



ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ 2017 № 3



ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

2017
Том 15

№ 3

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

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

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2017

Том 15

№ 3

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

Издается с 1990 года,
выходит 4 раза в год.

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

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

THE PROBLEMS OF HISTORICAL POETICS

2017

Vol. 15

no. 3

Chief Editor:

Vladimir N. Zakharov, Doctor of Philology, Professor

Established in 1990.

The journal is published quarterly.

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

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

Бенами БАРРОС ГАРСИА
PhD
(Гранада, Испания)

Джузеппе ГИНИ
PhD
(Урбино, Италия)

В. В. ДУДКИН
д-р филол. наук, проф.
(Великий Новгород)

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

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

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

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

Таня ПОПОВИЧ
Ph.D
(Белград, Сербия)

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

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

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

EDITORIAL BOARD:

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

Valentina GABDULLINA
PhD, Professor
(Barnaul)

Benamí BARROS GARCÍA
PhD
(Granada, Spain)

Giuseppe GHINI
PhD, Professor
(Urbino, Italy)

Viktor DUDKIN
PhD, Professor
(Novgorod the Great)

Ivan ESAULOV
PhD, Professor
(Moscow)

Andrey KUNILSKY
PhD
(Petrozavodsk)

Tatyana MALCHUKOVA
PhD, Professor
(Petrozavodsk)

Alexander PIGIN
PhD, Professor
(Petrozavodsk)

Tanja POPOVIĆ
PhD, Professor
(Belgrad, Serbia)

Natalia TARASOVA
PhD
(Saint Petersburg)

Josip UŽAREVIĆ
PhD, Professor
(Zagreb, Croatia)

ZHOU Qichao
Professor
(Beijing, China)

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

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

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

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

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

<http://poetica.pro>

<http://elibrary.ru>

<http://cyberleninka.ru>

<http://www.intelros.ru>

<http://biblioclub.ru>

<http://www.iprbookshop.ru>

<https://e.lanbook.com>

<http://www.bogoslov.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

В. А. Кошелев (Арзамас). Евангельское представление о Слове и русская поэзия	7
К. А. Поташова (Москва). Образ пылающего вулкана в сознании очевидцев пожара Москвы 1812 года.....	21
И. А. Виноградов (Москва). Космополит или патриот? Концепция патриотизма в спорах с Гоголем и о Гоголе	35
С. А. Кибальник (С.-Петербург). «Христианский социализм» или «социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли).....	70
Т. П. Баталова (С.-Петербург) Поэтика «Эпилога» в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»	94
Е. А. Масолова (Новосибирск) Антропонимы и евангельский текст в рассказах Л. Н. Толстого «Чем люди живы», «Где любовь, там и Бог», «Много ли человеку земли нужно»	109
И. Н. Ружинская (Петрозаводск) Луна Гефсиманского сада: И. Е. Репин и А. П. Чехов	127
Е. А. Федорова (Ярославль, Рыбинск) Проблема выбора в сюжете рассказа Е. Н. Опочинина «Братья»	143
С. А. Шульц (Ростов-на-Дону) Трансформация inferнального в идиллическом: Н. В. Гоголь Л. Н. Толстой — И. А. Бунин	158

 CONTENTS

V. A. Koshelev (Arzamas). An Evangelical Conception of the Word and Russian Poetry	7
K. A. Potashova (Moscow). The Blazing Volcano in the Witnesses' Minds of the Fire of Moscow in 1812	21
I. A. Vinogradov (Moscow). A Cosmopolitan or a Patriot? The Conception of Patriotism in Disputes with Gogol and About Gogol	35
S. A. Kibalnik (St. Petersburg). "Christian Socialism" or "Social Christianity"? (Gogol and Dostoevsky in Terms of the History of Russian Socio-Philosophical Thought)	70
T. P. Batalova (St. Petersburg). The Poetics of the "Epilogue" in the Novel "The Brothers Karamazov" by F. M. Dostoevsky	94
E. A. Masolova (Novosibirsk). Anthroponyms and Evangelical Text in Tolstoy's Stories "What Men Live By", "Where Love Is, There God Is Also", "How Much Land Does a Man Need"?	109
I. N. Ruzhinskaya (Petrozavodsk). The Moon of The Garden of Gethsemane: I. E. Repin and A. P. Chekhov	127
E. A. Fedorova (Yaroslavl, Rybinsk). The Problem of Choice in the Storyline of E. N. Opochinin's Narration "Brothers"	143
S. A. Shultz (Rostov-on-Don). Transformation of the Infernal Within the Idyllic: N. V. Gogol — L. N. Tolstoy — I. A. Bunin	158

DOI 10.15393/j9.art.2017.4501

УДК 821.161.1.09"18"

