переводчица вносит некоторые изменения в книгу Лепренс де Бомон: в оригинале главное действующее лицо — Горничная без имени. Толстая никак не обозначает должность, но называет ее Госпожа Добрая, тем самым указывая на главное служение — сеяние доброго евангельского семени в души слушателей из народа. Во французском подлиннике часть персонажей названы по имени, а некоторые — по своим профессиям, например, фермер, откупщик

рамзина. В личной библиотеке Толстого в Ясной Поляне «Вестника Европы» за 1808 г. нет.

и т. д. Толстая сохраняет этот принцип, а француженка Анна именуется Анютой.

Одна из основных проблем «Magasin des pauvres...» — воспитание простого человека из народа вере и почитанию Бога — привела Толстую к решению написать произведение, в котором эти поучения станут единственной темой, не разбавленной бытовыми сценами и житейскими примерами. В итоге она создала самостоятельное произведение, в котором реализовала возможность послужить ближнему и приложить свою веру и глубокие познания Священного Писания и Предания, догматики и истории Церкви к практическому делу. «Наставление о законе христианском, выбранное из “Магазейна бедных”»¹ — так автор назвала труд. Это оригинальное произведение вполне соответствует жанру вопросно-ответной структуры катехизисов². В «Наставлении о законе христианском...» на 118 листах с оборотами, собранных в девять самодельных тетрадей, содержится триста девяносто два вопроса и столько же ответов. В этом труде Толстая уже в большей степени, нежели в «Духовном сражении», раскрыла свой талант духовной писательницы, обладавшей глубокими богословскими познаниями.

«Наставление о законе христианском, выбранное из “Магазейна бедных”» написано на бумаге с водяными знаками 1822–1824 гг.; бумага, использованная для «Магазейна бедных...», как сказано выше, имеет филигрань 1806 г. Эти произведения представляют единое целое — «Наставление...» родилось из «Магазейна бедных...». Если бы бумага не имела даты, то можно было остановиться на версии, что сразу после окончания перевода «Magasin des pauvres...» Толстая принялась писать «Наставление...». Возможно, было и так, однако нельзя игнорировать водяные знаки бумаги, несмотря на то, что они не могут быть ориентиром для определения времени создания того или иного произведения, поскольку бумага в больших количествах могла быть куплена на много лет вперед. В данном случае наиболее разумным представляется все-таки ориентироваться на водяные знаки. В итоге складывается такая периодичность творческой работы Толстой: в 1810-е гг., до замужества она пишет «Магазейн бедных, ремесленников, слуг и деревенских жителей»; после его окончания, в 1810–1820-е гг. переводит «Брань ду-

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 31.

² Встречается иное написание этого слова — катихизис.

ховную»; в 1820-е гг. становится автором «Наставления о законе христианском, выбранном из “Магазейна бедных”». Вся ее творческая деятельность зиждется на духовном основании, на стремлении послужить ближним и самой совершенствоваться в богопознании. Скорее всего, она, по примеру главной героини «Магазейна бедных...» госпожи Доброй, беседовала с яснополянскими крестьянами о вере, о Таинствах, объясняла им основы благочестия — по сути, исполняла диаконическое служение. «Яснее будете видеть путь, коим следует идти далее, — и не только для себя путь видеть, но и другим указывать» [Душеполезные поучения: 451], — писал свт. Феофан Затворник обо всех тех, которые собирали и до скончания века будут собирать духовные богатства для того, чтобы расточать их из любвеобильной своей души на окружающих. Этим руководилась и Толстая, когда принялась за перевод «Брани духовной». После того как она изучила слово за словом науку о борьбе со страстями и с еще большей ревностью стала применять к своей душе тактику духовной битвы, она начала работу над «Наставлением о законе христианском...». Вслед за Скуполи пройдя все ступени брани, она укрепила себя для того, чтобы во всеоружии знаний и внутренней силы вести по этим стезям возлюбленных ею яснополянских крестьян.

Сравнение текстов перевода «Магазейна бедных, ремесленников, слуг и деревенских жителей» с «Наставлением о законе христианском» свидетельствует о следовании Толстой за религиозно-просветительным содержанием книги Лепренс де Бомон, являющимся основным во французской книге, которое переводчица вкладывает в новую форму. Из-под ее пера вышел труд иного жанра, мало чем напоминающий оригинал. Из «Магазейна...» удалено все, не имеющее душеспасительного смысла, оставлены только катехизические поучения. В «Магазейне...» они чередуются с разнообразными сюжетами и монологами главного действующего лица — госпожи Доброй, ее беседами с крестьянами и слугами на бытовые и нравственные темы. Толстая выбирает из содержания главную идею, расставляет ее части по-своему и придает ей четкую систему вопросов и ответов, что способствует более легкому усвоению богооткровенных истин.

Возникает вопрос: какие катехизисы могла изучать Толстая для того, чтобы придерживаться в своей работе метода, принятого для этого жанра? В составленном ею «Каталоге книгам» яснополянской библиотеки нет никаких катехизисов.

В 1758 г. митр. Платон (Левшин) издал свой «Катехизис, или Первоначальное наставление в христианском законе», по которому православные христиане в России получали знания о вере и спасении. Был ли он известен Толстой, сказать невозможно. «Наставление о законе христианском...» Толстой не имеет ничего общего с трудом митр. Платона, но названия их трудов аналогичны.

В 1820-е гг. знаменитый просветитель и богослов митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) писал свой первый Катехизис. Он был издан в 1823 г. и весь 18-тысячный тираж был запрещен по наветам его недругов. Катехизис распространялся в рукописях, которые тайно хранили в монастырях, в том числе и в Оптиной пустыни. В эти же годы катехизические наставления писала Толстая, в которых, по аналогии со всеми катехизисами, известными с XVI в., излагала учение о вере и христианской жизни. Ее «Наставление...» свидетельствует о том, что она прекрасно знала библейские, вероучительные и догматические аспекты Вселенской Церкви. В данном случае мы снова сталкиваемся с фактом незаурядных познаний Толстой в сфере богословия, что впервые обнаружилось при изучении ее рукописи «Духовное сражение». Греческое слово «катехизис» означает «оглашение», или преподавание Закона Божия из уст в уста. Такая цель — учить своих крепостных жить в вере и благочестии — была поставлена ею, и она взялась за богоугодный труд.

Свои наставления Толстая предназначала для бедных, простых и, как правило, неграмотных людей, не имевших возможности постигать богословские науки в их полноте, и с самого начала «Наставления...» слышится совет не стремиться приобретать земные блага, а собирать себе сокровище на Небесах: «Вопрос¹. Для чего должно учиться закону? Ответ. Для того чтоб знать что должно делать чтоб удостоиться Царства Небеснаго. Естли кто ничего другого не делает как хорошо есть и забавляется то все это пройдет и ничего от этаго не останется, и так ни к чему не послужит в минуту смерти естли мы были богаты и щастливы, но очень будет полезно естли мы были научены в законе, естли мы любили Бога и служили Ему»². Крестьяне и слуги в книге

¹ Во всём тексте «Наставлений...» слова «вопрос» и «ответ» подчеркнуты Толстой.

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 31. Л. 1–1 об.

Лепренс де Бомон говорят о том, что богатым Бог дает все, и поэтому они обязаны любить Бога, а бедным в их страданиях и трудах даже молиться некогда. В «Наставлении...» Толстая говорит о тщете забав и богатства. Поучения госпожи Доброй в «Магазейне бедных...» в ответ на ропот крестьян о бедности, труде и лишениях преобразованы ею в вопрос: «Что должно делать чтоб получить Царство Небесное? <...> чтоб служить Богу?»¹ и ответ: «Убегать греха, и исполнять должности нашего состояния, то есть, делать хорошо, и из любви к Богу то что мы делаем всякой день»².

«Для чего нас Бог сотворил?», — на этот вопрос, от создания мира встающий перед всеми, имеющими веру в своего Создателя, в «Наставлении...» следует ответ, адресованный всем без исключения, независимо от их социального статуса: «Для того чтобы знать и любить Его, служить Ему и чрез то получить вечную жизнь. И так мы не для того сотворены чтоб только есть, пить и забавляться. Бог хочет чтоб мы имели пищу, чтоб мы честным образом забавлялись после исполнения своей должности, но Он хочет чтоб мы все сие делали для того чтоб Ему угождать. <...> Мы слуги Божии, и должны для Него работать»³. Как видим, Толстая начинает с самого главного на пути спасения — учит своих подопечных добродетелям любви к Богу, терпения и смирения. Эти поучения являются частью беседы о Символе веры. Они созвучны тому, что пишет свт. Филарет: «Вопрос. С каким назначением Бог сотворил человека? Ответ. С тем, чтобы он познавал Бога, любил и прославлял Его, и через то вечно блаженствовал» [Филарет: 38]. Разница в том, что Толстая помещает Символ веры в начало «Наставлений...», а у свт. Филарета приведенный фрагмент является сорок пятым вопросом и ответом в череде пятидесяти трех частей главы «О первом члене» Символа веры. Труд митр. Филарета начинается с разъяснений таких понятий как катехизис, Божественное Откровение, Священное Предание и Священное Писание, состав библейских книг и т. д. и только после столь обширного введения святитель переходит к толкованию Символа веры.

Поучения о необходимости познания Бога, веры в Него проходят через весь катехизис Толстой. Они изложены простым языком, при-

¹ Там же. Л. 1 об.

² Там же. Л. 1 об.

³ Там же. Л. 1 об.

ближенным к народной речи: «Бог есть тот который нас сотворил, который дал нам все что мы имеем и хочет сделать нам еще гораздо больше добра, одно из лучших средств знать Бога есть то чтоб почитать Его бесконечно милостивым. Бога нельзя видеть, но Он везде: теперь Он посреди нас, и в то же время Он во всех других местах в свете. Он видит и слушает нас; Он считает наши хорошия и дурныя дела, чтоб наградить нас когда мы делаем добро, и наказать нас когда мы делаем зло. Он знает не только все наши дела, но даже все наши мысли и желания»¹, — так доступно рассказана ею сложная тема о существовании и свойствах Божиих.

Митр. Филарет разъясняет первый член Символа веры: «Вопрос. Что значит веровать в Бога? Ответ. Веровать в Бога значит иметь живую уверенность о Его бытии, свойствах и действиях, и всем сердцем принимать откровенное слово Его о спасении рода человеческого» [Филарет: 26]. Толстая об этом пишет: «Вопрос. Остановись тут: не должно читать сие скоро и без внимания. Что должно думать при сей первой части символа? Ответ. Сие солнце которое столь прекрасно, которое освещает и нагревает нас, которое заставляет созревать плоды земные. Бог сотворил оное чтоб доставлять нам все сии блага. Он сотворил также землю которой Он приказал производить хлеб, вино, плоды, овощи и все другия вещи которыя служат к нашей пище. Он дал нам также из чего делать платья во льну, в пеньке и в шерсти овец. Он сотворил всякия богатства для нас. Сколько мы должны быть Ему благодарны»². В ее повествовании слышится живой диалог: катехизатор обращает внимание на неподобающую при беседе о Боге скороговорку. Ответ более напоминает притчу наподобие тех, которыми Спаситель поучал слушателей из народа образами, окружавшими их жизнь от рождения до смерти. Такая форма ее рассказа о постижении Бога через природу и предметы, окружающие человека, находит подтверждение в словах свт. Василия Великого: «Что прежде — знание, или вера? А мы утверждаем, что вообще в науках вера предшествует знанию. <...> А в вере в Бога предшествует понятие, именно понятие, что Бог есть, и его собираем из рассматривания тварей. Ибо познаем премудрость, и могущество, и благодать, и вообще “невидимое Его”,

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 31. Л. 2.

² Там же. Л. 4 об.

уразумевая от создания мира. Так признаем Его и Владыкой своим» [Василий Великий 3: 284].

Толстая не упускает возможности подчеркнуть, что светская ученость в очах Божиих не значит ничего. Например, при объяснении восьмого члена Символа веры она пишет: «Вопрос. Чему мы должны верить в разсуждении Святаго Духа? Ответ. Что Он Бог, так как Отец и Сын; что Он освящает нас, то есть что Он приходит в наши души чтоб изгонять из них грех, чтоб поселять в них добродетели, возбуждая в них любовь к Богу. Наконец Он приходит в наши души чтоб просвещать нас; самый несведущий и простой человек, естли он удостоится получить Святаго Духа, делается знающее самых ученых людей в вещах касающихся до Бога»¹. Она не касается здесь догматических тонкостей об исхождении Святаго Духа, о Его свойстве быть Животворящим, чему посвящены объяснения митр. Филарета. Аудитории, к которым были адресованы поучения святителя и благочестивой графини, были совершенно разные — этим объясняется разница в средствах художественного выражения тех или иных поучений.

В «Наставлении о законе христианском...» встречаются отрывки, которые почти дословно повторяют текст Катехизиса митр. Филарета. Каким образом могли случиться такие совпадения, если его Катехизис издания 1823 г. не был доступен читателям? На этот вопрос пока нет ответа. Так, при толковании восьмого члена Символа веры митр. Филарет ставит вопрос: «Как можно сделаться причастным Святаго Духа?» [Филарет: 69]. Толстая пишет подобным образом: «Как можно удостоиться получить Святаго Духа?»² Их ответ совершенно аналогичен: «Чрез усердную молитву и чрез таинства» [Филарет: 70]³.

Митрополит с академическим образованием и мирянка, постигавшая богооткровенные истины самостоятельно, одинаково объясняют девятый член Символа веры о Церкви. Митр. Филарет пишет: «Вопрос. Почему Церковь называется Соборной, или что то же, кафолической или Вселенскою? Ответ. Потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов» [Филарет: 79]. Толстая пишет: «Что

¹ ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 31. Л. 13.

² Там же. Л. 13.

³ Там же. Л. 13.

значит слово: соборная церковь? По чему церковь называется соборная или повсеместная? **Ответ.** По тому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе христиан из всех мест, времен и народов»¹.

Катехизис митр. Филарета — это образец академического объяснения истин веры, наполненный примерами из Священного Писания, истории Церкви и догматики. Недостаток труда, за который его автор подвергался критике современников, состоял в отсутствии связи с практической жизнью. Толстая при толковании тех или иных изречений использует простые житейские примеры, нередко пересказывая своими словами то, что ученые мужи изложили бы витиевато, но не столь понятно. Например, при объяснении слов Символа веры о грядущем Суде она упрощенно пересказывает изречения Спасителя о последних временах (см.: Мф. 24: 29–31; Мф. 27: 52–53; Мк. 13: 24–27; Лк. 21: 25–27), главы Апокалипсиса (Откр. 6: 2–17; 8: 12–18; 20: 4–9) и в результате получается рассказ, понятный любому простому человеку: «Придет день когда солнце уже не будет освещать, луна покажется окровавленной, земля потрясется ужасным образом; выпадет страшный град который побьет много людей и зверей; наконец, пойдет огненный дождь, который сожжет все что будет живаго на земле. После того придет Ангел который затрубит в трубу говоря: Возстаньте, Мертвые, и грядите на суд. В то же время все люди которых умерли с начала света, выдут из гробов своих, и возвратятся на землю с собственными своими телами. Тела добрых будут тогда прекрасны, блистательны, даже те которые были стары и безобразны во время жизни своей. Напротив того прекраснейшая девица в свете, которая имела нещастие умереть в грехе, найдет тело ужаснейшее нежели труп который тлеет уже шесть месяцев»². Митр. Филарет в подобном случае использует соответствующие цитаты на церковно-славянском языке из Евангелий, Деяний и Посланий апостолов.

Необходимо обратить внимание на отличие в расположении частей «Наставления о законе христианском...» от Катехизиса митр. Филарета. Святитель в своем изложении руководствуется изречением ап. Павла: *Ныне же пребывают вера, надежда, любовь* (1 Кор. 13 :13), где учение

¹ Там же. Л. 14.

² ОР РНБ. Ф. 783. Оп. 2. Ед. хр. 31. Л. 8 об.-9.

о вере (здесь и далее подчеркнуто мною — Е. Б.) раскрывается в Символе веры, о надежде — в Заповедях блаженства и молитве Отче наш, о любви — в десяти Заповедях Закона Божия. Вера, надежда, любовь — таковы названия трех частей его Катехизиса. Эта лестница, ведущая в Рай, у Толстой иная — вера, любовь и надежда: первая часть посвящена объяснению Символа веры, затем следует толкование Закона Божия (любовь), к которому она присоединяет беседы о молитве Отче наш; третья часть ее катехизиса — беседы о Заповедях блаженства (надежда). По логике ее путь к Богу более понятен: от веры рождается любовь к Богу и ближнему, а все это вкупе дает надежду на спасение в вечной жизни.

