

ISSN 2686-7494

Два века

РУССКОЙ
ИЖИСКИ

ISSN 2686-7494

ISSN 2686-7494

Журнал включен
в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ
Журнал включен в базу Scopus

Scopus®

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**

2024 Том 6 № 2 **2024 Volume 6 No. 2**

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

Щербакова Марина Ивановна (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)

Заместитель главного редактора

Виноградов Игорь Алексеевич (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

Valeria G. Andreeva (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)

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** **Поташова К. А.** «Стекла оптики» как средство миропознания в стихотворении Г. Р. Державина «Евгению. Жизнь Званская»
- 20** **Андреева В. Г.** «Катков... как раз годится для публики»: переписка Л. Н. Толстого и М. Н. Каткова 1850–1860-х гг.
- 40** **Евлампиев И. И.** Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра
- 66** **Смирнова Н. Н.** Фрагментация и остранение как процесс: В. Б. Шкловский перечитывает Л. Н. Толстого
- 82** **Беляева И. А.** Русские отражения истории о Белакве: Тентетников, Обломов, Лаврецкий
- 112** **Дубинина Т. Г.** «Только ею... держится и движется жизнь»: тема родительской любви в творчестве И. С. Тургенева
- 126** **Михновец М. В.** Православные «не-свои» в геополитической картине мира Ф. М. Достоевского: христианский Кавказ и греки
- 146** **Копытова Е. А.** Драматургические опыты Л. В. Гарелиной в контексте «большой» литературы
- 164** **Святославский А. В., Нгуен Тхи Тху Нган.** Категория народности литературы как предмет осмысления в истории русской критики XIX в.

Текстология. Источниковедение

- 184** **Щербакова М. И.** Письма свт. Феофана к Н. И. Кугушевой и ее дочерям 1881–1883 гг.
- 202** **Тоичкина А. В.** Н. В. Гоголь как художник и мыслитель в работах Д. И. Чижевского (К 130-летию Д. И. Чижевского)

Научная жизнь

- 224** **Христенко Д. Н.** «Двуголосье» и динамика национальной идентичности в русской и афроамериканской литературе

Contents

Russian Literature of the 18th–19th Centuries

- 6 **Ksenia A. Potashova.** “Glass of Optics” as a Means of Understanding the World in the Poem by G. R. Derzhavin “To Eugene. Life in Zvanka”
- 20 **Valeria G. Andreeva.** “Katkov... Is Just Right for the Public”: Correspondence Between L. N. Tolstoy and M. N. Katkov in the 1850s–1860s
- 40 **Igor I. Evlampiev.** The Genesis of L. N. Tolstoy’s Ideas About Individual Immortality in the Context of His Perception of the Philosophical Ideas of I. G. Herder and A. Schopenhauer
- 66 **Natalia N. Smirnova.** Fragmentation and Defamiliarization as a Process: V. B. Shklovsky Rereads L. N. Tolstoy
- 82 **Irina A. Belyaeva.** Russian Reflections of the Story of Belakva: Tentetnikov, Oblomov, Lavretsky
- 112 **Tatiana G. Dubinina.** “Only by It... Life Holds and Moves”: The Theme of Parental Love in I. S. Turgenev’s Works
- 126 **Mariia V. Mikhnovets.** “The Other” Orthodox in F. M. Dostoevsky’s Geopolitical Worldview: The Christian Caucasus and the Greeks
- 146 **Elena A. Kopytova.** L. V. Garelina’s Dramatic Experiments in the Context of “Big” Literature
- 164 **Alexey V. Svyatoslavsky, Nguyen Thi Thu Ngan.** The Category of Nationality of Literature as a Subject of Comprehension in the History of Russian Criticism of the 19th Century

Textual Criticism. Source Study

- 184 **Marina I. Shcherbakova.** St. Feofan’s Letters to N. I. Kugusheva and Her Daughters in 1881–1883
- 202 **Aleksandra V. Toichkina.** N. V. Gogol as an Artist and Thinker in the Works of D. I. Chizhevsky (To the 130th Anniversary of D. I. Chizhevsky)

Scientific Life

- 224 **Dmitrii N. Khristenko.** “Double-Voice” and the Dynamics of National Identity in Russian and African-American Literature

© 2024. К. А. Поташова

Государственный университет просвещения
г. Москва, Россия

**«Стекла оптики» как средство миропознания
в стихотворении Г. Р. Державина «Евгению. Жизнь Званская»**

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
№ 23-78-01016 «Космические образы в русской поэзии
конца XVIII – первой трети XIX века: онтология и поэтика»*

Аннотация: Целью статьи является выявление эмпирических оснований космической образности поэзии Г. Р. Державина и раскрытие механизмов преобразования реально видимых картин Вселенной в стихотворении «Евгению. Жизнь Званская». На основе имущественных описей и чертежей усадьбы Званка в статье устанавливается увлеченность Державина наблюдениями за движением небесных тел, выявляется, какой телескоп был у поэта. Рассматриваются номинации «стекла оптики» и «мрачный фонарь», которые поэт использует для образного представления телескопа. Посредством взгляда в телескоп поэт видит то, что недоступно в естественно-природном бытии, но при этом является частью Божественного мира и дополняет представления о Божественной Вселенной. В сопоставлении с трактатами Августина Блаженного рассматривается символическая наполненность образов небесных тел в стихотворении Державина, уточняется понимание поэтом красоты не только в ее эстетической, но и интеллектуальной составляющей.

Ключевые слова: Г. Р. Державин, космологическая образность, миропознание, онтология, механизмы визуализации.

Информация об авторе: Ксения Алексеевна Поташова, кандидат филологических наук, доцент, Государственный университет просвещения, ул. Фридриха Энгельса, д. 21 а, 105005 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0164-0371>

E-mail: ksebiaslovo@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 17.01.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 23.03.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Поташова К. А. «Стекла оптики» как средство миропознания в стихотворении Г. Р. Державина «Евгению. Жизнь Званская» // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 6–19. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-6-19>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 6–19. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 6–19. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. **Ksenia A. Potashova**
State University of Education
Moscow, Russia

“Glass of Optics” as a Means of Understanding the World in the Poem by G. R. Derzhavin “To Eugene. Life in Zvanka”

Acknowledgments: This work was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation, project no. 23-78-01016 “Cosmic Images in Russian Poetry of the Late 18th – First Third of the 19th Century: Ontology and Poetics.”

Abstract: The article aims to identify the empirical foundations of the cosmic imagery of G. R. Derzhavin’s poetry and to reveal the mechanisms for transforming visible pictures of the Universe in the poem “To Eugene. Life in Zvanka.” Property inventories and drawings of the Zvanka estate allow us to establish Derzhavin’s passion for observing the movement of celestial bodies and what kind of telescope the poet used for it. The article considers the nominations “glasses of optics” and “gloomy lantern,” which the poet uses to represent a telescope. By looking through a telescope, the poet sees what is inaccessible in natural existence but, at the same time, is part of the Divine world and complements the idea of the Divine Universe. The article examines the symbolic fullness of the images of celestial bodies in Derzhavin’s poem in comparison with the treatises of Augustine the Blessed. It clarifies the poet’s understanding of beauty not only in its aesthetic but also in its intellectual component.

Keywords: G. R. Derzhavin, cosmological imagery, worldview, ontology, visualization mechanisms.

Information about the author: Ksenia A. Potashova, PhD in Philology, Associate Professor, State University of Education, Friedrich Engels St., 21 a, Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0164-0371>

E-mail: kseniaslovo@yandex.ru

Received: January 17, 2024

Approved after reviewing: March 23, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Potashova, K. A. “‘Glass of Optics’ as a Means of Understanding the World in the Poem by G. R. Derzhavin ‘To Eugene. Life in Zvanka.’” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 6–19. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-6-19>

Картины, видимые через оптический прибор, не раз появляются в творчестве Державина, художественная система которого тяготеет к поэтике зримого: диковинные изображения, проецируемые через телескоп, волшебный фонарь, камеру обскуру, природное или искусственное стекло получают у поэта художественное оформление. И хотя космическая образность в творчестве Державина уже становилась предметом научных наблюдений [см. Поташова 2023], однако затрагиваемый аспект не был подробно рассмотрен. Изучалось символическое наполнение образов небесных светил в связи с эмблематизмом одической системы [Манн], [Левицкий], обращения поэта к астрономической Вселенной рассматривались в связи с библейскими [Есаулов] и апокалиптическими мотивами [Позднякова], космическая образность в оде «Бог» определялась как поэтическое воплощение главной идеи размышлений человека о своей ничтожности, «соизмеримость Творца, сотворенного и восхищение Им» [Башкиров: 144]. Однако в вышеуказанных работах нет конкретных наблюдений и выводов об эмпирических источниках космической образности поэзии Державина, не определены механизмы преобразования зримых картин Вселенной в художественный образ.

Стремительное развитие науки и техники в XVIII в. способствовало развитию интереса человека к космическому пространству, знание о котором стало возможным расширить опытным путем; таинственное и немислимо далекое было приближено посредством научных изобретений. Оптика, ставшая доступной для наблюдений человека за устройством Вселенной, обусловила обновление и развитие философских идей, утверждающих живое восприятие Бога через рассматриваемый мир. Таковыми явились философские размышления Г. В. Лейбница и И. Канта о связи эмпирического и рационального, Д. Дидро, осмысляющего функцию зрения при познании мира. Вместе с тем сознанию XVIII в. по-прежнему оставалась созвучна святоотеческая литература

с ее пониманием мира и природы как результата Божественного творения. Сочетание идей просветительства с «укоренившейся православной традицией» [Есаулов: 56] явно обнаруживается в объяснениях устройства мироздания в специальных периодических изданиях: «Размышления о делах Божиих в Царстве природы и Провидения на каждый день года» (Н. И. Новиков, 1787), «Магазин натуральной истории, физики химии, или Новое собрание материй» (Н. И. Новиков, А. А. Прокопович-Антонский, 1788–1790), «Друг Просвещения» (Д. И. Хвостов, 1804–1806). В статье «Неизмеримое пространство неба, звездами испещренное», рассказывающей об обозрении небесных тел на ночном небе посредством телескопа («зрительной трубы»), протоиерей Иоанн (Харламов) говорит, что оптический прибор призван не только облегчить научные наблюдения человека над космосом («Прежде изобретения зрительных труб конечно меньше на небе примечали мы звезд, нежели сколько ныне мы открывать их можем» [Размышления: 254]), но расширить «понятия о величестве всего мироздания» и восхититься «неизмеримостью всемогущества Божия» [Размышления: 254]. Синтез святоотеческого знания и космогонических теорий можно обнаружить и в образной системе поэзии второй половины XVIII в. Метафизические смыслы космической сферы явились и предметом поэтических размышлений Г. Р. Державина, который представлял свои идеи о смысле истории и устройении мира через зримую предметность. Размышляя об изобретении и использовании телескопа, Ханс Блюменберг пишет, что через него «созерцание небес приобретает исторический характер: в ситуации, когда космический горизонт опыта был неизменным с начала времен, изобретение телескопа знаменует черту, за которой можно предвидеть продолжающееся возрастание объемов доступной нам реальности» [Blumenberg: 22]. Вот это освоение новой для человека реальности во всех ее обновленных коннотациях и представляет нам Державин в своем послании «Евгению. Жизнь Званская», где впервые в отечественной словесности не отвлеченным, но «опредмеченным» зрительным восприятием через «стекла оптики», наряду с привычным человеческому глазу видением вещей и природы, можно увидеть космическое пространство.

Астрономические явления, представленные в условной раме оптического прибора, привлекают внимание в стихотворении Державина «Евгению. Жизнь Званская» (1807), передающим размышления поэта

над суетой земного мира. В своем поэтическом послании Державин упоминает два таких прибора — «стекла оптики» («Иль в стекла оптики картинные места // Смотрю моих усадеб») и «мрачный фонарь» («Иль в мрачном фонаре люблюсь, звезды зря» [Державин: 330]). При сравнении изображений, данных посредством проецирующего механизма в стихотворении «Фонарь» (1804), и той космической картины, которая показана в «Евгению. Жизнь Званская», очевидны различия в представлении оптических приборов. Прежде фонарем Державин назвал приспособление, воспроизводящее рукотворные изображения на холст («Очаровательный огонь чудный // Малюет на стене луну» [Державин: 292]). Фонарь в стихотворении «Евгению. Жизнь Званская» является механизмом, позволяющим любоваться небесными светилами, но уже не искусственными, а движущимися на небосводе. Оттого возникает вопрос, в какой же именно прибор наблюдает Державин. Ответ дает изображение имения Званка в чертежах Д. В. Поленова, сделанных в XIX в., и проведенная имущественная опись.

Из составленного подробного описания к «Фасаду званского дома, обращенного к реке» известно, что «на балконе стояли чугунные пушки, из которых палили во время обеда в день именин Г. Р. Державина, и телескоп, в который он любил смотреть. Державин любил сидеть на этом балконе, любоваться природой, слушая музыку. С этого балкона он одарял детей деревенских пряниками и кренделями» [Никитина: 515]. Все детали описания в точности соответствуют зарисовкам повседневного уклада жизни, представленным в стихотворении, что позволяет говорить о том, что телескоп и явился тем инструментом, который поэт скрывает под образными именованями «стекла оптики» и «мрачный фонарь». Уточнить, в какой именно оптический прибор смотрел Державин, позволяет и «Опись в селе Званка всему имуществу» (1827), в разделе которой «Разные вещи» указано наличие у поэта «трубы медной» и «ножек» [Морозова: 108]. Во второй половине XVIII в. в России были распространены медные телескопы зеркальной конструкции Д. Грегори, производимые в голландских мастерских и представлявшие собой значительные по своему размеру аппараты профессионального назначения. Скорее всего, принадлежащий поэту прибор был зрительной трубой, которая имеет и меньший размер, оттого в «Описи...» этот предмет назван именно «трубой». Она дает возможность наблюдать как за природными ландшафтами, чего не может

делать телескоп, так и за небесными телами. Активное производство зрительных труб в России началось только с 1821 г. в механической мастерской при Главном штабе, в связи с чем можно предположить наличие у Державина зрительной трубы английского производства.

В своих поэтических обозначениях зрительной трубы Державин сообщает о ее устройстве и принципах действия. Упоминание «стекел оптики» объясняется наличием у прибора нескольких стекол, на что всегда указывается в описании подобного аппарата: «Оной состоит из четырех обоюдно выпуклых стекол, из которых одно служит предметным, а три — глазными» [Словарь VI: 91]. Образ «мрачного фонаря», по всей вероятности, связан с размышлениями М. В. Ломоносова по поводу «ночезрительной трубы», позволяющей «извлечь вещи из темноты, чтобы можно было заметить их ночью или хотя бы в сумерки» [Ломоносов: 88]. Причина, по которой Державин не сообщает напрямую о том оптическом приборе, с помощью которого наблюдает за космическим пространством, возможно, связана с еще не утвердившимся на тот момент использованием слов «телескоп» или «зрительная труба» в поэтическом лексиконе. Обнаруживается немало примеров использования слова «телескоп» в публицистике этого времени («Вооружай зрение твое телескопами, за дальнейшие неподвижные звезды досягающими» [Радищев: 43]), этнографических зарисовках («Приметив, что воображение обманывает глаза мои, пошел к священнику и взял у него телескоп» [Карамзин: 278]), сообщениях о кругосветных плаваниях («Стрелка наклонения и трех-футовый ахроматический телескоп для наблюдения на берегу закрытий звезд и затмений Юпитеровых спутников, хотя также выписываемы были мною, но Траутон оных не доставил» [Крузенштерн: 10]). При этом поэтический язык специальных обозначений оптики не знал. Для Державина, истинного мастера художественного образа, «телескоп» или «зрительная труба» как слова из сферы науки были не приемлемы, поэтому поэт заменяет их визуальными аналогиями. Подобные замены находим и у Ломоносова, использующего вместо слов «телескоп» и «труба» основанные на зрительных ассоциациях художественные образы — «машина для сгущения света», «ночезрительная труба», «ночегляд». И у Ломоносова, и у Державина, которых объединяет интерес к закрытому для естественного зрения наполнению пространства Вселенной, оптические приборы имеют образные названия.

В предметном мире послания «Евгению. Жизнь Званская» оптические механизмы приобретают большее значение, нежели иные творения рук человека, прекрасные только тем, что «взор манят». Идиллическое описание усадебной повседневности Званки Державин слагает из перечислений множества артефактов, данных нарочито в ироничных интонациях:

В которой к госпоже, для похвалы гостей,
Приносят разные полотна, сукна, ткани,
Узорны образцы салфеток, скатертей,
Ковров и кружев, и вязани [Державин: 328].

Взгляд через стекло на Вселенную, напротив, открывает нечто удивительное, делает доступным глазу то, что невозможно было бы увидеть невооруженным взглядом. Понимая стекло как призму, через которую открывается новое знание или преобразается реальность, Державин любит солнечным светом, отражающимся в окнах усадебного дома («стекл заревом горит мой храмовидный дом» [Державин: 332]), наделяет зеркало возможностью приоткрыть историю («Иль в зеркало времен, качая головой, // На страсти, на дела зрю древних, новых веков» [Державин: 328]). К таким же средствам познания мира Державин относит и зрительную трубу. И хотя этот оптический прибор появляется в стихотворении только единожды в середине, все же именно посредством моделирования взгляда через него поэт задается основным в художественном мире стихотворения вопросом о сущности красоты, которая либо вызывает восхищение, либо «бременит дух».

Помимо того, что поэт созерцает небо естественным взором, что показано уже в самом начале стихотворения («Восстав от сна, взвожу на небо скромный взор; // Мой утреннюет дух правителю вселенной» [Державин: 327]), и обращается к Вселенной в поэтических обобщениях («Творцом содержится вселена» [Державин: 329]), он обозревает грандиозное по своему охвату пространство с помощью астрономического приспособления:

Иль в стекла оптики картинные места
Смотрю моих усадеб, на свитках грады, царства,

Моря, леса, — лежит вся мира красота

В глазах, искусств через коварства [Державин: 330].

Созерцаемый вид соотносится со всем пространством Земли как планеты. Примечательна и форма конструирования этого пространства, образно представленного в последовательном нарастании координат от усадьбы к целым цивилизациям и географическим ландшафтам. Смысловым обобщением этого перечисления пространственных характеристик является слово «красота», под которым в данном контексте понимается не просто многообразие тварного мира, но гармония его устроения. Этот открывшийся вид можно понимать как конкретное наполнение слов благодарности Творцу, данных в начале стихотворения: «Благодарю, что вновь чудес, красот позор // Открыл мне в жизни толь блаженной» [Державин: 327]. Обращает на себя внимание сочетание «красот позор» с ушедшим из активного употребления словом «позор» в значении «открытого взгляду зрелища, прозрения» [Даль 3: 232]. Оптические стекла и географические карты являются предметами-посредниками, позволяющими увидеть упорядоченную красоту Земли. Если в этом фрагменте стихотворения взгляд поэта движется по горизонтали, акцентируя «приметы земного мира в его связи с духовной реальностью» [Киселева: 94], то в следующем фрагменте взгляд дан снизу вверх, устремлен от земли в космическое пространство, проводя аналогию между упорядоченностью земного мира и небесного. Поэт находит гармонию в космической Вселенной, где сияние каждой звезды подчеркивает Божественное присутствие:

Иль в мрачном фонаре люблюсь, звезды зря
Бегущи в тишине по синю волн стремленью:
Так солнца в воздухе, я мню, текут горя,
Премудрости ко прославленью [Державин: 330].

В связи с поэтической реализацией Державиным идеи утверждения Божьего Величества обращает на себя внимание последовательность представления картин, расположенных в порядке интенсивности зримых впечатлений, что в полной мере согласуется с «классицистической традицией с ее культом разума» [Киселева, Поташова: 245]. Более предметные изображения-фиксации, данные сверхкрупным планом («Я

озреваю стол» [Державин: 329]), поэт сменяет созерцаниями панорамным видов природы («Пастушьего вблизи внимаю рога зов, // Вдали тетеревей глухое токованье» [Державин: 327]), далее читателю открывается миропостигающий взгляд, устремленный в небесное пространство. И хотя Державин находит в каждой картине деталь для воспевания, при этом его поэтическая мысль, реализуя художественную задачу противопоставить красоту тварного мира и красоту небесную, движется от просто привлекательного к гармоничному. Примечательно, что предметную наполненность повседневной жизни поэт определяет фразой из Книги Екклесиаста: «Суета сует!» [Державин: 329]. Вкладывая в «суету» представление о мирской жизни как о бесполезном в своей сущности зрелище, поэт подчеркивает избыточность и тщету красоты рукотворной. Тогда как именно «блеск светила полудневна» позволяет поэту заключить «коль прекрасен мир!» и восхититься им как творением Бога («Творцом содержится вселенна» [Державин: 329]).

Вершиной прекрасного Державин считает красоту, распространяющую свое действие на другие явления. Обрамленные «стеклами оптики» астрономические картины рисуют небесные светила — солнце («Зрю на багрянец зарь, на солнце восходяще» [Державин: 329]) и звезды («самых светлых звезд блеск меркнет от ночей» [Державин: 333]), восхищающие взор игрой света. Акцентируя светоносность небесных тел, поэт прибегает к метафорической замене звезд на небосводе непривычной по звучанию номинацией во множественном числе «солнцы» («солнцы в воздухе» [Державин: 330]). Этот образ стал авторским неологизмом, к которому поэт не раз прибегает для обозначения бесчисленных искр-бликов, распространяющихся от Божественного светоносного источника («Так солнцы от Тебя родятся; // Как в мразный, ясный день зимой» [Державин: 330]). Подчеркнутая светоносность небесных тел важна не столько в эстетическом, сколько в метафизическом ключе. Это свет нерукотворной, Божественной природы, зримое восприятие которого и есть постижение Бога. Светоносность Вселенной не просто является предметом любования Державина, но становится мерилем истинной красоты, оттого по отношению к небесным светилам поэт тщательно подбирает смысловые определения, в наибольшей степени передающие личностный характер его внутреннего монолога с Богом. Истинная красота для Державина приносит не только эстетическую, но и интеллектуальную радость.

В трактовке света, исходящего от небесных тел, наиболее близкими художественной системе Державина оказываются труды Августина Блаженного с присущей им «индивидуализацией языка благочестия» [Хондзинский: 24]. Умозрительный характер державинских астрономических картин позволяет провести небеспочвенные аналогии с объяснениями сотворения мироздания в трактатах Августина Блаженного, основанными на логической цепочке «увидеть — постигнуть». Поэтические размышления о космических телах оказываются созвучными толкованию Августином Блаженным библейской космогонии: «Вот земля и небо; они кричат о том, что они созданы. <...> Кричат они также, что не сами они себя создали: “мы существуем потому, что мы созданы: нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой”» [Августин Блж. 1999: 1139]. Основываясь на том, что бесформенное, то есть недоступное зрению, невозможно познать, философ утверждает тождество «Божественного всеприсутствия» и «световой субстанции». «Исповедь» Августина Блаженного в предельно пластичных образах говорит о существовании двух типов красоты. Философ утверждает красоту истинную, которой и выступает солнечный свет, являющий миру Божественное присутствие: «И сам царь красок, этот солнечный свет, заливающий все, что мы видим, <...> всячески подкрадывается ко мне и ласкает меня, <...>. И он настолько дорог, что если он вдруг исчезнет, то его с тоской ищешь, а если его долго нет, то душа омрачается» [Августин Блж. 2013: 165]. Этой красоте мыслитель противопоставляет красоту «пленительную» и «утомительную», к которой относит различные рукотворные создания: «К тому, что прельщает глаза, сколько еще добавлено людьми! Создания разных искусств и ремесел — одежда, обувь, посуда и всяческая утварь, картины и другие изображения» [Августин Блж. 2013: 166]. Державин, без сомнения знакомый с учением Августина Блаженного, чьи труды в конце XVIII в. были самыми переводными из философских сочинений на иностранных языках, на этой же оппозиции красоты истинной и пленительной строит свое поэтическое послание, адресованное к митрополиту Евгению (Болховитинову).

Разделяя определившие XVIII в. идеи философии просвещения о гармоничном устроении видимого мира, его культ разума и науки, интересуясь событиями естественных наук, Державин опытным путем постигает устройство Вселенной, что обуславливает появление в его

поэзии новейших оптических приборов. В то же время чутко понимающий библейскую космогонию, Державин не подменяет божественной истины постижением мира через стекло, оперируя к астрономическим явлениям как к доказательству существования Бога. На протяжении всего стихотворного послания поэт фиксирует различные картины, которые открываются его зрению, дает им оценку и заканчивает поэтической рефлексией о сущности мироздания. Эти визуальные ряды слагаются буквально в представление об усадьбе как концентрации гармонической идиллии; шире — в осмысление процесса движения времени от восхода солнца к полудню и вечернему закату, и, наконец, в размышления о том, что же такое время земное в сравнении с существованием космической галактики, зримым воплощением вечности. Суть философии Державина, представленной в поэтической форме, видится не в идеализации представления естественной жизни, как зачастую рассматривают это стихотворение, акцентируя идею блаженства на земле, но в провозглашении идеи познания Творца, в «преображение телесного зрения в духовное» [Поташова 2021: 136].

Расставленные Державиным визуальные акценты выражают не просто фиксированное восприятие различных объектов, как из мира природы, так и рукотворных предметов, но особый путь познания окружающего. За всеми наблюдениями и мечтаниями лирического поэта подразумевается созерцание Бога. Этот путь познания подчеркивается и в открывающей стихотворение традиционной для псалмической формуле «блажен, кто...», и в изображении обращенного взгляда лирического поэта на небо с утренней молитвой, и в окончании стихотворения утверждением Божественного присутствия в каждом нерукотворном образе. Осмысление зрения не только как пути миропознания, но и как Богопознания, обуславливает интерес Державина к астрономическим образам как к зримому чуду, что связано с глубоко личным религиозным переживанием поэта Божественного величия.

Список литературы

Источники

Августин Блаженный. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. 372 с.

Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. 1600 с.

- Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1998.
- Державин Г. Р.* Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1957. 470 с.
- Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника // *Карамзин Н. М.* Избр. соч.: в 2 т. М.; Л.: Худож. лит., 1964.
- Круженищев И. Ф.* Путешествие вокруг света в 1803, 4, 5, и 1806 годах. СПб.: Морская Типография, 1809. Ч. 1. 388 с.
- Ломоносов М. В.* Физическая задача о ночезрительной трубе // *Ломоносов: сб. ст. и материалов.* М.; Л.: АН СССР, 1946. С. 87–89.
- Радищев А. Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л.: АН СССР, 1938–1952. Т. 2. С. 37–142.
- Размышления о делах божиих в царстве природы и провидения на каждый день года: издание периодическое. М.: В тип. Компании типографической, 1787–1788.
- Словарь Академии Российской. СПб.: При Императорской Академии наук, 1789–1794.

Исследования

- Баширов Д. Л.* Ода Г. Р. Державина «Бог» // Проблемы исторической поэтики. 1998. № 5. С. 140–150.
- Есаулов И. А.* Ода Г. Р. Державина «Бог»: новое понимание // Проблемы исторической поэтики. 2016. № 14. С. 45–67. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2016.3722>
- Киселева И. А.* О смысловой цельности дефинитивного текста поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон» (1839) // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17, № 4. С. 91–106. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2019.6422>
- Киселева И. А., Поташова К. А.* Особенности поэтического экфрасиса в стихотворении А. С. Пушкина «Полководец» (1835): от черновика к беловику // Научный диалог. 2021. № 4. С. 240–253. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2021-4-240-253>
- Левицкий А.* Образ солнца в поэзии Державина // Русская литература. 2012. № 1. С. 55–65.
- Манн Ю. В.* Динамика русского романтизма. М.: Аспект-пресс, 1995. 380 с.
- Морозова Е. В.* Все имущество села Званки в 1827 году. Описи и реестры // Г. Р. Державин и его время: сб. научных трудов. СПб.: Всероссийский музей А. С. Пушкина, 2010. Вып. 5. С. 90–117.
- Никитина А. Б.* Об усадьбе Г. Р. Державина в Званке // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Л.: Наука, 1986. С. 508–522.
- Позднякова Н. А.* Образ художественного времени в поэзии Г. Р. Державина // Г. Р. Державин: личность, творчество, современное восприятие. Казань: Казанский ун-т, 1993. С. 39.
- Поташова К. А.* Традиции и новаторство русской литературы конца XVIII – первой трети XIX века в аспекте усвоения опыта живописи М.: ФЛИНТА, 2021. 376 с.
- Поташова К. А.* Космическая образность русской поэзии рубежа XVIII–XIX веков: стратегии изучения // Научный диалог. 2023. Т. 12, № 10. С. 211–228. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-10-211-228>

Хондзинский П. (свщ.) Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2011. № 33. С. 22–36.

Blumenberg H. *Paradigms for a Metaphorology* / trans. from German by Robert Savage. New York: Ithaca, 2010. 152 p.

References

Bashkirov, D. L. “Oda G. R. Derzhavina ‘Bog’” [“G. R. Derzhavin’s Ode ‘God’”] *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 5, 1998, pp. 140–150. (In Russ.)

Esaulov, I. A. “Oda G. R. Derzhavina ‘Bog’: novoe ponimanie” [“G. R. Derzhavin’s Ode ‘God’: A New Understanding”]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 14, 2016, pp. 45–67. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2016.3722> (In Russ.)

Kiseleva, I. A. “O smyslovoi tsel’nosti definitivnogo teksta poemы M. Iu. Lermontova ‘Demon’ (1839)” [“On the Semantic Integrity of the Definitive Text of M. Y. Lermontov’s Poem ‘The Demon’ (1839)”]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, vol. 17, no. 4, 2019, pp. 91–106. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2019.6422> (In Russ.)

Kiseleva, I. A., and K. A. Potashova. “Osobennosti poeticheskogo ekfrasisa v stikhotvorenii A. S. Pushkina ‘Polkovodets’ (1835): ot chernovika k beloveku” [“Features of Poetic Ecphrasis in A. S. Pushkin’s Poem ‘The Commander’ (1835): From Draft to Fair Copy”]. *Nauchnyi dialog*, no. 4, 2021, pp. 240–253. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2021-4-240-253> (In Russ.)

Levitskii, A. “Obraz solntsa v poezii Derzhavina” [“The Image of the Sun in Derzhavin’s Poetry”]. *Russkaia literatura*, no. 1, 2012, pp. 55–65. (In Russ.)

Mann, Iu. V. *Dinamika russkogo romantizma* [*Dynamics of Russian Romanticism*]. Moscow, Aspekt-press Publ., 1995. 380 p. (In Russ.)

Morozova, E. V. “Vse imushchestvo sela Zvanki v 1827 godu. Opisi i reestry” [“All the Property of the Village Zvanki in 1827. Inventories and Registers”]. *G. R. Derzhavin i ego vremia: sbornik nauchnykh trudov* [G. R. Derzhavin and His Time: Collection of Scientific Works], issue 5. St. Petersburg, National Pushkin Museum Publ., 2010, pp. 90–117. (In Russ.)

Nikitina, A. B. “Ob usad’be G. R. Derzhavina v Zvanke” [“About the Estate of G. R. Derzhavin in Zvanka”]. *Pamiatniki kul’tury. Novye otkrytiia. Pis’mennost’. Iskusstvo. Arkheologiya* [*Monuments of Culture. New Discoveries. Writing. Art. Archeology*]. Leningrad, Nauka Publ., 1986, pp. 508–522. (In Russ.)

Pozdniakova, N. A. “Obraz khudozhestvennogo vremeni v poezii G. R. Derzhavina” [“The Image of Artistic Time in G. R. Derzhavin’s Poetry”]. *G. R. Derzhavin: lichnost’, tvorchestvo, sovremennoe vospriatie* [G. R. Derzhavin: Personality, Creativity, Modern Perception]. Kazan, Kazan University Publ., 1993, p. 39. (In Russ.)

Potashova, K. A. *Traditsii i novatorstvo russkoi literatury kontsa XVIII – pervoi treti XIX veka v aspekte usvoeniia opyta zhivopisi* [Traditions and Innovations of Russian Literature of the Late 18th – First Third of the 19th Century in the Aspect of Mastering the Experience of Painting]. Moscow, FLINTA Publ., 2021. 376 p. (In Russ.)

Русская литература XVIII–XIX столетий
К. А. Поташова. «Стекла оптики» как средство миропознания
в стихотворении Г. Р. Державина «Евгению. Жизнь Званская»

Potashova, K. A. “Kosmicheskaia obraznost’ russkoi poezii rubezha XVIII–XIX vekov: strategii izucheniia” [“Cosmic Imagery of Russian Poetry at the Turn of the 18th–19th Centuries: Strategies for Studying”]. *Nauchnyi dialog*, vol. 12, no. 10, 2023, pp. 211–228. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-10-211-228> (In Russ.)

Khondzinskii, P. “Blazhennyi Avgustin v russkoi dukhovnoi traditsii XVIII v.” [“Blessed Augustine in the Russian Spiritual Tradition of the 18th Century”]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii*, no. 33, 2011, pp. 22–36. (In Russ.)

Blumenberg, Hans. *Paradigms for a Metaphorology*, trans. from German by Robert Savage. New York, Ithaca Publ., 2010. 152 p. (In English)

© 2024. В. Г. Андреева

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

**«Катков... как раз годится для публики»:
переписка Л. Н. Толстого и М. Н. Каткова 1850–1860-х гг.**

*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: В статье анализируется переписка Л. Н. Толстого и М. Н. Каткова, которая в науке до сих пор не была подробно исследована и прокомментирована. Автор статьи последовательно представляет историю взаимодействия корреспондентов, раскрывает контекст переписки, показывает возникшие на протяжении общения сложности и их причины. Отмечается разница в мировоззрении и характерах писателя и издателя, ряд факторов, которые в конце 1850-х гг. и начале 1860-х гг. особенно привлекали Толстого к Каткову и его изданиям. В статье констатируется некоторая условная зависимость писателя от редактора, осмысливается возможное влияние газеты и журнала Каткова на Толстого в разные периоды. Катков для Толстого на протяжении всего периода их общения продолжал оставаться максимально публичным человеком, предводителем и одновременно служащим публики, однако его работа и возможности были нужны Толстому как раз для связи с широкой аудиторией.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, М. Н. Катков, переписка, корреспонденты, редакционная политика, «Русский вестник», публика, читательская аудитория.

Информация об авторе: Валерия Геннадьевна Андреева, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4558-3153>

E-mail: lanfra87@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 14.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 22.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Андреева В. Г. «Катков... как раз годится для публики»: переписка Л. Н. Толстого и М. Н. Каткова 1850–1860-х гг. // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 20–39. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-20-39>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 20–39. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 20–39. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Valeria G. Andreeva

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

“Katkov... Is Just Right for the Public”: Correspondence Between L. N. Tolstoy and M. N. Katkov in the 1850s–1860s

Acknowledgments: This work was carried out at IWL RAS with financial support from 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 analyzes the correspondence between L. N. Tolstoy and M. N. Katkov, which has not yet been studied and commented on in detail in science. The author of the article consistently presents the history of interaction between correspondents, reveals the context of the correspondence, and shows the difficulties that arose during communication and their reasons. There is a difference in the worldview and characters of the writer and the publisher; however, several factors particularly attracted Tolstoy to Katkov and his publications in the late 1850s and early 1860s. The article states a certain conditional dependence of the writer on the editor and comprehends the possible influence of Katkov’s newspaper and journal on Tolstoy in different periods. For Tolstoy, Katkov, throughout the entire period of their communication, continued to remain the most public person, a leader and at the same time serving the public, but Tolstoy needed his work and capabilities precisely to communicate with a wide audience.

Keywords: L. N. Tolstoy, M. N. Katkov, correspondence, correspondents, editorial policy, “Russian Bulletin,” public, readership.

Information about the author: Valeria G. Andreeva, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4558-3153>

E-mail: lanfra87@mail.ru

Received: March 14, 2024

Approved after reviewing: April 22, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Andreeva, V. G. “‘Katkov... Is Just Right for the Public’: Correspondence Between L. N. Tolstoy and M. N. Katkov in the 1850s–1860s.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 20–39. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-20-39>

В изучении переписки Л. Н. Толстого с русскими писателями, литераторами и публицистами особенное значение имеет письменное общение с М. Н. Катковым, относящееся к 1858–1877 гг. Письма Толстого опубликованы в юбилейном полном собрании сочинений писателя. Переписка Толстого и Каткова была издана Ф. Буслаевым в 37 томе Литературного наследства за 1939 г. с небольшим предисловием и достаточно краткими комментариями, которые намечали лишь общую суть взаимоотношений корреспондентов [Переписка]. К сожалению, переписка с Катковым не вошла в подготовленное С. А. Розановой и сопровождаемое обстоятельными комментариями издание Переписки Л. Н. Толстого с русскими писателями в двух томах [Л. Н. Толстой. Переписка]. Между тем она очень важна в плане осмысления взаимодействия Толстого с редакторами и издателями, может быть сопоставлена с глубокой и обстоятельной перепиской Толстого с Н. А. Некрасовым [Андреева 2023].

В литературоведении общение Толстого и Каткова, как правило, рассматривалось эпизодически, преимущественно в связи с публикацией в «Русском вестнике» произведений Толстого и возникавших столкновений писателя и редактора (особенно уже при публикации «Анны Карениной») [Бабаев: 132, 143–148]. Значительное внимание в науке уделено размовке Толстого и Каткова, связанной с последней частью «Анны Карениной», не вышедшей в журнале в связи с расхождением идеологических и политических взглядов автора и редактора, а также в целом реакции «Русского вестника» на роман Толстого [Городилова]. В задачи данной статьи входит изучение переписки Толстого и Каткова и подробный анализ корреспонденции 1850–1860-х гг., которая велась с разной интенсивностью. На основании аналитического исследования текстов писем с применением биографического и герменевтического, сопоставительного и культурно-исторического методов мы раскрываем реальный текст и подтекст взаимодействия современ-

ников, прослеживаем линию общения Толстого и Каткова, позволяющую лучше понять позиции обоих литераторов.

Некоторые ценные и значимые замечания о переписке Толстого и Каткова были сделаны Г. В. Жирковым [Жирков], однако проблема отношения современников друг к другу до сих пор не исчерпана и вызывает большой интерес. В недавно вышедшей книге, посвященной Каткову, С. Фуссо отметила: «Письма Каткова к Толстому в первые годы их сотрудничества имеют совсем иной тон, чем у того гордого, властного редактора, который был известен публике со времени полемики с Тур» [Фуссо: 270]. Исследовательница объясняет отношение Каткова к Толстому «социальным положением, богатством и литературным талантом Толстого», которые «пугали Каткова, имевшего репутацию выскочки, благоговевшего перед высшим дворянством» [Фуссо: 270]. По нашему мнению, специфика взаимоотношений Толстого и Каткова сложнее и объясняется, в том числе, неоднозначностью и несхожестью их характеров и натур.

Первое из дошедших до нас писем Толстого Каткову от 1 декабря 1856 г. не было отправлено и осталось в черновиках. Это одно из самых пространных и вместе с тем содержательных посланий, из которого можно понять, что заочно Толстой и Катков познакомились еще в 1855 г., когда последний письменно пригласил Толстого в число сотрудников журнала «Русский вестник». В письме Толстой последовательно излагает свое недовольство напечатанным в «Московских Ведомостях» объявлением об исключении себя и Тургенева из сотрудников журнала «Русский вестник». Для пояснения ситуации писатель рассказывает историю настойчивого и троекратного его приглашения в журнал сначала самим главным редактором, после — участником редакции Е. Ф. Коршем, затем — братом Каткова. Толстой недоумевает по поводу вольного обращения редакции с потенциальными авторами — сначала его без согласия включили в состав авторов журнала, потом — гласно исключили: «Я не считал и не считаю себя обещанием обязанным перед Русским Вестником, хотя имя мое без моего на то согласия и было напечатано в списке сотрудников журнала» [Толстой 60: 133]. Уже получив опыт работы с редакцией «Современника», Толстой напоминает Каткову о правах сотрудника журнала (постоянная информированность, получение экземпляров издания). Еще один важный факт — Толстой, связанный в это время «обязательным соглашением»

с журналом Некрасова, оговаривается о временности этого договора с «Современником» и своей *писательской свободой*.

Датировка данного письма определяется по записи Толстого в дневнике от 1 декабря 1856 г.: «Написал письмо Валерии, хорошее, ни тепло, ни холодно, и письмо Каткову» [Толстой 47: 103]. По всей видимости, послание показалось Толстому достаточно резким, а писатель не хотел портить отношений с Катковым, поэтому оно осталось в черновиках. Интересны также побудительные мотивы, подтолкнувшие Толстого к созданию этого письма. Можно предположить, что вызвано оно было не только недовольством, но и тщеславным чувством Толстого, в конце ноября ощутившего себя *большим писателем*. 30 ноября 1856 г., за день до написания письма Каткову, Толстой отметил в дневнике: «Государь читал Детство и плакал» [Толстой 47: 103]. Вероятнее всего, внимание государя приятно удивило Толстого, и он писал послание Каткову, переоценивая значение своего художественного творчества.

Давно увлеченный идеей основания и издания журнала (которая не оставляла его и далее), Толстой с особенным чувством относился к Каткову как уже известному редактору. Значим комментарий Толстого к недоразумению, случившемуся с повестью «Призраки» И. С. Тургенева. Последний обещал отдать эту повесть в «Русский вестник», но заключил «обязательное соглашение» с «Современником» Некрасова. Большинство литераторов поддерживали Тургенева, считая прозвучавшее обвинение Каткова несправедливым. В. П. Боткин писал Тургеневу 6 декабря 1856 г.: «Выходка Каткова здесь всех неприятно поразила и все единогласно решили, что выходка Каткова неделикатная и желчная — совершенно освобождает тебя от данного ему обещания» [В. П. Боткин: 109]. Однако Толстой в письме Боткину от 20...28 января 1857 г. достаточно смело и субъективно сформулировал *иное* мнение большинства: «Тургенева в истории Каткова здесь все обвиняют за недоставление повести» [Толстой 60: 153].

Не случайным, точнее, написанным не без скрытого повода видится нам письмо Толстого к Каткову от 18 марта 1858 г. На первый взгляд, оно раскрывает процесс взаимодействия Толстого и М. Е. Салтыкова-Щедрина. В течение 1857–1858 гг. Толстой немало интересовался творчеством Салтыкова-Щедрина. 2 августа 1857 г. Толстой отметил в дневнике: «Дома, читаю. Салтыков талант, серьезный» [Толстой 47: 150]. Толстой виделся с Салтыковым-Щедриным перед отъездом

из Петербурга в Москву утром или днем 17 марта 1858 г., когда Салтыков и передал Толстому рукопись. В дневнике от 17 марта Толстой отметил: «Салтыков, читал. Идеалист хорош. Он здоровый талант» [Толстой 48: 9]. Думается, Толстой не случайно взялся за доставку Каткову рукописи Салтыкова-Щедрина. Дело в том, что в январе и феврале 1858 г. Толстой и содержательно, и формально был недоволен журналом Некрасова: «...в письме от 21 января 1858 г. Толстой раскритиковал новый номер журнала, отметив, что он “очень плох”. В феврале 1858 г. Толстой открыто заявил Некрасову, что союз писателей, сотрудничающих с “Современником”, изжил себя. Толстой не скрывался, выражая свое желание печататься и в других журналах. Кроме того, он вновь заявлял Некрасову о деньгах, сроках и скорости выплат» [Андреева 2023: 80]. Вероятнее всего, писатель думал о других площадках для публикации своих произведений, поэтому повод для взаимодействия с редактором «Русского вестника» он не стал упускать.

Первое произведение Толстого, опубликованное в «Русском вестнике» в № 1 и № 2 за 1859 г. — повесть «Семейное счастье». Публикация эта состоялась во многом благодаря В. П. Боткину, который посоветовал Толстому журнал Каткова. Однако публикация повести не прошла для Толстого безоблачно. Прежде чем принять финансовые условия, высказанные писателем, Катков пожелал прочитать повесть. Для Толстого это был удар по самолюбию, отражение недоверия редактора. Писатель был решительно возмущен, 5–8 апреля 1859 г. он писал В. П. Боткину: «Обдумав здраво, я вижу, что решительно неприлично мне отдавать на оценку свою вещь Каткову, а потому не пишете ему ничего» [Толстой 60: 284]. В финале письма Толстой выразился еще более категорично: «это решительно ни на что не похоже и *невозможно*» [Толстой 60: 284]. А в дневнике от 9 апреля 1859 г. Толстой записал: «С Катковым неладно» [Толстой 48: 20–21].

Между тем, уже через месяц Толстой, перечитывающий корректуру второй части повести, нашел ее «мерзким сочинением». В письме Боткину от 3 мая 1859 г. писатель ругал «Семейное счастье», не стесняясь в выражениях (не все из них можно открыто опубликовать), он умолял Боткина помочь с прекращением печатания повести, просил сжечь рукопись второй части, взяв ее у Каткова, просил уговорить Каткова не печатать вторую часть, а получить с него (с Толстого) обратно деньги [Толстой 60: 296]. А ведь еще только месяц назад Толстой сомне-

вался, не продешевил ли он со стоимостью страницы и укорял Каткова в странных подозрениях. Разумеется, в этой ситуации редактор «Русского вестника» оказался для Толстого не просто оправдан, писатель, пожалуй, мог бы удивиться его чутью и предусмотрительности.

Именно поэтому в начале 1860-х гг. Толстой относился к Каткову с немалым доверием, хотя преимущественно ценил в нем не понимающего коллегу-литератора а, скорее, *предприимчивого редактора и публициста*. Сущность натуры и характера Каткова, его профессиональную ценность Толстой уловил достаточно быстро. «...Толстого-литератора на этом этапе его творческого пути устраивали сугубо деловые качества Каткова, его высокий профессионализм, а также автономность существования и уровень материального обеспечения, которые предоставлял автору редактор-издатель» [Жирков: 280].

Н. Н. Гусев отмечает, что «23 апреля Толстой приехал в Москву», где «он пробыл, вероятно, дня четыре, виделся с редактором “Русского вестника” Катковым, чтобы уговориться о печатании объявлений о своем будущем журнале... Свое впечатление от этого свидания с Катковым Толстой в дневнике 25 апреля выразил словами: “Катков настолько ограничен, что как раз годится для публики”» [Гусев: 434–435]. Сам Толстой в то время думал преимущественно о публике и журнальном деле, однако констатация ограниченности редактора «Русского вестника» означала, что Толстой не был далее готов во всем полагаться на Каткова. При всей увлеченности в данный период педагогикой писатель прекрасно чувствовал свое преимущество, которое отличало его от «ограниченного» Каткова. Мастерство и сила большого писателя, создаваемые Толстым в себе, выражались и во внешней форме отношения к Каткову. С. Фуссо точно отметила, что «отношение Толстого к Каткову в его письмах на момент начала их сотрудничества вежливо и корректно, но, в отличие от Достоевского и в меньшей степени Тургенева, он никогда не обращается к Каткову как проситель. Он также никогда не обращается к нему “как литератор к литератору”, в отличие от Достоевского, по-видимому, делавшего это искренне» [Фуссо: 268].

29 июня 1861 г. Толстой в письме просил Каткова взяться за печатание программы журнала «Ясная Поляна», обещал срочную оплату всех издержек и показывал, что полностью полагается на авторитет редактора. Толстой открыто не сообщал Каткову о полном отсутствии у него опыта ведения журнала, но признавал за адресатом письма

абсолютное преимущество в этом деле. Не менее интересна вторая часть послания, в которой речь идет о повести «Кзаки», обещанной Толстым Каткову. Писатель сообщает редактору о своих многочисленных заботах — хозяйстве, школе, журнале и мировом посредничестве, которые он в письме к А. А. Толстой от 12–14 мая 1861 г. назвал «хому-тами»: «Так что теперь я, после годовой свободы, не без удовольствия чувствую на себе: 1) хозяйственный, 2) школьный, 3) журнальный и 4) посреднический хомуты...» [Толстой 60: 389]. Интересно, что метафора, употребленная Толстым в письме к Каткову: «самому хочется спихнуть с шеи неоконченную работу» [Толстой 60: 395], которая на первый взгляд выражает полное пренебрежение Толстого в этот период к художественному творчеству, в то же время *вписывает писательскую работу в список «хомутов»*, которые писатель ощущал на себе — как ни желал Толстой отбросить литературный труд, он подспудно ощущал себя призванным к нему.

Вместе с тем, в этом письме Толстой идет и на определенное лукавство. Он сообщал, что «сдал должность (мирового посредника — В. А.) кандидату, по болезни»: «Пользуясь болезнью, принимаюсь за кабинетные работы» [Толстой 60: 395]. Однако на следующий день, 30 июня 1861 г., Толстой написал письмо генерал-майору Н. А. Костомарову, который владел деревней Харинки Крапивенского уезда Тульской губернии по поводу двух его крестьян, обратившихся с просьбой решить вопрос о земле и намерениях А. А. Костомарова в их отношении. Толстой не собирался прекращать на время работу, это было сказано в угоду Каткову, которому писатель хотел показать, что освобождает время от других дел для завершения работы над «Кзаками».

Письмо Каткова от 30 июля 1861 г. раскрывает его глубокое и где-то даже интуитивное понимание Толстого. Катков на самом деле признавал его величие как писателя, во многих ответных письмах редактор пытался быть «зеркалом», обращенным в сторону самого Толстого, с пристрастной обязательностью исполнял то, о чем просил писатель. Катков не прогадал: его корреспонденту была близка и понятна именно такая искренняя форма общения, вместе с тем она позволяла Каткову «заполучать» новые и новые произведения писателя. Лишь в финале письма Катков упоминает о литературной деятельности Толстого, а всё его послание о журнале, он даже открыто говорит о том, что готов исполнять любые идеи и прихоти Толстого, лишь бы они не противо-

речили установленным государством и цензурой правилам: «Пишите мне всё, что придумаете Вы сами, я же с своей стороны не премину уведомить Вас, что по соображению может быть полезным для распространения вести о Вашем издании» [Переписка: 195]. Между тем, необходимо отметить, что «отзеркаливание» идей и желаний Толстого и других классиков было большим трудом, Е. В. Перевалова точно подчеркнула, что благодаря упорству и настойчивости Каткова мы знаем многие шедевры Толстого, Достоевского, Лескова доведенными до завершения [Перевалова: 247].

Основательно продуманным ходом является передача Катковым Толстому для прочтения романа Тургенева «Отцы и дети». Роман великолепен, Толстой лишь поблагодарит Каткова, не отозвавшись в письме от 23–24 ноября 1861 г. о произведении, так как в это время они с Тургеневым уже были в ссоре, но, по мысли Каткова, «Отцы и дети» должны были подтолкнуть Толстого именно к художественному творчеству.

Прекрасно знающий журнальное дело, объем времени и сил, необходимый для поддержания регулярного издания, Катков пытался удерживать Толстого от выпуска «Ясной Поляны», опасаясь, что это дело может отразиться на его карьере литератора. В письме от 26 ноября 1861 г. Катков настраивает Толстого на издание не журнала, но бессрочного сборника, книги которого могли бы продаваться особо, просит верить и не сомневаться в его расположении. В письме от 7 января 1862 г. дает негативную оценку одной из педагогических статей Толстого, вероятнее всего, статьи «О народном образовании», созданной Толстым под впечатлением заграничного путешествия.

Парадоксально, но чем независимее и отстраненнее хотел быть Толстой от Каткова, тем меньше порою это получалось. В 1862 г. Толстой вновь оказался в «должниках» у Каткова. Эту ситуацию сам писатель прекрасно передал в письме к В. П. Боткину от 7 февраля 1862 г.: «Я здесь — в Москве — отдал всегдашнюю дань своей страсти к игре и проиграл столько, что стеснил себя; вследствие чего, чтобы наказать себя и поправить дело, взял у Каткова 1000 руб. и обещал ему в нынешнем году дать свой роман — Кавказской» [Толстой 60: 417]. Выполнение обещания далось Толстому очень сложно. В письме от 11 апреля 1862 г. Толстой сообщает, что только принялся за роман, называет далекие сроки сдачи — ноябрь и упоминает о возможности возврата

денег. В ответ Катков пишет максимально вежливое и сдержанное письмо с утверждением о готовности терпеливого ожидания романа. 9 октября 1862 г. Толстой, который еще не принимался за серьезную работу над «Казачками», сообщает Каткову о своей женитьбе и просит окончательно освободить его от обещанного романа, позволить вернуть ему деньги: «Одним словом, я бы желал, чтобы вы освободили меня от данного слова и главное, чтобы притом мы остались в хороших отношениях друг к другу. Я ими особенно дорожу теперь» [Толстой 60: 453].

Ответ Каткова на данное письмо Толстого неизвестен. Нельзя точно сказать, ответил ли Катков Толстому или нет, однако писатель принялся за работу над романом. Может быть, Катков ответил Толстому отказом взять деньги назад и освободить Толстого от обязательства. В любом случае, или отрицательный ответ Каткова, или его молчание побудили писателя к работе. Толстой и сам уже тосковал по художественному творчеству, не находя без него смысла во всех прочих занятиях и даже в семейной жизни с праздностью и отсутствием дела. 15 октября 1862 г. Толстой записал в дневнике: «Всё это время я занимаюсь делами, которые называются практическими, только. Но мне становится тяжела эта праздность. Я себя не могу уважать. И потому собой не доволен и не ясен в отношениях с другими. Журнал решил кончить, школы тоже — кажется. Мне все досадно и на мою жизнь и даже на нее. *Необходимо работать...*» [Толстой 48: 47].

Как только Толстой начинает активно и продуктивно работать над художественным текстом, его письма Каткову становятся более одномерными. Ф. Буслаев верно отметил, что в письмах Каткову «Толстой как бы избегает говорить на отвлеченные темы, стремится обойти возможность полемики, предпочитая оставаться в кругу деловых отношений автора с редактором. Это, несомненно, подтверждает, что Катков не был для Толстого приятным собеседником, которого он хотел бы посвящать в свои мысли, с которым он мог бы обсуждать принципиальные вопросы» [Буслаев: 191]. Однако и Катков не сильно распространялся в письмах — все его послания связаны с рабочими вопросами и полны уточнений именно существенных редакторских и издательских моментов.

Современники относились к Каткову по-разному. Негативные оценки были связаны не только с полюсной сменой общественно-

политической позиции журналиста и издателя, который из последователя Т. Н. Грановского и яркого либерала достаточно резко стал охранителем, но и часто с резкими и категоричными позициями и решениями Каткова, который ради карьеры и продвижения издательского дела готов был жертвовать отношением людей. Однако даже бывшие друзья и коллеги, позднее обидевшиеся на Каткова, признавали его огромный талант. Таковым, обиженным редактором «Русского вестника», к примеру, был Б. Н. Чичерин. «Кто бы мог подумать, что этот непонятный профессор, этот туманный философ со временем делается живым и талантливым журналистом?» — писал Чичерин [Чичерин 1: 177]. Юрист и общественный деятель Чичерин вспоминал о Каткове очень двойственно: отмечая общее неблагоприятное впечатление от общения с Катковым, его жажду постоянной борьбы [Чичерин 1: 269], умение ругаться и отсутствие стеснения, нравственной основы, его ловкое обращение с патриотическим знаменем [Чичерин 1: 271], он все-таки воздавал должное его таланту редактора: «Катков бесспорно был человек чрезвычайно умный и даровитый. Он обладал широким литературным образованием и умел выражаться ловко, изящно, иногда даже красноречиво» [Чичерин 1: 267].

Исследователи творчества Каткова справедливо отмечают, что он сделал себе имя благодаря журналистике, стал известен как талантливый редактор и остался в истории в связи с умело выбираемым им курсом, масштабом и прогосударственным характером оценок. Р. И. Сементковский писал, что у Каткова получалось влиять на общество и даже правительство: «Этим путем он обеспечил себе громкую известность и во многих отношениях очень видный личный успех. Одним из последствий этой тактики было некоторое расширение свободы печатного слова в деле обсуждения государственных вопросов, и в этом отношении деятельность Каткова прошла не бесследно. Именно на этой почве он стяжал публицистические лавры, добился громкой известности не только в России, но и в других странах. Все его изменчивые политические доктрины будут скоро забыты, но факт, что его слово в сфере обсуждения важнейших государственных вопросов раздавалось громко и внушительно, что благодаря ему газета стала как бы одним из факторов решения этих вопросов — останется навсегда памятным» [Сементковский: 598].

По мнению зарубежного исследователя, Катков «обладал способностью к сильной литературной выразительности, хотя главная его сила заключалась в убийственном сарказме и насмешке». И при всем этом «за этим литературным мастерством скрывалось поразительное отсутствие интеллектуальной оригинальности»: «Для него, лишённого подлинных способностей государственного деятеля, самым простым и, возможно, единственным способом удовлетворить свою ненасытную жажду политической власти был оппортунизм; то есть свое огромное политическое влияние Катков мог получить только посредством журналистики» [Puźniur: 456].

По всей видимости, можно говорить о том, что тактика Каткова в отношении художественных произведений была такой же. Ни он сам, ни его сторонники-беллетристы, окружившие его уже в 1870-х гг., не обладали даром новаторского художественного слова. Именно поэтому Каткову так необходимы были классики, прежде всего, Толстой. Общественно-политические события и позиция государства по поводу происходящего давали основу для публицистики в изданиях Каткова, проза классиков позволяла менее талантливым сподвижникам редактора «Русского вестника» создавать многочисленные вариации. Так, в параграфе «Л. Н. Толстой и В. Г. Авсеенко: полемика на страницах журнала “Русский вестник”» нашей монографии мы показали, что с подачи Каткова Авсеенко в романе «Млечный путь» не только подражал Толстому и создавал вариации его героев, но и «пытался скорректировать впечатление читателей от романа “Анна Каренина”» [Андреева 2016: 393].

Очень уверенно Катков избавлялся от всех материалов, которые могли потянуть журнал вниз, были описательны и не приносили в издание те образы или идеи, которыми он мог жить в будущем. Мастеру словесных описаний и переработок, Каткову требовались *живые и яркие материалы*. Показательно в этом плане его письмо Толстому от 11 марта 1863 г. Катков сначала сообщает писателю о скором выходе его «очаровательного рассказа “Поликушка”» [Переписка: 199]. Сразу же он спрашивает Толстого относительно распоряжения о днягах (желая угодить писателю, памятуя о нередко возникавших у него финансовых сложностях). Далее Катков сообщает Толстому о рукописи Соколова, судьбой которой писатель интересовался. Только в угоду Толстому Катков пишет о том, что записки Соколова содержат «много

интересного» — если бы редактор считал так на самом деле, он бы никогда не вернул рукопись автору. Между тем, в письме Толстому Катков придумал сразу несколько удачных причин, подытожив отказ автору тем, что рукопись уже отправлена назад и было бы гораздо лучше издать ее не в журнале, а отдельной книгой. Речь в данном случае идет о рукописи В. М. Соколова «Исторический обзор народного образования в Богородицком уезде Тульской губернии», которая вышла в свет только в 1898 г.

Дорожа талантом Толстого и его расположением к «Русскому вестнику», Катков всегда четко соблюдал установленные денежные расчеты с Толстым и сразу откликнулся на его просьбы. Однако инициативы от Каткова в этом вопросе не исходило. В письме от 30 марта 1863 г. Толстой сообщает о своем недовольстве гонораром — Катков ответил сразу же по получении письма, 3 апреля 1863 г., не просто с лаской, но и с уважением сообщая об исполнении желания Толстого, приоткрывая порядок работы редакции: «Когда потребовался расчет, в конторе сделали его на основании этого условия. Меня и не спрашивали, сколько Вам приходится, а рассчитали по числу листов, полагая за каждый цену, помеченную в книге» [Переписка: 200].

Особенно интересны и примечательны реплики по поводу двух вооруженных конфликтов, двух войн с интервалом в 15 лет, которые можно считать слагающими глобальный диалог Толстого и Каткова. Во время Польского восстания под влиянием публикаций Каткова в газете «Московские ведомости» Толстой был не просто проникнут духом борьбы и сопротивления, но в течение короткого времени и сам был готов участвовать в военных действиях.

Польское восстание 1863–1864 гг. до глубины души поразило Каткова и способствовало кардинальной смене его взглядов. П. Д. Боборыкин точно отметил, что «польское восстание дало толчок патриотической реакции. Оно лишило и Герцена обаяния и моральной власти, какую его “Колокол” имел до того времени, когда Герцен и его друзья стали за поляков. В Москве Катков перешел в лагерь охранителей и в “Московских ведомостях” круто повернул фронт в национально-государственном духе» [Боборыкин 1: 398]. Современные ученые на примере анализа газеты Каткова «Московские ведомости» убедительно показывают, что именно в 1863–1864 гг. популярность Каткова и его газеты возросла в разы, так как именно Катков смог систематически

освещать события Польского восстания. Тираж газеты «Московские ведомости», число подписчиков значительно увеличились. М. С. Чернова отмечает, что «передовые статьи газеты М. Н. Каткова “Московские Ведомости” не только формировали общественное мнение, но и влияли на политическую ситуацию страны» [Чернова: 175].

Толстой всегда был внимателен к современной ему прессе, разумеется, он читал и «Московские ведомости», которые, как точно пишет Ц. Сун, оказали на писателя немалое влияние: «...есть все основания полагать, что и в этот момент озабоченность Толстого польским вопросом возникла не спонтанно и не только под влиянием домашних обстоятельств, но и под влиянием газет: в сентябре у него были все основания смотреть на ситуацию пессимистически. Как мы видим, ровно в тот самый день, когда в “Московских Ведомостях” было опубликовано сообщение о французском требовании признать Польшу “воюющей стороной”, Толстой и заявляет жене о намерении пойти на войну» [Сун: 280]. Таким образом, журнальные воззвания Каткова чуть не увлекли Толстого из Ясной Поляны.

Во многом признавая справедливость Каткова и его редакторские удачи, Толстой чуть позднее отдал «Войну и мир» именно в «Русский вестник». В этот же журнал он отдал и «Анна Каренину», но вот тут, спустя приблизительно 15 лет, настало время коренного расхождения писателя и редактора. Полюсное отношение Толстого и Каткова к Русско-турецкой войне побудило писателя не просто опубликовать восьмую часть «Анны Карениной» отдельным изданием, но еще более убедило Толстого в справедливости его расхождения со взглядами на войну властей и значительной части патриотически настроенного русского общества: «Учение Толстого о непротивлении злу и строгом пацифизме (впечатлившее впоследствии Ганди, переписывавшегося с Толстым) поставило под вопрос возможность “справедливой войны”, которую он считал недостижимой, как бы благородна ни была цель» [Heraclides: 187].

Но вернемся к переписке корреспондентов. Символичным для понимания позиции Толстого и отношения Каткова к своему корреспонденту и его просьбам является письмо от 28–29 октября 1864 г., в котором Толстой предложил Каткову для публикации в «Русском вестнике» свой новый роман — будущую «Войну и мир». Начал письмо Толстой отнюдь не с предложения о собственном произведении — он предлагал

Каткову перевод статьи Фохта (Карла) о пчелах, сделанный молодой особой по совету Толстого. Девушкой, которой хотел помочь Толстой, была Лиза Берс — старшая сестра его жены Сони. Примечательно, что писатель не высказывает в письме *просьбу*, однако очень тактично *показывает Каткову собственную заинтересованность*: «Ежели бы вы дали ей работу, вы бы меня этим очень обязали...» [Толстой 61: 58]. По всей видимости, Катков вообще не отреагировал на эту просьбу Толстого, во всяком случае, переводная статья Е. А. Берс в «Русском вестнике» опубликована не была. Каткова привлекла вторая часть послания Толстого, в которой писатель сообщал о завершении «первой части романа из времен первых войн Александра с Наполеоном», о том, что в первую очередь делает предложение о публикации Каткову. Тут же Толстой высказывал свои финансовые условия — 300 рублей за лист.

Ответное письмо Каткова неизвестно. Вероятнее всего, Катков лишь обтекаемо согласился на условия Толстого, так как далее вопрос о гонораре вновь был поднят и живо обсуждался. В письме С. А. Берс из Москвы от 27 ноября 1864 г. Толстой писал о том, как с ним торговался сотрудник из редакции «Русского вестника»: «Потом пришел Любимов от Каткова. Он заведует Русским вестником. Надо было слышать, как он в продолжении, я думаю, 2-х часов торговался со мной из-за 50 р. за лист и при этом, с пеной у рта, но профессорски смеялся. Я остался тверд и жду нынче ответа. Им очень хочется, и вероятно согласятся на 300...» [Толстой 83: 59].