Вячеслав Анатольевич Кошелев

*Арзамасский филиал Нижегородского государственного
университета им. Н. И. Лобачевского
(Арзамас, Нижегород. обл., Российская Федерация)*

viacheslav.koshelev@mail.ru

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЛОВЕ И РУССКАЯ ПОЭЗИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются различные интерпретации поэтического слова и возможностей воздействия писательского слова на людей, представленные в ряде высказываний А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, Г. Р. Державина, Н. В. Гоголя, К. С. Аксакова. Показательно, что эти интерпретации исходили из того представления о Божественном Слове, которым открывается Евангелие от Иоанна, — и одновременно опирались на традиции, шедшие из представления о слове в устном народном творчестве. Поэтическое слово приобретает значительность только в том случае, когда оно становится необычным и ориентировано на неожиданные словесные ассоциации: только когда слово молвится не так, как принято, — оно становится высокой поэзией. Именно это евангельское (и сказочное) правило («То же бы слово, да не так бы молвил») позволило поэтическому слову стать универсальным принципом литературного развития.

Ключевые слова: слово человеческое, слово и дело, сказка, Слово Божие, Г. Р. Державин, В. А. Жуковский, Н. В. Гоголь, К. С. Аксаков, высокая поэзия

В своих «Заметках о жизни и сочинениях Николая Алексеевича Полевого» К. А. Полевой рассказал грустную повесть о том, как был принят основной исторический труд его брата — «История русского народа»: «При появлении в свет каждого тома ее, она подвергалась самым пристрастным осуждениям, так что враги Николая Алексеевича, как, например, Погодин и Надеждин, не разбирали, а поносили и ругали ее, или, вернее, ругали ее автора» [8, 286–287].

Одним из критиков исторического труда Н. А. Полевого стал А. С. Пушкин, который в начале 1830 года принял активное участие в издании «Литературной газеты» А. А. Дельвига и не мог не откликнуться на только что вышедшую книгу, автор которой «напал на *Историю Государства Российского*»

боготворимого им Н. М. Карамзина: «Уважение к именам, освященным славою, не есть подлость <...>, но первый признак ума просвещенного»¹. Помимо двух серьезных статей (опубликованных в выпусках газеты за 16 января и 25 февраля 1830 г.), Пушкин здесь поместил несколько анонимных каламбуров, в одном из которых назвал новую «Историю...» предназначенной «для *гостиного двора*» (XII, 178), а в другом — «очень удачным опытом» «забавной» пародии на исторические труды Ф. Гизо и О. Тьерри (XI, 118). В серьезных же статьях укорил Полевого в «удивительной опрометчивости» и журналистской недалёковидности (см.: XI, 119–127).

В постскриптуме ко второй статье Пушкин выразил неудовольствие разнузданным тоном «критик» Н. И. Надеждина и М. П. Погодина, в которых «брань доведена до исступления» и среди «грубых насмешек и ругательства нет ни одного дельного обвинения». Следует риторический вопрос: «Ужели так трудно нашей братье критикам сохранить хладнокровие?» (XI, 123–124).

И поэт советует «нашей братье» вспомнить «совет старинной сказки», показательный и значимый для него во многих отношениях:

То же бы ты слово,
Да не так бы молвил (XI, 124).

Перед нами прямая цитата из ритмизированной сказки «[Про] дурня» («Дурень») из Сборника Кирши Данилова («Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым»). Этот замечательный памятник русского фольклора был в библиотеке Пушкина [7, 34] и стал для него «одним из постоянных источников изучения народной поэзии» [9, 366]. Не прошел он мимо и цитированной сказки: оттуда, например, в «Сказку о царе Салтане» пришла «Баба-бабариха».

Сказка «[Про] дурня» была распространена в русском фольклоре. Ее текст, например, в обработанном виде вошел в составленную Л. Н. Толстым «Первую русскую книгу для чтения». Сказка о дурне, который говорит всё невпопад и от этого страдает, действительно поучительна. Но «совет», приведенный

Пушкиным, сам становится вроде бы «невпопад» с ее содержанием.

А жил-был дурень,
А жил-был бабин,
Вздумал он, дурень,
На Русь гуляти,
Людей видати,
Себя казати...

Заглядывает дурень «в подполье»; там черти гуляют — он им «Бог вам помочь», а те его «зачали бити, зачали давити». Пришел домой, жалуется «бабе-бабарихе», а та учит: «То же бы ты слово / Не так же бы молвил» — здесь нужно сказать: «Будь, враг, проклят / Именем Господним». Дурень обещает: «Потом я, дурень / Таков не буду» — и произносит работающим на лугу крестьянам проклятие, предназначенное чертям. Те его тоже бьют; в следующий раз баба поправляет: надо было сказать то-то и то-то — и так далее. На похоронах дурень, бабой наученный, желает веселья и процветания («Пó сту на день, / По тысячу на неделю!»); на свадьбе — «Царство небесное, / В земли упокой». А «баба-бабариха» продолжает учить с приговоркой: «То же бы слово / Не так же бы молвил». Во всех ситуациях дурень молвит как раз *не то* слово. В конце концов, после совсем уж неуместного «слова»

Наехали на дурня салдаты,
Набежали драгуны,
Стали дурня бити,
Стали колотити,
Тут ему, дурню,
Голову сломили
И под кокору бросили².