Вторая часть «Наставлений о законе христианском...» (о любви) начинается беседами о Законе Божиим, т. е. о Десятословии. Остановимся на фрагментах совпадений толкования первой Заповеди в двух катехизисах. Для большей наглядности совпадений и различий удобнее приводить соответствующие фрагменты параллельно. Толстая пишет: «Скажи в немногих словах какия должности необходимо следуют из внутренняго богопочтения или обожания Бога?»¹ — Митр. Филарет: «Какие должности относятся к внутреннему богопочтению?» [Филарет: 139].

Ответ Толстой состоит из трёх частей: «1) Повиноваться Богу то есть исполнять все наши обязанности из любви к Нему»². — Ответ митр. Филарета содержит десять пунктов; сравним те, которые перекликаются с ответами Толстой. Его 6-й пункт, соответствующий первому у Толстой: «Повиноваться Богу, то есть, непрестанно быть готовым делать то, что Он повелевает, и не роптать, когда Он не то делает с нами, чего бы мы желали» [Филарет: 140].

Толстая: «2) Благодарить Бога за все блага которыя мы от него получаем и не роптать когда Он не то с нами делает чего бы мы желали»³.

9-й пункт у митр. Филарета: «Благодарить Бога, как Творца, Промыслителя и Спасителя» [Филарет: 140]. Бросается в глаза разница в ответах о мере благодарности. Что более ценно у Бога: повиноваться Ему без ропота, несмотря на невзгоды, или благодарить за них? По-

¹ Там же. Л. 21.

² Там же. Л. 21.

³ Там же. Л. 21.

виновение может быть и рабское без благодарности и сыновнее — с благодарностью. Именно такая любовь — с благодарностью за все наполняет ответ Толстой светом евангельской высоты.

Толстая: «3) Призывать Бога как всемогущаго и милосерднаго Подателя всех благ, то есть, молиться Ему, просить у Него всего того что нам нужно для души и для тела»¹. 10-й пункт у митр. Филарета: «Призывать Бога, как Всеблагого и Всемогущего Помощника во всяком добром начинании» [Филарет: 140].

Из сравнения двух последних фрагментов о богопочитании видим, что Толстая более подробно размышляет о том, как надо призывать Бога — молиться Ему, и тут же, в толковании первой из десяти Заповедей — «Я Господь Бог твой: да не будет у тебя других богов пред лицом Моим»² она помещает большую беседу о молитве. Эту часть о молитве можно условно разделить на три пункта: 1) разные виды молитвы, 2) толкование «Отче наш», 3) «примеры благочестивых размышлений при разных случаях»³, — в целом это занимает десять листов с оборотами.

Митр. Филарет посвящает отдельные главы разным молитвам и молитве Господней, которые расположены во второй части Катехизиса «О надежде». Несмотря на различие в расстановке, беседы о видах молитвы и толкование на «Отче наш» в катехизисах митр. Филарета и Толстой идентичны. Рассмотрим их размышления о видах молитвы.

Толстая: «Вопрос. Что такое молитва? Ответ. Благочестивое возношение ума и сердца к Богу, или благочестивая речь человека к Богу»⁴. — Митр. Филарет: «Вопрос. Что есть молитва? Ответ. Возношение ума и сердца к Богу, являемое благоговейным словом человека к Богу» [Филарет: 111].

Толстая: «Вопрос. Можно ли молиться без слов? Ответ. Можно; умом и сердцем. Думать о Боге, предлагать ему свои дела, желать хорошо делать их для того чтобы Ему повиноваться и угождать Ему; говорить иногда в мыслях: “Боже мой, даруй мне благодать хорошо делать то что я делаю”; вот истинная молитва, и ничто не мешает молиться та-

¹ Там же. Л. 21–21 об.

² Там же. Л. 16.

³ Там же. Л. 21–31 об.

⁴ Там же. Л. 21 об.

ким образом несколько раз в день»¹. — Митр. Филарет: «Вопрос. Можно ли молиться без слов? Ответ. Можно, умом и сердцем. Пример тому можно видеть у Моисея, пред переходом через Черное море (См. Исх. 14: 15)» [Филарет: 111].

Толстая: «Вопрос. Как называется такая молитва? Ответ. Она называется сердечною или внутреннюю молитвою, а молитва словами произносимая, и сопровождаемая наружными знаками благоговения называется изустною или наружною молитвою»². — Митр. Филарет: «Вопрос. Не имеет ли такая молитва особенного названия? Ответ. Ее называют духовной, или умной, сердечной, одним словом, внутренней молитвой: так как, напротив, молитва, словами произносимая и сопровождаемая другими знаками благоговения, называется устной или наружной» [Филарет: 111].

Толстая: «Вопрос. Бывает ли наружная молитва без внутренней? Ответ. Бывает, когда кто произносит слова молитвы без внимания и думая о другом»³. — Митр. Филарет: «Вопрос. Может ли быть наружная молитва без внутренней? Ответ. Может, когда кто произносит слова молитвы без внимания и усердия» [Филарет: 112].

Толстая: «Вопрос. Довольно ли одной наружной молитвы для получения благодати? Ответ. Не только недовольно, но одна наружная молитва без внутренней прогневляет Бога»⁴. — Митр. Филарет: «Довольно ли одной наружной молитвы для получения благодати? Ответ. Не только не довольно для получения благодати, напротив того, одна наружная молитва. Без внутренней, прогневляет Бога» [Филарет: 112].

Толстая: «Вопрос. Но не довольно ли одной внутренней молитвы без наружной? Ответ. Без сомнения не довольно; как человек составлен из души и из тела, то мы должны прославлять Бога в теле нашем и в душе нашей, которая суть Божии; и так мы должны всякой день по утру и вечеру произносить молитву изустную и сопровождаемую наружными знаками благоговения и присоединять к ней сердечную и внутреннюю молитву, а в течении дня очень полезно часто возносить сердце

¹ Там же. Л. 21 об.

² Там же. Л. 22.

³ Там же. Л. 21 об.-22.

⁴ Там же. Л. 22.

наше к Богу посредством внутренней, сердечной молитвы»¹. — Митр. Филарет: «Вопрос. Но не довольно ли одной внутренней молитвы без наружной? Ответ. Сей вопрос походит на то, как если бы кто спросил: не довольно ли человеку одной души без тела? Бесполезно спрашивать об этом, когда Бог благоволил составить человека из души и тела: также бесполезно спрашивать и о том, не довольно ли одной внутренней молитвы без наружной. Имея душу и тело, мы должны прославлять Бога в *телесех наших, и в душах наших, яже суть Божия*; так как и естественно, чтобы *от избытка сердца уста* говорили» [Филарет: 112]².

Толстая: «Вопрос. Нет ли такой молитвы которая могла бы быть общею христианскою молитвою, и образцом для всех молитв? Ответ. Такова молитва Господня»³. — Митр. Филарет: «Вопрос. Нет ли такой молитвы, которая бы могла быть общей христианской молитвой и образцом для всех молитв? Ответ. Такова есть молитва Господня» [Филарет: 113].

Приведенные примеры убеждают в том, что Толстая знала Катехизис митр. Филарета, но руководствовалась его текстом лишь отчасти. После беседы о видах молитвы частичные совпадения ее текста с тем, как писал святитель, встречается в толковании молитвы «Отче наш».

В «Духовном сражении» и в «Наставлении о законе христианском» Толстая имя Иисус пишет как Исус, что было в употреблении до реформ патриарха Никона. На первый взгляд, похоже на транслитерацию с *Jésus* [zezy]. Написание с двумя «и» встречается всего несколько раз. Вероятно, суть дела здесь не в точном следовании буквенным знакам, а в приверженности древнерусской традиции, т. к. до середины XVII в. два «и» сливались в один звук, а в старопечатных книгах был один вариант написания имени Божия — Исус.

Изучение фонда Толстой в ОР РНБ привело к таким выводам: мать писателя была наделена от Господа благодатью живой и действенной веры, которую она не скрывала под спудом, а дарила окружающим. На этом прочном основании возрастала ее христианская любовь ко всем окружающим без различия. Свет веры она не держит под спудом, а делится им. С верой она живет, воспитывает детей, занимается образо-

¹ Там же. Л. 22.

² Выделено курсивом в тексте Катехизиса митр. Филарета.

³ ам же. Л. 22–22 об.

ванием крестьян. Ее вера созидательна и деятельна. «Вера, когда жива и пламенна, не может укрываться в сердце без обнаружения, а сама собой выходит и в слове, и во взоре, и в движениях, и в делах», — писал свт. Феофан Затворник [Душеполезные поучения: 150].

Для большего приобретения знаний о Боге Толстая самостоятельно постигает доступные ей богословские науки. По причине отсутствия в библиотеке отца и дочери Волконских духовных книг на русском языке она читает популярные в Европе богословские трактаты, имевшиеся в Ясной Поляне, переводит их, причем не копирует дословно тексты, а смело развивает те или иные темы, особенно близкие ей, оживляет оригиналы точными формулировками, примерами из собственных наблюдений, адаптирует католические книги путем внесения при переводах православных понятий и терминов, в результате чего из-под ее пера рождаются самостоятельные произведения, ключевой идеей которых становится убеждение в том, что богословские знания должны способствовать укреплению веры.

Толстой всегда был уверен в том, что его мать — истинная праведница и сподобилась венцов в Царстве Небесном. На закате своей жизни, в «Воспоминаниях» он писал: «В моем представлении о ней есть лишь ее духовный облик, и все, что я знаю о ней, все прекрасно».

Яснополянская праведница обрела все признаки святости не только для своих детей и родных, но и для всех, кто встретился с ее «духовным обликом», взяв в руки тетрадки из голубой шершавой бумаги, навеки сохранившие отражение сердечных дум и дарованного ей Богом гениального таланта духовной писательницы. 200 лет тому назад в Ясной Поляне она создала произведения, в основу которых положены истины, ведущие в жизнь вечную, и поэтому они не подвержены ни тлению, ни забвению.

Список литературы

Источники

Василий Великий, свт. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения: в 3 т. СПб., 1911. Т. 3. 420 с.

Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. [М.]: Введенская Оптина пустынь, 2006. 574 с.

[*Жуковский В. А.*] О новой книге: Училище бедных, сочинение госпожи ле Пренс де Бомон. Перевод с французского Настасьи Плещеевой // Вестник Европы. 1808. Ч. 42, № 21. С. 67–76.

Невидимая брань: Блаженной памяти старца Никодима Святогорца: в 2 ч. / пер. с греческого святителя Феофана Затворника. М.: Царское Дело, 1999. 384 с.

Симфония по творениям святителя Феофана, Затворника Вышенского. М.: Дар, 2008. 640 с.

Скуполи Лоренцо. Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя. СПб.: Азбука-классика, 2009. 448 с.

Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской // Сокровищница духовной мудрости: Антология святоотеческой мысли: 12 т. М.: МДА; Козельск: Введенская Оптина Пустынь, 2004. Т. 4. 573 с.

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского // Сокровищница духовной мудрости: Антология святоотеческой мысли: в 12 т. М.: МДА; Козельск: Введенская Оптина Пустынь, 2007. Т. 9. 575 с.

Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина // Сокровищница духовной мудрости: Антология святоотеческой мысли: в 12 т. М.: МДА; Козельск: Введенская Оптина Пустынь, 2003. Т. 2. 574 с.

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1928–1958.

Феоктист (Игумнов), иером. Идеино-содержательная специфика авторских редакций «Невидимой брани». URL: <https://svthefan.ru/images/phokagallery/news/2015/36/Feoktist.pdf> (дата обращения: 30.06.2023).

Филарет, свт., митр. Московский и Коломенский. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Об-во святителя Василия Великого; М.: Паломник, 2002. 175 с.

Исследования

Августин (Никитин), архим. Об отношении Православной Церкви к инославным вероисповеданиям // Нева. 2020. № 4. Ч. 1. С. 244–254.

Белоусова Е. В. М. Н. Толстая — мать двух писателей: Н. Н. и Л. Н. Толстых. Её духовные идеалы и педагогические принципы // Литература и история. XIX век. М.: МГОУ, 2016. Вып. VI. С. 40–59.

Библиотека Льва Николаевича Толстого в Ясной Поляне: в 2 ч. М.: Книга, 1999. Ч. 2: Книги на иностранных языках. 670 с.

Заборова Р. Б. Архив М. Н. Толстой (Новые материалы) // Яснополянский сборник. Тула: Приокское книжное изд-во, 1960. С. 166–184.

Заборова Р. Б. Звенья лирической биографии: неопубликованные стихотворения и наброски матери Л. Н. Толстого // Дон. 1979. № 3. С. 185–189.

Заборова Р. Б. М. Н. Толстая как писательница // Яснополянский сборник. Тула: Приокское книжное изд-во, 1972. С. 232–240.

Толстая М. Н. (урождённая княжна Волконская), мать Толстого: Каталог материалов из фондов ГМТ. М.: Гос. музей Л. Н. Толстого, 2014. 182 с.

Толстой С. Л. Мать и дед Л. Н. Толстого. М.: Федерация, 1928. 152 с.

References

Avgustin (Nikitin), archimandrite. “Ob otnoshenii Pravoslavnoi Tserkvi k inoslavnym veroispovedaniiam” [“On the Attitude of the Orthodox Church Towards non-Orthodox Confessions”]. *Neva*, no. 4, part 1, pp. 244–254. (In Russ.)

Belousova, E. V. “M. N. Tolstaia — mat’ dvukh pisatelei: N. N. I L. N. Tolstykh. Ee dukhovnye idealy i pedagogicheskie printsipy” [“M. N. Tolstaya is the Mother of Two Writers: N. N. and L. N. Tolstoy. Her Spiritual Ideals and Pedagogical Principles”]. *Literatura i istoriia. XIX vek [Literature and History. 19th Century]*, issue VI. Moscow, Moscow State Regional University Publ., 2016, pp. 40–59. (In Russ.)

Biblioteka Lva Nikolaevicha Tolstogo v Iasnoi Poliane: v 2 ch. [Library of Leo Tolstoy in Yasnaya Polyana: in 2 parts], part 2: Knigi na inostrannykh iazykakh [Books in Foreign Languages]. Moscow, Kniga Publ., 1999. 670 p. (In Russ.)

Zaborova, R. B. “Arkhiv M. N. Tolstoi (Novye materialy)” [“Archive of M. N. Tolstaya (New Materials)”]. *Iasnopolianskii sbornik [Yasnaya Polyana Collection]*. Tula, Priokskoe knizhnoe izdatel’stvo Publ., 1960, pp. 166–184. (In Russ.)

Zaborova, R. B. “Zven’ia liricheskoi biografii: neopublikovannye stikhotvoreniia i nabroski materi L. N. Tolstogo” [“Links of a Lyrical Biography: Unpublished Poems and Sketches of the Mother of L. N. Tolstoy”]. *Don*, no. 3, 1979, pp. 185–189. (In Russ.)

Zaborova, R. B. “M. N. Tolstaia kak pisatel’nitsa” [“M. N. Tolstaya as a Writer”]. *Iasnopolianskii sbornik [Yasnaya Polyana Collection]*. Tula, Priokskoe knizhnoe izdatel’stvo Publ., 1972, pp. 232–240. (In Russ.)

Tolstaia, M. N. (urozhdennaia kniazhna Volkonskaia), mat’ Tolstogo: Katalog materialov iz fondov GMT [M. N. Tolstaya (Princess Volkonskaya), Tolstoy’s Mother: Catalog of Materials from the Tolstoy State Museum Collections]. Moscow, Tolstoy State Museum Publ., 2014. 182 p. (In Russ.)

Tolstoi, S. L. *Mat’ i ded L. N. Tolstogo [Mother and Grandfather of L. N. Tolstoy]*. Moscow, Federatsiia Publ., 1928. 152 p. (In Russ.)

© 2023. Н. В. Трофимова

Московский педагогический государственный университет
г. Москва, Россия

Работа А. Н. Островского с древнерусскими источниками в двух редакциях драмы «Козьма Захарьич Минин, Сухорук»

Аннотация: Проблема использования древнерусских источников в исторических драмах А. Н. Островского неоднократно ставилась в литературоведении. Однако в работах, посвященных исследованию изменений, внесенных драматургом во вторую редакцию пьесы «Козьма Захарьич Минин, Сухорук», не содержится выявленных различий в подходе к древнерусским материалам. В предлагаемой статье проведено сопоставление редакций пьесы с точки зрения использования драматургом фактов, образов, стилистических средств, восходящих к русским средневековым памятникам. Анализ текстов привел к выводам о сокращении объема воспроизведенных исторических фактов и количества прямых переложений древнерусских текстов, что вызвало уменьшение последовательности и детальности изложения во второй редакции произведения. Были сняты монологи персонажей, отражавшие религиозные взгляды средневековья, последовательной и завершенной стала любовная линия. В результате во второй редакции на первый план взамен эпохальных событий XVII столетия встали личные судьбы исторических и вымышленных персонажей. Перестановка акцентов изменила жанр пьесы: из «драматической хроники» она превратилась в историческую драму.

Ключевые слова: А. Н. Островский, драматическая хроника, историческая драма, древнерусские источники, редакции пьесы.