Под местоимением «им» в вышеприведенной цитате Толстой, разумеется, понимал редакцию «Русского вестника» и прежде всего Каткова. Как внимательный и тонкий человек Толстой не мог не понимать отношения Каткова — внешне уважительного и трепетно относящегося к Толстому, но при этом легко игнорирующего многие толстовские просьбы, чего бы они ни касались. К 1860-м гг. относится еще всего лишь одно сохранившееся письмо Толстого Каткову от 3 января 1865 г. С этим письмом Толстой посылал Каткову завершение первой части своего нового произведения, в самом письме сообщал о планах, сроках, примеряя варианты публикации первой и второй частей, и, самое главное — в финале письма рассказывал о своей безуспешной попытке написать предисловие к новому произведению и, наконец, излагал просьбу. Пожалуй, в этом письме Толстой даже несколько изменяет себе, формулируя именно просьбу: «Это я пишу вам к тому, чтобы про-

свить вас в оглавлении и, может быть, в объявлении *не называть моего сочинения романом*» [Толстой 61: 67]. Уже на данном этапе Толстой прекрасно чувствовал, что его произведение не умещается в стандартные жанровые рамки и каноны. Однако, несмотря на просьбу Толстого, «1805 год» в объявлениях везде был назван романом. Просьбы самого известного русского писателя главный редактор «Русского вестника» продолжал игнорировать, не помогала ни вежливость Толстого, ни его расположение к редакции Каткова, ни его искреннее отношение, выражавшееся, в том числе, в финальных фразах писем: «...жму вашу руку и желаю вам успеха в том деле, которое вам ближе всего к сердцу» [Толстой 61: 67].

Интересно, что фраза Толстого, сказанная им о Каткове и вынесенная нами в заглавие данной статьи, связана с еще одним упоминанием Каткова Толстым в письме А. А. Толстой от 14 ноября 1865 г. Не будем представлять развернутую цитату, нам важен тот факт, что Толстой проводит резкую черту между собой и Катковым, показывая фактически невозможность ссоры между ними: «Почему Вы говорите, что я поссорился с Катковым. Я и не думал. Во-первых, потому что не было причины, а во-вторых, потому что между мной и им столько же общего, сколько между вами и вашим водовозом» [Толстой 61: 115]. Толстой далее вспоминает фразу, которую ему сказал А. Н. Островский по поводу его комедии «Зараженное семейство»: «Ты боишься, что скоро очень поумнеют?». Толстой писал тетушке, что не боится этого в отношении своего романа и добавлял: «А работать, *не имея в виду хлопящей или свистящей публики...*, гораздо приятнее и работа достойнее» (Курсив мой. — В. А.) [Толстой 61: 115]. Катков для Толстого и был, и продолжал оставаться максимально публичным человеком, предводителем и одновременно служащим публики. Между тем, его работа и возможности были нужны Толстому для связи с данной публикой, и писатель этот факт прекрасно понимал. Летом 1873 г. Толстой воспользовался «Московскими ведомостями» как трибуной, чтобы быть услышанным: 17 августа в газете было опубликовано открытое письмо Толстого с описанием бедственного положения крестьян на хуторе в Самарской губернии: «Призыв Толстого, уже известного тогда писателя, “вызвать всех русских к подаянию помощи пострадавшему народу” нашел отклик в обществе. Он его разбудил. Печать забила в колокола» [Жирков: 288].

В связи с ограниченным объемом статьи мы обратились к письмам 1850–1860-х гг., оставив в стороне более краткую переписку Толстого и Каткова, относящуюся к 1870-м гг. и касающуюся публикации романа «Анна Каренина». Однако в целом мы проследили общий диалог Толстого и Каткова, в котором они находились с 1856 по 1877–1878 гг. Общение и переписка Толстого и Каткова начались с недопонимания, вызванного ухищрениями редакции «Русского вестника» и завершились фактически тем же. Именно переписка Толстого и Каткова позволяет до конца оценить и понять их отношения — большого писателя, часто желавшего забыть о публике, и, пожалуй, одного из самых уверенных редакторов XIX в., благодаря своей предприимчивости и таланту журналиста сумевшего привлечь к собственным изданиям публику российскую и зарубежную и поэтому оказавшегося столь необходимым талантливим авторам.

Список литературы

Источники

Боборыкин П. Д. Воспоминания: в 2 т. М.: Худож. лит., 1965. Т. 1. 568 с.; Т. 2. 672 с.

В. П. Боткин и И. С. Тургенев. Неизданная переписка. 1851–1869. М.; Л.: Академия, 1930. 378 с.

Л. Н. Толстой. Переписка с русскими писателями: в 2 т. М.: Худож. лит., 1978. Т. 1. 495 с.; Т. 2. 479 с.

Переписка Л. Н. Толстого с М. Н. Катковым / публ. Ф. Буслаева // Литературное наследство. М.: АН СССР, 1939. Т. 37/38: Л. Н. Толстой. Кн. 2. С. 189–207.

Сементковский Р. И. Михаил Катков. Его жизнь и литературная деятельность // Воспоминания о Михаиле Каткове / сост., пред. и коммент. Г. Н. Лебедева, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014. С. 533–598.

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

Чичерин Б. Н. Воспоминания: в 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. Т. 1. 496 с.; Т. 2. 528 с.

Исследования

Андреева В. Г. О национальном своеобразии русского романа второй половины XIX в. Кострома: КГУ, 2016. 492 с.

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>

Бабаев Э. Г. Лев Толстой и журналистика его эпохи. М.: МГУ. 1978. 294 с.

Городилова Н. И. Роман «Анна Каренина» в оценке «Русского вестника» // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2022. Т. 81, № 1. С. 82–89. <https://doi.org/10.31857/S160578800018921-9>

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

Жирков Г. В. Л. Н. Толстой и его издатели: особенности взаимодействия автора и предпринимателя // Материалы научных сессий 2019 года в Государственном музее Л. Н. Толстого. М.: РФ-Пресс, 2020. С. 274–291.

Перевалова Е. В. «Не всякому виден труд редактора...»: Рецензия на новую книгу о М. Н. Каткове // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 1. С. 232–253. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-1-232-253>

Сун Ц. Газетные сообщения о польском восстании 1863 г. в восприятии Л. Н. Толстого // Litera. 2024. № 1. С. 277–286. <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2024.1.69117>

Фуссо С. Катков. Издатель Тургенева, Достоевского и Толстого / пер. с англ. В. Полищук. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2023. 436 с.

Чернова М. С. У истоков политической журналистики: М. Н. Катков о «польском вопросе» // Медиаисследования. 2022. № 9. С. 175–180.

Heraclides A., Dialla A. The Balkan Crisis of 1875–78 and Russia: Between Humanitarianism and Pragmatism // Humanitarian Intervention in the Long Nineteenth

Century: Setting the Precedent. Manchester: Manchester University Press, 2015. P. 169–196.

Pyziur E. Mikhail N. Katkov: Advocate of English Liberalism in Russia, 1856–1863 // The Slavonic and East European Review. 1967. Vol. 45, № 105. P. 439–456.

References

Andreeva, V. G. *O natsional'nom svoeobrazii russkogo romana vtoroi poloviny XIX v. [On the National Originality of the Russian Novel of the Second Half of the 19th Century]*. Kostroma, Kostroma State University Publ., 2016. 492 p. (In Russ.)

Andreeva, V. G. “Chelovek sozdan byt' oporoi drugomu, potomu chto emu samomu nuzhna opora: perepiska L. N. Tolstogo i N. A. Nekrasova” [“Man 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, no. 3, 2023, pp. 74–83. <https://doi.org/10.17072/2073-6681-2023-3-74-83> (In Russ.)

Babaev, E. G. *Lev Tolstoi i zhurnalistika ego epokhi [Leo Tolstoy and the Journalism of His Era]*. Moscow, Moscow State University Publ., 1978. 294 p. (In Russ.)

Gorodilova, N. I. “Roman ‘Anna Karenina’ v otsenke ‘Russkogo vestnika.’” [“The Novel ‘Anna Karenina’ in the Assessment of ‘Russian Messenger.’”] *Izvestiia Rossiiskoi akademii nauk. Seriiia literatury i iazyka*, vol. 81, no. 1, 2022, pp. 82–89. <https://doi.org/10.31857/S160578800018921-9> (In Russ.)

Gusev, N. N. *Lev Nikolaevich Tolstoi: 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.)

Zhirkov, G. V. “L. N. Tolstoi i ego izdateli: osobennosti vzaimodeistviia avtora i predprinimatelia” [“L. N. Tolstoy and His Publishers: Features of Interaction between the Author and the Entrepreneur”]. *Materialy nauchnykh sessii 2019 goda v Gosudarstvennom muzee L. N. Tolstogo [Materials of Scientific Sessions of 2019 at the State Museum of L. N. Tolstoy]*. Moscow, RG-Press Publ., 2020, pp. 274–291. (In Russ.)

Perevalova, E. V. “‘Ne vsiakomu viden trud redaktora...’: Retsenziia na novuiu knigu o M. N. Katkove” [“Not Everyone Can See the Work of an Editor...”: Review of a New Book About M. N. Katkov”]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 1, 2024, pp. 232–253. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-1-232-253> (In Russ.)

Sun, Ts. “Gazetnye soobshcheniia o pol'skom vosstanii 1863 g. v vospriiatii L. N. Tolstogo” [“Newspaper Reports About the Polish Uprising of 1863 in the Perception of L. N. Tolstoy”]. *Litera*, no. 1, 2024, pp. 277–286. <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2024.1.69117> (In Russ.)

Fusso, S. *Katkov. Izdatel' Turgeneva, Dostoevskogo i Tolstogo [Publisher of Turgenev, Dostoevsky and Tolstoy]*, trans. from English by V. Polishchuk. St. Petersburg, Academic Studies Press, Biblirossika Publ., 2023. 436 p. (In Russ.)

Chernova, M. S. “U istokov politicheskoi zhurnalistiki: M. N. Katkov o ‘pol'skom voprose.’” [“At the Origins of Political Journalism: M. N. Katkov on the ‘Polish Question.’”] *Mediaissledovaniia*, no. 9, 2022, pp. 175–180. (In Russ.)

Русская литература XVIII–XIX столетий
В. Г. Андреева. «Катков... как раз годится для публики»:
переписка Л. Н. Толстого и М. Н. Каткова 1850–1860-х гг.

Heraclides, Alexis, and Ada Dialla. “The Balkan Crisis of 1875–78 and Russia: Between Humanitarianism and Pragmatism” [“The Balkan Crisis of 1875–78 and Russia: Between Humanitarianism and Pragmatism”]. *Humanitarian Intervention in the Long Nineteenth Century: Setting the Precedent*. Manchester, Manchester University Press, 2015, pp. 169–196. (In English)

Pyziur, Eugene. “Mikhail N. Katkov: Advocate of English Liberalism in Russia, 1856–1863” [“Mikhail N. Katkov: Advocate of English Liberalism in Russia, 1856–1863”]. *The Slavonic and East European Review*, vol. 45, no. 105, 1967, pp. 439–456. (In English)

© 2024. И. И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет
г. Санкт-Петербург, Россия

Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра

Аннотация: В статье показано, что в эпоху создания эпопеи «Война и мир» Л. Н. Толстой разделял идею индивидуального бессмертия и интерпретировал ее в соответствии с концепцией палингенеза И. Г. Гердера, т. е. как перерождение человека в более совершенное существо в следующей жизни. Обосновывается гипотеза о том, что восприятие философии А. Шопенгауэра в 1869–1870-е гг. привело к изменению представлений Толстого о значении индивидуальности человека и это отразилось в художественном решении образа Платона Каратаева и в описании обретенной Пьером Безуховым религиозной веры. Наиболее ясно влияние Шопенгауэра отразилось в записках Толстого от февраля — июля 1870 г., где модель бессмертия как палингенеза принимается в варианте Шопенгауэра, т. е. без представления о совершенствовании индивидов в цепи перерождений. Мировоззренческий поворот конца 1870-х гг. привел к тому, что Толстой вообще отказался от представления об индивидуальном бессмертии в пользу «коллективного бессмертия», бессмертия в едином человечестве (в трактате «В чем моя вера?»). Однако в последующих трактатах и особенно в дневнике Толстой полностью преодолевает влияние Шопенгауэра и возвращается к идее индивидуального бессмертия по модели палингенеза Гердера.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, индивидуальное бессмертие, палингенез, И. Г. Гердер, А. Шопенгауэр, совершенствование личности.

Информация об авторе: Игорь Иванович Евлампиев, доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Менделеевская линия, д. 5, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 23.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 17.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Евлампиев И. И. Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 40–65. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-40-65>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 40–65. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 40–65. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024, Igor I. Evlampiev
St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russia

The Genesis of L. N. Tolstoy's Ideas About Individual Immortality in the Context of His Perception of the Philosophical Ideas of I. G. Herder and A. Schopenhauer

Abstract: The article shows that during the era of the creation of the epic “War and Peace” L. N. Tolstoy shared the idea of individual immortality and interpreted it by I. G. Herder’s concept of palingenesis, i. e., as the rebirth of a person into a more perfect being in the next life. The hypothesis is substantiated by the perception of the philosophy of A. Schopenhauer in the 1869–1870s led to a change in Tolstoy’s ideas about the significance of human individuality, and this was reflected in the artistic solution of the image of Platon Karataev and the description of the religious faith acquired by Pierre Bezukhov. The influence of Schopenhauer is most clear in Tolstoy’s notes from February – July 1870, where the model of immortality as palingenesis appeared in Schopenhauer’s version, i. e., without the idea of the improvement of individuals in a chain of rebirths. The ideological revolution of the late 1870s led Tolstoy to completely abandon the concept of individual immortality in favor of “collective immortality,” immortality in a single humanity (in the treatise “What I Believe”). However, in subsequent treatises and especially in his diary, Tolstoy completely overcomes the influence of Schopenhauer and returns to the idea of individual immortality according to Herder’s model of palingenesis.

Keywords: L. N. Tolstoy, individual immortality, palingenesis, I. G. Herder, A. Schopenhauer, personality improvement.

Information about the author: Igor I. Evlampiev, DSc of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Mendeleevskaya line, 5, 199034 St. Petersburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Received: March 23, 2024

Approved after reviewing: April 17, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Evlampiev, I. I. “The Genesis of L. N. Tolstoy’s Ideas About Individual Immortality in the Context of His Perception of the Philosophical Ideas of I. G. Herder and A. Schopenhauer.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 40–65. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-40-65>

Говоря о переломе, произошедшем в мировоззрении Толстого в конце 1870-х гг., и о том, что он перешел от художественного творчества к разработке религиозно-философского учения, восстанавливающего истинное учение Иисуса Христа, мы не должны забывать о том, что Толстой никогда не считал себя чистым литератором и всегда хотел быть философом и даже религиозным реформатором, призванным принести человечеству новую и окончательную религию. Об этом ясно говорит дневниковая запись 1855 г., в которой он размышляет о создании нового религиозного учения, которое необходимо современному человечеству: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. — Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле» [Толстой 47: 38].

Поскольку ключевыми проблемами религии являются сущность Бога, отношение Бога и человека и бессмертие, все эти три проблемы очень рано начинают интересовать Толстого, нельзя утверждать, что он обращается к ним только в своем позднем философском творчестве. Как известно, побывав на войне, Толстой остро переживал проблему смерти, поэтому в его религиозных поисках особенно важным становится вопрос бессмертия. Создавая роман-эпопею «Война и мир», Толстой имел целью выразить свое философское и религиозное мировоззрение, поэтому он не мог обойти в нем и проблему бессмертия.

Пьер Безухов, автобиографический герой книги, испытывает душевный кризис и пытается разрешить самые важные вопросы бытия. Случайный поворот судьбы приводит его к масонам, именно в их учении Пьер пытается найти ответ на свои сомнения. Резуль-

татом становится принятие им идеи бессмертия в форме концепции палингенеза (перерождения в высшие формы жизни), с прямой ссылкой на учение И. Г. Гердера¹. В окончательном тексте «Войны и мира» эта концепция в лаконичной форме изложена Пьером в беседе с Андреем Болконским на пароме, однако чтобы правильно оценить ее значение для Толстого, нужно обратить внимание на тот факт, что в черновиках к роману-эпопее мы находим несколько вариантов изложения указанной концепции.

Замысел беседы Князя Андрея и Пьера на эту тему появляется в самых первых набросках плана романа: «Князь Андрей и Pierre философствуют. / Гердер» [Толстой 13: 26]. Рядом намечен аналогичный разговор офицеров о бессмертии с участием Тушина и Белкина: «Белкин и Тушин, бессмертие души. Разговоры штабных, панический страх в обозе» [Толстой 13: 27]. Этот план получил детальную разработку в рукописи.

Первоначально Толстой развернул эту тему именно в беседе Тушина и Белкина. В черновом варианте романа Тушин читает в журнале «Европейский вестник» статью Гердера о бессмертии души и по просьбе Белкина излагает ее содержание:

— Да ведь он говорит, что это лестница существ, по которой все выше и выше существа, и что коли те не пропадают, так и человек не пропадет,

¹ О концепции Гердера подробнее см.: [Кузнецова], [Подорога]. Если иметь в виду самые древние христианские истоки этой концепции, то нужно упомянуть богословско-философское учение Оригена (III век), изложенное в трактате «О началах». Согласно Оригену, Бог создал все разумные души (умы) сразу несовершенными, чтобы они своими свободными усилиями дошли до соединения с ним, однако души пошли в разных направлениях — одни к Богу, другие от Бога, и это обусловило «лестницу существ» от демонов до человека и от человека до ангелов и их непрерывное движение вверх и вниз в цепи перерождений; подробнее см. [Евлампиев 2024: 390–422]. В последующем развитии европейской философии представление о бессмертии по модели палингенеза было гораздо более распространенным, чем церковно-догматическая модель вечного бытия в Царствии Небесном (в раю), имевшая иудейское, а не собственно христианское происхождение [Евлампиев 2024: 117–124; 693–695]. Подробнее о влиянии концепции Гердера на Толстого см.: [Краснов], [Ишимбаева].

а душа его перейдет в другое. — Да во что же она перейдет? Ведь то то и нужно знать, что будет там, буду ли я в раю или в аду. Ведь то и страшно. Белкин совсем остановился играть, видимо задумавшись. Тушин тоже отодвинулся. <...>

— Нет, хорошо пишет Гердер, — говорил Тушин. — Я еще так думаю, что моя душа прежде была в черве, в лягушке, в птице, во всем была, теперь в человеке, а потом в ангеле будет, там в каком-нибудь. <...> Ну, организм всякой превращается в другой, высший организм и никогда не исчезает, так значит и человек не исчезнет и превратится в высший организм. <...>

— Ведь вот что еще возьмите, — продолжал Тушин. — Отчего мы все любим все: и траву, и козявку, и людей, другой раз даже и полковника вашего? Бывало с вами, что лежишь в траве, и хочется травой сделаться, смотришь на облака или на воду, и так бы вот и сделался водой или облаком, и червяком даже хочется быть. Знаете, славный такой, тугой, вертится. Ведь это все оттого, что мы были уже всем. Я все думаю, что мы миллион миллионов лет уж жили и всем этим были [Толстой 13: 367–368].

В еще одном черновом варианте этого фрагмента (Т. 1, ч. 2, гл. XVI) показано, как князь Андрей, придя к Тушину и Белкину, видит журнал «Европейский вестник» со статьей Гердера «Человек в образе божества», испещренной карандашными пометками, и вспоминает, что сам недавно читал сочинение Гердера [Толстой 13: 408–409]¹. В другом варианте той же главы статью Гердера «Человек сотворен в ожидании бессмертия» в упомянутом журнале пересказывает капитан Ананьев (Тимохин) в разговоре с сослуживцем Белкиным. Он так разъясняет главную идею статьи:

Да это очень просто, <...> тут, видите ли, он говорит, что ничто в мире не умирает, т. е. не уничтожается, а все живет, только переходя из одного вида в другой. Все выше и выше. <...> Он говорит, что трава перейдет в животное, а животное в человека, а человек в ангела, в какое-нибудь высшее существо <...>. Он говорит, что коли ни трава, ни зверь не умирает, а пере-

¹ Толстой упоминает здесь журнал («Вестник Европы». 1804. Т. XVI), который был в его библиотеке и содержал статью с кратким изложением труда Гердера «Идеи к философии истории человечества» [Ишимбаева: 101].

ходит в другие существа, так тем паче душа человеческая, которая важнее этого всего, не может умереть, а тоже должна перейти в какое-нибудь другое существо... [Толстой 13: 455].

В конце он приводит цитату из статьи, в которой смерть интерпретируется как радостное событие, как «последний сон», который «приготавливает душу к радостному пробуждению, к рассвету обновленной юности» [Толстой 13: 456].

В окончательном тексте Толстой перенес изложение концепции палингенеза с прямой ссылкой на Гердера в эпизод разговора князя Андрея и Пьера на пароме, эта сцена очень важна в сюжетной и идейной композиции романа. Пьер пытается возродить в Андрее веру в триумф добра и правды в мире, исчезнувшую после смерти его жены, и предлагает ему принять учение масонов, которое он понимает как «учение христианства, освободившегося от государственных и религиозных оков; учение равенства, братства и любви» [Толстой 10: 115]. Важнейшим пунктом этого учения является вера в будущую жизнь:

Разве я не чувствую в своей душе, что я составляю часть этого огромного, гармонического целого? Разве я не чувствую, что я в этом огромном 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 прерывается со мною, а не ведет дальше и дальше? 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 10: 116–117].

Князь Андрей замечает, что Пьер излагает учение Гердера, но затем возражает ему, говоря, что его убеждают в бессмертии не эти теоретические доводы, а острое чувство, возникающее после смерти дорогого существа; именно это чувство рождает уверенность, в том что *там* (после смерти) что-то и кто-то есть — будущая жизнь и Бог. В заключение этой главы автор сообщает нам, что этот разговор оказался очень важным для князя Андрея, Пьеру удалось разбудить в нем прежнее от-

ношение к жизни, «что-то давно заснувшее, что-то лучшее что́ было в нем, вдруг радостно и молодо проснулось в его душе» [Толстой 10: 118]. Таким образом, слова Пьера оказали решающее влияние на настроение князя Андрея и во многом определили последующие события, в том числе его любовь к Наташе Ростовой.

Помимо прямого упоминания концепции палингенеза, идея бессмертия возникает в беседе в семье Ростовых в середине романа. На слова Наташи Ростовской о том, что она иногда вспоминает то, что было прежде ее рождения на свет, Соня замечает, что это соответствует идее метемпсихоза, переселения души в другое тело, согласно древней египетской версии которой, мы были раньше животными и снова будем ими. Наташа возражает: «Нет, знаешь, я не верю этому, чтобы мы были в животных, <...> а я знаю наверное, что мы были ангелами там где-то и здесь были, и от этого все помним... <...> Ведь душа бессмертна... стало быть, ежели я буду жить всегда, так я и прежде жила, целую вечность жила» [Толстой 10: 279]. Любопытно, что в этом случае возникает вопрос о том, были ли люди прежде более совершенными и возвышенными существами, чем теперь, или нет. Здесь эта особенность концепции палингенеза оказывается не столь очевидной.

Таким образом, в эпоху написания «Войны и мира» Толстой продолжает размышлять о том, какой должна быть та абсолютная и окончательная религия, которую он упоминает в дневниковой записи 1855 г., и в качестве основы для понимания бессмертия рассматривает учение Гердера о перерождении существ в высшие формы после смерти. Не может быть сомнений в том, что писатель положительно оценивал это учение и побуждал главных героев романа-эпопеи обсуждать его именно для обозначения своих собственных религиозных представлений.

Однако помимо этой идейной линии в «Войне и мире» мы находим и другую интерпретацию идеи бессмертия, которая, как мы покажем ниже, оказывается в существенном противоречии с только что обозначенной. Эта вторая линия связана с образом Платона Каратаева. На следующий день после убийства Каратаева французскими солдатами Пьер видит сон, который символически выражает представления о Боге и его отношениях с миром и с людьми. Во сне он слышит голос, который сообщает ему высшую истину: «Жизнь есть все. Жизнь есть

Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества» [Толстой 12: 158]. И далее старичок-учитель, который преподавал Пьеру географию, показывает глобус, который конкретизирует эту истину о сущности Бога:

Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. <...> В середине Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать Его. И растет, сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает. Вот он Каратаев, вот разлился и исчез [Толстой 12: 158].

Окончательный итог поисков Бога Пьер подводит в конце романа; разочаровавшись в масонах, он приходит к мысли о Боге, который растворен во всех окружающих вещах и явлениях жизни. Такое воззрение *делает ненужным постановку каких-то целей в жизни*: цели были необходимыми, пока жизнь была лишена божественного содержания и ее нужно было направлять к совершенству, которое задается Богом; теперь же для Пьера каждое явление его жизни было совершенным и поэтому доставляло радость само по себе, ликвидируя желание что-то менять в жизни.

Он не мог иметь цели, потому что он теперь имел веру, — не веру в какие-нибудь правила, или слова, или мысли, но веру в живого, всегда ощущаемого Бога. Прежде он искал Его в целях, которые он ставил себе. Это искание цели было только искание Бога; и вдруг он узнал в своем плену не словами, не рассуждениями, но непосредственным чувством, то, что ему давно уж говорила нянюшка: что Бог вот Он, тут, везде. Он в плену узнал, что Бог в Каратаеве более велик, бесконечен и непостижим, чем в признаваемом масонами Архитектоне вселенной [Толстой 12: 205].

Хотя в этом высказывании Пьера обретенная им вера противопоставляется учению масонов, отношение Толстого к этому религиозному движению было далеко не однозначным. Ведь сам «живой глобус», который становится итоговым символом веры Толстого, был позаимствован им из масонской литературы [Николаева: 87–88]. Вероятно, Толстой считал в целом правильным стремление масонов к созданию универсального религиозного учения человечества, но считал ложной ту конкретную организационную форму, которую оно приобрело. В связи с этим необходимо понять смысл философской тенденции, которую использовал Толстой. Именно эта тенденция, а не собственно масонство оказала влияние на его творчество в эпоху создания «Войны и мира» и продолжала оставаться основой его мировоззрения в дальнейшем.

Очевидно, что в данном случае религиозные взгляды Толстого нужно характеризовать как пантеизм. Однако пантеизм может иметь очень разные формы, поэтому важно правильно понять специфику той его версии, которую выражает Толстой. В русской философии пантеизм в форме философии всеединства был самой популярной метафизической моделью. Впервые последовательная философская концепция на его основе была создана П. Я. Чаадаевым. Нужно при этом заметить, что сам Чаадаев был известным масоном и в своей философии талантливо выразил одну из тенденций их мировоззрения — близкую к той, которую Толстой передал с помощью символа «живого глобуса». В «Философических письмах» Чаадаев определяет Бога как онтологическую силу, обуславливающую все большее единение бытия, слияние его в неразделимое духовное целое. Точнее, Бог — это одновременно и сила единения и само достигнутое единство бытия, постоянно расширяющее свою власть [Чаадаев: 357–361]. Граница между материальным и духовным в такой системе оказывается подвижной и условной: любое явление материального мира материально в той степени, в какой оно отделено от божественного целого, еще не полностью интегрировано в него, но оно не может быть полностью лишено духовного измерения, поскольку все-таки связано с целым и частично зависимо от него; по мере усиления этой связи и этой зависимости оно преобразуется к духовной форме и входит в божественное единство. Человек в системе Чаадаева выступает единственным существом, обладающим внутренней силой, независимой

от Бога и способной как противостоять божественной силе единения, так и содействовать ее действию в мире. Это означает, что именно от его выбора зависит конечная судьба мира, т. е. судьба божественного замысла о мире. Понимание человеческой индивидуальности в философии Чаадаева оказывается глубоко парадоксальным: с одной стороны, он ее оценивает безусловно отрицательно, утверждая, что «все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным» [Чаадаев: 417], но, с другой стороны, он признает, что только напряженная борьба каждой личности за внутреннее совершенство, которое и означает слияние с духовным целым, способна обеспечить движение всего мира к обретению Царства Божьего на земле.

Вера, к которой приходит Пьер в романе и которую нужно понимать как обретение самого автора, и похожа, и не похожа на представления Чаадаева. Похожа она тем, что Бога Толстой, как и Чаадаев, мыслит не в качестве антропоморфного существа, а в качестве всеобщего единства бытия и в качестве силы, постоянно поддерживающей это единство. Но одновременно она не похожа на религиозность Чаадаева, поскольку у последнего Бог не может реализовать единство без помощи человека, без постоянной напряженной борьбы человека с негативными тенденциями в нем самом — со своими стремлениями к обособлению, к независимости, к произвольной свободе. Толстой на этом этапе своего идейного развития не склонен был рассматривать человека как важный фактор, без которого Бог не может обойтись. Он был уверен, что божественное всемогущество уже реализовало, хотя бы в общих чертах, в замысле Божьего царства на земле. Хотя цивилизация прививает человеку ложные устремления, противодействующие воле Бога, они негативно сказываются только на его собственной жизни, но не могут существенно исказить уже реализованные божественные цели. Это оптимистическое убеждение Толстого наглядно выражено в «живом глобусе», представшем Пьеру во сне. Он видит Бога как центр уже реализованного единства мирового бытия, которое колеблется и возмущается на поверхности из-за деятельности человеческих личностей, но быстро возвращается к единству и целостности. Именно поэтому наиболее правильным образом жизни является пассивность и невмешательство в ход со-

бытий, происходящих вокруг, забота только о себе и самых близких людях — только о насущных вопросах жизни. Эту мораль и демонстрирует семейная жизнь Пьера в эпилоге романа. По отношению к этой истине намерения Пьера снова попытаться оказать действие на глобальный ход истории выглядит откровенным заблуждением. Обретенная Пьером вера несовместима с «целями», т. е. с активной деятельностью, направленной на изменение мира и общества.

Если теперь сопоставить два выявленных нами в романе религиозных представления Толстого: идею бессмертия в варианте гердеровской концепции палингенеза и пантеистическое понимание Бога как уже реализованного единства, — то можно прийти к выводу, что их достаточно трудно согласовать друг с другом. Концепция палингенеза имеет ярко выраженную эволюционную направленность, она исходит из того, что мир еще не является совершенным и божественным, но движется к этому состоянию через трансформацию живых организмов и человека. То понимание смерти и бессмертия, которое предстало Пьеру во сне, описывающем мир и Бога как живой шар, существенно отличается от этой модели «космической эволюции»; в ней также есть исчезновение «живых капель» и их новое появление, но оно хаотично и стихийно, не подчиняется ясной логике эволюции. Эволюция и не нужна здесь, поскольку Бог уже реализовал все возможное в мире единство, и все, что происходит — это случайное отклонение отдельных существ от единства, вызванное их спонтанной деятельностью. Но тогда и бессмертие оказывается неким почти случайным процессом: «живая капля» может исчезнуть в Боге, потом может снова появиться в другом виде и с другими размерами, потом окончательно раствориться в целом. Это последнее, видимо, и происходит с Каратаевым, его бессмертное существование уже не будет иметь той личной формы, которой он был наделен в земной жизни. Отличительной чертой Каратаева в романе является отсутствие развитой индивидуальности, поэтому и его бессмертие не должно эту индивидуальность восстанавливать, она исчезла в божественном целом.

Эпизоды, в которых Тушин и Ананьев (Тимохин) излагали концепцию палингенеза, точно так же как и сцена на пароме с беседой Пьера и князя Андрея, были написаны Толстым в начале работы над книгой, в 1865–1866 гг. Осенью 1869 г. Толстой заканчивает послед-

ний 6-ой том романа (в первоначальном делении его на 6 томов), в нем появляется сон Пьера, в котором прежнее представление о бессмертии в форме палингенеза, по сути, отвергается. В эпилоге Толстой формулирует окончательный итог религиозных поисков Пьера, в нем идея космической эволюции и радикального совершенствования человека явно отсутствует. Задаваясь вопросом о причинах изменения мировоззрения Толстого, затрагивающего в том числе и такой принципиальный его элемент как идея бессмертия, нужно обратить внимание на тот факт, что весной и летом 1869 г. Толстой активно изучает труды А. Шопенгауэра и испытывает сильное влияние его идей (об этом наглядно свидетельствует письмо Толстого к А. А. Фету от 30 августа 1869 г. [Толстой 61: 219]). В исследовательской литературе уже отмечались различные конкретные последствия указанного влияния в произведениях Толстого ([Эйхенбаум], [Ремизов]), однако эта тема еще далека от того, чтобы быть проясненной во всех деталях. Как уже было отмечено в нашей более ранней работе, именно влияние Шопенгауэра объясняет появление заметного противоречия в размышлениях Толстого по поводу свободы воли человека, содержащихся в эпилоге романа [Евлампиев 2019]. Этим же влиянием можно объяснить и резкое изменение отношения Толстого к концепции Гердера.

Во втором томе своего главного труда «Мир как воля и представление» (в главе 41 «О смерти и ее отношении к нерушимости нашей сущности в себе») Шопенгауэр утверждает, что бессмертие человека нужно понимать по модели перерождения, он даже использует термин «палингенез» для обозначения процессов нового рождения умерших индивидов, однако он категорически отвергает два главных признака концепции палингенеза в варианте Гердера: переход низших существ в высшие и возможность сохранения индивидуального сознания и памяти при перерождении человека.

В философии Шопенгауэра Абсолютом является воля, она объективирует себя в бесконечной совокупности живых индивидов. Поскольку эти индивиды существуют в пространстве и времени, они преходящи и в конце концов погибают, но воля, составляющая их метафизическую сущность, не может погибнуть, поскольку существует вне пространства и времени, в вечности. Вместо каждого погибшего индивида она порождает нового, идентичного прежнему, снова воплощается в пространстве и времени в форме этого нового индивида. Можно сказать,

что погибший индивид «возродился» в новом, но в преемственности между ними общей является только воля, а все индивидуальные качества, в частности, сознание и память человека, гибнут вместе с телом прежнего индивида. Шопенгауэр категорически отвергает принципиальное различие между человеком и животными, даже низшими: воля в равной степени является сущностью и человека, и всех животных, а разум и иные «высшие» свойства человека являются преходящими и исчезают в смерти.

У нас до тех пор будут ложные понятия о нерушимости нашей истинной сущности перед лицом смерти, пока мы не решимся изучить ее сначала на животных и не перестанем притязать исключительно для нас на особый ее вид под хвастливым наименованием бессмертия. Это притязание и ограниченность воззрения, из которого оно проистекает, — единственная причина того, что большинство людей так упорно противятся признать очевидную истину, что мы в своих существенных чертах, в главном, не отличаемся от животных [Шопенгауэр: 492].

Одновременно Шопенгауэр не признает никакого перехода возрождающихся индивидов в высший или низший род: «Если мы теперь еще раз бросим взгляд на иерархию существ и связанную с ней градацию сознания, начиная от полипа и кончая человеком, то увидим, что эта удивительная пирамида, пребывая из-за постоянной смерти индивидов в непрерывном колебании, тем не менее остается посредством связующей непрерывности рождений устойчивой в каждом роде всю бесконечность времени» [Шопенгауэр: 495]. То же самое он специально утверждает о человеке: сохраняется человеческий род, но не отдельные индивиды [Шопенгауэр: 509].

Представление Толстого о бессмертии, выраженное во сне Пьера о «живом глобусе», достаточно точно соответствует идеям Шопенгауэра (возможно, что и сам этот образ был навеян представлениями Шопенгауэра, который рассматривает отношение Бога и отдельных личностей через очень похожий образ шара и его радиусов; см. [Долженков: 107–108]). Им соответствует и вера, обретенная Пьером. Воля, являясь сущностью каждого человека, принуждает его к целесообразным действиям, но, как утверждает Шопенгауэр, в силу алогичности и внутренней противоречивости этого Абсолюта, эта целе-

сообразность является обманчивой: человек никогда не достигает тех целей, которые ставит себе, поэтому наиболее правильным образом жизни оказывается отказ от деятельности ради созерцания и ради жизни самой по себе. Именно этот образ жизни и выбирает в эпилоге Пьер, признавая ложность любых «целей».

Выразительным подтверждением влияния на Толстого сформулированных идей Шопенгауэра является его Записная книжка № 4 (1865–1872 гг.), точнее, записи в ней от февраля — июля 1870 г. Эта книжка включает по большей части мысли, вызванные чтением различных книг. Не вызывает сомнения, что интересующие нас записи были сделаны под влиянием Шопенгауэра, трактат которого «Мир как воля и представление» Толстой, вероятно, в это время перечитывал. Это следует из весьма позитивной ссылки на его философию в записи от 11 апреля: «Шопенгауэр необходим для того, чтобы дать понятие о свойствах забытого нами настоящего мышления. — Забытого особенно благодаря Фихте, Шеллингу, Гегелю периода упадка» [Толстой 48: 126]. Его имя появляется также в записях от 3 февраля и 13 марта 1870 г. [Толстой 48: 118; 334].

В большой записи от 21 июля 1870 г., т. е. менее чем через год после завершения романа «Война и мир», Толстой воспроизводит идею Шопенгауэра об отсутствии существенных различий между человеком и животными. Принимая его исходный постулат о том, что мир со всеми его свойствами есть только наше представление, Толстой вслед за немецким философом делает вывод об отсутствии иерархии сложности в «лестнице» живых существ:

Если справедливо, что величина пространства, времени и последовательность, потому большая или меньшая сложность, разумность, суть только наши представления, а для мыслящего человека это *не* может не быть непреложной истиной, то сама собой устраняется бессмыслица лестницы существа, теряющейся в бесконечности внизу и наверху останавливающейся на человеке. <...>

В ряду существ нет градаций — есть бесконечность, т. е. неизвестность, а существа, как мы, обреченные на индивидуальность, не могут видеть ничего иначе, как шаром и кругом, которого мы центр. Отнимите индивидуальность, и мы все [Толстой 48: 127–128].

Записи, сделанные летом 1870 г. в связи с чтением трактата Шопенгауэра, демонстрируют существенное изменение воззрений Толстого в еще одном аспекте — в оценке значения индивидуального бытия человека и его естественного, заданного самой природой эгоизма. Вероятно, первые сдвиги в этом вопросе произошли уже летом 1869 г., когда Толстой в первый раз познакомился с философией Шопенгауэра, в которой отрицание значения индивидуального бытия является принципиальным положением. Это, как нам кажется, породило определенное противоречие между образами героев в основной части «Войны и мира» и образом Платона Каратаева как «идеального» типа, выведенного в самом конце романа. Важнейшей идейной тенденцией произведения является провозглашение позитивности естественного эгоизма людей, направленного на удовлетворение непосредственных жизненных запросов личности (впервые эту тенденцию романа «Война и мир» обозначил Л. Шестов в известной книге «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» (1900)). На фоне этого естественного эгоизма Толстой признает ложными и разрушительными для жизни все «искусственные», общие цели, предлагаемые нам разумом. Толстой с предельной ясностью выражает эту мысль, описывая психологию русских людей 1812 г.:

Большая часть людей того времени не обращали никакого внимания на общий ход дел, а руководились только личными интересами настоящего. И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени.

Те же, которые пытались понять общий ход дел и с самопожертвованием и геройством хотели участвовать в нем, были самые бесполезные члены общества; они видели все наыворот, и все, что они делали для пользы, оказывалось бесполезным вздором <...> [Толстой 12: 14].

Но здесь и выявляется противоречие: «личные интересы настоящего» — это интересы индивидуальные, эгоистические интересы человека, направленные на его собственные нужды и нужды самых близких ему людей; именно в рамках такой системы ценностей Толстой изображает семейную жизнь Пьера и Наташи в эпилоге романа. В противоположность этому в Платоне Каратаеве главной характеристикой является как раз отсутствие развитой индивидуальности и эгоистических интересов, все его поступки, слова и даже

мысли выражают запросы и интересы его социального окружения. Любопытно в этой связи сравнить решение образа Платона в ранней редакции романа-эпопеи и в окончательном тексте. В черновиках Платон прописан вполне реалистично, как простой крестьянский мужик с весьма немудреными запросами, не чуждыми эгоизма. В окончательном тексте Толстой добавляет в его портрет характеристики, которые трудно признать психологически достоверными и которые превращают образ Платона в несколько искусственный тип *человека без индивидуальности*, полностью лишённого естественного эгоизма, целиком растворённого в «целом», т. е. в народе и в социальной среде.

Привязанностей, дружбы, любви, как понимал их Пьер, Каратаев не имел никаких; но он любил и любовно жил со всем, с чем его сводила жизнь, и в особенности с человеком — не с известным каким-нибудь человеком, а с теми людьми, которые были перед его глазами. <...> Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал. Его слова и действия выливались из него так же равномерно, необходимо и непосредственно, как запах отделяется от цветка. Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова [Толстой 12: 50–51].

В таком нарочитом нивелировании значения индивидуальности героя, осуществленном на самом последнем этапе написания романа (летом 1869 г.), также просматривается влияние философии Шопенгауэра. Вероятно, Толстой осознал невозможность объяснить возникновение единого патриотического порыва народа к победе, ярко продемонстрированного им в событиях Бородинского сражения, из того естественного эгоизма отдельных личностей, который он выставил в качестве единственной правильной жизненной позиции. Пытаясь выработать более гибкую точку зрения, он и создает образ человека, в котором его индивидуальность целиком подчинена социальному целому, однако именно в этом качестве образ Платона Каратаева получился психологически неубедительным и несколько дидактичным.

В концепции Шопенгауэра значение индивидуальности в человеке отрицается самым решительным образом. Сущностью человека является воля, как универсальный Абсолют, обуславливающий существование каждого живого индивида, при этом индивидуальное бытие человека значимо только в его собственном сознании, порождающем мир как представление. Смерть разоблачает эту видимость значимости индивидуальности, она помогает человеку избавиться от естественного эгоизма и учит жить не в себе, а в других: «Эгоизм заключается, собственно, в том, что человек ограничивает всю реальность собственной личностью, полагая, что существует только в ней, а не в других. Смерть указывает ему на его заблуждение, уничтожая данную личность; сущность человека, его воля, будет впредь жить только в других индивидах <...>» [Шопенгауэр: 513].

После написания «Войны и мира» Толстой окончательно преодолевает убеждение в плодотворности естественного эгоизма людей и полностью принимает позицию Шопенгауэра по отношению к индивидуальности человека. Это изменение позиции ясно обозначено в записях 1870 г. Процитированная выше запись от 21 июля начинается с буквального пересказа тезиса немецкого философа о «разоблачении» индивидуальности в смерти:

Человек рождается, это значит, что он индивидуализируется — получает способность видеть всё индивидуально. Он живет. Это значит — он больше и больше стирает свою индивидуальность и перестает быть один и сливается со всем. <...> Умереть — значит избавиться от заблуждения, через которое всё видишь индивидуально. Родиться — значит из жизни общей перейти к заблуждению индивидуальности. Только на середине, во всей силе жизни, можно видеть и свое заблуждение индивидуальности и можно сознать истину всеобщей жизни [Толстой 48: 126–127].

Важно отметить, что параллельно Толстой формирует характерное для него понимание Бога как целостного начала жизни, объединяющего все живые существа, — несомненно, под влиянием философии Шопенгауэра и его понимания Бога как иррационального Абсолюта — воли. Несколькими месяцами ранее процитированных записей, 19 марта 1870 г., он формулирует дилемму понимания Бога через разум и через наши *желания*, т. е. через волю: «Вера в прогресс

есть неверие или непонимание великого Бога и верование в маленького. — Они формулируют прогресс так, чтобы движение всего, т. е. сущность жизни, направлялась к целям, им желательным — или понятным. Нет законов, кроме тех, которые ведут к нам приятно-му и понятному. Нет Бога, кроме нашего *желания*» [Толстой 48: 121]. Через несколько дней, 26 марта, Толстой развивает это противопоставление:

Всё, что разумно, то бессильно. Всё, что безумно, то творческо-производитительно. <...> Заповедь Христа: люби Бога и ближнего, — была всегда непонятна для меня в первой половине — люби Бога. Теперь я понимаю. Люби Бога — значит, люби себя, люби в себе то, что есть Бог, т. е. всё, что в тебе неразумно (разумное есть признак дьявола). Люби ближнего включено в первом, но сказано для помощи слабости нашей. — Оно яснее. А сколько людей не дошли еще до этой уступки, воображая, что они любят Бога. Сколько людей думают, как я думал, что в этой уступке сказано всё [Толстой 48: 122].

Странное отрицание Толстым независимого значения заповеди любви к ближним и сведение ее к любви к Богу, да еще понятому как *любовь к себе*, может быть объяснено только в рамках философии Шопенгауэра, в которой Бог есть иррациональная воля личности, являющая себя в других человеческих индивидах в точно такой же степени, как в данной. Можно сделать вывод, что Толстой начинает читать трактат Шопенгауэра «Мир как воля и представление» в феврале — марте 1870 г. и продолжает чтение и размышление над ним как минимум до конца июля. Именно на этот период приходится кульминация размышлений Толстого о том, правильна ли та точка зрения на отношение человека и истории, которую он выразил в «Войне и мире», и начало радикального пересмотра этой точки зрения, приведшего его к мировоззренческому перевороту конца 1870-х гг.

Самое главное в этом окончательном перевороте касается роли отдельных личностей в движении общества и всего мира к божественному совершенству. В эпоху «Войны и мира» Толстой считал это совершенство уже наличным, а деятельность людей признавал деструктивной силой, нарушающей гармонию (причем чем более целенаправ-

ленной, тем более разрушительной); в книге «В чем моя вера?» и затем в трактате «О жизни» он переходит на противоположную позицию и полностью солидаризируется с точкой зрения Чаадаева, обозначенной выше и типичной для русских мыслителей: только решительный отказ от низшей, «животной» жизни, обусловленной простейшими инстинктами и направленной на благо своей личности, и твердое исполнение заповедей Христа, прежде всего заповеди непротivления злу насилieм, может привести к преобразению еще несовершенной действительности к божественному совершенству. Деятельность людей по перестройке своей жизни, т. е. деятельность целенаправленная и разумно обоснованная, теперь понимается Толстым как самый главный фактор реализации Царства Божьего на земле.

Если в эпилоге «Войны и мира» Толстой изображал жизнь Пьера, погруженного в свои личные и семейные интересы, в качестве идеала, то в трактате «О жизни» (1886–1887) этот идеал разоблачается, признается ложным: «Жизнь человека, как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою» [Толстой 26: 327]. Утверждая, что такой идеал могут принимать за образец только «грубые, невежественные люди, едва выходящие из животного состояния» [Толстой 26: 332], Толстой, как нам кажется, отвергает и Платона Каратаева в качестве идеального типа. В своей итоговой работе «Путь жизни» Толстой окончательно уходит от идеализации «простых» людей, не обладающих развитым внутренним миром. Даже принцип непротivления злу насилieм становится здесь только средством для реализации главной цели жизни каждого человека — движения по пути *личного, индивидуального совершенства*¹: «Ничто так не мешает улучшению жизни людей, как то, что они хотят улучшить свою жизнь делами насилia. Насилie же людей над людьми более всего отвлекает людей от того одного, что может улучшить их жизнь, а именно от того, чтобы стараться самим становиться лучше.

¹ М. А. Мониин считает, что начало разочарования Толстого в семейственности как опоре нравственности в пользу идеи самосовершенствования личности нужно относить к периоду написания романа «Анна Каренина» [Мониин: 119].

<...> все люди призваны только к одному своему внутреннему совершенствованию, в этом одном всегда властны и этим одним могут воздействовать на жизнь других людей» (Курсив мой. — И. Е.) [Толстой 45: 217].

Как можно видеть, с начала 1880-х гг. Толстой постепенно освобождается от всеобъемлющего влияния идей Шопенгауэра, вызванного чтением его работ в 1869–1870 гг. Это влияние было необходимо ему, чтобы преодолеть господство прямолинейных просветительских идей в своих воззрениях в период написания «Войны и мир», но при выработке собственного религиозно-философского учения Толстой пошел иным путем, вовсе не следуя за немецким мыслителем. В связи с этим он снова выдвинул на первый план в понимании истории и ее целей деятельность отдельных личностей, но теперь важными, образцовыми личностями выступают не платоны каратаевы, пребывающие в косной неизменности «животной» жизни, а духовно развитые подвижники, активно влияющие на людей и требующие их изменения. В трактате «Царство Божие внутри вас» Толстой признает, что люди лишь постепенно понимают ложность своей жизни и необходимость ее преображения через принятие принципа непротivления злу насилieм, и дальше вводит понятие *передовых людей*, которые, поняв все это, ведут за собой других и тем самым определяют историю: «Если еще не все понимают это, то понимают это передовые люди, те, за которыми идут остальные. И перестать понимать то, что раз поняли передовые люди, они уже никак не могут. Понять же то, что поняли передовые, остальные люди не только могут, но неизбежно должны» [Толстой 28: 219].

Соответствующие изменения произошли и в понимании бессмертия; высокая оценка значения индивидуальности потребовала признать сохранение этой индивидуальности и в посмертном существовании, а акцент на идее внутреннего самосовершенствования каждого человека добавил в это представление необходимость более совершенной формы посмертного бытия: «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, — в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет форму» [Толстой 54: 28]. В результате в поздних воззрениях Толстого на бессмертие мы находим элементы его прежних представлений о палингенезе в варианте Гердера!

В первой и самой известной своей философской книге «В чем моя вера?» Толстой решительно отрицает наличие идеи индивидуального бессмертия личности в первоначальном учении Иисуса Христа, выраженном в евангелиях. Но нельзя сказать, что он отрицает бессмертие как таковое, он видит в словах Христа признание посмертного бытия каждой личности в целостном бытии человечества, которое, по мнению Толстого, Христос выражает понятием Сын Человеческий. Идея такого коллективного, «родового» бессмертия очень напоминает мысль Шопенгауэра о преходящем характере каждого индивида и вечности рода, процитированную выше. Однако в следующих своих философских трактатах и, особенно, в дневнике Толстой возвращается к идее индивидуального бессмертия по модели метемпсихоза и палингенеза. Наиболее ясно свое окончательное представление о бессмертии Толстой выразил в книге «Путь жизни», где он обозначает два варианта посмертного существования: «Когда мы умираем, то с нами может быть только одно из двух: или то, что мы считали собой, перейдет в другое отдельное существо, или мы перестанем быть отдельными существами и сольемся с Богом. Будет ли то или другое — в обоих случаях нечего бояться» [Толстой 45: 465]. Второй вариант он считает окончательной целью человеческого существования, но именно поэтому он гораздо менее вероятен для ныне существующих людей, еще не достигших существенного совершенства. Поэтому он больше говорит о переходе после смерти в новое отдельное, индивидуальное существование, при этом предполагая, что оно должно быть более совершенным, чем нынешнее (в том числе и в смысле более совершенного тела):

В прежнем существовании я, не будучи человеком, любил то, что составляет духовное существо человека, и перешел из низшей ступени существования на ту, которую я любил. Теперь я люблю нечто высшее и перейду в ту форму существования, которая соответствует моей любви. И так форм существования может быть бесчисленное количество [Толстой 53: 63]. Я был уже многим. И всё, чем я был, всё это во мне, всё это мое я. И жизнь моя здесь и после смерти будет только приобретением нового содержания моего я. И как бы я не увеличивался, я никогда не перестану быть ограниченным, ничтожным, потому что Все бесконечно [Толстой 55: 30].

Таким образом, начав размышления о сущности вечной жизни с концепции палингенеза Гердера, Толстой в конце жизни вернулся к ней же. Что касается влияния Шопенгауэра, то в итоговой форме учения оно наиболее явно сказалось в понимании Толстым Бога как бесконечной внутренней сущности каждого человека. Впрочем, в этом аспекте на Толстого в еще большей степени мог повлиять И. Г. Фихте [Евлампиев 2017], который именно такое понимание Бога находил в истинном, неискаженном учении Иисуса Христа, изложенном в Евангелии от Иоанна. Учитывая тот факт, что Толстой в своем позднем учении настаивал на *разумном* характере божественной жизни, жизни в Боге, в то время как Шопенгауэр учил, что Абсолют в нас — это иррациональная и неразумная воля, гипотеза о влиянии философии Фихте выглядит предпочтительнее.

Тем не менее, одна известная идея Шопенгауэра все-таки осталась в учении Толстого, хотя и в измененном виде, и играет в нем достаточно важную роль. Отрицая преемственность памяти между умершим индивидом и родившемся на его месте новым, Шопенгауэр видит единственный момент преемственности между ними в том, что новый индивид при рождении, в особом акте, формирует внутри воли, входящей в эмпирический мир, свой *эмпирический характер*, причем формирует *на основе характера умершего индивида*. Характер остается неизменным на протяжении всей его жизни и накладывает печать неповторимого своеобразия на его мысли и поступки. Поэтому если бы мог существовать некто, наблюдавший и умершего индивида, и родившегося на его месте, он мог бы подметить их сходство, но для самих этих индивидов наличие у них предшественников и преемников остается непостижимой тайной. Толстой заимствует у Шопенгауэра эту идею, но объясняет происхождение характера личности совсем по-другому — как слитный, концентрированный итог всей жизни умершего индивида, составляющий сущность нового. В результате в учении Толстого наличие у каждого человека характера, проявляющегося непосредственно в момент рождения, доказывает преемственность памяти между двумя последовательными жизнями человека, разделенными смертью. Толстой впервые определяет характер в трактате «О жизни»: «...особенное свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое обыкновенно называют характером. <...> человек, входя в мир, уже имеет весьма

определенное свойство любить одно и не любить другое. Только от этого и происходит то, что люди, рожденные и воспитанные в совершенно одинаковых пространственных и временных условиях, представляют часто самую резкую противоположность своего внутреннего я» [Толстой 26: 405]. В более поздних дневниковых записях от 27 и 29 июня 1894 г. Толстой прямо возражает против идеи Шопенгауэра о неизменности характера на протяжении жизни человека:

Читал Шопенгауэра. У него карма только в смысле приготовления в прошедшей жизни характера к этой, а нет в этой борьбы света с тьмой. Он отрицает это и непоследователен. <...> У него странная ошибка: характер неизменен, всякая борьба бесполезна, а между тем характер есть следствие предшествующей жизни. Отчего же он стал таким, а не иным? Он изменился. Вот эти-то изменения и составляют задачу нашей жизни. Производятся они не рассуждением, не борьбой, но опытом, не средой, но любовью, но всем этим вместе. Отрицать что-либо из этого значит отрицать жизнь, одну из сторон жизни [Толстой 52: 124–125].

Это приводит Толстого к выводу, что характерные особенности памяти стариков определены их подготовкой к будущей жизни: «Память в старости теряется на имена и на события настоящего. Это происходит от того, что память собирает в одно то, что существу нужно для будущей, следующей жизни» [Толстой 54: 51]. В этом смысле потеря всей конкретности воспоминаний не есть доказательство отсутствия преемственности между прежней и нынешней жизнью индивида, Толстой утверждает, что это даже хорошо, что конкретные воспоминания теряются: «Какое бы было мучение, если бы я в этой жизни помнил все дурное, мучительное для совести, что я совершил в предшествующей жизни» [Толстой 54: 154]. Остается «одно сознание, — сознание, которое представляет как бы общий вывод из хорошего и дурного» [Толстой 54: 154].

Таким образом, весьма распространенное мнение об отсутствии в религиозных взглядах Толстого идеи индивидуального бессмертия не имеет под собой существенных оснований и обусловлено только его осторожной точкой зрения по этому вопросу, выраженной в книге «В чем моя вера?» Все сказанное выше позволяет уверенно утверждать, что понимание бессмертия человека по модели метемпсихоза и палин-

генеза является наиболее устойчивой чертой мировоззрения зрелого Толстого с начала работы над эпопеей «Война и мир» до поздних трактатов и дневников.

Список литературы

Источники

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

Чаадаев П. Я. Философические письма // *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. II. 669 с.

Исследования

Долженков П. Н. Толстой и Шопенгауэр: «Анна Каренина» // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 105–112.

Евлампиев И. И. Влияние философии А. Шопенгауэра на исторические воззрения Л. Н. Толстого в романе «Война и мир» // Вече. Ежегодник кафедры русской философии и культуры СПбГУ-2019. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2019. С. 15–36.

Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. 808 с.

Евлампиев И. И. О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Альманах. СПб.: Серебряный век, 2017. Вып. 35. С. 298–312.

Ишимбаева Г. Г. Философия Гердера в контексте эпопеи Л. Толстого «Война и мир» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Вып. 1. С. 99–106.

Краснов Г. В. Философия Гердера в творчестве Толстого // *Толстой Л. Н.* Статьи и материалы. Горький: Горьковский ун-т им. Н. И. Лобачевского, 1961. № 4. С. 157–174.

Кузнецова В. В. Христианизация идеи палингенесии в немецком романтизме // Symposium. Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2000. Вып. 5. С. 41–43.

Монин М. А. Толстой и Фет. Два прочтения Шопенгауэра // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 111–126.

Николаева Н. А. Эмблема в произведениях Л. Н. Толстого // Вестник Санкт-Петербургского гуманитарного университета. Язык и литература. 2018. Т. 15. Вып. 1. С. 82–93.

Подорога Б. В. Кант и Гердер. Спор об истории: метафизика и критика // Философия и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения-2016. М.: РГГУ, 2017. С. 362–373.

Ремизов В. Б. Обретение своего пути: (Л. Толстой читает И. Канта и А. Шопенгауэра) // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. 2001. Вып. 16. С. 61–78.

Эйхенбаум Б. М. Толстой и Шопенгауэр (к вопросу о создании «Анны Карениной») // Литературный современник. 1935. № 11. С. 129–148.

References

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 kafedry russkoi filosofii i kul'tury SPbGU-2019* [Veche. Yearbook of the Department of Russian Philosophy and Culture of St. Petersburg State University-2019]. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2019, pp. 15–36. (In Russ.)

Evlampiev, I. I. *Neiskazhennoe khristianstvo i ego sud'ba v evropeiskoi istorii* [Undistorted Christianity and Its Fate in European History]. St. Petersburg, TsSO Publ., 2024. 808 p. (In Russ.)

Evlampiev, I. I. “O filosofskikh osnovaniakh religioznykh vozzrenii F. Dostoevskogo i L. Tolstogo” [“On the Philosophical Foundations of the Religious Views of F. Dostoevsky and L. Tolstoy”]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Almanakh* [Dostoevsky and World Culture. Almanac], issue 35. St. Petersburg, Serebryanyi vek Publ., 2017, pp. 298–312. (In Russ.)

Ishimbaeva, G. G. “Filosofia Gerdera v kontekste epopei L. Tolstogo ‘Voina i mir.’” [“Herder’s Philosophy in the Context of L. Tolstoy’s Epic ‘War and Peace.’”] *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, issue 1, 2009, pp. 99–106. (In Russ.)

Krasnov, G. V. “Filosofia Gerdera v tvorchestve Tolstogo” [“Herder’s Philosophy in Tolstoy’s Works”]. *Tolstoi, L. N. Stat'i i materialy* [Articles and Materials], no. 4. Gorky, Gorky University named after N. I. Lobachevsky Publ., 1961, pp. 157–174. (In Russ.)

Kuznetsova, V. V. “Khristianizatsiia idei palingenesii v nemetskom romantizme” [“Christianization of the Idea of Palingenesia in German Romanticism”]. *Symposium. Khristianskaia kul'tura na poroge tret'ego tysiacheletiiia* [Symposium. Christian Culture on the Threshold of the Third Millennium], issue 5. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2000, pp. 41–43. (In Russ.)

Monin, M. A. “Tolstoi i Fet. Dva prochteniiia Shopengauera” [“Tolstoy and Fet. Two Readings of Schopenhauer”]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 2001, pp. 111–126. (In Russ.)

Nikolaeva, N. A. “Emblema v proizvedeniiakh L. N. Tolstogo” [“Emblem in L. N. Tolstoy’s Works”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gumanitarnogo universiteta. Iazyk i literatura*, vol. 15, issue 1, 2018, pp. 82–93. (In Russ.)

Podoroga, B. V. “Kant i Gerder. Spor ob istorii: metafizika i kritika” [“Kant and Herder. Dispute About History: Metaphysics and Criticism”]. *Filosofia i nauka: problemy sootneseniia. Aleshinskie chteniia-2016* [Philosophy and Science: Problems of Correlation.

Русская литература XVIII–XIX столетий

И. И. Евлампиев. Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра

Aleshin Readings-2016]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2017, pp. 362–373. (In Russ.)

Remizov, V. B. “Obretenie svoego puti: (L. Tolstoy chitaet I. Kanta i A. Shopengauera)” [“Finding Your Path: (L. Tolstoy Reading I. Kant and A. Schopenhauer)”]. *Filologicheskie zapiski*, issue 16, 2001, pp. 61–78. (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.)

© 2024. Н. Н. Смирнова

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

Фрагментация и остранение как процесс: В. Б. Шкловский перечитывает Л. Н. Толстого

Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00450 «Целостность / фрагментарность: эстетика Л. Н. Толстого в философской критике и теории литературы первой трети XX в.», <https://rscf.ru/project/23-28-00450/>

Аннотация: В статье рассматриваются ключевые темы размышлений о природе искусства в творчестве позднего Л. Н. Толстого в свете их интерпретаций В. Б. Шкловским. Основу этих размышлений составляет поиск нового модуса письма «вне всякой формы», который Шкловский наследует и одновременно анализирует в своей фрагментарно-афористической прозе. Тяготение к фрагментарным формам у позднего Толстого и краткость письма Шкловского имеют общий корень в самом времени быстрых и необратимых перемен на рубеже XIX–XX вв. Особое внимание уделено аспектам толкования Шкловским приема остранения у Толстого, прояснению контекстов размышлений писателя, в которых сопрягаются темы свободы, памяти и воображения в экзистенциальном, этическом и эстетическом регистрах. Шкловский переводит экзистенциальные размышления Толстого в эстетическую плоскость, представляя их на фоне длительного процесса вызерания новых форм в искусстве.

Ключевые слова: фрагментарно-афористическая проза, остранение, Л. Н. Толстой, В. Б. Шкловский, память, воображение, свобода, религиозное сознание, внеэстетическое, теория искусства.

Информация об авторе: Наталья Николаевна Смирнова, доктор филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6980-7353>

E-mail: nnsmirnova@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 11.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 05.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Смирнова Н. Н. Фрагментация и остранение как процесс: В. Б. Шкловский перечитывает Л. Н. Толстого // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 66–81. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-66-81>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 66–81. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 66–81. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Natalia N. Smirnova

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

Fragmentation and Defamiliarization as a Process:

V. B. Shklovsky Rereads L. N. Tolstoy

Acknowledgments: This work was carried out at IWL RAS with financial support from the Russian Science Foundation, project no. 23-28-00450 “Wholeness / Fragmentation: L. Tolstoy’s Aesthetics in Philosophical Criticism and Theory of Literature in the First Third of the 20th Century” (<https://rscf.ru/project/23-28-00450/>).

Abstract: The paper examines crucial topics of reflection on the nature of art in L. N. Tolstoy’s works (1890–1900) in the light of their interpretations by V. B. Shklovsky. The principal part of these reflections is the search for a new mode of writing, “beyond any form,” which Shklovsky inherits and analyzes in his fragmentary aphoristic prose. The fragmentary forms in the late period of Tolstoy’s works and Shklovsky’s writing stem from the era of dramatic, rapid, and irreversible changes at the turn of the 19th–20th centuries. The paper pays particular attention to aspects of Shklovsky’s interpretation of Tolstoy’s technique of defamiliarization (*ostranenie*) and examination of the contexts of Tolstoy’s thought, which combine the themes of freedom, memory, and imagination in the existential, ethical, and aesthetic registers. Shklovsky translates Tolstoy’s existential thought into an aesthetic register, considering it as a result of a long process of emerging new forms in art.

Keywords: fragmentary aphoristic prose, defamiliarization (*ostranenie*), L. N. Tolstoy, V. B. Shklovsky, memory, imagination, freedom, religious consciousness, non-aesthetic, art theory.