Понятие *слово* в сказке вообще толкуется по-особенному, с архаическим, сакральным оттенком. Во всех конкретных ситуациях дурень произносит именно *не то* слово, которое требуется, — а «баба-бабариха» настаивает, что само слово правильное, только произнесено *не так*! И задним числом подсказывает то «правильное» слово, которое требовалось

молвить — и которое «не срабатывает» в другой конкретной ситуации...

Как видим, одно и то же представление о *слове* используется различно. Пушкин, согласный с существом высказанных критиками «слов», возмущился разнuzданностью того тона, с которым они подошли к слову. Позднее то же выражение из той же сказки применялось к еще более интересной ситуации.

В 1852 году московским славянофилам удалось добиться разрешения на издание «Московского Сборника». Учение славянофилов еще только формировалось — и с «титულიной» основной статьей («О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»)³ выступил лидер кружка И. В. Киреевский. Статья вызвала несогласие у других славянофилов. Редактор «Московского Сборника» И. С. Аксаков в письме И. С. Тургеневу от 29 мая 1852 года посчитал нужным заметить: «Знайте, что ни Константин, ни я, ни Хомяков не подписались бы под этою статьей»⁴. А. С. Хомяков, другой славянофильский лидер, выступил со специальным «дополнением» («По поводу статьи И. В. Киреевского...»). Оно осталось не напечатанным («Московский Сборник» был запрещен цензурой), но в кругу единомышленников Хомяков его читал и обсуждал. К. С. Аксаков в письме к Ю. Ф. Самарину заметил:

Хомяков был у нас и читал нам статью, дополнительную к статье Киреевского. Прекрасная статья; я с нею согласен, но, как я сказал Хомякову:

То же бы слово
Да не так бы молвил.

В том, как представлено и изложено им его мнение, я не согласен⁵.

Контекст использования «сказочного» представления о *слове* здесь иной и чем в сказке, и чем у Пушкина. Речь идет о форме словесного выражения мысли — и К. Аксакова смущает не «развязность», а «примирительность» Хомякова, не желавшего обидеть своего единомышленника и приятеля. Хомяков не согласен ни со слишком «строгой систематизацией» рассуждений Киреевского, ни с преувеличением значения

древнего русского православия, — но в своем «дополнении» весьма осторожен: «Статья г-на Киреевского, определяя задачу и отчасти уясняя ее, приготовляет, может быть, ее разрешение, но не имеет и не может иметь притязания разрешить ее вполне» [11, 197]. Аксаков же ожидает как будто более острой полемики: «...не так бы молвил»!

Разные контексты, в которых используется одно и то же «неточное» выражение из народной сказки, свидетельствуют о странной нравственной традиции отношения к *слову*, которая оформилась в русской культуре. Во всех приведенных случаях как будто предполагается существование универсального *Слова*, заявленного в «Евангелии от Иоанна»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:1–5). В этом, евангельском, смысле под *Словом* разумеется *Сын Божий*: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Детальный анализ евангельского представления об универсальном *Слове* дал, например, В. А. Жуковский в одной из позднейших своих заметок («Две сцены из “Фауста”», 1849):

Никакой человеческий ум не придумает ничего выше и всеобъемнее этого дивного евангельского «*слова*»; с ним наряду можно поставить только то, которое слышал Моисей из пламенной купины: *Аз есмь сый*. В сем последнем изображен Бог без всякого отношения к созданию; в *слове* евангелиста изображен Бог-создатель во времени и вечности. Выражение *слово* (logos) разом объемлет и то и другое. <...> Слово человеческое рождается вместе с мыслью, мало-помалу развивается, приобретает более и более определенную духовную форму и наконец, чтобы перейти в действие *внешнее*, в *сообщение*, из духовного образа переоблачается в образ материальный, в звук; во всем этом есть начало, развитие, постепенность; здесь виден характер ограниченного, временного, человеческого. Слово Божие, напротив, есть Бог — и Бог как творец и Бог как творение, от века бывшее в Боге и с Богом, из воли его истекшее и в Нем заключенное, но с Ним неслиянное и с Ним не тождественное, имевшее начало,

ибо оно творение, и безначальное, ибо оно есть *непосредственное* Божие творение, а Бог действует в вечности, в которой *было, есть и будет* — одно и то же [6, 351–352].