Информация об авторе: Нина Владимировна Трофимова, доктор филологических наук, профессор, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1/1, 119991 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9001-8236>

E-mail: nv.trofimova@mpgu.su

Дата поступления статьи в редакцию: 23.05.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 29.06.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Трофимова Н. В. Работа А. Н. Островского с древнерусскими источниками в двух редакциях драмы «Козьма Захарьич Минин, Сухорук» // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 274–295. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-274-295>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 274–295. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 274–295. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Nina V. Trofimova

Moscow Pedagogical State University

Moscow, Russia

A. N. Ostrovsky's Work with Ancient Russian Sources in Two Versions of the Drama "Kozma Zakharyich Minin, Sukhoruk"

Abstract: The problem of Old Russian sources' using in historical dramas by A. N. Ostrovsky has been raised many times in literary studies. However, the works devoted to the study of the changes made in the second version of the play "Kozma Zakharyich Minin, Sukhoruk" did not include an analysis of differences in the approach to ancient Russian materials. The article provides the comparative analysis of playwright versions in terms of the use of facts, images, stylistic means dating back to the Russian medieval monuments. The analysis of the texts led to the conclusions that about the reducing the number of historical facts and of direct arrangements of Old Russian texts, therefore, the sequence and the details of the narration decreased in the second version. The monologues of the characters reflecting the religious views of the Middle Ages were removed, so the ideological and psychological motivation of character's actions became weaker. The love line, nonexistent in the sources, became consistent and complete. The role of some fictional characters associated with the Old Russian tradition has changed. As a result, in the second version the personal destinies of historical and fictional characters came to the fore instead of the epoch-making events of the 17th century. Rearranging of the accents changed the genre of the play: from a "dramatic chronicle" it turned into a historical drama.

Keywords: A. N. Ostrovsky, dramatic chronicle, historical drama, ancient Russian sources, versions of the play.

Information about the author: Nina V. Trofimova, DSc in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State University, 1/1 Malaya Pirogovskaya St., 119991 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9001-8236>

E-mail: nv.trofimova@mpgu.su

Received: May 23, 2023

Approved after reviewing: June 26, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Trofimova, N. V. "A. N. Ostrovsky's Work with Ancient Russian Sources in Two Versions of the Drama 'Kozma Zakharyich Minin, Sukhoruk'." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 274–295. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-274-295>

Пьеса «Козьма Захарыч Минин, Сухорук», названная автором «драматической хроникой», была первой пьесой А. Н. Островского о событиях русской истории. Сценическая судьба произведения оказалась сложной, поскольку первая редакция, завершенная после долгой работы в 1861 г. и получившая одобрение императора и цензора, была запрещена по приказу начальника политической полиции Потапова «вследствие... словесного объяснения с г. министром императорского двора» [Дурылин: 86]. Критика также оценила опубликованную в журнале «Современник» пьесу в основном отрицательно. Рецензенты выражали недовольство растянутостью монологов и отсутствием динамики действия, упрекали драматурга в избытке религиозности, писали об отсутствии полноценных характеров и развернутой картины исторических событий, осуждали якобы умаление роли народа за счет постановки на первый план фигуры Минина. Только П. В. Анненков и А. А. Григорьев выступили с положительной оценкой драмы¹. В то же время почти все признавали блестящий язык произведения. «Плавный, мягкий, звучный, не выписанный из летописей, но созданный под их влиянием и под влиянием нынешнего народного языка, он составляет действительное литературное приобретение», — писал критик «Отечественных записок», в целом отрицательно оценивший драму [Новости русской литературы: 355].

Несмотря на долгие, на протяжении нескольких лет, хлопоты Островского о постановке пьесы, первая редакция так и не была представлена на сцене. В 1866 г. драматург основательно переработал текст, учитывая те упреки, которые были сделаны ему критиками и цензурой. В письмах Островский писал: «Минин является совсем в новом виде, из него выйдет живая и сценичная пьеса» [Островский 11: 227];

¹ Анализ оценок критиков см., например: [Кашин 1912: 185–202]; [Степанова: 565–569]; [Овчинина: 125–129].

«В новом виде хроника обнимает всю деятельность Минина, и публика может видеть на деле, как совершилось спасение Руси» [Островский 11: 231]. Автор развернул любовную линию Поспелова и Марфы Борисовны, превратив ее в своеобразный «любовный треугольник», снял некоторые явления в первом и втором действиях, сократил диалоги и фрагменты монологов Минина и полностью переработал последнюю часть. Вместо эпилога, представлявшего уход Нижегородского ополчения на Москву, возникла сцена вторая действия пятого, передающая события решающего сражения за столицу и возвращения войска в Нижний Новгород. В ней появляются Дмитрий Пожарский как сценический персонаж и другие исторические лица, принимавшие участие в сражениях за Москву. В результате переработки изменились смысловые акценты. В первой редакции главной темой была история создания Нижегородского ополчения, Минин выступал основным действующим лицом. Во второй редакции завершенными становятся линии большинства исторических и вымышленных персонажей, что в определенной мере отвлекает внимание от событий и личности главного героя. Переработка сопровождалась изменениями в использовании источников, отчасти названных самим автором, отчасти выявленных исследователями («Новый летописец», «Летопись о многих мятежах», «Акты, собранные археографической комиссией», «Акты исторические», «Хронограф князя Оболенского», «Сказание» Авраамия Палицына, «Книга о чудесах преподобного Сергия» Симона Азарьина, «Повесть о Юлиании Лазаревской», «Повесть о бражнике» и некоторые другие)¹. Отмечая изменения, внесенные драматургом в сценическую редакцию пьесы, исследователи не раскрыли вопрос о том, насколько преобразования коснулись древнерусского материала. Попробуем показать различия двух текстов именно с этой точки зрения.

Т. Л. Скрябина определяет хронику как «литературный жанр, излагающий исторические события в их временной последовательности» [Скрябина:1171]. Работая над первой редакцией, Островский последовательно передавал ход событий, описанных в «Новом летописце», используя упомянутые там имена и факты, лишь иногда прибегая к вымыслу, в том числе на основе других средневековых источников.

¹ Подробный разбор источников дан: [Кашин 1: 153–180]; [Лотман: 297–385]; [Виноградов: 635–642].

Важнейшим способом воспроизведения атмосферы Смутного времени была передача мировоззрения эпохи, понимания сути событий. Важнейшее для христианского мировоззрения представление о праведном высшем суде, настигающем каждого человека, высказывает старый дьяк Семенов в образной форме, присущей древнерусским памятникам:

Судья предстанет, свиток развернут,
Что злые мурины всю жизнь строчили
На всяком месте и во всякий час.
Что делал худо, черный мурин пишет;
Помыслил — не пропустит и того.
Чего-чего в том свитке не найдется!
А добрых дел вот списочек, такой
Коротенький, представит со слезами
Хранитель-ангел и отыдет прочь

[Островский 6: 53].

Эта картина напоминает эсхатологические сочинения Древней Руси, например, рассказ о воздушных мытарствах Феодоры из «Жития Василия Нового». После кончины она увидела себя среди темных бевсов, собиравших ее грехи, а им противостояли двое светлых юношей, собравших добрые дела Феодоры, которые перевесили на чаше весов грехи [Из «Жития Василия Нового»: 498–500].

Летопись отчетливо фиксировала провиденциальный характер восприятия событий Смуты современниками, называя Григория Отрепьева «сосудом дияволу», а волнения в Москве во время правления Василия Шуйского объясняя так: «Врагъ же, ненавидяя добра роду христианскому, вложи на Москве въ люди во многие неверие...» [Новый летописец: 92]. Драматург в первой редакции последовательно передавал ту же мысль через монологи действующих лиц, мотивирующие их действия. Семенов, трактуя нестроения на Руси, объясняет:

А виноват во всем злохитрый враг,
Злокозненный диавол, ненавистник
Спасенья нашего. Он искони
Враждует, искони злоумышляет

Расхитить божье стадо и украсть
И погубить вконец. Его-то действием
Междоусобие и рознь меж нами,
Вражда и ложь и дьявольская прелесть.
И в прелести смятятся вся земля

[Островский 6: 17].

Провиденциальная точка зрения на возможность освобождения Руси от врагов ярко выражается в размышлениях Козьмы Минина о необходимости всеобщего духовного очищения для победы:

Самих себя сначала приготовить
Должны мы: помыслы постом очистить,
Говеньем волю утвердить на подвиг
И скорому помощнику молиться;
Он даст нам разум, даст нам силу слова,
Сухим очам пошлет источник слез;
Тогда пойдем будить уснувших братий.
И божьим словом зажигать сердца

[Островский 6: 44].

Монолог связан с рассказом «Нового летописца» о трехдневном посте в Московском государстве в 1612 г., который начался из-за грамоты, неведомо откуда появившейся в московской войске. В ней описывалось видение нижегородцу Григорию, в котором небесные силы предсказывали, что только всенародные покаяние и пост спасут Русь от врагов [Новый летописец: 115].

Эти и другие фрагменты, отражающие средневековые взгляды, исчезли из второй редакции, видимо, в связи с суждением рецензентов о чрезмерной религиозности пьесы.

Из провиденциальных сюжетных элементов в обеих редакциях драмы использованы видение преподобного Сергия Минину с призывом поднимать народ и чудо явления гонцов из Троице-Сергиева монастыря в тот момент, когда Козьма рассказывал о видении горожанам. Совпадение этих двух событий укрепляет героя в мысли о том, что пришло время действовать и именно ему отведена роль Божьего избранника. Видение почерпнуто Островским из «Книги о новояв-

ленных чудесах преподобного Сергия», написанной в середине XVII в. келарем Троице-Сергиева монастыря Симоном Азарьиным [Жизнь и житие Сергия Радонежского: 127], а чудо — вымышленный эпизод. Оба события играют сюжетную роль, поскольку служат Минину непосредственным поводом для обращения к народу с призывом спасти Русь.

Последовательно передавая ход исторических событий, в первой редакции Островский зачастую прибегал к пересказу летописного текста. Например, «Новый летописец» сообщал, что московские бояре-предатели собирались отправить посольство к королю Сигизмунду, чтобы принять на царство его сына королевича Владислава, и пришли за благословением к патриарху Гермогену в темницу. «Онъ же великий государь, поборатель православной христианской вере стояше въ твердости, аки столпъ непоколебимый, и, отвещавъ, рече имъ: “<...> и я такихъ грамотъ <...> и вамъ не благословляю писати, но проклиная, хто такие грамоты учнетъ писати <...>”. Той же изменникъ Михайло Салтыков нача ево праведново позорити и лаяти, и вынявъ на него ножъ, и хотяше ево резати. Он же противъ ево ножа неустрашись и рече ему великимъ гласомъ, осеняше ево крестнымъ знамениемъ, и рече: “сиѣ крестное знамение противъ твоево окаянново ножа; да буди ты проклять въ семь веце и въ будущемъ”» [Новый летописец: 106]. Островский передает эти сведения в речи купца Аксенова:

Святого патриарха Ермогена
Михайло Салтыков да вор Андронов
С его вселенского престола свергли
И в тесном заточении томят.
(Тихо.)
Толкуют, что Михайло Салтыков
Ножом на патриарха замахнулся,
И проклят им отныне и до века

[Островский 6: 9–10].

Подобным образом в первой редакции пересказываются многие события Смутного времени. Сказано о гибели Прокопия Ляпунова и о присяге, принесенной Трубецким и Заруцким псковскому самозванцу. О неудаче похода войск во главе с Ляпуновым на Москву с перечисле-

нием всех воевод и сил говорит нижегородский воевода, отказываясь встать во главе ополчения. Все эти эпизоды взяты из летописных текстов [Новый летописец: 112–113, 115] и создают богатый исторический фон, мотивирующий заботу нижегородских жителей о будущем Руси. Во второй редакции эти факты упомянуты вскользь, без детализации.

Некоторые фрагменты в обеих редакциях представляют собой стихотворное переложение летописного текста. Призыв Минина к пожертвованиям для создания ополчения дословно повторяет наиболее важную часть источника (табл. 1):

Таблица 1. Решение о сборе ополчения

Новый летописец	Козьма Захарыч Минин, Сухорук
<p>Единъ же от нихъ Нижегородецъ имѣше торговлю мясную Козьма Мининъ, рекомый Сухорукъ, возопи во всѣ люди: «будетъ намъ похотѣть помочи Московскому государству, ино намъ не пожелѣти животовъ своихъ; да не токмо животовъ своихъ, ино не пожелѣти и дворы свои продавать и жены и дѣти закладывать и бити челомъ, хто бы вступился за истинную православную вѣру и былъ бы у насъ начальникомъ». Нижегородцемъ же всѣмъ ево слово любо бысть, и задумаша послати бити челомъ къ столнику ко князю Дмитрею Михайловичу Пожарскому Печерского монастыря архимарита Феодосия, да изо всѣхъ чиновъ всякихъ лутчихъ людей».</p> <p>[Новый летописец: 116]</p>	<p><i>Минин</i> И аще, братья, похотим помочь, Не пожалеем наших достояний! Не пощадим казны и животов! Мы продадим дворы свои и дома! А будет мало: жен, детей заложим! Голоса Заложим жен! Детей своих заложим!... <i>Минин</i> ...Кто воеводой будет? Голоса Князь Дмитрий Михайлович Пожарский!... [Островский 6: 80–81, 351].</p>

Буквально повторяются детали посольства нижегородцев к Дмитрию Пожарскому, о которых рассказывает Поспелов, поскольку они важны для понимания отношения властей Нижнего Новгорода к Минину, значении требования князя выбрать человека ему в помощь и прямого указания на Козьму (табл. 2):

Таблица 2. Посольство нижегородцев к Дмитрию Пожарскому

Новый летописец	Козьма Захарыч Минин, Сухорук
<p>«... архимарить же и всѣ Нижегородцы придоша ко князю Дмитрею Михайловичу и биша ему челомъ со слезами, чтобы къ нимъ ѣхалъ въ Нижней Новѣ городъ и сталъ бы за православную христіанскую вѣру и помочь бы учинилъ Московскому государству. Князь Дмитрей же ихъ совѣту радъ бысть и хотяше ѣхати въ тотъчасъ, да вѣдаша у Нижегородцовъ усердья и непослушание къ воеводамъ и писаше къ нимъ, чтобъ они выбрали у себя ис посацкихъ людей, кому быть съ нимъ у такова велика дѣла и казну збирати, а съ Кузмою съ Мининымъ бысть у нихъ по слову. Той же архимарить и Нижегородцы говориша князю Дмитрею, что у нихъ такова человекъ во градѣ нѣтъ. Онъ же имъ рече: «есть у васъ Кузьма Минин, той бывалъ человекъ служивой, тому то дело за обычей».</p> <p>[Новый летописец: 116]</p>	<p><i>Князь слезно плакал. Видно, что по сердцу Ему пришел наш земский приговор.</i> «Ступайте в Нижний, говорит, скажите, Что я за веру пострадать готов До самой смерти. Только <i>подобаает Между собою из людей посадских Вам выбрать мужа, чтобы вместе быть Нам у великого такого дела, Казну собирать и ратных оделять</i> И все дела нам делать заедино». <i>И стали наши князю говорить: «Не знаем мы такого человека!» <...> А князь им говорит: «У вас Кузьма Захарьев, Сухорук, то дело знает; Он человек бывалый и служилый, Ему такое дело за обычай!</i></p> <p>[Островский 6: 98, 363]</p>

Ряд явлений повествует о том, как Минин добился заключения договора о полном подчинении жителей Нижнего Новгорода требованиям похода. За эту сцену рецензенты первой редакции пьесы осуждали Островского, считая ее неправдоподобной, в то время как она полностью соответствует источнику (табл. 3).

Таблица 3. Договор Минина с нижегородцами

Новый летописец	Козьма Захарьич Минин, Сухорук
<p>«Нижегородцы же тому обрадовашесь и нача Кузме бити челомъ; Кузма же имъ для укрепления отказываше, что не хотя быть у такова дела, они же ему съ прилежаніемъ говоряху. Он же нача у нихъ прошати приговору, что имъ во всемъ быти послушливымъ и покорливымъ во всемъ // и ратнымъ людемъ давати деньги. Они же даша ему приговоръ. Онъ же написа приговоръ, не токмо что у нихъ имати животы, но жены и дѣти продавати, а ратнымъ людемъ давати. И взя у нихъ приговоръ за руками и посла тотъ приговоръ к князю Дмитрею...»</p> <p>[Новый летописец: 116–117].</p>	<p><i>Минин</i> Теперь зовут меня, а я нейду; Я не пойду служить, пока весь Нижний В моих руках не будет поголовно Со всем народом и со всем добром<...> <i>Один из выборных</i> Вели писать, а мы вперед согласны На всякий твой приказ, Кузьма Захарьич<...> <i>Минин (подъячему)</i> Пиши! И быти нам Кузьме послушным И не противитса ему ни в чём! На жалованье ратным людям деньги Имать у нас у всех беспрекословно! А не достанет денег, животы; А животов не станет, жен с детьми Имать у нас и отдавать в заклад. <i>(Помолчав)</i> Готово?<...> <i>Голоса</i> Пусть будет так! Прикладывайте руки! <i>(Прикладывают руки).</i></p> <p>[Островский 6: 103, 104–105, 362, 364].</p>

Таким образом, в обеих редакциях сохраняются точные переложения тех фрагментов летописи, которые мотивируют ход важнейших событий и раскрывают образ Минина.