Information about author: Natalia N. Smirnova, DSc in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6980-7353>

E-mail: nsmirnova@mail.ru

Received: March 11, 2024

Approved after reviewing: April 05, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Smirnova, N. N. “Fragmentation and Defamiliarization as a Process: V. B. Shklovsky Rereads L. N. Tolstoy.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 66–81. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-66-81>

Если бы у меня [не] было сознания и свободы,
я бы и не помнил прошедшего.

Л. Н. Толстой. Дневник. 1 марта 1897 г.

Те наблюдения, которые мы ведем над Толстым, над его способом сопоставлять смыслы, добираться до ощущения предмета, уводят на великую дорогу засловья.

В. Б. Шкловский. Энергия заблуждения.

Эстетические и в целом философские идеи Л. Н. Толстого были в центре внимания еще при жизни писателя. В 1900 г. выходит книга Льва Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)», на протяжении всей жизни философ неоднократно обращается к Толстому. Значительным событием стала публикация в журнале «Мир искусства» исследования Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902), в котором было с особой отчетливостью явно противопоставление двух писателей, ставшее знаковым в мировой культуре¹. Важное место Толстой занимал в размышлениях А. Белого («Трагедия творчества. Достоевский и Толстой», 1911). На противопоставлении философско-эстетических идей Толстого и Достоевского строился диалог Вяч. Иванова и М. О. Гершензона в «Переписке из двух углов» (1921). Эстетические позиции Толстого анализировались и становились фундаментом новых теоретических идей. В частности, рассмотрению взглядов Толстого на искусство посвящены статьи Эйлмера Мода («Tolstoy and His Problems», 1901), переводчика, издателя, биографа и многолетнего корреспондента Толстого. Эссе «Что такое искусство?» (1897–1898) практически сразу стало предметом внимательного прочтения Бернарда Шоу в его рецензии («Tolstoy on Art», 1898).

¹ См. современное издание: [Мережковский].

При этом целое толстовской мысли неизбежно дробилось, фрагментировалось в силу различных обстоятельств ее усвоения: от культурно-идеологических до собственно мировоззренческих и эстетических.

Впрочем, целое мысли отнюдь не было неделимым и у самого Толстого, особенно в поздний период. Как известно, многие толстовские высказывания, равно как и имплицитные художественные принципы, стали основанием для нового взгляда на природу искусства в русской формальной школе. Так, например, история приема остранения уже исследовалась с самых разных сторон его преемственности не только в отношении к художественным принципам Толстого, но и к наследию мировой философии¹.

Знаменитая идея В. Б. Шкловского об остранении как приеме творчества возникает при чтении дневниковой записи Толстого от 1 марта 1897 г.: «Я обтирал пыль в комнате и, обойдя кругом, подошел к дивану и не мог вспомнить, обтирал ли я его или нет. Так как движения эти привычны и бессознательны, я не мог и чувствовал, что это уже невозможно вспомнить. Так что, если я обтирал и забыл это, т.е. действовал бессознательно, то это все равно, как не было. Если бы кто сознательный видел, то можно бы восстановить. Если же никто не видал или видел, но бессознательно; если целая сложная жизнь многих людей проходит бессознательно, то эта жизнь как бы не была» [Толстой 53: 141–142]². Из дальнейших рассуждений Толстого видно, что акцент у него ставится на поиске условий свободы человеческого существования и памяти, их неразрывного единства («сознание есть свобода», «память <...> как сознание <...> прошедшей свободы», «если бы у меня [не] было сознания и свободы, я бы и не помнил прошедшего» [Толстой 53: 142]).

Комментарий Шкловского к приведенной дневниковой записи Толстого (в статье «Искусство как прием», 1917) был связан с темой бессознательного поведения как автоматизации и собственно автоматизации восприятия в искусстве, соответствующей цели узнавания: «Так пропадает, в ничто вменяясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны. <...> И вот для того, что-

¹ См.: [Гинзбург: 9–29], [Сошкин 2012: 178–193], [Сошкин 2019: 190–193], см. также: [Левченко: 125–143], [Пильщиков, Устинов: 314–334], [Романова: 138–143], [Романова, Тышковска-Каспшак: 52–64].

² Шкловский цитирует по журналу «Летопись» (там указано 29 февраля 1897 г.) [Дневник Л. Н. Толстого: 354].

бы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи, как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием “остранения” вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; *искусство есть способ пережить делание вещи, а сделанное в искусстве не важно*» (Курсив автора — Н. С.) [Шкловский 1929: 13]. Таким образом, здесь возникает напряжение между толстовским видением как свидетельством памяти («если же никто не видал или видел, но бессознательно»), которое Шкловский редуцирует до узнавания, и видением как длящимся восприятием, которое Шкловский считал сущностью искусства¹. Свидетельство памяти превращается в процесс делания вещи, ценность становится всего лишь стилем.

Надо сказать, что длящееся восприятие для Толстого тоже было предметом постоянных размышлений, правда, отнюдь не с эстетической точки зрения².

Толстой постоянно пытался найти баланс между отдельностью человеческого «я» и стремлением его к Вечному, в котором отдельность неизбежно утрачивается, переходя в какое-то иное качество. Только какое — Толстой не мог ответить себе на этот вопрос.

Постепенно «сознание и свобода» как условие памяти отступают на второй план, а трансформация памяти становится условием освобождения и приобщения к Вечному. Толстой много раз принимался формулировать для себя эти положения, но не был удовлетворен результатом³.

¹ Корреляцию такого понимания Шкловского с «остановкой мгновения» проводили А. Б. Ковельман и У. Гершович [Ковельман, Гершович: 197–250].

² Толстой не считал достойным предметом рассмотрения собственно эстетические искания: «Эстетическое и этическое — два плеча одного рычага: насколько удлиняется и облегчается одна сторона, настолько укорачивается и тяжелеет другая сторона. Как только человек теряет нравственный смысл, так он делается особенно чувствителен к эстетическому» [Толстой 53: 150].

³ Знаменитое толстовское «все не то» (см., в частности: [Толстой 55: 59]).

Начинает он, однако, с утверждения абсолютной свободы человека в настоящем времени, при этом отдельность человека оправдана его ценностью («Каждое существо есть особенный и нужный Богу Его орган» [Толстой 55: 56])¹. Детерминистская редукция извлекает отдельное «я» из настоящего времени его свободы и помещает в бесчисленный ряд причинно-следственных состояний-метаморфоз, в которых причинность естественным образом уничтожает свободу. Но как же «я» могло сохранить самоидентичность в калейдоскопе превращений? Вероятно, благодаря своему стремлению к Вечному, к преодолению времени. Но что-то все же оставалось недосказанным.

Как, к примеру, время могло коррелировать со свободой? Отвечая на этот вопрос, Толстой приходит к «последовательности состояний» «я» как условия времени [Толстой 55: 58]. Однако «хочется сказать, что время происходит от моей способности воспоминания. Воспоминание же есть проявление моего единения со Всем также, как и разум. Только воспоминание — в прошедшем, а разум — в будущем» [Толстой 55: 58].

Действительно, воспоминание — это свобода. Время (как элемент несвободы) возникает из «способности воспоминания». Толстой никак не может сгладить противоречия, равно как и вписать свою «отдельность» в Вечное [Толстой 55: 59, 61–62].

Однако эстетическое все же возникает в мысли Толстого, хотя и через посредство этического (во многом, через посредство «Этики» Спинозы²), поскольку в приведенных коллизиях рассуждений как бы неявно сталкиваются память (воспоминание), воображение и разум. Воображение — это тот вид работы, которому Толстой всегда был посвящен, и от которого пытался отойти в поздний период творчества³.

¹ См. также: [Толстой 55: 51].

² Труды Спинозы Толстой читает и перечитывает в 1904 г., включая свои интерпретации его мыслей в «Круг чтения» [Толстой 42: 564]. Размышляя над теоремами Спинозы, Толстой многократно возвращается к мысли о непрочности временного измерения жизни и связанным с ним памятью и воображением.

³ «И художественная работа: “был ясный вечер, пахло...” невозможна для меня. <...> Напрашивается то, чтобы писать вне всякой формы: не как статьи, рассуждения и не как художественное, а высказывать, выливать, как можешь, то, что сильно чувствуешь» (дневниковая запись от 12 января 1909 г.) [Толстой 57: 9]. Вообще же, особая склонность Толсто-

Но главный толстовский эксперимент со своеобразным «перформативованием» воображения связан с тем, что впоследствии Шкловский назовет приемом остранения.

Впрочем, как показало исследование К. Гинзбурга, корни этого приема можно найти в автобиографическом фрагментарном сочинении Марка Аврелия «К самому себе»: «Марку Аврелию было важно самовоспитание, а не самонаблюдение. Его любимым глагольным наклоном было повелительное. “Сотри представление” — так писал он много раз, используя слово *φαῖτασι*’α, входившее в технический словарь стоиков. Согласно Эпиктету, рабу-философу, идеи которого имели сильное воздействие на Марка Аврелия, стирание представлений было необходимым шагом к достижению точного восприятия вещей, а значит, и к достижению добродетели»¹. По Гинзбургу, это соответствует формуле Шкловского «дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание» [Шкловский 1929: 13]. Так «психотехника» Марка Аврелия сопоставляется с принципом новой эстетики. Впрочем, важным связующим звеном здесь опять оказывается мысль Толстого, который также читал Марка Аврелия, учитывал его «психотехнику», и адаптировал ее для других читателей, внося переложения мыслей философа и римского императора в «Круг чтения».

В частности, столь дорогая Толстому интерпретация мысли Марка Аврелия о свободном присутствии души в настоящем времени («жизнь духа не имеет ни малейшего значения ни в прошедшем, ни в будущем. Вся ее важность сосредоточена в настоящем времени» [Толстой 42: 392]) переводится Шкловским на язык эстетики в связи с особой значимостью процесса восприятия («искусство есть способ *пережить деланье вещи*, а сделанное в искусстве не важно», — сделанное, то есть уже отошедшее в прошлое).

го в поздний период творчества к теоретической работе (который начинается приблизительно еще со времени подготовки «Исповеди» [Сизова: 104–117]), противоречит тем характеристикам, которые давали мышлению писателя некоторые современники, в частности, Б. Н. Чичерин (см.: [Андреева 2023а: 54–83]). Впрочем, многое из этих размышлений писателя о роли памяти и воображения находит свое место в художественном творчестве (см.: [Андреева 2023b: 63–64]).

¹ См.: [Гинзбург: 9–29].

В творчестве зрелого и позднего Толстого с очевидностью прослеживается намерение избежать этого «сделанного» и закрепленного в прошлом: отсюда бесчисленные переписывания уже завершенных произведений, и отсюда — желание писать «вне всякой формы» [Толстой 57: 9].

К этому следует добавить стремление писателя выстроить свою систему мысли, но не как последовательную системообразующую философию, а нечто наподобие фрагментарно-афористической эссеистики французских моралистов, у которых он черпал вдохновение, характеризуя достоинство такой прозы следующими словами: «непосредственность, искренность, новизна, смелость и как бы стремительность мысли, ничем не связанной, и сила выражения» [Толстой 40: 218]. Подчеркивая особую важность фрагментарно-афористической эссеистики, Толстой считал ее способной будить мысль, «заставляя читателя или делать дальнейшие выводы из прочитанного, или, иногда даже совершенно не соглашаясь с автором, спорить с ним и приходиться к новым, неожиданным заключениям» [Толстой 40: 218].

Это свойство фрагментарной мысли и самого позднего Толстого было существенно для Шкловского. На рубеже XIX–XX вв. сменилась эпоха, что-то ушло невозвратно. Тридцатитрехлетний Шкловский говорит (почти как Толстой в своих дневниках 1900-х гг.): «Я уже старый. Когда я был мальчиком, то еще попадали под конку. Конка была одноконная и двухконная. При мне провели электричество. Оно еще ходило на четвереньках и горело желтым светом. При мне появился телефон» [Шкловский 1926: 18], особо подчеркивая, что это было «детство чело́века, который потом писал коротко» [Шкловский 1926: 18–20]. Время на сломе эпох располагает к тому, чтобы писать кратко, а не длинными синтаксическими периодами, и напротив, не располагает к связности целостной системы всех явлений наблюдаемого мира, — это время аналитического расщепления, а не синтеза.

Даже и переложение художественного целого другими словами («сказать словами все то, что имел в виду выразить романом»¹) отнюдь

¹ Знаменитая фраза о неразложимости «отдельные мысли» романного повествования (из письма Л. Н. Толстого Н. Н. Страхову от 23 и 26 апреля 1876 г. [Толстой 62: 268]. См. также: [Щербакова: 988–993]). В этом же письме идет речь о «сцеплениях», которыми образуется повествовательное единство.

не кажется позднему Толстому такой невероятной идеей, когда он составляет свои книги «Круг чтения» и «На каждый день».

Отдельные мысли должны образовывать какое-то новое единство, теперь уже помимо тех «сцеплений», характерных для целостного художественного повествования. Таким единством становится календарь (чтение на протяжении года, наподобие месяцеслова)¹.

При этом новый вид письма «вне всякой формы» у Толстого явно сопрягается с религиозным чувством поиска смысла *для себя*² и религиозным сознанием в искусстве. Это, в частности, выражено в знаменитом трактате «Что такое искусство?» (1897–1898): «...религиозное сознание есть не что иное, как указание нового творящегося отношения человека к миру» [Толстой 30: 86].

Религиозное сознание — это единство в понимании роли искусства и науки, — всей культурной деятельности человека: «Определяет же для людей степень важности как чувств, передаваемых искусством, так и знаний, передаваемых наукой, религиозное сознание известного времени и общества, т.е. общее понимание людьми этого времени и общества назначения их жизни» [Толстой 30: 186].

Религиозное чувство становится для Толстого своеобразным камертоном в испытании пределов выразимого в языке: «Ах, если бы только отвечать, когда спрашивают, и молчать, молчать. Если не было противоречием бы написать о необходимости молчания, то написать бы теперь: *Могу молчать. Не могу не молчать*. Только бы жить перед Богом, только любовью» (Курсив автора — Н. С.) [Толстой 57: 6].

Толстой, особенно в поздний период творчества, стремился к соединению пути поиска свободы выражения в искусстве и практической реализации найденного смысла жизни, объединяющего всех. Шкловский, комментируя это стремление писателя, отмечает здесь своеобразную инверсию по отношению к первоначальному замыслу: «Он хотел, как хотят многие другие, иной эстетики, разрешающей, полез-

¹ Что отчасти аналогично «уравнивающей себя священному писанию» манере В. В. Розанова, о которой говорит Шкловский [Шкловский 1929: 235], см. также: [Смирнова: 176].

² Ср.: «Вообще — не знаю отчего — нет у меня того религиозного чувства, которое было, когда прежде писал дневник *ни для кого*. — То, что его читали и могут читать, губит это чувство» (Курсив мой — Н. С.) [Толстой 53: 154]. См. также: [Toland: 15–25].

ной. Ее не было. Но борьба за нее создавала произведения. Произведения же получались совсем иные. Искусство обрабатывает этику и мировоззрение писателя, освобождаясь от его первоначального задания» [Шкловский 1926: 85].

Однако сам Шкловский чувствовал это стремление и в 1910-е, и в 1920-е гг., и позже, когда исследовал разные формы несвободы в искусстве. Для него, уже в иную эпоху, несвобода была связана с ограничениями как собственно накладываемыми литературной формой, так и экстралитературными обстоятельствами. Для Толстого свобода или несвобода имели смысл, главным образом, с экзистенциальной точки зрения, поскольку писать для себя было для него столь же важно, как и для широкой аудитории, и при этом *для себя* имело еще и явный смысл молитвы и духовной беседы¹.

В толковании Шкловского в 1920-е гг. эта коллизия обозначалась так: «Есть два пути сейчас. Уйти, окопаться, зарабатывать деньги не литературой и дома писать для себя. Есть путь — пойти описывать жизнь и добросовестно искать нового быта и правильного мировоззрения. Третьего пути нет. Вот по нему и надо идти» [Шкловский 1926: 84]. Сам Шкловский нашел для себя этот третий путь в фрагментарно-афористическом письме, оставляющем зазоры недосказанного и «засловья», атомизирующем воспоминания, противопоставляющем мифу и сказке «переделку мира» ради воображения будущего [Шкловский 1981: 31, 349].

Возвращаясь к месту воспоминания и воображения в структуре новой эстетики Толстого, надо отметить амбивалентное отношение писателя к этим константам творческого самосознания. Он признавал их существенность для творческого процесса, но и постоянно пытался найти способы освобождения от них (еще один вариант коллизии свободы/несвободы в искусстве), поверяя их важность перед лицом смерти и Вечного.

Так, с одной стороны, «духовное существо» человека образовано из воспоминаний (см. [Толстой 55: 136]). Отсюда, кстати, и ограничения в нашем телесном существовании, накладываемые памятью: «Мы не помним прежней жизни потому, что воспоминание есть свойство

¹ Или «психотехники» в интерпретации Карло Гинзбурга.

только этой жизни» [Толстой 55: 210]. С другой стороны, сознание равно воспоминанию и развитие его идет в одном направлении — в сторону полного самораскрытия: «Жизнь есть только совершенствование или раскрытие себя во всей силе. Вот это-то и есть сознание, вспоминание себя. Смерть есть конец совершенствования в одном направлении, полное раскрытие. Когда это раскрытие, или совершенствование в одном направлении совершилось, не нужно ни памяти, ни тела» [Толстой 55: 242], — это и есть путь к освобождению. Пять чувств, посредством которых человек воспринимает мир, обуславливают и его чувство отдельности от этого мира, поддерживаемое памятью (о своих индивидуальных состояниях во времени): «Эти чувства составляют главное условие ограничения, отделения. Как скоро при смерти они разрушаются, уничтожается и ограничение, отделенность» [Толстой 55: 198].

Впоследствии утрата памяти для Толстого — освобождение (впрочем, это вполне соответствует приведенному выше его взгляду на полное самораскрытие): «Я совсем почти потерял память. Прошедшее исчезло. В будущем ничего (почти) не желаю, не жду. Что может быть лучше такого положения? и я испытываю это великое благо» [Толстой 57: 6, 7]. Так в старости постепенно преодолевается отделенность человека от Вечного, память не абсолютна, ее значимость сохраняется до тех пор, пока существует тело¹.

То же можно сказать и о воображении: оно преодолевается жизнетворческим устремлением. В этом смысл искусства, которое переходит предел своей искусственности, «сделанности» (по Шкловскому), замыкается в настоящее, в котором творится подлинная жизнь. Об этом мечтал Толстой, когда говорил: «Художественное произведение есть то, которое заражает людей, приводит их всех к одному настроению. Нет

¹ Здесь очевидно влияние мысли Спинозы, которого Толстой внимательно читал и выдержки из него собирал для «Круга чтения». Так, теорема 21 Части пятой «Этики» гласит: «Душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело» [Спиноза: 317]. См.: [Толстой 42: 564]. К слову сказать, у Спинозы содержится и столь дорогая для Толстого мысль о дискретности телесных состояний человека во времени (зародыш, младенец, ребенок, отрок, муж и т. д., описанных, в частности, в рассказе «Молитва», вошедшем в «Круг чтения») как иллюстрации отделенности его от Вечного (Бога), см.: [Спиноза: 328].

равного по силе воздействия и по подчинению всех людей к одному и тому же настроению, как дело жизни и, под конец, целая жизнь человеческая. Если бы столько людей понимали все значение и всю силу этого художественного произведения своей жизни! Если бы только они так же заботливо лелеяли ее, прилагали все силы на то, чтобы не испортить его чем-нибудь и произвести его во всей возможной красоте. А то мы лелеем отражение жизни, а самой жизнью пренебрегаем. А хотим ли мы, или не хотим того, она есть художественное произведение, потому что действует на других людей, созерцается ими» [Толстой 52: 113].

Так дискретность стадий человеческой жизни превращается в целостное произведение длиною в жизнь. Шкловский видит в этом движении фильм, тоже длиною в жизнь: «Хотел бы иначе снять жизнь, чтобы монтаж ее изменился. Я люблю длинные куски жизни. Дайте и актерам играть» [Шкловский 1926: 137]. Обратимость человеческого времени достигается в искусстве, но искусство стремится снова стать жизнью, «вбирая в себя внеэстетический материал» [Шкловский 1926: 99]. «Засловье», о котором говорит Шкловский (эти слова приведены в эпиграфе к данной статье, см.: [Шкловский 1981: 349]) уже в свой поздний период чтения и перечитывания Толстого, — это сущность самого искусства, которое «построено на том, что история не предвидима, оно (т. е. искусство. — Н. С.) неожиданно, потому что оно не миф» [Шкловский 1981: 348].

Тяготение к фрагментарным формам у позднего Толстого и краткость письма Шкловского имеют общий корень в самом времени быстрых и необратимых перемен на рубеже XIX–XX вв. Начиная с интерпретации толстовских идей с точки зрения стиля художественного мышления, уже во второй половине 1920-х гг. Шкловский отмечает особое значение внеэстетического для понимания коллизии свободы/несвободы в искусстве. Шкловский находил в перечитывании Толстого вдохновение для своих теоретических штудий, в частности, концепции остранения, но главное, — для построения новой эстетики — описания сложного взаимоотношения искусства и живой жизни, в которой далеко не все может быть выражено и что-то всегда должно приводить к *засловью* или *молчанию*.

Список литературы

Источники

Дневник Л. Н. Толстого. Извлечения под редакцией А. М. Хирьякова // *Летопись. Ежемесячный литературный, научный и политический журнал*. 1915. Декабрь. С. 332–375.

Мережковский Д. С. Толстой и Достоевский / изд. подгот. Е. А. Андрущенко; отв. ред. А. Л. Гришунин. М.: Наука, 2000. 587 с.

Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / пер. с лат. Н. А. Иванцова. М.: Академический проект, 2008. 431 с.

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

Шкловский В. Б. Третья фабрика. М.: Артель писателей — «КРУГ», 1926. 141 с.

Шкловский В. Б. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. 266 с.

Шкловский В. Б. Энергия заблуждения. М.: Сов. писатель, 1981. 352 с.

Исследования

Андреева В. Г. «Любезный друг... не сердись за откровенность!»: переписка Л. Н. Толстого и Б. Н. Чичерина // *Два века русской классики*. 2023а. Т. 5, № 1. С. 54–83. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-54-83>

Андреева В. Г. Художественное время в повести Л. Н. Толстого «Хаджи-Мурат» // *Филологические науки. Научные доклады высшей школы*. 2023б. № 2. С. 62–71. <https://doi.org/10.20339/PhS.2-23.062>

Гинзбург К. Остранение: Предыстория одного литературного приема / пер. С. Козлова // *Новое литературное обозрение*. 2006. № 4 (80). С. 9–29.

Ковельман А. Б., Гершович У. Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М.: Индрик, 2016. 448 с.

Левченко Я. Послевкусие формализма. Пролиферация теории в текстах Виктора Шкловского 1930-х годов // *Новое литературное обозрение*. 2014. № 4. С. 125–143.

Пильщиков И. А., Устинов А. Б. Дебют Виктора Шкловского в Московском лингвистическом кружке: От «истории романа» к «развертыванию сюжета» // *Литературный факт*. 2018. № 9. С. 314–334. <https://www.doi.org/10.22455/2541-8297-2018-9-314-334>

Романова Г. И. Л. Н. Толстой о литературе: история и перспективы изучения // *Вестник Костромского государственного университета*. 2020. Т. 26, № 1. С. 138–143. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2020-26-1-138-143>

Романова Г. И., Тышковская-Каспшак Э. Л. Толстой и формалисты о сюжете // *Новый филологический вестник*. 2021. № 3 (58). С. 52–64.

Сизова И. И. Лев Толстой в работе над романом «Декабристы» // *Два века русской классики*. 2019. № 1. С. 104–117. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2019-1-1-104-117>

Смирнова Н. Н. Фрагмент и незавершаемое произведение: замысел, чтение. М.: Канон+, 2023. 288 с.

Сошкин Е. Приемы остранения: Опыт унификации // *Новое литературное обозрение*. 2012. № 2 (114). С. 178–193.

Русская литература XVIII–XIX столетий
Н. Н. Смирнова. Фрагментация и остранение как процесс:
В. Б. Шкловский перечитывает Л. Н. Толстого

Сошкин Е. Опера глазами Наташи Ростовской и императора Августа. К выявлению литературных источников толстовского остранения // Звезда. 2019. № 12. С. 190–193.

Щербакова М. И. Л. Н. Толстой в оценке современников: из переписки Н. Н. Страхова и П. Д. Голохвастова // Острова любви БорФеда. Сборник к 90-летию Бориса Федоровича Егорова. СПб.: Росток, 2016. С. 988–993.

Toland K. Path of Life: Lev Tolstoy's Prescriptive Spiritual Diaries // Tolstoy Studies Journal. 2012. No. 24. P. 15–25.

References

- Andreeva, V. G. “‘Liubeznyi drug... ne serdis’ za otkrovennost’!’: perepiska L. N. Tolstogo i B. N. Chicherina” [“‘Dear Friend... Do not Be Angry for Frankness!’: Correspondence of L. N. Tolstoy and B. N. Chicherin”]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023a, pp. 54–83. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-54-83> (In Russ.)
- Andreeva, V. G. “Khudozhestvennoe vremia v povesti L. N. Tolstogo ‘Khadzhi-Murat.’” [“Artistic Time in L. N. Tolstoy’s Novel ‘Hadji Murad.’”] *Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshei shkoly*, no. 2, 2023b, pp. 62–71. <https://doi.org/10.20339/PhS.2-23.062> (In Russ.)
- Ginzburg, K. “Ostranenie: Predystoriia odnogo literaturnogo priema” [“Defamiliarization: The Background of a Literary Method”], trans. by S. Kozlov. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 4 (80), 2006, pp. 9–29. (In Russ.)
- Kovel’man, A. B., U. Gershovich. *Sokrytoe i iavlennoe v Talmude: Ocherk nefilosofskogo myshleniia na iskhode antichnosti* [The Talmud Hidden and Revealed: Non-Philosophical Thinking in Late Antiquity]. Moscow, Indrik Publ., 2016. 448 p. (In Russ.)
- Levchenko, Ia. “Poslevkusie formalizma. Proliferatsiia teorii v tekstakh Viktora Shklovskogo 1930-kh godov” [“Aftertaste of Formalism. Proliferation of Theory in the Texts of Viktor Shklovsky in the 1930s”]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 4, 2014, pp. 125–143. (In Russ.)
- Pil’shchikov, I. A., and A. B. Ustinov. “Debiut Viktora Shklovskogo v Moskovskom lingvisticheskom kruzhke: Ot ‘istorii romana’ k ‘razvertyvaniu siuzheta.’” [“Victor Shklovsky’s Debut in the Moscow Linguistic Circle: From ‘History of the Novel’ to ‘Unraveling of the Literary Plot’”]. *Literaturnyi fakt*, no. 9, 2018, pp. 314–334. <https://www.doi.org/10.22455/2541-8297-2018-9-314-334> (In Russ.)
- Romanova, G. I. “L. N. Tolstoi o literature: istoriia i perspektivy izucheniia” [“Tolstoy About Literature: History and Prospects of Study”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1, vol. 26, 2020, pp. 138–143. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2020-26-1-138-143> (In Russ.)
- Romanova, G. I., and E. Tyshkowska-Kaspshak. “L. Tolstoi i formalisty o siuzhete” [“Leo Tolstoy and the Formalists About the Plot”]. *Novyi filologicheskii vestnik*, no. 3 (58), 2021, pp. 52–64. (In Russ.)
- Sizova, I. I. “Lev Tolstoi v rabote nad romanom ‘Dekabristy’” [“Leo Tolstoy in the Novel ‘The Decembrists.’”] *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 104–117. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2019-1-1-104-117> (In Russ.)
- Smirnova, N. N. *Fragment i nezavershaemoe proizvedenie: zamysel, chtenie* [Fragment and Unfinishable Work: Concept, Reading]. Moscow, Kanon+ Publ., 2023. 288 p. (In Russ.)
- Soshkin, E. “Priemy ostraneniia: Opyt unifikatsii” [“Methods of Defamiliarization: Experience of Unification”]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 2 (114), 2012, pp. 178–193. (In Russ.)
- Soshkin, E. “Opera glazami Natashi Rostovoi i imperatora Avgusta. K vyivleniiu literaturnykh istochnikov tolstovskogo ostraneniia” [“Opera Through the Eyes of Natasha Rostova and Emperor Augustus. Towards the Identification of Literary Sources of Tolstoy’s Defamiliarization”]. *Zvezda*, no. 12, 2019, pp. 190–193. (In Russ.)

Русская литература XVIII–XIX столетий
Н. Н. Смирнова. Фрагментация и остранение как процесс:
В. Б. Шкловский перечитывает Л. Н. Толстого

Shcherbakova, M. I. “L. N. Tolstoi v otsenke sovremennikov: iz perepiski N. N. Strakhova i P. D. Golokhvastova” [“L. N. Tolstoy in the Assessment of His Contemporaries: From the Correspondence of N. N. Strakhov and P. D. Golokhvastov”]. *Ostrova liubvi BorFed. Sbornik k 90-letiiu Borisa Fedorovicha Egorova* [Islands of Love BorFed. Collection for the 90th Anniversary of Boris Fedorovich Egorov]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2016, pp. 988–993. (In Russ.)

Toland, Kristina. “Path of Life: Lev Tolstoy’s Prescriptive Spiritual Diaries.” *Tolstoy Studies Journal*, no. 24, 2012, pp. 15–25. (In English)

© 2024. И. А. Беляева

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук
г. Москва, Россия

Русские отражения истории о Белакве: Тентетников, Обломов, Лаврецкий

Аннотация: В статье рассмотрены образы трех помещиков — Тентетникова из второго тома «Мертвых душ» Н. В. Гоголя, Обломова из одноименного романа И. А. Гончарова и Лаврецкого из «Дворянского гнезда» И. С. Тургенева, — которые выделяются среди литературных представителей этой социальной группы общим ключевым свойством — ленью. Традиционно этих персонажей принято сближать на основе принадлежности к типу «лишнего человека», но это не проливает свет на причины их сходства. В статье предлагается искать его основания в общем литературном источнике, которым является «Божественная Комедия» и, в частности, в образе ленивого Белаквы из второй кантики. В этой связи важным является посредничество С. П. Шевырева, чье толкование Данте оказало влияние на Гоголя и Гончарова. В сочинениях писателей присутствует интерпретация преступной в духовном плане ленивой апатии. Белаква не спасается потому, что ленится спастись. Ответственность за пробуждение лежит на самом человеке — эта дантовская мысль оказалась близкой и Гоголю, и Гончарову. В случае с Лаврецким мы имеем дело уже с посредничеством Гончарова в адаптации дантовских идей.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, И. А. Гончаров, И. С. Тургенев, С. П. Шевырев, Данте, «Божественная Комедия», русский роман.

Информация об авторе: Ирина Анатольевна Беляева, доктор филологических наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия, Ленинские горы, 119991 г. Москва; ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2840-4034>

E-mail: belyaeva-i@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 10.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 31.03.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Беляева И. А. Русские отражения истории о Белакве: Тентетников, Обломов, Лаврецкий // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 82–111. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-82-111>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 82–111. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 82–111. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Irina A. Belyaeva

Lomonosov Moscow State University

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

Russian Reflections of the Story of Belakva: Tentetnikov, Oblomov, Lavretsky

Abstract: The article examines the images of three landowners — Tentetnikov from the second volume of “Dead Souls” by N. V. Gogol, Oblomov from the novel of the same name by I. A. Goncharov, and Lavretsky from “The Noble Nest” by I. S. Turgenev — which stand out among the literary representatives of this social group have a common crucial property — laziness. Traditionally, these characters are usually brought together based on belonging to the “superfluous person” type, but this does not shed light on the reasons for their similarities. The article proposes to look for its foundations in a general literary source, which is the “Divine Comedy” and, in particular, in the image of the lazy Belacqua from the second cantica. In this regard, the mediation of S. P. Shevryev, whose interpretation of Dante influenced Gogol and Goncharov, is significant. In the works of writers, there is an interpretation of spiritually criminal lazy apathy. Belacqua is too lazy to save himself. The responsibility for awakening lies upon the person himself — this Dantean idea appeared close to both Gogol and Goncharov. In the case of Lavretsky, we are already dealing with Goncharov’s mediation in the adaptation of Dante’s ideas.

Keywords: N. V. Gogol, I. A. Goncharov, I. S. Turgenev, S. P. Shevryev, Dante, “The Divine Comedy,” Russian novel.

Information about the author: Irina A. Belyaeva, DSc in Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, 119991 Moscow, Russia; Leading Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2840-4034>

E-mail: belyaeva-i@mail.ru

Received: March 10, 2024

Approved after reviewing: March 31, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Belyaeva, I. A. “Russian Reflections of the Story of Belakva: Tentetnikov, Oblomov, Lavretsky.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 82–111. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-82-111>

Вопрос об исключительном сходстве двух героев — Тентетникова из второго тома «Мертвых душ» Н. В. Гоголя и Обломова из одноименного романа И. А. Гончарова — давно привлекает исследователей. Утвердилось представление, согласно которому история Тентетникова — своего рода «воспитательный роман в миниатюре» [Краснощекова 1997: 234]. У Гончарова же эта миниатюра, включая основные элементы мотивной структуры и событийности, развернута в объемное повествование об Обломове. Между тем основания этого сходства до сих пор точно не определены.

Сближение Лаврецкого из романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» с двумя вышеназванными персонажами также проводилось, правда в широком контексте темы так называемых «лишних людей». Гоголевский вариант этого типа, «огорченный человек», каким он представлен в образе Тентетникова, «связывает собой целую плеяду <...> “лишних людей” — Онегина, Печорина, героев Чернышевского, Достоевского, Тургенева», — справедливо отмечает современный исследователь [Виноградов: 193]. Что касается Лаврецкого и Обломова, то сам Гончаров более находил сходство героя Тургенева со своим Райским¹, хотя исследователи сейчас убедительно усматривают общее

¹ Едва ли не единственным исключением можно считать одно признание из «Необыкновенной истории». Гончаров вспоминал, что одна «маленькая картинка из “Обломова”» появилась у Тургенева «где-то <...>, не помню в какой повести». Речь идет о сцене, когда Обломов «сидит в парке, в ожидании Ольги, и всматривается кругом, как все живет и дышит около него — на деревьях, в траве — как бабочки в вальсе мчатся попарно около друг друга, как жужжат пчелы, что ли, и т. д. — вся картинка, как есть!» [Гончаров 2000: 202]. Комментаторы точно не могут определиться с сочинением Тургенева, которое имел в виду Гончаров. Называются «Вешние воды». Однако и в «Дворянском гнезде» этому эпизоду созвучна знаменитая XX глава, когда Лаврецкий вслушивается в тишину и находит там неспешную деятельность природного мира.

в романах Тургенева 1850-х гг. именно с «Обломовым», а не только с «Обрывом»¹. Однако прямых параллелей между персонажами пока не проводилось. Сама проблема лишь намечается как задача для будущего изучения. Но если признать, что Тургенев находился под определенным влиянием романских идей Гончарова, прошел, как считают некоторые специалисты, своего рода «гончаровскую школу» [Недзвецкий: 163; Мельник 2020] во второй половине 1850-х гг., когда не только складывался «план» «Обрыва», но и создавался основной корпус текста романа «Обломов», то нельзя не предположить вероятность и более тесных переключек между его Лаврецким и Обломовым.

Тентетников, Обломов и Лаврецкий, как нам представляется, обнаруживают определенное сходство не только как «лишние люди», особенно если учитывать негативное отношение, например, Гончарова к именованию его героя «лишним»², или принципиальное отличие тургеневского «истинно лишнего человека» от большой типологической ветви персонажей, получивших впоследствии это именование [см.: Манн 2008]. Их определенно объединяет социально-экономический статус — они помещики, которые показаны в ситуации, когда они не способны быть радивыми хозяевами как на своей земле, так и в своей собственной жизни именно в силу лености, или «байбачества». Для каждого из этих персонажей важно, чтобы рядом появился некий внешний помощник, кто сказал бы им «бодрящее слово: *вперед*» [Гоголь 1951: 23], «теперь или никогда» [Гончаров 1998: 182, 185, 186, 187, 265, 388], или «ни минуты отдыха, ни секунды!» [Тургенев: 77]. Они нуждаются непременно в руководстве со стороны учителя или друга и вдохновляются «подругой жизни» на труд (отсюда важен эксплицитно

¹ «...Романы Тургенева очевидно следует сопоставлять не с планом ненаписанного «Обрыва», а прежде всего с «Обломовым», — полагает Н. Ф. Буданова и тут же замечает, что «здесь много <...> точек соприкосновения», но «пока еще это задача будущего» [Гончаров 2000: 187].

² Гончаров однажды «прочитал в газетах», что один немецкий критик написал «в каком-то немецком журнале (Rundschau) (?) отзыв об Обломове и между прочим относит его к *лишним людям*», что и огорчило, и возмутило писателя. «Вот и не понял!», — заметил он в письме к П. Г. Ганзену от 9 февраля 1885 г., поскольку, по его мнению, «*лишних людей* полна вся русская толпа, скорее *не-лишних* меньше», т. е. таких, как его Обломов [Гончаров 1977–1980. 8: 476].

выраженный или только намеченный, как у Гоголя, любовный мотив), который есть одновременно основа внутреннего движения, что определяет мотивную структуру и событийность историй этих персонажей.

Тентетников, Обломов и Лаврецкий представляют собой группу помещиков среди многочисленных вариаций этого центрального для русской литературы образа [Спаченко 2008; Сапченко 2010], которых можно условно назвать «ленивыми». Всем остальным помещикам леньность может быть свойственна, но только как сопроводительное, дополнительное качество. Согласно Л. А. Сапченко, русская литература XVIII–XIX вв. изображала, например, благоденствующего помещика в идиллии, утопии и наставлении, подчас представляла его «беспольным» или «смехотворным» в сатире, не умеющим хозяйствовать¹ в рассказе и повести [Сапченко 2019: 108]. И даже если посчитать эту классификацию далеко не исчерпывающей, леньность для большинства персонажей-помещиков, довольных своим хозяйством или не умеющих хозяйствовать, едва ли можно считать конститутивным признаком. Например, комические вариации типа, которые читатель встречает у Гоголя в широкой галерее его помещиков, выстроены так, что почти каждый помещик имеет свой «задор» — накопительства или расточительства, — сочетаемый с ленью только отчасти. Некоторые гоголевские помещики, как Платонов, скучают, но не ленятся «поездить» «по святой Руси» [Гоголь 1951: 54, 91].

То же можно сказать и о пушкинском Ленском, к «обыкновенному уделу» которого принято возводить образ Обломова². Однако у Пушкина в романе нет указаний на то, что леньность может стать для его героя в перспективе духовной проблемой, которой он потенциально будет тяготиться. Сходство Ленского и Обломова определяется разве что «стеганым халатом». При этом пушкинский герой, если его ждет перспектива «обыкновенного удела», может быть вполне счастлив и не испытывать мучительной, порожденной внутренними вопросами апа-

¹ Причины неумения вести хозяйство могут быть самые разные.

² «Герой “Обломова” <...> кончает жизнь по одной из “схем” возможной судьбы Ленского» [Краснощекова 1997: 294]. Как известно, первая и четвертая части романа Гончарова, где описывается, как Обломов «кончает жизнь», представляют героя в состоянии ленивого сна, хотя качество сна принципиально различается: в первом случае еще чреват пробуждением, во втором — нет.

тии. Другие ближайшие источники образа Обломова, которые также назывались в исследовательской литературе, были не менее далеки от духовно-проблемной ситуации, возникающей вокруг «сна души» гончаровского героя. Пересечения есть, но они отдаленные. Например, упоминался Владимир, герой поэмы А. Н. Майкова «Две судьбы», обосновавшийся в финале в своем поместье и сосредоточенный на гастрономических удовольствиях [Краснощекова 1997: 235; Цейтлин: 426], или же помещик Павел Алексеевич Игривый из одноименной повести В. И. Даля [Краснощекова 1997: 235]. Оба они, полные сил и жаждущие вначале деятельных преобразований в своем хозяйстве, как в случае с героем В. И. Даля, завершают свою жизнь апатично, что даже дало основания А. Г. Цейтлину объяснять интерес многих русских писателей середины XIX в. «к помещицкому байбачеству <...> ростом антикрепостнических настроений в русском обществе» [Цейтлин: 153]. В любом случае лень — не первопричина, а итог, согласно художественной логике Майкова или Даля, несостоявшейся судьбы их героев. У Гоголя, Гончарова и Тургенева читатель обнаруживает иную художественную логику.

В случае с Тентетниковым, Обломовым и Лаврецким душевному сну предшествовал этап движения, надежд, исканий, но одновременно он был своего рода исходной точкой для нового, истинного пути. Лень таила в себе внутренний разлад или «огорчение», как пишет И. А. Виноградов о Тентетникове, который являлся причиной социальной беспомощности героя-помещика. Однако пребывание как бы между бытием и небытием должно было непременно разрешиться — или вечным сном, или новым состоянием — пробуждением, что более всего и занимало писателей. «Душа его, — читаем у Гоголя о Тентетникове, — и сквозь сон слышала небесное свое происхождение» [Гоголь 1951: 14]¹.

¹ Гончаров считал, что картина «Пробуждения» представлена в его «Обрыве», а во «второй картине русской жизни», которую он именует «Сном», он рисует Обломова, «нигде не пробудив». «Только «Штольц время от времени подставлял ему зеркало обломовской бездонной лени, апатии, сна. Он истощил, вместе с Ольгой, все силы к пробуждению его — и все напрасно» [Гончаров 1955: 76, 78]. Аналогии сменяющих друг друга картин жизни, вполне вероятно, заимствованы писателем из трактовок С. П. Шевыревым трех этапов человеческого пути, представленных Данте в «Божественной Комедии», а именно «вечной пагубы лю-

Самой главной задачей было преодоление лености, сна, обретение интереса к своим помещичьим обязанностям, воли для того, чтобы хозяйствовать на своей земле, нести ответственность за вверенных крестьян. Эти благодатные метаморфозы могут произойти под влиянием мудрого наставничества и любви. Такая система событий и мотивная организация отличает повествование о Тентетникове у Гоголя и об Обломове у Гончарова. Затем смежные идейно-художественные решения будут востребованы и Тургеневым в «Дворянском гнезде». Нужно сказать, что из трех вышеназванных героев пробуждение коснется только Лаврецкого. Тентетников и Обломов не смогут преодолеть леность и пробудиться ото сна к новой жизни.

Другой, не менее важный аспект в рамках проблемы сходства Тентетникова, Обломова и Лаврецкого и сюжетно-событийных переключек, которые возникают при повествовании о ленивом помещике у Гоголя, Гончарова и Тургенева, заключается в вопросе о первоисточнике, о том, кто из писателей первым стал разрабатывать этот сюжет. Хронологически романам Гончарова и Тургенева, увидевшим свет в 1859 г., предшествовала публикация отдельных глав второго тома «Мертвых душ» в 1855 г., т. е. напрашивается ответ, что вначале была история Тентетникова. Уже отмечалось, что исключительная близость Тентетникова и Обломова привлекала внимание как критиков XIX в., так и исследователей последующих десятилетий. Причем этот аспект всегда оказывался в центре дискуссий, когда речь шла о гоголевском влиянии на Гончарова¹, потому что без прямого влияния объяснить такое редкое сходство историй двух героев просто невозможно. Как отмечает В. А. Туниманов, автор комментария к академическому полному собранию сочинений и писем Гончарова, «вслед за Добролюбовым упоминание Андрея Ивановича Тентетникова рядом с Ильей Ильичом

дей», или «муки вечной и отчаянной», «муки, растворенной надеждою», которая сопровождает череду снов Данте в Чистилище, и «пробужденного от смерти» человечества в Раю [Шевырев: 166, 208, 205].

¹ Сам Гончаров влияние Гоголя на свое творчество не то чтобы отрицал, но не склонен был преувеличивать. В статье «Лучше поздно, чем никогда» он писал: «Пушкин, говорю, был наш учитель — и я воспитался, так сказать, его поэзией. Гоголь на меня повлиял гораздо позже и меньше; я уже писал сам, когда Гоголь еще не закончил своего поприща» [Гончаров 1955: 77].

Обломовым стало почти неизменным, чуть ли не обязательным, переключаясь из прижизненной Гончарову критики в литературоведение» [Гродецкая и др.: 201]. Но здесь исследовательская мысль сталкивалась с неразрешимой загадкой.

Если для современников связь Обломова и Тентетникова осмыслялась зачастую как преемственная, например, по мысли Д. В. Григоровича, «не будь Тентетникова, не было бы, может быть, и Обломова» [Григорович: 190], то в настоящее время уже очевидно, что этих героев нельзя рассматривать в линейном ключе: кто из персонажей появился раньше, а кто позже. Как отмечает В. А. Туниманов, «параллель Обломов — Тентетников, вполне закономерно возникшая у целого ряда критиков и исследователей, нуждается <...> в одной очень существенной коррекции: черновики первой и второй редакции поэмы Гоголя были изданы в 1855 г. <...>, а к тому времени образ Обломова уже сложился, и не только в общих чертах» [Гродецкая и др.: 202]. По сути, мы имеем дело с ситуацией довольно странной: очевидная параллель историй Тентетникова и Обломова в сочинениях Гончарова и Гоголя не подкрепляется прямыми контактами¹.

Е. А. Краснощекова вообще считает закрытым вопрос о прямом влиянии Гоголя на Гончарова в этой связи. Правда, исследовательница объясняет сходство историй Тентетникова и Обломова общей «влиятельной творческой тенденцией» [Краснощекова 1997: 235], которая сложилась в русской прозе 1940-х гг. и «опиралась на традиции просветительской литературы» [Краснощекова 1997: 236] и находит в этом влияние *Bildungsroman*. Но какого-то определенного литературного источника Е. А. Краснощекова не называет. В широкой типологической перспективе на ситуацию смотрит и С. Н. Гуськов, который счи-

¹ Конечно, нельзя не учитывать и того факта, что так называемое «мариенбадское чудо», которое случилось с Гончаровым летом 1857 г., когда за несколько недель был написан весь роман, существовавший, правда, до того едва ли не во всей своей полноте в творческом сознании автора, имело место уже после публикации новых гоголевских материалов. Но, как утверждает В. А. Туниманов, Гончаров, хотя и «хорошо знал вторую часть поэмы Гоголя» и «несколько раз упоминал в письмах» о ней — «особенно полюбившегося ему Петуха», о Тентетникове не писал никогда: упоминаний о нем «нет ни в произведениях, ни в письмах Гончарова» [Гродецкая и др.: 202].

тает, что у Гончарова произошла «реапроприация гоголевской схемы»: его Обломов представляет собой «историко-литературную “рифму”» Тентетникову. Такая «рифма» подразумевает следующий ход: «как сюжет “Мертвых душ” был подсказан Гоголю Пушкиным, так и собственно романный сюжет “Обломова” мог быть “подсказан” Гончарову Гоголем» [Гуськов: 127, 128]. Исследователь справедливо предполагает, что речь в данном случае едва ли стоит вести о прямом влиянии Гоголя на Гончарова, но имеет в виду воздействие более сложной природы. Хотя здесь «гоголевская схема» все же видится в качестве источника. Однако чувствуется своего рода уход от ответа, тогда как вопрос напрашивается сам собой: если «гоголевская схема» существовала как некая модель, то как мог Гончаров ею воспользоваться, ничего не зная о ней?

Можно констатировать, что сложилась тупиковая ситуация: сходство именно этих двух историй, Тентетникова и Обломова, есть, а объяснить его ученые не в состоянии. Единственный, по нашему мнению, путь понимания существующего феномена лежит немного в иной плоскости: вопрос должен решаться не типологически, а генетически. Решение проблемы литературного предшественника как минимум для Гоголя и Гончарова стоит искать в творчестве Данте, которое для обоих писателей представляло большой интерес и проходило не без влияния С. П. Шевырева, с которым оба они были знакомы.

В начале 1830-х гг. Шевыревым, который недавно вернулся из Италии и начинал свою ученую карьеру в Московском университете, был создан интереснейший труд о «Божественной Комедии»¹, который фактически стоял у истоков отечественной науки о Данте². В отсут-

¹ Первая публикация состоялась в Ученых записках Московского Императорского университета: *Шевырев С. П.* «Дант и его век: Исследование о Божественной Комедии» // Ученые записки Московского Императорского университета. 1833. № 5. С. 307–363; № 6. С. 509–543; 1834. № 7. С. 118–180; № 8. С. 336–373; № 9. С. 550–575; № 10. С. 117–155; № 11. С. 365–397.

² Комментаторы первого и единственного на сегодняшний день научного издания труда С. П. Шевырева полагают, что «сочинение “Дант и его век” позиционирует Шевырева как первого в России оригинального исследователя Данте в рамках конкретно-исторического метода изучения, как ученого, имеющего связь с последними достижениями современной ему европейской филологической науки» и замечают, что «его выводы сохраняют значение и в наше время» [Шевырев: 619].

ствии на тот момент переводов Данте на русский язык¹, пересказ Шевыревым во втором разделе («Изложение содержания Божественной Комедии») его пятичастного труда всех трех кантик поэмы Данте был очень важен. К тому же в этом пересказе были расставлены значимые акценты: на деталях, мотивах, образах и идеях Данте. Пересказ был ярким, запоминающимся, и выделенные ученым элементы приобретали дополнительную весомость. Шевырев вполне разделял идеи Шеллинга об особом значении «Божественной Комедии» для новых национальных литератур и говорил, как и немецкий философ, о центральной для книги Данте идее «восхождения» грешного человека к «созерцанию Бога» [Шевырев: 221]. Такой путь проходит, как известно, герой Данте — но он оказывается единственным спасенным среди многих неспасенных, к коим принадлежал и Белаква, один из многочисленных персонажей «Божественной Комедии», навечно пребывающий у подножия Чистилищной горы, потому что не может идти вверх один и не видит смысла в восхождении. Единственной причиной тому является, согласно Данте, лень.

На особое значение образа Белаквы как аллегии недеяния, выражающей первопричину всех пороков, Шевырев обратил в своем изложении «Божественной Комедии» особое внимание. Несмотря на то, что и Гончаров, и особенно Гоголь, были знакомы с дантовским текстом в оригинале или по французским переводам, посредничество Шевырева в их интересе к сюжету о Белакве нам представляется определенным.

Шевырева и Гоголя объединяли дантовские интересы. Прослеживая историю вовлеченности Гоголя в круг ценителей Данте в России², Ю. В. Манн отмечал, что поначалу «знакомство молодого Гоголя с творчеством итальянского писателя оставалось непрямым — через посред-

¹ Первый прозаический перевод первой кантики «Божественной Комедии» принадлежал Е. В. Кологривовой и увидел свет в конце 1842 – начале 1843 г. О влиянии этого перевода на активизацию интереса к Данте со стороны критиков и переводчиков см.: [Беляева 2020].

² Рассмотрены все этапы — от пребывания Гоголя в нежинской гимназии, которое совпало с началом популярности Данте в России, до чтения Гоголем «Божественной Комедии» в свой римский период [Манн 1996: 430–435].

ников», поскольку он еще не знал итальянского [Манн 1996: 432]¹. Одним из посредников, убежден исследователь, был именно Шевырев.

Другой важный момент в «дантовской» коммуникации Шевырева и Гоголя связан с возможностью знакомства последнего с текстом диссертации о Данте. Гоголь, по мысли Ю.В. Манна, не мог не интересоваться историей Данте как поэта и гражданина уже в середине 1830-х гг., поскольку, будучи адъюнкт-профессором кафедры всеобщей истории в Петербургском университете с июля 1834 г. по декабрь 1835 г., преподавал и итальянскую историю времен Данте. Потому в интересах дела он мог обратиться к уже изданной в Москве диссертации Шевырева². Лично в тот момент со своим московским коллегой Гоголь не был знаком, хотя, как отмечает Ю. В. Манн, «в интересах точности добавим, что подтверждений этому у нас нет» [Манн 1996: 433]. Однако вероятно, что уже с момента публикации работы «Дант и его век» (1833–1834) исследование Шевырева привлекло к себе внимание Гоголя.

Далее Шевырев будет зримо и незримо присутствовать в сфере дантовских интересов Гоголя. Ю. В. Манн убедительно показал, что «на рубеже 1838–1839 гг. намечается важная веха в истории отношений русского писателя к Данте» [Манн 1996: 433]. Гоголь живет в Риме, продолжает работать над «Мертвыми душами», много общаясь в этот момент (с декабря 1838 по апрель следующего года) с Шевыревым. Разговоры, видимо, строятся вокруг возможного повествования «Мертвых душ»³. Известно, что Шевырев направил Гоголю фрагменты своих

¹ История вопроса «Гоголь и Данте» представлена в работе А. Х. Гольденберга [Гольденберг].

² Работа о Данте была написана Шевыревым в виде диссертации для получения должности адъюнкт-профессора [см.: Шевырев: 616].

³ После отъезда Шевырева Гоголь «пишет ему прямо-таки торжественные строки» [Манн 1996: 433]. «Дело в том, — продолжает Ю. В. Манн, — что Шевырев в недошедшем до нас письме сообщил, что он переводит “Божественную комедию”. Гоголь 10 сентября (н. ст.) отвечает: “Ты за Дантом! ого-го-го-го! и об этом ты объявляешь так, почти в конце письма... Но не совестно ли тебе, не приложить в письме двух-трех строк? Клянусь моим честным словом, что желание их прочесть у меня непреодолимое!” Новость, сообщенная Шевыревым, упала на подготовленную почву: гоголевский интерес к Данте уже пробудился. 3 июня (н. ст.) 1837 г. Гоголь в письме Прокоповичу из Рима обронил фразу, которую можно истолковать таким образом, что он уже пробовал читать Данте

переводов, а тот их оценил высоко: «Прекрасно, полно, сильно!» [Гоголь 1952: 251] — и благословил на дальнейший труд. В любом случае в период интенсивной работы Гоголя над «Мертвыми душами» обсуждение Данте с Шевыревым было для него не просто плодотворным, но решающим в деле окончательного определения телеологической задачи его книги.

Влияние историко-литературных трактовок Шевырева на Гончарова признавалось самим писателем. Шевырев был одним из его любимых университетских профессоров, о которых Гончаров вспоминал с любовью и признавался в том, что «долго без таких умных истолкователей пришлось бы нам (студентам. — И. Б.) потом самостоятельным путем открывать глаза на библейских пророков, на произведения индийской поэзии, на эпопеи Гомера, Данта, на Шекспира — до новейших, французской, немецкой, английской литератур, словом — на все, что мы читали по их указанию тогда и что дочитывали после них» [Гончаров 1977–1980. 7: 245–246]. Данте назван Гончаровым в ряду великих поэтов, ключ к пониманию которых давали профессора, а студенты уже следовали за ними. И если учесть, что Шевырев всегда свои лекции «читал по рукописи» [Гончаров 1977–1980. 7: 245], то с большой долей вероятности можно предположить, что Гончаров слушал именно то, что было опубликовано в Ученых записках Московского университета в виде диссертации о Данте. Собственно же интерес Гончарова к Данте и даже определенная ориентированность романиста на сверхзадачу «Божественной Комедии» еще недавно в исследовательской среде казалась невероятной, хотя общий контур сближений романной трилогии Гончарова и тройственной поэмы Данте был намечен еще В. В. Чуйко [Чуйко] в 1890-е гг. В последнее время дантовский вектор в интерпретации романной прозы Гончарова получил новые обоснования [Беляева 2016; Калинина 2012; Мельник 2021]. А его романы, каждый в отдельности на микроуровне, и романная трилогия в целом на макроуровне подчинены истории возможного спасения современного

в оригинале («После итальянских звуков, после Тасса и Данта, душа жаждет послушать русского»). В указанный же период римской жизни этот интерес усилился еще больше: именно в это время Шевырев работал над своим переводом (под первой публикацией 2-й и 4-й песен в «Москвитяине», 1843, № 1 — помета: «Рим. 1839»). Наверняка он вел с Гоголем беседы о Данте и его творении...» [Манн 1996: 433].

человека и даже выдержаны с учетом трехчастной структуры, отчасти напоминающей дантовские Ад, Чистилище и Рай [см.: Беляева 2007; Беляева 2016; Мельник 2008; Мельник 2021].

У исследователей возникал вопрос о времени знакомства Гончарова с «Божественной Комедией» и о владении писателя итальянским языком. Сам Гончаров признавался, что итальянского он не знал, но знаком был с Данте как минимум по французским переводам¹ и вначале, наиболее вероятно, именно в пересказе Шевырева. Определенный интерес к итальянской и дантовской тематике существовал и в доме Майковых, в который Гончаров был вхож в середине 1830-х гг. С Ап. Н. Майковым он позже обсуждал дантовские смыслы его поэмы «Сны», которая довольно прохладно была встречена читателями, когда вышла в первой книжке «Русского слова» за 1859 г. в несколько урезанном цензурой виде². В целом если говорить об известных к настоящему моменту письмах Гончарова, то Данте он практически не упоминает, об истории Белаквы тем более, но в данном случае должно учитывать тип личности писателя, который не склонен был к откровениям, особенно если это касалось внутренних мотивов творчества.

¹ Можно предположить, какие издания были доступны Гончарову: по утверждению специалистов, «русским читателям пушкинской поры были известны французские переводы Ж.-Ж. Мутоннэ де Клерфона (1776), А. Арто де Монтора (1811–1813 гг., 1828–1830 гг.), А. Дешана (1829 г.) и появившийся немного позже перевод в прозе О. Бризе (1840 г.)» [Мошонкина: 115].

² Гончаров присутствовал при чтении «Снов» узкому кругу знакомых в октябре–ноябре 1855 г., еще до публикации поэмы, и писал Е. В. Толстой 20 октября 1855 г., что у Майкова «сказанное в дантовском тоне <...> выходит величаво-мрачно и правдиво» [Письма Гончарова: 228]. А после выхода «Снов» в печати Гончаров напишет своему бывшему ученику не только с утешением, но и с пониманием: «Вы хотите, чтоб я сказал о Вашей поэме правду, да Вы ее слышали от меня и прежде. Я, собственно я — не шутя слышу в ней Данта, то есть форма, образ, речь, склад — мне снится Дант, как я его понимаю, не зная итальянского языка. Но говорят о нем — скажу откровенно — мало, даже не помню, говорили ли что-нибудь печатно. Причина этому, конечно, Вам понятна: поэма не вся напечатана, из нее вырезано сердце, разрушена ее симметричность, словом, она искажена и со стороны архитектуры, и со стороны мысли...» [Гончаров 1955: 315].

Таким образом, и Гоголь, и Гончаров, лично не знавшие друг друга, были непосредственно связаны благодаря дантовским интерпретациям Шевырева, который транслировал свою позицию в лекциях, личных беседах и публикациях. В этой связи интересно посмотреть, как был описан Шевыревым эпизод встречи Данте с Белаквой у подножия Чистилища, где обитают Ленивые, и как это описание, возможно потом изложенное еще и устно (в разговорах с Гоголем и во время чтения лекций студентам), отразилось в текстах Гончарова и Гоголя. Конечно, это был уже другой социально-исторический и национальный материал, обоих писателей интересовал современный человек, а именно русский помещик, но истоки его духовной проблемы были сформулированы еще Данте.

Итак, у С.П. Шевырева о Белакве читаем:

На первом уступе встречают путников *Ленивые*. Они покоятся в тени горы, в Итальянском *dolce far niente*, и ждут чужих молитв, чтобы войти в гору. Один из них сидит на земле, руками охватил колена и склонил лицо промеж них: живописный образ лени! [Шевырев: 160].

Эта картина точно запомнилась Гончарову-студенту и была использована им при создании знаменитой голубиной позы Обломова. Ольга однажды упрекнет героя: «Ты кроток, честен, Илья; ты нежен... как голубь; ты прячешь голову под крыло — и ничего не хочешь больше» [Гончаров 1998: 370]. А в момент окончательного прощания Обломова и Штольца в четвертой части романа эта поза будет пластически воспроизведена, хотя и несколько адаптировано — Обломов просто закрывает лицо руками [Гончаров 1998: 483], т. е. собственно склоняет голову, близко к тому, как это описано у Данте¹.

И сама сцена прощания буквально один в один передает разговор Данте и Белаквы, как он представлен в пересказе Шевырева. Поэт, поясняет ученый, изобразил своего знакомца «Белакву, известного в жизни этим свойством (леностью. — И. Б.). Он сердится на замечание Данта о его медлени и говорит ему совершенно итальянским простонародным выражением: карабкайся сам, коль ты силен!» [Ше-

¹ «А тот и вовсе руками колени / Обхватил и в них спрятал свое личко / И прислонился к каменной ступени» [Данте: 204].

вырев: 160]. В последних словах Обломова, в сцене его прощания со Штольцем, с которым герой Гончарова, как и Белаква с Данте, откажется идти вперед, трудно не увидеть сходство с последней репликой Белаквы в переложении Шевырева. «Ах, Андрей, все я чувствую, все понимаю: мне давно совестно жить на свете! Но не могу идти с тобой твоей дорогой, если б даже захотел... Может быть, в последний раз было еще возможно. Теперь... (он опустил глаза и промолчал с минутой) теперь поздно... Иди и не останавливайся надо мной» [Гончаров 1998: 482]. На настойчивые просьбы Штольца пойти с ним к Ольге и к свету Обломов ответит «умоляющим голосом»: «Оставь меня совсем... забудь...» [Гончаров 1998: 483]. Он, как и Балаква, не видит смысла в восхождении.

Для гоголевского Тентетникова характерной позой, передающей «образ лени», станет неподвижное сидение у окна — «барин сидел у окна и все видел» [Гоголь 1951: 10], которая пластически схожа с дантовской позой Белаквы и голубиной позой Обломова. И даже после некоторого волнения, внесенного в жизнь Тентетникова внезапно приехавшим к нему Чичиковым, когда вдруг герой пришел в какое-то движение — «Тентетников пришел в такое волнение духа, какого давно не испытывал. Весь этот ржавый и дремлющий ход его мыслей превратился в деятельно-беспокойный. Возмущенье нервическое обуяло вдруг всеми чувствами доселе погруженного в беспечную лень байбака. То садился он на диван, то подходил к окну, то принимался за книгу, то хотел мыслить» [Гоголь 1951: 35–36], — он опять погрузился в привычное свое состояние сидения у окна. «“Странное состоянье!” сказал он и придвинулся к окну глядеть на дорогу, прорезавшую дуброву, в конце которой еще курилась не успевшая улечься пыль» [Гоголь 1951: 36]. Белаква, как собственно и другие персонажи «Божественной Комедии», кроме самого Данте, обречен на вечное пребывание в своем круге и потому на вечное сидение, поскольку архитектоника книги (как и структура Вселенной у Данте) не предполагает перехода грешника на иной уровень. У Гоголя, конечно, Тентетников волен встать и идти, но он — не идет.

Обломов и Тентетников неотделимы от своих, аллегорических по сути, пластических воплощений, передающих леность, нерадение, байбачество, за которыми видятся и характерологические черты, свойственные именно этим персонажам и конкретной социальной

эпохе, но также и родовые, универсальные, имеющие вневременное значение¹.

В истории Белаквы, рассказанной Данте, интересна ситуация, когда человека, не решающегося на нужный для спасения шаг, пытается призвать к действию его друг. Возникает мотив помощи, поддержки со стороны, хотя все в итоге оказывается тщетным. В диалоге Данте и Белаквы ощутимы отголоски прежних споров двух приятелей о необходимости стремления, которые в контексте их последней встречи в предчистилище имеют прямое значение — они свидетельствуют о готовности обоих к спасению своей души. Нужно сказать, что в пересказе Шевырева спор Данте и Белаквы опущен. Упомянуто только, что Данте делает другу замечание по поводу того, что тот медлит. Но как таковой спор в пересказе присутствует имплицитно, есть на него указание. В «Мертвых душах» и в «Обломове» ситуация спора героя деятельного и героя, погруженного в «медление», очень важна. Она, как и у Данте, определяет меру ответственности ленивого героя за спасение своей души и степень возможности его спасения в принципе. У Гончарова она выдержана в трагическом ключе, а у Гоголя — в комическом, что несколько не умаляет серьезного духовного подтекста.