Но универсальное Слово оказывается совсем не похожим на слово обыденное. Последнее формально определялось в «Словаре Академии Российской» (1794) как «всякое речение, состоящее из известного числа складов и служащее знаком изобразительным какой-либо вещи»⁶. Человек существует как «словесное животное», не свободное ни от «пустословия», ни от «баснословия», ни от «лжесловия», ни от «злословия», ни от «празднословия», ни от «прекословия», ни от «сквернословия», ни от «суесловия», ни от «срамословия», ни от «тщесловия» — все эти неблагоприятные данности тоже от слова происходят.

Одно из своих «заветных» публицистических сочинений, структурно организовавших книгу «Выбранные места из переписки с друзьями» (1846), Н. В. Гоголь назвал «О том, что такое слово». Здесь ставится проблема слова как дела — Гоголь апеллирует к афоризму Пушкина:

Пушкин, когда прочитал следующие стихи из оды Державина к Храповицкому:

За слова меня пусть гложет,
За дела сатирик чтит, —

сказал так: «Державин не совсем прав: слова поэта суть уже его дела» (курсив мой. — В. К.). Пушкин прав. Поэт на поприще слова должен быть так же безукоризнен, как и всякий другой на своем поприще.

Выделенный афоризм Пушкина известен только по этому источнику: подобного однозначного утверждения нет в его сочинениях и письмах — и не исключено, что Гоголь сам его придумал. И выстроил на его основе целую концепцию об особенной ответственности писателя за сказанное им слово: «Потомству нет дела до того, кто был виной, что писатель сказал глупость или нелепость...». Приводится ряд примеров: тот же Державин, который «слишком повредил себе тем, что не сжег, по крайней мере, целой половины од своих», или «приятель наш П<огоди>н», который слишком торопливо

составляет журнал. И вывод: «Опасно шутить писателю со словом. Слово гнило да не исходит из уст ваших!» [2, 19–22].

Но, если разобраться, Державин не противопоставлял *слово* и *дело* поэта, а демонстрировал непростое взаимодействие поэтического слова и житейского дела. Интересны обстоятельства создания послания «Храповицкому». В декабре 1791 года Державин был назначен статс-секретарем императрицы. Для работы поэту отвели комнату во дворце рядом с комнатой его старого приятеля, тоже кабинетского секретаря, А. В. Храповицкого, умного, образованного человека, талантливого писателя — но, в отличие от Державина, вполне «дворского», то есть умевшего существовать «близ трона». Он уже десять лет служил в качестве «литературного помощника» императрицы — и та не могла нахвалиться его расторопностью и даром «слова и слога».

Екатерина не сразу разглядела, что Державин свято уверен, что перед лицом закона все равны: и «вельможа в случае», и последний подданный. А поэт, впервые близко увидевший «богоподобную царевну», не мог легко расстаться с созданным его фантазией идеалом, а потому был к ней требовательнее, чем к кому-либо другому. Ни к чему хорошему это привести не могло. Скоро оказалось, что дела у Державина для императрицы вообще «были все роду неприятного, то есть прошения на неправосудие, награды за заслуги и милости по бедности», и она «стала его редко призывать» [3, 631].

Показателен анекдот, переданный в записках М. А. Дмитриева:

Императрица поручила ему рассмотреть счета одного банкира <...>. Прочитывая государыне его счета, он дошел до одного места, где сказано было, что одно высокое лицо, не очень любимое государыней, должно ему такую-то сумму. «Вот как мотает! — заметила императрица: — и на что ему такая сумма!» — Державин возразил, что кн. Потемкин занимал еще больше, и указал на счетах, какие именно суммы. — «Продолжайте!» — сказала Государыня. — Дошло до другой статьи: опять заем того же лица. — «Вот опять!» — сказала императрица с досадой: — мудрено ли после этого сделаться банкротом!» — «Кн. Зубов занял больше», — сказал Державин и указал на сумму. Екатерина вышла из терпения и позвонила. Входит камердинер. — «Нет

ли кого там, в секретарской комнате?» — «Василий Степанович Попов, ваше величество». — «Позови его сюда». — Попов вошел. — «Сядьте тут, Василий Степанович, да посидите во время доклада; этот господин, мне кажется, меня прибить хочет»... [5, 36].

На посту кабинетского секретаря Державин продержался меньше двух лет — и особенно гордился теми *делами*, которые сумел сделать (например, добиться оправдания иркутского наместника И. В. Якоби). При этом он понял, что был приближен лишь для того, чтобы писать для Екатерины стихи «в роде оды Фелице» [3, 632]. Однако, ближе узнав императрицу, «не мог он воспламенить так своего духа»:

Сколько раз ни принимался, сидя по неделе для того запершись в своем кабинете, но ничего не в состоянии был такого сделать, чем бы он был доволен: все выходило холодное, натянутое и обыкновенное, как у прочих цеховых стихотворцев, у коих только слышны *слова, а не мысли и чувства* (курсив мой. — В. К.) [3, 693–694].