Некоторые исторические факты представлены только в первой редакции. Упоминание летописи о том, что между Мининым и Пожарским «бысть по слову» отражается в явлении 2 действия 5, где Минин рассказывает о поездке к князю еще до посольства нижегородцев.

Особенно детально передан в первоначальной редакции текст источника в рассказе Аксенова о сборе войска из разных городов в Нижний Новгород с упоминанием своеобразного бытового чуда (табл. 4).

Таблица 4. Сбор ополчения в Нижнем Новгороде

Новый летописец	Козьма Захарьич Минин, Сухорук
<p>«на дороге же къ нему приидоша <i>Дорогобужане и Вязмичи</i>... Въ городахъ же слышаху въ Нижнемъ собраниа, ради быша и посылаху къ нему на совѣтъ и многую казну къ нему посылаху и свезоша къ нему изъ городовъ многую казну. Слышаху же въ городѣхъ ратные люди, что въ Нижнемъ збираютца всѣ свободный чинъ, поидоша изъ всѣхъ городовъ. Первое <i>приидоша Коломничи, потомъ Резанцы, потомъ же изъ Украинныхъ городовъ многия люди и казаки и стрѣльцы, кои сидѣли на Москвѣ при царѣ Васильѣ</i>. Они же имъ даваша жалованье. <i>Богу же призрѣвшу на ту рать, и дастъ межъ ими совѣтъ велий и любовь, что отнюдь межъ ими не бяше вражды никакия; кои убо покупаху лошади меньшою ценою, тѣ же лошади побыша мѣсяцъ, тѣ же продавцы не познаху: тако Богу поспоряющу всѣмъ»</i> [Новый летописец: 117].</p>	<p>Вот перво-наперво пришли смоляне, Потом <i>из Доргобужа да из Вязьмы</i>... Потом <i>коломенцы пришли, рязанцы, За ними ополченье из Украйны, Казаки и стрельцы, что при Васильѣ В Москве сидели</i><...> Кузьма кормы и жалованье ратным Сам раздавал. <i>И, божьей благодатью, Так и спорилось все в его руках.</i> Другие нищие пришли, босые, Без одежонки; посмотри теперь! Разбогатели, раскормились живо, Все молодцами смотрят — заглядень! Поверишь ли, <i>коня сегодня купит, Дня через три его и не узнаешь; Хозяин не узнает, хоть божись, Так раздобрееет.</i> Смотрим да дивимся. [Островский 6: 107–108].</p>

Этот рассказ полностью исчез из второй редакции вместе с текстом эпилога. В целом можно сказать, что в поздней редакции уменьшается количество деталей исторических событий, сохраняются только те фрагменты, которые играют существенную роль в развитии действия.

Как и авторы древнерусских произведений, Островский в обеих редакциях цитирует библейские тексты. После совета с властями Нижнего Новгорода, когда Минин жалуется на их безразличие к судьбам Руси, Аксенов произносит 3-й стих 145 псалма: «Не надейтесь на князи!» [Островский 6: 33, 328].

Получив разрешение на обращение к народу, Козьма высказывает надежду на Божью помощь, используя парафраз 1-го стиха псалма 45:

Велик Господь, владыка херувимский!
Прибежище и сила наша в нем!
Его рука дала врагам победу,
Его рука притупит их мечи [Островский 6: 74–75, 347].

Слова Минина, обращающегося к нижегородцам после заключения «приговора» с ними, также содержат библейские образы:

Теперь у Господа молить я буду,
Чтоб даровал мне силу мышц, и мудрость
Змеиную и кротость голубину... [Островский 6: 105, 364].

«Сила мышц» — устойчивое сочетание, в Библии обозначающее могущество Бога (см., например, Лк. 1: 51); посылая на проповедь апостолов, Христос наставлял: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10: 16).

Значительное число цитат исчезает из второй редакции, порой вместе с отдельными сценами или репликами. В разговоре о гибели Ляпунова, которого убили казаки, дьяк Семенов, рассуждая о том, что невозможно поладить с казаками, говорит, цитируя стих 1-й псалма 1:

И по писанию, блажен тот муж,
Кто к нечестивым на совет не ходит [Островский 6: 17].

В разговоре в доме Марфы Тимофеевны о необходимости приготовить себя к проповеди, Минин утверждает силу веры, способной сотворить чудо, ссылаясь на Евангелия (Мф. 17: 20, Мк. 11: 23).

Молись да жди, пока Господь сподобит
Тебя такую веру ощутить
В душе твоей, что ты не усумнишься
С горами речь вести и приказать
Горам сползти с широких оснований

*И двинуться к тебе, и будешь верить,
Что двинутся; тогда покинь свой дом,
Себя забудь и дел своих не делай!* [Островский 6: 44].

Эта аллюзия отсутствует во второй редакции.

Во время обсуждения вопроса о сборе войска для похода к Москве, Минин, отвечая на слова о том, что беды посланы в наказание за грехи и грешно противиться божьей воле, цитирует ряд библейских стихов (Пс. 102: 9, Иез. 33: 11, 1 Цар. 2: 7, Иак. 4: 10), которые отразились и в богослужебных текстах:

Господь не век враждует против нас
И грешнику погибели не хочет.
*Придет пора, молитвой и слезами
Святителей и праведных людей
Разящий гнев господень утолится
И нам, смиренным, снидет благодать.
Господь смиряет и Господь возносит,
Введет в беду и изведет от бед.
Враг одолел, творя его вельенье,
Смирились мы, и нам Господь пошлет
Победу на врага и одоление!* [Островский 6: 70, 343].

Во второй редакции драматург сохраняет из этого монолога первые две и последние три строки, аллюзия к Первой Книге Царств (1 Цар. 2: 7) исчезает вместе с опущенным текстом. При этом логическое рассуждение превращается в вывод, не получивший обоснования в речи героя.

Козьма, горюющий о трудностях сборов в поход, на упреки Аксенова в суетной скорби отвечает парафразом 1-й главы Книги Иова (1 Иов. 16–21), утверждая, что личные беды не могут повергнуть его в печаль:

Рассыпья дом и погребь семью,
Возьмись пожар и разнеси по ветру
Все нажитое, до последней нитки, —
Я буду тверд; хвалить и славить Бога
Не перестану; проронить слезу

Сочту грехом. Я наг на свет родился
И наг в могилу лягу [Островский 6: 94].

Но святое дело освобождения Руси от врагов, вянущее, как «цвет сельный» (Пс. 102: 15), приводит его в уныние. Вместе со всей сценой цитаты исчезают из второй редакции.

Таким образом, немаркированные библейские цитаты, вплетенные в речи действующих лиц, помогали, в особенности в первой редакции, выразить мысли и душевное состояние героев, прежде всего Минина, как это было и в древнерусских текстах.

В значительных моментах Островский прибегает еще к одному приему, идущему от средневековых произведений — ретроспективной исторической аналогии. С его помощью утверждается в пьесе мысль о поддержке Божьей правого, выраженная репликой Минина: «Во мнозе Бог! И в мале Бог!» [Островский 6: 75, 347], напоминающей знаменитые слова Александра Невского: «Не в силе Бог, но в правде!» Минин отвечает так на реплику нижегородского воеводы о том, что не удастся собрать большое войско. Сподвижники Козьмы, поддерживая его, приводят примеры из библейской истории:

Аксенов

Давид и мал, да сильного свергает.

Поспелов

Не много храбрых вывел Гедеон.

Минин

Самсон все войско костью побивает.

Аксенов

От гласа труб валится Ерихон [Островский 6: 75, 347].

Эти события священной истории служили обоснованием побед малых войск над огромными силами противника в древнерусских памятниках: например, падение Иерихона, победа Гедеона над мадиамлянами и подвиг Самсона упоминаются в послании митрополита Макария Ивану IV во время похода на Казань в Никоновской летописи [Летописный сборник 13: 193,195], поединок Давида и Голиафа используется как аналогия в Киприановской редакции «Сказания о Мамаевом побоище» [Сказание: 64], в «Казанской истории» (вместе с походом Ге-

деона) [Казанская история: 404] и др. средневековых текстах. Вообще приведенные в пьесе образы библейской истории уже в древнерусских памятниках появлялись как устойчивые аналогии современных авторам персонажей и событий, что было замечено исследователем еще в XIX в. [Галахов: 313–314].

Замена во второй редакции эпилога второй сценой пятого действия заставила драматурга вместе с расширением круга событий вывести на сцену персонажей летописи, которых нет в первой редакции. В совместной борьбе против врагов за освобождение Москвы участвуют не только войско Минина и Пожарского, но и казаки, проявляющие порой недовольство и недоверие к пришедшему ополчению. События точно следуют за сообщениями «Нового летописца» в форме драматического действия, в котором ярче проявляются личности и исторических, и вымышленных героев. Дмитрий Пожарский проявляет себя как опытный и разумный полководец, а Козьма Минин своими решительными действиями фактически предопределяет победу ополчения. В этой части герой представлен как второстепенный персонаж, поскольку руководит событиями Дмитрий Пожарский, и только в последнем монологе князь воздает должное Минину.

Возможно, из цензурных соображений упоминается награждение царем Минина. Его сын Нефед по возвращении войска в Нижний Новгород рассказывает матери:

Наш новый царь — пошли ему здоровья,
И счастья, и радости Господь —
Пожаловал отца дворянством думным <...>
Поместье дал ему: село большое,
К нему в придачу восемь деревень
И дом в Кремле, с избой приказной рядом [Островский 6: 385].

Этих сведений не содержит «Новый летописец», равно как и сцены торжественной встречи Минина в Нижнем Новгороде, которой завершается вторая редакция пьесы. Они происходят из других источников, возможно, из статьи П. И. Мельникова-Печерского «Нижний Новгород и Нижегородцы в Смутное время» [Мельников: 30].

Образ Козьмы Минина в обеих редакциях достоверен и полностью почерпнут из исторических источников, но, благодаря более детально-

му воспроизведению первой редакцией поступков и речей героя, содержащихся в «Новом летописце», и использованию библейских цитат, в ней образ психологически более мотивирован и эмоционален, герой представлен как истинный организатор ополчения.

Антагонистом Минина в драме выступает действующий в летописи стряпчий Иван Биркин, присланный в Нижний Новгород Прокопием Ляпуновым, а во время организации ополчения отправленный в Казань для сбора сил. В обеих редакциях он показан через изображение его мыслей и поступков как человек, заботящийся о личной выгоде и возвышении, затевающий в связи с этим распри, что согласуется со сведениями, которые приводит «Новый летописец»: в Казани Биркин вошел в сговор с дьяком Никанором Шульгиным, радующимся «что Москва за Литвою», поскольку хотел «в Казани властвовать» [Новый летописец: 117]. Во время похода казанской рати к Ярославлю Биркин «многую смуту содѣяша: хотяху быти въ начальникахъ» [Новый летописец: 120]. Этот персонаж в пьесе впрямую противостоит патриотической позиции Минина, пытается очернить его перед согражданами, сам замышляя измену.

В характеристиках исторических лиц в первой редакции Островский использует определения, данные древнерусскими памятниками. Так характеризуется внесценический персонаж патриарх Гермоген, представленный в драме, как и в древнерусских памятниках, символом освободительной борьбы:

Он наше *утверждение и столп*,
Он *твердый адамант* в шатанье общем,
Он Златоуст второй, громит бесстрашно
Предателей... [Островский 6: 22].

Приведенные эпитеты содержатся в ряде памятников о Смуте: в «Новом летописце» («Стояще в *твердости, аки столпъ* непоколебимый» [Новый летописец: 106], многократно в «Новой повести о преславном Российском царстве и государстве Московском» («Яко столпъ, непоколебимо стоять», «великии, крѣпкии и непоколебимыи столп, разумныи и твердыи адамантъ», «непоколебимый столпъ самъ крѣпко и непоколебимо во уме своем стоять», «крѣпкии и непоколебимый столпъ», «великий столпъ и тверды адамантъ», «*твердый адамантъ*»,

«великий же онъ столпъ, и твердый адамантъ, и крѣпкий воинъ Христовъ», «О столпъ крѣпкий и непоколебимый!... О твердый адамантъ, о поборникъ непобѣдимы!» [Новая повесть: 158, 160, 162, 166, 168]; в «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства» («Непоколѣбимыи же столпъ благочестия... крепкии твердыи адамантъ») [Плач: 190]. Эта характеристика снята во второй редакции, а о патриархе и его судьбе кратко упоминает Минин в связи с грамотой, присланной в Нижний Новгород Гермогеном. Изображение патриарха в первой редакции вождем сопротивления иноземцам соответствовало представлениям, отразившимся в произведениях Смутного времени, оно подчеркивает значение для нижегородцев грамоты, присланной Гермогеном. Сокращение характеристики этого персонажа во второй редакции ослабляет мотивировку решимости Минина после прочтения патриаршей грамоты отстаивать необходимость создания ополчения.

Эпизодический персонаж стрелецкий сотник Баим Колзаков¹ сам о себе говорит словами героя древнерусской повести: «Аз есмь бражник!» [Островский 6: 22, 308]. Он был хорошим воином, участвовал в защите Руси, но наступившее безвременье довело его до бражничества. При этом как герой древнерусской повести на самом деле человек, помнящий Бога², так и Баим в момент сбора народных средств на ополчение отдает единственное, что у него осталось — серебряный нательный крест, знаменующий собой жизнь и судьбу человека, а затем вместе со всем войском отправляется в поход на Москву. Во второй редакции этот персонаж погибает, смертельно раненный в героической битве против интервентов.

Из вымышленных действующих лиц с древнерусскими источниками связаны юродивый Гриша и молодая вдова Марфа Борисовна. Возможно, имя юродивого происходит из упоминания летописи о видении нижегородцу Григорию, конкретного исторического прототипа его не найдено. В первой редакции ему отведено значительно большее место, чем во второй. Историю Гриши рассказывает Минин в доме Марфы. Судьба Гриши и его поведение в пьесе воспроизводят ряд то-

¹ Баим Колзаков упоминается в «Актах исторических». См.: [Кашин: 157–160].

² См.: [Повесть о бражнике: 419].

посов, свойственных, по мнению Т. Р. Руди, житиям юродивых¹: он появился в городе неизвестно откуда еще ребенком (мотив ухода из дома и странничества), благочестив, ходит по монастырям и в первый раз появляется на сцене после панихиды в монастыре по Прокопию Ляпунову, он собирает «копеечки» «на дорогу», но все их отдает во время сбора средств на ополчение, как другие юродивые отдавали собранную милостыню нищим; он наделен даром пророчества: обещает нижегородцам дальнюю дорогу, в которую отправится много людей, но не объясняет, что это за дорога, то есть говорит «прикровенными словами», а позднее предсказывает ополчению поход к Москве. Как правило, Гриша молчалив, но Минин говорит:

Неразговорчив он; вот разве вспомнит
Про красоту обителей святых,
Тогда разговорится и представит,
Как вочию, и красоту лесов,
И гор, и рек широких. Все бы слушал!
И умный не расскажет так, как он [Островский 6: 39].

Этим рассказом подчеркивается «мотив внутренней (божественной) мудрости», отмеченный в качестве топоса исследовательницей житий юродивых [Руди: 458].

Жена Минина Татьяна Юрьевна, переживая за мужа, высказывает точку зрения на юродивого, отражающую народное суеверие: «Говорят, за кем / Убогий ходит, тот на белом свете / Уж не жилец». На это Марфа Борисовна отвечает: «Кого убогий любит, / Тот человек угоден, значит Богу» [Островский 6: 57]. И эта мысль, свойственная житиям, подтверждается видением Минину преподобного Сергия. В финале пьесы вооруженный Гриша отправляется с войском на Москву, что подчеркивает святость похода нижегородцев.

Во второй редакции нет рассказа Минина об истории юродивого, диалога Татьяны Юрьевны и Марфы Борисовны о нем, сохраняются только сцены пророчеств и приход Гриши с «копеечками» во время сбора средств на ополчение. Роль персонажа заканчивается на предсказании об освобождении Москвы как цели похода, соответственно,

¹ См.: [Руди: 443–484].

исчезают многие смысловые переклички с житиями, а значение образа, вписанного в первой редакции в общую духовную атмосферу Руси эпохи Смуты, уменьшается: фактически Гриша выступает только как человек, предвидящий события.