Напомним, что гоголевский Чичиков приезжает к Тентетникову, с которым прежде он не был знаком². Формально его трудно считать учителем или другом, но любопытно, что в Чичикове Тентетников признает человека как будто немножко знакомого, перестает его бояться, высказывает даже «всякую готовность споспешествовать во всем» [Гоголь 1951: 27], и в его доме происходит как будто даже какое-то «преобразование», да так, что «половина его, дотоле пребывавшая в слепоте, с заколоченными ставнями, вдруг прозрела и озарилась» [Гоголь 1951: 28]. За явной иронией фразы и последующих за ней подробностей читатель не должен исключать и прямого значения. Чичиков вносит в жизнь Тентетникова какой-то новый смысл, какой когда-то ей придавал его любимый учитель Александр Петрович, после смерти которого все у Тентетникова остановилось и некому было сказать ему «всемогущее слово *вперед*» [Го-

¹ Они восходят в том числе к христианскому пониманию лениности как одного из семи смертных грехов.

² Мы говорим, безусловно, о незавершенном тексте, о тех фрагментах второго тома «Мертвых душ», которые увидели свет в 1855 г.

голь 1951: 23]. Чичиков, сам того, возможно, и не желая, подталкивает Тентетникова к какому-то движению. Изучив его хозяйство, «езде побывав» и со всеми «перетолковав», узнав «обо всем, и что и как, и каким образом хозяйство идет», он «думал внутренне: “Какая, однако же, скотина Тентетников! Такое имение и этак запустить. Можно бы иметь пятьдесят тысяч годового доходу!”» [Гоголь 1951: 31]. И в какой-то мере Чичиков начинает, пусть и в своих целях, пробивать дорогу к сонной и нерадивой натуре Тентетникова. Он говорит о необходимости иметь тому «подругу жизни» [Гоголь 1951: 33], а читатель узнает об истории любви Тентетникова к Улиньке Бетрищевой, которая могла изменить весь его мир и уклад, но не изменила, потому что любовь закончилась едва начавшись. Справедливости ради стоит сказать, что в первом издании второго тома «Мертвых душ» глава о Тентетникове завершалась комментарием, который был сделан на основании сведений, имевшихся как раз у Шевырева, о планах Гоголя по поводу пробуждения своего героя. В них намечалась «помолвка Улиньки за Тентетникова» [Гоголь 1951: 424]. Чичиков также в качестве некоего жизненного стимула предлагает Тентетникову помириться с соседом, генералом Бетрищевым, отцом Улиньки. В ранних редакциях об этом сказано определенно как о важном деле: «Но расставаться навсегда из пустяка, — помилуйте, на что же это похоже? Как же оставлять дело, которое только что началось? Если уже избрана цель, так тут уже нужно идти напролом» [Гоголь 1951: 158]. Словом, примирение с генералом Бетрищевым — один из необходимых шагов к выходу из байбаческого сна. Так полагает Чичиков.

Но Тентетников так не считает, он оскорблен (генерал обращался к нему на «ты») и не только отказывается ехать к соседу, но и искренне не видит дальнейшей возможности сближения с ним, а значит и с Улинькой, которая могла стать для него путеводительницей и спасительницей. Вот фрагмент разговора Чичикова с Тентетниковым, который свидетельствует о тупиковой позиции последнего:

- В таком случае, я так поеду к генералу.
- Зачем? — спросил Тентетников, смотря в недоумении ему в глаза.
- Засвидетельствовать почтение.
- Странный человек этот Чичиков! — подумал Тентетников.
- Странный человек этот Тентетников! — подумал Чичиков [Гоголь 1951: 35].

Может показаться, что этот диалог — лишь комическое свидетельство непонимания гоголевских персонажей. Но если взглянуть не него сквозь призму разговора Данте и Белаквы, то можно увидеть нежелание Тентетникова сделать решительный шаг вперед, т. е. своего рода вариацию *ленивой* позиции Белаквы.

Тентетников, как и Белаква, склонен находить весомые объяснения своему недеянию. Например, герой растолковывает Чичикову, отчего он столь обижен за обращение генерала к нему на «ты», хотя простил бы это другому:

Если бы он был старик, бедняк, не горд, не чванлив, не генерал, я бы тогда позволил ему говорить мне *ты* и принял бы даже почтительно.

«Он совсем дурак», подумал про себя Чичиков: «оборвышу позволить, а генералу не позволить!» — «Хорошо!» сказал он вслух: «положим, он вас оскорбил, зато вы и поквитались с ним: он вам, и вы ему. Ссориться, оставляя личное, собственное, — это, извините... Если уже избрана цель, уж нужно идти напролом. Что глядеть на то, что человек плюется! Человек всегда плюется: он так уж создан. Да вы не отыщете теперь во всем свете такого, который бы не плевался».

«Странный человек этот Чичиков!» — думал про себя в недоумении Тентетников, совершенно озадаченный такими словами.

«Какой, однако же, чудака этот Тентетников!» — думал, между тем, Чичиков [Гоголь 1951: 34].

Белаква тоже объясняет свою позицию бездействия, нежелания подниматься на Чистилищную гору тем, что все бессмысленно. И его друг Данте тоже в какой-то мере кажется ему странным — тем, что идет. Белаква бросает своему собеседнику такую фразу, которая указывает на то, что это реплика в давнем споре двух приятелей, хорошо знавших друг друга, не случайно Данте говорит Вергилию: «Его узнал я вмиг». «Теперь ты понял, что все коловратно / И солнце путь свой слева кажет глазу» [Данте: 205]¹. Что значит в этом монологе Белаквы «теперь» (в итальянском этот смысл передается грамматически) как не

¹ Оригинальный текст: «Conobbi allor chi era, <...> / e poscia // ch'а lui fui giunto, alzò la testa a pena, / dicendo: "Hai ben veduto come il sole da l'omero sinistro il carro mena?"» (Purgatorio. Canto IV) [Dante 1933: 115, 117–120].

ответ на иную позицию своего собеседника. Об этом же свидетельствуют и другие слова: «Эх, брат, что толку рваться к мукам, маясь? / Ангел Господень стережет ворота. // Кругов опишут небеса, вращаясь, / Столько, пока я здесь, сколько при жизни, / Затем, что жил не каюсь (умер — каюсь) [Данте: 205]. Белаква обращается к Данте как к давно знакомому и близкому человеку, сообщает ему свои горькие и выстраданные убеждения. Он действительно считает, что ему не суждено уже что-то изменить в той данности, в которой он пребывает. Так и Тентетников не верит в возможность иной, новой жизни для себя, да и то, куда зовет Чичиков, ему явно не по душе.

Все это вместе очень созвучно тому диалогу, который происходил между Обломовым и Штольцем во время их последней встречи на Выборгской стороне. Они и раньше много спорили. Еще во второй части романа Обломов высказал другу свои мысли о том, что ему «не нравится <...> эта ваша петербургская жизнь», потому что она представляет собой «вечную беготню взапуски, вечную игру дрянных страстишек, особенно жадности, перебиванье друг у друга дороги, сплетни, пересуды, щелчки друг другу» [Гончаров 1998: 172]. Эта жизнь, по его мнению, и есть состояние смерти:

Свет, общество! Ты, верно, нарочно, Андрей, посылаешь меня в этот свет и общество, чтоб отбить больше охоту быть там. Жизнь: хороша жизнь! Чего там искать? интересов ума, сердца? Ты посмотри, где центр, около которого вращается всё это: нет его, нет ничего глубокого, задевающего за живое. Всё это мертвецы, спящие люди, хуже меня, эти члены света и общества! Что водит их в жизни? Вот они не лежат, а спуют каждый день, как мухи, взад и вперед, а что толку? Войдешь в залу и не налюбуйешься, как симметрически рассажены гости, как смиренно и глубокомысленно сидят — за картами. Нечего сказать, славная задача жизни! Отличный пример для ищущего движения ума! Разве это не мертвецы? Разве не спят они всю жизнь сидя? Чем я виноватее их, лежа у себя дома и не заражая головы тройками и валетами? [Гончаров 1998: 173].

А Штольц резонно заметит: «Это все старое, об этом тысячу раз говорили», «нет ли чего поновее?» [Гончаров 1998: 173], обозначая тем самым давнюю полемику, которую они вели. Тогда, во второй части романа, он предложил Обломову свою концепцию жизни, в которой

человек живет «для самого труда, больше ни для чего». «Труд — образ, содержание, стихия и цель жизни, по крайней мере моей, — уверял Штольц друга. — Вон ты выгнал труд из жизни: на что она похожа?» [Гончаров 1998: 182]. Спор этот остался неразрешимым, а его продолжение читатель может наблюдать в сцене прощания друзей, когда Штольц еще хочет увести Обломова из того как будто бы чудного мира Пшеницыной, в котором окончательно остановились сначала душа, а потом и сердце Обломова.

Штольц с изумлением поглядел на своего друга. Обломов покойно и решительно глядел на него.

— Ты погиб, Илья! — сказал он. — Этот дом, эта женщина... весь этот быт... Не может быть: едем, едем!

Он хватал его за рукав и тащил к двери.

— Зачем ты хочешь увезти меня? Куда? — говорил, упираясь, Обломов.

— Вон из этой ямы, из болота, на свет, на простор, где есть здоровая, нормальная жизнь! — настаивал Штольц строго, почти повелительно. — Где ты? Что ты стал? Опомнись! Разве ты к этому быту готовил себя, чтоб спать, как крот в норе? Ты вспомни всё...

— Не напоминай, не тревожь прошлого: не воротись! — говорил Обломов с мыслью на лице, с полным сознанием рассудка и воли. — Что ты хочешь делать со мной? С тем миром, куда ты влечешь меня, я распался навсегда; ты не спаяешь, не составишь две разорванные половины. Я прирос к этой яме больным местом: попробуй оторвать — будет смерть [Гончаров 1998: 482].

Этот последний диалог завершается уже цитированным выше признанием Обломова в том, что идти той дорогой, к которой призывает его друг (кстати, уже убедившийся в том, что смысл и содержание его жизни не труд, а любовь¹), он не может. «Если б даже захотел» [Гончаров 1998: 482], у него не получится это сделать. Как и Белаква, он это

¹ «Наблюдая сознательно и бессознательно отражение красоты на воображение, потом переход впечатления в чувство, его симптомы, игру, исход и глядя вокруг себя, подвигаясь в жизнь, он выработал себе убеждение, что любовь, с силою архимедова рычага, движет миром; что в ней лежит столько всеобщей, неопровержимой истины и блага, сколько лжи и безобразия в ее непонимании и злоупотреблении» [Гончаров 1998: 448].

знает наверняка, потому что какое-то важное время упущено и ничего уже невозможно вернуть. Он также может сказать: «...в срок кратчайший никак не спастись мне» [Данте: 205]¹.

Вот эта дантовская мысль, — что если «в срок» спастись не успеваешь (а ведь всегда есть повод так считать), то, стало быть, и нет надежды на спасение, и не стоит спасаться, — она реализовывалась в истории Тентетникова и Обломова, но уже в современной системе координат и в реалиях России.

Современный, к тому же обусловленный национальной спецификой материал, предполагал и типологическую общность в реализации сюжета о Белакве у Гоголя и Гончарова. Появились — халат, свидетельствующий о покое; помощник, или наставник в виде учителя или друга, руководителя по жизни², которую в одном случае выполняют Александр Петрович (учитель) и Чичиков (гость), в другом — Штольц, друг и в какой-то мере наставник и учитель, хотя и Обломов для него учитель не в меньшей степени. Здесь очевидна соотнесенность мотивов о не спасшемся Белакве и спасенном Данте. Последнего тоже сопровождает учитель, наставник, воплощающий собой Мудрость земную, согласно трактовке Шевырева [Шевырев: 150]. Но в случае с Данте результативность, если так можно сказать, в деле спасения с помощью Вергилия подкрепляется еще и высшим попечительством — помощью Мудрости Небесной, которая в «Божественной Комедии» персонафицирована в образе Беатриче, также согласно трактовке Шевырева [Шевырев: 162–163]. А вот в случае с Белаквой ситуация с «подругой жизни», которая чисто гипотетически могла бы выступить в качестве «благородного сердца» и «горню высь» смягчить «мольбами <...> живыми» [Данте: 205], явно отзывается недостатчей.

У Гоголя Тентетников сам отказывается от Улиньки, да и повествователь сомневается в том, что это было то самое спасительное чувство. «Одно обстоятельство чуть было не разбудило его, чуть было не произ-

¹ В оригинальном тексте та же мысль выражена несколько сложнее: речь идет о сердце Белаквы, которое, как он считает, едва ли что-то стоит на небесах и едва ли будет услышано: «...se orazione in prima non m'aita / che surga su di cuor che in grazia vi va: / l'altra che val, che 'n ciel non è udita?» (Purgatorio. Canto IV) (Курсив мой. — И. Б.) [Dante: 133–135].

² Традиционно в фигуре учителя усматриваются элементы Bildungsroman [см.: Краснощекова 2008].

вело переворота в его характере. *Случилось что-то похожее на любовь. Но и тут дело кончилось ничем*» (Курсив мой. — И. Б.) [Гоголь 1951: 23]. У Гончарова Ольга Ильинская¹, даже расставшись с Обломовым, продолжает думать о нем, переживать о его погубленной жизни, но сделать она уже ничего не может, это не в ее силах. Ольга, конечно, посылает своего супруга Андрея Ивановича Штольца вызволить Обломова из «бездны», но, как оказывается, поздно: «бездна открылась» [Гончаров 1998: 484]. Будучи еще живым, Обломов одновременно уже не живет: существует его тело, которое ест всласть и пьет вдоволь². Сопровождающий Ольгу мотив *Casta diva*, своего рода мотив надежды на пробуждение, мотив русской Беатриче, вытесняется деталями алиментарного плана. «Она споет “Casta diva”, — восторженно скажет Обломов Штольцу, — а водки сделать не умеет так! И пирога такого с цыплятами и грибами не сделает! Так пекли только, бывало, в Обломовке да вот здесь!» [Гончаров 1998: 436]. Узнав во время последней встречи о ребенке Обломова, Штолец понял, что изменить для его друга уже ничего невозможно, и это осознание равно признанию уже состоявшейся гибели героя, еще при жизни. Отсюда мортальная интонация в повествовании:

Теперь Штолец изменился в лице и ворочал изумленными, почти бессмысленными глазами вокруг себя. Перед ним вдруг «отверзлась бездна», воздвиглась «каменная стена», и Обломова как будто не стало, как будто он

¹ В исследовательской традиции нет устоявшегося мнения по поводу сближения образов Улиньки Бетрищевой и Ольги Ильинской. Сошлемся на одно из авторитетных суждений в этой связи: «Поэтический облик Ольги, особая аура света вокруг нее вызывают в памяти и гоголевскую Улиньку Бетрищеву, с которой связывались надежды на возрождение несчастного Тентетникова»; «Совпадения облика Ольги с этой героиней Гоголя столь поразительны, что, помня о времени публикации глав второго тома “Мертвых душ” (1855), стоит, возможно, задуматься и о влиянии» [Краснощечкова 1998: 296]. От себя добавим, что вопрос о влиянии мы бы поставили в данном случае только в связи с Данте и ввиду посредничества Шевырева.

² Об алкогольных мотивах в «Обломове» см.: [Ларин 2012]. «В ряду “медицинских” причин, спровоцировавших апоплексический удар и ускоривших гибель Ильи Ильича, пристрастие героя к алкоголю в 4-й части оказывается едва ли не главной», — полагает исследователь [Ларин 2012: 214–215].

пропал из глаз его, провалился, и он только почувствовал ту жгучую тоску, которую испытывает человек, когда спешит с волнением после разлуки увидеть друга и узнает, что его давно уже нет, что он умер. — Погиб! — машинально, шепотом сказал он. — Что ж я скажу Ольге? [Гончаров 1998: 483].

В любом случае, ни Ольга, ни Агафья Матвеевна (а в ней, помимо свойств коварной сказочной Милитрисы Кирбитьевны, есть начало и чистой женской красоты) не справились с ролью Беатриче. Но тут еще важно другое: Обломов, как и Белаква, надеется на чужие молитвы, на личное спасение, которое зависит не от него самого, а от других, в том числе от любящей женщины. И именно этим и отличается по большому счету Белаква от призывающего его к восхождению Данте: готовностью *лично* взбираться вверх, «по ступеням». Ведь за человека никто не может пройти его путь, и даже самые сильные помощники — они только помощники, но идет он сам.

Тем не менее важно, чтобы такой императив — идти поступательно вверх — был герою обозначен. Он становится своего рода обязательным атрибутом Белаквы. «Теперь или никогда» — так он представлен у Гончарова, у Гоголя — «это бодрящее слово: *вперед*, которого жаждет повсюду на всех ступенях стоящий, всех сословий и званий и промыслов, русской человек» [Гоголь 1951: 23]. Интересно, что в истории спасения Данте такой императив исходит от Беатриче, Вергилий же только выполняет ее волю, хотя тоже все время торопит и побуждает своего ученика к движению, а вот в случае с Белаквой — от друга. Поэтому, будучи зеркальными, эти две истории о состоявшемся и несостоявшемся спасении принципиально разнятся в одном важном его элементе — в происхождении императива.

В свете общего для повествования о Тентетникове и Обломове источника, каким можно считать эпизод с Белаквой в интерпретации Шевырева, их удивительное сходство уже не представляется столь невероятным и необъяснимым, а вопрос о влиянии приобретает определенность в виде единого для Гоголя и Гончарова претекста — «Божественной Комедии». Напрямую же друг с другом их сочинения не связаны.

Несколько иная картина складывается вокруг другого ленивого помещика, а именно тургеневского Лаврецкого¹. Хотя вроде бы ленивым

¹ В статье Л. А. Сапченко тема русского помещика в «Дворянском гнезде» рассматривается в рамках традиционных мотивов и сюжетных

Лаврецкого сложно назвать. Он вполне активен и деятелен, не домосед, а странствователь (он только что приехал из Европы), — но это было ровно в той поре его жизни, которая предшествовала тридцатипятилетию (дантовская «половина жизни»), когда он, после перенесенных переживаний и разочарований, попадает в свое имение. Для него начинается жизнь помещика, которая ему не интересна — потому что уже не интересна и жизнь вообще. Деятельный, почти фаустовского типа герой, вдруг понимает, что он не видит смысла в какой-либо деятельности. И вот тут перед Лаврецким возникает наставник, роль которого в «Дворянском гнезде» выполняет его студенческий приятель Михалевич. Он и произносит важное для героя слово «вперед», а если быть точнее, он говорит о том, что «когда же, где же вздумали люди обайбачиться? <...> У нас! теперь! в России! когда на каждой отдельной личности лежит долг, ответственность великая перед Богом, перед народом, перед самим собою! Мы спим, а время уходит; мы спим...». В конце Михалевич произносит три важных слова, которые «неотразимо вошли в душу» Лаврецкому: «религия, прогресс, человечность» [Тургенев: 77, 79]. И вместе со спасительным присутствием Лизы в жизни Лаврецкого все это производит удивительное действие: герой понимает, что ему нужно выйти из состояния байбаческого сна и начать жить: «пахать землю <...> и стараться как можно лучше ее пахать» [Тургенев: 102].

Известно, что у Гончарова были вопросы к Тургеневу по поводу неправомерных заимствований, но третейский суд увидел сходство между планом «Обрыва» (роман «Обломов» и вовсе не имелся в виду) и романами Тургенева «Дворянское гнездо» и «Накануне» лишь на уровне «общей почвы». Однако характер претензий Гончарова к Тургеневу указывает на их дантовскую подоснову [см.: Беляева 2021]. Он был возмущен тем, что важнейшие элементы его романного здания, а среди них вполне дантовский мотив новой жизни («ростки новой жизни на развалинах старой»), были использованы Тургеневым на свой лад, сыграны «на своей лире» [Гончаров 1955: 344], т. е. не так, как предпола-

ситуаций: «учение в университете, поездка за границу, возвращение в родное поместье, изгнание управляющего, <...> занятия хозяйством, полемика с идейным оппонентом — Паншиным», «принципиальное место отведено в романе теме “дела” как долга русского помещика» [Сапченко 2019: 113]. Однако важнейший мотив пробуждения героя от байбаческого сна и утверждение в новой жизни не входит в поле исследовательского интереса.

гал сам Гончаров. Добавим также, что в «Дворянском гнезде» Тургенев показал героя в сходной духовно-проблемной ситуации, что и гончаровский Обломов. Но если у Гончарова проснуться суждено только Райскому в «Обрыве» — не случайно он именуется «проснувшимся Обломовым» [Гончаров 1955: 82], — то Тургенев сразу же пробудил своего русского Белакву от окаменелого сна, соединив две линии — спасенного Данте и его неспасенного ленивого приятеля.

Дантовский вектор «Дворянского гнезда» свидетельствует об определенном интересе Тургенева к романным идеям именно Гончарова, о гоголевском влиянии, вполне хронологически возможном, мы бы здесь не стали говорить. А вот Гончарова можно рассматривать как своего рода посредника в тургеневской рецепции дантовских образов.

Итак, история о Балакве, или о личном неспасении, на русской почве в середине XIX в. обрела координаты повествования о ленивом помещике. У Данте это маленький, но запоминающийся эпизод, аллегория нерадивости, противопоставленная постепенному восхождению по ступеням главного героя. У Гоголя и Гончарова перед читателями предстают истории помещиков, которые не просто ленятся хозяйствовать — они так и не решаются вступить в бой за свою душу и обречены на своего рода «духоугашение» [Ильин 2012: 325]. Едва ли не первым примером решившегося на восхождение по ступеням русского Белаквы станет тургеневский Лаврецкий, а сам роман в год его появления в печати не случайно будет расцениваться критиками как книга, побеждающая смерть и утверждающая возможность новой жизни.

Список литературы

Источники

- Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: АН СССР, 1951. Т. 7. 434 с.
- Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: АН СССР, 1952. Т. 11. 484 с.
- Григорович Д. В. Литературные воспоминания. Л.: АКАДЕМИА, 1928. 515 с.
- Гончаров И. А. Необыкновенная история: (Истинные события) / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Н. Ф. Будановой // И. А. Гончаров. Новые материалы и исследования. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000. С. 184–304.
- Гончаров И. А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. СПб.: Наука, 1998. Т. 4. 496 с.
- Гончаров И. А. Собр. соч.: в 8 т. М.: Худож. лит., 1977–1980.
- Гончаров И. А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Худож. лит., 1955. С. 64–113.
- Данте Алигьери. Божественная Комедия / пер. А. А. Илюшина. М.: Дрофа, 2014. 622 с.

Письма И. А. Гончарова к Елизавете Васильевне Толстой // *Голос минувшего*. 1913. № 11. С. 215–235.

Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1981. Т. 6. 495 с.

Шевырев С. П. Полн. собр. литературно-критических трудов: в 7 т. СПб.: Росток, 2020. Т. 2. Кн. 1. 688 с.

Alighieri D. *La Divina Commedia*. Bari: Gius. Laterza & Figli Tipografi-Editori-Librai, 1933. 348 p.

Исследования

Беляева И. А. И. А. Гончаров-романист: дантовские параллели. М.: МГПУ, 2016. 216 с.

Беляева И. А. Данте как скрытая причина спора: к вопросу о конфликте И. А. Гончарова с И. С. Тургеневым // *Филологический класс*. 2021. Т. 26. № 1. С. 190–205. <https://doi.org/10.51762/1FK-2021-26-01-16>

Беляева И. А. Из истории русской дантеаны: о переводе «Божественной Комедии» на русский язык Е. В. Кологривовой // *Поэзия филологии. Филология поэзии*. Тверь: Изд. А. Н. Кондратьев, 2020. Вып. 3. С. 52–63.

Беляева И. А. «Странные сближения»: Гончаров и Данте // *Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка*. 2007. Т. 66. № 2. С. 23–38.

Виноградов И. А. «Лишние люди» в русской литературе: слово Гоголя // *Studia Litte-rarum*. 2019. Т. 4, № 3. С. 188–209. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2019-4-3-188-209>

Гольденберг А. Х. «Гоголь и Данте» как современная научная проблема // *Данте Алигьери: pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей*. Т. 2. СПб.: РХГА, 2019. С. 547–559.

Гродецкая А. Г., Гуськов С. Н., Калинина Н. В., Орнатская Т. И., Отрадин М. В., Романова А. В., Туниманов В. А. Обломов: Роман в четырех частях. Примечания // *Гончаров И. А.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. СПб.: Наука, 2004. Т. 6. С. 5–610.

Гуськов С. Н. Гончаров и Гоголь: об одном парадоксе в истории текста «Обломова» // *Обломов: константы и переменные: сб. науч. ст.* СПб.: Нестор-История, 2011. С. 124–132.

Ильин В. Н. Продолжение «Мертвых душ» у Гончарова // *Мастер русского романа: И. А. Гончаров в литературной критике русского зарубежья*. М.: Центр книги Рудомино, 2012. С. 322–361.

Калинина Н. В. Дантовы координаты романа «Обрыв» // *Русская литература*. 2012. № 2. С. 67–80.

Краснощечкова Е. А. И. А. Гончаров: Мир творчества. СПб.: Пушкинский фонд, 1997. 496 с.

Краснощечкова Е. А. Роман воспитания — Bildungsroman — на русской почве: Карамзин. Пушкин. Гончаров. Толстой. Достоевский. СПб.: Пушкинский фонд, 2008. 480 с.

Ларин С. А. «Нарушение воли» (К функции алкогольных мотивов в романе И. А. Гончарова «Обломов») // *Гончаров: живая перспектива прозы*. Szombathely: University of West Hungary Press, 2012. С. 213–229. (Bibliotheca Slavica Savariensis. Т. XIII).

Манн Ю. В. Поэтика Гоголя. Вариации к теме. М.: Coda, 1996. 474 с.

Манн Ю. В. «Истинно лишний человек» (Заметки о типологии характера) // Манн Ю. В. Тургенев и другие. М.: РГГУ, 2008. С. 13–29.

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. Гончаров и православие: Духовный мир писателя. М.: Дарь, 2008. 544 с.

Мельник В. И. Проблема романной трилогии И. А. Гончарова и его конфликт с И. С. Тургеневым // Верхневолжский филологический вестник. 2020. № 2 (21). С. 17–28. <https://doi.org/10.20323/2499-9679-2020-2-21-17-28>

Мошонкина Е. Н. Переводческая рецепция «Божественной Комедии» в XIX в. в России и во Франции: попытка сопоставительного анализа // Вестник Московского университета. Серия 22. Теория перевода. 2013. № 3. С. 110–121.

Недзвецкий В. А. И. А. Гончаров — романист и художник. М.: МГУ, 1992. 176 с.

Сапченко Л. А. Обломов как помещик // И. А. Гончаров. Материалы Международной научной конференции, посвященной 195-летию со дня рождения И. А. Гончарова. Ульяновск: Ника-дизайн, 2008. С. 119–128.

Сапченко Л. А. Русский помещик (К типологии литературного героя) // Десятые Гоголевские чтения. Н. В. Гоголь и русская литература. К 200-летию со дня рождения писателя. М.: Фестпартнер, 2010. С. 120–127.

Сапченко Л. А. Русский помещик Лаврецкий // Гоголь и пути развития русской литературы: сб. научных статей по материалам Международной научной конференции. К 200-летию И. С. Тургенева. Восемнадцатые Гоголевские чтения. М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2019. С. 108–114.

Цейтлин А. Г. И. А. Гончаров. М.: АН СССР, 1950. 492 с.

Чуйко В. В. Иван Александрович Гончаров. Опыт литературной характеристики // Наблюдатель. 1991. № 12. С. 109–127.

References

Beliaeva, I. A. I. A. *Goncharov-romanist: dantovskie paralleli* [I. A. Goncharov as a Novelist: Dante's Parallels]. Moscow, Moscow State Pedagogical University Publ., 2016. 214 p. (In Russ.)

Beliaeva, I. A. “Dante kak skrytaia prichina spora: k voprosu o konflikte I. A. Goncharova s I. S. Turgenevym” [“Dante as a Hidden Reason for Dispute: To the Issue of the Conflict Between I. A. Goncharov and I. S. Turgenev”]. *Filologicheskii klass*, vol. 26, no. 1, 2021, pp. 190–205. <https://doi.org/10.51762/1FK-2021-26-01-16> (In Russ.)

Beliaeva, I. A. “Iz istorii russkoi danteany: o perevode ‘Bozhestvennoi Komedii’ na russkii iazyk E. V. Kologrivovoi” [“From the History of Russian Danteana: On the Translation of the ‘Divine Comedy’ into Russian by E. V. Kologrivova”]. *Poeziia filologii. Filologiya poezii* [Poetry of Philology. Philology of Poetry], vol. 3. Tver, A. N. Kondratiev Publ., 2020, pp. 52–63. (In Russ.)

Beliaeva, I. A. “‘Strannye sblizheniia’: Goncharov i Dante” [“‘Strange Encounters’: Goncharov and Dante”]. *Izvestiia Rossiiskoi akademii nauk. Seriya literatury i iazyka*, vol. 66, no. 2, 2007, pp. 23–38. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. “Lishnie liudi’ v russkoi literature: slovo Gogolia” [“Superfluous Men’ in Russian Literature: Gogol’s View”]. *Studia Litterarum*, vol. 4, no. 3, 2019, pp. 188–209. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2019-4-3-188-209> (In Russ.)

Goldenberg, A.Kh. “Gogol’ i Dante’ kak sovremennaia nauchnaia problema” [“Gogol and Dante’ as a Modern Scientific Problem”]. *Dante Aligheri: pro et contra. Lichnost’ i nasledie Dante v otsenke russkikh myslitelei, pisatelei, issledovatelei* [Dante Alighieri: Pro et Contra. The Personality and Legacy of Dante in the Assessment of Russian Thinkers, Writers, Researchers], vol. 2. St. Petersburg, Russian Christian Academy for the Humanities Publ., 2019, pp. 547–559. (In Russ.)

Grodetskaia, A. G., S. N. Gus’kov, N. V. Kalinina, T. I. Ornatskaia, M. V. Otradin, A. V. Romanova, and V. A. Tunimanov. “Obломov: Roman v chetyrekh chastiakh. Primechaniia” [“Obломov: A Novel in Four Parts. Comments”]. Goncharov, I. A. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 20 t.* [Complete Works and Letters in 20 vols.], vol. 6. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004, pp. 5–610. (In Russ.)

Gus’kov, S. N. “Goncharov i Gogol’: ob odnom paradokse v istorii teksta ‘Obloмова.’” [“Goncharov and Gogol: About One Paradox in the History of the Text ‘Obloмова.’”]. *Obломov: konstanty i peremennye: sbornik nauchnykh statei* [Obломov: Constants and Variables. Collection of Scientific Articles]. St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2011, pp. 124–132. (In Russ.)

Il’in, V. N. “Prodolzhenie ‘Mertvykh dush’ u Goncharova” [“Continuation of ‘Dead Souls’ by Goncharov”]. *Master russkogo romana: I. A. Goncharov v literaturnoi kritike russkogo zarubezh’ia* [Master of the Russian Novel: I. A. Goncharov in Literary Criticism of Russian Diaspora]. Moscow, Tsentr knigi Rudomino Publ., 2012, pp. 322–361. (In Russ.)

Kalinina, N. V. “Dantovy koordinaty romana ‘Obryv.’” [“Dante’s Coordinates of the Novel ‘The Escape.’”]. *Russkaia literatura*, no. 2, 2012, pp. 67–80. (In Russ.)

Krasnoshchekova, E. A. I. A. *Goncharov: Mir tvorchestva*. [I. A. Goncharov: The World of Creativity]. St. Petersburg, Pushkinskii fond Publ., 1997. 496 p. (In Russ.)

Krasnoshchekova, E. A. *Roman vospitaniia — Bildungsroman — na russkoi pochve: Karamzin. Pushkin. Goncharov. Tolstoi. Dostoevskii*. [A Novel of Education — Bildungsroman — on Russian Soil: Karamzin. Pushkin. Goncharov. Tolstoy. Dostoevsky]. St. Petersburg, Pushkinskii fond Publ., 2008. 480 p. (In Russ.)

Larin, S. A. “‘Narushenie voli’ (K funktsii alkogol’nykh motivov v romane I. A. Goncharova ‘Oblomov’)” [“‘Violation of Will’ (On the Function of Alcoholic Motifs in I. A. Goncharov’s Novel ‘Oblomov’)”]. *Goncharov: zhivaia perspektiva prozy* [Goncharov: A Living Perspective of Prose]. Szombathely, University of West Hungary Press, 2012, pp. 213–229. (Bibliotheca Slavica Savariensis. Vol. XIII). (In Russ.)

Mann, Iu. V. *Poetika Gogolia. Variatsii k teme* [Gogol’s Poetics. Variations on a Theme]. Moscow, Coda Publ., 1996. 474 p. (In Russ.)

Mann, Iu. V. “‘Istinno lishnii chelovek’ (Zametki o tipologii kharaktera)” [“‘A Truly Superfluous Person’ (Notes on the Typology of Character)”]. Mann, Iu. V. *Turgenev i drugie* [Turgenev and Others]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2008, pp. 13–29. (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. *Goncharov i pravoslavie: Dukhovnyi mir pisatel’ia* [Goncharov and Orthodoxy: The Spiritual World of the Writer]. Moscow, Dar” Publ., 2008. 544 p. (In Russ.)

Meĭnik, V. I. “Problema romannoĭ trilogii I. A. Goncharova i ego konflikt s I. S. Turgenevym” [“The Problem of Novel Trilogy of I. A. Goncharov and His Conflict with I. S. Turgenev”]. *Verkhnevolzhskii filologicheskii vestnik*, no. 2 (21), 2020, pp. 17–28. <https://doi.org/10.20323/2499-9679-2020-2-21-17-28> (In Russ.)

Moshonkina, E. N. “Perevodcheskaia retseptsiia ‘Bozhestvennoi Komediĭ’ v XIX v. v Rossii i vo Frantsii: popytka sopostavitel’nogo analiza” [“Translation Reception of the ‘Divine Comedy’ in the 19th Century in Russia and France: An Attempt at Comparative Analysis”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 22. Teoriia perevoda*, no. 3, 2013, pp. 110–121. (In Russ.)

Nedzvetskii, V. A. *I. A. Goncharov — romanist i khudozhnik* [I. A. Goncharov as a Novelist and Artist]. Moscow, Moscow State University Publ., 1992. 176 p. (In Russ.)

Sapchenko, L. A. “Oblomov kak pomeshchik” [“Oblomov as a Landowner”]. *I. A. Goncharov. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 195-letiiu so dnia rozhdeniia I. A. Goncharova* [I. A. Goncharov. Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 195th Anniversary of the Birth of I. A. Goncharov]. Ulyanovsk, Nika-dizain Publ., 2008, pp. 119–128. (In Russ.)

Sapchenko, L. A. “Russkii pomeshchik (K tipologii literaturnogo geroia)” [“Russian Landowner (Toward the Typology of a Literary Character)”]. *Deviatye Gogolevskie chteniia. N. V. Gogol’ i russkaia literatura. K 200-letiiu so dnia rozhdeniia pisatel’ia* [Ninth Gogol Readings. N. V. Gogol and Russian Literature. To the 200th Anniversary of the Writer’s Birth]. Moscow, FestsPartner Publ., 2010, pp. 120–127. (In Russ.)

Sapchenko, L. A. “Russkii pomeshchik Lavretskii” [“Russian Landowner Lavretsky”]. *Gogol’ i puti razvitiia russkoi literatury. Sbornik nauchnykh statei po materialam Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. K 200-letiiu I. S. Turgeneva. Vosemnadtsatye Gogolevskie*

Русская литература XVIII–XIX столетий
И. А. Беляева. Русские отражения истории о Белакве:
Тентетников, Обломов, Лаврецкий

chteniia [*Gogol and the Ways of Development of Russian Literature. Collection of Scientific Articles Based on the Materials of the International Scientific Conference. To the 200th Anniversary of I. S. Turgenev. Eighteenth Gogol Readings*]. Moscow, Novosibirsk, Novosibirsk Publishing House, 2019, pp. 108–114. (In Russ.)

Tseitlin, A. G. *I. A. Goncharov* [*I. A. Goncharov*]. Moscow, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1950. 492 p. (In Russ.)

Chuiko, V. V. “Ivan Aleksandrovich Goncharov. Opyt literaturnoi kharakteristiki” [*Ivan Aleksandrovich Goncharov. The Experience of Literature Characteristic*]. *Nabliudatel'*, no. 12, 1991, pp. 109–127. (In Russ.)

© 2024. Т. Г. Дубинина

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

**«Только ею... держится и движется жизнь»:
тема родительской любви в творчестве И. С. Тургенева**

Аннотация: В основе сюжета тургеневских повестей и романов обычно лежит духовно-проблемная ситуация, связанная с взаимоотношениями мужчины и женщины. Однако тема детско-родительских отношений занимает в творчестве писателя не менее значимое место. В ранних произведениях она зачастую решается на бытовом уровне, в виде заботы родителя о социализации своего ребенка, а иногда сопряжена и с мотивом родительской власти. Однако с конца 1850-х гг. в освещении темы родительской любви в творчестве писателя появляются интонации, связанные с признанием ее духовной природы. Все большее значение приобретают христианские мотивы — родительского благословения и молитвы о детях. Усиление подобных интонаций происходит и в более поздние годы, когда Тургенев включается в актуальную для того времени полемику о соотношении инстинктивного и нравственного, в том числе в детско-родительских отношениях, что захватывает у него даже и мир животных. В ряде поздних сочинений, обращаясь к зарисовкам из жизни птиц, писатель воссоздает ситуацию как будто бы инстинктивных проявлений заботы родителей о своих детях, но переводит их в план человеческого, что также свидетельствует у него о надприродном значении родительской любви.

Ключевые слова: И. С. Тургенев, родительская любовь, семья, романы, «Стихотворения в прозе», нравственное, инстинктивное.

Информация об авторе: Татьяна Геннадьевна Дубинина, кандидат филологических наук, научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-002-2546-0164>

E-mail: dubinina-tatyana@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 02.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 11.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Дубинина Т. Г. «Только ею... держится и движется жизнь»: тема родительской любви в творчестве И. С. Тургенева // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 112–125. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-112-125>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 112–125. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 112–125. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Tatiana G. Dubinina

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

“Only by It... Life Holds and Moves”: The Theme of Parental Love in I. S. Turgenev’s Works

Abstract: The plot of Turgenev’s novellas and novels typically explore complex situations related to the relationship between a man and a woman. However, the theme of child/parent relations occupies an equally significant place in the writer’s work. In early works, he often solves it at the household level, in the form of parental concern for the socialization of their child, and sometimes it is also associated with the motive of parental authority. However, since the late 1850s, Turgenev’s portrayal of parental love takes on spiritual dimensions. Christian motifs, such as parental blessings and prayers for children, are becoming increasingly important. The intensification of such intonations also occurs in later years, when Turgenev is involved in the polemics relevant for that time about the relationship between the instinctive and the moral, including in child-parent relations, which captures even the animal world from him. In some of his later works, inspired by observations of birds, the writer depicts parental care for their offspring and translates these behaviors to a human context, underscoring the supernatural significance of parental love.

Keywords: I. S. Turgenev, parental love, family, novels, “Prose Poems,” moral, instinctive.

Information about the author: Tatiana G. Dubinina, PhD in Philology, Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-002-2546-0164>

E-mail: dubinina-tatyana@yandex.ru

Received: March 02, 2024

Approved after reviewing: April 11, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Dubinina, T. G. “Only by It... Life Holds and Moves”: The Theme of Parental Love in the Works of I. S. Turgenev.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 112–125. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-112-125>

Имя И. С. Тургенева в сознании и широкого круга читателей, и профессиональной аудитории тесно связано с темой любви. О «трагическом (или не только трагическом) значении любви» в повестях писателя существует основательный корпус работ [Бялый; Курляндская]. Любовь также является основной духовно-проблемной ситуацией в романах писателя [Батюто 2004; Недзвецкий]. Однако вопрос о любви семейной, любви родителей и детей в произведениях Тургенева долгое время оставался на периферии исследовательского внимания. В последние годы появились интересные работы о «семейной теме» в творчестве писателя. Убедительные статьи Е. Е. Кругловой [Круглова: 68–72] предлагают рассмотрение семейной темы в творчестве писателя в психоаналитическом ключе. Исследование Г. М. Уздеевой [Уздеева: 488–490] сосредоточено на изучении темы семьи в свете усадебного быта. В монографии М. А. Курбаковой [Курбакова] семейная тема соотнесена с биографией писателя. Исследователь предлагает и другие интересные наблюдения, например, о принципиально важном для писателя одиночестве сильных, волевых героев и о семейности героев второстепенных, «обывателей». Все это до некоторой степени верно, если семьей считать только супругов. М. А. Курбакова пишет также о доминирующем у Тургенева мотиве непонимания между поколениями, об одиночестве детей. Хотя нельзя не признать, что в творчестве писателя нередко возникают ситуации, когда именно родители оказываются опорой для своих детей — стараются понять, простить и даже спасти. Нельзя не согласиться с утверждением В. Г. Андреевой, что идея преемственности, проявляющаяся «в возможности гармоничного общения поколений», — одна из важнейших в тургеневском романе [Андреева: 380]. Зачастую именно любовь к ребенку становится основой нравственного перерождения и спасения не только детей, но и родителей.

Задача предлагаемой работы — проанализировать репрезентацию темы родительской любви в творчестве писателя и определить ее клю-

чевое значение у Тургенева — как непреходящей природной, социальной и прежде всего духовной связи, которая способна преодолевать даже, казалось бы, самые неразрешимые жизненные конфликты. Детско-родительские отношения автор статьи понимает широко — это не только кровные связи, но и пары типа «опекун-воспитанник», «свекр-невестка» и т.д.

В ранних текстах Тургенева тема теплых семейных отношений почти не возникает. Родительская любовь проявляется в бытовых, повседневных обязанностях. Например, когда возникает необходимость выдать дочь замуж («Параша», (1843), «Андрей Колосов», (1844)), зачастую под родительским давлением — естественно, из лучших побуждений. Таковы отношения в семье Тиходуевых («Два приятеля», 1854). Еще одна грань любви родителей — полное растворение в детях. Так, в рассказе «Татьяна Борисовна и ее племянник» (1848) из «Записок охотника» главная героиня души не чаёт в племяннике — пошлом, ленивом и бездарном Андрюше Беловзорове. Тема любви «отцов» и «детей» профанируется, ведь с тех пор как племянник вернулся в поместье Татьяны Борисовны, к ней перестали ездить многие прежние знакомые.

Тема любви родителей и детей в раннем творчестве Тургенева имеет еще одну грань. Это их искреннее участие и возможная забота. Так, в рассказе «Два приятеля» отец и дочь Барсуковы привязаны друг к другу, позже старик-отец переезжает в новую семью дочери. В комедии «Нахлебник» (1848) дочь защищает отца, униженного обедневшего дворянина, от мужа — холодного и жесткого Елецкого. Однако пока тема семейной привязанности решается скорее в бытовом ключе, без акцента на духовной стороне взаимного или же только родительского чувства.

С конца 1850-х гг., с началом «новой манеры», тема детско-родительских отношений серьезно пересматривается писателем, в ней все явственней дают о себе знать не только формальные вещи, свойственные традиционным семейным отношениям и обязанностям, но и духовные смыслы. Отчасти этому способствует жанр романа, требующий более полной обрисовки героя, в том числе и его семейной истории. Имеет значение и биографический контекст — в 1850 г. скончалась В. П. Тургенева, очень любившая сына, несмотря на сложность их отношений. В том же 1850 г. Тургенев становится отцом в полном смысле этого слова — он принимает на себя все заботы о воспитании дочери.

В первом своем законченном романе «Рудин» (1856) писатель еще как будто ищет пути развития важной для него темы. Родительская любовь показана отчасти в прежнем ключе: как забота, как проявление власти (Дарья Михайловна и Наталья), или как бесконечное растворение в обожаемом ребенке (мать Рудина). Однако в тексте появляется важное утверждение: «<...>все матери любят своих детей <...>» [Тургенев 5: 245], что позволяет говорить о понимании любви родительской как неформального и во многом непреходящего чувства.

Следующим в ряду «семейных» романских текстов оказывается «Дворянское гнездо» (1859). В описании предков Лаврецкого есть эпизод, в котором идет речь об отце Лаврецкого, без разрешения родителей тайно женившегося на крепостной Маланье. От этого союза и родился Федор Лаврецкий. Его дед Петр Андреич Лаврецкий не принимает брак сына. Слышать о невестке Петр Андреич не хочет, но, узнав о рождении внука, смягчается. Уступая предсмертной просьбе жены, он вызывает их в имение. Тургенев подчеркивает, что при взгляде на ребенка героя «перевернуло».

Родительская любовь показана в романе не совсем традиционно — через отношения невестки и свекра. И хотя герой никогда не забывал о «низком» происхождении невестки, он со временем не просто привязался к ней, а даже «полюбил» ее. Смерть Маланьи глубоко его огорчила, и он завещал похоронить себя рядом с ней. Нельзя сказать, что приведенный эпизод является ключевым в структуре сюжета романа, однако он важен в «сердцеведческом» [Тургенев 12: 327] смысле. Благодаря этому эпизоду Петр Андреич в глазах читателя из сумасбродного барина превращается в человека с живой душой. Его любовь к внуку и Маланье действительно «переворачивает» героя, обнаруживая в нем лучшие качества. Возможно, она дает ему шанс на прощение земных ошибок, во всяком случае, он умирает примиренным с жизнью — смерть его была спокойной и тихой.

Теплое чувство свекра оказывается очень важным и для Маланьи. Это было почти незаметное существо, никто в доме не обращал на нее внимания, и никто не пожалел о смерти героини — кроме Петра Андреича. Его любовь спасает Маланью от посмертного забвения, от абсолютного одиночества.

В эпилоге романа появляются значимые христианские интонации: постаревший Лаврецкий с любовью и радостью следит за весельем мо-

лодежи и благословляет их: «...благословение нашего брата, старика, будет с вами» [Тургенев 6: 158]. Главному герою действительно удается исполнить свой долг до конца — он не только сумел отказаться «от своекорыстных целей», но и метафорически взял на себя роль заступника за «детей» — молодое поколение.

Представление о родительской любви как о чувстве, обнажающем лучшее в человеке и свидетельствующем о «соединяющих» началах, явлено в романе «Накануне» (1860). Главная героиня Елена Стахова тайно выходит замуж за безродного, почти нищего болгарина Дмитрия Инсарова и отправляется с ним на его Родину бороться за ее освобождение. Конечно, такой брак не может обрадовать ее родителей. Отец Елены, Николай Артемьевич, запрещает ей являться к ним на глаза, собирается поднять «историю», развести дочь с Инсаровым. Однако мать Елены, которую в начале романа представляют «курицей», женщиной, которую «жизнь перемолола», вдруг проявляет характер. Она твердо заявляет: «Я бы сама ни за что не согласилась на эту свадьбу, скорее умерла бы; да ведь сделанного не воротить, а я не дам позорить мою дочь» [Тургенев 6: 278]. И действительно улаживает дело — выдержав крайне неприятный разговор, она смогла убедить супруга смириться с выбором дочери. Между Еленой и Анной Васильевной до этого как будто не было тесной душевной связи. Но в тяжелой ситуации именно мать становится главной заступницей и поддержкой дочери. Отцовская любовь проявляется чуть позже, но с не меньшей силой. Ярый противник брака Елены и Инсарова, согласившийся не поднимать «истории» только за большие деньги, он неожиданно для всех появляется непосредственно перед отъездом молодых супругов. Николай Артемьевич привозит дочери образок — «последнее родительское благословение» [Тургенев 6: 283]. Сцена прощания отца и дочери написана необыкновенно трогательно — у Николая Артемьевича катятся слезы, дрожат руки, он пробует произнести «спич» — и не может. Светский ловкач, самолюбивый, эгоистичный человек исчезает — перед читателями появляется отец, бесконечно любящий свою дочь. После смерти Инсарова Елена пишет родным письмо, навсегда прощаясь с ними — героиня приняла решение ехать в Болгарию. Больше никаких сведений о ней родители не получают, но после заключения мира именно отец отправляется в Венецию и в Зару на поиски дочери (к сожалению, безуспешные). Читатель не узнает дальнейшей судьбы Елены, но семейные

связи не рвутся благодаря любви родителей, которая в конечном счете оказывается сильнее всего наносного в и Анне Васильевне, и в Николае Артемьевиче.

В 1860-х гг. тема «отцов и детей» обретает у Тургенева в том числе полемическую окраску. Интерес писателя к естественным наукам и современным достижениям философской мысли широко известен [Батюто, 1981: 465]. В 1860 г. выходит знаменитая статья Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», где автор пишет о тождестве человека и животного [Кузнецов: 367–372], в том числе и в вопросе родительской любви. Так, любовь наседки к цыплятам есть не кровное чувство, а результат ее заботы о потомстве. Точно так же родительская привязанность у людей связана с эгоистическим началом в человеке: «...человек любит прежде всего сам себя. Родители видят в детях результат своих забот о них...» [Чернышевский 7: 281]. Чернышевского не интересует духовно-нравственная сторона вопроса, животные и люди у него оказываются во власти природных инстинктов. У Тургенева любовь родителей, безусловно, тоже заложена самой природой, но в ней звучит и нечто надприродное, что очевидно невозможно объяснить только физиологией. А. И. Батюто [Батюто, 1981] верно отметил полемичность романа «Отцы и дети» (1862) по отношению к статье Чернышевского, которая выражалась в рассуждениях Базарова о том, что люди похожи на деревья в лесу. Однако, на наш взгляд, в романе можно говорить и о других полемических моментах по отношению к вышеупомянутому. Тургенев как будто разбивает общим строем своего романа основной тезис Чернышевского о том, что за родительской любовью не стоит усматривать ничего более глубокого, чем природное беспокойство о сохранении рода и продолжение себя в роде. У Тургенева же именно родительская любовь к детям рассматривается как чувство безусловное — всепрощающее, примиряющее и свидетельствующее о Богоприсутствии.

В свое время А. М. Бухарев верно отметил, что конфликт поколений в «Отцах и детях» Тургенева преодолевается «отсветом высшей Отческой и Материнской любви» [Бухарев: 545]. Речь здесь идет о Божественной любви, которая выражается, прежде всего, через любовь родительскую, которой как бы закольцовывается роман [см.: Беляева: 2017]. «Отцы и дети» начинаются сценой ожидания отцом сына и завершаются «встречей» с сыном родителей Базарова на его могиле,

которая одна выделяется на фоне всеобщего запустения своим благобытийным видом.

Начало романа отмечено мотивом отцовской заботы и участия. Николай Кирсанов, выехав навстречу сыну, проводит на постоялом дворе «часов около пяти» в его ожидании. По дороге в Марьино он заводит с Аркадием разговор о деликатном и крайне важном для него предмете — Фенечке. Отцу важно, чтоб сын не считал его стареющим Дон Жуаном, а его отношения — «легкомысленной прихотью» [Тургенев 7: 23]. Николай Петрович хочет понять сына, новые интересы и взгляды молодежи. Не одобряя увлечения Аркадия нигилизмом, он, однако, прочитывает брошюру Бюхнера, предложенную сыном. А в откровенном разговоре с братом говорит: «...но мне, признаюсь, одно больно: я надеялся именно теперь тесно и дружески сойтись с Аркадием, а выходит, что я остался назади, он ушел вперед, и понять мы друг друга не можем» [Тургенев 7: 45]. Однако у него нет злости, обиды, желания доказать свою правоту. Ю. В. Лебедев точно отметил, что навстречу юношеской заносчивости Аркадия встает отцовская любовь, с ее «беззаветностью и снисхождением» [Лебедев: 140]. В Кирсанове-старшем достаточно любви, силы и мудрости, чтобы принять «нигилизм» Аркадия. Терпение и мудрость Николая Петровича оказываются вознаграждены: Аркадий, пережив увлечение «отрицательным направлением», возвращается в Марьино, помогает отцу вести хозяйство; имение, наконец, начинает приносить порядочный доход.

Тут уместно говорить о библейских аллюзиях — притче о блудном сыне [Габдуллина]. Аркадий, пройдя свой путь увлечений — сначала нигилизмом, потом «любовью» к Одинцовой — возвращается в Марьино другим человеком. Он пережил горечь неразделенного чувства, разлуку со своим «учителем» Базаровым, испытал настоящую любовь к Кате. У него есть дом, его ждет любящий отец. Не зря рассказ о Кирсановых завершается семейным торжеством, где всем присутствующим «в сущности очень хорошо» [Тургенев 7: 185]. Знаком принятия светлого и спокойного течения времени и смены поколений служит также имя, выбранное Аркадием для сына — Николай, в честь отца.

Христианские мотивы звучат и в эпилоге романа. «Страстное, грешное, бунтующее сердце» [Тургенев 7: 188] Базарова навсегда перестало биться, но у него есть надежда на «примирение и жизнь бесконечную» [Тургенев 7: 188]. Надежда появляется благодаря молитвам родителей —

их «святой, преданной» в сущности «всесильной» любви [Тургенев 7: 188]. Именно безграничная любовь родителей снимает трагическое звучание эпилога — у Базарова появляется шанс на бессмертие [Беляева 2018: 25–32]. Обратим внимание, что «святой», «всесильной» и «вечной» названа именно родительская любовь. Она осмысливается как основа мироустройства, как тот фундамент, на котором конфликт «отцов» и «детей» может быть преодолен. Всепрощающая любовь родителей оказывается теснейшим образом связана с понятием родительского долга. Она служит залогом прощения и спасения детей. В этой ипостаси она противопоставлена другим граням родительского чувства.

В «Дыме» (1867) картина родительской любви представлена контрастно и во многом драматически для двух героинь. Родители Ирины Ратмировой не то что не любят свою дочь, но возлагают на ее красоту определенные надежды — по выражению отца, она должна «вывести» обедневшее семейство. Ирина как послушная дочь осуществляет их ожидания и следует определенным социальным установкам, но на всю жизнь остается несчастной. Ей противопоставлена Татьяна, которую в самые тяжелые моменты хранит безусловная любовь тетки. Капитолина Марковна выступает своего рода хранительницей и для главного героя — она пытается удержать Литвинова от роковой ошибки — расставания с невестой. Добрая старушка «благословляет» героя, который после драматической развязки романа с Ириной «принес повинную голову» Татьяне. Можно сказать, что и в «Дыме» родительская любовь — основа и поддержка детей, а значит и основа жизни в целом. И в ней как бы ненавязчиво доминантным также оказывается тихий молитвенный опыт.

В романе «Новь» (1877) функцию «хранителей» будущих поколений, а значит и жизни, выполняют почти комические персонажи — Фимушка и Фомушка. Реализуется это двояко. Во-первых, они оказываются благодетелями для сестры Паклина — несчастной горбатой девушки Снандулии. Она горда, замкнута, почти зла, но, попадая в «оазис» к добрым супругам, как будто немного оттаивает. Во-вторых, эта функция реализуется метафорически — к Фимушке и Фомушке едут посмотреть на «век XVIII», поиронизировать над наивными старичками. Однако молодежь очаровывается их сердечностью, добротой и искренней любовью к людям. Уходя, молодые люди просят Фимушку «погадать» им на прощание. Характеристики, данные героям доброй старушкой, паразитально верны.

Мотив благословления «детей» находит свое воплощение в предсмертном письме Нежданова. Одобрив брак Марианны и Соломина, он несколько раз обращается к ним «дети мои» [Тургенев 7: 378], а себя называет стариком.

В «Рассказе отца Алексея» (1877) родительская любовь показана несколько иначе, речь в нем идет о трагическом, непреодолимом одиночестве «отцов» и «детей». Несмотря на взаимную любовь и доверительные отношения с сыном, отцу не удастся уберечь его от искушения, от душевных терзаний и мучительной смерти. Яков умирает не примиренным. Надежда на чудо прощения у отца Алексея остается: «Но не хочу я верить, чтобы господь стал судить его своим строгим судом...» [Тургенев 9: 131]. Если в финале романов речь идет о соединении героев, то в повести одиночество отца Алексея приобретает трагический характер, недаром его «печаль великая <...> не может пройти» [Тургенев 9: 132]. Любовь здесь способна дать надежду на прощение, но оказывается все же не в силах преодолеть разъединение людей. Так выражается, на наш взгляд, тургеневское сомнение в своих же художественных утверждениях: такова особенность поэтики писателя, идеи которого зачастую выражались «крайними гранями», оппозиционно по отношению друг к другу в разных жанрах.

В «Стихотворениях в прозе» — цикле, вмещающем почти все темы предыдущего творчества писателя, Тургенев не обходит и вопрос родительского чувства. И здесь он во многом полемизирует, но уже не с Чернышевским, а с Шопенгауэром. Традиционно философские основы «Стихотворений в прозе» связывают с трудами А. Шопенгауэра [Высокович: 410–423]. Однако работы В. М. Головки [Головки] и И. А. Беляевой [Беляева 2006: 39–45] убедительно доказывают, что писатель при безусловном интересе к размышлениям немецкого философа во многом принципиально с ним расходится. Вопрос о родительской любви и жертвенности также входит в этот ряд расхождений. В любви родительской Шопенгауэр видит, скорее, просто проявление инстинкта (с этой точки зрения человек и животное тождественны), а в заботе о потомстве Шопенгауэр усматривает проявление воли к жизни не индивидуума, но всего вида. Жизнь и смерть отдельного существа совершенно не значима для природы, животное спокойно выполняет свой родительский долг — и умирает. Можно с определенностью утверждать, что для Шопенгауэра любовь животных к потом-

ству — шаг навстречу смерти. У Тургенева же скорее обратная, чем у немецкого философа, зависимость — и человек, и животное есть часть природы, но не человек подобен животному с его инстинктами, а животное в проявлении любви ближе к человеку.

В лирической миниатюре «Воробей» (1878) герой становится свидетелем «любовного порыва» [Тургенев 10: 142] маленькой птицы, ринувшейся защищать свое детище от огромной собаки. Нечастный воробей очень боится, но им движет сила, которая «сильнее его воли», сильнее «громادного» [Тургенев 10: 142] Трезора, сила, заставляющая лирического героя «благоговеть» перед маленьким воробьем. В этом небольшом тексте писатель не противопоставляет животный инстинкт и любовь, а, скорее, сближает их, показывая, как одно органично связано с другим — воробья с дерева сбрасывает сила, от него не зависящая, а в размышлениях героя о законах движения жизни появляется лексема «любовь», которая здесь, как и в романе «Отцы и дети», оказывается «сильнее смерти и страха смерти» [Тургенев 10: 142].

Рассказ «Перепелка» (1883) продолжает это ряд. Герой вспоминает свое детство, случай на охоте. Его отец убивает перепелку, которая притворяется раненой, чтобы отвести собаку от гнезда с птенцами. В тексте несколько раз настойчиво подчеркивается, что несчастная птица погибает, исполняя свой долг защиты детенышей. Защищать птенцов — инстинкт, который сильнее страха перед собакой, да и перед самой смертью. Это происшествие производит огромное впечатление на маленького героя, он умоляет отца отозвать собаку, нашедшую гнездо. Затем он просит у отца убитую перепелку, бережно хоронит птицу рядом с ее домом, в котором остались птенцы. Ночью герой видит во сне убитую перепелку в золотом венчике — «будто <...> в награду за то, что она за своих детей пострадала!» [Тургенев 10: 121]. Золотой венчик перепелки может быть соотнесен с венцом мученика в христианской традиции — об этом говорит колороним «золотой». Материнский подвиг птицы открывает ей дорогу в бессмертие. Для писателя проявление родительской привязанности — это путь не в пустую бесконечность, но в мир вечности, освещенной любовью.

Повзрослев, герой отправляется на охоту с приятелем, и сюжет повторяется. Охотники попадают в матку, которая, однако, успевает отвести своих птенцов. Приятель героя пытается подманить их, он «отлично умел свистать, как свищут тетеревята» [Тургенев 10: 122].

Птенцы отзываются на его свист, но тут появляется тетерка — «Знать, не вытерпело материнское сердце!» [Тургенев 10: 122]. Она ранена, грудь ее в крови, но она спешит к охотникам, чтобы защитить детей. Герой жалеет птицу: хлопая в ладоши он, к немалой досаде приятеля, спугнул тетерку и ее выводок. Любовь птицы-матери побеждает смерть и заставляет героя не только отступить, но и переоценить свои увлечения — после этого случая ему становится «всё тяжелей и тяжелей <...> убивать и проливать кровь» [Тургенев10: 122].

Итак, тема родительской любви в творчестве Тургенева проходит серьезную трансформацию. В раннем творчестве писателя любовь родителей проявляется на уровне бытовых, ежедневных обязанностей, материальной поддержки, устройства браков. Однако в эпоху «новой манеры» писателя эта тема решается уже в духовно-нравственном ключе, осмысливается как основа для преодоления расколов, конфликтов и разобщений. Полемизируя с Чернышевским и революционными демократами о природе родительской любви, Тургенев уходит от понимания этого чувства как простого природного инстинкта. Любовь родительская уравнивает мир природы и мир людей — и там, и там, она побеждает смерть и дает шанс на «примирение и жизнь бесконечную».

Список литературы

Источники

Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М.: Издание книгопродавца Манухина, 1865. 635 с.

Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1978–2018.

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

Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2011.

Исследования

Андреева В. Г. Преемственность поколений в романах Тургенева // 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-та, 2022. С. 375–405.

Батюто А. И. Комментарии: И. С. Тургенев «Отцы и дети» // *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1981. Т. 7. С. 416–469.

Батюто А. И. Тургенев-романист // Избранные труды. СПб.: Нестор-история, 2004. С. 315–368.

Беляева И. А. «Отцы и дети» И. С. Тургенева: роман о «вечном примирении» // Филологический класс. 2017. № 49 (3). С. 7–14.

Беляева И. А. «Помни мои последние три слова»: к вопросу о структуре финалов в романах Тургенева // Филологический класс. 2018. № 3 (53). С. 25–32. DOI: 10.26710/fk18-03-04

Беляева И. А. Тема «старческого» у Тургенева и Шопенгауэра // Спасский вестник. Тула: Гриф и К., 2006. Вып. 13. С. 39–45.

Бялый Г. А. Тургенев и русский реализм. Л.: Сов. писатель, 1962. 245 с.

Высокович К. О. Тургенев и Шопенгауэр // Летняя школа по русской литературе. 2016. Т. 12. С. 410–423.

Габдуллина В. И. Мотив блудного сына в произведениях Ф. М. Достоевского и И. С. Тургенева: учебное пособие. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2006. 132 с.

Головкин В. М. Философский дискурс И. С. Тургенева как значимое целое. Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2014. 250 с.

Круглова Е. Е. «Мать растила ... далекого сына себе»: биографические мифы о Тургеневе в свете психоаналитического изучения // Ученые записки Орловского государственного университета. 2021. № 3 (92). С. 68–72.

Кузнецов А. Н. Антропологический принцип в философии Н. Г. Чернышевского // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2002. Т. 5, № 3. С. 367–372.

Курбакова М. А. Концепция семьи в творчестве И. С. Тургенева. Семьянин или странник? М.: Научно-издательский центр Инфа-М, 2023. 221 с.

Курляндская Г. Б. Концепция любви в творчестве И. С. Тургенева // Спасский вестник. Тула: Гриф и К., 2005. Вып. 12. С. 6–14.

Лебедев Ю. В. Вехи жизни и творчества И. С. Тургенева. Кострома: Костромской гос. ун-т, 2018. 212 с.

Недзвецкий В. А. И. С. Тургенев: логика творчества и менталитет героя. М.: МГУ, 2011. 208 с.

Уздеева Г. М. Концепт «семья» как одна из форм реализации русской национальной ментальности (на материале произведений И. С. Тургенева) // Мир науки, культуры, образования. 2023. № 6 (103). С. 488–490.

References

Andreeva, V. G. “Preemstvennost’ pokolenii v romanakh Turgeneva” [“The Succession of Generations in Turgenev’s Novels”]. *Fenomen epicheskogo romana v russkoi literature vtoroi poloviny XIX veka: I. A. Goncharov, I. S. Turgenev, L. N. Tolstoy, 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, pp. 375–405. (In Russ.)