Стихотворных посланий к «соседу по кабинету» Храповицкому у Державина *два*. В первом из них (1793) он пишет, что не может написать стихотворной хвалы «владычице киргизской»: «Богов певец / Не будет никогда подлец»⁷. Что же касается самого Храповицкого, то: «Ты сам со временем осудишь / Меня за мгlistый фимиам...»⁸. Получать царские милости за фальшивые оды — последнее дело. В позднейших «Записках» он указал, что так и «не собрался с духом и не мог таких ей тонких писать похвал, каковы в оде Фелице и тому подобных сочинениях <...> охладел так его дух, что он почти ничего не мог написать горячим чистым сердцем в похвалу ее» [3, 654].

Второе послание Храповицкому (которое цитирует Гоголь) создано уже после смерти Екатерины. В 1797 году Храповицкий, попавший при Павле I в опалу, написал «любезному автору» Державину большое послание, в котором упрекнул «орла державного» в лести былым, ныне ставшим не в чести, вельможам. «Я твой же стих напоминаю», — пишет Храповицкий, имея в виду прежнее признание Державина в невозможности неискренних «хвалений» в стихах. Подобную претензию можно предъявить и Храповицкому, хвалившему

Зубовых, которых «дела не громки», Потемкина, который «Россию продавал» («У нас цари не Лудовики / И не министрами велики...»⁹). В самом деле, в стихах Державина несложно отыскать образчики «лести»: «Победителю», «К красавцу», «На покорение Дербента»...

В ответном послании Храповицкому Державин высказал горькие истины о положении поэта в России: «Где чертог найду я правды? / Где увижу солнце в тме?»¹⁰. Может ли в России поэт, призванный быть свободным, как «орел», ощутить свою независимость от сильных мира сего? Чем выше его покровитель стоит на чиновной лестнице, тем большим «рабом» перед ним оказывается поэт. М. Л. Гаспаров, исследуя историю русского стиха, выделил послание «Храповицкому» 1797 года как образец шестистишной суперстрофы, соединенной с соседней рифмовкой по типу: АБАБВг + ДеДеВг [1, 98], где ожидание созвучий усиливало семантику:

Должны мы всегда стараться,
Чтобы сильным угождать,
Их любимцам поклоняться,
Словом, взглядом их ласкать,
Раб и похвалить не может,
Он лишь может только льстить.

Извини ж, мой друг, коль лестно
Я кого где воспевал:
Днесь скрывать мне тех бесчестно,
Раз кого я похвалял.
За слова — меня пусть гложет,
За дела — сатирик читит (курсив мой. — В. К.)¹¹.

Восприятие *дела* поэта, отделенного от его же *слова*, вступало в звуковое соответствие с положением поэта — *раба*, который даже и в открытом «хвалении» не может не выступать как лстец. *Рабскому слову* доверяться нельзя, — а *свободное слово* где же взять?

В этой ситуации Державин, во-первых, отделяет *слово* от *дела*. Это отнюдь не означает, что под *делом* разумеется его чиновничья или губернаторская деятельность — хотя по службе поэт дослужился до чина действительного тайного советника. Просто в памяти людей его поколения еще сохранился

страшный смысл знаковой антиномии «слово и дело», распространившийся в практике российского бытия XVII–XVIII столетий. В «Академическом словаре», созданном в «державинские» времена, понятие «слово и дело» определялось так: «Выражение старинное, до тайных дел касавшееся и означавшее донос на кого по двум первым пунктам; после крайне злоупотребительное, а напоследок яко ненавистное изображение манифестом великой и милосердой *ИМПЕРАТРИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ II* 1762 года Октября 19 дня уничтожено и запрещено употреблять с наказанием продерзников на то»¹².

Но, провозглашая раздельное восприятие двух членов этой знаковой антиномии, Державин определяет и место высокого поэтического *слова*, воспринятого безотносительно дела — ведь и слово должно помогать в жизни. Определяя значение сказанных им самим поэтических слов в стихотворении «Памятник» (1796), он настаивает на их специфике:

Что первый я дерзнул в забавном Русском слоге
О добродетелях Фелицы возгласить,
В сердечной простоте беседовать о Боге
И истину царям с улыбкой говорить¹³.

Не просто прославить императрицу — а сделать это «в забавном Русском слоге» (курсив мой. — В. К.), который предполагал полный отказ от традиционной иерархической системы «трех штилей», полное уничтожение жанровых перегородок и введение особого рода шутилой «игры» в «киргиз-кайсацкую» царевну и ее «мурзу-пиита». Установка эта была сознательной — о чем Державин с гордостью написал в «Объяснениях на сочинения...»: «Автор из всех российских писателей был первый, который в простом забавном легком слоге писал лирические песни и шутя прославлял императрицу, чем и стал известен» (курсив мой. — В. К.) [4, 656]¹⁴. И далее: не просто восхвалять величие Божие, но делать это «в сердечной простоте» и в форме беседы. И даже изрекать нравственные «истины царям» — с улыбкой!¹⁵

Поэтическое *слово* обретает «известность» и успех только в том случае, когда оно становится *необычным* и «выламывается» из существующей традиции произнесения. Только в том

случае, когда слово молвится *не так*, как принято, — оно становится высокой поэзией. В общей поэтической установке на «обновление словесных ассоциаций» (см. об этом: [10, 9–14]) интересующее нас сказочное правило — «*То же бы слово, да не так бы молвил*» — становится универсальным принципом литературного развития и — шире — литературного дела.