Образ Марфы Борисовны, молодой вдовы, соотносят с личностью Юлиании Лазаревской. Как и Юлиания, она благочестиво жила в миру, после смерти мужа вела аскетический образ жизни, раздавая нуждающимся все богатства, которые получила в наследство¹. В момент сбора средств на ополчение она отдает все, что было у нее в доме. Марфа Борисовна не выставляет напоказ свое благочестие, старается никого не обидеть, при этом, как и Юлиания, прибегает иногда к благочестивому обману.

В первой редакции раскрывается внутренний мир героини, в душе которой борются чувства молодой женщины, живущей в миру, и желание выполнить обет и уйти в монастырь. Эта борьба передается Марфой в традиционных образах, известных, например, древнерусскому трактату «О бесовском писании» [О бесовском писании: 200]:

Как точно двое за тобой идут:
Один лицо приветливое кажет
И ненаглядную красу и юность
И молча улыбается. Другой же
Темнее ночи, и глаза, как угли,
Горят во лбу, и длинный хвост тащится.
Идет и шепчет льстивым языком
Соблазн и грех... [Островский 6: 49].

В предпоследней сцене первой редакции пьесы, провожая войско, Марфа решает свою судьбу, говоря, что уходит «в келью, прочь от мира». Во второй редакции образ героини, сохраняя черты благочестия, христианского милосердия, приобретает более светский облик. Уклончиво отвечая на сватовство и Лыткина, и Пospelова и объясняя это тем, что никого не желает рассердить, она, по сути, обманывает обоих, но по возвращении войска из похода дает согласие выйти замуж за Пospelова. Счастливый конец любовной линии добавляет

¹ См.: [Житие Юлиании Лазаревской: 108–113].

зрительской привлекательности сюжета, но образ героини теряет цельность.

В отличие от исторических персонажей, вымышленные только чертами характера напоминают древнерусские прототипы, для создания этих образов не применяются прямые аллюзии к конкретным средневековым текстам.

Итак, в двух редакциях пьесы «Козьма Захарыч Минин, Сухорук» Островский по-разному использовал материал древнерусских произведений. Сначала на первый план выступали исторические события, ход которых был объяснен с позиций провиденциального мировоззрения и представлен с множеством подробностей, взятых из летописи, а личные судьбы и исторических, и вымышленных персонажей, в соответствии с древнерусскими источниками, оказывались на втором плане, поэтому, несмотря на центральное положение и яркую характеристику Козьмы Минина, даже история его жизни заканчивалась уходом ополчения в поход. Эта редакция пьесы оправдывает определение «драматическая хроника».

Во второй редакции акценты переставлены. На первый план выступают личности персонажей. Почти все сюжетные линии приобретают завершенность: ополчение возвращается в Нижний Новгород с победой, Козьма Минин награжден царем, Марфа Борисовна дает согласие на брак Поспелову, а Баим Колзаков погибает героем. Но богатство средств изображения, восходящих к древнерусским источникам, равно как последовательность и подробность изложения исторических фактов, а также мировоззренческая и психологическая мотивированность поступков героев и хода событий, уменьшаются. В связи с этим пьеса превращается в историческую драму.

Поскольку изменения драматург во многом внес вследствие цензурных соображений, основным в современных изданиях считается текст первой редакции. Именно в ней ярко отражается подлинный замысел автора, глубоко проникшего в систему взглядов и приемов, содержащихся в использованных им древнерусских произведениях.

Список литературы
Источники

Житие Юлиании Лазаревской // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 15: XVII век. СПб.: Наука, 2006. С. 108–117.

Из «Жития Василия Нового». Хождение Феодоры по воздушным мытарствам // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2003. Т. 8. XIV – первая половина XVI века. С. 498–500.

Казанская история // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2000. Т. 10: XVI век. С. 252–509.

Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. XIII. 532 с.

Мельников П. Нижний Новгород и Нижегородцы в Смутное время // Отечественные записки. 1843. Т. 29. Отд. 2. С. 1–32.

Новая повесть о преславном Российском царстве // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2006. Т. 14. Конец XVI – начало XVII века. С. 150–179.

Новости русской литературы. Козьма Захарьевич Минин, Сухорук, новая драма г. Островского // Отечественные записки. 1862. Т. 140. № 1. Январь. С. 355.

Новый летописец // Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. XIV. С. 23–154.

О бесовском писании // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. Вып. 1–2 / под ред. Н. Костомарова. СПб.: Тип. Кулиша, 1860. С. 200.

Островский А. Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. М.: Искусство, 1973–1980.

Плач о пленении и конечном разорении Московского государства // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2006. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. С. 180–195.

Повесть о бражнике // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 16. XVII век. СПб.: Наука, 2010. С. 419–420.

Сказание о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л.: Наука, 1982. 420 с.

Исследования

Виноградов А. А. Козьма Захарьич Минин, Сухорук. <Первая редакция.> Комментарий // Островский А. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 18 т. Кострома: Костромаиздат, 2021. Т. 4: Сочинения, 1861–1865. С. 635–642.

Галахов А. Д. История русской словесности, древней и новой. СПб.: Тип. Мор. м-ва, 1880. Т. 1. 517 с.

Дурьлин С. Н. А. Н. Островский. Очерк жизни и творчества. М.; Л.: Искусство, 1949. 188 с.

Кашин Н. П. Этюды об А. Н. Островском: в 2 т. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерева и К^о, 1912. Т. 1. 352 с.

Лотман Л. М. Историческая драматургия А. Н. Островского (1861–1865) // Островский А. Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. М.: Искусство, 1976. Т. 6. С. 297–385.

Овчинина И. А. «Минин» А. Н. Островского на перекрестке мнений // Вестник Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова. 2016. Т. 22. № 5. С. 125–129.

Овчинина И. А. Исторические пьесы А. Н. Островского (1861–1865) // *Островский А. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 18 т. Кострома: Костромаиздат, 2021. Т. 4. С. 627–634.*

Степанова Г. Комментарий. Козьма Захарыч Минин, Сухорук // *Островский А. Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. М.: Искусство, 1976. Т. 6. С. 565–569.*

Руди Т. Р. О топике житий юродивых // *Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. Т. 58. С. 443–484.*

Скрябина Т. Л. Хроника // *Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. ред. и сост. А. Н. Николюкин. М.: Интелвак, 2001. Стб. 1171.*

References

Vinogradov, A. A. “Koz’ma Zakhar’ich Minin, Sukhoruk. <Pervaia redaktsiia.> Kommentarii” [“Kozma Zakharyich Minin, Sukhoruk. <The First Version.> Comments”]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 18 t. [Complete Works and Letters: in 18 vols]*, vol. 4. Kostroma, Kostromaizdat Publ., 2021, pp. 635–642. (In Russ.)

Galakhov, A. D. *Istoriia russkoi slovesnosti, drevnei i novoi [The History of Russian Literature, Ancient and New]*, vol. 1. St. Petersburg, Tipografiia Morskogo ministerstva Publ., 1880. 517 p. (In Russ.)

Durylin, S. N. A. N. *Ostrovskii. Ocherk zhizni i tvorchestva [A. N. Ostrovskii. An Essay on His Life and Creativity]*. Moscow, Leningrad, Iskusstvo Publ., 1949. 188 p. (In Russ.)

Kashin, N. P. *Etiudy ob A. N. Ostrovskom [Sketches about A. N. Ostrovsky]*, vol. 1. Moscow, Tipografiiia tovarishchestva I. N. Kushnerev i K° Publ., 1912. 352 p. (In Russ.)

Lotman, L. M. “Istoricheskaia dramaturgiia A. N. Ostrovskogo (1861–1865)” [“Historical Dramaturgy of A. N. Ostrovsky”]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12 t. [Complete Works and Letters: in 12 vols.]*, vol. 6. Moscow, Iskusstvo Publ., 1976, pp. 297–385. (In Russ.)

Ovchinina, I. A. “‘Minin’ A. N. Ostrovskogo na perekrestke mnenii” [“‘Minin’ by A. N. Ostrovsky at the Crossroads of Opinions”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta imeni N. A. Nekrasova*, vol. 22, no. 5, 2016, pp. 125–129. (In Russ.)

Ovchinina, I. A. “Istoricheskie pësy A. N. Ostrovskogo (1861–1865)” [“Historical Plays by A. N. Ostrovsky”]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 18 t. [Complete Works and Letters: in 18 vols.]*, vol. 4. Kostroma, Kostromaizdat Publ., 2021, pp. 627–634. (In Russ.)

Stepanova, G. “Kommentarii. Koz’ma Zakhar’ich Minin, Sukhoruk” [“Comments. Kozma Zakharyich Minin, Sukhoruk”]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12 t. [Complete Works and Letters: in 12 vols.]*, vol. 6. Moscow, Iskusstvo Publ., 1976, pp. 565–569. (In Russ.)

Rudi, T. R. “O topike zhitii iurodivykh” [“About the Topoi of the Holy Fools’ Vitae”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]*, vol. 58. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2007, pp. 443–484. (In Russ.)

Skriabina, T. L. “Khronika” [“Chronicle”]. *Literaturnaia entsiklopediia terminov i poniatii [Literary Encyclopedia of Terms and Concepts]*. Moscow, Intelvak Publ., 2001, col. 1171. (In Russ.)

© 2023. И. В. Федорова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
г. Санкт-Петербург, Россия

**«Не годен для печати»:
о принципах отбора паломнических записок для издания**

*Работа выполнена в соответствии с созданием ИРЛИ РАН
в рамках Программы фундаментальных научных исследований по направлению
«Россия и Ближний Восток: исторические, политические и культурные
контакты и взаимосвязи» Минобрнауки РФ и МОО «ИППО» в 2023 г.*

Аннотация: Отечественная наука в последние два десятилетия обогатилась корпусом произведений, описывающих паломничества на Святую Землю в XIX – начале XX вв. Произошло это благодаря интенсивным археологическим разысканиям в отечественных архивах, в которых находится немало разножанровых текстов, рассказывающих о богомолье в Иерусалиме. В статье представлен обзор ряда таких произведений, сохранившихся в рукописях и/или недавно опубликованных, и рассмотрены принципы, позволяющие оценить актуальность введения в научный оборот новых паломнических сочинений: особенность содержания произведения, время совершения богомолья, социальный статус автора, сохранность текста и степень его оригинальности.

Ключевые слова: паломничество, паломническая литература, Святая Земля, Иерусалим, женское богомолье, рукопись, археография, агрибуция.

Информация об авторе: Ирина Владимировна Федорова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, наб. Макарова, д. 4, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2149-9395>

E-mail: irirad@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 18.06.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 23.07.2023

Дата публикации статьи: 25.09.2023

Для цитирования: Федорова И. В. «Не годен для печати»: о принципах отбора паломнических записок для издания // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 3. С. 296–319. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-296-319>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 296–319. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 3, 2023, pp. 296–319. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Irina V. Fedorova

Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russia

“Unsuitable for Printing”: On the Principles of Selecting Pilgrimage Notes for Publication

Acknowledgments: The work was carried out in accordance with the state task of the IRL RAS within the framework of the Program of Fundamental Scientific Research in the direction “Russia and the Middle East: Historical, Political and Cultural Contacts and Relationships” of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and the International Public Organization “Imperial Orthodox Palestinian Society” in 2023.

Abstract: In the last two decades, domestic science has been enriched by a corpus of works describing pilgrimages to the Holy Land in the 19th – early 20th centuries. This happened thanks to intensive archeographic research in Russian archives, which have preserved many texts of different genres that tell about the pilgrimage to Jerusalem. The article presents an overview of a number of such works preserved in manuscripts and / or recently published, and considers the principles that can make it possible to assess the relevance of expanding the source base for the study of domestic pilgrimage literature. These principles are based on the evaluation of the content of the work, the time of the pilgrimage, the social status of the author, the integrity of the text and the degree of its originality.

Keywords: pilgrimage, pilgrimage literature, Holy Land, Jerusalem, female pilgrimage, manuscript, archaeography, attribution.

Information about the author: Irina V. Fedorova, PhD in Philology, Senior Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, 4 Makarova Emb., 199034 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2149-9395>

E-mail: irirad@mail.ru

Received: June 18, 2023

Approved after reviewing: July 23, 2023

Published: September 25, 2023

For citation: Fedorova, I. V. “‘Unsuitable for Printing’: On the Principles of Selecting Pilgrimage Notes for Publication.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 3, 2023, pp. 296–319. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-3-296-319>

Археографические разыскания в области русской паломнической литературы, осуществляемые в последние двадцать лет, обогатили ее рядом новых произведений XIX – начала XX столетий¹. Учитывая, что вопрос о количественном расширении источниковой базы исследования паломнической литературы этого периода перед наукой не стоит, так как до сих пор еще не изучен весь корпус уже опубликованных в XIX в. произведений [Stavrou, Weisensel: 135–718], то актуальным становится вопрос о критериях отбора найденных рукописей паломнических записок для издания. Оговоримся, что под паломническими записками мы понимаем не конкретный жанр, а все разнообразие сохранившихся описаний богомолий на Святую Землю — дневники, письма, воспоминания, заметки, записки, путеводители, которые стали частью народного типа литературы XIX – начала XX вв. Говоря о публикации воспоминаний паломников, имеется в виду исключительно научный тип издания произведений, предполагающий воспроизведение текстов в соответствии с «Правилами издания исторических документов» и наличие справочного аппарата².

* * *

«Описание путешествия священноархимандрита Леонтия по святым местам и обителям в 1887 году и в начале 1888 года», сохранившееся в сборнике смешанного содержания второй половины XIX в. из

¹ Наиболее продуктивной на сегодня оказалась работа с фондами двух крупнейших отечественных библиотек — РНБ и РГБ, которая продолжается и в настоящее время. Подробнее см.: [Крутова 2016]; [Поляков, Смирнова 2019а]. Потенциальный интерес для расширения источниковой базы исследования паломнической литературы имеет рукописное собрание Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, о чем свидетельствует его каталог [Каталог рукописей].

² Подробнее см.: [Гришунин: 314–316].

собрания Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, сопровождает приписка «Не годен для печати» [Каталог рукописей: 416]. По каким причинам сделана запись — неизвестно, но их могло быть несколько. Потенциального издателя не привлекло содержание этого путешествия, либо не удовлетворила его физическая неполнота, так как в рукописи текст занимает всего шесть листов (лл. 210–216 об.), хотя богомолье совершалось, как следует из заголовка, не менее года. Возможно, автор приписки посчитал, что путешествие Леонтия уже могло быть опубликовано¹. Оценим с этих позиций ряд рукописных источников, которые еще не были опубликованы либо обнародованы недавно. Начнем с вопроса о содержании этого типа литературы.

Содержание паломнических записок определено консерватизмом самой практики богомолья по Христианскому Востоку: из века в век странники ходили практически одними маршрутами, проложенными по местам, связанным с евангельскими событиями и ветхозаветными воспоминаниями, осматривали одни и те же архитектурные памятники и поклонялись одним и тем же реликвиям. Поэтому и для их записок характерна однотипность содержания. Но каждый рассказ богомольца имеет свои характерные черты, проявляющиеся в выборе объектов поэтизации и принципах описания, в приводимых деталях, передаче палестинских легенд и их сюжетов, способах цитирования Священного Писания. Особенности содержания паломнических описаний во многом определяет личность автора, его социальный статус, начитанность, владение пером. Показательно в этом плане высказывание иеромонаха Николо-Пешношского монастыря Иеронима (Суханова). Приступая

¹ Учитывая, что Свято-Пантелеимонов монастырь в XIX в. имел собственную типографию, в которой наряду с душеполезной литературой издавали путеводители по Святой Земле и Афону, можно думать, что таким образом подбирали тексты для дальнейшего обнародования. Об этом свидетельствуют и некоторые рукописи из монастырского собрания, сохранившие соответствующие записи. Так, рукопись труда иеромонаха Арсения (Минина) «Душеполезные размышления и беседы» имеет приписку: «Есть другой экземпляр. Некоторые статьи отсюда напечатаны» [Каталог рукописей: 420, № 758 (L033197)]. Или «Сказание о пяточисленной молитве и поклонении святым местам Иерусалима», открывающее сборник L033189 (л. 1–8), было опубликовано в 1882 г., о чем сделана соответствующая запись [Там же: 417].

к описанию богомолья, осуществленного в конце 1850-х гг.¹, он заметил: «Палестина есть одна для всех поклонников, ей нельзя измениться. Только у всякого поклонника свой взгляд, от которого зависит и описание ее достопримечательностей» [Книга странствий: 123].

Немного раньше Иеронима (Суханова), во второй половине 1850-х гг., Святую Землю и Синай посетил жиздринский купец Анисим Симоченков: его воспоминания, оформленные в путевой дневник, сохранились в рукописи РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 827 и введены в научный оборот сравнительно недавно [Лобакова]. Жиздринский купец был прекрасным рассказчиком, обладавшим цепкой памятью, позволившей ему зафиксировать немало подробностей паломничества по Святой Земле и Синаю. Особый интерес он имел к местной легенде, которую мастерски передавал со слов проводников. Поэтому дневник купца Симоченкова представляет интерес и для изучения художественных особенностей паломнического текста, как он сложился к середине XIX в., и для исследования палестинской легенды. К настоящему моменту его текст подготовлен нами к изданию.