Batiuto, A. I. “Kommentarii: I. S. Turgenev ‘Ottsy i deti.’” [“Comments: I. S. Turgenev, ‘Fathers and Children.’”] Turgenev, I. S. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 30 t.* [Complete Works and Letters: in 30 vols.], vol. 7. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 416–469. (In Russ.)

Batiuto, A. I. “Turgenev-romanist” [“Turgenev as a Novelist”]. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. St. Petersburg, Nestor-istoriia Publ., 2004, pp. 315–368. (In Russ.)

Beliaeva, I. A. “‘Ottsy i deti’ I. S. Turgeneva: roman o ‘vechnom primirenii’” [“Turgenev’s ‘Fathers and Sons’: A Novel About ‘Eternal Reconciliation.’”] *Filologicheskii klass*, no. 49 (3), 2017, pp. 7–14. (In Russ.)

Beliaeva, I. A. “‘Pomni moi poslednie tri slova’: k voprosu o strukture finalov v romanakh Turgeneva” [“‘Remember My Last Three Words’: To the Question of Structure of Turgenev’s Novel Finals”]. *Filologicheskii klass*, no. 3 (53), 2018, pp. 25–32. DOI: 10.26710/fk18-03-04 (In Russ.)

Beliaeva, I. A. “Tema ‘starcheskogo’ u Turgeneva i Schopengauera” [“The Theme of the ‘Senile’ in Turgenev and Schopengauer”]. *Spasskii vestnik [Spassky Bulletin]*, issue 13. Tula, Grif i K Publ., 2006, pp. 39–45. (In Russ.)

Bialyi, G. A. *Turgenev i russkii realizm [Turgenev and Russian Realism]*. Leningrad, Sovetskii pisatel’ Publ., 1962. 245 p. (In Russ.)

Vysokovich, K. O. “Turgenev i Schopengauer” [“Turgenev and Schopengauer”]. *Letniia shkola po russkoi literature*, vol. 12, 2016, pp. 410–423. (In Russ.)

Gabdullina, V. I. *Motiv bludnogo syna v proizvedeniakh F. M. Dostoevskogo i I. S. Turgeneva: uchebnoe posobie [The Motif of the Prodigal Son in the Works of I. S. Turgenev and F. M. Dostoevsky]*. Barnaul, Barnaul State Pedagogical University Publ., 2006. 132 p. (In Russ.)

Golovko, V. M. *Filosofskii diskurs I. S. Turgeneva kak znachimoe tseloe [I. S. Turgenev’s Philosophical Discourse as a Significant Whole]*. Stavropol, North-Caucasus Federal University, 2014. 250 p. (In Russ.)

Kruglova, E. E. “‘Mat’ rastila ... dalekogo syna sebe’: biograficheskie mify o Turgeneye v svete psikhoeanaliticheskogo izucheniia” [“‘Mother Raised ... A Distant Son’: Biographical Myths About Turgenev in the Light of Psychoanalytic Study”]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 3 (92), 2021, pp. 68–72. (In Russ.)

Kuznetsov, A. N. “Antropologicheskii printsip v filosofii N. G. Chernyshevskogo” [“The Anthropological Principle in the Philosophy of N. G. Chernyshevsky”]. *Vestnik Murmanskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*, vol. 5, no. 3, 2002, pp. 367–372. (In Russ.)

Kurbakova, M. A. *Kontseptsia sem’i v tvorchestve I. S. Turgeneva. Sem’ianin ili strannik? [The Concept of the Family in the Works of I. S. Turgenev. A Family Man or a Wanderer?]*. Moscow, Nauchno-izdatel’skii tsentr Infa-M Publ., 2023. 221 p. (In Russ.)

Kurliandskaia, G. B. “Kontseptsia liubvi v tvorchestve I. S. Turgeneva” [“The Concept of Love in the Works of I. S. Turgenev”]. *Spasskii vestnik [Spassky Bulletin]*, issue 12. Tula, Grif i K Publ., 2005, pp. 6–14. (In Russ.)

Lebedev, Iu. V. *Vekhi zhizni i tvorchestva I. S. Turgeneva [Milestones in the Life and Work of I. S. Turgenev]*. Kostroma, Kostroma State University Publ., 2018. 212 p. (In Russ.)

Nedzvetskii, V. A. *I. S. Turgenev: logika tvorchestva i mentalitet geroia [I. S. Turgenev: The Logic of Creativity and the Mentality of the Hero]*. Moscow, Moscow State University Publ., 2011. 208 p. (In Russ.)

Uzdeeva, G. M. “Kontsept ‘sem’ia’ kak odna iz form realizatsii russkoi natsional’noi mental’nosti (na materiale proizvedenii I. S. Turgeneva)” [“The Concept of ‘Family’ as One of the Forms of Implementation of National Mentality (Based on the Works of I. S. Turgenev)”]. *Mir nauki, kul’tury, obrazovaniia*, no. 6 (103), 2023, pp. 488–490. (In Russ.)

© 2024. М. В. Михновец

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
г. Санкт-Петербург, Россия

Православные «не-свои» в геополитической картине мира Ф. М. Достоевского: христианский Кавказ и греки

Аннотация: В геополитической системе взглядов Ф. М. Достоевского разделение мира на «свой» и «чужой» зачастую происходит не по принципам государственно-административного деления, а на основе национальных и конфессиональных факторов. На примере геополитических образов армян, грузин, болгар и греков в наследии Достоевского показывается, каким образом принадлежность этноса к христианской вере, православию и славянскому миру влияют на понимание писателем того или иного народа как «своего» или «чужого». Исследование демонстрирует, что армяне-христиане и православные грузины оказываются «чужими» для писателя, несмотря на то, что входят в состав народов Российской империи, а также являются частью ее конфессиональной системы. При этом болгары — балканские православные славяне — являются «своими», в то время как православные греки — «чужими». Причина резкого неприятия греков Достоевским заключается в потенциальной угрозе, которую они представляют, по его убеждению, для будущего панславянского православного государства, ревностным сторонником появления которого он являлся. Исследование позволяет сделать вывод: для Достоевского принадлежность этноса к славянскому миру оказывается более значимой, чем его конфессиональная приверженность христианству.

Ключевые слова: Достоевский, геополитическая картина мира, Российская империя, православие, болгарский экзархат, панславизм, грузины, армяне, болгары, греки.

Информация об авторе: Мария Владимировна Михновец, кандидат филологических наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, 191186 г. Санкт-Петербург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7818-2321>
E-mail: mikhnovets@dostoevsky.spb.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 29.01.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 04.03.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Михновец М. В. Православные «не-свои» в геополитической картине мира Достоевского: христианский Кавказ и православные греки // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 126–145.
<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-126-145>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 126–145. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 126–145. ISSN 2686-7494
Research Article

© 2024. Mariia V. Mikhnovets
Herzen State Pedagogical University of Russia
St. Petersburg, Russia

“The Other” Orthodox in F. M. Dostoevsky’s Geopolitical Worldview: The Christian Caucasus and the Greeks

Abstract: In F. M. Dostoevsky’s geopolitical worldview, the division of the world into “ingroup” and “the other” (“outgroup”) often occurs not according to the principles of state-administrative division but based on national and confessional factors. The research aims to explore the geopolitical images of Armenians, Georgians, Bulgarians, and Greeks in Dostoevsky’s legacy. It shows how the belonging of a nation to Christianity, Orthodoxy, and the Slavic world affect the writer’s understanding of the nation as “in group” or “the other.” The study demonstrates that Christian Armenians and Orthodox Georgians turn out to be “the others” to the writer, even though they are part of the Russian Empire and its confessional system as well. At the same time, the Bulgarians — the Balkan Orthodox Slavs — are “in group,” while the Orthodox Greeks are “the other.” The reason for Dostoevsky’s aversion to the Greeks lies in the potential threat they pose, in his opinion, to the future of the pan-Slavic Orthodox state, of which Dostoevsky is a fervent supporter. The study allows us to conclude that for Dostoevsky, the belonging of an ethnic group to the Slavic world turns out to be more significant than his confessional commitment to Christianity.

Keywords: Dostoevsky, the geopolitical picture of the world, the Russian Empire, Orthodoxy, the Bulgarian exarchate, pan-Slavism, Georgians, Armenians, Bulgarians, Greeks.

Information about the author: Mariia V. Mikhnovets, PhD in Philology, Herzen State Pedagogical University of Russia, Moika Emb., 48, 191186 St. Petersburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7818-2321>

E-mail: mikhnovets@dostoevsky.spb.ru

Received: January 29, 2024

Approved after reviewing: March 04, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Mikhnovets, M. V. “‘The Other’ Orthodox in F. M. Dostoevsky’s Geopolitical Worldview: The Christian Caucasus and the Greeks.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 126–145. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-126-145>

Художественное и публицистическое творчество Ф. М. Достоевского характеризуется особым вниманием к национальным, этнокультурным, конфессиональным вопросам, именно они лежат в основе формирования его геополитической картины мира. Так, например, в мировоззрении писателя разделение территорий зачастую происходит не по линии официальных государственных границ, а с учетом принадлежности народов к определенной конфессии. Эта принадлежность для Достоевского служит в том числе фундаментом для глобального разделения им мира на «свое» и «чужое», где «свои» — это православные христиане, а «чужими» оказываются католики, протестанты и мусульмане. В настоящей статье мы обратимся к геополитическим образам тех регионов, которые находятся или могли бы находиться в восприятии Достоевского на стыке «своего» и «чужого», а подчас принадлежать одновременно и к одному, и ко второму.

Одним из регионов Российской империи, геополитическое положение которого во второй трети XIX в. соответствовало описанным выше характеристикам, являлся Кавказ. Обратимся к описанию этого региона подробнее. Кавказ и Закавказье были населены не только мусульманскими народами, но и православными грузинами и армянами. Южным соседом последних была мусульманская Османская империя, проводившая на протяжении многовековой истории своего существования агрессивную внешнюю политику, которая распространялась на прилегающие западные (балканские) и восточные (прикавказские) земли, где проживали, главным образом, православные народы. Западные территории, населенные греками, балканскими славянами и другими этносами, были завоеваны и вошли в состав Османской империи. На востоке часть земель (в том числе южная Армения) была покорена османами, а часть, спасаясь от истребления мусульманами, присоединилась к северному православному соседу — Российской империи. Независимая до этого Грузия вошла в состав России в 1801 г., северная

Армения — в 1828 г. после череды Русско-персидских и Русско-турецких войн.

Обратим внимание на положение национальных церквей этих регионов в составе Российской империи в начале и середине XIX в. В 1811 г. была проведена безоговорочная интеграция Грузинской церкви в структуру православной конфессии, автокефалия Грузинской церкви была ликвидирована после полуторатысячелетней истории независимости [Урушадзе 2021: 67]. С этого момента и до падения Российской империи Грузинская церковь существовала как Грузинский экзархат Святейшего Правительствующего Синода Православной Российской Церкви. Армянская Апостольская Церковь благодаря своей конфессиональной обособленности занимала уникальное положение в Российской империи. Ее деятельность осуществлялась в соответствии с «Положением» («Сводом законов Армянской Церкви»), утвержденным императором Николаем I в 1836 г. [Урушадзе 2021: 65]. То есть, несмотря на продекларированную автономию, деятельность Армянской церкви была урегулирована нормативными актами Российской империи и, таким образом, Армянская церковь являлась частью конфессиональной системы страны.

Возвращаясь к геополитической картине мира Достоевского, сделаем вывод: и в плане религии, и с точки зрения государственной принадлежности закавказские территории имели все основания для того, чтобы быть причисленными к «своим» в понимании писателя. Однако, как мы увидим ниже, этого не произошло: Кавказ для Достоевского являлся гомогенным в своей принадлежности к мусульманскому вероисповеданию. Писатель не задавался вопросом о существовании христианского Кавказа, остро драматичным, а иногда и глубоко трагичным образом находившимся (и остающимся до сих пор) на границе с мусульманским миром [Михновец 2019: 101–102].

Достоевский, обладавший широким кругозором и внимательно относившийся к международной обстановке, не мог не знать о существовании кавказских христиан: грузин и армян [Михновец 2020]. Например, одним из точно установленных источников знания Достоевского о Кавказе были путевые очерки А. Дюма «*Impression de Voyage en Russie*» [Дороватовская-Любимова: 211], где описываются в числе прочего и конфликтные ситуации между мусульманским и христианским населением в этом регионе. Кроме того, во время Русско-турецкой войны

1877–1878 гг. был открыт не только Балканский, но и Кавказский фронт военных действий, и угроза нависала не просто над православными христианами (на Балканах), но над православными христианами Российской церкви (на Кавказе). Тем не менее, при внимательнейшем отношении писателя к событиям на Балканском фронте, события фронта Кавказского лишь единожды попадают в поле его внимания [Михновец 2019: 102].

Объяснением подобного отношения Достоевского к армянам может служить их конфессиональная обособленность. Обратимся к геополитическому образу армян в его картине мира. Во всем художественном наследии писателя представители этого народа упоминаются лишь однажды — дагестанский мальчик Алей попадает на каторгу из-за участия в грабеже армянского купца: «Все они ехали на разбой, подстеречь на дороге богатого армянского купца и ограбить его. Так и случилось: они перерезали конвой, зарезали армянина и разграбили его товар» [Достоевский 4: 54]. В публицистике Достоевского армяне упоминаются дважды: в записях к «Дневнику писателя» за 1876 г.: «Не было бы России, обратились бы в жалкую армяно-григорианскую ересь» (глава «Война» [Достоевский 24: 121]); «Ибо что такое Константинополь — огромная масса магометан, центр — магометане, к ним примкнул евреи, армяне и даже славяне против греков» (глава «Еще о Константинополе» [Достоевский 24: 271]). Единожды армяне фигурируют в эпистолярном наследии Достоевского — в открытом письме студентам Московского университета от 18 апреля 1878 г., где писатель осмысляет неподобающее поведение людей в храме. Он пишет: «И народ назвал их еще раз “барчонками”, а хуже того — отметил их именем “студент”, хотя тут много было каких-то евреев и армян (демонстрация, доказано, политическая, извне)» [Достоевский 30. 1: 23]. Безусловно, столь малый материал не дает основания для того, чтобы говорить о присутствии в картине мира Достоевского разработанного, целостного геополитического образа армян, тем не менее все приведенные выше цитаты характеризуют армян в едином ключе: это «чужие», «еретики», их положение среди других народов империи маргинально, подобно положению евреев и мусульман.

Если армяне в картине мира писателя могут оказаться «чужими» из-за конфессиональной инаковости, то в чем может крыться причина невнимания Достоевского к православной Грузии, которая с религиозной точки зрения никак не могла считаться «еретиком»? Почему

православные грузины, подданные Российской империи, оказываются в картине мира Достоевского «чужими» и их судьба в конфликте 1877–1878 гг. никак его не тревожит? В поисках ответа на этот вопрос обратимся к геополитическому образу православных народов, проживавших за пределами государственных границ Российской империи, но благодаря своей конфессиональной принадлежности потенциально имевших возможность оказаться «своими». К этим народам относились южные армяне, греки, сербы, болгары.

Южные армяне во времена Достоевского входили в состав Османской империи, являя собой так называемый армянский миллет — особый социально-политический институт на основе религиозной и этнической общности. Миллеты обладали некоторой автономией в составе империи, однако подвергались дискриминации. Глава миллета назначался султаном, члены общины облагались особыми налогами, зачастую обязаны были жить за чертой оседлости либо в гетто. Отметим, что для юридической системы Османской империи и греки, и балканские славяне, и армяне обладали одинаковым статусом.

То, что армяне были подданными разных государств, причем с разными государственными религиями и время от времени находящимися в состоянии военного конфликта, не могло не осмысляться общественными деятелями. Так, в российской прессе второй половины 1870-х гг. был опубликован ряд материалов, проблематизирующих взаимоотношения южных и северных армян в контексте их отношений с Российской империей (см., например, журнал «Русский мир» за 1876, № 196 от 18 июля). В статьях говорилось о том, что южные армяне имеют свое лобби в Османской империи, а также находятся в лучшем положении по сравнению с соотечественниками на севере. Кроме того, были опубликованы статьи о том, что северные армяне испытывают давление южных, якобы преследующих интересы Османской империи [Урушадзе: 68, 73].

Достоевский был в курсе этой проблемы, но обозначил свою позицию следующим образом: «помню, читал, <...> но не знаю наверно» [Достоевский 23: 403]. Писатель не подозревал армян в проосманских настроениях, вместе с тем, однако, он не был озабочен положением христиан-армян в составе мусульманской империи. Этот народ оказался вне сферы интересов писателя, был «не-своим», несмотря на его угнетение религиозно «чужими» османами.

Месту другого христианского народа — православным болгарам — в геополитической картине мира Достоевского посвящено значительное количество современных исследовательских работ ([Новикова, Понкратова...], [Новикова], [Понкратова], [Щербинин, Щербинина] и др.), поэтому подробно на этом вопросе в настоящем исследовании мы останавливаться не будем. Обобщим выводы, сделанные другими учеными: геополитический образ болгар — один из центральных в «Дневнике писателя». Ведущими характеристиками этого этноса являются его приверженность православию, принадлежность к славянскому этносу и его угнетение мусульманами Османской империи. Важнейшая внешнеполитическая цель Российской империи, согласно геополитической картине мира Достоевского, — освободить болгар от османского владычества. Болгары являются «своими» для писателя и должны в идеальном будущем войти в состав православного панславянского государства, заняв положение «младшего брата» по отношению к великороссу.

Наибольший интерес в контексте настоящего исследования представляет собой вопрос о месте в геополитической картине мира Достоевского греков как православного этноса, утратившего свою независимость после завоевания Османской империей и столетия находившегося под властью мусульман. Сразу оговоримся: в своем анализе мы не будем обращаться ко всему обширнейшему спектру тем, вопросов и образов, связанных с Древней Грецией и эллинистической культурой в творчестве Достоевского. Наше внимание будет сосредоточено исключительно на современных писателю греках.

Согласно статистическому исследованию, проведенному Е. Г. Новиковой, Е. М. Понкратовой и А. Г. Кожевниковой [Новикова, Понкратова...], в наследии Достоевского Греция упоминается в 1847 и 1848 г. по одному разу, в 1860 г. — шесть раз (из 567 упоминаний геополитических объектов в целом за год), в 1864 г. — три раза (из 120), в 1869 г. — один (из 170), в 1872 г. — два (из 388), в 1875 г. — один (из 264), в 1876 г. — семь (из 1516) и в 1880 г. — один (из 502). На протяжении всего творческого пути писателя Греция как геополитический объект упоминается 23 раза (для сравнения Турция — 304, Болгария и Сербия по 83, Кавказ — 38). Подобные статистические данные позволяют сделать вывод о том, что в наследии Достоевского образ греков не разработан подробно.

В художественных произведениях писателя греки упоминаются лишь трижды, с ними не связывается развернутая проблематика. В «Преступлении и наказании» Свидригайлов рассказывает о том, как оказался в долговой тюрьме: «Это ведь я в деревне теперь опустился. А все-таки посадили было меня тогда в тюрьму за долги, гречонка один нежинский» [Достоевский 6: 218]. В подготовительных материалах к роману «Бесы» «Ш(атов) говорит, что это признак оторванности от почвы и от корня, если человек становится склонен любить женщин других наций <...> Парижанки, итальянки для русских бар. Гречанки, турчанки для русских поэтов, англичанки для критиков» [Достоевский 11: 219]. В романе «Подросток» Версилов, рассуждая о способности русского человека вливаться в чужую культуру, говорит: «Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский» [Достоевский 13: 277]. Приведенные выше цитаты не дают достаточного материала для того, чтобы говорить о едином художественном образе греков, однако отметим, что в «Преступлении и наказании» выбрано уничижительное обозначение представителя этноса («гречонка»), в двух других цитатах греки оказываются необходимы именно как образ, репрезентирующий «чужой» народ.

Наиболее развернуто геополитический образ греков явлен в наследии Достоевского 1870-х гг. — времени работы в журнале «Гражданин» и создания «Дневника писателя» (в скобках отметим весьма любопытное совпадение: с сентября 1875 по май 1878 г., как раз во время активной работы над «Дневником писателя», Достоевский жил в Петербурге на Греческом проспекте в доме купца Струбинского, выходявшем фасадом на величественное здание греческой церкви, построенное в византийском стиле). На это десятилетие приходятся важнейшие события в аспекте становления независимости и государственности балканских народов: раскол Болгарской церкви в 1870 г. и Русско-турецкая война 1877–1878 гг. Каждое из этих событий непосредственным образом касалось греков и при этом было в фокусе внимания Достоевского.

Поясним существование конфликта 1870 г., результатом которого стало появление так называемого Болгарского экзархата. Находясь в составе Османской империи, болгары входили в православный миллет, во главе которого стоял Вселенский (Константинопольский) патриарх. На протяжении столетий на этом посту были этнические греки, они же занимали и остальные церковные должности. Подобная ситуация

привела к появлению глубоких противоречий внутри православного населения на национальной почве. Когда в 1830 г. был подписан Лондонский протокол, согласно которому южная Греция (с ней связано определение Достоевского «афинские греки») получила независимость от Османской империи, на всей территории Балкан усилился национально-патриотический подъем. При этом для болгар стремление обрести собственную государственность подразумевало двойное освобождение: не только от османского, государственного владычества, но и от греческого, церковного. В подобном контексте обретение независимости болгарской церковью от Константинопольского патриархата в 1870 г. было важным шагом. Подчеркнем еще раз: стремление болгар учредить независимую церковь имело под собой не собственно религиозные, а сугубо национальные основания.

Отделение Болгарской церкви создавало беспрецедентную ситуацию, на которую отреагировала специальная комиссия из Стамбула, в результате был проведен Собор 1872 г. Члены комиссии отмечали: несмотря на то что в современный им церковный обиход стали входить выражения «Греческая Церковь», «Русская Церковь», «Сербская Церковь» и т. д., эти Церкви учреждены не по национальному признаку, а исключительно по территориальному. Они объединяют всех православных христиан указанных государств независимо от их национальности. Последовательное проведение в церковную жизнь национального начала повлекло бы за собой появление национальных (а не поместных) Церквей. То есть на одной территории могли бы не параллельно существовать церковные структуры, объединяющие представителей разных национальностей. Вполне очевидно, что это не соответствовало канонам Православной Церкви.

Разумеется, эти события имели большой резонанс в российском обществе, причем позиции и мнения были подчас противоположными [Достоевский 23: 378–379]. Достоевский как мыслитель, публицист и редактор журнала «Гражданин» также оказался вовлечен в эти обсуждения. В контексте всего его творчества высказывания этого периода по поводу так называемого Восточного вопроса особенно значимы: обращает на себя внимание тот факт, что именно в связи с учреждением Болгарского экзархата появился один из первых зафиксированных откликов писателя на эту тему. В письме М. П. Погодину от 26 февраля 1873 г. Достоевский пишет: «В каноническом, или, лучше сказать,

в религиозном, отношении я оправдываю греков. Для самых благородных целей и стремлений нельзя тоже и исказить христианство, то есть смотреть на православие, по крайней мере, как на второстепенную вещь, как у болгар в данном случае» [Достоевский 29: 263]. Обратимся к предыстории появления этой части письма.

В 1872 г. в журнале князя В. П. Мещерского «Гражданин», редактором которого был в то время еще не Достоевский, а Г. К. Градовский, с 23-го по 28-й номер, по частям, выходила статья государственного деятеля, публициста и православного богослова Т. И. Филиппова «Определение Константинопольского собора по вопросу о болгарском экзархате» [Филиппов], в которой резко осуждались действия болгарских церковников. В том же году историк, публицист и славянофил Погодин произнес речь на заседании Славянского Благотворительного Комитета, где выразил точку зрения, противоположную позиции Филиппова: «Как славяне мы должны радоваться, что эти первые христиане из славян получают наконец полное богослужение на родном языке <...> и вместе приобретут или лучше возвратят себе могущественное средство для дальнейшего своего развития и образования. Как сыны православной церкви выразим глубокую нашу скорбь, что святое дело подало повод к раздору. Удивляемся, что греческое духовенство решилось действовать враждебным образом и не нашло средств удовлетворить законное желание. Если дело идет из мирских выгод, то, кажется, мы все готовы были бы соединенными силами вознаградить греков за вещественные потери. Греки не могут пожаловаться на недостаток в русских щедротах. <...> Жаль, что греки за наше добро безрассудными и неистовыми, как слышно, криками, платят нам не по-христиански, и возбуждают даже турок к вражде» [Погодин: 133]. Как видим, Погодин в своей речи игнорирует факт нарушения болгарскими церковниками порядка и считает законным не устав православной церкви, а желание болгар, отстаивающих свою национальную идентичность. Отметим особо, что позиция Погодина предполагает непосредственную вовлеченность России в конфликт между болгарскими и греческими, причем греки оказываются не просто противниками русских, но и катализатором конфликта между ними и турками.

В 1873 г. Достоевский начал работать в журнале «Гражданин», где к тому времени некоторые статьи Погодина уже были опубликованы, другие еще находились на рассмотрении в редакции. 25 января 1873 г.

Погодин пишет письмо Достоевскому, в которое вкладывает текст своей речи в Славянском комитете с пояснением: «Посылаю к сведению корректуры моей простой речи, которую начал печатать. Прочтите с единомыслящими, Майковым, Страховым, и с кем знаете, и сообщите ваше и общее мнение»¹. Не получив ответа, Погодин обращается к Достоевскому еще раз 23 февраля того же года: «Я до сих пор не знаю, получена ли была маленькая речь в Славянском комитете в январе, которую нужно было напечатать тогда же в ответ Константинопольским клеветам. Теперь время прошло»². В ответном письме Погодину от 26 февраля 1873 г. Достоевский объясняет причину своего молчания: «Речь в Славянском комитете мы прочли все, но напечатать не могли (и теперь не прошло бы время, по-моему; почему же прошло?) — единственно потому, что уже “Гражданин” печатал об этом статьи Филиппова, то есть о распре греков и болгар. Читали ли Вы? Если читали, то, наверно, усмотрели, что тут есть один пункт, противуречащий отчасти Вашему взгляду» [Достоевский 29: 263]. Добавим, что солидарность редакции журнала, то есть князя Мещерского, с позицией Филиппова была особо отмечена Достоевским в примечании к статье «Еще о болгарском вопросе», опубликованной в № 12 от 19 марта за 1873 г.: «Взгляд “Гражданина” на греко-болгарский вопрос известен обществу: он выражен в известных статьях г-на Филиппова, слово которого о дальнейшем ходе дела будет, как мы надеемся, в непродолжительном времени сказано на страницах нашего издания» [Достоевский 21: 274–275].

История переписки демонстрирует: в 1873 г. высказаться на тему о взаимоотношениях греков и болгар Достоевского побудили в первую очередь его должностные обязанности редактора. При этом позиция писателя однозначна: «нельзя исказить христианство» и ставить вопросы национальные выше конфессиональных. Заметим, что положение греков и болгар в системе геополитических воззрений Достоевского той поры оказывается сходным: это этносы, принадлежащие к православной вере, но отношение писателя к ним можно определить как нейтральное, они не входят в систему оппозиции «свое — чужое».

В процитированном выше письме к Погодину Достоевский упоминает статью К. Н. Леонтьева «Панславизм и греки», опубликованную

¹ НИОР РГБ. Ф. 93.И.7.100. Л. 1.

² НИОР РГБ. Ф. 93.И.7.100. Л. 3–4 об., 12.

в февральском номере журнала «Русский вестник» за 1873 г. [Леонтьев], с таким комментарием: «Эта статья меня даже поразила. Если не читали, то прочтите и напишите мне хоть два слова о ней. Хочу писать статью по ее поводу. Меня поразил особенно последний вывод о том, что собственно должен означать для России Восточный вопрос отныне? (Борьба со всей идеей Запада, то есть с социализмом)» [Достоевский 29: 263]. В записных книжках Достоевского за 1872–1875 гг. также встречается помета «Панславизм и греки» [Достоевский 21: 260], что подтверждает наш тезис об особом внимании писателя к названному труду Леонтьева. К сожалению, Достоевский не осуществил своего намерения написать статью об этом сочинении, но, как представляется, леонтьевские размышления повлияли на дальнейшее формирование его позиции по Восточному вопросу.

Сопоставлению религиозно-философских взглядов двух мыслителей посвящено большое количество работ филологов и философов ([Бочаров], [Карпова], [Ореханов, Постернак], [Семикопов] и др.), однако сравнительный анализ их видения Восточного и Славянского вопроса еще не проводился и заслуживает отдельного обширного исследования. Пунктиром обозначим некоторые особенности позиции Леонтьева, актуальные в свете нашего дальнейшего разговора о геополитическом образе греков в картине мира Достоевского (подробнее о позиции Леонтьева в этом вопросе см. [Григорова]).

Леонтьев определяет панславизм как большую опасность для греков. При этом он не видит будущего России как «чисто славянской державы»: «чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа» [Леонтьев: 37]. Соответственно и центром панславянского государства Россия стать не может, и грекам не следует видеть в ее внешней политике на Балканах угрозу для себя. Тем не менее, Леонтьев считает русских пусть косвенными, но участниками конфликта между болгарами и греками: «Я думаю, если бы греки не подозревали везде за болгарами русских, они были бы покойнее» [Леонтьев: 38]. Публицист особым образом отмечает французское и английское присутствие на Балканах: по его мнению, если балканские земли оставят русские, их место будет занято названными европейскими государствами. Отдельно мыслитель подчеркивает: не стоит считать, будто процесс образования единого национального государства в Германии может стать примером для создания единого славянского государства, множество

принципиальных различий в положении германских и славянских народов на протяжении веков делает невозможным повторение немецкого сценария на Балканах. Как мы убедимся ниже, многие мысли Леонтьева стали предметом геополитической рефлексии Достоевского.

Геополитический образ греков вновь появляется в наследии Достоевского в 1876 г. В это время его пристальное внимание сосредоточено именно на Восточном вопросе, на положении славян на Балканах. Во второй половине 1870-х гг. позиция писателя уже сформирована, является целостной и завершенной, он — ревностный сторонник идеи единого панславянского государства. В связи с этим в его геополитической картине мира меняется и роль греков.

По мысли Достоевского, при падении Османской империи Константинополь должен стать не просто христианским городом, но столицей панславянского православного государства. Писатель не игнорирует как полинациональность и поликультурность современного ему Константинополя, так и то, что он входит в сферу геополитических интересов многих государств и народов, особое место среди которых занимают именно греки. Так, в сентябрьском номере «Дневника писателя» за 1876 г. читаем: «... как соединить такие несходные разнородности Балканского полуострова, да еще с центром в Константинополе? Тут греки, славяне, румыны. Чей будет Константинополь? Общий. Вот и рознь и свара, хоть у греков с славянами на первый случай (если предположить даже, что славяне будут все в согласии)» [Достоевский 23: 115].

Достоевский задается вопросом о том, каким образом можно добиться мирного будущего для Константинополя, и предлагает потенциальные возможные пути решения конфликта, однако сам же последовательно их отвергает: «Скажут: можно поставить главу, основать империю <...> Но кто же императором — славянин, грек, уж не из Габсбургского ли дома?» [Достоевский 23: 115]. В записных книжках за 1876 г. Достоевский исключает для Константинополя возможность стать и вольным городом: «Может ли, приготовлен ли Константинополь к тому, чтоб быть нейтральным, ничьим. Вольные города выжили свою форму сами длинной жизнью, а здесь что можно сотворить из ничего» [Достоевский 24: 271].

Причина подобной невозможности, по Достоевскому, кроется именно в многонациональном и многоконфессиональном характере

города: «Константинополь — огромная масса магометан, центр — магометане, к ним примкнул евреи, армяне и даже славяне против греков. Начнется война за преобладание, точь-в-точь та же, что и теперь в Турции. Греки не могут не потребовать большей свободы. Турки не смогут не начать избивать их как теперь и как сильнейшие. Патриарх поссорится за Софию, за христианство. Поссорятся за способности. Греки способнее, хитрее и образованнее турок, турки же сильнее массой, но греки не могут уже смотреть на них как на господ, ибо турки потеряли авторитет калифатства. (Да и все греки (Афины) будут с греками константинопольскими заодно). Война и резня (славяне, может быть, за турок)» [Достоевский 24: 271].

Как видно из приведенной цитаты, греки занимают особое место в геополитическом конфликте, способном разгореться в Константинополе. По мысли Достоевского, сила противоречия между ними и остальными народами в этом городе будет такова, что славяне могут объединиться даже со своими вечными врагами — турками — в борьбе с греками. Вывод, к которому приходит Достоевский, оказывается достаточно радикальным: «Греческий и славянский элементы не соединимы: оба элемента эти с огромными, совсем несоизмеримыми и фальшивыми мечтами, каждый о предстоящей ему собственной славной политической будущности» [Достоевский 23: 115]. Впервые Достоевский противопоставляет греков славянам, и камнем преткновения оказывается именно Константинополь, где непримиримо сталкиваются интересы единого панславянского государства с греческой национальной идеей — не случайно в ряду всех народов Достоевский отдельно выделяет так называемых афинских греков, уже образовавших независимое национальное государство.

Особую роль в противостоянии греков и славян Достоевский отводит Англии, которая самым активным образом претендует на Босфорские земли, преследуя собственные геополитические интересы (вспомним сходную позицию Леонтьева по этому вопросу). Англичане, по мысли писателя, «поставят международный гарнизон» в Константинополе «для блага, дескать, славян» [Достоевский 23: 115], а потом «присвоят себе все» [Достоевский 249: 272] под предлогом защиты славян и греков от России. В статье «Комбинации и комбинации», опубликованной в сентябрьском номере «Дневника писателя» за 1876 г., Достоевский пишет будто бы от лица Англии: «Не беспокойтесь и вы,

греки, Константинополь ваш: я именно хочу, чтоб он был ваш, а для того и занимаю его. Я только, чтоб его России не дать <...> Я же только временно постою в Константинополе, пока вы укрепитесь и пока из вас составится уже твердая и зрелая союзная империя. А до тех пор я ваша руководительница и оборона» [Достоевский 23: 115]. В том, что англичане не намерены оставаться на берегах Босфора лишь «временно», Достоевский не сомневается: «А уж где они поселятся, оттуда их трудно выжить, народ цепкий» [Достоевский 25: 71]. Таким образом, англичане выступают как псевдосоюзники греков, под видом помощи преследующие собственные выгоды.

В геополитической картине мира Достоевского греки оказываются связаны с еще одной европейской державой — Германией. В черновой редакции «Дневника писателя» встречаем формулировку: «...греки как теперь немцы. Немцы нам вреда не сделали, а греки-то бы сделали» [Достоевский 23: 199]. В чем для писателя заключается близость двух народов, о каком вреде идет речь? Достоевский имеет в виду вовсе не схожесть греков с германскими народами в стремлении обрести собственную государственность, в отличие от упомянутого выше Леонтьева, сопоставлявшего в своей статье национальные движения на Балканах и в немецких землях. Для Достоевского в фокусе внимания оказывается опасность, которой могла бы подвергнуться Россия в XVIII в. со стороны греков, если бы Петр I вышел не только к Балтийскому морю, но и вступил на берега Босфора.

По мысли писателя, эта опасность была бы сходна с той, которая исходила после петровских преобразований от немцев — «онемечивание» России и утрата ею собственной национальной идентичности. Достоевский полагает, что греки не только бы повлияли на все стороны русской жизни, как сделали немцы, но и отбросили бы Россию на несколько веков назад в ее развитии. Позиция писателя сформулирована и подробно изложена в июльском номере его моножурнала за 1876 г. в статье «Утопическое понимание истории»: «Уж когда в чухонском Петербурге мы не избегли влияния соседних немцев, <...> то как в Константинополе, огромном и своеобразном, с остатками могущественной и древнейшей цивилизации, могли бы мы избежать влияния греков, людей несравненно более тонких, чем грубые немцы, людей, имеющих несравненно более общих точек соприкосновения с нами, чем совершенно непохожие на нас немцы, людей многочисленных и царедвор-

ных, которые тотчас же бы окружили трон и прежде русских стали бы и учены, и образованны, которые и Петра самого очаровали бы в его слабой струне уже одним своим знанием и умением в мореходстве, а не только его ближайших преемников. Одним словом, они овладели бы Россией политически» [Достоевский 23: 48].

По мысли писателя, для современной России, обогатившейся и усилившейся с петровских времен, греки уже не представляют опасности, но являют собой большую угрозу для всеславянства. По Достоевскому, «всеславянство, без России, истощится там в борьбе с греками, если бы даже и могло составить из своих частей какое-нибудь политическое целое» [Достоевский 23: 49]. Как мы видим, сопоставление греков с немцами необходимо было для того, чтобы вновь актуализировать названную выше особенность их геополитического образа: противопоставленность панславянскому миру и враждебность по отношению к нему. С небольшими вариациями такая трактовка геополитического образа греков является константной для «Дневника писателя» конца 1870-х гг. и, скажем более, оказывается не просто ведущей, а единственной.

Получается, что православные греки, обладающие сильной национальной идеей и претендующие на Константинополь — потенциальный центр единого панславянского государства под «материнским» покровительством России, — оказываются не только не «своими» для писателя, но и «чужими», несмотря на их единоверие с русскими, славянское стоит едва ли не выше и важнее собственно христианского. Это позволяет понять и то, почему православные грузины, подданные Российской империи, оказываются в картине мира Достоевского «чужими». Особенности геополитического образа греков дают на этот вопрос следующий ответ: причина кроется в национальной инаковости грузин. Сравнительное исследование геополитических образов православных народов, находящихся за границами Российской империи, а также православного и христианского народа, входящих в ее состав, позволяет сделать вывод о том, что при отнесении того или иного этноса к «своему» или «чужому» миру для Достоевского этническая принадлежность оказывается более значимой, чем конфессиональная.

Список литературы

Источники

Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

Леонтьев К. Н. Панславизм и греки // *Леонтьев К. Н.* Избр. соч. в 2 т. М.: Юрайт, 2016. Т. 1. 344 с.

Погодин М. П. Собрание статей, писем и речей по поводу Славянского вопроса. М.: Д. М. Погодин, 1878. 180 с.

Филиппов Т. И. Определение Константинопольского собора по вопросу о болгарском экзархате // *Гражданин.* 1872. № 23. С. 161–164; № 24. С. 194–197; № 26. С. 249–253; № 27. С. 289–294.

Исследования

Бочаров С. Г. Леонтьев и Достоевский // *Бочаров С. Г.* Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 341–397

Григорова Д. Константин Леонтьев о Болгарском вопросе на Балканах // *Славяне и Россия.* 2019. № 1. С. 258–270. <https://doi.org/10.31168/2618-8570.2019.10>

Семикопов Д. В. Два типа экклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев contra Достоевский) // *Труды Нижегородской духовной семинарии.* 2011. № 9. С. 43–63.

Дороватовская-Любимова В. С. Французский буржуа (Материалы к образам Достоевского) // *Литературный критик.* 1936. № 9. С. 211–212.

Карпова Е. А. Почему К. Н. Леонтьев назвал идеи Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского «розовым» христианством? // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2021. № 4 (3). С. 85–97. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-3-85-97>

Михновец М. В. Кавказ в системе геополитических представлений Ф. М. Достоевского // *Studia Rossica Gedanensia.* 2019. № 4. С. 97–106. <https://doi.org/10.26881/srg.2019.6.07>

Михновец М. В. Особенности формирования образа Кавказа в творческом сознании Достоевского // *Вестник Костромского государственного университета.* 2020. № 1. С. 132–137. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2020-26-1-132-137>

Новикова Е. Г. «Западные славяне» в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевского периода русско-турецкой войны 1877–1878 гг. // *Имагология и компаративистика.* 2016. № 1 (5). С. 44–51. <https://doi.org/10.17223/24099554/5/3>

Новикова Е. Г., Понкратова Е. М., Кожевникова А. Г. Геополитическая карта мира Ф. М. Достоевского: системное описание // *Текст. Книга. Книгоиздание.* 2022. № 28. С. 5–21. <https://doi.org/10.17223/23062061/28/1>

Ореханов Ю. Л., Постернак А. В. Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев: смысл и значение спора о «Розовом христианстве» // *Ярославский педагогический вестник.* 2011. № 1 (3). С. 34–40.

Понкратова Е. М. «Дневник писателя» за 1876 г. Ф. М. Достоевского в свете геополитической проблематики // *Гуманитарные исследования. История и филология.* 2023. № 9. С. 82–92. <https://doi.org/10.24412/2713-0231-2023-9-83-93>

Русская литература XVIII–XIX столетий
М. В. Михновец. Православные «не-свои» в геополитической картине мира
Ф. М. Достоевского: христианский Кавказ и греки

Урушадзе А. Т. Армянская Апостольская Церковь в политике Российской Империи: поиск административного оптимума // Журнал фронтальных исследований. 2021. № 3 (23). С. 63–93. <https://doi.org/10.46539/jfs.v8i3>

Щербинин А. И., Щербинина Н. Г. Картирование славянского мира в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевского // Русин. 2018. № 4 (54). С. 292–302. <https://doi.org/10.17223/18572685/54/17>

References

Bocharov, S. G. “Leont’ev i Dostoevskii” [“Leontiev and Dostoevsky”]. Bocharov, S. G. *Suzhety russkoi literatury* [Plots of Russian Literature]. Moscow, Iazyki russkoi kul’tury Publ., 1999, pp. 341–397. (In Russ.)

Grigорова, D. “Konstantin Leont’ev o Bolgarskom voprose na Balkanakh” [“Konstantin Leontiev on the Bulgarian Question in the Balkans”]. *Slaviane i Rossiia*, no. 1, 2019, pp. 258–270. (In Russ.)

Semikopov, D. V. “Dva tipa ekklesiologii v russkoi religioznoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka (Leont’ev contra Dostoevskii)” [“Two Types of Ecclesiology in Russian Religious Philosophy of the Second Half of the 19th Century (Leontiev contra Dostoevsky)”]. *Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*, no. 9, 2011, pp. 43–63. (In Russ.)

Dorovatovskaia-Liubimova, V. S. “Frantsuzskii burzhua (Materialy k obrazam Dostoevskogo)” [“The French Bourgeois (Materials for Dostoevsky’s Images)”]. *Literaturnyi kritik*, no. 9, 1936, pp. 211–212. (In Russ.)

Karpova, E. A. “Pochemu K. N. Leont’ev nazval idei L. N. Tolstogo i F. M. Dostoevskogo ‘rozovym’ khristianstvom?” [“Why Did K. N. Leontiev Call the Ideas of L. N. Tolstoy and F. M. Dostoevsky ‘Pink’ Christianity?”]. *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeiskii dialog*, no. 4 (3), 2021, pp. 85–97. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-3-85-97> (In Russ.)

Mikhnovets, M. V. “Kavkaz v sisteme geopoliticheskikh predstavlenii F. M. Dostoevskogo” [“The Caucasus in the System of Geopolitical Representations by F. M. Dostoevsky”]. *Studia Rossica Gedanensia*, no. 4, 2019, pp. 97–106. <https://doi.org/10.26881/srg.2019.6.07> (In Russ.)

Mikhnovets, M. V. “Osobennosti formirovaniia obraza Kavkaza v tvorcheskome soznanii Dostoevskogo” [“Features of the Formation of the Image of the Caucasus in the Creative Consciousness of Dostoevsky”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1, 2020, pp. 132–137. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2020-26-1-132-137> (In Russ.)

Novikova, E. G. “‘Zapadnye slaviane’ v ‘Dnevnikе pisatel’ia’ F. M. Dostoevskogo perioda russko-turetskoi voiny 1877–1878 gg.” [“‘Western Slavs’ in the ‘Diary of a Writer’ by F. M. Dostoevsky During the Russian-Turkish War of 1877–1878”]. *Imagologiya i komparativistika*, no. 1 (5), 2016, pp. 44–51. (In Russ.)

Novikova, E. G., E. M. Ponkratova, and A. G. Kozhevnikova. “Geopoliticheskaia karta mira F. M. Dostoevskogo: sistemnoe opisaniie” [“F. M. Dostoevsky’s Geopolitical Map of the World: A Systematic Description”]. *Tekst. Kniga. Knigoizdanie*, no. 28, 2022, pp. 5–21. <https://doi.org/10.17223/23062061/28/1> (In Russ.)

Orekhаnov, Iu. L., and A. V. Posternak. “L. N. Tolstoi, F. M. Dostoevskii i K. N. Leont’ev: smysl i znachenie spora o ‘Rozovom khristianstve’.” [“L. N. Tolstoy, F. M. Dostoevsky, and K. N. Leontiev: The Meaning and Significance of the Dispute About ‘Pink Christianity’.”] *Iaroslavskii pedagogicheskii vestnik*, no. 1 (3), 2011, pp. 34–40. (In Russ.)

Ponkratova, E. M. “‘Dnevnik pisatel’ia’ za 1876 g. F. M. Dostoevskogo v svete geopoliticheskoi problematiki” [“‘The Diary of a Writer’ for 1876 by F. M. Dostoevsky in the Light of Geopolitical Issues”]. *Gumanitarnye issledovaniia. Istoriiа i filologiya*, no. 9, 2023, pp. 82–92. <https://doi.org/10.24412/2713-0231-2023-9-83-93> (In Russ.)

Русская литература XVIII–XIX столетий
М. В. Михновец. Православные «не-свои» в геополитической картине мира
Ф. М. Достоевского: христианский Кавказ и греки

Urushadze, A. T. “Armianskaia Apostol’skaia Tserkov’ v politike Rossiiskoi Imperii: poisk administrativnogo optimuma” [“The Armenian Apostolic Church in the Politics of the Russian Empire: The Search for an Administrative Optimum”]. *Zhurnal frontirnykh issledovaniĭ*, no. 3 (23), 2021, pp. 63–93. <https://doi.org/10.46539/jfs.v8i3> (In Russ.)

Shcherbinin, A. I., and N. G. Shcherbinina. “Kartirovanie slavianskogo mira v ‘Dnevnikе pisatelĭa’ F. M. Dostoevskogo” [“Mapping the Slavic World in the ‘Diary of a Writer’ by F. M. Dostoevsky”]. *Rusin*, no. 4 (54), 2018, pp. 292–302. <https://doi.org/10.17223/18572685/54/17> (In Russ.)

© 2024. Е. А. Копытова

Ивановский государственный университет
г. Иваново, Россия

Драматургические опыты Л. В. Гарелиной в контексте «большой» литературы

Аннотация: Статья посвящена введению в научный оборот литературного творчества Л. В. Гарелиной (1822–1885) — оригинальной представительницы провинциальной женской литературы, мануфактур-советницы, влиятельной фигуры в культурной жизни г. Иваново-Вознесенска. Наследие Гарелиной разнообразно: это лирика, драматургия, произведения для детей, переводы — писательница пробовала себя в разных родовых и жанровых форматах. Исследование творческой биографии Гарелиной вызывает особый интерес еще и потому, что в городской культуре XIX в. она была редким примером писательницы из купеческого сословия. В статье рассматривается драматургический пласт наследия Гарелиной: три известные на сегодняшний день пьесы с их вариантами. Выявляются связи и пересечения пьес Гарелиной с произведениями А. С. Грибоедова, А. С. Пушкина, И. С. Тургенева, А. Н. Островского, А. А. Потехина и др. Анализируется специфика влияния «большой» литературы на внимательную к актуальным тенденциям писательницу. Гарелиной осмысляются не только важные социальные и психологические проблемы, поднимавшиеся современниками, но жанровые новации (пьесы-сцены, например) и стилистические моменты (детализация, бытовая и этнографическая конкретизация, разработка народной речи и др.).

Ключевые слова: Л. В. Гарелина, драматургия, пьесы-сцены, женщины-писательницы, женщины-драматурги, женский провинциальный текст, женский образ.

Информация об авторе: Елена Александровна Копытова, аспирант кафедры отечественной филологии, Институт гуманитарных наук, Ивановский государственный университет, ул. Тимирязева, д. 5, 153025 г. Иваново, Россия, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-0664-8461>

E-mail: eakopytova@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 07.02.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 24.03.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Копытова Е. А. Драматургические опыты Л. В. Гарелиной в контексте «большой» литературы // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 146–163. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-146-163>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 146–163. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 146–163. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Elena A. Kopytova

Ivanovo State University
Ivanovo, Russia

L. V. Garelina's Dramatic Experiments in the Context of "Big" Literature

Abstract: The article is devoted to the introduction to the scientific circulation of the literary work of L. V. Garelina (1822–1885), an original representative of provincial women's literature, a manufactory adviser, and an influential figure in the cultural life of Ivanovo-Voznesensk. Garelina's legacy is diverse and includes lyrics, drama, works for children, and translations: the writer tries herself in different generic and genre formats. The study of Garelina's creative biography is of particular interest also because, in the urban culture of the 19th century, she was a rare example of a writer from the merchant class. This article examines the dramatic layer of Garelina's legacy, namely three well-known plays with their variants. These works demonstrate connections and intersections with the works of Griboyedov, Pushkin, Turgenev, Ostrovsky, Potekhin, and others. The article analyses specifics of the influence of "big" literature on a writer who is receptive and attentive to current trends: as a starting point and imitations/ variations, she selects not only significant social and psychological problems raised by contemporaries but also genre innovations (stage plays, for example) and stylistic moments (detailing, household and ethnographic concretization, the development of folk speech, etc.).

Keywords: L. V. Garelina, drama, stage plays, women writers, women playwrights, women's provincial text, female image.

Information about the author: Elena A. Kopytova, PhD Student, Department of Russian Philology, Institute of Humanities, Ivanovo State University, Timiriazeva St., 5, 153025 Ivanovo, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-0664-8461>

E-mail: eakopytova@yandex.ru

Received: February 07, 2024

Approved after reviewing: March 24, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Kopytova, E. A. "L. V. Garelina's Dramatic Experiments in the Context of 'Big' Literature." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 146–163. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-146-163>

В г. Иваново-Вознесенске к середине XIX в. сложилась по-своему уникальная в культурном отношении среда, определявшаяся, с одной стороны, провинциальностью, но с другой — мощным промышленным производством, при котором фабричный город с текстильной специализацией стал крупным промышленным центром с развивавшимися культурными возможностями и запросами. Вместе с тем здесь была сильна самобытная старообрядческая культура, в лоне которой не только талантом, но и активной творческой деятельностью и незаурядной жизненной позицией выделялась жена известного фабриканта Я. П. Гарелина (1820–1890) — Любовь Васильевна Гарелина (1822–1885). Сведения о ее частной жизни крайне скудны. Известно, что родилась она в Ярославле в богатой купеческой семье виноторговцев Соболевых [Обнорская: 163–164], а в Иваново-Вознесенск переехала, выйдя замуж за промышленника Гарелина. Некоторые факты ее дальнейшей биографии содержатся на страницах книги К. Е. Балдина «Я. П. Гарелин: предприниматель, историк, меценат» [Балдин: 19–20]. Среди многочисленных талантов Гарелиной был литературный, и до нас дошли как отдельные публикации в прессе, так и сборники ее произведений, изданные в 1867 и 1870 гг. Она работала в весьма разнообразных жанрах: писала стихи и пьесы, сочинения для детей, переводила с английского.

Безусловно, сочинения Гарелиной не укладываются в строгие рамки литературных канонов и жанров, не вполне соответствуют традиционным высоким критериям оценки художественных произведений. Однако исследование творческой биографии писательницы вызывает особый интерес как минимум в двух отношениях: 1) в городской культуре XIX в. она была уникальным представителем купеческой среды. Заметим, что публикуемые в последнее время литературоведческие материалы в основном посвящены рассмотрению творчества женщин, связанных с миром дворянской культуры. Тогда как литературная деятельность представительниц купеческого сословия практически не

изучена; 2) имея хорошее образование и финансовый достаток, Гарелина являла новый тип женщины, самостоятельно принимавшей творческие решения и сознательно создающей героинь, реализующих возможности свободного выбора.

Отдельные сведения о сочинениях Л. В. Гарелиной сохранились в справочных изданиях XIX – начала XX вв. [Голицын: 62–63; Пономарев: 4; Мезьер: 46], а также в словаре «Русские писатели» [Крылова: 524], но информация, содержащаяся в них, неполная и неточная. Экономическая, политическая и литературная газета «Деятельность», выходившая ежедневно в Санкт-Петербурге, в 1870 г. дает несколько рецензий на пьесы Гарелиной.

В этой статье мы обратимся к драматургическим текстам писательницы. Гарелина опубликовала несколько пьес под псевдонимами «Л. Г.» и «Надежда Либина». На сегодняшний день известны следующие пьесы: «Сиротинка ох! а за сиротинкой Бог» (1867), позднее переработанная и изданная под названием «Приемыш» (1870); «Тогда и цену мы узнаем, когда на веки потеряем» (1867), далее переизданная под заголовком «Не к месту» (1870) и «Игра судьбы» (1870). В 1870 г. все три пьесы вышли под одной обложкой в первом томе двухтомного издания «Сочинения Л. Г.», выпущенном типографией П. Бахметева.

Изучение этих пьес показывает, что Гарелина была очень чутким читателем: хорошо знала отечественную литературу, находилась в курсе современных новинок и нативно использовала не только текущие, но и все известные ей тексты в своих сочинениях. Безусловно, провинциальная писательница находилась под влиянием «большой» литературы: образы, мотивы, сюжеты и даже особый язык ее пьес соотносятся со многими известными литературными произведениями того времени.

Очевидно влияние народной драматургии на произведения Гарелиной. Вслед за А. Н. Островским и его народными пьесами писательница обращается к изображению традиций, быта народа, народного характера и нравов. Подобно тому, как ранняя драматургия Островского связана с «физиологическим очерком» [Лебедев 2018: 652], драматические сочинения Гарелиной под влиянием натуральной школы продолжают традиции физиологической литературы 1840-х гг. Отсюда возникает очерковость ее сочинений, преобладание описаний нравов и быта, яркая реалистичность характеров.

С пьесами Островского произведения Гарелиной объединяет и интерес к семье, семейная проблематика: ее героини влюбляются, мечтают о счастье, любви, стремятся к отношениям, создают семьи, а иногда и разрушают их. Даже во внимании к женщине, женскому провинциальному характеру писательница идет за Островским. Ведь, по справедливому замечанию И. А. Овчининой, до «Грозы» «русская драматургия еще не имела такой пьесы, в которой бы так полно и глубоко была отражена внутренняя жизнь современной женщины из патриархальной среды и в которой бы противостояли друг другу сильные и яркие женские характеры» [Овчинина: 658]. Типологически черты Катерины как женщины решительной, не могущей мириться с окружающей ее гнетущей атмосферой, мы увидим и в Маше — героине пьесы «Примыш» Гарелиной, и в княгине Лидии Всеволодовне — героине пьесы «Не к месту». Возможно, в своих сочинениях писательница ориентировалась и на другие волевые, смелые женские образы, выводимые драматургом в произведениях того времени. По словам Ю. В. Лебедева, у Островского «в пьесах второй половины 1860-х годов женские характеры, страдающие от самодурства, обретают новые черты. Лиза Кисельникова, Аннушка Бессудная сами вершат свою судьбу. Они не смиряются, а принимают горькие и подчас драматичные решения с вызовом, с сознанием всей их тяжести и всей их ответственности. Ими движет или искреннее чувство любви, или желание спасти ближних от неминуемой катастрофы» [Лебедев 2020: 547]. Причем у Гарелиной эта женская активность и воля реализуются даже в большей степени, чем у Островского, в пьесах которого в большинстве случаев попытка женщины выйти за пределы среды или условностей трагична, и в том числе сопряжена со смертью. А у Гарелиной этой степени трагизма нет. В отличие от Островского, она показывает, что выходы возможны.

Каждая из пьес Гарелиной соприкасается с целым рядом произведений отечественной литературы: переклички мы найдем в темах, сюжетных линиях, типологии персонажей, жанрах. Еще И. С. Тургенев стимулировал развитие жанров пьесы-сцены и психологической драмы. Можно предположить, что и тема романтических отношений, вызванных скукой и апатией, которая разворачивается в пьесе «Не к месту», была заимствована писательницей у Тургенева. А последнее драматическое сочинение Гарелиной «Игра судьбы» на сюжетном уровне оказывается очень созвучно пьесе Тургенева «Месяц в деревне».

Вслед за Тургеневым Гарелина переносит действие в дворянскую усадьбу — в имение Варвары Алексеевны Радомской. Переключки с текстом Тургенева прослеживаются на уровне сюжета и типов персонажей. В основе сюжета обеих пьес — любовные треугольники, которые складываются с появлением в доме молодого учителя: учитель влюбляется в хозяйку имения, воспитанница хозяйки — в учителя, и хозяйка дома тоже открывает для себя неожиданное чувство любви. Герои Гарелиной напоминают персонажей не только пьесы Тургенева, но и других сочинений того времени. Например, типологически Варвара Алексеевна Радомская может быть соотнесена и с Натальей Петровной Ислаевой, но еще в большей степени ее можно сравнить с богатой молодой вдовой Анной Сергеевной Одинцовой из романа «Отцы и дети». Посмотрим, как признание Варвары Алексеевны о долгой жизни без любви как будто вторит словам Анны Сергеевны на ту же тему. «Я уж живу довольно долго, передо мной прошло много людей, имевших тысячи данных, чтоб остановить на себе внимание всякой молодой женщины и проходили бесследно, вызывая или равнодушие или насмешку... Нет, верно мне не назначено испытать того чувства, которое самой себе зовут любовью и суждено прожить холодною, рассудочною жизнью!.. Счастье это или несчастье?.. — размышляет Радомская сама с собой [Гарелина: 152]; «мне кажется, я очень давно живу. <...> Позади меня уже так много воспоминаний: жизнь в Петербурге, богатство, потом бедность, потом смерть отца, замужество, потом заграничная поездка, как следует... Воспоминаний много, а вспомнить нечего, и впереди передо мной — длинная, длинная дорога, а цели нет...», — говорит Одинцова [Тургенев: 92–93]. И еще более точно добавляет Базаров: «Вам хочется полюбить, <...> а полюбить вы не можете: вот в чем ваше несчастье» [Тургенев: 93]. Типологически именно эти героини оказываются похожи — обе умны, рассудительны, холодны, спокойны и уверены в себе. Еще один персонаж пьесы «Игра судьбы» — помещик Сысой Прохорович Размахаяев необычайно напоминает героя-сплетника Антона Антоновича Загорецкого из комедии «Горе от ума» А. С. Грибоедова. Сравним, в частности, меткую характеристику Загорецкого, не лишенную тонкого юмора, у Гарелиной с текстом Грибоедова. «Рекомендую — Сысой Прохорыч, олицетворение телеграфа в нашем пустынном крае, наглядное доказательство, что человек с двумя немудрящими лошадаками может соперничать в быстроте передачи с самым новоизобретенным

аппаратом...», — так князь Критский представляет помещика Размахеева Арскому [Гарелина: 161]. «Вот, брат (Чацкому), / рекомендую! / Как эдаких людей учтивее зовут? / Нежнее? — человек он светский, / Отъявленный мошенник, плут: / Антон Антоныч Загорецкий. / При нем остерегись: переносить горазд...», — а так Платон Михайлович Горич знакомит Загорецкого с Чацким [Грибоедов: 80]; или «Ну, милый друг, с тобой не надобно газет...», — говорит о Загорецком Г. Д. [Грибоедов: 87]. Еще один знаменитый монолог Чацкого «А судьи кто?» невольно вспоминается в сцене пьесы Гарелиной «Приемыш», когда женщины начинают обсуждать плохое обращение приемных родителей с Терешей. Действительно, слова крестьянина Парамона, обращенные к ним: «Эй бабы, уймитесь! Полноте тараторить-то, да пересуды-то судить! Убирайтесь-ко по домам, да сея хорошенько посудите! Тоже, неча сказать, славные бабочки! Одна сына со света Божьего сжила, а другая сноху, как ржавчина, поедом съела, да на весь крещеный мир опозорила! А туда же языки чешут, про других судят!» [Гарелина: 41], — как будто повторяют монолог Чацкого «А судьи кто?».

В другой сцене «Приемыша» возникают отсылки к пьесе «Женитьба» Н. В. Гоголя: в словах няни Акулины Пантелеевны, где она описывает местных женихов, как будто отразилось обсуждение Агафьи Тихоновны и Феклы того же предмета. Няня Маши так рассуждает: «А у нас што за женихи!.. Вот, хоть бы соседа сын! — Оно бы и ничево — видный парень собою — да губы-то уж больно развалились, словно становой по ним проехал! Другой, што супротив нас живет, — и ладный бы парень — да нос-от у него, точно лапоть изношенный, так по всему лицу и разъехался. Теперечка, лицо к примеру молвить, хоть бы эвот, што у нас на задах живет — всем бы пригож и статен — да глаза-та, как у зайца в разные стороны разбежались: один глаз глядит на нас, а другой в Арзамас. Ишо заречный сватается и больно крепко пристаёт — чево бы кажись лучше? Парень умный, работающий, с достатком — да лицом-то больно невзрачен! Точно на нем, прости Господи, нечистая сила горох молотила! Уж так ряб, так ряб, што и вымолвить то смешно» [Гарелина: 9]. Сравним слова Акулины Пантелеевны с рассказом о женихах свахи Феклы Ивановны у Гоголя: «А Иван-то Павлович, что служит езекухтором, такой важный, что и приступу нет. Такой видный из себя, толстый; <...> А еще Никанор Иванович Анучкин. Это уж такой великатный, а губы, мать моя, — малина, совсем малина — такой слав-

ный. <...> Да, тонкого поведенья человек, немецкая штука; а сам-то такой сублильный, и ножки узенькие, тоненькие. <...>А коли хочешь поплотнее, так возьми Ивана Павловича. ... Уж тот, неча сказать, барин так барин: мало в эти двери не войдет — такой славный. <...>Акинф Степанович Пантелеев, чиновник, титулярный советник, немножко заикается только, зато уж такой скромный» [Гоголь: 22–23]. Или вспомним, как Агафья Тихоновна сама рассуждает о женихах: «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича, да взять сколько-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазарыча, да, пожалуй, прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича — я бы тогда тотчас же решилась» [Гоголь: 37]. Заметим, что Гарелина, используя гоголевскую модель, вместе с тем усиливает специфические показатели народной речи: образность, словотворчество, игривую разговорность, нарочитую неправильность.

Кроме того, в тексте пьесы «Игра судьбы» неоднократно даются и прямые цитации других писателей. Например, Всеволод Петрович Арский цитирует А. С. Грибоедова: «блажен, кто верует — тепло тому на свете...» [Гарелина: 178]¹, и М. Ю. Лермонтова: характеризуя своего 60-летнего «дядюшку» князя Критского он произносит: «что и “под снегом иногда бежит кипучая вода”» [Гарелина: 180]². Обратим внимание, что цитаты из произведений современников Гарелина доверяет наиболее образованному из своих героев — блестящему жителю Петербурга Всеволоду Петровичу Арскому.

В части переключек с другими авторами следует выделить образы няни Маши из пьесы «Приемыш» и няни княгини Лидии из пьесы «Не к месту», которые как будто имеют отсылки к образу няни Татьяны Лариной из романа в стихах «Евгений Онегин» А. С. Пушкина. Подобно Пушкину, Гарелина создает образ, воплощающий безграничную любовь, преданность и заботу. Именно няня пытается предостеречь княгиню Лидию Всеволодовну в общении с Нерадовичем: «Знаю я этих благородных-то! Все они по одной мерке скроены: любому положи палец в рот — отгрызет. Нет, милая, послушай ты старой няньки — перестань ты с ним путаться» [Гарелина: 108]. Близки и схожи ласковые обращения и эпитеты, которыми наделяют няни своих воспитанниц

¹ См. комедию «Горе от ума» А. С. Грибоедова [Грибоедов: 141].

² См. поэму «Хаджи Абрек» М. Ю. Лермонтова [Лермонтов: 246].