Примечания

- ¹ Пушкин А. С. <История русского народа, сочинение Николая Полевого> // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1959. Т. XI: Критика и публицистика, 1819–1834. 1949. С. 120. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома (римской цифрой), страницы (арабской) в круглых скобках.
- ² Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.: Наука, 1977. 488 с. (Литературные памятники). С. 202–208.
- ³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России (Письмо к Г. Е. Е. Комаровскому) // Московский Сборник. 1852. С. 1–68.
- ⁴ Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу. М.: Университетская типография, 1894. С. 26.
- ⁵ Письма К. С. Аксакова к Ю. Ф. Самарину // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 5. Ед. хр. 33. Л. 103–103 об.
- ⁶ Словарь Академии Российской: в 6 ч. СПб.: При Императорской Академии наук, 1794. Ч. 5. Ст. 533.
- ⁷ [Державин Г. Р.] Храповицкому // Сочинения Державина: [в 9 т.] / с объясн. примеч. [и предисл.] Я. Грота. СПб.: В тип. Имп. Акад. Наук, 1864–1883. Т. 1: Стихотворения, ч. 1: [1770–1776]: с рис., найденными в рукописях, с портр. и снимками. 1864. С. 545 [Электронный ресурс]. URL: http://imwerden.de/pdf/derzhavin_sochineniya_tom1_1864__ocr.pdf
- ⁸ Там же. С. 546.
- ⁹ Храповицкий А. В. Любезному автору Г. Р. Д. // Сочинения Державина: [в 9 т.]. Т. 2: Стихотворения, ч. 2: [1797–1808]. СПб.: В тип. Имп. Акад. Наук, 1865. С. 50 [Электронный ресурс]. URL: http://imwerden.de/pdf/derzhavin_sochineniya_tom2_1865__ocr.pdf
- ¹⁰ [Державин Г. Р.] Храповицкому // Сочинения Державина: [в 9 т.]. Т. 2. С. 46.
- ¹¹ Там же. С. 47.
- ¹² Словарь Академии Российской. Ст. 535.
- ¹³ [Державин Г. Р.] Памятник // Сочинения Державина: [в 9 т.]. Т. 1. С. 787–788.
- ¹⁴ См. также: Что первый я дерзнул в забавном русском слогe / О добродетелях Фелице возгласить ([Державин Г. Р.] Памятник // Сочинения Державина: [в 9 т.]. Т. 1. С. 785).
- ¹⁵ Там же. С. 788.

Список литературы

1. Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха: Метрика, ритмика, рифма, строфика. — М.: Наука, 1984. — 319 с.
2. Гоголь Н. В. О том, что такое слово: (Письмо к Л**) // Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 6. — С. 19–22.
3. [Державин Г. Р.] Записки // Сочинения Державина: [в 9 т.] / с объясн. примеч. [и предисл.] Я. Грота. — СПб.: В тип. Имп. Акад. Наук, 1871. — Т. 6. — С. 405–829.
4. [Державин Г. Р.] Объяснения на сочинения Державина... // Сочинения Державина: [в 9 т.] / с объясн. примеч. [и предисл.] Я. Грота. — СПб.: В тип. Имп. Акад. Наук, 1866. — Т. 3: Стихотворения, ч. 3. — С. 592–828.
5. [Дмитриев М. А.] Мелочи из запаса моей памяти. М. А. Дмитриева. — М.: Издание Русского Архива; Тип. Грачева и Комп., 1869. — 299 с. [Электронный ресурс]. — URL: http://xn--90ax2c.xn--p1ai/catalog/000199_000009_003582237/viewer/ (26.04.2017).
6. Жуковский В. А. Две сцены из «Фауста» // Жуковский В. А. Эстетика и критика. — М.: Искусство, 1985. — С. 351–355.
7. Модзалевский Б. Л. Библиотека А. С. Пушкина (Библиографическое описание). — СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1910. — XIX + 441 с.
8. Полевой К. А. Записки о жизни и сочинениях Николая Алексеевича Полевого // Николай Полевой: материалы по истории русской литературы и журналистики тридцатых годов. — Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934. — С. 93–354.
9. Путилов Б. Н. Сборник Кирши Данилова и его место в русской фольклористике // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — С. 513–565.
10. Томашевский Б. В. Теория литературы (Поэтика). — [М.; Л.]: ГИЗ, 1928. — 240 с.
11. [Хомяков А. С.] По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Полн. собр. соч.: в 8 т. — М.: Университетская типография, 1900. — Т. 1. — С. 197–262.