Еще один дневник рассказывает о паломничестве по Палестине и Афону в 1911 г. валаамского иеромонаха Маркиана (Попова): рукопись и машинописная копия хранятся в Ново-Валаамском монастыре [Иеромонах Маркиан (Попов): 106]. Показательна его издательская судьба: почти сто лет воспоминания иеромонаха Маркиана не вызывали интерес, а в 2017 г. дважды были опубликованы [Иеромонах Маркиан (Попов)]; [Путешествие в Палестину]. При этом издатели по-разному оценили значимость источника. Так, Л. А. Алехину дневник заинтересовал сведениями о «деятельности Русской Духовной Миссии в период ее расцвета, когда во главе Миссии стоял архимандрит Леонид (Сенцов)», что обусловило выборочный характер публикации источника: обнародована только первая часть описания, рассказывающая о посещении Палестины и Афона (л. 1–118), описание русских монастырей и их святынь опущено [Путешествие в Палестину: 14–16, 24]². О. В. Скворцовой и А. К. Клементьевым дневник воспроизведен пол-

¹ Рукопись его труда, богато украшенная авторскими рисунками, хранится в РГБ и опубликована в 2014 г., см.: [Книга странствий].

² Отметим еще и богатство справочного аппарата, которым снабжена публикация Алехиной, аккумулировавшего в себе сведения по истории деятельности Русской Духовной Миссии к началу XX в.

ностью, так как «погружает читателя в жизнь описываемой эпохи», наиболее интересной его частью публикаторы называют рассказ об Афоне и его монахах [Иеромонах Маркиан (Попов): 106]. Эта публикация позволяет в полной мере оценить содержание воспоминаний валаамского иеромонаха и его своеобразие на фоне других паломнических описаний начала XX в.

Оценивая содержание паломнических записок, сохранившихся в рукописях, необходимо учитывать его оригинальность, а также время совершения богомолья и место, откуда происходил странник. В фонде Серебренникова Отдела рукописей РНБ сохранился дневник крестьянина Ивана Бушуева, рассказывающий о паломничестве 1858 г. Источник введен в научный оборот М. А. Смирновой и И. А. Поляковым [Поляков, Смирнова 2019b]. И хотя, по их словам, «записи И. Н. Бушуева о посещении святых мест достаточно краткие», но «являются важным памятником мемуарной литературы» [Поляков, Смирнова: 147, 151], что и определило его издание исследователями. Стоит добавить, что крестьянин Бушуев был одним из немногих выходцев из Сибири, кто в середине – второй половине XIX столетия посетил Иерусалим и рассказал об этом. Поэтому его дневник представляет интерес как для истории паломнического движения того времени, так и отечественной паломнической литературы, для реконструкции репертуара которой актуален каждый сохранившийся источник о богомолье из отдаленных регионов России. К ним отнесем и рассказ крестьянина Нерчинского горного округа Якова Ильича Ланшакова, записанный в 1853 г. в Киево-Печерской лавре, в которой он останавливался на пути в Иерусалим и возвращаясь после богомолья. Рассказ сохранился в трех списках и традиционно рассматривался как видение потустороннего мира, данное Ланшакову во время болезни и побудившее совершить паломничество на Святую Землю [Пигин: 160–162, 303–348]. И хотя полного впечатления о самом паломничестве Якова Ильича его рассказ не передает, но соответствует традиции «райско-палестинского текста» и значим для изучения его жанровых доминант [Пигин: 182]; [Федорова 2022].

Описание Иерусалима и храма Гроба Господня, как точно отметила М. А. Голубцова, было нелегким делом, поэтому паломники обращались к трудам предшественников, заимствуя из них не только фактические сведения, но и целые фрагменты текста, внедряя их в свой труд без

изменений либо творчески переосмысливая и пересказывая [Голубцова: 3]. В связи с этим заимствование из другого или других источников при составлении рассказа о богомолье не снижает его ценность. Актуальна в такой ситуации степень оригинальности сочинения, сам факт совершения богомолья и мастерство автора по освоению чужого текста и его включению в собственное описание. Примером выберем произведение, в последнее время привлекающее внимание специалистов. Следовательно, в обозримом будущем станет вопрос о его публикации. Это рукопись из архива архим. Ленида (Кавелина) «Путеводитель старого Иерусалима и по всем его окрестностям Египетской Палестины» инокa Воскресенского Новоиерусалимского монастыря Никодима, в котором описано богомолье 1867 г.¹

Отец Иоанн Кудласевич в магистерской диссертации, посвященной русскому паломничеству на Святую Землю и Афон, датировал окончание работы автора над рукописью 1876 г. и заметил, что в отдельных главах своего труда он цитирует книгу архим. Леонида (Кавелина) «Старый Иерусалим. Из записок инокa-паломника», увидевшую свет в 1873 г. [Кудласевич: 57–58, 61], а как цикл очерков опубликованную ранее на страницах журнала «Душеполезное чтение». По мнению М. С. Крутовой, книга «Старый Иерусалим» представляет собой переработанный вариант «Палестинского дневника» архим. Леонида (Кавелина), который он вел в Иерусалиме в 1858–1859 гг. [Крутова 2015: 402–415]. Дневник также сохранился в архиве исследователя — РГБ. Ф. 148 К. 3. № 3. Учитывая, что инок Никодим работал над своей книгой в Воскресенском Новоиерусалимском монастыре, настоятелем которого на тот момент был архим. Леонид (Кавелин), то ему могла быть доступна не только книга «Старый Иерусалим», но и рукописные материалы, сохранившиеся от поездки архимандрита в Святой Град. Поэтому, прежде чем оценивать особенности содержания дневника Никодима и сравнивать его с записками других паломников [Стерликова], необходимо осуществить источниковедческий анализ, сопоставив труд инокa Никодима с текстом книги архим. Леонида (Кавелина)

¹ Труд инокa Никодима сохранился в черновом и беловом варианте, см.: [Кудласевич: 56]. Подробнее о его рукописном наследии, отражающим паломничество по Святой Земле и Афону: [Крутова 2016: 406, 416, примеч. 24–27]; [Кудласевич: 56–59].

и с его «Палестинским дневником». Такая работа позволит объективно оценить объем заимствований, выявить оригинальные части воспоминаний инока Никодима и принять решение о своевременности его издания для истории паломнической литературы. Так как от второй половины XIX в., когда по Святой Земле странствовал этот паломник, сохранилось большое количество воспоминаний богомольцев, опубликованных отдельными книгами и на страницах периодики, а также бытовавших в рукописях.

Современные археографические находки позволяют не только расширить репертуар паломнической литературы, но в ряде случаев предоставляют возможность проследить историю создания паломнических записок, реконструировать их издательскую судьбу, а также подробнее познакомиться с биографией автора, о которых, как правило, известно лишь то, что они сообщили о себе в воспоминаниях. Такие случаи единичны, поэтому на них стоит акцентировать внимание.

С XIX в. «Рассказ святогорца схимонаха Селевкия о своей жизни и о странствовании по святым местам русским, палестинским и афонским...» был известен по рукописи РГБ. Ф. 304/2 (собр. Троице-Сергиевой лавры) № 354 и публикации 1860 г. [Поляков 2022: 186]. Разыскания последних лет обогатили науку еще двумя списками этого сочинения — Афонским и Титовским, названными так по месту их хранения, и личными документами святогорца, среди которых — автобиография¹. Материалы из архивов Москвы, Санкт-Петербурга и Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря стали надежной основой для исследования литературной истории рассказа Селевкия и его первой публикации², однако в полном объеме ее еще предстоит реконструировать. Сегодня рукописная традиция произведения представлена специалистами следующим образом. В 1860 г. был опубликован так называемый Афонский список, сохранивший полную редакцию сочинения. Троицкий список передает его краткую версию [Часин: 183], а в Титовском списке читается редакция рассказа Селевкия, непосредственно не связанная с другими его вариантами [Поляков 2022: 188–195]. Текст Троицкого списка уже опубликован [Часин], впереди — завершение текстологического изучения Титовского списка, которое, возможно,

¹ Об этом и шифры рукописей см.: [Поляков 2022: 187–190].

² Подробно историография вопроса описана: [Поляков 2022: 190–196].

изменит представление о рукописной традиции сочинения схимонаха Селевкия, и публикация текста этой редакции [Поляков 2022: 196].

Наряду с паломническими описаниями в XIX в. широкое распространение получили путеводители по святым местам Палестины. Комплекс рукописных материалов, введенный в научный оборот М. И. Щербаковой, позволяет увидеть, как оформился текст одного из таких практических руководств для богомольцев — «Путеводителя во Св. град Иерусалим к Гробу Господню и прочим святым местам Востока и на Синай»¹ иером. Арсения (Минина): это черновая рукопись Путеводителя с правой свт. Феофана (Затворника) и его письма автору, находящиеся в архиве Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне [Щербакова: 93–98]². И хотя, как отмечает исследовательница, историю текста Путеводителя еще предстоит изучить, характер редакторской правки свт. Феофана позволяет говорить о том, что она касается в первую очередь вопроса жанра, точнее — содержания путеводителя как типа паломнического текста [Щербакова: 98–99]³. Таким образом, обнаруженный материал значим не только для истории создания книги иером. Арсения (Минина), но и для истории жанра путеводителя по Святой Земле, так как от второй половины XIX в. дошло немало такого рода книг, отличающихся характером и объемом приводимых сведений, что свидетельствует не только о востребованности этого жанра обиходной литературы, но и демонстрирует сложность проблемы составления «правильного» путеводителя по Палестине⁴.

¹ Далее — Путеводитель.

² Кроме черновика Путеводителя, в монастырском собрании сохранились еще две рукописные копии этого сочинения. См.: [Каталог рукописей: 549. № 1012; 597. № 1107].

³ Представление свт. Феофана том, каким должен быть путеводитель по Святой Земле, каковы его «жанровые границы», можно составить не только из его замечаний к Путеводителю Арсения (Минина), но и по его труду «Оговорки в книге “Православные поклонники в Иерусалиме”», рукопись которого также введена в научный оборот Щербаковой [Щербакова: 93–94].

⁴ Показательна оценка С. И. Пономарева, посетившего в 1873–1874 гг. Иерусалим, современных ему путеводителей: «...одни устарели; другие исполнены ошибок; третьи расплываются в массе личных впечатлений, извлечений, может быть и прекрасных, но к делу вовсе не идущих; четвертые написаны в таком тоне и духе, что годятся разве для беглых тури-

Находки такого рода — большая исследовательская удача. Как правило, специалисты имеют дело с уже опубликованными в XIX — начале XX вв. паломническими текстами¹, однако иногда удается обнаружить оригинальную рукопись, по которой произведение было издано. Укажем на рукопись РНБ. Собр. Титова. № 625 «Русские поклонники в Иерусалиме». Это сочинение игумена Череменецкого монастыря Антония (Бочкова), который, как принято считать, посетил Иерусалим в 1848, 1852 и 1857 гг.² Воспоминания обнародованы О. М. Бодянским после смерти автора, в 1874 г., на страницах «Чтений в обществе истории и древностей российских» [Русские поклонники в Иерусалиме: 1–99]. Наше сопоставление рукописного и опубликованного текстов показало, что издатель расширил примечания к рассказу паломника своими комментариями, переставил фрагменты текста, неверно истолковал замечания игумена Антония, из-за этого публикация в полной мере не отражает авторского текста, как он задумывался и сохранился в рукописи. Поэтому современное научное издание этого произведения кажется актуальным для изучения русской паломнической литературы середины XIX в. Новое издание позволит уточнить и время совершения автором паломничества и составления его описания, а это также значимо в свете современных исследований биографии и творческого наследия игумена Антония (Бочкова), в последнее время привлекающее к себе внимание специалистов.

Иная ситуация с Путешествием в Иерусалим в 1819 г. девицы Анны Алексеевны. По рукописи РНБ. Собр. Титова № 1307 оно опубликовано самим коллекционером в 1885 г. Современная публикация Путешествия³ осуществлена в составе «цикла». Так условно можно назвать подборку из трех паломнических описаний, авторы которых побывали на Святой Земле почти одновременно, в период с 1817 по 1819 гг., когда богомолье из России еще не имело массового характера. Помимо Путешествия Анны Алексеевны, в научный оборот по рукописям из разных

стов, а не для любознательных поклонников; наконец, пятые удовлетворяют только религиозной стороне читателя» [Пономарев: I].

¹ В настоящее время оформилась тенденция републикации описаний паломников, изданных в XIX столетии. Лидирующая роль в этом принадлежит издательству «Индрик».

² Подробнее об этом: [Русские поклонники в Иерусалиме: VIII–IX].

³ См.: [Паломнические путешествия на Святую землю: 238–248].

собраний РНБ введены Путешествие крестьянина Якима Васильева и дневник поручика из Старой Руссы Ильи Сысоева¹, от которых рассказ Анны Алексеевны отличается сведениями о камнях-следовиках, увиденных в разных местах Палестины, и приведенными легендами об их происхождении. Аналогов ее свидетельствам отечественная паломническая литература не знает ни в предшествующей традиции, ни во всей литературе XIX в. Совокупность факторов и определила актуальность современного научного издания Путешествия девицы Анны Алексеевны, которое в свое время, очевидно, было интересно читателям: об этом свидетельствует еще один найденный список ее рассказа — ГИМ. Собр. Е. В. Барсова № 1785 [Паломнические путешествия на Святую землю: 387]. Таким образом, можно говорить, что в XIX в. рукописный способ тиражирования паломнических рассказов имел место наряду с их публикацией и копированием «хождений» средневековой традиции².

Еще одним основанием для издания сохранившихся в рукописях паломнических воспоминаний может стать время посещения их авторами Палестины.

Для современной науки приоритетными остаются источники, посвященные паломничеству первой половины XIX столетия, так как сегодня их известно меньше, чем от второй половины века. Причина тому — международная обстановка, не способствовавшая богомолью, бытовые и транспортные трудности. Поэтому, например, «Описание путешествия во святой град Иерусалим и во Святую гору Афонскую из Смоленской губернии поклонника Якова Рахманова с товарищи», сохранившееся в рукописи из Музейного собрания РГБ. № 9466, ин-

¹ Подробнее об этом см.: [Паломнические путешествия на Святую землю: 354–356, 371–372].

² Оговоримся, что паломническая литература XIX в. специалистами рассматривается в основном как совокупность паломнических записок этого времени, однако в книжном обиходе находились еще и издания средневековых «хождений» (например, многократно переиздававшееся *Хождение Трифона Коробейникова*), их же продолжали переписывать. Для нас этот факт значим еще и тем, что «хождения» старшей традиции могли входить в круг чтения богомольцев из народа и повлиять на их рассказы. Однако этот аспект изучения паломнических описаний XIX в. пока не разработан.

интересно для отечественной паломнической литературы в том числе и тем, что Святой Град автор посетил накануне греческого восстания, в 1820–1821 гг. [Федорова 2019].

От следующего десятилетия также дошло небольшое количество паломнических записок, среди них — «Путешествие» инок Серапиона в Иерусалим в 1830–1831 гг., опубликованное по рукописи РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 511 [Путешествие во Святой Град Иерусалим]. Обратим внимание и на рукопись «Путешествия» киевского мещанина, а потом Троицкого монаха Владимира Смирнова — РГБ. Ф. 310 (собр. В. М. Ундольского) № 1032. В нем повествуется о богомолье второй половины 30-х гг. XIX в. И хотя шестьдесят листов рукописи сохранили только первую часть «Путешествия», рассказывающую о сборах в паломничество, пути до Афона и пребывании автора на Святой Горе, среди однотипных произведений оно выделяется сведениями о бытовой стороне паломнической практики, которым авторы записок первой половины столетия все еще уделяли немного внимания. Несмотря на неполную сохранность текста «Путешествия» Владимира Смирнова, его публикация окажется своевременной и для исследования истории отечественной паломнической традиции, и для описания специфики паломнического текста.

Особый интерес, на наш взгляд, среди современных археографических находок вызывают рукописные мемуары паломниц. Статистика свидетельствует о том, что во второй половине XIX – начале XX вв. женщины принимали активное участие в паломническом движении на Святую Землю, однако их рассказов от всего XIX в. дошло немного, поэтому ценно каждое свидетельство о поклонении святыням Палестины представительниц разных сословий российского общества.

Так, в собрании С. А. Белокурова РГБ сохранились путевые записки тульской дворянки Екатерины Волковой, посетившей Иерусалим в 1852–1853 гг., и современные деятельности первого состава Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Сравнительно недавно они были введены в научный оборот [Самофалова]. Фрагмент дневника, повествующего о паломничестве начала XX столетия¹, обнаружен и опубликован Смирновой. Исследовательница атрибутировала его графине А. А. Шереметевой. Источник привлекает внимание не только тем, что автор

¹ РНБ. Ф. 1000 (Собрание единичных поступлений). Оп. 3. № 1014.