у Пушкина и Гарелиной, подчас они одни и те же: «ненаглядых» [Гарелина: 4, 129], «голубушка» [Гарелина: 36, 135], «пташечка» [Гарелина: 10, 128], «птичка ты моя райская» [Гарелина: 36], «птенчик ты мой неразуменький» [Гарелина: 135]. В самом начале каждой из пьес — в первом явлении первого действия в «Приемыше» и в четвертом явлении первого действия в «Не к месту» мы видим доверительный разговор воспитанниц со своей няней, подобный ночному разговору Татьяны и няни Филипповны: «Ах, няня, няня, я тоскую, / Мне тошно, милая моя: / Я плакать, я рыдать готова!..» [Пушкин: 59]. А так у Гарелиной Маша начинает разговор с Акулиной Пантелеевны: «Ах няня! Тошнехонько мне, ни на что и глядеть не хочется. Все мне стало не мило! Все опротивело — вот как тошно!» [Гарелина: 4]; или княгиня Лидия говорит своей няне: «Ах, няня, грустно мне, тыне поверишь, как грустно; все бы я плакала, всю бы жизнь плакала» [Гарелина: 94]. И как Татьяна просит рассказать няню о своем замужестве и любви: «Расскажи мне, няня, / Про ваши старые года: / Была ты влюблена тогда?» — И, полно, Таня! В эти лета / Мы не слышали про любовь; <...>Мой Ваня / Моложе был меня, мой свет, / А было мне тринадцать лет» [Пушкин: 59], так и княгиня Лидия спрашивает няню о ее жизни: «Вот что, няничка, расскажи ты мне, как ты замужем жила. — Замужем-то? да что про это рассказывать, не больно ведь я счастлива в замужестве жила... <...> Видишь отчего: родители то отдали меня молодым-молодешеньку...» [Гарелина: 93–94].

В этом ряду сопоставлений и переключек с литературными произведениями того времени особенно выделяется пьеса «Приемыш», потому что во многих отношениях она напоминает драму А. А. Потехина «Суд людской — не Божий», которая впервые была опубликована в журнале «Москвитянин» в 1854 г.

Сочинения Потехина и Гарелиной имеют очевидное жанровое, тематическое, сюжетное сходство, есть совпадения в системе образов, в характере конфликта. Местом действия обеих пьес является деревня. Предметом изображения оказываются патриархальные крестьянские семьи. Сравним перечень действующих лиц. У Потехина: Николай Спиридоныч — зажиточный крестьянин, старик, вдовец; Матрена — его дочь; Иван — молодой крестьянин, сирота. У Гарелиной: Маремьяна Тихоновна — богатая вдова; Маша — ее дочь; Тереша — сирота. Перед нами пьесы из народной жизни, которые отражают общую тен-

денцию драматургии середины XIX в. — интерес к крестьянскому семейно-бытовому укладу.

Драмы имеют общую завязку, и даже развитие действия до определенного момента происходит одинаково. В основе обеих пьес лежит конфликтная ситуация: героини любят вопреки воле родителей. В пьесе Потехина Николай Спиридоныч, зажиточный и гордый крестьянин, не соглашается на брак Матрены с юношей Иваном, потому что тот беден, ведет озорную и разгульную жизнь. «А тем и не жених, что мне не по душе пришелся! Первый гуляка, первый озорник на всю деревню...», — говорит об Иване сам Николай Спиридоныч [Потехин: 114]. В свою очередь, у Гарелиной богатая вдова Маремьяна Тихоновна препятствует браку дочери Маши с бедным сиротой Терешей.

В обеих пьесах драматический конфликт достигает наивысшего напряжения во втором действии. Кульминация пьес — это ссора с родителями, которая в одном случае (в драме Потехина) приводит к проклятию Николаем Спиридонычем своей дочери, ее последующему сумасшествию и бегству из дома, а в другом (в пьесе Гарелиной) — к попытке двойного самоубийства главных героев.

Однако дальнейшее развитие сюжета у Потехина и Гарелиной неодинаково. Обусловлено это прежде всего различиями в обрисовке характеров героинь. Гарелина как будто вступает в полемику с Потехиным в трактовке главного женского образа. Автор-мужчина подчеркивает в своей героине такие черты, как *смирение*, *религиозность*, *почитание старших*: Потехин изобразил Матрену безропотной, тихой, кроткой. Она находится во власти исконной моральной традиции крестьянской семьи. Даже думая о возлюбленном, она не может забыть о своей вине перед отцом. Матрена говорит об Иване: «Знаю, что хорош и удал, и всем молодец, а пуще того — все мое сердце к нему; только перед богом-то грешно, а на батюшку родимого и глаза бы не смотрели. Вся душа изныла: ну-ка, как узнает про все... и подумать — страсть берет...» [Потехин: 102]. Эти чувства и приводят ее к сумасшествию.

Совершенно иной характер представляет Маша в изображении Гарелиной. Влюбленная Маша не скрывает свои чувства, и в разговоре с матерью первая о них заявляет открыто. Она предстает бесстрашной, волевой натурой. Писательница рисует новый тип активной девушки, готовой бороться за свое счастье: «Я ни за кого не пойду кроме тебя! Ты мой жених, ты мой суженый! Если же рассердится магушка за мою

любовь к тебе и лишит меня богатства — что же? Я и без богатства буду счастливее всех богачих на свете» [Гарелина: 25]. Даже Маремьяна Тихоновна признает силу характера дочери: «Ни за што бы я Машу не выдала за нево, колиб не такая оказия! Ну ровня ли он ей? Сама размысли. Да што тепереचा делать? Перечить нельзя; пожалуй опять взбеленится, да ищо и не такую штуку удерет! Вишь отчай какой» [Гарелина: 52].

Маша противопоставлена патриархальной крестьянской среде: она непокорна, отказывается следовать традиции, настойчива в своем желании выйти замуж за любимого человека, а не за названного Маремьяной Тихоновной богатого жениха. Активность Маши становится особенно очевидной на фоне безропотности и смиренности ее возлюбленного Тереша. Здесь наблюдается прием гендерной инверсии, столь характерный для женского творчества вообще (мужественная женщина и женственный мужчина). Впрочем, подобное противопоставление мы встречаем и у А. Н. Островского в «Грозе» в обрисовке Катерины и Тихона. У Потехина же образы героев решаются традиционно: Иван показан мужественным, волевым, решительным, смелым человеком, и попытку самоубийства в пьесе совершает именно он, а Матрена в соответствии с гендерными стереотипами — зависимой, скромной, робкой и послушной девушкой. «Господа кажиный час благодарил за нее... Честная она была, чистая... непорочная она была...», — так Николай Спиридоныч сам описывает свою дочь. «Перед добрыми людьми похвалялся ее кротостью, да послушливостью, да целомудрием...», — говорит он Матрене [Потехин: 117].

В конце драмы Потехина невыносимое страдание, страх перед родительским проклятием, Божьим наказанием приводят Матрену к покаению. Героиня пьесы отказывается от личного счастья, даже когда раскаявшийся в своем суде над дочерью Николай Спиридоныч благословляет влюбленных. Матрена отрекается от любимого, а вместе с ним и от семейного благополучия и счастья во имя служения отцу и Богу. Потеряв надежду жениться на Матрене, Иван уходит в солдаты. «И наложила я на себя обет до гробовой доски: тебя не знать, а служить господу да батюшке, коли простит он меня, помилует...», — говорит Матрена, а Иван ей отвечает: «Ты хочешь служить своему отцу, а у меня нет теперь ни роду, ни племени... Один у меня отец — царь-батюшка, ему пойду служить, за него да за матушку-Россию сложу свою голову победную...» [Потехин: 142]. Интересно, что и у Гарелиной Тереша

тоже говорит о возможности служить Царю, если не будет с Машей, но счастливо избегает такой судьбы: «Только ты одна и удерживаешь меня здесь! Не будь тебя я давно бы ушел служить Царю батюшке и положил бы свою бедную головушку за святую родину!» — признается Тереша Маше [Гарелина: 24].

У Гарелиной пьеса заканчивается благополучно. Машу не останавливают преграды на пути к счастью. Благодаря своей настойчивости она заставляет мать согласиться на брак с любимым человеком, добивается ее благословения. Героиня Гарелиной совершенно не раскаивается в содеянном: ни по поводу тайной связи с Терешей, ни по поводу попытки самоубийства. Всю вину за это она возлагает на мать, которая чинила ей препятствия.

Стремление по-своему интерпретировать чужой литературный текст или вступить с ним в диалог — характерная особенность женского творчества, на что указывают специалисты в области гендерных исследований¹. Пьеса Гарелиной явилась своеобразным ответом женщины-писательницы на драму Потехина. Это не слепое подражание, а своеобразная женская версия похожего сюжета. В его трактовке Гарелина вступает в полемику с Потехиным. Если с мужской точки зрения любовная связь молодых людей вопреки воле родителей — грех и позор, то, с точки зрения Гарелиной, она допустима. По мнению писательницы, женщина имеет точно такое же право на любовь, на счастье, как и мужчина. По сравнению с пьесой Потехина, драма Гарелиной теряет в глубине: проблематика, идея выглядят суженными. Для писательницы характерен упрощенный подход к психологии персонажей, поэтому и описание душевных переживаний героев не так сложно, как у Потехина. При этом во внимании Гарелиной оказывается если не психологическая мотивация, то непосредственно душевное состояние персонажей. Писательница работала в традиционной реалистической манере, но в стиле пьес очевидны черты сентиментализма (сентиментальной драмы) и те формы внутренних состояний героев, которые порой приобретают гиперболизированные выражения. Именно это и

¹ В целом ряде литературоведческих работ, выполненных на материале творчества разных писательниц, отмечается такая особенность женского письма как переписывание тех или иных известных литературных произведений. См., напр., [Афанасьева 2009: 156–161]; [Афанасьева 2012: 124–126]; [Высоцкая: 329–341].

было причиной критических отзывов рецензентов, которые писали, в частности: «Не напрасно ли автор заставил обоих Машу и Терешу топиться: чересчур трагично и до приторности нежносердечно. — Тереша мог бы только броситься в воду затем, чтобы спасти Машу, — а через спасение рыбаками, сцена вышла растянутой и бесполезно сложной, в которой много рыбаков и рыбацкой болтовни, ничего не объясняющей из народного быта» [Драматические сочинения]. Однако для Гарелиной эта чрезмерность сопряжена с общим пафосом ее творчества: писательница была увлечена идеей о праве женщины на счастье, на свободу, на любовь, и перед этой идеей меркло все. С другой стороны, возможно, именно этот чрезмерно активный и независимый посыл, среди прочего, препятствовал постановке пьес Гарелиной.

Очевидно, что произведения Гарелиной можно соотнести и с произведениями женщин-писательниц первой половины — середины XIX в. В драматургии близких соприкосновений пока найти не удалось, но важно отметить, что до последнего времени в фундаментальных трудах по истории русской драматургии имена женщин-драматургов не упоминались. По справедливому замечанию Е. Н. Строгановой, «вполне вероятно, они не внесли существенного вклада в развитие драматургии, но таким образом создается представление, что их вообще не было [Строганова: 24]. Вместе с тем, хотя в современных исследованиях и, в частности, у Е. Н. Строгановой, приводятся целые списки имен женщин-драматургов, вероятность познакомиться с текстами произведений этих авторов остается ничтожно мала [Таланова: 161]. В то же время прямое выражение специфики женского творчества в сочинениях Гарелиной проявляется в обращении к открытому для обсуждения еще в 1830-е гг. женскому вопросу. И здесь она продолжает идеи прозы Н. А. Дуровой, Е. А. Ган, Ю. В. Жадовской, Н. С. Соханской¹,

¹ В качестве примера приведем повесть «Угол» Н. А. Дуровой [Дача на Петергофской дороге...: 61–146], где героиня находит силы нарушить запрет отца и обвенчаться с любимым человеком; во многом автобиографичную повесть Е. А. Ган «Суд света» [Дача на Петергофской дороге...: 147–212], где она выразила всю горечь непонятости окружающими; повесть Ю. В. Жадовской «Переписка» [Дача на Петергофской дороге...: 323–342] о непреодолимой повседневности в несчастной любви; повесть Н. С. Соханской «Из провинциальной галереи портретов» [Дача на Петергофской дороге...: 415–451] о тайном браке, защите любви и утверждении женского достоинства.

и многих других авторов-женщин, которые писали преимущественно об общественном неравноправии, о несправедливом положении женщины, непреодолимой разнице в статусе мужчины и женщины, о защите и утверждении достоинства женской личности, и поэтому героинями своих произведений часто делали женщин, имеющих смелость переступить через общественные предрассудки.

Таким образом, Гарелина следует тенденциям времени и посвящает свои произведения актуальной для второй половины XIX в. проблеме женской эмансипации, но решает она эту проблему по-своему, по-женски. Приемы изображения, которые она использует, во многом характерны именно для эстетики традиционного женского письма: отсюда и большее внимание к внутренним, душевным переживаниям, нежели внешним аспектам, излишняя патетика, эмоциональность. Гарелина сознательно остается в рамках сугубо «женской» темы: для нее потребность женщины в самоопределении оказывается равнозначна ее реализации в любовном чувстве. В своих произведениях писательница рисует нехарактерный для российской провинции новый тип активных женщин, способных бороться за свое счастье. С другой стороны, продуктивное следование за «большой литературой», ориентация на свежие, новейшие повороты литературной мысли и находки современных писателей дает ей возможность не только демонстрировать собственные взгляды на женскую природу, женские проблемы и возможности, но и в диалоге с классиками и современниками формировать новый тип «женского письма» (осваивающего пограничные жанровые формы, вводящего бытовую/домашний/этнографический материал, разрабатывающий специфическую стилистику на сочетании разговорной и народной речи), что делает ее фигуру новаторской для своего времени.

Список литературы

Источники

Гарелина Л. В. Сочинения Л. Г.: Ч. 1–2. М.: Тип. Бахметева, 1870. Ч. 1: Драматические сочинения. 195 с.

Гоголь Н. В. Женитьба // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.: АН СССР, 1949. Т. 5. С. 5–62.

Грибоедов А. С. Горе от ума. Комедия в четырех действиях, в стихах // Грибоедов А. С. Полн. собр. соч.: в 3 т. СПб.: Нотабене, 1995. Т. 1: Горе от ума. С. 9–122.

Драматические сочинения Н. Либиной // Деятельность. 1870. № 188 (30 сентября).

Лермонтов М. Ю. Хаджи Абрек // *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Изд-во Пушкинского дома, 2014. Т. 2: Поэмы. 1828–1841 / отв. ред. тома Ю. М. Прозоров. С. 245–257.

Потехин А. А. Суд людской — не Божий // *Русская драма эпохи А. Н. Островского.* М.: МГУ, 1984. С. 101–143.

Пушкин А. С. Евгений Онегин // *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 17 т. М.: Воскресенье, 1995. Т. 6: Евгений Онегин. С. 1–206.

Тургенев И. С. Отцы и дети // *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1981. Т. 7. С. 5–188.

Исследования

Афанасьева Ю. Ю. «Вечера на Карповке» М. Жуковой как женский цикл повестей // *Вестник Томского государственного педагогического университета.* 2009. Вып. 9 (87). С. 156–161.

Афанасьева Ю. Ю. Разрушение патриархальных стереотипов в творчестве М. Жуковой // *Вестник Томского государственного педагогического университета.* 2012. Вып. 9 (124). С. 124–126.

Балдин К. Е. Я. П. Гарелин: предприниматель, историк, меценат. М.: Издательство журнала «Храм», 1993. 97 с.

Высоцкая Н. А. Гендерная инверсия мифа об Орфее в пьесе Сейры Рул «Эвридика» // *Актуальные подходы и современные исследования: межвузовский сборник научных трудов.* Курск: Курский гос. ун-т, 2021. Вып. 13 / под ред. Т. В. Алентьевой, М. А. Филимоновой. С. 329–341.

Голицын Н. Н. Библиографический словарь русских писательниц. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1889. С. 62–63, 180.

Крылова Г. А. Гарелина Любовь Васильевна // *Русские писатели. 1800–1917.* Биографический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1989. Т. 1: А–Г. С. 524.

Лебедев Ю. В. Вступительная статья к комментариям // *Островский А. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 18 т. Кострома: Костромаиздат, 2018. Т. 1. С. 652–656.

Лебедев Ю. В. Творчество А. Н. Островского 1864–1870 годов // *Островский А. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 18 т. Кострома: Костромаиздат, 2020. Т. 3. С. 545–553.

Мезьер А. В. Русская словесность XVIII и XIX веков // *Русская словесность с XI по XIII в. Русская словесность XVIII и XIX столетий.* Библиографический указатель произведений русской словесности в связи с историей литературы и критикой. Книги и журнальные статьи. СПб.: Тип. Альтшулера, 1902. Ч. II. С. 46.

Обнорская Н. В. Ярославцы Соболевы и кашинцы Зызыкины — родственники и конкуренты: К вопросу о династических связях купечества Верхневолжья // *Традиции династий Верхневолжья.* Тверь: Изд-во Тверского гос. ун-та, 2004. С. 159–167.

Овчинина И. А. Творчество А. Н. Островского 1855–1863 годов // *Островский А. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 18 т. Кострома: Костромаиздат, 2020. Т. 2. С. 655–662.

Русская литература XVIII–XIX столетий
Е. А. Копытова. Драматургические опыты Л. В. Гарелиной
в контексте «большой» литературы

Пономарев С. И. Наши писательницы // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1891. Т. 52, № 7. С. 4.

Строганова Е. Н. Женское писательство в России XIX века: отечественный опыт изучения // Классики и современницы: Гендерные реалии в истории русской литературы XIX века. М.: Литфакт, 2019. С. 15–26.

Таланова А. Н. Драматургия Е. Д. Бубновой: творчество как выход из бытовой ситуации // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4(2). С. 161–164.

References

Afanas'eva, Iu. Iu. "‘Vechera na Karpovke’ M. Zhukovoi kak zhenskii tsikl povestei" ["‘Evenings on Karpovka’ by M. Zhukova as a Women’s Cycle of Stories"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 9 (87), 2009, pp. 156–161. (In Russ.)

Afanas'eva, Iu. Iu. "Razrushenie patriarkhal'nykh stereotipov v tvorchestve M. Zhukovoi" ["The Destruction of Patriarchal Stereotypes in the Work of M. Zhukova"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 9 (124), 2012, pp. 124–126. (In Russ.)

Baldin, K. E. *Ia. P. Garel'in: predprinimatel', istorik, metsenat* [Ya. P. Garel'in: *Entrepreneur, Historian, Philanthropist*]. Moscow, Izdatel'stvo zhurnala "Khran" Publ., 2009. 97 p. (In Russ.)

Vysotskaia, N. A. "Gendernaia inversiia mifa ob Orfee v p'ese Seiry Rul 'Eurydika.'" ["Gender Inversion of the Myth of Orpheus in Seira Rule’s Play ‘Eurydice.’"] Alent'eva, T. V., and M. A. Filimonova, editors. *Aktual'nye podkhody i sovremennye issledovaniia: mezhdvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* [Current Approaches and Modern Research: *Interuniversity Collection of Scientific Papers*], vol. 13. Kursk, Kursk State University Publ., 2021, pp. 329–341. (In Russ.)

Golitsyn, N. N. *Bibliograficheskii slovar' russkikh pisatel'nits* [Bibliographical Dictionary of Russian Women Writers]. St. Petersburg, Tipografiia V. S. Balasheva Publ., 1889, pp. 62–63, 180. (In Russ.)

Krylova, G. A. "Garelina Liubov' Vasile'vna" ["Garelina Lyubov Vasilievna"]. *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskii slovar'* [Russian Writers. 1800–1917. Biographical Dictionary], vol. 1: A–G [A–G]. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1989, pp. 524. (In Russ.)

Lebedev, Iu. V. "Vstupitel'naia stat'ia k kommentariam" ["Introductory Article to the Comments"]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 18 t.* [Complete Works and Letters: in 18 vols.], vol. 1, ed. by I. A. Ovchinina et al. Kostroma, Kostromaizdat Publ., 2018, pp. 652–656. (In Russ.)

Lebedev, Iu. V. "Tvorchestvo A. N. Ostrovskogo 1864–1870 godov" ["Works of A. N. Ostrovsky in 1864–1870"]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 18 t.* [Complete Works and Letters: in 18 vols.], vol. 3, ed. by I. A. Ovchinina. Kostroma, Kostromaizdat Publ., 2020, pp. 545–553. (In Russ.)

Mez'er, A. V. "Russkaia slovesnost' XVIII i XIX vekov" ["Russian Literature of the 18th and 19th Centuries"]. *Russkaia slovesnost' s XI po XIII veka. Russkaia slovesnost' XVIII i XIX stoletii. Bibliograficheskii ukazatel' proizvedenii russkoi slovesnosti v sviazi s istoriei literatury i kritikai. Knigi i zhurnal'nye stat'i* [Russian Literature from the 11th to 13th Centuries. Russian Literature in the 18th and 19th Centuries. Bibliographic Index of Works of Russian Literature in Connection with Literary History and Criticism. Books and Journal Articles], part 2. St. Petersburg, Tipografiia Al'tshulera Publ., 1902, p. 46. (In Russ.)

Obnorskaia, N. V. "Iaroslavtsy Sobolevy i kashintsy Zyzykiny — rodstvenniki i konkurenty: K voprosu o dinasticheskikh sviaziakh kucehestva Verkhnevolzh'ia" ["Yaroslavl Sobolevs and Kashin Zyzykins — Relatives and Competitors: On the Issue of Dynastic Ties of the Upper Volga Merchants"]. *Traditsii dinastii Verkhnevolzh'ia*

[*Traditions of the Upper Volga Dynasties*]. Tver, Tver State University Publ., 2004, pp. 159–167. (In Russ.)

Ovchinina, I. A. “Tvorchestvo A. N. Ostrovskogo 1855–1863 godov” [“A. N. Ostrovsky’s Works in 1855–1863”]. Ostrovskii, A. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 18 t.* [Complete Works and Letters: in 18 vols.], vol. 2, ed. by I. A. Ovchinina. Kostroma, Kostromaizdat Publ., 2020, pp. 655–662. (In Russ.)

Ponomarev, S. I. “Nashi pisatel’nitsy” [“Our Female Writers”]. *Sbornik otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Imperatorskoi akademii nauk* [Collection of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences], vol. 52, no. 7. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi akademii nauk Publ., 1891, p. 4. (In Russ.)

Stroganova, E. N. “Zhenskoe pisatel’stvo v Rossii XIX veka, otechestvennyi opyt izucheniiia” [“Women’s Writing in Russia of the 19th Century, Domestic Experience of Studying”]. *Klassiki i sovremennitsy: Gendernye realii v istorii russkoi literatury XIX veka* [Classics and Contemporaries: Gender Realities in the History of Russian Literature of the 19th Century]. Moscow, Litfakt Publ., 2019, pp. 15–26. (In Russ.)

Talanova, A. N. “Dramaturgiia E. D. Bubnovoi: tvorchestvo kak vykhod iz bytovoi situatsii” [“Drama by E. D. Bubnova: Creativity as a Way out of Everyday Situations”]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo*, no. 4 (2), 2013, pp. 161–164. (In Russ.)

© 2024. А. В. Святославский

© 2024. Нгуен Тхи Тху Нган

Московский педагогический государственный университет,
г. Москва, Россия

Категория народности литературы как предмет осмысления в истории русской критики XIX в.

*Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского научного фонда по проекту № 23-28-01302 <https://rscf.ru/project/23-28-01302/>
«Методология аксиологического подхода к изучению русской словесности
А. А. Ухтомского и Д. И. Чижевского»*

Аннотация: Рассмотрена история формирования концепта «народность» как эстетической категории в отечественной критике XIX в. Сделана попытка выявить определенные константы в понимании народности как этносоциального концепта и эстетической категории применительно к художественной литературе и проследить трансформации ее в меняющихся исторических условиях в связи с идеологическими дискурсами и культурными парадигмами. Приведены примеры осмысления народности в работах В. Г. Белинского, А. С. Хомякова, Н. А. Добролюбова, И. В. Киреевского, Н. А. Бердяева, Н. К. Михайловского, в переписке П. А. Вяземского и статьях А. С. Пушкина. Несмотря на многообразие подходов к трактовке народности, наиболее адекватными остаются мысли, заложенные в работах Белинского и славянофилов, связавших ее с основами национального самосознания и мировоззрения.

Ключевые слова: народность, народ, история русской критики, эстетическая категория, национальность, этничность, В. Г. Белинский, А. С. Хомяков, славянофилы, западники, народничество

Информация об авторах:

Алексей Владимирович Святославский, доктор культурологии, доцент, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, 119991 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4909-8323> E-mail: platoacademia@yandex.ru

Нгуен Тхи Тху Нган, аспирант, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, 119991 г. Москва, Россия. E-mail: stepheny1996@gmail.com

Дата поступления статьи в редакцию: 26.02.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 23.03.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Святославский А. В., Нгуен Тхи Тху Нган. Категория народности литературы как предмет осмысления в истории русской критики XIX в. // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 164–183. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-164-183>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 164–183. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 164–183. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024 Alexey V. Svyatoslavsky
Nguyen Thi Thu Ngan

Moscow State Pedagogical University
Moscow, Russia

The Category of Nationality of Literature as a Subject of Comprehension in the History of Russian Criticism of the 19th Century

Abstract: The article examines the history of the formation of the concept of “nationality” as an aesthetic category in Russian criticism of the 19th century. The research attempts to identify certain constants in understanding nationality as an ethnic-social concept and aesthetic category in fiction and to trace its transformations in changing historical conditions concerning certain ideological discourses and cultural paradigms. The works of V. G. Belinsky, A. S. Khomyakov, N. A. Dobrolyubov, I. V. Kireevsky, N. A. Berdyayev, N. K. Mikhailovsky, the correspondence of P. A. Vyazemsky and articles by A. S. Pushkin demonstrates some examples of understanding nationality. Despite the variety of approaches to the interpretation of nationality in later times, the most adequate remains the thoughts contained in the works of Belinsky and the Slavophiles.

Keywords: nationality, folk, Russian literary criticism, aesthetic category, ethnicity, V. G. Belinsky, A. S. Khomyakov, Slavophiles, Westerners, populism, “narodnitchestvo.”

Information about the author:

Alexey V. Svyatoslavsky, DSc in Cultural Studies, Associate Professor,
Moscow Pedagogical State University, Malaya Pirogovskaya St., 1, 119991
Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4909-8323>

E-mail: platoacademia@yandex.ru

Nguyen Thi Thu Ngan, PhD student, Moscow Pedagogical State University,
Malaya Pirogovskaya St., 1, 119991 Moscow, Russia.

E-mail: stepheny1996@gmail.com

Received: February 26, 2024

Approved after reviewing: March 23, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Svyatoslavsky, A. V., and Nguyen Thi Thu Ngan. “The Category of Nationality of Literature as a Subject of Comprehension in the History of Russian Criticism of the 19th Century.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 164–183. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-164-183>

Слово «народ» было известно еще в древнерусском языке, и в значении этническом (племя, род) и в значении социальном (множество людей), прилагательное *народный* уже в XVIII в. предполагает отнесение обозначаемого им явления к широкой людской массе, непременно включающей в себя так называемые «низшие» сословия («простонародье»). М. В. Ломоносов, размышляя о языке литературы, в теории трех стилей отразил представление о культурной иерархии, при этом очевидна стала связь «низких» жанров с культурой простонародья. В. К. Третьяковский, рассуждая о разнице жанра мадригала и эпиграммы, противопоставляет их проблемно-тематически и поэтически: «благородная» поэзия противостоит «народной» поэзии, питающейся фольклором: «Мадригал так же есть короткая поэма, как и эпиграмма, так же на конце острую имеет оный мысль, как и эпиграмма; однако материя его всегда бывает благородная, важная и высокая: следовательно и конечная его острая мысль долженствует быть также благородная, важная и высокая. К тому ж еще он и неравными стихами чаще пишется, нежели эпиграмма, которая есть так же короткая поэма, как и мадригал, так же на конце острую имеет мысль, как и мадригал, но материя ее всегда бывает либо *народная*, либо легкая, либо низкая, либо насмешливая, либо, наконец, сатирическая: следовательно и конечная острая ее мысль должна быть или народная же, или легкая, или низкая, или насмешливая, или, наконец, сатирическая» (Курсив наш. — А. С. и Н. Н.) [Третьяковский: 413].

Как ни странно, но слово «народ» не было зафиксировано в «Словаре Академии Российской», выходявшем с 1789 по 1794 г., а Словарь церковнославянского и русского языка, изданный Императорской Академией Наук в 1847 г., закрепляет три его основных значения: 1. «жители одного государства, говорящие одним языком, язык, племя»; 2. «жители страны или государства, принадлежащие к низшим сословиям»; 3. «множество людей, толпа» [Словарь: 399].

В первой трети XIX в. проблема народного духа и народности как выражения его в широком культурологическом смысле предстала актуальной в социально-политической мысли в связи с победой в Отечественной войне 1812 г., заставившей задуматься как об особенностях русского менталитета и роли России в современном геополитическом пространстве, так и о роли национального единения разных сословий в деле победы над Наполеоном. Естественным образом на это должна была отреагировать литература и литературная критика.

Проблема народа, понимаемого в смысле широких народных масс (абсолютное большинство населения России составляли податные сословия), стала своего рода камнем преткновения между антимонархическими настроениями части декабристов и разработкой Николаем I национальной доктрины, ставшей известной как «формула гр. Уварова», где нашлось место народности как одному из столпов российской государственности, наряду с самодержавием и православием.

В первой трети XIX в. понятие народности уже обсуждается в литературных кругах, считается, что одна из первых попыток теоретического обоснования данного термина применительно к литературе, принадлежит П. А. Вяземскому, который в письме 1819 г. к А. И. Тургеневу специально употребил слово народность, комментируя свое стихотворение «Первый снег». Это была попытка обосновать необходимость категории народность как аналога французского “nationalité” и польского “narodowość”, с пояснением, что «тут дело идет не о достоинстве, а о впечатке, не о сладкоречивости, а о выговоре, не о стройности движений, а о народности некоторых замашек коренных» [Вяземский: 1819]. В 1824 г. Вяземский в очерке «Разговор между Издателем и Классиком с Выборгской стороны» использовал лексему «народность» вновь — в значении «некоторая характеристика народа, отличающая его от других, которую можно только прочувствовать» [Вяземский 1996: 152]. Критик также уделял особое внимание разграничению понятия «народность» и «национальность». Связывая проблему народности с романтическим направлением в искусстве, и следуя И. Г. Гердеру, который одним из первых заложил фундамент исследования феномена народности в Европе, Вяземский в то же время считал народность существенным достоинством еще греческой античности, видя продолжение традиции древних в клас-

сицизме, что вызывало возражения. Тем не менее, уже в наше время М. Н. Виролайнен на материале творчества В. А. Жуковского, Н. И. Гнедича, А. А. Дельвига — также, вопреки сложившейся традиции, постаралась доказать, что «национальные темы вырастали из культуры классицизма, влиятельной на протяжении всего Золотого века, но в рамках той же переходной эпохи быстро “присваивались” адептами романтизма» [Виролайнен: 470].

Важнейшим аспектом дискуссий о народности становится факт осмысления национальной литературы России, не связанной с переводами с европейских языков, с подражанием Западу и следованиям западным эстетическим тенденциям. В этом сказывается ответственность Золотого века перед культурой, поскольку наличие «своей» литературы имеет существенное значение для самоопределения нации, а значимость этой литературы представляет общий уровень национальной культуры. Центральной вехой на пути формирования эстетически полноценной национальной литературы, ставшей своего рода ядром русской культуры как таковой, стало творчество А. С. Пушкина. В дальнейшем об этом скажет Ф. М. Достоевский в своей знаменитой речи о Пушкине при открытии памятника поэту в 1880 г., но первым всерьез обратившимся к осмыслению категории народности в связи с его творчеством стал В. Г. Белинский.

Для Белинского вопрос о народности литературы является принципиально важным, вклад его в развитие представлений о народности как эстетической категории трудно переоценить. Белинский, уподобляя разные национальные литературы «туземным» и «пересадным» растениям [Белинский 3: 180], относит всю русскую литературу допушкинского периода в целом к явлениям второго рода, развивавшегося под влиянием Европы, в первую очередь, французской литературы. Однако пушкинский период изменяет русскую литературу, придавая ей новое лицо. Критик специально задается вопросом о народности уже в ранней статье «Литературные мечтания» (1834), отмечая возникшую в русской литературе своего рода моду на народность. «Мне кажется, — писал он, — что это стремление к народности произошло оттого, что все живо почувствовали непрочность нашей подражательной литературы, и захотели создать народную, как прежде силились создать подражательную» [Белинский 1: 77].

Белинский считал русское общество еще слишком юным, не освободившимся целиком от европейской опеки. Отрицательно отвечая на вопрос о существовании поистине высокой массовой национальной литературы в николаевской России, из крупных *самобытных* мастеров по состоянию на начало 1830-х гг. он называет Державина, Пушкина, Крылова и Грибоедова [Белинский 1: 86]. Что же требуется, чтобы явилась в России «истинная эпоха искусства»? По Белинскому, «надо сперва, чтобы у нас образовалось общество, в котором бы выразилась физиономия могучего русского народа, надобно, чтобы у нас было просвещение, созданное нашими трудами, возвращенное на родной почве» [Белинский 1: 87]. Белинский при этом вполне оптимистичен в отношении движения русской литературы в нужном направлении, отмечая, в частности, необыкновенный талант Н. В. Гоголя.

Народность является одной из основных категорий в эстетическом мировоззрении Белинского, она относится им в равной степени к содержанию произведения и к его форме. Но критик вынужден сформулировать свое понимание термина, отличное от распространенного в те годы в среде образованного общества. «Все, решительно все, смешивают ее (народность — А. С. и Н. Н.) с *простонародностью* и отчасти с тривиальностью» (Курсив источника. — А. С. и Н. Н.) [Белинский 1: 77]. Причину такого понимания Белинский видит в том, что, будучи «отпечатком народной физиономии, типа народного духа и народной жизни», народность в России в большей степени сохранилась в «низших слоях народа», и писатели, стараясь быть народными, обращаются к изображению нравов, обычаев, понятий «черни». «Но разве одна чернь составляет народ?» — задается вопросом критик [Белинский 1: 77]. Впоследствии, в цикле статей, специально посвященных творчеству А. С. Пушкина, Белинский докажет, что возможно появление произведения, народного по духу, хотя бы оно было создано на материале жизни дворянского сословия, каковое явил роман в стихах «Евгений Онегин».

В статье 1835 г. «О русской повести и повестях г. Гоголя» Белинский подходит к проблеме народности с несколько иной стороны, связывая эту категорию с реалистически верным отражением действительности. «Повести г. Гоголя народны в высочайшей степени, — пишет Белинский, — но я не хочу слишком распространяться о их

народности, ибо народность есть не достоинство, а необходимое условие истинно художественного произведения, если под народностью должно разуметь верность изображения нравов, обычаев и характера того или иного народа <...> Жизнь всякого народа проявляется в своих ей одной свойственных формах, следовательно, если изображение жизни *верно*, то и *народно*» (Курсив источника — А. С. и Н. Н.) [Белинский 1: 135].

Еще один аспект категории народности выявлен Белинским в статье «Ничто о ничем, или отчет г. Издателю «Телескопа» за последнее полугодие (1835) русской литературы»: он касается народности, имманентно заложенной в истинном таланте. «Что такое народность в литературе? — вновь задается вопросом Белинский. — Отражение индивидуальности, характерности народа, выражение духа внутренней и внешней его жизни, со всеми ее типическими оттенками, красками и родимыми пятнами — не так ли? — Если так, то мне кажется, нет нужды поставлять такой народности в обязанность истинному таланту, истинному поэту; она сама собой непременно должна проявляться в творческом создании <...> Итак, если личность поэта должна отражаться в его творениях, то может ли не отражаться в них его народность?» [Белинский 1: 197].

Однако Белинский идет еще дальше в понимания народности. В этой же статье он обращается к теме патриотизма, отмечая, что истинный поэт, с детства впитав в себя культуру своей родины, не может не сочувствовать своему отечеству, он «должен разделять его надежды, болеть его болезнями, радоваться его радостями» [Белинский 1: 198]. Примечательна и мысль критика о том, что верно описать свое общество может лишь поэт, симпатизирующий ему.

Отдельно остановимся на цикле статей Белинского «Сочинения Александра Пушкина» (1843–1846 гг.) в связи с вопросом о различии «народного» и «национального». В Статье пятой Белинский предлагает различать понятия «национальный» поэт и «народный поэт». «*Народный* поэт, — пишет он, — тот, которого весь народ знает, как, например, знает Франция своего Беранже; *национальный* поэт — тот, которого знают все, сколько-нибудь образованные классы, как, например, знают немцы Гёте и Шиллера» (Курсив источника — А. С. и Н. Н.) [Белинский 3: 398]. Уточняя свою позицию, он объясняет, что под народом «разумеют массу народонаселения, самый низший и

основной слой государства», а под нацией — все сословия. Отсюда делается вывод, что Пушкин не может считаться народным поэтом, поскольку народ в России его не знает, как не знает ничего, кроме фольклора. Однако здесь же критик замечает, что «национальный поэт выражает в своих творениях и основную, безразличную, неуловимую для определения субстанциональную стихию, которой представителем бывает масса народа, и определенное значение этой субстанциональной стихии, развившейся в жизни образованнейших сословий нации» [Белинский 3: 398]. Соглашаясь с Гоголем, назвавшим Пушкина русским национальным поэтом, Белинский считает, что «поэт даже может быть и тогда национальным, когда описывает совершенно сторонний мир, но смотрит на него глазами своей национальной стихии, глазами всего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами» [Белинский 3: 402]. Из этого можно сделать вывод, что к середине 1840-х гг. Белинский предлагает автора, проявившего в творчестве особенности этнонационального характера, отразившего мировоззренческие особенности нации, специфику трудноопределимой, по его мнению, «субстанциональной стихии» — дифференцировать как национального, но не народного, если его не знает основная неграмотная и малограмотная масса населения. Однако применительно не к автору, а к литературе Белинскому приходится употреблять дериваты «национальность» и «народность» как синонимы, причем нельзя не отметить, что сочетаемость их с лексемой «литература» в русском языке видится неоднозначной: словосочетание «национальность литературы» выглядит большой натяжкой, а «национальная литература» не есть синоним творчества истинно национального поэта, как хотелось бы Белинскому.

В Восьмой статье из указанного цикла о Пушкине Белинский вновь подробно останавливается на корреляции понятий народный / национальный: «И если национальность составляет одно из высочайших достоинств поэтических произведений, — пишет он, — то, без сомнения, истинно национальных произведений должно искать у нас только между такими поэтическими созданиями, которых содержание взято из жизни сословия, создавшегося по реформе Петра Великого и усвоившего себе формы образованного быта» [Белинский 3: 499].

Вполне логично было бы следовать Вяземскому, предложившему слово «народность» в качестве перевода французского “nationalité” в нужном нам значении, но Белинского смущает распространенное и неверное, по его мнению, понимание народности как характеристики литературы, в которой действуют представители простонародья, «бородатые купцы и мещане», где слышится просторечье. Поэтому ему приходится настаивать на употреблении понятий «национальная литература», «национальность литературы», хотя очевидно, что эти понятия слишком широки и могут быть отнесены к литературе просто принадлежащей той или иной этнической культуре. Чтобы избежать этого Белинский иногда усиливает определение наречием «истинно» — «истинно национальная литература». «Немногие согласятся с вами..., — полемизирует критик, если вы скажете, что первая истинно национально-русская поэма в стихах была и есть — “Евгений Онегин” Пушкина и в ней *народности* больше, нежели в каком угодно другом народном русском сочинении» (Курсив наш. — А. С. и Н. Н.) [Белинский 3: 499]. В конце рассуждений по поводу пушкинского романа в стихах Белинский делает вывод о том, что «все сказанное нами было необходимым отступлением для опровержения неосновательного мнения, будто бы в деле литературы чисто русскую *народность* должно искать только в сочинениях, которых содержание заимствовано из жизни низших и необразованных классов» (Курсив наш. — А. С. и Н. Н.) [Белинский 3: 502].

Таким образом, Белинский вынужден не избегать употребления определения «народный» в узком и получившем распространение значении принадлежности к простонародью, заменяя его «национальным», а пытаться расширить понимание народности литературы (как эстетической категории), сводя ее к любому произведению, автор которого оказался способен выразить некие духовные основы общей этнонациональной культуры. И в этом он по существу следует Вяземскому.

Ситуация разъясняется обращением к Толковому словарю живого великорусского языка В. И. Даля. В статье «Нация» читаем: «*Национальный*, народный или народу свойственный <...>; *-нальность* ж. народность» [Даль: 493]. Неполнота синонимии прилагательных «национальный» и «народный» мешала Белинскому в силу, во-первых, самого факта синонимии (в ряде позиций лексемы замещают

друг друга), а, во-вторых, неполноты этой синонимии, проявляемой в области сочетаемости, когда «народность» более корректно, чем «национальность» соответствует представлению об эстетической категории как *свойстве* литературы. Усилия Белинского были направлены на расширение семантики понятия «народность литературы», а не на жесткую дифференциацию понятий национальная / народная литература, которые он пытался развести по разные стороны в Статье Пятой о сочинениях А. С. Пушкина, ограничивая представление о народности литературы лишь ее доступностью для простонародья.

А. К. Богданов считает, что в процитированном выше письме Тургеневу Вяземский создает иллюзию калькирования французского слова русским неологизмом «народность», ибо реальная калька французского “nationalité” — это русское «национальность» в значении принадлежности нации. «Значение же, которое сам Вяземский вкладывает в слово “народность”, — пишет Богданов — и шире, и в то же время заметно неопределеннее французского и соответствующего ему польского слова, отсылая не к понятию “национальность”, а к амплифицирующим метафорам (“русская краска”, “отпечаток”, “выговор”))» [Богданов: 131]. Отсюда, справедливо указывает исследователь, возникает некоторая путаница, отраженная и в попытках Белинского разобраться с «народностью» в русском языке того времени. Тем не менее, своего рода неологизм, предложенный Вяземским, закрепился в словоупотреблении.

Выше мы говорили о статьях Белинского о Пушкине, но интересно обратиться к представлению о народности самого поэта. Пушкин отмечал в русской литературе чрезмерное подражание иноземным образцам — античным, немецким и французским, задаваясь вопросом о месте русской литературы в мировом литературном пространстве, и беспокоился по поводу малого количества истинных талантов, которые могли бы проявить народность своего творчества. Пушкин дает свое понимание народности, схожее с пониманием у Вяземского и Белинского: «Климат, образ правления, вера дают каждому народу особенную физиономию — которая более или менее отражается в зеркале поэзии. — Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, и поверий, и привычек, принадлежащих какому-нибудь народу» [Пушкин: 271].

Употребление Пушкиным понятия «народность» указывает и на обращение к мировоззренческим основам народа, и формально отсылает к демократизации литературного языка. Тем не менее, как и в случае с Белинским, в словаре Пушкина, как отмечал Б. В. Томашевский [Томашевский], еще не было четкого разделения понятий «народность», «нация», «народный», «национальный». Но очевидно, что для поэта-критика значение народности состоит в способности выразить национальный дух русского народа художественными средствами.

С 1840-х гг. началась полемика между западниками и славянофилами, которые не сомневались в необходимости категории «народность» для общественной мысли и литературы. И те и другие отмечали существующую неопределенность в понимании народности и недостаточность ее изучения в теоретическом и практическом отношении. Особенно важным концепт народности представлялся славянофилам, благодаря им он фигурирует в русском культурном дискурсе в понятиях «народного духа», «народной личности», «народной физиономии», «народной стихии». Позиция славянофильства на первый взгляд была близка уваровской формуле в отношении народности, однако разница заключалась в том, что, связывая национальную идею с народом и религией в самом широком сословном отношении, они не питали иллюзий по поводу фактического сословного единства нации. Славянофилы осознавали разрыв между элитой и простым народом, понимая, что элита находится под чрезмерным влиянием европейской культуры, в то время как простой народ является в большей степени хранителем веры и нравственной истины в России. Спасение для России виделось ими в Православии как пути преодоления социальных противоречий. «Каждый народ представляет такое же живое лицо, как и каждый человек, и внутренняя его жизнь есть не что иное, как развитие какого-нибудь нравственного или умственного начала, осуществляемого обществом, такого начала, которое определяет судьбу государств, возвышая и укрепляя их присущую в нем истиную, или убивая присущую в нем ложь. Начало это является нам в вере народной», — писал А. С. Хомяков [Хомяков А. С.: 121].

Анализируя пробуждение интереса к проблеме народа у славянофилов и западников, Н. А. Бердяев отмечает у первых — как поло-

жительный момент — их попытку осознать Россию цельной нацией, культура которой поднимается над сословными перегородками, а как недостаток — их чрезмерное увлечение «простонародностью». Сравнивая позиции А. С. Хомякова и А. И. Герцена, Бердяев пишет: «...народничество Хомякова имеет совсем иной источник, чем народничество Герцена и последующих народников. Хомяков был потому народником, что в народе, в крестьянстве наиболее сохранилась христианская вера и национально-русский уклад жизни» [Бердяев: 213]. «Последующие народники», по Бердяеву, нехороши тем, что живая любовь к народу у них была подменена умозрительной идеализацией народа, которому, по сути, они оставались чужды. В отличие от славянофилов, западник А. И. Герцен уповает не на Православие, а на заложенный в народе потенциал движения к свободе, который должен реализовать себя в будущем.

Сын А. С. Хомякова — Дмитрий Алексеевич Хомяков, — продолжив осмысление феномена народности в России, рассматривал ее как «индивидуальность народа, полноту его прирожденных способностей и всего его душевного (духовного) склада» [Хомяков Д. А.: 285]. Несмотря на попытку всестороннего исследования понятия народности, Д. А. Хомяков, как и его предшественники-славянофилы, не дал четкого определения понятия «народность». Он объяснял это тем, что понятие «народность» состоит из неуловимых для формального определения элементов: «Никогда нельзя будет никаким анализом прийти до уяснения всего синтеза народного духа, который, как всякая жизнь, не постигается, а только воспринимается, как факт априорный» [Хомяков Д. А.: 275–276]. «Мы знаем, — писал он, — что есть русское Самодержавие и можем его точно оформить; Православие тоже вполне подлежит “знанию”, но в свою народность мы можем только верить, ибо она есть действительно тайный фактор в жизни, который окрашивает человеческие собирательно-органические единицы некоей не формулируемой окраской, как и всякая окраска, каковую нельзя никак определить иначе, как условным наименованием, соответствующим явлению, но не уясняющим явление» [Хомяков Д. А.: 289]. Говоря о народах как этносах, Хомяков следует высказанным ранее идеям Н. Я. Данилевского, уподоблявшего их органам единого организма. «Без нее (народности — А. С. и Н. Н.) народы не были бы народами, — писал Д. А. Хомяков, — и человечество не со-

стояло бы из тех друг друга восполняющих индивидуальностей, которые лишь в своей совокупности дают возможность всестороннего проявления полноты даров, человечеству данных» [Хомяков Д. А.: 289].

Н. А. Бердяев в указанной статье о А. С. Хомякове вынужден констатировать, и в XX в. понятие народа остается «многосложным и неясным». «Слово *народ*, размышляет философ, — можно употреблять в смысле, тождественном со словом *нация*. Русский народ и есть русская нация. Но народ означает также часть нации; слово *народ* употребляется также в смысле социальном, как простонародье, крестьяне, рабочие, демократические слои общества. Русское народничество всегда употребляло слово *народ* в смысле простонародья, крестьянства, социально угнетенных классов общества. В этом смысле народ есть социальное образование» (Курсив источника. — А. С. и Н. Н.) [Бердяев: 211]. Обращаясь к понятию нации, Бердяев отходит от классического культурно-антропологического понимания ее как объединения этносов в рамках государственного образования, имея в виду, во-первых, не этнический, но социальный аспект (то есть народ в единстве всех сословий), и во-вторых, в поисках специфических духовных основ национальной культуры, как и Д. А. Хомяков, он обращается к метафизическим категориям: «Нация <...> есть реальность порядка мистического, — считает Бердяев. — К нации неприменимы никакие социально-классовые категории. Русский народ как нация, как цельный организм есть реальность умопостигаемая, сверхэмпирическая, мистическая. Ясно, что загадка России и судьба ее в мире может зависеть только от народа как нации, как мистического организма, а не от народа как социальной группы, как крестьянства или другого демократического слоя общества», — заключает Бердяев, противопоставляя свою точку зрения точке зрения «атеистической и материалистической интеллигенции» [Бердяев: 212].

И. В. Киреевский также различал в понятии «народность» как простонародность, так и, вслед за Вяземским, Пушкиным и Белинским, — «идею народной особенности, которая выражается в нашей истории» [Киреевский: 371], но в целом делал вывод о том, что «народность в ее общем начале до сих пор еще нами не признана и не выражена. Оттого понятия наши смешаны, требования необязательны

и сочувствия неплодоносны» [Киреевский: 372]. В понимании русской народности для Киреевского важно, что она связана с миссией сохранения чистоты христианской веры, оплотом которой является Россия.

Скептически рассуждает о состоянии дел с народностью как литературной категорией Н. А. Добролюбов, считающий, что литература, недоступная народу из-за его неграмотности, по определению не может считаться народной. «Пока образованных людей немного, литература необходимо служит интересам немногих», — замечает критик [Добролюбов: 243]. Что касается отмеченной Белинским народности в творчестве Пушкина, то Добролюбов относит ее к «народности формы», полноценная же народность, по его мнению, явится тогда, когда литература, полноценно отражая народную жизнь, будет еще служить выражению народных стремлений [Добролюбов: 260].

На недоступность для простого народа даже той части русской литературы, которая могла бы быть ему понятной и близкой (например, «Записки охотника» И. С. Тургенева) сетовал и А. Н. Пыпин [Степанова].

Отдельно следует остановиться на периоде русской литературы второй половины XIX в., одна из культурных парадигм которого получила известность как «народничество». Понятие «народной литературы» в это время общеизвестно в литературной критике, но смысл его может вызвать вопросы. Ведущий критик народничества Н. К. Михайловский в конце 1870-х гг. писал: «Наша народная литература (то есть литература, трактующая о народе; литературы для народа у нас никогда не существовало и не существует до сих пор) расширяется все более и более. К сожалению, это расширение гораздо более количественное, нежели качественное. <...> Со времен “Записок охотника” общая тенденция всех наших сколько-нибудь замечательных писателей о народе состояла в нравственной реабилитации его в глазах образованного общества, в стремлении доказать, что мужик — не только человек, которому ничто человеческое не чуждо, но что в нравственном отношении он и чище, и крепче, и надежнее людей привилегированных классов» [Михайловский: 165]. Михайловский, таким образом, относит к категории народной литературы вышедшие из-под пера литераторов-дворян и литераторов-разно-

чинцев образы жизни трудовых сословий, причем они оказываются или идеализированы, или, как в случае с Н. Н. Златовратским, «отфильтрованы» автором для сокрытия негативных сторон жизни простого народа.

К началу XX в. отношение интеллигенции и народа по-прежнему оставалось камнем преткновения в дискуссиях литераторов. Участвуя в одной из таких дискуссий в 1908 г., Александр Блок констатировал постоянный интерес к народу у творческой интеллигенции, собрание фольклора, хождение в народ, с готовностью подчас идти на казнь за «народное дело», но при этом он считал, что интеллигенция так ничего в народе и не поняла и «душу народную» не прочувствовала вполне [Блок: 161].

Подводя итоги, отметим, что хотя концепт народности постепенно входил в культурный дискурс примерно с начала XIX в., об устойчивости семантики выражающего его термина не приходится говорить до сих пор. Семантическая динамика естественным образом связана с социокультурной динамикой — диахронический анализ концепта и его проявление как эстетической категории отражает изменения в культурной и общественно-политической ситуации. В советский период, оставшийся за пределами настоящей статьи, категория народности была включена в триаду классовость-партийность-народность, особенность ее связывалась, с одной стороны, с общей доступностью литературы широким народным массам, а с другой — с необходимостью служения народу путем воспитания правильного марксистско-ленинского мировоззрения. В современной критике предметом разногласий стал вопрос об универсальности или, напротив, локально-исторической ограниченности данной категории, в последнем случае она рассматривается как явление истории литературы, потерявшее свою актуальность для современности. К данной теме непосредственно обращается Т. В. Кузнецова в статье «Народность в постсоветской культуре» (2014 г.), отмечая, что и сегодня «проблема реального смысла идеи народности неизбежно встанет и отчасти уже стоит и перед теорией, и перед практикой» [Кузнецова: 72], однако исследовательница фактически размышляет лишь о сохранении и использовании в образовательном и воспитательном процессе народной художественной культуры (фольклора), вопрос об авторской литературе в статье не ставится.

Анализируя современную русскую прозу, А. К. Котлов выделяет две парадигмы: восходящую к старой русской традиции «традиционалистскую» и «я-повествование» [Котлов: 172]. Во втором случае, по мнению исследователя, автор художественного произведения, будучи заиклен на себе, лишается сопричастности своему народу, отсюда делается вывод о значимости категории народности в современной русской литературе только там, где речь идет о «традиционалистах» (приводится пример прозы Б. Евсеева, А. Варламова, З. Прилепина).

Среди высказанных в последние годы мнений об актуальности эстетической категории «народность» обращает на себя внимание точка зрения В. Е. Хализева, который находит причину определенной непопулярности ее в постсоветское время в том, что использование самого концепта народность в различных идеологических системах прошлого как бы скомпрометировало его в глазах настоящего. Ученый делает попытку найти универсальное понимание народности применительно к литературному процессу как «вовлеченности... в жизнь больших социумов, и прежде всего, народов к которым они (писатели) принадлежат, т. е. “выходы” литературы за рамки собственно художественной среды» [Хализев]. Такая вовлеченность, иначе «причастность», составляет, по Хализеву, большое достоинство литературы. Таким образом, допускается даже возможность писателя выходить за рамки собственной этнонациональной культуры, хотя все-таки оговаривается приоритетная необходимость быть погруженным в свою культуру. Отсюда делается вывод о необходимости «говорить не о народности литературы как таковой (императивно-догматическая формула советских времен, упрочившаяся в 1930-е гг.), а о народности в литературе» [Хализев]. Указанная статья внесла вклад в дискуссию о непреходящей актуальности народности как эстетической категории, однако сами приведенные исследователем ключевые понятия *вовлеченности* и *сопричастности* неизбежно становятся предметом дальнейшего осмысления. Здесь, видимо, предполагается и глубокое знание этнонациональной культуры и ее истории; и погруженность в актуальные для нее на данном историческом этапе вопросы и задачи; и умение должным образом художественно отразить основные черты той или иной культуры.

На наш взгляд, можно констатировать, что наиболее весомый вклад в непрекращающийся процесс научного осмысления катего-

рии народности внесли те, кто стоял у истоков этого процесса еще в первой половине XIX в. Вполне адекватным и актуальным видится представление о народности как реальной, но трудно определяемой «субстанциональной стихии», значение которой восходит к представлению о «душе народа». В этом отношении попытки определить народность как отражение в литературе некоей специфики этнонационального характера (в примордиальном понимании), как это пытались сделать Вяземский и Белинский (у последнего — «манера понимать вещи»), оказались плодотворными и позволили нащупать некое смысловое ядро, без которой слово народность применительно к литературе вообще теряло бы смысл в русскоязычном дискурсе. Так или иначе, дальнейшие рассуждения о категории народности видятся нам возможными с опорой на предложенный еще Белинским поиск этнонациональной специфики на пути анализа мировоззренческих основ народного характера. Белинский, связывая народность с «манерой понимать вещи» [Белинский 3: 507], указывает на особенности *мировоззрения* народа, за которым стоят убеждения и верования наиболее фундаментального характера, которые не могут быть охарактеризованы применительно к России вне православной веры, на чем и настаивали славянофилы А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. Их работы предшествовали рождению «культурно-исторической школы» в Европе, начало которой, как считается, положил Ипполит Тэн в лекциях о философии искусства в 1860–1870-х гг., сформулировав роль триады «раса-момент-среда» как определяющего фактора в рождении художественного произведения.

Список литературы

Источники

Белинский В. Г. Собр. соч.: в 3 т. М.: ОГИЗ-ГИХЛ, 1948.

Блок А. А. Народ и интеллигенция // *Блок А. А.* О литературе. М.: Худож. лит., 1980. С. 157–166.

Вяземский П. А. Письмо П. А. Вяземского — А. И. Тургеневу. 22 ноября 1819 г. // Остафьевский архив князей Вяземских. Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1812–1819 / изд. гр. С. Д. Шереметева; под ред. и с примеч. В. И. Саитова. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. URL: http://az.lib.ru/w/wjazemskij_p_a/text_1819_ostafievsky1_oldorfo.shtml (дата обращения: 25.12.2023).

Вяземский П. А. Разговор между Издателем и Классиком с Выборгской стороны или с Васильевского острова: вместо предисловия <к «Бахчисарайскому фонтану»> // Пушкин в прижизненной критике, 1820–1827. СПб.: Гос. Пушкинский театр. центр, 1996. С. 152–156.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык Медиа, 2005. Т. 2. 780 с.

Добролюбов Н. А. О степени участия народности в развитии русской литературы // *Добролюбов Н. А.* Собр. соч.: в 9 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. Т. 2. С. 218–272.

Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248–373.

Михайловский Н. К. О народной литературе и Н. Н. Златовратском // *Михайловский Н. К.* Литературная критика и воспоминания. М.: Искусство, 1995. С. 165–170.

Пушкин А. С. О народности // *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 6 т. / под ред. М. А. Цявловского. М.; Л.: Academia, 1936. Т. 5. С. 270–271.

Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской Академии наук: в 4 т. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1847. Т. 2. 473 с.

Тредиаковский В. К. Новый и краткий способ к стихосложению российских стихов с определениями до сего надлежащих знаний // *Тредиаковский В. К.* Избранные произведения. М.; Л.: Сов. писатель, 1963. С. 365–420.

Хомяков А. С. Алексей Степанович Хомяков: Его жизнь и соч. М.: В Университетской тип., 1897. 176 с.

Хомяков Д. А. Народность // *Хомяков Д. С.* Православие. Самодержавие. Народность / сост., вступ. ст., примеч. А. Д. Каплина; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 215–295.

Исследования

Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1912. 282 с.

Богданов А. К. В поисках народности: свое как чужое // *Богданов А. К.* О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М.: НЛЮ, 2006. С. 105–145.

Виротайнен М. Н. Народность литературы Золотого века: достижение романтизма или наследие классицизма? // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2022. Т. 19. Вып. 3 С. 470–485.

Котлов А. К. Современная русская проза и категория народности в литературе // Вестник Костромского государственного университета. 2011. № 3. С. 168–171.

Кузнецова Т. В. Народность в постсоветской России // Язык и культура. 2014. № 11. С. 67–72.

Степанова Е. В. «Письма о русской литературе» А. Н. Пыпина: к вопросу изучения биографии и наследия ученого // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2021. Т. 14. Вып. 8. С. 2317–2321.

Томашевский Б. В. Пушкин: в 2 кн. / отв. ред. В. Г. Базанов. М.; Л.: АН СССР, 1956–1961. Кн. 2. 1961. 575 с.

Хализев В. Е. О народности в литературе // Москва: Портал «О литературе». URL: <http://literary.ru/literary.ru/readme.php?subaction=showfull&id=1206020739&archive=1206184486> (дата обращения: 30.10.2023).

References

Berdiaev, N. A. *Aleksei Stepanovich Khomiakov* [*Alexey Stepanovich Khomyakov*]. Moscow, A. I. Mamontov Printing Company Publ., 1912. 282 p. (In Russ.)

Bogdanov, A. K. “V poiskakh narodnosti: svoe kak chuzhoe” [“Search for Ethnic Peculiarity: Native and Alien”]. Bogdanov, A. K. *O krokodilakh v Rossii. Ocherki iz istorii zaimstvovaniĭ i ekzotizmov* [*About Crocodiles in Russia. Essays on the History of Borrowings and Exoticisms*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2006, pp. 105–145. (In Russ.)

Virolainen, M. N. “Narodnost’ literatury Zolotogo veka: dostizhenie romantizma ili nasledie klassitsizma?” [“Ethnic Specifics of the Golden Age Literature: Romantic or Classicist Heritage?”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Iazyk i literatura*, vol. 19, issue 3, 2022, pp. 470–485. (In Russ.)

Kotlov, A. K. “Sovremennaia russkaia proza i kategoriia narodnosti v literature” [“The Present-Day Russian Prose and the Problem of National Specifics”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 3, 2011, pp. 168–171. (In Russ.)

Kuznetsova, T. V. “Narodnost’ v postsovetskoi Rossii” [“Problem of National Specifics in the Post-Soviet Art”]. *Iazyk i kul’tura*, no. 11, 2014, pp. 67–72. (In Russ.)

Stepanova, E. V. “‘Pis’mo o russkoi literature’ A. N. Pypina: k voprosu izucheniia biografii i naslediiia uchenogo” [“‘Letters About Russian Literature’ by A. N. Pypin: On the Issue of Studying the Biography and Heritage of the Scientist”]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, vol. 14, issue 8, 2021, pp. 2317–2321. (In Russ.)

Tomashevskii, B. V. *Pushkin: v 2 kn.* [*Pushkin: in 2 books*], book 2. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the Soviet Union, 1961. 575 p. (In Russ.)

Khalizev, V. E. “O narodnosti v literature” [“About Nationality in Literature”]. *Moskva: Portal “O literature”* [*Moscow: Portal “About Literature”*]. Available at: <http://literary.ru/literary.ru/readme.php?subaction=showfull&id=1206020739&archi ve=1206184486> (Accessed 30 October 2023). (In Russ.)

© 2024. М. И. Щербакова

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

Письма свт. Феофана к Н. И. Кугушевой и ее дочерям 1881–1883 гг.

Аннотация: В статье анализируются письма свт. Феофана 1881–1883 гг., адресованные Н. И. Кугушевой и ее дочерям Александре и Анастасии, а также примыкающие к ним не датированные письма. Рассмотрены многочисленные примеры абсолютной и относительной датировки, установленной в результате перекрестного анализа писем к разным адресатам; если отсутствуют более точные сведения, устанавливаются крайние хронологические пределы: не ранее и не позднее какой даты написано письмо. Указанием служат исторические события, обстоятельства биографий корреспондентов, упоминания об известных лицах как о живых или умерших, соотношение с другими письмами. Важные для семьи события становятся рубежными и не допускают датировать письма ранее или позднее обозначенной ими даты: смерть дочери Марии, свадьба дочери Александры, появление в доме новорожденной внучки и др. Эти ключевые ориентиры, выявленные в ходе исследования, помогают сформировать надежную хронологическую канву, в которой, в соответствии с логикой, размещаются не датированные письма.

Ключевые слова: Святитель Феофан Затворник Вышенский, семья Кугушевых, письма, хронология, датировка, атрибуция, реальный комментарий.

Информация об авторе: Марина Ивановна Щербакова, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6705-8707>

E-mail: m-shcherbakova@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 06.02.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 21.03.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Щербакова М. И. Письма свт. Феофана к Н. И. Кугушевой и ее дочерям. 1881–1883 гг. // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 184–201. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-184-201>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 184–201. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 184–201. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Marina I. Shcherbakova

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

St. Feofan's Letters to N. I. Kugusheva and Her Daughters in 1881–1883

Abstract: The article analyzes the letters of St. Feofan 1881–1883, addressed to N. I. Kugusheva and her daughters Alexandra and Anastasia, and undated letters adjacent to them. The research considers numerous examples of absolute and relative dating established as a result of cross-analysis of letters to different addressees. If more precise information is not available, we establish extreme chronological limits, no earlier and no later than the dating of the letter. The indications are historical events, circumstances of the biography of correspondents, mentions of famous persons as living or dead, and correlation with other letters. Events that are important for the family become milestones and do not allow dating letters earlier or later than the date they indicate, namely the death of daughter Maria, the wedding of daughter Alexandra, the appearance of a newborn granddaughter in the house, etc. These crucial landmarks, identified during the research, help form a reliable chronological outline in which, according to logic, undated letters are located.

Keywords: St. Theophan the Recluse of Vysha, the Kugushev family, letters, chronology, dating, attribution, real commentary.