Vyacheslav A. Koshelev

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

viacheslav.koshelev@mail.ru

AN EVANGELICAL CONCEPTION OF THE WORD AND RUSSIAN POETRY

Abstract. The article envisages various interpretations of a poetic word and of the possibilities of the impact of a writer's word on people appeared in some statements of A. S. Pushkin, V. A. Zhukovsky, G. R. Derzhavin, N. V. Gogol, K. S. Aksakov. It is revealing that these interpretations derived from the idea of the Divine Word that opens the Gospel of John, and at the same time drew on old traditions coming from the idea of a word in verbal folklore. The poetic word assumes importance only if it becomes uncommon and oriented at unexpected verbal associations: not until the word is said in an unconventional way, it becomes sublime poetry. It is this Evangelical (and fantastic) rule ("It would be good if the same word were said in another way") allowed the poetic word to become a commonly used principle of literary evolution.

Keywords: Human word, a word and a deed, fairy tale, Divine word, G. R. Derzhavin, V. A. Zhukovsky, N. V. Gogol, K. S. Aksakov, sublime poetry

References

1. Gasparov M. L. *Ocherk istorii russkogo stikha: Metrika, ritmika, rifma, strofika* [An Essay on the History of Russian Verses: Metrics, Rhythmicity, Rhyme, Strophics]. Moscow, Nauka Publ., 1984. 319 p. (In Russ.)
2. Gogol' N. V. About What a Word Is. In: *Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Collected Works: in 9 Vols]. Moscow, Russkaya kniga Publ., 1994, vol. 6, pp. 19–22. (In Russ.)
3. Derzhavin G. R. Notes. In: *Sochineniya Derzhavina: v 9 tomakh* [Derzhavin's Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, Edition of the Imperial Academy of Sciences, In the Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1871, vol. 6, pp. 405–829. (In Russ.)
4. Derzhavin G. R. Explanations to the Works of Derzhavin... In: *Sochineniya Derzhavina: v 9 tomakh* [Derzhavin's Works: in 9 Vols]. St. Petersburg, Edition of the Imperial Academy of Sciences, In the Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1866, vol. 3: Verses, part 3, pp. 592–828. (In Russ.)
5. Dmitriev M. A. *Melochi iz zapasa moey pamyati*. M. A. Dmitrieva [Little Things From the Stock of My Memory. M. A. Dmitriev]. Moscow, Edition of the Russian Archive, Printing House of Grachev and Company, 1869. 299 p. Available at: http://xn--90ax2c.xn--plai/catalog/000199_000009_003582237/viewer/ (accessed 26 April 2017). (In Russ.)

6. Zhukovskiy V. A. Two Scenes From "Faust". In: *Estetika i kritika [Aesthetics and Criticism]*. Moscow, Iskusstvo Publ., 1985, pp. 351–355. (In Russ.)
7. Modzalevskiy B. L. *Biblioteka A. S. Pushkina (Bibliograficheskoe opisanie) [A. S. Pushkin's Library (Bibliographic Description)]*. St. Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1910. 441 p. (In Russ.)
8. Polevoy K. A. Notes on Life and Works of Nikolai Alekseevich Polevoy. In: *Nikolay Polevoy: materialy po istorii russkoy literatury i zhurnalistiki tridtsatykh godov [Nikolai Polevoy: Materials on the History of Russian Literature and Journalism of the Thirties]*. Leningrad, Izdatel'stvo pisateley v Leningrade Publ., 1934, pp. 93–354. (In Russ.)
9. Putilov B. N. The Collection of Kirsha Danilov and His Place in Russian Folklore. In: *Drevnie rossiyskie stikhotvoreniya, sobrannye Kirsheyu Danilovym [Ancient Russian Poems Collected by Kirsha Danilov]*. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 513–565. (In Russ.)
10. Tomashevskiy B. V. *Teoriya literatury (Poetika) [Theory of Literature (Poetics)]*. Moscow, Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1928. 240 p. (In Russ.)
11. Khomyakov A. S. About I. V. Kireevsky's Article "On the Nature of the Enlightenment in Europe and Its Relation to the Enlightenment in Russia". In: *Polnoe sobranie sochineniy: v 8 tomakh [Complete Works: in 8 Vols]*. Moscow, Universitetskaya tipografiya Publ., 1900, vol. 1, pp. 197–262. (In Russ.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4442

УДК 821.161.1.09“18”