принадлежала к аристократическим кругам, но и фактическими сведениями о Русской Палестине начала XX в. [Смирнова: 106–126].

Представления современной науки о посещении Святой Земли паломниками из высшего сословия русского общества в 1850-х гг. расширяет находка Поляковым в Отделе письменных источников ГИМ еще одного дневника. Установить имя автора пока не удалось, но, как предполагает исследователь, богомолка принадлежала дворянскому сословию [Поляков 2023]. Дневник, как и записки графини Шереметевой, полностью не сохранился, но сомнений в своевременности его обнародования нет [Поляков]: такие свидетельства актуальны не только описанием Иерусалима и его окрестностей, но и для истории русского присутствия на Святой Земле.

В этой связи интересной может оказаться рукопись из архива архим. Леонида (Кавелина), названная в описи фонда «Записка неустановленного лица (женщина по имени Варвара) с рассказом о положении русских паломниц в Палестине»: РГБ. Ф. 148 (архим. Леонид (Кавелин). К. 11. № 7. Записки охватывают события с 1858 по 1862 гг. Название рукописи полностью ее содержание не отражает, поскольку в ней приведены сведения о Русской Духовной Миссии и ее начальнике — Кирилле (Наумове), епископе Мелитопольском, о русском консульстве в Иерусалиме, встрече с А. С. Норовым. Судя по тексту, пребывание паломницы на Святой Земле было обусловлено не только желанием посетить святые места, но и для реализации, как она пишет, «Восточного проекта» — создания школы для просвещения местных жительниц и оказания помощи соотечественницам-паломницам. Анализ содержания текста позволяет думать, что его автором была писательница Варвара Брюн де Сент-Ипполит — дочь пажа императора Павла I А. Копьева, опубликовавшая на страницах журналов «Странник» и «Чтение для детей» несколько статей, посвященных Палестине¹. Впечатление о богомолье Варвары Алексеевны можно составить по ее путевым запискам, которые долгое время считались утраченными. В настоящее время их рукописный экземпляр хранится в собрании рукописей Императорского Православного Палестинского общества, недавно приобретенном Библиотекой Акаде-

¹ Подробнее см.: [Русский биографический словарь: 412].

мии наук¹. Воспоминания В. А. Брюн де Сент-Ипполит еще предстоит изучить и соотнести с рукописью из архива архим. Леонида (Кавелина) и очерками, увидевшими свет при жизни писательницы. Однако нет сомнений, что эти источники представляют значительный интерес как своим содержанием, так и тем, что в руках исследователей оказывается комплекс свидетельств, посвященный одному паломничеству середины XIX в.

Помимо уже названных богомолій представительниц дворянского сословия, напомним еще и о посещении Святой Земли Е.Ф. Бодровой, в 1858 г. организовавшей первую русскую школу в Палестине [Бутова]. Однако о самом паломничестве подвижницы мало что известно, хотя еще в конце 1850-х гг. были опубликованы ее письма, посвященные святыням Иерусалима [Два письма], которые также заслуживают внимания при исследовании женского богомолья середины столетия. Заметим, что письмо как одна из форм паломнического текста в XIX в. имело широкое распространение. В фонде Норова под названием «Письма с Востока к моим родным 1859 г.» сохранилась копия писем великой княгини Александры Иосифовны и «Путевые записки от Афин до Иерусалима» времени ее паломничества на Святую Землю вместе с супругом — великим князем Константином Николаевичем². И хотя собственно пребыванию в Иерусалиме в них отведено немного места (лл. 15–23), документы интересны для истории первого посещения царской семьи Христианского Востока в XIX в. и дополняют дневниковые записи и письма великого князя Константина Николаевича.

Однако не все письма богомольцев из Палестины могут быть значимы для истории паломнической литературы.

В рукописи РНБ. Собр. Титова. № 2862 собраны копии писем, написанных из Палестины Евфимией Антоновной Тимофеевой супругу — действительному статскому советнику А. И. Тимофееву, в 1884–1885 гг. Принципиально нового, в сравнении с уже опубликованными описаниями богомольцев, они не вносят. Более того, на фоне рассказов других авторов последней четверти XIX в. письма Е. А. Тимофеевой

¹ В настоящее время проводится научно-техническое описание собрания, поэтому указываем инвентарный номер рукописных воспоминаний В. А. Брюн де Сент-Ипполит — БАН. Собр. ИППО. № 5288.

² РНБ. Ф. 531 (Норов). № 164.

содержат мало сведений о современной ей паломнической практике, местных реликвиях и их почитании. Автор больше сосредоточена на семье и близких, хотя некоторые ее свидетельства могут быть привлечены к изучению организации паломнического движения и местного богослужения, бытового устройства паломников из высокого сословия¹.

Таким образом, введение в научный оборот комплекса воспоминаний богомолки середины XIX – начала XX в., наряду с ранее известными текстами, может скорректировать наше представление о женском паломничестве этого периода и раскрыть еще одну страницу в истории отечественной паломнической литературы, которую еще предстоит написать, а ряд текстов опубликовать.

Всего многообразия сохранившихся в рукописях паломнических записок, следовательно, проблем, связанных с их изучением, не охватить, тем более, что камеральные разыскания в этой области продолжают, однако необходимо затронуть вопрос о таких источниках, как компилятивные сочинения и переводы иноязычных описаний святых мест.

В истории отечественной паломнической литературы произведений о Палестине, авторы которых ее не посещали, а воспользовались для своего труда рассказами современников или писателей других эпох, сохранилось немного. В XIX в. такие компиляции специально составляли и предлагали читателям как душеполезное чтение². Например, известный в свое время труд Ф. М. Авдуловского «История святого огня, исходящего от Гроба Господя...» [Авдуловский]³ или «Новейшее подробное описание святого града Иерусалима в нынешнем его состоянии», составленное А. Петровым «из описаний разных новейших путешественников» и опубликованное еще в 1828 г.

¹ См. свидетельства автора о присутствии в храме Гроба Господня в Великую субботу и на Пасхальной службе: РНБ. Собр. Титова. № 2862. Л. 95–102 об.

² Достаточно полно их перечень представлен в библиографическом пособии: [Пономарев: 38–41].

³ Отметим, что компилятивные сочинения, составленные из свидетельств паломников разного времени о схождении Благодатного огня на гроб Господень, в XIX в. получили широкое распространение и неоднократно переиздавались. См., к примеру: [Явление св. огня].

[Петров]. В рукописях XIX в. компилятивных произведений пока не обнаружено, но исключить возможность таких находок оснований нет. Поэтому, решая вопрос об их значимости для изучения отечественной паломнической литературы, стоит учитывать как минимум два фактора — репертуар использованных составителем источников и уровень мастерства, проявленный им при переработке оригинальных текстов. Сошлемся на рукопись первой трети XVIII в. РНБ. Q.XVII.85, в составе которой читается «Описание святого града Иерусалима». Его компилятивный характер отражен в заголовке — «собрано от различных странников и достоверных писателей». Как удалось установить, текст состоит из фрагментов, заимствованных автором из описаний Иерусалима эпохи Средневековья, — Проскинитария Арсения Суханова, Хождений игумена Даниила и Трифона Коробейникова, а также сведений из Проскинитария Арсения Каллуды, переведенного Евфимием Чудовским с греческого в 1686 г. Если первые три хождения имели известность не только в средневековой книжности, но их переписывали и в Новое время, то обращение к русскому переводу Проскинитария Арсения Каллуды уникально, так как памятник сохранился всего лишь в четырех списках конца XVII – начала XVIII вв. [Seemann: 459]. Эти особенности компиляция и стали основанием для публикации ее текста [Федорова 2016].

В XVII–XVIII вв. переводные проскинитарии с греческого и описания Святой Земли с латинского и польского языков стали частью русской паломнической литературы [Seemann: 277–279, 280, 459]; [Пономарев: 30–32]. Однако в XIX в. ситуация поменялась: оригинальные воспоминания о паломничестве в Иерусалим преобладали над переводами, хотя в литературном обиходе распространялись книги аналогичного содержания на европейских языках и их переводы на русский язык¹.

В фонде Спиридона Юрьевича Дестуниса — генерального консула в Смирне, первого драгомана при Азиатском департаменте и писате-

¹ Составить впечатление о репертуаре таких сочинений можно по изданию [Пономарев: 32–37]. Добавим, что переводы путешествий на русский язык иногда сохраняются и в рукописях. Например, черновой автограф 1826 г. «Странного путешествия во внутренность Африки мессера Дзордзи Бон, патриция венецианского, в тринадцатом столетии» (РНБ. Ф. 250 (Дестунис С. Ю.). № 12).

ле-эллинисте — хранится черновая рукопись его сына, Гавриила Спиридоновича, — известного русского византиниста. Это черновой автограф «Рассказа о путешествии Андрея Ливадиса», переведенного с греческого языка в начале 1890-х г.¹ Путешествие герой предпринял по Египту и Иерусалиму, но в какое время — неизвестно. Подробностей странствия или живых картин, увиденных путешественником, текст не содержит. Сохранившиеся приписки свидетельствуют о подготовке рассказа к изданию², соавтором перевода выступал А. И. Пападопуло-Керамевс. О сотрудничестве Дестуниса и Пападопуло-Керамевса хорошо известно благодаря осуществленной ими публикации греческих проскинитариев по Палестине и Синаю и их русских переводов на страницах «Императорского Православного Палестинского сборника». Предназначался ли для этого издания и русский перевод «Рассказа о путешествии Андрея Ливадиса», сказать трудно. Однако ни греческого текста этого путешествия, ни его русского перевода тематические библиографические пособия не фиксируют. Поэтому можно предположить, что этот издательский проект Дестуниса и Пападопуло-Керамевса не состоялся. Стоит ли сегодня обнародовать «Рассказ о путешествии Андрея Ливадиса»? На наш взгляд, нет, так как новой версией известных русскому читателю описаний Святой Земли он не является, как и не содержит уникальных подробностей о палестинских реликвиях. Если и публиковать этот труд, то в рамках научного наследия Дестуниса и Пападопуло-Керамевса.

Обобщая сказанное, подчеркнем следующие моменты. Масштабное паломническое движение из России на Святую Землю, охватившее представителей разных сословий общества в XIX – начале XX вв., определило появление многочисленных воспоминаний о таких богомольях. Немало паломнических рассказов было опубликовано еще в XIX в., но часть источников сохранилась в рукописях. Их разыскание и введение в научный оборот является одной из задач изучения истории

¹ На первом листе рукописи приписка Дестуниса о том, что Пападопуло-Керамевс 27 января 1893 г. «взял обратно греч<еский> текст печатный. Возвратит, когда мне будет нужно» (РНБ. Ф. 250 (Дестунис С. Ю.). № 237. Л. 1.).

² Это маргинальные записи, типа: «В печат<и> под строкой “Не достает одного слова”» (РНБ. Ф. 250 (Дестунис С. Ю.). № 237. Л. 24). Также см. лл. 34 об., 54 об., 57, 66 об.

отечественной паломнической литературы и паломнической практики. Решая вопрос о современном издании рукописных описаний богомольцев, необходимо комплексно подходить к каждому произведению, учитывая такие критерии, как содержание и художественные особенности текста, степень его оригинальности, время посещения Святой Земли и создания сочинения, социальную среду, которой принадлежал автор, его искушенность в литературном труде. Неполнота рукописного текста, обусловленная разными причинами (механической утратой листов или выборочным характером копирования авторского текста переписчиками), не является причиной для отказа от его публикации. Безусловно, научная интуиция и вкус издателя также имеют место в эдичионной практике паломнических записок, что не отменяет главную задачу — *качественное* расширение источниковой базы изучения отечественной паломнической литературы, при котором вводимое в научный оборот произведение должно закрыть имеющиеся лакуны в историко-литературном процессе этого раздела отечественной словесности.

Список литературы Источники

Авдуловский Ф. М. Святой огонь, исходящий от гроба Господа Бога и спаса нашего Иисуса Христа в день великой субботы в Иерусалиме, по сказаниям древних и новых путешественников. М.: Изд-е И. А. Морозова, 1895. 95 с.

Александра Иосифовна, княгиня. Письма с Востока к моим родным 1859 г., Путевые записки от Афин до Иерусалима // РНБ. Ф. 531 (А. С. Норов). № 164.

Антоний (Бочков), игумен. Русские поклонники в Иерусалиме // РНБ. Собр. А. А. Титова. № 625.

Брюн де Сент-Ипполит В. А. Путевые записки // БАН. Собр. ИППО. № 5288.

Бушуев И. Н. Описание святых Палестин и святого града Иерусалима // РНБ. Ф. 692 (А. П. Серебренников). № 135.

Два письма из Иерусалима русской поклонницы св. Гробу Господню. М.: Тип. Императорской Академии наук, 1858. 28 с.

Дневник княгини А. А. Шереметевой // РНБ. Ф. 1000 (Собрание единичных поступлений). Оп. 3. № 1014.

Записка неустановленного лица (женщина по имени Варвара) с рассказом о положении русских паломниц в Палестине // РГБ. Ф. 148 (архим. Леонид (Кавелин)). К. 11. № 7.

Иеромонах Маркиан (Попов). Путешествие в Палестину, на Афон и по России (дорожные заметки) / вступ. ст., публ. и прим. О. В. Скворцовой, А. К. Клементьева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017. Вып. 1 (17). С. 99–192.

Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон: РППМА, 2013. Ч. 1: Славяно-русские рукописи, хранящиеся в библиотеке и архиве монастыря / сост. монах Ермолай (Чижов), ред. Ж. Л. Левшина, А. А. Турилов. 832 с.

Книга странствий иеромонаха Николо-Пешношского монастыря Иеронима (Суханова) в 1858 и 1859 гг. в Иерусалим и гору Афонскую (с рисунками автора) / под ред. И. Пятилетовой. М.: Рос. гос. б-ка, 2014. 445 с.

Леонид (Кавелин), архим. Палестинский дневник // РГБ. Ф. 148 (архим. Леонид (Кавелин)). К. 3. № 3.

Описание путешествующего во святой град Иерусалим и во Святую гору Афонскую из Смоленской губернии поклонника Якова Рахманова с товарищи в 1820 году и 1821 году от портового города Одессы Российской державы // РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.). № 9466.

Описание святого града Иерусалима, собрано от различных странников и достоверных писателей // РНБ. ОСПК. Q.XVII.85.

Паломнические путешествия на Святую землю (Подгот. текста и комментарии И. В. Федоровой): «Путевые записки» подпоручика Ильи Сысоева, Путешествие крестьянина Якима Васильева, Путешествие девицы Анны Алексеевны // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2020. Т. 20. С. 172–248, 353–391.

Петров А. Новейшее и подробное описание святого града Иерусалима в нынешнем его состоянии, содержащее в себе: достоверные сведения как о сем городе, так и о всех находящихся как внутри одного достопамятных зданий и мест, так и всех окрест одного лежащих городов, сел, местечек... и проч., по чему либо заслуживающих особенное внимание и любопытство. М.: Тип. Августа Семена при Мед.-хирург. акад., 1828. 106 с.

Пономарев С. Иерусалим и Палестина в русской литературе, науке, живописи и переводах: (Материалы для библиографии). СПб.: Тип. Акад. наук, 1877. 128 с.

Путешествие в Палестину и на Афон в 1911 году. Дорожные заметки иеромонаха Маркиана (Попова). Иерусалим: Русская духовная Миссия в Иерусалиме, 2017. 188 с.

Путешествие во Святый Град Иерусалим патриаршего Иерусалимского монастыря монаха Серапиона, именовавшегося прежде пострижения Стефаном 1830 и 1831 годов // *Румановская Е. Л.* Два путешествия в Иерусалим в 1830–1831 и 1861 годах. М.: Индрик, 2006. 200 с.

Путешествие киевского мещанина, а потом Троицкого монаха Владимира Смирнова // РГБ. Ф. 310 (собр. В. М. Ундольского). № 1032.

Путешествием в Иерусалим в 1819 г. девицы Анны Алексеевны // РНБ. Собр. Титова. № 1307. То же // ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 1785.

Рассказ святогорца, схимонаха Селевкия о своей жизни и о странствовании по святым местам: русским, палестинским и афонским... // РГБ. Ф. 304/2 (Собр. Троице-Сергиевой лавры). № 354.

Рассказа о путешествии Андрея Ливадиса // РНБ. Ф. 250 (С. Ю. Дестунис). № 237.

Русские поклонники в Иерусалиме. Сочинение игумена Череменецкого монастыря Антония // ЧОИДР. М.: В Ун-тской тип. (Катков и В°), 1874. Кн. 4. С. 1–99.

Русский биографический словарь. СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1908. Т. 3 (Бетанкур–Бякстер). 695 стб.

Симоченков Анисим. Дневник // РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 827.