Information about the author: Marina I. Shcherbakova, DSc in Philology, Professor, Director of Research, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6705-8707>

E-mail: m-shcherbakova@mail.ru

Received: February 06, 2024

Approved after reviewing: March 21, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Shcherbakova, M. I. "St. Feofan's Letters to N. I. Kugusheva and Her Daughters in 1881–1883." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 1, 2024, pp. 184–201. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-1-184-201>

Изучение и подготовка научного издания эпистолярного наследия свт. Феофана, Затворника Вышенского — многотрудное дело. Это обусловлено тем, что внушительный по составу корпус писем, изданный в восьми выпусках в 1898–1901 гг. Русским Пантелеимоновым монастырем на Афоне, только объединил избранные журнальные публикации, появившиеся в русской периодике сразу после кончины преосвященного, но не прояснил многие вопросы: кому адресованы письма, когда они написаны, по какому поводу? Впрочем, когда были живы многие корреспонденты свт. Феофана, раскрывать исповедальные темы их переписки с Вышей было неэтично. Со временем к двум тысячам писем, вошедшим в афонское издание, присоединились новые находки, актуализируя вопросы атрибуции и датировки [Воронин; Кобак; Шевчук; Щербакова 2018].

Яркой иллюстрацией специфики исследовательской работы с эпистолярием свт. Феофана является обширный блок писем, адресованных членам семьи Кугушевых — княгине Надежде Ильиничне, ее дочерям Александре и Анастасии, сыну Илье, племяннице С. Н. Слепцовой [Щербакова 2015: 369–370]. Рассмотрим небольшой фрагмент дошедшей до нас в 500 письмах свт. Феофана двадцатилетней переписки и остановимся на 1881–1883 гг.

В 1881 г. Н. И. Кугушева получила 22 письма, Анастасия — одно и Александра — два. Из 25 писем 1881 г. авторскую датировку имеют только 10.

В 1882 г. из 18 писем (Н. И. Кугушевой — 16 писем, ее дочерям — по одному) датированы только 9.

В 1883 г. общее число писем — 21 (Н. И. Кугушевой — 14, Александре — 1, Анастасии — 6); датированы 5 писем.

При первой журнальной и повторной книжной публикациях имена адресатов были скрыты за инициалами: «К Н. И. К.», «Н. И. К.», «Еще письма к Н. И. К.», «К княгине Н. И. К-вой», «К г-же Н. Н.», «Особые

письма к Беличке», «Два письма к Черничке», «К Е. С. В.», «В. С. Д.». Не составила большого труда атрибуция писем с инициалами Н. И. Кугушевой. Беличкой и Черничкой свт. Феофан шутливо именовал Александру и Анастасию Кугушевых. Раскрыть адресатов писем «К Е. С. В.» и «В. С. Д.» оказалось возможным исключительно по содержанию: «К Е. С. В.» — письма к Анастасии Ивановне Кугушевой и «В. С. Д.» — письмо к Софии Николаевне Слепцовой.

Еще одна задача подготовки научной публикации писем — датировка. По степени точности она может быть абсолютной или относительной, широкой или двойной; есть случаи определения крайних хронологических пределов: когда всего ранее и когда всего позднее был создан документ [Лихачев; Щербакова 2013]. Являясь комплексной проблемой, датировка включает в себя много разнообразных аспектов. Определить дату создания эпистолярного документа помогает прямое указание на известный факт; подсказку содержат и косвенные упоминания известных дат или сроков, с которыми можно соотнести письмо: исторические события, обстоятельства биографии корреспондентов, упоминания об известных лицах как о живых или умерших, соотношение с другими письмами. Залог правильной датировки — во внимательном чтении и анализе содержания документа [Щербакова 2015; Щербакова 2021].

В Кугушевском блоке полную датировку имеют только 149 писем, т. е. менее трети; шесть писем датированы частично: указаны либо только год, либо число и месяц [Щербакова 2015: 371].

Хронологическую канву писем свт. Феофана составляют, наряду с датированными письмами, важные для семьи события — своего рода рубежи, не допускающие датировать письма ранее или позднее обозначенной ими даты [Щербакова 2015]. Такими ключевыми ориентирами являются смерть дочери Марии в конце февраля 1879 г., свадьба дочери Александры в середине сентября 1881 г., появление в доме новорожденной внучки Маши Муратовой 11 мая 1883 г., смерть хозяина дома Ивана Васильевича Кугушева 15 мая 1885 г. и др. Например, письмо, в котором упоминается, что «зять говел и причащался» [Творения 1994. 8: 71], а также благословляется Малютка, может быть датировано не ранее лета 1883 г.; а поскольку начинается оно с приветствия «Христос Воскресе!», то дата письма, в соответствии с Пасхалией, сдвигается на более поздний год.

К концу весны 1881 г. отнесем не датированное письмо к Н. И. Кугушевой [Творения 1994. 8: 19], в котором пересекаются три сюжета: обучение младшего сына Ильи, «новый путь» старшей дочери Александры и болезнь глаза свт. Феофана. Если хотя бы один из этих сюжетов не подтвердит свою принадлежность к весне 1881 г., датировку письма придется отложить.

«Сыну вашему дай Бог хорошо сдать экзамен и поступить в гимназию. Военное поприще — самое хорошее. Оно учит многому терпению, без коего трудно живет на бедной земле», — написал свт. Феофан [Творения 1994. 8: 19]. Речь идет о младшем сыне, Илье, родившемся 18 июля 1872 г. О раннем периоде своей жизни Илья Иванович Кугушев вспоминал: «Лет восьми отвезли меня в Москву для поступления в военную школу; но я заболел там у родных желтухой, и через год, для поправки здоровья, привезли меня в деревню, откуда лишь десяти лет отец отвез меня в г. Муром, сто верст от нас, поступил в 1 класс реального училища»¹. С опорой на известные даты приходим к следующему: Иван Васильевич умер 15 мая 1885 г.; приехав на летние каникулы после первого года обучения в Муроме, Илья узнал о смерти отца; следовательно, поступил он в Муромское реальное училище в 1884 г. До этого год он прожил в Москве и года два — дома. В датированных письмах к Н. И. Кугушевой от 17 августа и 2 сентября 1881 г. [Творения 1994. 8: 56] свт. Феофан касается вопроса об определении Ильи в школу, что совпадает с нашим вычислением.

«Беличку вашу благослови Господи на новый путь. Прекрасное решение! Там она найдет сладкий покой. Трудно бывает иногда, но самый труд имеет в себе источник утешений» [Творения 1994. 8: 19], — продолжает свт. Феофан в не датированном письме. Старшая дочь Александра Ивановна Кугушева, будучи уже схимонахиней Феофанией, записала против этих строк на полях принадлежавшего ей экземпляра афонского издания писем: «В сестры милосердия». Подробнее о намерении Белички свт. Феофан написал Н. И. Кугушевой 14 июля 1881 г. [Творения 1994. 8: 54–55], рекомендуя об этом «переговорить с княгиней» Н. Б. Шаховской, организовавшей в Москве общину сестер милосердия «Утоли моя печали».

¹ Кугушев И. И. Автобиография. Семейный архив Кугушевых.

Наконец, о своем здоровье свт. Феофан сообщал: «Глаз мой слепнет. Операция будет, когда совсем ослепнет. К ней можно совсем не прибегать, если не ослабеет левый глаз» [Творения 1994. 8: 19]. Болезнь правого глаза свт. Феофан стал отмечать с зимы 1879 г., о чем писал 4 февраля В. А. Колобовой [Творения 1994. 3: 73], в том же месяце — В. Т. Свиридовой¹, 12 марта — Н. В. Елагину [Творения 1994. 7: 117]. Наконец, решено было съездить в Тамбов и показаться врачу. О результатах свт. Феофан писал племяннику А. Г. Говорову 29 марта [Творения 1994. 1: 178]. Таким образом, письмо к Н. И. Кугушевой не могло быть написано ранее зимы 1879 г. А поскольку свт. Феофан сообщает Н. И. Кугушевой о возможной операции, что стало известно при посещении тамбовского врача, то письмо к ней написано не ранее 29 марта 1879 г. С другой стороны, в конце августа того же 1879 г. преосвященный посетил московского врача Крюкова, сказавшего, что операция не поможет [Творения 1994. 2: 48]. Эти сведения, почерпнутые из писем к другим адресатам, сдвигают нижнюю границу письма к Н. И. Кугушевой к началу осени 1879 г., но его верхнюю границу определяют сюжетные линии сына Ильи и дочери Александры. Таким образом, все три сюжета не исключают датировку письма концом весны 1881 г.

Примером того, как по письмам к разным лицам и по дополнительным источникам восстанавливается хронология событий и уточняется датировка, служит не датированное письмо свт. Феофана, которое мы относим к сентябрю 1882 г. [Творения 1994. 8: 62–63]. В нем, как и в рассмотренном выше письме, объединены несколько тематических линий: судьба племянницы, семейные неурядицы дочери Александры и пожелание дочери Анастасии все «на ус мотать».

«Белички жаль. Однако ж из того, что деется, еще ничего решительного выводить нельзя. Теперь время такое, что всюду охотятся. Тут и прихлебнут немного. Кончится охота, — и все кончится. — Я думаю, что из этого ничего крепко худого не выйдет. Спаси их Господи! Воодушевите Беличку, чтобы нос не повешивала, и не ворчала на мужа, а весело всегда встречала. Ворчанием и хмурением только раздражать его будет. А будто — что одобряет его подвиги по охоте» [Творения 1994. 8: 62–63].

¹ Архив Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря. Оп. 24. Д. 41. № 4011. Л. 9–11.

Письмо не могло быть написано ранее 7 сентября 1881 г., когда Н. И. Кугушева известила свт. Феофана о предстоявшей свадьбе старшей дочери [Творения 1994. 8: 58]. И, вероятно, в эти же дни начала сентября преосвященный послал благословение самой Александре Ивановне. Таким образом, не датированное письмо к Беличке [Творения 1994. 8: 156–157] обретает относительную датировку — начало сентября 1881 г.

К сентябрю 1881 г. следует отнести еще два письма к Н. И. Кугушевой. Одно начинается словами: «Благослови Господи ваших новобрачных соединиться крепким союзом...» [Творения 1994. 8: 59]; второе: «И слава Богу, что нашли утешение в нашей обители» [Творения 1994. 8: 63]. В общей хронологии писем располагаем их перед письмом, датированным 31 октября 1881 г. [Творения 1994. 2: 207–208. 8: 59–60], в котором свт. Феофан ответил на размышления Н. И. Кугушевой о счастье — здешнем и загробном: «Коли здешнее, то конечно от этого нечего ожидать. А если будущее, то, не понимаю, как оно может быть не утешительно?» Смутно угадываются первые сомнения и волнение матери относительно семейного счастья Белички. Череда последующих событий, связанных с предсвадебными хлопотами и началом семейной жизни новобрачных, служит ориентиром для датировки и других не датированных писем свт. Феофана к Александре и Н. И. Кугушевым.

К осени 1881 г., но позднее 31 октября 1881 г. отнесем письмо к Н. И. Кугушевой, первые строки которого: «Сорадуюсь вашей радости, что проехали благополучно, — и всем виденным утешены. Дай Господи, чтобы хорошее отношение между Беличкою и супругом длилось до конца их пребывания на земле» [Творения 1994. 8: 64]. Примыкает к этому письму написанное тогда же обращение к Беличке: «Добре, что вас муж любит. Вы любите мужа... и се — ваш рай» [Творения 1994. 8: 160]. Его также относим к осени 1881 г.

В двух письмах — от 22 и 26 декабря 1881 г. — нет ни слова о Беличке; их содержание относится исключительно к болезни (простуде) мужа, князя И. В. Кугушева, и его выздоровлению.

В 1882 г. первое письмо к Н. И. Кугушевой датировано 1–2 февраля. К поздравлению со Сретением Господним и приближающимся Великим постом прибавлено сочувствие Беличке: «Беличке тяжко...» [Творения 1994. 8: 67].

К середине февраля 1882 г. отнесем недатированное письмо, в котором свт. Феофан приветствует Н. И. Кугушеву на Выше [Творения 1994. 8: 64]. Оно напрямую связано с предыдущим, от 1–2 февраля, в котором преосвященный благословляет адресата провести пост «сколько можете строго и по-христиански. — Говейте и причащайтесь — три раза: на первой, на крестопоклонной и на страстной» [Творения 1994. 8: 64], т. е. в наиболее строгие недели Великого поста. Однако Н. И. Кугушева в этот приезд на Вышу, похоже, не причастилась. «Когда неудобно было говеть на первой, — написал ей из своей кельи свт. Феофан, — поговейте, как предполагаете. Чаша Господня всегда открыта, и все на всякий день приглашаются к ней. Потому никогда нельзя говорить, что время безвозвратно пропущено. Ныне пропущено, завтра готово» [Творения 1994. 8: 68]. Поскольку и это письмо не датировано, возникает вопрос, относится ли оно к февралю 1882 г.

В пользу этой датировки выявлено несколько аргументов. Во-первых, 13 января 1882 г. в письмах к О. С. Бурачек¹ и Н. В. Елагину [Творения 1994. 7: 154] свт. Феофан сообщал о том, что правый глаз «уже не работает», а левый «начал мутиться»; в письме к Кугушевой это сообщение повторено дословно [Творения 1994. 8: 69]. Здесь же несколько слов о Беличке, семейные неурядицы которой продолжают: «Чаете, что и Беличка обратится к Господу... Да ведь она и теперь не убежала от Него, помнит Его и Ему угодить желает» [Творения 1994. 8: 68].

11 апреля 1882 г. свт. Феофан поздравил Н. И. Кугушеву с праздником Светлого Христова Воскресения. «Письма ваши получил. Благодарствую. Не отвечал потому, что мы заняты в эту пору были» [Творения 1994. 8: 67]. Пасха 1882 г. приходилась на 28 марта. Чем же занят был свт. Феофан, что сумел поздравить свою духовную дочь с Воскресением Христовым только спустя две недели? В экземпляре афонского издания писем, принадлежавшем схимонахине Феофании, в миру Александре Кугушевой, на полях карандашная поправка допущенной при наборе ошибки: «Залиты водой», т. е. не «мы заняты в эту пору были», что звучит странно из уст преосвященного, а связь Вышенского монастыря с внешним миром в этот период была прервана весенним половодьем. Замеченная ошибка прочтения (залиты / заняты) помогла внести исправления в текст нескольких опубликованных писем, не

¹ РО ИРЛИ. Ф. 34 (С. О. Бурачек). № 481. Л. 71.

прибегая к рукописному источнику, например, письма к протоиерею В. П. Нечаеву от 19 апреля 1881 г.: «Можно бы пораньше послать, но мы бываем залиты и вам три недели не шлем посылок» [Творения 2001: 254]. Правомерность такой поправки подтверждает, помимо карандашной пометы схимонахини Феофании, письмо свт. Феофана к О. С. Бурачек от 24 апреля 1879 г.: «Первое ваше письмо получено как раз перед моим отъездом; а второе по возвращении; но тут мы стали залиты водой и не посылали в город по причине двух рек и нескольких оврагов. Так доселе»¹.

К середине весны 1882 г. семейная жизнь Александры стала налаживаться. В том же письме от 11 апреля свт. Феофан писал Н. И. Кугушевой о ее старшей дочери: «Беличка молодец. Если по ее указанию муж говел, то это много значит. Благослови ее Господи!» [Творения 1994. 8: 68]. Летние письма 1882 г. — 29 июня и 8 июля [Творения 1994. 8: 70–72] к Н. И. Кугушевой и 14 июля [Творения 1994. 8: 159–160] Александре — подтверждают эти положительные перемены. Такова канва хронологии, составленная из датированных писем. Но есть и недатированные, которым необходимо определить место в этом ряду.

К середине мая 1882 г. можно отнести письмо к Н. И. Кугушевой, в котором свт. Феофан передает Беличке совет, как «выдержать испытание» и «перехитрить» свекровь [Творения 1994. 8: 69]. Дату подсказывает благодарность в конце письма «за венки». Венки из цветов и веток — традиционное украшение на Троицу, которая в 1882 г. приходилась на 16 мая.

Косвенным аргументом для датирования писем служат упоминания о Софии Николаевне Слепцовой (1848–1920), урожденной Батюшковой, дочери старшей сестры Н. И. Кугушевой Варвары Ильиничны Головиной от первого брака. Позднее Слепцова также стала одним из корреспондентов преосвященного Феофана. В письмах к Н. И. Кугушевой ее имя появилось осенью 1882 г. «Ваша племянница — сирота кругом», — писал свт. Феофан 15 сентября [Творения 1994. 5: 135]. В другом письме, без даты, узнав подробности о Слепцовой, заметил: «Так она — профессорша премудрая! Пусть же готовится в строгий монастырь...» [Творения 1994. 8: 62]. Чтобы духовно поддержать «сироту кругом», свт. Феофан послал ей, как узнаем из еще одного недатированного письма

¹ РО ИРЛИ. Ф. 34 (С. О. Бурачек). № 481. Л. 27.

«118 псалом и книжку “Востани спяй”... и письма в СПб., и 5 слов» [Творения 1994. 5: 132]. Первая из названных книг — «Псалом сто-осмнадцатый, истолкованный епископом Феофаном» — издавалась несколько раз: в Петербурге в 1877 г., в Москве в 1880 г. и на Афоне в 1891 г. Полное название второй книги, изданной Русским на Афоне Пантелеимоновым монастырем, — «Востани спяй, и воскресни от мертвых, и осветит тя Христос. Еф. V, 14: Собр. святоотеческих писаний, направленных к пробуждению человека от сна греховного для бодрствования о Христе». *Письма в СПб.* — это книжка свт. Феофана «Письма к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры», изданная в 1881 г. в Петербурге без указания автора. Наконец, 5 слов — брошюра «Пять поучений о пути ко спасению», изданная в Москве в 1882 г. Наиболее слабым аргументом в пользу датировки письма сентябрем 1882 г. является последняя брошюра: была ли она уже напечатана? Подтверждает гипотезу письмо свт. Феофана от 5 сентября 1882 г. к протоиерею В. П. Нечаеву: «В тючок вложены две книжонки. — Афонцы перепечатали некоторые проповеди. Слова о пути ко спасению — говорены в Тамбове, когда я был архиерей — с иголки» [Творения 2001: 256].

Одно из писем к Н. И. Кугушевой с упоминанием о Слепцовой публиковалось дважды: в составе блоков «Письма к Н. И. К» [Творения 1994. 8: 74] и «Письма к княгине Н. И. К-вой» [Творения 1994. 5: 136] при этом в первом случае письмо напечатано без даты, а во втором датировано 25 сентября 1882 г. Таким образом, пребывание Слепцовой в доме ее тетушки Н. И. Кугушевой продлилось не более месяца.

Последовательность писем с упоминаниями о Слепцовой дала возможность выстроить хронологию событий в семье Белички, поскольку в тех же письмах к Н. И. Кугушевой свт. Феофан дает рекомендации относительно ее старшей дочери.

Сентябрь 1882 г. не ослабил семейный конфликт. Но письмо от 31 октября 1882 г. к Н. И. Кугушевой свидетельствует о некоем переломном событии, которое может прервать эту череду семейных неурядиц. «О Беличке будем жалеть и молить Господа, чтоб Он воодушевил ее мужественно переносить случившееся» [Творения 1994. 8: 73]. О чем именно идет речь, установить не удалось; однако о положительном результате известно из письма, датированного 10 декабря 1882 г.: «Что Беличка находит себя счастливою, очень рад. Благослови их Господи!» [Творения 1994. 8: 75].

В письмах 1883 г. свт. Феофан по-прежнему отвечает на вопросы Н. И. Кугушевой относительно ее дочери Александры и племянницы Софии Слепцовой. При этом именно к 1883 г. относится рубежное событие, которое делит письма преосвященного на *до* и *после*: рождение и появление в доме Кугушевых новорожденной малютки Маши Муратовой. Падчерица Н. И. Кугушевой Любовь Ивановна Муратова не перенесла пятые роды; Кугушевы забрали младенца в свое тамбовское имение Берестенки. С тех пор в письмах свт. Феофана часто упоминается некая *М., малютка, сиротка, приемыш*. Речь идет о подраставшей Маше Муратовой.

Свт. Феофан, узнав о случившемся, написал: «Ех-prompt, с каким принято дитя, — полу-сирота пока, — означает, что решение это вышло из глубины сердца, без всяких сторонних влияний. Дело само по себе похвально; из-за него можно похвалить и сердце, давшее такое решение. Что из сего выйдет? — Если мать подыметя, она возьмет дитя и будет вам благодарна. А если не подыметя, вы воспитаете дитя, поставите и на ноги, и устроите жизнь ее... Т. е. сделаете распрекрасное дело. Вы будете в сем деле — игуменья, а Черничка — послушница. И дело прекрасно пойдет <...> Благослови вас Господи и Черничку... и малютку. Ваш богомолец Е. Феофан» [Творения 1994. 8: 76]. Письмо из Вышенского монастыря датировано 11 мая 1883 г. В этот же день умерла Любовь Ивановна Муратова.

До 11 мая 1883 г. предположительно написаны два письма. Одно начинается приветствием: «Христос Воскресе!» [Творения 1994. 8: 33], следовательно, наступила Пасха, которая в 1883 г. приходилась на 17 апреля. В этом же письме — о Слепцовой [Творения 1994. 8: 33]; у свт. Феофана все еще «есть надежда наладить ее на игуменство», что также подтверждает датировку 1883 г. Наконец, еще строки этого же письма: «Молитву на исход души — назначить неудобно. Вот что сделайте. Прочитайте правило на исход души... и составьте себе сами молитовку, — из тамошних слов... применяясь к своему положению» [Творения 1994. 8: 33]. Их можно отнести к умиравшей в Москве Л. И. Муратовой. Таким образом, письмо было написано не ранее 17 апреля 1883 г. (Пасха) и не позднее 11 мая 1883 г., когда умерла Л. И. Муратова, т. е. в конце апреля или начале мая 1883 г.

Второе письмо начинается словами «С праздником поздравляю!» [Творения 1994. 8: 91]. Также в письме есть пожелание: «Светлый

праздник <...> встретить — в радости духовной. Но прежде потрудиться, и поскорбеть надо с Господом в страданиях Его...» [Творения 1994. 8: 91]. Поздравление относится к Вербному воскресенью — Входу Господнему в Иерусалим, с которого начинается Страстная седмица, Страсти Христовы, последние дни земной жизни Иисуса. В 1883 г. Вербное воскресенье отмечалось 10 апреля; этим днем и датируем письмо, в котором также есть несколько слов о Слепцовой: «Очень рад, что успокоились насчет Московской Премудрости» [Творения 1994. 8: 91]. Это логично сопрягается с рассмотренными выше письмами весны 1883 г. О родившейся 28 февраля 1883 г. Маше Муратовой не упоминается по той, вероятно, причине, что была надежда на выздоровление ее матери.

Главной няней для Маши Муратовой стала в Берестенках ее тетя — младшая дочь Н. И. Кугушевой княжна Анастасия Ивановна, Черничка. Этим объясняются участвовавшие письма к ней свт. Феофана: известны 105 писем, публиковавшихся как «Два письма к Черничке» [Творения 1994. 8: 152–153] и письма «К Е. С. В.» [Творения 1994. 4: 67–147] [Щербакова 2016; Щербакова 2018]. Однако ни в одном из них не сохранены даты. Установить их последовательность и место в общей хронологии Кугушевской эпистолярной коллекции помогает перекрестный анализ — сопоставление сведений о событиях жизни большой семьи в письмах свт. Феофана к разным адресатам.

К лету 1883 г. — между 11 мая и 30 сентября — относятся несколько недатированных писем к Н. И. Кугушевой и к Черничке.

В одном из них — поздравление Н. И. Кугушевой «с постом и с достижением обители»; речь также идет о привезенных на Вышу цветах. Троица 1883 г. приходилась на 5 июня; следовательно, Петров пост начинался с 12 июня. Этой датой можно обозначить письмо, из которого также следует, что вместе с матерью в монастырь приехала и Черничка: «Говеете и готовитесь ко св. причастию. Да будет сие вам во спасение, — и с Черничкою» [Творения 1994. 8: 81].

Недатированное письмо к Черничке также относится к 12 июня 1883 г.: «Благослови Господи вам причаститься св. Таин. Предоброе дело! О труде ухода за малюткою вы право рассуждаете, что она Богом вам поручена. И Господь воздаст вам» [Творения 1994. 4: 75].

Первые месяцы привыкания к новым семейным обстоятельствам и обязанностям были сопряжены для Н. И. Кугушевой с волнениями,

которыми она делилась с преосвященным. И он отвечал ей письмом от 20 июля 1883 г. Приблизить к этой дате можно недатированное письмо, в котором свт. Феофан благословляет Н. И. Кугушеву воспитать сиротку: «А что труд, — уж без этого что бывает? И Черничку благослови Господи пособить вам поудачнее» [Творения 1994. 8: 82]. Правомерность такого решения подтверждается упоминаниями в обоих письмах о Слепцовой. В недатированном: «Премудрая давно не пишет. Боюсь не нагородила ли она чего противного премудрости. Что она к вам едет, это добре...» [Творения 1994. 8: 82]. В письме от 20 июля 1883 г.: «Премудрая не пишет. И не знаю, что у нее. И какие дела задержали ее... Может быть, погулять захотелось и повеселиться. Спаси ее, Господи!» [Творения 1994. 8: 77].

К лету 1883 г. относятся перемены в семейной жизни Белички. Самой Александре свт. Феофан писал: «Благослови Господи ваше пребывание в доме своем. Настоящее теперь начало вашей семейной жизни! <...> Не гонитесь за блеском и тем, чтоб другие, смотря на вас, ахали! — Тихо и тихо! Без шума и крика, без загадок и строения воздушных замков» [Творения 1994. 8: 158–159]. Это недатированное письмо публиковалось в блоке «Особые письма к Беличке» как двойное. Начальные его строки обращены к Анастасии Кугушевой. Об этом говорит помета на полях экземпляра афонского издания, принадлежавшего схимонахине Феофании (Александре Кугушевой): «Черничке». Упоминание в письме о *Малютке* ограничивает датировку: не ранее 11 мая 1883 г.

О переезде Белички с мужем в Берестенки упомянуто также и в письме к Н. И. Кугушевой [Творения 1994. 8: 159]. Поскольку оно не датировано, его можно приблизить, основываясь не тематической близости, к адресованному Беличке и Черничке.

В осенних письмах свт. Феофана две фиксированных даты, вокруг которых возможно расположить недатированные письма: 30 сентября [Творения 1994. 8: 83–84] и 21 октября [Творения 1994. 8: 87–88].

Письмо от 30 сентября приурочено к прошедшим именинам Н. И. Кугушевой — дню святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии, отмечавшемуся по старому стилю 17 сентября. Основное содержание посвящено гомеопатическим средствам лечения, пересылаемым почтой, в связи с чем упомянута Слепцова: «Напишите об этом к Премудрой, и она все устроит. Будете писать к ней, побраните ее, что она не сообщила мне нового адреса. — Что она в мо-

настырь пробралась, очень рад. Господь да управит путь ее» [Творения 1994. 8: 84].

В письме к Н. И. Кугушевой также несколько слов о Черничке: «Что Черничка стоит на своем, — слава Богу! Благослови ее Господи. По-сылаю ей книжку о девстве св. Златоуста... перевод красавицы Марии Ивановны Виноградовой, дочери протоиерея — 20-с небольшим-летней» [Творения 1994. 8: 84]. Посланная книга — изданное в Москве в 1882 г. творение св. Иоанна Златоуста «О девстве», оказавшееся в числе запрещенных в России по распоряжению Екатерины II. Позднейший перевод принадлежал Марии В-вой, как значится на титуле издания 1882 г. Письмо свт. Феофана существенно расширяет эти сведения: действительно, Мария Ивановна Виноградова, родившаяся в 1860 г., была дочерью известного проповедника, миссионера и духовного писателя протоиерея Ивана Григорьевича Виноградова.

В недатированном письме к самой Анастасии Ивановне (Черничке) свт. Феофан изъявлял радость, «что книжка пришлась <...> по душе» [Творения 1994. 4: 82]. В афонском книжном издании к этому упоминанию о книжке сделана сноска: «О девстве Иоанна Зоатоуста», что подтверждает связь писем. Таким образом, недатированное письмо к Анастасии Ивановне, печатавшееся в блоке «Письма к Е. С. В.», можно датировать началом октября 1883 г.

В письме к Н. И. Кугушевой от 21 октября 1883 г. [Творения 1994. 8: 87–88] обозначены две тематические линии, продолжение которых видим в недатированных письмах: решение Н. И. Кугушевой «иметь лечебник и аптечку гомеопатическую» и проявление резкости в поведении Чернички. Раздражительность девушки, как можно думать, была связана с влюбленностью, которую она старалась побороть. В письме, отнесенном нами к началу октября 1883 г., свт. Феофан попросил Анастасию Кугушеву «поопределеннее» написать о своих смущениях. Поэтому недатированное письмо преосвященного из блока «Письма к Е. С. В.», начинающееся словами: «Хорошо вы сделали, что открыли, что бывает у вас в отношении к Н.» [Творения 1994. 4: 84], — следует датировать концом октября 1883 г. В нем наставления свт. Феофана в ответ на более определенные и откровенные признания Чернички» [Творения 1994. 4: 84].

Письмо, в котором свт. Феофан поздравляет Н. И. Кугушеву «с приобретением гомеопатического доктора и с аптечкой» [Творения

1994. 8: 73], относим к 8 ноября 1883 г. — дню празднования Собора Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных; об этом первая строчка письма: «Михаил Архангел да охраняет вас на всех путях ваших» [Творения 1994. 8: 73].

В следующем по хронологии письме к Черничке свт. Феофан одобряет, что девушка стала равнодушнее к Н. [Творения 1994. 4: 85]. Здесь же — о намерении Чернички причаститься. Едва ли в один день с этим письмом свт. Феофан писал Н. И. Кугушевой: «А о Черничке очень жалею, что она не с вами была. Я думаю, что вы знаете, что бывает у нее. Но все же написал, чтоб она пооткровенничала с вами. Кому ближе ее дело, как не вам? Может быть, все это пустяки, или само собою разлетится в прах; однако ж, поелику враг лукав и злохитр, — то надо во всем ухо держать остро. Помогите ей, Господи!» [Творения 1994. 8: 85]. Упоминание о том, что Черничка не причащалась, находит объяснение в следующем недатированном письме к Н. И. Кугушевой — о болезни Анастасии [Творения 1994. 8: 57–58].

К концу 1883 г. относим еще одно недатированное письмо к Н. И. Кугушевой [Творения 1994. 8: 17–18] на том основании, что адресат свт. Феофана делала первые шаги в постижении гомеопатических приемов лечения. Благословение Чернички и малытки подтверждает возможную датировку: не ранее мая 1883 г. Также не противоречат предлагаемой датировке упомянутые в письме книги: «Псалом сто-осмнадцатый, истолкованный епископом Феофаном», второе издание которого вышло в Москве в 1880 г. и было «назначено на раздачу» [Творения 1994. 8: 17], и «Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев», изданные Русским Пантелеимоновым монастырем на Афоне в 1882 г.

Последнее письмо свт. Феофана к Н. И. Кугушевой в 1883 г. датировано 26 декабря. В нем ответные поздравления с Рождеством Христовым, кратко — о дочерях Александре и Анастасии: «Беличку благодарю за поздравление. И ее поздравляю взаимно, — и супруга ее. Желаю им, чтоб ожидания их исполнились, и жизнь их потекла так тихо и светло, как им чается... И Черничку благодарю. И прежде болезнь отогнала ее от церкви, — и теперь. Очень жалею. Как бы не привыкнуть к беганию от церкви! Спаси ее Господи и укрепи» [Творения 1994. 8: 88–89]. Слова свт. Феофана итожат события истекшего года и подтверждают правильность их хронологической последовательности, восстановленной

по содержанию писем к Н. И. Кугушевой и ее дочерям.

Письма свт. Феофана к членам семьи Кугушевых, как видим, представляют собой целостное эпистолярное повествование. Этому способствовал тесный семейный круг корреспондентов, определявший близкие, а порой одни и те же детально обсуждаемые вопросы; регулярность переписки актуализировала ее проблематику, давала возможность свт. Феофану подробно толковать духовное содержание событий частной жизни адресатов. Проблемно-тематическая близость писем служит ключом к определению их хронологической последовательности, а также места недатированных писем в общей хронологической канве, подсказывает их датировку — хотя бы относительную или широкую, если отсутствуют убедительные аргументы в пользу точной даты письма. Рассмотренные обстоятельства переписки свт. Феофана с семьей Кугушевых, содержание писем преосвященного — к Н. И. Кугушевой, ее дочерям Александре и Анастасии, к племяннице С. Н. Слепцовой и о ней — выявили оптимальные методы и приемы датировки эпистолярных документов.

Список литературы

Источники

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Из неопубликованного М.: Правило веры, 2001. 656 с.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Москва: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь; Паломник, 1994. Вып. I-VIII.

Исследования

Воронин Т. Л. Художественные особенности эпистолярного наследия святителя Феофана Затворника // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. 2007. Вып. 2 (8). С. 7-19.

Кобак И. В. Письма как исторический источник: задачи и приемы изучения // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 2. 2012. Вып. 2. С. 142-148.

Лихачев Д. С. Текстология. Краткий очерк. М.; Л.: Наука, 1964. 102 с.

Шевчук С. В. (Архимандрит Зосима) Переписка святителя Феофана Затворника с мирянами: современное прочтение // Труды по русской патрологии. 2019. № 3 (7). С. 5-12.

Щербакова М. И. Корреспондент святителя Феофана «г-жа NN» // Два века русской классики. 2021. Т. 3, № 1. С. 262-283. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2021-3-1-262-283>

Щербакова М. И. Письма с Выши. Святитель Феофан и его корреспонденты Кугушевы. М.: Редакционно-издательский дом «Российский писатель», 2018. 160 с.

Щербакова М. И. Школа гармонии чувств в письмах свт. Феофана (Говорова) к Черничке // Чувствительность в литературе, искусстве, культуре конца XVIII-XIX века. К 250-летию Н. М. Карамзина. К 250-летию В. Л. Пушкина. М.: ИМЛИ РАН, 2016. С. 232-241.

Щербакова М. И. Эпистолярное наследие святителя Феофана (Говорова) Затворника Вышенского как источник научной биографии // Вестник Российского государственного научного фонда. 2013. № 4 (73). С. 129-139.

Щербакова М. И. Эпистолярное наследие святителя Феофана (Говорова). Проблемы датировки // От истории текста к истории литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 367-394.

References

Voronin, T. L. "Khudozhestvennyye osobennosti epistoliarного naslediiа sviatitelia Theofana Затворника" ["Artistic Features of the Epistolary Heritage of St. Theofan the Recluse"]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriiа III*, no. 2 (8), 2007, pp. 7-19. (In Russ.)

Kobak, I. V. "Pis'ma kak istoricheskii istochnik: zadachi i priemy izucheniia" ["Letters as a Historical Source: Tasks and Methods of Study"]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriiа 2*, no. 2, 2012, pp. 142-148. (In Russ.)

Likhachev, D. S. *Tekstologiya. Kratkii ocherk* [*Textual Criticism. Short Essay*]. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1964. 102 p. (In Russ.)

Shevchuk, S. V. (Arkhimandrit Zosima). “Perepiska sviatitelia Theofana Zatvornika s mirianami: sovremennoe prochtenie” [“Correspondence of St. Theofan the Recluse with the Laity: Modern Reading”]. *Trudy po russkoi patologii. Nauchnyi zhurnal Kaluzhskoi dukhovnoi seminarii*, no. 3 (7), 2019, pp. 5–12. (In Russ.)

Shcherbakova, M. I. “Korrespondent sviatitelia Feofana ‘g-zha NN’” [“Mrs. NN; Correspondent of St. Theofan”]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 3, no. 1, 2021, pp. 262–283. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2021-3-1-262-283> (In Russ.)

Shcherbakova, M. I. *Pis'ma s Vyshi. Sviatitel' Feofan i ego korrespondenty Kugushevy* [*Letters from Vysha. St. Theofan and His Correspondents the Kugushevs*]. Moscow, Rossiiskii pisatel' Publ., 2018. 160 p. (In Russ.)

Shcherbakova, M. I. “Shkola garmonii chuvstv v pis'makh svt. Feofana (Govorova) k Chernichke” [“The School of Harmony of Feelings in the Letters of St. Theofan (Govorova) to Chernichka”]. *Chuvstvitel'nost' v literature, iskusstve, kul'ture kontsa XVIII–XIX veka. K 250-letiiu N. M. Karamzina. K 250-letiiu V. L. Pushkina* [*Sensitivity in Literature, Art, Culture of the Late 18th–19th Centuries. To the 250th Anniversary of N. M. Karamzin. To the 250th Anniversary of V. L. Pushkin*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2016, pp. 232–241. (In Russ.)

Shcherbakova, M. I. “Epistoliarnoe nasledie sviatitelia Feofana (Govorova) Zatvornika Vyshenskogo kak istochnik nauchnoi biografii” [“The Epistolary Heritage of St. Theofan (Govorov), the Recluse of Vysha, as a Source for Scientific Biography”]. *Vestnik Rossiiskogo gosudarstvennogo nauchnogo fonda*, no. 4(73), 2013, pp. 129–139. (In Russ.)

Shcherbakova, M. I. “Epistoliarnoe nasledie sviatitelia Feofana (Govorova). Problemy datirovki” [“Epistolary Heritage of St. Theofan (Govorov). Dating Problems”]. *Ot istorii teksta k istorii literatury* [*From the History of Text to the History of Literature*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2015, pp. 367–394. (In Russ.)

© 2024. А. В. Тоичкина

Санкт-Петербургский государственный университет
г. Санкт-Петербург, Россия

Н. В. Гоголь как художник и мыслитель в работах Д. И. Чижевского (К 130-летию Д. И. Чижевского)

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
№ 23-28-01302 «Методология аксиологического подхода к изучению русской
словесности А. А. Ухтомского и Д. И. Чижевского»,
<https://rscf.ru/project/23-28-01302>*

Аннотация. Н. В. Гоголь был любимым писателем Д. И. Чижевского, статьи которого занимают существенное место в истории науки о писателе. Чижевский работал над книгой о Гоголе, которую так и не завершил. В предлагаемом исследовании рассматривается вопрос о концепции личности и творчества писателя, разработанный Чижевским в его работах о Гоголе. Так, Чижевский писал о необходимости создания «внутренней биографии» Гоголя, доказывая целостность творческой личности писателя. Он исследовал, как религиозное мировоззрение писателя преломлялось в художественном стиле его произведений, наглядно показывая неразрывное сплетение в творческой личности Гоголя художника и мыслителя. В своих работах ученый прошел путь от исследования темы «Гоголь и «Добролюбие»» до гипотезы о том, что писатель был «учеником Бенгеля». Надконфессиональный характер религиозных воззрений писателя был близок самому исследователю.

Ключевые слова: Д. И. Чижевский, Н. В. Гоголь, религиозное мировоззрение, поэтика, источники, творческая концепция, внутренняя биография.

Информация об авторе: Александра Витальевна Тоичкина, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб. д. 7-9, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3723-1553>

E-mail: a.toichkina@spbu.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 16.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 24.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Тоичкина А. В. Н. В. Гоголь как художник и мыслитель в работах Д. И. Чижевского // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 202–223. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-202-223>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 202–223. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 202–223. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. **Aleksandra V. Toichkina**

St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russia

N. V. Gogol as an Artist and Thinker in the Works of D. I. Chizhevsky (To the 130th Anniversary of D. I. Chizhevsky)

Acknowledgments: The work was carried with financial support from the Russian Science Foundation, project no. 23-28-01302 “Methodology of the Axiological Approach to the Study of Russian Literature by A. A. Ukhtomsky and D. I. Chizhevsky” (<https://rscf.ru/project/23-28-01302/>).

Abstract: N. V. Gogol was the favorite writer of D. I. Chizhevsky, whose articles have a significant place in the history of Gogol studies. It is known that Chizhevsky worked on a book about Gogol, which he never completed. The proposed research examines the issue of the concept of the writer’s personality and creativity, developed by Chizhevsky in his works about Gogol. Thus, Chizhevsky wrote about the need to create an “internal biography” of Gogol and proved the integrity of the writer’s creative personality. He explored how the writer’s religious worldview was refracted in the artistic style of his works, clearly showing the inextricable interweaving in Gogol’s creative personality as an artist and a thinker. In his works, the scientist went from researching the topic of “Gogol and the Philokalia” to the hypothesis that the writer was “a student of Bengel.” The non-confessional nature of the writer’s religious views was close to the researcher himself.

Keywords: D. I. Chizhevsky, N. V. Gogol, religious worldview, poetics, sources, creative concept, internal biography.

Information about the author: Alexandra V. Toichkina, DSc of Philology, Associate Professor, St. Petersburg State University, Universitetskaya Emb., 7–9, 199034 St. Petersburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3723-1553>
E-mail: a.toichkina@spbu.ru

Received: March 16, 2024

Approved after reviewing: April 24, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Toichkina, A. V. “N. V. Gogol as an Artist and Thinker in the Works of D. I. Chizhevsky (To the 130th Anniversary of D. I. Chizhevsky).” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 202–223. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-202-223>

В «истории духа» Д. И. Чижевского (1894–1977) есть любимые персоналии, которым он посвятил значительную часть работ. Это известный украинский философ Г. С. Сковорода (1722–1794), чешский религиозный мыслитель и педагог Я. А. Коменский (1592–1670). Особое место в научной деятельности слависта заняло изучение творчества таких писателей, как Н. В. Гоголь и Ф. М. Достоевский [Мnich: 247]. В рамках настоящего исследования мы рассмотрим концепцию творчества Гоголя, разработанную Чижевским, учитывая при этом авторитетные исследования специалистов [Янцен; Марченко; Мних; Надъярных; Васильева; Воропаев].

Самым главным для Чижевского в его «истории духа» (так определял он созданную им модель развития культуры) был религиозный смысл произведений и духовный путь их авторов. Подход Чижевского — явление системное и синтетическое¹. Он опирался при создании своей культурологической модели, с одной стороны, на философию Гегеля, с другой — на свою интерпретацию феноменологии Гуссерля. Метод анализа Чижевского выработывался в рамках школы русских формалистов и Пражского лингвистического кружка. Важны были для него герменевтические практики и методологии. Статьи, посвященные биографии и творчеству Н. В. Гоголя, написаны в рамках этого синтетического религиозно-философского подхода.

По воспоминаниям современников, Гоголь был любимым писателем Д. И. Чижевского [Янцен: 46]. Тема Гоголя появилась в трудах Чижевского во второй половине 1920-х гг. в его работах по истории философии на Украине. В 1930-е гг. он пишет рецензии на книги Н. В. Горлина «Н. В. Гоголь и Э. Т. А. Гофман» (1933), А. Белого «Мастерство Гоголя» (1938), В. В. Гиппиус «Гоголь. Материалы и исследования»

¹ О системности «истории духа» как культурологической модели Чижевского см. [Тоичкина 2016].

(1939). В 1937–1938 гг. выходят немецкоязычный и русскоязычный варианты статьи Чижевского «О “Шинели” Гоголя». Во второй половине 1940-х гг. славист публикует в цикле «Плоды чтения» заметки «Словарь Гоголя» (1942, 1947), предисловие к немецкому изданию «Мертвых душ» (1949). В 1950-е гг. издает такие важные статьи о писателе, как «Неизвестный Гоголь» (1951) и «Гоголь: художник и мыслитель» (1952). Из рецензий значимым становится разбор трех книг о Гоголе: В. Ермилова (1952), В. Сечкарева (1953) и «Огонь вещей» А. Ремизова (1954) [Чижевский 1955: 277–288]. В 1955 г. Чижевский публикует статью о Гоголе в «Енциклопедії українознавства Наукового Товариства ім. Т. Г. Шевченка» (1955). Небольшую заметку о двух письмах Гоголя (архивные разыскания Чижевского) ученый издал в 1956 г. на русском и немецком языках. В 1960-е гг. вышли его немецкоязычная монография «История русской литературы 19 века» (первая часть в 1964 г., в ней помещена глава о Гоголе), русскоязычная статья, посвященная биографии писателя, — «Две родословных Гоголя» (1965), статья на немецком языке «Сковорода — Гоголь» (1968). В 1970-е гг. на немецком была опубликована заметка «Украинизмы у Гоголя» (1976) и (уже после смерти автора) статья «Замечания к повестям Гоголя» (1978)¹. Известно, что Чижевский работал над книгой о Гоголе, которую так и не завершил (существует рукопись части немецкого варианта книги, посвященной биографии писателя [Янцен: 46–63]). Библиография опубликованных работ Чижевского о Гоголе — статей, рецензий, глав монографий — включает 28 позиций [Чижевский 2015: 388–390].

Рассмотрим, как решал Чижевский вопрос о соотношения религиозных воззрений Гоголя с его творческим методом.

В 1966 г. под редакцией Чижевского в томе 12 серии “Forum Slavicum” на немецком языке вышел сборник статей «Гоголь, Тургенев, Достоевский, Толстой: о русской литературе 19 века». В этот сборник Чижевский включил три свои статьи о Гоголе, которые сам очень ценил: 1. «Неизвестный Гоголь»; 2. «Гоголь: художник и мыслитель»; 3. «О композиции “Шинели” Гоголя». В этих статьях Чижевский фак-

¹ В обзоре русских зарубежных работ о Гоголе В. А. Воропаев рассматривает статьи Чижевского «О “Шинели” Гоголя», «Неизвестный Гоголь», «Две родословные Гоголя», «“Да” и “нет” у Гоголя» [Воропаев: 105–107]. Р. В. Мних анализирует круг работ Чижевского о Гоголе в своей монографии [Мних: 372–385].

тически изложил свою концепцию понимания Гоголя как мыслителя и художника. Но одной из первых работ о Гоголе стала глава в украинской монографии Чижевского 1931 г. «Нариси з історії філософії на Україні». Глава VII «Микола Гоголь (На шляху до вічної краси)» была написана Чижевским в соавторстве с его учеником Л. Мыколаенко¹ и в дальнейшем предопределила подход и методологию исследования в статьях о Гоголе. По мысли исследователей, Гоголь в творчестве реализует свою религиозно-философскую проповедническую интенцию с его призывом: «Будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Христом, и всяк, прелазай иначе, есть тать и разбойник» [Чижевский 1983: 102]. Именно поэтому Гоголь ставит сердечный порыв выше чувства долга и обязательств («обнимаю силою любви моей»). Источником всего есть любовь, и сами мы — «творение Божьей любви». Живую душу и труд во имя ее ставит Гоголь целью писательской работы [Чижевский 1983: 104]. С этим связаны оптимизм и вера Гоголя в человека и литературу. «Гимн Красоте Небесной был благодарностью Гоголя за жизнь» [Чижевский 1983: 106]. Но в «Нарисах» 1931 г. Чижевский (как и Миколаенко) рассматривает Гоголя как явление в истории украинской духовной традиции. В дальнейшем он изменил свою точку зрения. Так, в монографии ученого «Історія української літератури» (1956) нет раздела о Гоголе², зато такой раздел был им написан для первой части «Истории русской литературы» (1964). И в основном круге статей Гоголь рассматривается по преимуществу как русский писатель.

Итак, три статьи были отобраны самим Чижевским для его издания. Наиболее ранняя из них — «О “Шинели” Гоголя» (в немецком варианте «Про композицию “Шинели” Гоголя») вышла в «Современных записках» № 67 за 1938 г. 23 мая 1936 г. Чижевский писал А. Л. Бему: «Я только что закончил статью о “Шинели”, как кажется, с совершен-

¹ Про работу Миколаенко Чижевский в марте 1933 г. писал в письме Ф. Либу: «Посылаю Вам статью моего ученика Миколаенко о Гоголе... Гоголь, конечно, несколько идеализируется, то есть не замечаются трагические противоречия его мировоззрения. Но эту точку зрения я считаю более правильной, чем ложное понимание Гоголя, предлагаемое, например, Владимиром Ильиным...» [Янцен: 49].

² В «Історії» Чижевский рассматривает Гоголя как представителя «русской школы» в истории украинской литературы XIX в.

но новой точки зрения» [Янцен: 49]. На немецком языке эта статья вышла в начале 1937 г. в журнале Фасмера в рубрике «Gogol'-Studien» [Čyževskij 1937: 63–94]. Немецкий вариант статьи обширнее русского, в нем есть фрагменты, которые отсутствуют в русскоязычном тексте (к примеру, развернутый анализ темы «задоров» в немецком варианте включает в себя рассмотрение не вошедших в окончательный текст четвертой главы «Евгения Онегина» А. С. Пушкина строк: «У всякого своя охота / Своя любимая забота — / Кто целит в уток из ружья, / Кто бредит рифмами, как я, / Кто бьет хлопушкой мух нахальных, / Кто правит в замыслах толпой, / Кто забавляется войной, / Кто в чувствах нежится печальных, / Кто занимается вином — / И благо смешано со злом» [Čyževskij 1937: 63–94]). Тема «задоров» у Сковороды, Гоголя, Пушкина и Горация в дальнейшем станет предметом отдельного рассмотрения в статье Чижевского «Сковорода-Гоголь» [Čyževskij 1937: 317–326].

Статья Чижевского о «Шинели» достаточно изучена. Упомянем, к примеру, работы Н. С. Надъярных и М. А. Васильевой. Так, М. А. Васильева характеризует метод мелких наблюдений А. Л. Бема, который использовал Чижевский при анализе повести «Шинель» [Васильева 2008: 121–123]¹. Н. С. Надъярных подробно останавливается на прочтении Чижевским повести Гоголя через анализ повтора слова «даже» [Надъярных: 221–228]. Сам славист указывает в статье еще и на актуальный для него метод медленного чтения М. О. Гершензона. Однако метод Гершензона в плане интерпретации предполагал установку на субъективность восприятия читателя, чего Чижевский старательно избегал. Именно поэтому он обращается к источникам произведения.

В VI разделе статьи «О “Шинели” Гоголя» Чижевский рассматривает вопрос о шинели как главном предмете привязанности Акакия Акакиевича в контексте религиозных взглядов Гоголя, читавшего «Добротолубие» и занятого проблемами «духовного делания», подвига духовной борьбы. «Тема “Шинели”, — пишет Чижевский, — воспламенение человеческой души, ее перерождение под влиянием — правда очень своеобразной — любви» [Чижевский 1938: 189]. Гоголь пока-

¹ См. также вступительную статью М. А. Васильевой к ее публикации работы Чижевского в журнале «Дружба народов» [Васильева 1997: 199–205].

зывает, что любовь может быть не только к великому и прекрасному, но и к повседневному, прозаическому, и, мало того, — «к ничтожному объекту» [Чижевский 1938: 189]. Это одна из центральных идей в художественных произведениях Гоголя — «у каждого человека свой “задор”, своя страсть, свое увлечение». По замечанию слависта, в истории литературы эта тема встречается в поэзии Горация, европейского и украинского барокко. Кроме того, это «тема одного из “виршей” мистика Григория Сковороды, вирша, известного, вероятно Гоголю хотя бы из “Наталки Полтавки” Котляревского (писателя, из которого он берет часть эпиграфов к “Сорочинской ярмарке”» [Чижевский 1938: 189–190]. Речь идет об известной песне Сковороды «Всякому городу свой нрав и права». «Сковорода дает в своем “вирше” <...>, после нескольких вступительных строк, противопоставляющих пестроте интересов и увлечений “света” (“всяка имеет свой ум голова, всякому сердцу своя есть любовь, всякому горлу свой вкус есть...”), “однодумство” духовного увлечения автора (“а мне одна только в свете дума, а мне одно только нейдет с ума...”») [Чижевский 1938: 190]. Мысль о смерти предопределяет духовный смысл «вирша» Сковороды. Гоголь в «Мертвых душах» дает свою панораму человеческих «задоров»: «У всякого есть свой задор: у одного задор обратился на борзых собак; другому кажется, что он сильный любитель музыки и удивительно как чувствует все глубокие места в ней; третий мастер лихо пообедать; четвертый сыграть роль хоть одним вершком повыше той, которая ему назначена; пятый, с желанием более ограниченным, спит и грезит о том, как бы пройтись на гулянье с флигель-адъютантом, напоказ своим приятелям, знакомым и даже незнакомым <...>» [Гоголь 5: 26]. По мысли слависта, все эти страсти, увлечения, «задоры» направлены на «ничтожные объекты» [Чижевский 1938: 190]. В «Невском проспекте» Гоголь изображает выставку вещей, воплощающих идею «задоров»: «щегольский сюртук с лучшим бобром», «греческий прекрасный нос», «превосходные бакенбарды», «пара хорошеньких глазок и удивительная шляпка», «перстень с талисманом на щегольском мизинце», «ножка в очаровательном башмачке» [Гоголь 3/4: 11]. «Но в “Шинели”, — пишет Чижевский, — задор героя — ниже всего, что мы видим в других местах у Гоголя» [Чижевский 1938: 190]. Смысл такого изображения проясняется в контексте переписки Гоголя 1840–1842 гг., когда была написана «Шинель».

В это время Гоголя волновал вопрос о том, можно ли прикреплять свое существование к вещам «внешнего мира» [Чижевский 1938: 191]. В письме к Данилевскому от 20 июня 1843 г. Гоголь резко противопоставляет внешнюю и внутреннюю жизнь. Надо иметь «неподвижный якорь», так как все вещи в мире обречены гибели, человек должен иметь внутри «центр, на который, опершись, мог бы он пересилить и самые страдания в горе жизни». Внешняя жизнь «есть противоположность внутренней, когда человек под влиянием страстных увлечений влечется без борьбы потоками жизни <...>» [Гоголь 9: 202]. Отдача себя внешнему миру приводит к потере «центра», т. е. Бога. Здесь Чижевский вспоминает богословский трактат Я. А. Коменского «*Centrum securitatis*» (1625), посвященный утверждению идеи Бога как главной опоры в жизни человека. На этот трактат указывает О. В. Марченко [Марченко: 43]. Но открытым остается вопрос о значении этого произведения для повести Гоголя. Понятие «*Centrum securitatis*» непосредственно отсылает к одному из важнейших в вероисповедательном плане произведений Я. А. Коменского — «*Centrum securitatis*, или Основание истинной безопасности. То есть: ясное представление о том, что в едином Боге и в смиренном подчинении всем его волям заключается только истинный покой, безопасность и наслаждение этой настоящей жизни» — теологический трактат Я. А. Коменского в 13 главах (1625). Трактат был посвящен Рафаэлю Лещинскому в благодарность за то, что он принял преследуемых членов Братства в своих поместьях в Лешно. В этом произведении Коменский показывает, что все в мире проистекает от Бога. Так, он приводит рисунок: «дерево мудрости», видимые части которого укоренены в Боге невидимыми частями. Дерево — эмблема живого цельного знания, исходя из розенкрейцеровской пансофии — «от Единого, через все, к Единому». Еще одно изображение — это колесо. За многообразием явлений скрывается изначальная простота. Несчастья постигают людей в отпадении от Бога. Коменский указывает три пути возвращения к Богу — бдительность, смирение и молитва [Komensky: 19–159]. Чижевский, как известно, в середине 1930-х гг. активно работал на ниве комениологии. Так, в 1935 г. он нашел считавшийся утерянным труд Коменского «Всемирный совет об исправлении дел человеческих».

Как у Коменского, так и у Гоголя (по мысли Чижевского) человек теряет себя и гибнет вследствие утраты центра, утраты идеи Бога¹. И это главная тема гоголевских «Петербургских повестей». В «Шинели» герой гибнет от «ничего». «Его страстное увлечение направлено на ничтожный, негодный объект — и у него нет центра, опираясь на который он мог бы противостоять миру, пересилить и самые страдания и горе жизни» [Чижевский 1938: 192]. Мир ловит человека «мелочами, <...> повседневностью, жалкими, урезанными от грошевого жалования грошами, шинелью. Если человек всею душою запутался в этих мелочах, ему несть спасения. Сюжет “Шинели” — своеобразное обращение евангельской притчи о “лепте вдовицы”: как лепта, грош, может быть великою жертвою, так и мелочь, шинель, может быть великим искушением (мысль из “Добротолюбия”). Не только Бог, но и черт соответственно ценит такую лепту» [Чижевский 1938: 193]. В трагическом финале повести Чижевский видел «мнимую победу над смертью земной любви», то есть победу злого духа над человеческой душою: «Не смешна, а страшна гоголевская история “бедного чиновника”!» [Чижевский 1938: 194]². В свою очередь Сковорода в одном из своих сочинений писал о «клеякой стихийности мира» [Зеньковский 1991: 77]³.

Чижевский в анализе «Шинели», используя герменевтические методы «медленного чтения» Гершензона и «мелких наблюдений» Бема, подчиняет эти методы историко-литературной по своей сути задаче. Его занимает вопрос о смысле повести, о том, что Гоголь хотел ею сказать. Так, он пишет, что ни Белинский, ни Достоевский не поняли «Шинель» Гоголя и неверно истолковали ее смысл. Вместе с тем, обозначенный исследователем вопрос об источниках повести выходит за рамки собственно историко-литературной задачи. И если сочинения Сковороды, Котляревского и Горация входили в круг чтения Гоголя, то вопрос, был ли Гоголь знаком с трактатом Коменского, остается открытым. Требовала отдельного исследования и ремарка о чтении Гоголем «Добротолюбия», что Чижевский и сам прекрасно понимал. Так, 2 но-

¹ См. также: [Васильева 2008: 127–128].

² См. на современном этапе полемику Ю. Барабаша с М. Вайскопфом по поводу сопоставления Чижевским темы страсти у Гоголя и Сковороды: [Барабаш: 359].

³ «Клейкие тенеты мира» [Марченко: 44]. На своей могиле Сковорода завещал написать эпитафию: «Мир ловил меня, но не поймал».

ября 1930 г. он писал Ф. Либу: «Шор интересовался “Добротолюбием”. Я бы тоже охотно получил один из томов, так как занят важной темой: “Гоголь и Добротолюбие” (мысль заняться этой темой уже сейчас пришла в тот момент, когда я узнал, что Шор получит от Вас “Добротолюбие”» [Янцен: 47–48].

Чижевский возвращается к проблеме понимания Гоголя и в статье «Гоголь как художник и мыслитель» (1952), приуроченной к 100-летию со дня смерти писателя. Статья вышла на английском языке¹.

Обозначим положение, которое существенно для всего круга работ Чижевского о Гоголе. Чижевский категорически возражал против устойчивого в гоголеведении представления о религиозном кризисе, пережитом Гоголем, о «гибельном влиянии отца Матвея Константиновского», о реализме как творческом методе писателя и т. д. Вслед за Гиппиусом и Зеньковским² он утверждал религиозную целостность личности писателя. Чижевский объяснял трагизм жизни Гоголя непреодолимым в принципе конфликтом между природой мысли и природой слова в эстетическом целом: «...любой мыслитель сталкивается с принципиальной неадекватностью всякого словесного оформления мысли», это «конфликт слова и идеи, содержания и формы» [Чижевский 2010: 118]. При этом Чижевский отмечал, что «самое художественное оформление и мысль Гоголя полны внутренних противоречий» [Чижевский 2010: 119]. И необычный язык Гоголя («самый неправильный русский язык») подчинен задачам выражения «глубоких и продуктивных противоречий, основанных на силе творческой интуиции, с одной стороны, и силе ищущей мысли — с другой». Гоголь создавал свой язык: «Ему звучал какой-то особый язык, вероятно, такой, на котором не говорят нигде в этом мире» [Чижевский 2010: 120]. И именно в этот «неземной язык» писатель претворял и переплавлял элементы, заимствованные из «земных языков».

¹ Gogol: Artist and Thinker [Čiževskij: 261–278]. В настоящем исследовании мы опираемся на текст публикации Янцена в журнале «Вопросы философии» [Чижевский 2010: 118–129], в которой представлен неизвестный ранее русский вариант статьи, обнаруженный ученым в архиве Чижевского.

² В частности, Чижевский высоко ценил книгу В. В. Гиппиуса «Гоголь» (1924) и труд В. В. Зеньковского «Н. В. Гоголь» (1961). Он писал об этом в некрологе памяти Зеньковского в 1964 г. [Чижевский 2007: 824].

Чижевского на протяжении всех лет работы над гоголевской темой очень занимал вопрос о языке писателя, в частности, его интересовали украинизмы в творчестве Гоголя. 2 июня 1942 г. он сообщал А. Л. Бему по поводу своих планов написать книгу о Гоголе и опубликовать «главу об украинизмах Гоголя»: «...меня особенно интересуют “скрытые” украинизмы позднейшего периода. Например, “Яичницын”, как собирався себя перекрестить Яичница. “Товарищи отсоветовали, говорят, будет похоже на ‘собачий сын’.” Но московское и петербургское произношение “Яишницын” на собачий сын мало похоже. Конечно, Гоголь произносил “Яичницын”. — Или ругательство Ноздрева (Чичикову, отказывающемуся играть в шашки) — “печник гадкий”. Печник как русское ругательство неизвестно. Но это, вероятно, только перевод украинского “пічкур” (лежебока, лежащий на печи). Таких мест довольно много. Немало и неверных приставок к глаголам, особенно легко путаемых “иностранцами”. Главная тема книги: Гоголь как чужестранец — в школе, в России, в Италии, на земле, в кругах, в которых он вращался и т. д.» [Янцен: 50]. Заметка Чижевского об украинизмах Гоголя в итоге вышла на немецком языке и только в 1976 г.; содержала в себе лишь небольшие фрагменты большого материала, собранного ученым. Как скрытые украинизмы в этой заметке рассматриваются: имя Вий (от укр. «вія» — «ресница»), «печник гадкий» (от укр. «пічкур»), «схватился со стула» (от укр. «схопився зі стільця»), «он меня понравил» (от укр. «він мене уподобав») [Tschizewskij 1976: 401–405].

В статье «Гоголь как художник и мыслитель» Чижевский рассматривал «парадоксы стиля писателя», т. е. художественные приемы Гоголя. Так, он анализировал «антитетический оксюморон» («прочные дрожки без одной рессоры», «молодая горячая лошадь... 17 лет от роду» и т. д.) и приходил к выводу, что фигура в некотором смысле оказывается пародией на «конциденцио оппозиторум», совпадение противоположностей во всяком истинном бытии» (традиционный прием религиозной литературы) [Чижевский 2010: 121]. Далее шли примеры гипербол («вареники величиной в шляпу», «клопы, кусающие как собаки» и т. д.) и «гиперохе», которые у Гоголя оказываются «средством характеристики ничтожного» («усы, никаким пером, никакою кистью неизобразимые», «имя, которое даже трудно было припомнить» и т. д.). Гиперохе, по наблюдению Чижевского, — «носитель функции характеристики высокого и святого» и «употребление этого приема в таком смысле вос-

ходит в конечном счете к “отрицательному богословию” отцов церкви, в частности, к “Ареопагитикам” [Чижевский 2010: 122]. Вопрос, который ставил ученый, состоял в следующем: «В чем же смысл этих парадоксов гоголевского стиля? Каково их значение в системе художественных приемов и в сфере идеологии Гоголя?» [Чижевский 2010: 122]. Чижевский отвечал на этот вопрос так: «переключение функций художественных приемов — пародическое употребление гипербола и гиперохе, оксюморонное применение “конциденцио оппозиорум” — у Гоголя несомненно своеобразный способ показать ничтожество, небытийственность, иллюзорность низшего земного бытия» [Чижевский 2010: 122]. Чижевский пишет о том, что Гоголь создал свою систему «натуральной стилистики» [Чижевский 2010: 123] — систему приемов, которые вскрывают иллюзорность и ничтожность этого мира. В эту систему включаются такие приемы, как слияние сна и действительности — образы Петербурга, или Парижа у Гоголя; прием «реализации метафоры»: «действительность оказывается то скрытой за метафорой, сравнением, то попросту превращается в нее» [Чижевский 2010: 124]. Вот один из примеров, который приводит Чижевский: «...в окне помещался сбитеньщик с самоваром из красной меди и лицом таким же красным, как самовар, так что издали можно было подумать, что на окне стояло два самовара, если б *один самовар* не был с черною как смоль бородою». Фантастический мир у Гоголя «раскрывает свою иллюзорность уже тем, что все оказывается только похожим на что-то иное и при том, по большей части “низшее”» [Чижевский 2010: 125]. Чижевский указывает на особый прием Гоголя — использования «метафоры вниз», «т. е. сравнение высшего с низким — в особенности людей с животными или даже предметами» [Чижевский 2010: 125]. Но смысл этих всех приемов не в уничтожающей все и вся сатире: «Гоголь видел задачу искусства, в частности искусства слова, вовсе не в разрушении и уничтожении. Искусство призвано не к разрушению, а к созиданию: искусство должно быть “нечувственной ступенью к христианству”. А это означает для Гоголя не разрушение, а улучшение, не уничтожение, а преображение существующего» [Чижевский 2010: 125]. Основная идея христианского мировоззрения Гоголя, по мысли слависта, — идея «преображения», «направления к добру». Мир земной «только испорчен». Дальше Чижевский выходит опять к теме «задоров»/страстей: «И конечно, главное для Гоголя — не внешнее, юридическое, социаль-

ное преобразование мира, но преображение каждого отдельного человека, то возрождение, которое должно было стать темой дальнейших частей “Мертвых душ”. Уже в первой части “поэмы” эта тема намечена» [Чижевский 2010: 126]. Чижевский пишет о неудаче проповеди Гоголя, не услышанной современниками и потомками. Но, по его мнению, Гоголя нельзя понять, если не проанализировать «неразрывное сплетение в творческой личности писателя художника и мыслителя» [Чижевский 2010: 126].