Странное путешествие во внутренность Африки мессера Дзордзи Бон, патриарха венецианского, в тринадцатом столетии // РНБ. Ф. 250 (Дестунис С. Ю.). № 12.

Тимофеева Е. А. Письма супругу из Палестины // РНБ. Собр. А. А. Титова. № 2862.

Федорова И. В. «Гефсиманский цикл» в сборнике РНБ, Q.XVII.85 // Материалы международной научной конференции «Десятые Загребинские чтения» (Санкт-Петербург, 29–30 октября 2015 г.): К 1000-летию преставления князя Владимира и убиения его сыновей Бориса и Глеба. СПб.: РНБ, 2016. С. 114–139.

Явление св. огня от Гроба Господа нашего Иисуса Христа в день Великой субботы: Собрание сказаний о сем древних и новых путешественников и общ. вывод из оных. Киев: Тип. Сементовского, 1865. 91 с.

Исследования

Бутова Р. Б. Школа Е. Ф. Бодровой. К 150-летию русского учебного дела в Святой Земле // Русская Палестина. Россия в Святой Земле. СПб.: СПбГУ, 2010. С. 121–134.

Голубцова М. А. К вопросу об источниках древнерусских хождений во Св. Землю. «Поклоненье св. града Иерусалима» 1531 г. // Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М.: Синод. тип., 1911. Кн. 4. С. 1–76.

Гришунин М. Л. Исследовательские аспекты текстологии. М.: Наследие, 1998. 416 с.

Крутова М. С. Воспоминания русских монахов, совершивших паломничество на Афон и святую землю в XIX в. (На материале ОР РГБ) // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX веков: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. М.: У Никитских ворот, 2016. Вып. 2. С. 402–417.

Крутова М. С. Иерусалим в рукописных документах архимандрита Леониды (Кавелина) // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX вв.: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. М.: У Никитских ворот, 2015. Вып. 1. С. 402–415.

Кудласевич И. Н., иерей. Русское паломничество на Афон и в Святую Землю в XIX веке по материалам из рукописного фонда архимандрита Леониды (Кавелина): выпускная квалификационная работа. М., 2018. 121 с.

Лобакова И. А. К проблеме «памяти жанра» древнерусских хождений (Записки о паломничестве в Святую землю купца Анисима Симоченкова) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 533–545.

Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 432 с.

Поляков И. А. «Самый счастливый день в моей жизни»: Путешествие русской паломницы на Святую Землю в 1860 г. // Текст и традиция: альманах. СПб.: Росток, 2023. Т. 11. С. 243–266.

Поляков И. А. Неизвестный список паломнического сочинения «Рассказ святогорца. Схимонаха Селевкия...» в фондах Отдела рукописей РНБ // Два века русской классики. 2022. Т. 4, № 4. С. 184–197. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-4-184-197>

Поляков И. А., Смирнова М. А. Описание путешествия в Палестину пермского крестьянина И. Н. Бушуева 1858 г. Исследование и публикация текста // Православный Палестинский сборник. М.: Индрик, 2019b. Вып. 117. С. 144–172.

Поляков И. А., Смирнова М. А. Рукописи путешествий в Палестину в XIX столетии. По материалам фондов Российской национальной библиотеки // 200 лет дипломатической поддержки русского присутствия на Ближнем Востоке: история создания и деятельности Азиатского департамента МИД Российской Империи. Материалы Всероссийской научной конференции. Государственный Эрмитаж. 3–4 октября 2019 г. М.: Индрик, 2019а. С. 202–208.

Самофалова Е. И. «Путевые записки» (1852–1853) Екатерины Волковой о паломничестве на Святую Землю // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX вв.: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. М.: У Никитских ворот, 2015. Вып. 1. С. 332–401.

Смирнова М. А. Неизвестная «княгиня» на Востоке: дневник путешествия в Палестину начала XX века // История отечественной культуры в архивных документах: сб. ст. СПб.: РНБ, 2021. Вып. 2. С. 106–126.

Стерликова С. А. Путеводитель по Святой земле иеромонаха Никодима. Жанровые традиции и особенности // Два века русской классики. 2022. Т. 4, № 2. С. 82–95. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-2-82-95>

Федорова И. В. «Описание путешествующего во святой град Иерусалим и во Святую гору Афонскую из Смоленской губернии поклонника Якова Рахманова с товарищи в 1820 году и в 1821 году от портового города Одессы Российской державы»: Паломнические записки как литература non-fiction // Текст и традиция: альманах. СПб.: Росток, 2019. Т. 7. С. 411–432.

Федорова И. В. Паломнический сюжет в «Страшных видениях» крестьянина Якова Ланшакова // Русская литература. 2022. № 2. С. 100–108. <https://doi.org/10.31860/0131-6095-2022-2-100-108>

Часин Е. В. Троицкий список Воспоминаний схимонаха Селевкия (Трофимова) о странствиях по Православному Востоку // Литературный процесс в России XVIII–XIX вв. Светская и духовная словесность. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Вып. 2. С. 177–311. <https://doi.org/10.22455/Lit.pr.2020-2-177-311>

Щербакова М. И. Святая земля в рукописном наследии святителя Феофана (по документам Афонского архива) // Феофановские чтения: сборник научных статей. Рязань: Рязанский государственный университет им. С. А. Есенина, 2013. Вып. 6. С. 92–101.

Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte der Literaturen und der schönen Künste. München: Wilhelm Fink Verlag, 1976. 484 s.

Stavrou T. G., Weisensel P. R. Russian Travelers to the Christian East from the 20th to the 20th Century. Columbus, Ohio: Slavica Publ., 1985. 925 p.

References

Butova, R. B. “Shkola E. F. Bodrovoi. K 150-letiiu russkogo uchebnogo dela v Sviatoi Zemle” [“School of E. F. Bodrova. To the 150th Anniversary of Russian Education in the Holy Land”]. *Russkaia Palestina. Rossiia v Sviatoi Zemle [Russian Palestine. Russia in the Holy Land]*. St. Petersburg, St. Petersburg State University Publ., 2010, pp. 121–134. (In Russ.)

Golubtsova, M. A. “K voprosu ob istochnikakh drevnerusskikh khozhdenii vo Sv. Zemliu. ‘Poklonenè sviatogo grada Ierusalima’ 1531 g.” [“On the Question of the Sources of Ancient Russian Pilgrimage to the Holy Land. ‘Adoration of St. City of Jerusalem,’ 1531”]. *Chteniia v obshchestve istorii i drevnostei Rossiiskikh pri Moskovskom universitete [Readings in the Society of Russian History and Antiquities at Moscow University]*, vol. 4. Moscow, Synodal’naia tipografiia Publ., 1911b, pp. 1–76. (In Russ.)

Grishunin, M. L. *Issledovatel’skie aspekty tekstologii [Research Aspects of Textology]*. Moscow, Nasledie Publ., 1998. 416 p. (In Russ.)

Krutova, M. S. “Vospominaniia russkikh monakhov, sovershivshikh palomnichestvo na Afon i sviatuiu zemliu v XIX v. (Na materiale OR RGB)” [“Memoirs of Russian Monks Who Made a Pilgrimage to Athos and the Holy Land in the 19th Century (Based on the Materials from the Manuscript Department of the Russian State Library)”]. *Literaturnye vzaimosviazi Rossii XVIII–XIX vekov: po materialam rossiiskikh i zarubezhnykh arkhivokhranilishch [Literary Relationships of Russia in the 18th–19th Centuries: Based on the Materials of Russian and Foreign Archives]*, issue 2. Moscow, At the Nikitsky Gate Publ., 2016, pp. 402–417. (In Russ.)

Krutova, M. S. “Ierusalim v rukopisnykh dokumentakh arkhimandrita Leonida (Kavelina)” [“Jerusalem in the Handwritten Documents of Archimandrite Leonid (Kavelin)”]. *Literaturnye vzaimosviazi Rossii XVIII–XIX vv.: po materialam rossiiskikh i zarubezhnykh arkhivokhranilishch [Literary Relationships of Russia in the 18th–19th Centuries: Based on the Materials of Russian and Foreign Archives]*, issue 1. Moscow, At the Nikitsky Gate Publ., 2015, pp. 402–415. (In Russ.)

Kudlasevich, I. N., priest. *Russkoe palomnichestvo na Afon i v Sviatuiu Zemliu v XIX veke po materialam iz rukopisnogo fonda arkhimandrita Leonida (Kavelina) [Russian Pilgrimage to Athos and the Holy Land in the 19th Century Based on Materials from the Manuscript Fund of Archimandrite Leonid (Kavelin): Final Qualifying Work]*. Moscow, 2018. 121 p. (In Russ.)

LOBakova, I. A. “K probleme ‘pamiati zhanra’ drevnerusskikh khozhdenii (Zapiski o palomnichestve v Sviatuiu zemliu kuptsa Anisima Simochenkova)” [“On the Problem of the ‘Memory of the Genre’ of Ancient Russian Wanderings (Notes on the Pilgrimage to the Holy Land of the Merchant Anisim Simochenkov)”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]*, vol. 61. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010, pp. 533–545. (In Russ.)

Pigin, A. V. *Videniia potustoronnnego mira v russkoi rukopisnoi knizhnosti* [Visions of the Other World in Russian Manuscript Books]. St. Petersburg, Dmitry Bulanin Publ., 2006. 432 p. (In Russ.)

Poliakov, I. A. “‘Samyi schastlivyi den’ v moei zhizni’: Puteshestvie russkoi palomnitsy na Sviatuiu Zemliu v 1860 g.” [“‘The Happiest Day of my Life’: Journey of a Russian Pilgrim to the Holy Land in 1860”]. *Tekst i traditsiia: al'manakh* [Text and Tradition: Almanac], issue 11. St. Petersburg, Rostok Publ., 2023, pp. 243–266. (In Russ.)

Poliakov, I. A. “Neizvestnyi spisok palomnicheskogo sochineniia ‘Rasskaz sviatogortska. Skhimonakha Selevkiia...’ v fondakh Otdela rukopisei RNB” [“The New Copy of Pilgrimage Work ‘The Story by Mount Athos Monk Seleucus’ from National Library of Russia Collection”]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 4, no. 4, 2022, pp. 184–197. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-4-184-197> (In Russ.)

Poliakov, I. A., and M. A. Smirnova. “Opisanie puteshestviia v Palestinu permskogo krest'ianina I. N. Bushueva 1858 g. Issledovanie i publikatsiia teksta” [“The Description of the Trip to Palestine in 1858 by I. N. Bushuev, Russian Peasant from Perm Province: the Study and the Publication of the Text”]. *Pravoslavnyi Palestinskii sbornik* [Orthodox Palestine collection], issue 117. Moscow, Indrik Publ., 2019b, pp. 144–172. (In Russ.)

Poliakov, I. A., Smirnova, M. A. “Rukopisi puteshestvii v Palestinu v XIX stoletii. Po materialam fondov Rossiiskoi natsional'noi biblioteki” [“Handwritten Travel Accounts to Palestine from the Collections of the Manuscript Department of the National Library of Russia”]. *200 let diplomaticheskoi podderzhki russkogo prisutstviia na Blizhnem Vostoke: istoriia sozdaniia i deiatel'nosti Aziatskogo departamenta MID Rossiiskoi Imperii: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii. Gosudarstvennyi Ermitazh. 3–4 oktiabria 2019 g.* [200 Years of Diplomatic Support of the Russian Presence in the Middle East: The History of the Creation and Activities of the Asian Department of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Empire: Proceedings of the All-Russian Scientific Conference. State Hermitage. October 3–4, 2019]. Moscow, Indrik Publ., 2019a, pp. 202–208. <https://doi.org/10.31168/91674-569-6> (In Russ.)

Samofalova, E. I. “‘Putevye zapiski’ (1852–1853) Ekateriny Volkovoi o palomnichestve na Sviatuiu Zemliu” [“‘Travel Notes’ (1852–1853) by Ekaterina Volkova about the Pilgrimage to the Holy Land”]. *Literaturnye vzaimosviazi Rossii XVIII–XIX vv.: po materialam rossiiskikh i zarubezhnykh arkhivokhranilishch* [Literary Relationships of Russia in the 18th–19th Centuries: Based on the Materials of Russian and Foreign Archives], issue 1. Moscow, At the Nikitsky Gate Publ., 2015, pp. 332–401. (In Russ.)

Smirnova, M. A. “Neizvestnaia ‘kniaginia’ na Vostoke: dnevnik puteshestviia v Palestinu nachala XX veka” [“Unknown ‘Princess’ in the East: A Diary of a Journey to Palestine at the Beginning of the 20th Century”]. *Istoriia otechestvennoi kul'tury v arkhivnykh dokumentakh: sbornik statei* [History of National Culture in Archival Documents: Collection of Articles], issue 2. St. Petersburg, National Library of Russia Publ., 2021, pp. 106–126. (In Russ.)

Sterlikova, S. A. “Putevoditel’ po Sviatoi zemle ieromonakha Nikodima. Zhanrovye traditsii i osobennosti” [“A Guide to the Holy Land by Hieromonk Nikodim. Genre

Traditions and Features”]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 4, no. 2, 2022, pp. 82–95. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2022-4-2-82-95> (In Russ.)

Fedorova, I. V. “Opisanie puteshestvuiushchego vo sviatoi grad Ierusalim i vo Sviatuiu goru Afonskuiu iz Smolenskoii gubernii poklonnika Iakova Rakhmanova s tovarishchi v 1820 godu i v 1821 godu ot portovogo goroda Odessy Rossiiskoi derzhavy’: Palomnicheskie zapiski kak literatura non-fikshn” [“Description of Yakov Rakhmanov, an Admirer Traveling to the Holy City of Jerusalem and the Holy Mount Athos from the Smolensk Province in 1820 and in 1821 from the Port City of Odessa of the Russian state’: Pilgrimage Notes as Non-Fiction Literature”]. *Tekst i traditsiia: al'manakh* [*Text and Tradition: Almanac*], issue 7. St. Petersburg, Rostok Publ., 2019, pp. 411–432. (In Russ.)

Fedorova, I. V. “Palomnicheskii siuzhet v ‘Strashnykh videniakh’ krest’ianina Iakova Lanshakova” [“The Pilgrimage Plot in the ‘Terrible Visions’ by the Peasant Yakov Lanshakov”]. *Russkaia literatura*, no. 2, 2022, pp. 100–108. <https://doi.org/10.31860/0131-6095-2022-2-100-108> (In Russ.)

Chasin, E. V. “Troitskii spisok Vospominanii skhimonakha Selevkiia (Trofimova) o stranstviiakh po Pravoslavnomu Vostoku” [“A Copy of Memoirs of Schemamonk Seleucius (Trofimov) about Wanderings in the Orthodox East from Trinity Monastery”]. *Literaturnyi protsess v Rossii XVIII–XIX vv. Svetskaia i dukhovnaia slovesnost’* [*Literary Process in Russia in the 18th–19th Centuries. Secular and Spiritual Literature*], issue 2. Moscow, IWL RAS Publ., 2020, pp. 177–311. <https://doi.org/10.22455/Lit.pr.2020-2-177-311> (In Russ.)

Shcherbakova, M. I. “Sviataia zemlia v rukopisnom nasledii sviatitelia Feofana (po dokumentam Afonskogo arkhiva)” [“The Holy Land in the Manuscript Heritage of St. Theophan (According to the Documents of the Athos Archive)”]. *Feofanovskie chteniia: sbornik nauchnykh statei* [*Feofanov Readings: Digest of Articles*], issue 6. Ryazan, Ryazan State University Publ., 2013, pp. 92–101. (In Russ.)

Seemann, Klaus-Dieter. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte der Literaturen und der schönen Künste*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1976. 484 S. (In German)

Stavrou, Theofanis G., and Peter R. Weisensel. *Russian Travelers to the Christian East from the 20th to the 20th Century*. Columbus, Ohio, Slavica Publ., 1985. 925 p. (In English)

СЕТЕВОЕ ИЗДАНИЕ

Научный журнал
Два века русской классики / Two centuries of the Russian classics



2023 — Т. 5 — № 3

Учредитель и издатель
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук

Главный редактор

Щербакова Марина Ивановна
доктор филологических наук, профессор,
заведующая научно-исследовательским центром
«Русская литература и христианская традиция» ИМЛИ РАН

Дизайн обложки и макет журнала **Компьютерная верстка**
Д. К. Бернштейн А. З. Бернштейн

Корректор

В. Г. Андреева

Журнал зарегистрирован
Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации: ПИ № Эл 77-76366 от 02.08.2019 г.

Адрес учредителя, редакции и издателя:

121069, Москва, ул. Поварская, 25а

Тел.: (495)690-50-30

E-mail: journal_ork@mail.ru

Сайт журнала: www.rusklassika.ru

Дата размещения сетевого издания в сети Интернет
на официальном сайте <http://rusklassika.ru> 25.09.2023 г.

При перепечатке ссылка обязательна

16+

Ученым
мировой инте-
ранульви
им.

А.М. Топького
РАИ
Москва