Изучение источников религиозных взглядов Гоголя приводит Чижевского в 1940-е гг. к парадоксальной гипотезе: Гоголь «может оказаться приверженцем Бенгеля!» [Янцен: 52]¹. Статью «Неизвестный Гоголь» (1951) Чижевский посвятил вопросу о природе религиозности Гоголя, о «скрытой жизни» писателя². Для него идеалом биографии Гоголя была биография «внутренняя», «духовная биография»³. 9 января 1951 г. он писал Л. Мюллеру: «Только что написал статью о “неизвестном Гоголе” для одного хорошего американского журнала. Хотя она была мне заказана, я не знаю, как она переведена, выйдет ли и когда. Первая часть посвящена формальным вопросам — и здесь мне пришлось отделять Гоголя от реализма: их отождествление (Гоголь = реализм) — “само собою разумеющаяся” точка зрения в американской литературе. Вторую часть я посвятил четырем неясным моментам в духовной истории Гоголя: “Портрету”, его отношениям с польскими иезуитами в Риме, его отношению к Фоме Кемпийскому и сходству его “Выбранных мест...” с произведениями голландских, английских и американских сект или с религиозными Франклином и Юстусом Мё-

¹ Тема значения для Гоголя немецкой пиетистской традиции И. А. Бенгеля и И. Г. Юнга-Штиллинга отражена в работах Чижевского о значении сочинений немецких мистиков для славянских литератур. В частности, Чижевский прослеживал историю восприятия в России такого эсхатологического сочинения, как «Победная песнь» Юнга-Штиллинга. В статье «Неизвестный Гоголь» Чижевский рассматривает это произведение «в качестве вероятного источника сюжета о близком пришествии антихриста в первой редакции повести “Портрет”» [Гольденберг: 92].

² Гоголя Чижевский, очевидным образом, трактовал как мистика (о понимании мистической традиции Чижевским см. [Тоичкина 2017]).

³ Этот тезис Чижевский подчеркивал в своей рецензии на книгу В. Сечкарева о Гоголе [Чижевский 1955: 281-282].

зером (у которых религиозность не проявляется явно)» [Янцен: 53–54].

В статье Чижевский подчеркивает одиночество Гоголя¹, его чуждость современному обществу («он не примкнул ни к одному из духовных течений, с которыми была тогда связана вся русская культурная жизнь: он не стал ни западником, ни славянофилом, ни политическим радикалом, ни украинофилом, одним словом, остался идеологически “всем чужим”, даже своим ближайшим друзьям и почитателям» [Чижевский 1951: 135]). Ученый объясняет этот факт тем, что писатель, по сути, был человеком «иного времени, иной культурной эпохи», эпигоном «Александровской эпохи». «Именно поэтому он, с одной стороны, “отстал” от своего времени, с другой, “опередил” его. В “отсталости” Гоголя отчасти и причина его идеологических “провидений”, предвосхищение им идей Достоевского, эстетики символизма, некоторых религиозных мотивов, появляющихся снова только у современных русских философов» [Чижевский 1951: 136]. Далее Чижевский ставит вопрос об источниках религиозных воззрений писателя. «Религиозный утопизм» и «эсхатологические чаяния» Гоголя по Чижевскому могут быть связаны со знакомством писателя с трудами мистика Юнга-Штиллинга. Пишет Чижевский и о влиянии католических сочинений, в частности, «Подражания Христу» Фомы Кемпийского, о чтении Гоголем святоотеческих сочинений, о слиянии в его взглядах проблем экономических и религиозных (Чижевский связывает последний вопрос с этикой протестантизма). В целом же он стремится показать склонность Гоголя «увлекаться различными течениями и идеями — и затем покидать их» [Чижевский 1951: 149], что тоже характерно для людей Александровской эпохи. И анализ фактов внутренней биографии Гоголя приводит его к выводу о надконфессиональном характере религиозных воззрений писателя [Чижевский 1951: 142]. Этот вывод, скорей всего, был близок самому Чижевскому.

Книгу о Гоголе Чижевский так и не издал. В начале 1950-х гг., судя по письмам, книга была написана. Так, сохранился план русскоязычного² варианта труда. Чижевский предполагал издать книгу «Гоголь.

¹ См. подробный анализ статьи: [Васильева 2010: 165–176].

² Сам Чижевский писал в письме М. М. Карповичу «Книгу о Гоголе я не могу печатать на другом языке, так как перевод цитат Гоголя испортит все» [Янцен: 61]. Тем не менее, немецкий вариант книги тоже был им написан (сохранилась часть рукописи).

Писатель — художник и мыслитель» объемом около 300 страниц. В процессе ее написания он обработал, как он писал М. М. Карповичу, «весь многочисленный новый материал, изданный после 1924 г. (чего нет ни у Набокова, ни у Лаврина, и, конечно, нет в Советской России)» [Янцен: 60]. По плану книга должна была состоять из 13 глав, которые включали в себя материал по биографии, главу об исторических и эстетических сочинениях Гоголя, анализ творчества и религиозного мировоззрения писателя, темы Гоголя-политика и гоголевских традиций (Белинский — Чернышевский и Шевырев — Андрей Белый) [Янцен: 61-62]. Отдельные главы были посвящены «Мертвым душам» и «Выбранным местам из переписки с друзьями». Рукопись книги в настоящее время не найдена. Тем не менее, концепцию личности и творчества Гоголя мы можем восстановить по опубликованным статьям Чижевского¹, в которых ученый неизменно отстаивал идею целостности пути великого писателя. Исследуя стиль художественных произведений через кропотливый анализ тропов и фигур, он показывал, как в художественной материи воплощается религиозное мировоззрение автора. Об актуальности наследия Чижевского в этом аспекте свидетельствуют современные гоголеведы. В частности, В. Ш. Кривонос пишет, что в современном гоголеведении «не исчезла из обихода и процедура разделения гоголевского творчества на две половины, только теперь исследовательские предпочтения чаще отдаются Гоголю — автору духовной прозы в ущерб Гоголю — комическому писателю. Труднее всего дается современному гоголеведению осознание сложного единства Гоголя, то есть того феномена, который удачно был назван объемом творческой личности, доступным объемному же пониманию» [Кривонос: 62]. В связи с пониманием Чижевским религиозной жизни Гоголя А. Х. Гольденберг пишет, что славист наметил «принципиально новый научный подход к проблеме гоголевской эсхатологии». Так, речь идет о необходимости описания «конкретных источников соответствующих гоголевских образов и идей». Исследователь отмечает, что «задачи, поставленные Чижевским полвека назад, всерьез начали решаться в гоголеведении сравнительно недавно» [Гольденберг: 92].

¹ Необходимо еще упомянуть главу о Гоголе в «Истории русской литературы» Чижевского [Tschizewskij 1964: 97-113]. В этой главе славист последовательно рассматривает жизнь и творчество писателя.

Впрочем, подход и методология Чижевского не сводимы к вопросу об источниках. За его подходом стоит религиозно-философская концепция эстетики. Так, в статье «Шиллер в России» он рассматривает религиозный характер понятия «прекрасного» у немецкого поэта: «сфера красоты в понимании Шиллера приближается к религиозной. Прекрасное близко к святому, и именно этот характер прекрасного в жизни, если его почувствует “вандал” (рационалист), откроет ему многостороннее богатство того, чего он не способен в жизни понять и оценить, а если почувствует это прекрасное-священное в жизни варвар, дикарь, обуреваемый страстью, он отнесется к жизни с уважением и любовью, которые удержат его от безудержного служения своей страсти» [Чижевский 1956: 116]. Анализируя тему влияния Шиллера на русскую культуру, ученый выделяет четыре мотива: «1. Мысль о *высшем призвании искусства*, удовлетворяющего всем потребностям духа, служащего и познанию, и морали, и религии. 2. Идея *синтеза, слияния, идеалов добра, правды, святости в красоте*; подчеркну: именно о *слиянии* этих сфер идет речь у шиллерианцев, в то время как разные формы кантианства, позитивизма и других течений пытаются *разграничить*, четко разделить “сферы влияния” добра, правды, святости и красоты, причем последней остается на долю по большей части весьма скромная по объему и значению “провинция духа”. 3. Идея синтеза духовных сфер часто принимает форму требования “синтетической”, *целостной культуры* и “целостной личности” (в жизни которой не отсутствует эстетический элемент), как носителя культуры. 4. Представление о “смягчающей”, примиряющей, успокаивающей *роли красоты* и художественного творчества. И больше: красота “спасает” или должна “спасти” человека, а то и весь мир» (Курсив автора — А. Т.) [Чижевский 1956: 117]. Так, у Гоголя Чижевский находит «шиллерианские» мотивы, в частности, мотив «эстетического утопизма» (определение В. В. Зеньковского). Гоголь, как отмечает ученый, своими художественными произведениями «хочет возродить Россию: от постановки “Ревизора” он ожидает такого “возрождения”. По временам он чувствует недостаточность эстетического принципа: трагедия “Невского проспекта” в конфликте красоты и зла, хотя красота как будто и должна “спасти мир” (позднейшая формула Достоевского), но красота (героиня рассказа) “брошена в бездну” какой-то “адской силой”...И еще в “Переписке” Гоголь видит и главную основу всей русской жизни и высшее

ее проявление именно в русской поэзии. В “Переписке” — и его религиозно-эстетическая утопия с ее идеалом, родственным шиллеровской “божественной идиллии”. Именно искусству, по мнению Гоголя, “предстоят теперь другие дела”, чем чистое художественное творчество, — искусство представляется Гоголю орудием борьбы за “Царство Божие”. И формулировка Гоголем своего идеала в этот период: “пропеть гимн верховной небесной Красоте” — показывает, как глубоко эстетический мотив укоренился в его мировоззрении» [Чижевский 1956: 119].

Чижевский рассматривает эстетику как религиозный феномен в ее исторических воплощениях. С этим связан надконфессиональный характер его «истории духа». В рамках своего подхода он сумел преодолеть противоречие между «вечным» и «временным». В рецензии на книгу П. М. Бицилли «Очерки теории исторической науки» (Прага, 1925) он писал: «Мне представляется, что спецификум исторического бытия возможно найти только на пути анализа времени, — “историческое время” отлично ото всякого иного времени, — напр., данного нам в физических или биологических процессах; отлично *по своей структуре*, — поэтому, только исходя из своеобразия исторического *времени* возможно раскрыть своеобразие исторического *бытия*» (Курсив автора — А. Т.) [Надъярных: 347]. Для Чижевского абсолютную ценность представляет «подлинно временно-текущее историческое бытие, а не те “ценности” надисторического характера, которые в историческом процессе “реализуются”» [Надъярных: 348]. В этом он опирается на опыт Гегеля, на не впервые вскрытую им специфическую текучесть и временную растяженность «всех вообще *реализуемых* ценностей». И вслед за Бицилли он пишет о том, что именно христианство и заложило «*возможность* осмысления временно-преходящего, как абсолютно-ценного» [Надъярных: 348]. Утверждение «*безграничного* своеобразия исторического бытия» требует, по мысли Чижевского, от ученых выработки «эстетико-индивидуализирующего подхода», «символической интерпретации» и «интуитивного метода». «Символические отношения соединяют в себе временность и вневременность. Отсюда следует сделать вывод, что своеобразие исторического бытия — в синтезе в нем временности и вневременности» [Надъярных: 351]¹.

1 Выделения курсивом Чижевского.

Изучение источников как метод исследования религиозной жизни художников эпохи предполагался у Чижевского синтезом историко-литературного и религиозно-философского подходов. Так зачастую он описывал генезис явления по принципу «духовно-исторической типологии» (к примеру, в статье 1968 г. «Гоголь — Сковорода» ученый тему «страстей / “задоров”» у Гоголя, Пушкина и Сковороды выводит к Горацию [Šyževskij 1968: 317–326]). Этот метод позволял описать религиозные истоки поэтики произведений автора, в частности, через исследование духовно-исторического генезиса тропов и фигур (т. е. индивидуального художественного стиля), что и давало возможность анализа «целостной личности» писателя в неразрывном единстве его мировоззрения и творчества. Наследие ученого сохраняет научную актуальность и на сегодняшний день. К сожалению, его работы у нас недостаточно известны, в частности, немецкоязычные работы Чижевского о Гоголе не переведены и не изданы.

Список литературы
Источники

Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. / сост. и коммент. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М.: Русская книга, 1994.

Чижевский Д. И. О «Шинели» Гоголя // Современные записки. 1938. № 67. С. 172–195.

Чижевский Д. И. Неизвестный Гоголь // Новый Журнал. 1951. Т. 27. С. 126–158.

Чижевский Д. И. Три книги о Гоголе // Новый Журнал. 1955. Т. 41. С. 281–282.

Чижевский Д. И. Шиллер в России // Новый Журнал. 1956. Т. 45. С. 109–135.

Чижевский Д. И. Избранное: в 3 т. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2007. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / сост., вступ. ст. В. Янцена; коммент. В. Янцена и др. 848 с.

Чижевский Д. И. Гоголь как художник и мыслитель (публикация и комментарий В. Янцена) // Вопросы Философии. 2010. № 1. С. 118–129.

Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні. (Друге видання). Мюнхен: В-во Спілки Української Молоді, 1983. 175 с.

Чижевський Д. І. Д. І. Чижевський (Чижевський, Tschizewskij, Čyževskij) про Гоголя. Уклала О. В. Тоїчкіна. Гоголезнавчі студії. 2015. Вип. V (22), Ніжин: ФОП Лукьяненко В. В. ТПК «Орхідея». С. 388–390.

Čyževskij D. Gogol'-Studien. Zur Komposition von Gogol's "Mantel" // Zeitschrift für slavische Philologie. 1937. No. 14/1–2. S. 63–94.

Čyževskij D. Gogol': Artist and Thinker // The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S. New York. 1952. No. 4/2. P. 261–278.

Čyževskij D. Skovoroda – Gogol' // Die Welt der Slaven. 1968. No. 13/3. S. 317–326.

Tschizewskij D. Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. 2 Bände. München: Wilhelm Fink Verlag, 1964. Bd. 1: Die Romantik. S. 97–113.

Tschizewskij D. Zu den Ukrainismen Gogol's // Heinz Dieter Pohl und Nikolai Salmikow (Hrsg.): Opuscula slavica et linguistica. Festschrift für Alexander Issatschenko. Klagenfurt: Verlag Johannes Heyn, 1976. S. 401–405.

Komensky J. A. Centrum securitatis // Dílo Jana Amosa Komenského. Praha: Academia, 1978. Vol. 3. S. 19–159.

Исследования

Барабаш Ю. Вибрані студії: Сковорода. Гоголь. Шевченко. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2006. 748 с.

Васильева М. А. А. Л. Бем, П. М. Бицилли, Д. И. Чижевский: Метод «мелких наблюдений» // А. Л. Бем и гуманитарные проекты русского зарубежья. М.: Русский путь, 2008. С. 113–135.

Васильева М. А. «Шинель» и пересечение параллелей // Дружба народов. 1997. № 1. С. 199–205.

Васильева М. А. Статья Дмитрия Чижевского «Неизвестный Гоголь» и ее «неизвестный» контекст // Colloquia Litteraria Sedlcensia. Дрогобич; Siedlce: Akademia Polasa w Siedlcach, 2010. Т. IV: Дмитрий Чижевский и европейская культура. С. 165–176.

Воропаев В. А. Гоголь Николай Васильевич (1809–1952) // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. Т. 4: Всемирная литература и русское зарубежье. С. 95–117.

Гольденберг А. Х. Ад и Рай Гоголя (к проблеме интерпретации творчества писателя в критике Русского Зарубежья) // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятое Гоголевские чтения. М.: Книжный дом «Университет», 2006. С. 89–101.

Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 1. 221 с.

Кривонос В. Ш. Поворот или надрыв? (Поздний Гоголь в исследованиях Русского Зарубежья) // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятое Гоголевские чтения. М.: Книжный дом «Университет», 2006. С. 55–65.

Марченко О. В. Творчество Николая Гоголя и Григория Сковороды в трудах Дмитрия Чижевского // *Марченко О. В. FABULAE SELECTAE*. М.: Асхань, 2016. С. 35–48.

Mnich R. «Рецептивная эстетика» Дмитрия Чижевского. Siedlce: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Kultury Regionalnej I Badan Literackich im. Franciszka Karpińskiego, 2021. 588 с.

Надъярных Н. С. Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М.: Наука, 2005. 366 с.

Тоичкина А. В. Понятия «система» в работах Д. И. Чижевского о Я. А. Коменском и Г. С. Сковороде // Поиск гармонии в мире хаоса: Ян Амос Коменский и современная философия образования. СПб.: Петершуле, 2016. С. 140–152.

Тоичкина А. В. Сковорода, Коменский, Сведенборг и Достоевский в работах Д. И. Чижевского о мистиках // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 2. С. 145–156.

Яницен В. В. Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб.: РХГА, 2008. 162 с.

References

Barabash, Iu. *Vibrani studii': Skovoroda. Gogol'. Shevchenko [Selected Studios: Skovoroda. Garrot. Shevchenko]*. Kyiv, Kiev-Mohyla Academy Publ., 2006. 748 p. (In Ukrainian)

Vasil'eva, M. A. "A. L. Bem, P. M. Bitsilli, D. I. Chizhevskii: Metod 'melkikh nabliudeniin'" ["A. L. Bem, P. M. Bicilli, D. I. Chizhevsky: The Method of 'Small Observations.'"] *A. L. Bem i gumanitarnye proekty russkogo zarubezh'ia [A. L. Bem and Humanitarian Projects of Russian Abroad]*. Moscow, Russkii put' Publ., 2008, pp. 113–135. (In Russ.)

Vasil'eva, M. A. "'Shinel' i peresechenie parallelei" ["'Overcoat' and the Intersection of Parallels"]. *Druzhba narodov*, no. 1, 1997, pp. 199–205. (In Russ.)

Vasil'eva, M. A. "Stat'ia Dmitriia Chizhevskogo 'Neizvestnyi Gogol' i ee 'neizvestnyi' kontekst'" ["Article by Dmitry Chizhevsky 'Unknown Gogol' and Its 'Unknown' Context"]. *Colloquia Litteraria Sedlcensia [Colloquia Litteraria Sedlcensia]*, vol. 4: Dmitrii Chizhevskii i evropeiskaia kul'tura [Dmitry Chizhevsky and European Culture]. Droghobich, Siedlce, Akademia Polasa w Siedlcach Publ., 2010, pp. 165–176. (In Russ.)

Voropaev, V. A. "Gogol' Nikolai Vasil'evich (1809–1952)" ["Gogol Nikolai Vasilievich (1809–1952)"]. *Literaturnaia entsiklopediia russkogo zarubezh'ia. 1918–1940 [Literary Encyclopedia of Russian Abroad. 1918–1940]*, vol. 4: Vsemirnaia literatura i russkoe zarubezh'e [World Literature and Russian Abroad]. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia Publ., 2006, pp. 95–117. (In Russ.)

Go'denberg, A. Kh. "Ad i Rai Gogolia (k probleme interpretatsii tvorchestva pisatel'ia v kritike Russkogo Zarubezh'ia)" ["Hell and Heaven of Gogol (To the Problem of Interpreting the Writer's Work in Criticism of Russian Abroad)"]. *N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Piatye Gogolevskie chteniia [N. V. Gogol and Russian Abroad: Fifth Gogol Readings]*. Moscow, Knizhnyi dom "Universitet" Publ., 2006, pp. 89–101. (In Russ.)

Zen'kovskii, V. V. *Istoriia russkoi filosofii [History of Russian Philosophy]*, vol. 1, part 1. Leningrad, EGO Publ., 1991. 221 p. (In Russ.)

Krivosos, V. Sh. "Povorot ili nadryv? (Pozdniu Gogol' v issledovaniiax Russkogo Zarubezh'ia)" ["Turn or Tear? (Late Gogol in Studies of the Russian Abroad)"]. *N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Piatye Gogolevskie chteniia [N. V. Gogol and the Russian Abroad: Fifth Gogol Readings]*. Moscow, Knizhnyi dom "Universitet" Publ., 2006, pp. 55–65. (In Russ.)

Marchenko, O. V. "Tvorchestvo Nikolaia Gogolia i Grigorii Skovorody v trudakh Dmitriia Chizhevskogo" ["The Works of Nikolai Gogol and Grigory Skovoroda in the Works of Dmitry Chizhevsky"]. Marchenko, O. V. *FABULAE SELECTAE [FABULAE SELECTAE]*. Moscow, Askhan' Publ., 2016, pp. 35–48. (In Russ.)

Mnich, R. "Retseptivnaia estetika" Dmitriia Chizhevskogo ["Receptive Aesthetics" by Dmitry Chizhevsky]. Siedlce, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Kultury Regionalnej i Badan Literackich im. Franciszka Karpińskiego Publ., 2021. 588 p. (In Russ.)

Nad"iarnykh, N. S. *Dmitrii Chizhevskii. Edinstvo smysla [Dmitry Chizhevsky. Unity of Meaning]*. Moscow, Nauka Publ., 2005. 366 p. (In Russ.)

Toichkina, A. V. "Poniatiia 'sistema' v rabotakh D. I. Chizhevskogo o Ia. A. Komenskom i G. S. Skovorode" ["The Concept of 'System' in the Works of D. I. Chizhevsky About Ya. A. Komensky and G. S. Skovoroda"]. *Poisk garmonii v mire khaosa: Ian Amos Komenskii i sovremennaia filosofiiia obrazovaniia [Search for Harmony in a World of Chaos: Jan Amos*

Текстология. Источниковедение

А. В. Тоичкина. Н. В. Гоголь как художник и мыслитель в работах Д. И. Чижевского
(К 130-летию Д. И. Чижевского)

Komensky and Modern Philosophy of Education]. St. Petersburg, Petershule Publ., 2016, pp. 140–152. (In Russ.)

Toichkina, A. V. “Skovoroda, Komenskii, Svedenborg i Dostoevskii v rabotakh D. I. Chizhevskogo o mistikakh” [“Skovoroda, Comenius, Swedenborg and Dostoevsky in the Works of D. I. Chizhevsky About Mystics”]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, vol. 18, issue 2, 2017, pp. 145–156. (In Russ.)

Iantsen, V. V. *Neizvestnyi Chizhevskii: obzor neopublikovannykh trudov* [*Unknown Chizhevsky: Review of Unpublished Works*]. St. Petersburg, Russian Christian Academy for the Humanities Publ., 2008. 162 p. (In Russ.)

© 2024. Д. Н. Христенко

Российский государственный аграрный университет —
МСХА имени К. А. Тимирязева
г. Москва, Россия

«Двуголосие» и динамика национальной идентичности в русской и афроамериканской литературе¹

Аннотация: Данная рецензия посвящена книге американского исследователя, известного специалиста в сфере литературной компаративистики Дейла Петерсона «Долой оковы! Русская и афроамериканская литература этнической “души”». Работа Д. Петерсона представляет собой первое исследование, в котором проводится параллель между эволюцией русской и афроамериканской культурной идентичности в литературных произведениях и анализируется феномен «народной души». Исследование отличается не только новаторским подходом и высокой научной значимостью, но и тщательной проработкой архивных материалов, рукописей и писем авторов, что создает прочную основу для последующих теоретических обобщений. Используя концепцию «полифонического романа» М. М. Бахтина и разработанную им теорию культурно встроенных речевых актов, Петерсон приходит к выводу о сходстве динамики развития и глубинной ментальности русской и афроамериканской литературы.

Ключевые слова: русская классика, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, М. Горький, афроамериканская литература, У. Дюбуа, Р. Райт, М. М. Бахтин, полифонический роман, идентичность.

Информация об авторе: Дмитрий Николаевич Христенко, кандидат исторических наук, Российский государственный аграрный университет — МСХА имени К. А. Тимирязева, ул. Тимирязевская, д. 49, 127434 г. Москва, Россия, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6221-8991>

E-mail: khristenko1983@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 26.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 19.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Христенко Д. Н. «Двуголосие» и динамика национальной идентичности в русской и афроамериканской литературе // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 224–245. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-224-245>

¹ Рецензия на книгу: Петерсон Д. Е. Долой оковы! Русская и афроамериканская литература этнической «души» / пер. с англ. Д. Гаричева. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. 324 с. (Серия «Современная американистика»).



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 224–245. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 224–245. ISSN 2686-7494

Book Review

© 2024. Dmitrii N. Khristenko

Russian Timiryazev State Agrarian University
Moscow, Russia

“Double-Voice” and the Dynamics of National Identity in Russian and African-American Literature¹

Abstract: This review is dedicated to the book by the American researcher, a famous specialist in the field of literary comparative studies, Dale Peterson, “Up from Bondage. The Literatures of Russian and African American ‘Soul.’” D. Peterson’s work represents the first study that draws a parallel between the evolution of Russian and African-American cultural identities in literary works and analyzes the phenomenon of the “folk soul.” The study is distinguished not only by its innovative approach and high scientific significance but also by its careful research of archival materials, manuscripts, and letters from the authors, which creates a solid basis for subsequent theoretical generalizations. Using the concept of the “polyphonic novel” by M. M. Bakhtin and the theory of culturally embedded speech acts he developed, Peterson concludes that the dynamics of development and deep mentality of Russian and African-American literature are similar.

Keywords: Russian classics, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, M. Gorky, African-American literature, W. Du Bois, R. Wright, M. M. Bakhtin, polyphonic novel, identity.

Information about the author: Dmitrii N. Khristenko, PhD in History, Russian Timiryazev State Agrarian University, Timiryazevskaya St., 49, 127434 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6221-8991>

E-mail: khristenko1983@mail.ru

Received: March 26, 2024

Approved after reviewing: April 19, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Khristenko, D. N. “‘Double-Voice’ and the Dynamics of National Identity in Russian and African-American Literature.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 224–245. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-224-245>

¹ Book review: Peterson, D. E. *Up from Bondage. The Literatures of Russian and African American Soul*, trans. from English D. Garicheva. St. Petersburg: Academic Studies Press / Bibliorossika, 2024. 324 p. (Series “Contemporary American Studies in the Russian Language”).

Книга Дейла Петерсона «Долой оковы! Русская и афроамериканская литература этнической “души”», вышедшая в издательстве «Библио-россика» в 2024 г., станет, безусловно, важным этапом во многомерном осмыслении истории российской и мировой литературы, исследовании их пересечений и взаимосвязей. Как отмечается в прологе книги, «что-то такое, что уже присутствовало в культурном самосознании афроамериканских интеллектуалов, побудило их откликнуться на классические тексты русской литературы, как только те стали широко доступны в английском переводе» [Петерсон: 13].

Необходимо отметить новаторский выбор автором темы книги, который во многом обусловлен тем, что Дейл Петерсон, сотрудник университета «Амхерст-колледж» в США, является известным специалистом в сфере литературной компаративистики. Его первая работа вышла еще в 1975 г. и была посвящена влиянию И. С. Тургенева на классика американского реализма Генри Джеймса.

Новое исследование «Долой оковы...» является определенным продолжением заданной традиции сравнительного исследования и ставит смыслоопределяющие вопросы, заставляя задуматься о параллелях в американской, а точнее афроамериканской, и русской культуре, литературе и истории.

Действительно, подобно тому, как чернокожие рабы находились под гнетом своих белых хозяев, русские крепостные долгое время находились в состоянии не меньшего угнетения у своих европейски выглядящих господ. Слово крепостные не должно вводить в заблуждение, это лишь официально принятое наименование, сами же дворяне как хорошо известно из речей князя Щербатова и других дворянских депутатов на Уложенной комиссии во времена Екатерины II, воспринимали их именно как рабов, и так и обозначали крепостных в своих выступлениях. А представители керенского дворянства в ходе тех же прений оправдывали в своем наказе неограниченную власть помещи-



ка над крепостными тем, что российский народ «сравнения не имеет в качествах с европейскими» [Ключевский: 89–90].

Отсюда вытекает второй важнейший вопрос — если основная часть афроамериканцев и русских землевладельцев есть рабы, то как быть со второй категорией — образованных негров, как правило, мулатов, которые находятся между двумя мирами (белым и черным), и русских дворян, которые настолько европеизировались, что даже в обиходе употребляли французский язык вместо русского? Возникает серьезнейшая дилемма идентичности — кем является и кем должен считать себя образованный мулат или русский дворянин? Могут ли они стать частью белого мира в Америке или европейского мира в старом свете? В случае с афроамериканцами маркер был очевиден — это был цвет кожи, через который невозможно было переступить. Правило «одной капли крови» ставило непреодолимую преграду на мечтах смешанной части афроамериканского сообщества ассимилироваться со своими белыми хозяевами, а позднее согражданами. В случае с русскими дворянами вопрос был не менее сложным. Не часто высказываемое прямо, но распространенное убеждение в коллективном бессознательном европейского сообщества заключается в том, что Россия не имеет никакого отношения к западной цивилизации. Неслучайно, начиная от

Ж. Маржерета и А. Олеария в XVII в. и до графа де Кюстина в XIX столетии, европейцы последовательно и настоятельно подчеркивали несхожесть России и Европы, их глубокое духовное и идейное различие [Россия XV–XVII вв.], [Кюстин].

Петерсон в прологе к своей книге приходит к таким же выводам. Он отталкивается не от исторического анализа, но от философских размышлений европейских мыслителей XVIII и XIX вв., где в грандиозной гегелевской концепции восходящего развития мирового духа негритянская раса изображалась как антитип прогресса, а славяне, по мысли Гердера, представляли собой холопскую и пассивную нацию, которая за века порабощения переменила «свой мягкий характер на коварную и жестокую леность раба» [Петерсон: 20]. Как подчеркивает Д. Петерсон, «с высот европейской учености казалось, что русские и негры еще не достигли должного уровня человеческого развития и были неспособны присоединиться к великой процессии человеческой цивилизации» [Петерсон: 20].

Таким образом, к середине XIX в. и в рабовладельческих США, и в крепостной России имело место расколотое общество, породившее двуголосую культуру и литературу. С одной стороны, масса неграмотных афроамериканцев и русских крепостных сформировала основы примитивного народного творчества, с другой — возникла высокая литература образованной части населения. Удивительно схожим оказался и путь, который проделала афроамериканская и русская классическая литература, последовательно проходя идентичные этапы в своем развитии.

Отталкиваясь от данного факта, Д. Петерсон стремится проанализировать схожие моменты в развитии национального русского и этнического афроамериканского самосознания, уделяя особое внимание классикам литературы, которые выразили в своих произведениях, как он пишет, «изменчивые очертания культурной и художественной идентичности каждого народа» [Петерсон: 14].

Исходя из тематического подхода, автор выделяет аналогичные фазы в развитии методов художественного выражения, посредством которых утверждалась культурная особенность русских и афроамериканцев. Как заявляет Д. Петерсон, он стремится не столько исследовать взаимное влияние одной литературной традиции на другую — это была бы достаточно проторенная дорога, он ставит гораздо более объемную

задачу — выявить широкие структуры менталитета, присутствующие в художественных произведениях и «поразмышлять о причинах, по которым тексты русских и афроамериканских авторов, пытавшихся выразить историческую самобытность своих народов, демонстрируют такое удивительное сродство» [Петерсон: 14].

В первой главе «Цивилизовать народ» исследуются родоначальники национального самосознания — П. Чаадаев и А. Крамелл, которые сподвигли свои народы на поиски особой исторической судьбы, задав контуры общественной дискуссии. Оба мыслителя были беспощадными критиками собственной отсталости, одновременно утверждая, как это сделал Чаадаев в «Апологии сумасшедшего», что, приняв цивилизацию, русская нация может стать в авангарде мирового развития: «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их» [Петерсон: 47]. Автор приводит мнение американского исследователя Р. Макнелли, который заметил озадачивающее сходство в менталитетах, определивших возникавшие контуры русского и черного национализма: «Подобно афроамериканским писателям эпохи зарождения черного движения в Америке, Чаадаев был полон ненависти к себе... Западные европейцы навязали славянам это чувство... Его идея номер два была близка к той, что недавно распространилась внутри черного движения: так называемая “культурная отсталость” может послужить преимуществом» [Петерсон: 65]. Разбирая литературное наследие обоих мыслителей, Петерсон делает вывод, что и Чаадаев, и афроамериканец Крамелл были «европоцентричными интеллектуалами, которые успешно превратили историческое неблагополучие своих народов в возможность обеспечить гигантский рывок всей мировой цивилизации» [Петерсон: 65].

При этом нужно отметить, что рассуждения автора не только применительно к Чаадаеву, но и в целом касательно идеологов, публицистов и классиков русской литературы — от Киреевского и Хомякова до Тургенева и Достоевского — основаны не просто на хорошем знании русского языка и культуры, но и на удивительно тщательной проработке архивных материалов, рукописей и писем авторов. Это заставляет поднять вопрос, который выходит за рамки данной рецензии, но в то же время неразрывно с ней связан — почему в России нет таких же знатоков американской литературы, подобно выдающимся славистам, которые есть на Западе? Почему не нашлось российского литературо-

веда, который анализируя афроамериканскую литературную традицию, смог бы увидеть те же схожие мотивы и сюжеты, какие увидел Петерсон? Дело в том, что у нас просто нет похожей школы американистики, особенно в вопросах, касающихся этнической художественной литературы США. Не только мы можем посетовать на «развесистую клюкву» в западных рассуждениях о России. В обратную сторону это тоже верно, и зачастую даже с большим размахом. Существование отдельных специализированных филологических журналов, таких как «Литература двух Америк» (издается в ИМЛИ РАН), не может, к сожалению, пока закрыть имеющиеся лакуны.

Обличительные речи Чаадаева и Крамелла, как и следовало ожидать, вызвали ответную реакцию. В России это были славянофилы, среди которых Петерсон, прежде всего, выделяет Киреевского, а в Америке — новые афроамериканские интеллектуалы во главе с Уильямом Дюбуа. Этой теме посвящена вторая глава книги — «Защитить народ». Хотя Киреевского и Дюбуа объединяет то, что они стали первыми подлинными выразителями культурного национализма, их различия гораздо более значительны, нежели их сходства. В отличие от Дюбуа, Киреевский считает возможным опереться на национальную культуру. Славянофилы были убеждены в необходимости укрепления устоявшейся практики сельской народной общины и православия, которые представляли высшее духовное начало сравнительно с разложившейся культурой все сильнее отходившего от религии, рационалистического Запада. Славянофильский национализм Киреевского определял русский народ в холистическом измерении, как единое религиозное целое, которому в мировой истории предназначено воплотить искупительную модель духовной солидарности. Таким образом Киреевский, как и другие славянофилы, создает прецедент особого культурного национализма, который представляет русскую душу как глубоко незападную и подлинно христианскую, базирующуюся на примате народной общины, составляющей основу социальной жизни.

Дюбуа, как отмечает Петерсон, наоборот, прекрасно понимал, что то единственное, что определяет и объединяет негритянскую расу, состоит не в ее общих нравственно-духовных установках, а в ее коллективном историческом опыте изгнаний и лишений. Афроамериканцы не имели возможности сформировать культурную общность, на основе которой могло бы основываться их коллективное чувство иден-

тичности. Насильственная депортация из Африки, рабство и жизнь на чужой земле превратили черную расу в «нацию без дедов», однако многие ее представители воспринимали себя в качестве членов огромной семьи, волей-неволей принимающих участие в «развитии народа», борющихся и выживающих вместе в рамках одного многотрудного исторического процесса. Таким образом, в отличие от Киреевского, выделявшего единое в русской нации, Дюбуа сущностью негритянской нации полагал биологическую гетерогенность и культурный синкретизм.

Примечательно, что Петерсон либо специально умалчивает (в силу различия временных рамок), либо намеренно избегает (из-за щепетильности этнических вопросов в США) о знаменитом высказывании Малькольма Икса — радикального лидера движения за гражданские права, который потребовал отказаться от использования слова «негр» и заменить его термином «афроамериканец». Он говорил: «Одна из причин, почему они [белые] называют нас неграми состоит в том, что они не хотят, чтобы мы знали, кто мы есть на самом деле... Пока вы называете себя неграми, вы не можете претендовать ни на что... Вы оказываетесь в пустоте. Слово негр не дает вам языка, потому что нет такой вещи, как негритянский язык. Оно не дает вам страны, потому что нет такой вещи, как негритянская страна. Оно не дает вам культуры, потому что нет негритянской культуры. Страны нет, культуры нет, языка нет, и в результате — человека тоже нет. Они лишают вас существования, называя неграми». В слове «белые», утверждал Малькольм, есть хотя бы смысл: оно обозначает цвет кожи, а «негр» не означает даже этого» [Malcolm: 24–25]¹. В силу этого, полагал Малькольм, темнокожим жителям Америки необходимо вернуться к своим корням и начать идентифицировать себя как афроамериканцев.

Отметив различные подходы к пониманию самой сути национального самосознания, Петерсон продолжает разбирать творчество У. Дюбуа, переходя непосредственно к литературоведческому анализу и сравнивая его работы с произведениями Ф. М. Достоевского.

¹ Вот почему в современных США слово «черный» (black) является абсолютно корректным и широко используется в научной и публицистической литературе. Оно означает просто цвет кожи и не несет негативной коннотации.

Автор подчеркивает, что «в двух литературных произведениях, которые стали впоследствии рассматриваться как основополагающие документальные тексты современного русского и афроамериканского культурного национализма — “Записках из Мертвого дома” Ф. М. Достоевского (1862) и “Душах черного народа” Уильяма Дюбуа (1903), — осуществлен подлинно новаторский и примечательно схожий по сути эксперимент» [Петерсон: 98]. Петерсон подчеркивает, что это вовсе не случайность, что такая ситуация была определена тем фактом, что и русским, и афроамериканцам было невозможно с моральной точки зрения заявлять о некоей особой присущей их народам добродетели и мессианскому призванию на фоне губительного порока — крепостного права и рабства. Имея дело с массой невежественных и забытых соплеменников, не умевших ни читать, ни писать, образованная элита предприняла попытку «объяснить очевидную, но непризнанную культурную специфичность потаенного мира предков, который только теперь открывался глазам широкой публики» [Петерсон: 99].

Петерсон подчеркивает, что «беспрецедентная для русской литературы книга Достоевского о скрытом мире сибирских каторжан была первым и ошеломляющим открытием той самой “широты русской души”, которая так поразила западных читателей его последующих романов» [Петерсон: 101]. Ее ключевой особенностью является «двуголосость», суть которой состоит не только в художественном приеме, когда помимо записок главного героя, от лица которого ведется повествование, существует и рамочный рассказчик, предваряющий знакомство читателя с основным текстом. Это и многообразие смыслов, оценок и интерпретаций, которые выражают, то отдаляясь, то сближаясь, господин Горянчиков и закоренелые каторжники. Структура тюремных заметок как будто бы отображает духовное паломничество кающегося дворянина, который восстанавливает свою человечность среди исключенных из общества и униженных соотечественников. Петерсон приводит мнение западного исследования Р. Л. Джексона, который, по его мнению, наиболее четко сформулировал искупительное прочтение «Записок из Мертвого дома»: «Умирает человек, который когда-то принадлежал к правящему классу, отделенному от народа “глубочайшей бездной”. Но с помощью своих “Записок” он пересекает эту бездну, и весь народ возрождается» [Петерсон: 104].

Однако на все это, замечает автор, можно посмотреть и по-другому. Проблематичный исповедальный нарратив Достоевского сопротивляется такому последовательному «искупительному» прочтению. Та же двойственность, что окружает личность повествователя — то ли женоубийцы, то ли политического заключенного, — характерна и для его положения в среде заключенных: с ним обращаются то как с собратом по несчастью, то как с изгоем. Над завуалированным повествованием о путешествии пилигрима-каторжника, обращает внимание Петерсон, висит мрачная тень введения к публикуемой «рукописи», которое заметно снижает пафос финального искупления, переживаемого Горячиковым: выйдя из тюрьмы, рассказчик «умирает в уединении», мучимый виной и духовной изоляцией. Более того, внимательное изучение мемуаров каторжанина позволяет обнаружить ряд в высшей степени сомнительных обобщений и явных противоречий в отдельных пассажах, где рассказчик отчаянно пытается передать ускользающую от него человеческую сущность своих заключенных соотечественников. Исходя из этого, российские и западные исследователи в последнее время стали проявлять значительно больше интереса к эстетике хаоса в тексте «Записок». По словам В. А. Туниманова, на которого ссылается американский автор, монолог рассказчика «разомкнут, адогматичен»; в противоположность толстовскому дискурсу, все афоризмы и обобщения вырастают здесь из случайных ситуаций: «важны выводы и определения, но не менее существенны оттенки, исключения, отклонения» [Петерсон: 105].

Таким образом, между прочтениями книги Достоевского, сконцентрированными на моментах сближения между изгнанным дворянином и заключенным народом, и теми, что уделяют основное внимание эпизодам разрыва, существует резкий диссонанс. Это различие интерпретаций является прямым результатом непосредственных противоречий, свойственных рассказу каторжанина. В то же время сбивчивый нарратив Достоевского демонстрирует читателю аллегорическое изображение апокалиптической, шокирующей народной «души» России.

Исследованию ментальности афроамериканцев, посвящена и работа Дюбуа «Души черного народа». Значительное место в ней уделено попытке передать художественными способами исключительный талант чернокожих к выражению религиозных переживаний. «В воздухе витал подавленный ужас, а пифийское безумие и демоническая одер-

жимость придавали песням и словам пугающую реалистичность», — так характеризует Дюбуа на страницах своей книги знаменитые «спиритуалы» — религиозные песнопения, которые выражали запредельные устремления народа, лишённого голоса. Этот подсознательный язык песен в неменьшей степени описывал «души черного народа», чем любые ученые рассуждения о правах человека.

Необычная форма двуязычного нарратива (грамотный литературный слог самого Дюбуа, от лица которого ведется рассказ, и переданные им незатейливые мелодии простых афроамериканцев), как утверждает Петерсон, свидетельствует о зарождении культурного сознания, сложность и нестабильность которого напоминают о знаменательной и трагической встрече Достоевского с своими соотечественниками, запертыми в русском «Мертвом доме» [Петерсон: 127]. В своих непревзойденных работах, полагает американский автор, Достоевский и Дюбуа делают литературно зримой до тех пор скрытую культуру простого народа.

С выводами Петерсона вполне можно согласиться. Действительно, Достоевский, как и Дюбуа, обращается к народной душе, к тому иррациональному началу, которое как в случае русской нации, так и афроамериканцев является определяющим в культуре и ментальности народа. Неслучайно русская философия традиционно тяготеет к религиозному и экзистенциальному прочтению мира, одновременно практически полностью игнорируя гносеологические вопросы рационального познания, характерные, например, для философии Канта («Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности к суждению» и т. д.) [Асмус].

Схожим образом высокая религиозность афроамериканцев, вытекающая из их иррационального сознания, приводила к тому, что даже в XX в. их наиболее выдающимися лидерами, определявшими судьбу народа в борьбе против сегрегации и за гражданские права, стали религиозные лидеры: баптистский проповедник М. Л. Кинг и его последователь пастор Джесси Джексон, сторонники и руководители «Нации ислама» Малькольм Икс и Л. Фаррахан.

Достоевский вообще занимает одно из центральных мест в книге Петерсона. Он отводит еще одну целую главу анализу его работы «Записки из подполья», сравнивая его с классиком афроамериканской литературы Джонсоном. Последний надевает маску «бывшего цветного»

с тем, чтобы рассказать «двуголосую» историю, где бы он мог «означить», как говорят афроамериканцы, жизнь и карьеру американского негра, творца, предающего себя самого. В сочинении Джонсона мы сталкиваемся с рассуждениями светлогожего афроамериканца, который, преследуя личные интересы, выдавал себя за белого и умалял или вовсе отрицал собственную внутреннюю принадлежность к афроамериканской культуре.

Петерсон отмечает, что читатель независимого от того, знаком ли он работами М. М. Бахтина или нет, поймет, что фразы, написанные Джонсоном и Достоевским, несут двойной смысл и образуют скрытый диалог между рассказчиком и автором. Подобно полифоническому роману Достоевского, исповедь «бывшего цветного» демонстрирует горькую истину: рассказчик не является по существу ни черным, ни белым, хотя пытается выдавать себя за того или другого под воздействием социальных сил. Таким образом, задолго до дискурсивного анализа Бахтина, афроамериканское письмо породило литературную форму, которая тесно пересекалась с русским жанром культурно симптоматичного монолога-исповеди.

С точки зрения Петерсона, не приходится удивляться тому, что «двуголосые» нарративы возникли у двух разных национальностей, одинаково запутавшихся в неразделимой двойной идентичности — отчасти западной, отчасти незападной. «Несмотря на все их стилистические различия, оба текста демонстрируют культурную гибридность мучительно рождающейся идентичности, способной говорить более чем на одном языке. И подпольный человек Достоевского, и “бывший цветной” Джонсона становятся жалкими и патологическими антигероями, предавшими самих себя вследствие их общей неспособности принять и творчески утвердить свой интернализированный бикультурализм. В то же время стоит отметить, что в случае русского антигероя этот неустраняемый бикультурализм остается неосознанным, тогда как в случае антигероя афроамериканского — намеренно скрытым» [Петерсон: 189].

Примечательно, что значимым достоинством, равно как и недостатком работы Петерсона, является желание подвести глубинную схожесть русской и афроамериканской литературы к понятию «двойственности», «двуголосия». С одной стороны, стремление не просто проследить схожую динамику развития литературы в России и этниче-

ских сообществах США, но выделить некий теоретический конструкт является, безусловно, плюсом, с другой — применение данной схемы к абсолютно разным сюжетам выглядит несколько натянутым и искусственным, напоминая желание причесать все под одну гребенку. Так, анализируя творчество Тургенева, Петерсон видит двуголосье, например, уже даже в самой композиции очерка «Хорь и Калиныч», где действуют два разных героя.

В то же время автору принадлежат очень точные наблюдения. Примечательна в этом плане шестая глава «Сыны народа против культуры народа. М. Горький и Р. Райт». Анализируя бунт Горького — выходца из самой гущи народа — против патриархальной мещанской культуры, во всех ее наиболее отталкивающих проявлениях, Петерсон исследует восприятие им проблемы насилия в сравнении с другими русскими классиками. Американский автор полагает, что в то время как Толстой воспитывал в своих приверженцах духовную пассивность «непротивления злу», Достоевский проповедовал самое настоящее преклонение перед страданием, пронизывающим всю русскую историю. Размышляя над собственной жизнью, Горький не мог простить знаменитому автору «Униженных и оскорбленных» то, что он сделал интеллектуально соблазнительной злосчастную склонность благочестивых крестьян, трусливых сластолюбцев и подпольных интеллигентов упиваться своей беспомощностью в жестоком и несправедливом мире. Автобиография Горького должна была стать «живым опровержением идеи, страдающей во имя грядущего искупления Русской земли, что была предложена Достоевским» [Петерсон: 195].

Примечательно, что у афроамериканца Р. Райта отторжение родной культуры было выражено еще более сильно. В своей автобиографии «Черный мальчик», написанной, как отмечают литературоведы, под непосредственным влиянием «Детства» Горького, афроамериканский писатель оставил ярко критическое представление негритянского Юга. Символическое описание встречи с постаревшим отцом становится приговором не только ему, но господствующему социальному типу афроамериканского населения: «Прошло четверть века, прежде чем я снова увидел отца, — он одиноко стоял на красной земле своего крошечного поля в штате Миссисипи, издолщик в лохмотьях, с мотыгой в заскорузлых, со вздутыми венами руках... хотя нас связывают узы крови, хотя в его лице я вижу тень собственного лица и слышу в его голосе

отзвуки своего голоса, все равно мы навсегда чужие, мы говорим на разных языках, живем на разных полюсах бытия... Я стоял перед ним и молчал, с горечью убеждаясь, что жизнь отца открылась мне во всей своей наготе, что душа его рабски подчинена медленной смене времен года... что его грубая, примитивная память хранит воспоминания лишь о внешних событиях, что все его чувства и поступки повинуются простым, животным инстинктам теперь уже старого тела» [Петерсон: 209].

Средством избавления и Райт, и Горький видят грамотность и образование, доказывая в своих работах, что это будет намного более способствовать развитию человечности и свободы выражения, нежели культура, унаследованная по праву рождения от бывших рабов и крепостных.

Седьмая глава «Евразийцы и “новые негры”. Изобретение мультикультурного национализма» посвящена сравнительному анализу работ Трубецкого и Савицкого и афроамериканской литературы периода Гарлемского возрождения, наиболее знаковым представителем которой выступает Ален Локк. Оба движения сложились в одно время — 1920-е гг. и в одинаковых условиях, обусловленных спецификой жизни на чужой земле. Для сторонников евразийства это было полное лишений эмигрантское существование в Европе, где они в массе своей оказались не востребованы и не нужны, а для афроамериканцев такой «суровой мачехой» оказался индустриальный Север. Именно туда все сильнее шел массовый исход с разоренного в ходе Гражданской войны (1861–1865 гг.) и ограбленного в ходе Реконструкции Юга США, настоящей культурной родины афроамериканцев, лишившись которой они переживали болезненную «ломку» сознания и привычного образа жизни в условиях вынужденной урбанизации. И если первая волна русской эмиграции спустя несколько поколений сумела не просто интегрироваться, но ассимилироваться в Европе, то афроамериканцы оказались заперты в городских трущобах индустриальных городов Севера, окруженные недоверием, презрением и ненавистью со стороны своих белых сограждан. Как вспоминала участница одного из мирных маршей протеста 1960-х гг. в Чикаго, атмосфера ненависти там превосходила все виденное ею в южных штатах США. «На Юге я ни разу не встречала таких белых... [Они] швыряли кирпичи, бутылки, вообще все, что под руку попадется. Ну, то есть вы понимаете, это был другой уровень расизма» [Ремник: 177].

Но в 1920-е гг. афроамериканские интеллектуалы еще надеялись, что Север и прежде всего Нью-Йорк смогут стать новым центром возрождения афроамериканского населения. Знаковым событием стал выход в 1925 г. коллективной работы чернокожих писателей «Новый негр: опыт интерпретации», для которой Ален Локк написал заглавную статью. Он объясняет, что для афроамериканца настала пора перестать воспринимать самого себя как набор стереотипов или «проблему», поскольку нет более никаких оснований сопоставлять негритянскую сущность с каким-то одним географическим или культурным сегментом. Гарлем — центр черной культуры в мультиэтничном Нью-Йорке — выводит на авансцену новое поколение афроамериканских художников и артистов, которые, работая в современных рамках и формах, не отказываются от своего африканского наследия, но подчеркивают его, заново переосмысливая и создавая кросс-культурные произведения искусства. В частности, Локк призывал афроамериканцев ценить и развивать, подобно европейским модернистам, то «особое обращение с цветом и линией», что было выработано в африканской скульптуре и декоративно-прикладном искусстве: «Чтобы добиться серьезной и уважительной интерпретации» новые негритянские художники должны были обращаться к существующим в черной культуре образцам, «обнаруживая и открывая миру красоту, скрытую предубеждением и карикатурой» [Петерсон: 240].

Как отмечает Петерсон, то главное, что роднит евразийцев и деятелей Гарлемского возрождения, состоит в очевидном «культурном принятии незападного компонента в русской и негритянской идентичности» [Петерсон: 242]. Американский автор утверждает, что евразийцы выступили за отмежевание России от Европы решительнее, чем когда-либо прежде делали русские мыслители, отвергая даже культурное сходство с остальным славянским миром в угоду автономной евразийской цивилизации. Неслучайно в статье «Наследие Чингисхана», вышедшей в 1925 г., Трубецкой отмечал, что национальная российская идея о стремлении к сильной государственной власти, основанной на единоличном правлении и единой вере, восходит к практике правления монгольских ханов и их последователей — московских князей. «Важным историческим моментом было “не свержение ига”, не обособление России от власти Орды, а распространение власти Москвы на значительную часть территории, некогда подвластной Орде, другими

словами, замена ордынского хана московским царем с перенесением ханской ставки в Москву», — утверждал основатель евразийства [Трубецкой: 229].

В свою очередь мультикультурный национализм Гарлемского ренессанса, полагает Петерсон, отражал прогрессивное и плюралистическое начало космополитического модернизма. «Больше, чем любой из его предшественников, Локк был открыт к построению расовой традиции, которая позволила бы воплотить культурные пути и корни “Черной Атлантики” в современных гибридных формах. Менталитет “новых негров” был не только частично сельским и частично городским, частично южным и частично северным конструктом — он представлял собой развивающееся космополитическое сознание, учащееся выражать вслух и публично “варварский рык” богатых традиций, созданных африканскими, карибскими и американскими чернокожими» [Петерсон: 244].

Восьмая глава «Сохранить народ. Распутин, Нейлор и мистика народной души» посвящена осмыслению феномена современного глобализированного мультикультурного мира проницаемых границ, где концепции этничности, казалось бы, должны исчезнуть в результате непрерывного соприкосновения с другими культурами. Петерсон отмечает, что ситуация, в которой культурная сущность оказывается под угрозой исчезновения, исключительно выразительно описана в двух популярных современных романах: «Прощание с Матёрой» В. Распутина (1976) и «Мама Дэй» Г. Нейлор (1988). Эти два литературных произведения образуют нечто вроде островного убежища для народной «души» и рассказывают о ее драматическом столкновении с «большим» миром, который грозит ее уничтожить. Более того, оба романа выстроены вокруг выразительной и мощной матриархальной фигуры, воплощающей собой образ жизни предков, вытесняемый пугающей современностью [Петерсон: 246].

С исторической точки зрения Советский Союз перестал быть преимущественно сельской по составу населения страной на рубеже 1950–1960-х гг. Вызванные этим громадные социально-демографические сдвиги, утверждает американский автор, привели к возвращению в российскую литературу старого повествовательного жанра — тургеневского крестьянского очерка, превратившего литературные зарисовки из жизни русской деревни в мощные лирические напоминания о забытой культурной альтернативе.

Петерсон полагает, что по своей художественной форме распутинская проза представляет собой современное возрождение традиционного и по-своему уникального русского жанра повести: развернутого, неновеллистического и нелинейного повествования, богатого лирическими отступлениями. В. Распутин озабочен трагическим положением крестьянских сообществ, столкнувшихся с катастрофическими трудностями (финансового, семейного и юридического порядка) и оставшихся без какой-либо помощи или понимания со стороны «сверху». Он проделывает в своих текстах своеобразную литературную трансформацию, возвращая к жизни очаровательное, но угасшее видение русской родины, связанное с образами земли-матери и леса-защитника. Миролюбивый край сельских общин, сохраняющих связь с исконно славянскими обычаями и Богом, утверждает в своих произведениях российский писатель, еще не скрылся из виду, и русская «глубинка» по-прежнему заключает в себе природные и культурные черты, определившие секрет сохранения народа.

Матрилинейным корням афроамериканского наследия, в свою очередь, посвящена работа Г. Нейлор «Мама Дэй». Объемный роман о выживании матриархальной культуры на изолированном острове американского Юга, населенном чернокожими, читается как аллегория на темы культурной политики на стыке черного феминизма и афроцентризма.

Таким образом, полагает Петерсон, оба автора (В. Распутин и Г. Нейлор), столь различные по гендерному и национальному признаку, изображают свои специфические культурные сообщества в виде барьерных островов, которым угрожает агрессивная «большая земля», стремящаяся либо интегрировать, либо уничтожить их во имя общенационального прогресса и освоения природных ресурсов.

Наконец, заключительная глава работы Петерсона «Ответ и вызов. Афроамериканский диалог с Бахтиным» логически подводит итоги, в ней автор делает важнейшие теоретические обобщения. Петерсон отмечает, что «пересмотр афроамериканского литературного канона хронологически совпал с запоздалым знакомством западного академического сообщества с “социологической поэтикой” Михаила Бахтина. Лингвистические теории и дискурсивный анализ русского мыслителя были справедливо восприняты как подходящие средства для демонстрации текстуального присутствия того “двойного сознания”, кото-

рое столь глубоко укоренилось в афроамериканской культуре. Горячий прием и творческое освоение мысли Бахтина ведущими современными теоретиками “афроамериканской культурной выразительности” явно подчеркнули значительную близость, существовавшую издавна между этими двумя географически удаленными литературными традициями, что поднялись до высот западной культуры из состояния рабства» [Петерсон: 278].

Сегодняшние афроамериканские литературоведы и культурологи, как утверждает Петерсон, справедливо подчеркивают аналогию между психологическим видением негритянского «двойного сознания», представленным Дюбуа, и бахтинской теорией «двуголосого» дискурса в культурно встроенных речевых актах. Произошедшее в результате этого смещение исследовательского внимания от рассуждений о внутреннем познании к анализу сложных высказываний оказалось невероятно продуктивным. Стало возможным исследовать социально сконструированное самоотчуждение афроамериканцев — этот неоднозначный дар «второго зрения» — в его историческом речевом выражении. Абстрактные размышления о негритянском менталитете и черной культуре теперь имеют тенденцию воплощаться в критических прочтениях устных и письменных афроамериканских текстов. Даже «афроцентристская идея» о главенстве африканского субстрата, лежащего в основе культуры чернокожих американцев, основана на коммуникативных паттернах и языковом коде [Петерсон: 295].

Само понятие национальной литературы, полагает Петерсон, было европейским культурно-историческим концептом, приводя к ситуации, когда русские и афроамериканские литературные тексты изначально создавались в сложившемся жанровом поле западной письменности, при этом вступая с ним в конфликт. Не случайно они тяготели к формальным аномалиям и «скрытой полемике», сознательно отвергая условности хорошего тона и в то же время придерживаясь стандартов высокой культуры — буквы европейских литературных законов.

Нет ничего удивительного, утверждает автор произведения «Долой оковы...», в том, что социолингвистическая теория Бахтина, представлявшая литературу как высказывание, для которого характерно стремление нарушить или изменить принятые в культуре условности, была с особым интересом воспринята в афроамериканском сообществе. Учитывая все то, что мы знаем о сложном диалоге зарождающихся

националистических движений с господствующими установками европейской цивилизации, вполне логично, что русские и афроамериканские мыслители оказались вовлечены во все продолжающееся (экс) постулирование отличий их культур от западных стандартов [Петерсон: 297].

В реакции афроамериканских мыслителей на бахтинский анализ культурных голосов содержится призыв признать свое так долго отрицавшееся родство с «душами черных людей» — родство, о котором мало кто из русских всерьез задумывался и которое упустили из виду многие афроамериканцы. Однако нельзя отрицать давнее историческое ощущение близости, которое, будучи по-настоящему осознанным, может поспособствовать взаимному признанию усилий, потребовавшихся для того, чтобы выговорить странные значения того, каково это — быть черным или русским в мире, где степень цивилизованности измеряется единым стандартом.

Подводя итоги, нужно отметить, что работа Петерсона представляет собой абсолютно новаторское в мировой литературе исследование сходства динамики развития и глубинной ментальности русской и афроамериканской литературы.

Конечно, книга Петерсона, как любой большой труд, не лишена определенных недостатков, а изданная в переводе на русский язык она не свободна от небольших неточностей.

Необходимо отметить высокий профессионализм и блистательное качество перевода книги. Это особенно важно, учитывая, что недостатком работы является излишне сложный язык Петерсона, огромное количество научных терминов, латинизированных выражений и фразеологизмов, пробраться через которые (и то с определенным трудом) способен только специалист.

Однако периодически имело бы смысл расшифровывать исторические и культурные реалии, изображаемые в афроамериканских текстах, чтобы избежать неточностей и неправильных истолкований. К примеру, в работе цитируется отрывок из книги Дюбуа «Души черного народа»: «Как измерить прогресс там, где лежит в земле темноликая Джози?.. Интересно, вся эта жизнь, любовь, борьба и неудачи — это сумерки перед наступающей ночью или занимающаяся заря нового дня? Одолеваемый этими мрачными мыслями, я поехал в Нэшвилл в вагоне Джима Кроу» [Петерсон: 121]. Переводчик работы Петерсона

не понимает, что Джим Кроу — это не человек, а собирательное неофициальное название дискриминационных законов, установивших режим сегрегации в южных штатах США после периода Реконструкции. В результате теряется глубинный смысл самой цитаты, которая призвана показать тщетность усилий Дюбуа по распространению просвещения на Юге США, вынужденном передвигаться, несмотря на свой социальный статус и возвышенные намерения, в грязном, сегрегированном вагоне.

Труд Д. Петерсона «Долой оковы! Русская и афроамериканская литература этнической “души”» видится одним из необычайно ценных и важных исследований русского и афроамериканского культурного и литературного своеобразия. Можно с радостью поприветствовать решение издательства «Библиороссика» впервые издать труд американского исследователя на русском языке и талантливое воплощение этого решения. Эта книга, безусловно, найдет внимательных читателей среди историков, филологов и специалистов по международным отношениям и межкультурной коммуникации, и станет важной вехой в современной литературной компаративистике.

Список литературы

Источники

Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986. 543 с.

Кюстин А. Россия в 1839 году: в 2 т. М.: ТЕРРА, 2000. Т. 1. 640 с.

Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык / сост. В. М. Живова. М.: Прогресс, 1995. С. 211–266.

Malcolm X on Afro-American History. New York: Pathfinder Press, 1990. 104 p.

Исследования

Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 536 с.

Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1989. Т. 5: Курс русской истории. 476 с.

Петерсон Д. Е. Долой оковы! Русская и афроамериканская литература этнической «души» / пер. с англ. Д. Гаричева. СПб.: Academic Studies Press / Библиоросика, 2024. 324 с.

Ремник Д. Мост: жизнь и карьера Барака Обамы. М.: Астрель, 2011. 688 с.

References

Asmus, V. F. *Immanuel Kant* [*Immanuel Kant*]. Moscow, Nauka Publ., 1973. 536 p. (In Russ.)

Kliuchevskii, V. O. *Sochineniia: v 9 t.* [*Works: in 9 vols.*], vol. 5: Kurs russkoi istorii [Russian History Course]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. 476 p. (In Russ.)

Peterson, D. E. *Doloi okovy! Russkaia i afroamerikanskaia literatura etnicheskoi "dushi"* [*Up from Bondage! The Literatures of Russian and African American Soul*], trans. from English by D. Garichev. St. Petersburg, Academic Studies Press, Bibliorossika Publ., 2024. 324 p. (In Russ.)

Remnik, D. *Most: zhizn' i kar'era Baraka Obamy* [*Bridge: The Life and Career of Barack Obama*]. Moscow, Astrel' Publ., 2011. 688 p. (In Russ.)

СЕТЕВОЕ ИЗДАНИЕ

Научный журнал
Два века русской классики / Two centuries of the Russian classics



2024 — Т. 6 — № 2

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, стр. 1

Тел.: (495)690-50-30

E-mail: red@rusklassika.ru

journal_ork@mail.ru

Сайт журнала: www.rusklassika.ru

Дата размещения сетевого издания в сети Интернет
на официальном сайте <http://rusklassika.ru> 25.06.2024 г.

При перепечатке ссылка обязательна

16+

Ученым
мировой инте-
ранульви
им.

А.М. Топького
РАИ
Москва