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

kseniaslovo@yandex.ru

ОБРАЗ ПЫЛАЮЩЕГО ВУЛКАНА В СОЗНАНИИ ОЧЕВИДЦЕВ ПОЖАРА МОСКВЫ 1812 ГОДА

Аннотация. Глубокая сосредоточенность, вслушивание в грозные исторические предзнаменования, отражающиеся в состоянии природы, определяют идеи и настроения поэтов-современников Отечественной войны 1812 года (И. М. Долгорукого, А. А. Волковой, М. Виноградова, священник Матфея Аврамова, Н. М. Шатрова, К. Н. Батюшкова и др.). Просыпавшиеся в 1811–1812 гг. два крупных вулкана Европы — Везувий и Этна — воспринимались как грозное знамение, природное предвестие исторической катастрофы. Обращаясь к мотиву извержения вулкана, поэты осмыслили в качестве причины, повлекшей череду мировых потрясений, — крушение духовных ценностей. С призывом к покаянию и помощи Божией обращались святители церкви. Гнев извергающегося вулкана изображен поэтами как своеобразный нравственный урок: бушующая природа заставляет человека обратить взор на небо, задуматься о готовности к встрече с вечностью, Богом. Результатом исследования стало определение религиозного смысла мотива извергающегося вулкана в русской поэзии начала XIX века.

Ключевые слова: русская поэзия, образ, мотив, извержение вулкана, стихия, эсхатология, Отечественная война 1812 года

Отечественная война 1812 года стала для русского общества не только испытанием государственной мощи, но и новым этапом самосознания. Вторжение в Россию армии Наполеона, известного своим религиозным скептицизмом, заставило русских взглянуть на свою жизнь в контексте истории Отечества и ощутить духовно-патриотический подъем.

События Отечественной войны 1812 года нашли отражение и в русской литературе. Первое слово о войне прозвучало в поэзии — в стихах прославленных поэтов (В. А. Жуковского, Г. Р. Державина, Ф. Н. Глинки, К. Н. Батюшкова) и никому неизвестных авторов¹. Это время создания лучших проповедей с призывами к всенародному покаянию, к Божьей помощи

и милосердию (Феофан Затворник, Филарет Московский, Августин (Виноградский))².

Причину разорения городов и поругание святынь русский человек увидел не только в грозной воле французского императора и ситуации военного времени, но и в своей личной греховности. В поэзии и духовных проповедях это выразилось в эсхатологическом мотиве извержения вулкана.

Слово «вулкан» (лат. *Vulcanus*) берет начало от имени римского бога огня Вулкана (др.-греч. — Гефест). «Бог очистительного пламени и разрушения» особенно почитался в Древней Греции и Древнем Риме, его культ сопровождался человеческими жертвоприношениями³.

В русской поэзии уже в XVIII веке образ вулкана сопоставлялся с вероломно нарушающими мирные договоры государствами, а само извержение вулкана сравнивалось с захватническими войнами. Своей силой вулкан, как и вихрь исторических потрясений, сродни чудовищу, уничтожающему все на своем пути. Так, *М. В. Ломоносов* в «Оде... на взятие Хотина» (1739) образно представляет турок и боевые действия при взятии турецкой крепости Хотин вулканом-зверем, раскрывающим свою огромную пасть:

Не медь ли в чреве Этны ржет
И, с серою кипя, клокочет?
Не ад ли тяжки узы рвет
И челюсти разинуть хочет?
То род отверженной рабы,
В горах огнем наполнив рвы,
Металл и пламень в дол бросает...⁴

Другой поэт XVIII века, *А. П. Сумароков*, в «Оде вздорной II» (1759) устанавливая причинно-следственные связи между пылающим вулканом и трагедиями на востоке, называет источником «дыма» Персию и Сирию:

Везувий мечет из середины
В подсолнечну горящий ад.
С востока вечна дым восходит,
Ужасны облака возводит
И тьмою кроет горизонт.
Эфес горит, Дамаск пылает...⁵

Частое использование мотива извергающегося вулкана в русской поэзии и духовных проповедях периода Отечественной войны 1812 года обусловлено тем, что два крупнейших вулкана — Везувий и Этна — в 1811–1812 гг. начинали просыпаться и дымиться⁶. В контексте политических событий эти природные явления воспринимались как грозное историческое предзнаменование, предвестие мировых потрясений. В образе природной стихии, разящей все вокруг, метафорически изображен враг, обращающий в пепел захваченные города России и заставивший ее содрогнуться. Это отражено как в документальных источниках («Неприятель <...> приобрел в добычу старинный град Смоленск, руками его в пепел обращенный»⁷), так и в поэзии:

Там громом вся земля трясется;
Весь град как Этна клочкотал
И ад собой изображал!⁸

Извергающийся вулкан предстает не только предвестником исторических потрясений или метафорическим изображением вражеской армии, но, главным образом, силой, обрушившей свой гнев на людей за их грехи. Этот образ значим и для русских поэтов, и для православных пастырей. В «Слове на освящение Успенского собора» (1813) архиепископ *Августин (Виноградский)* сравнил действие природной стихии с силой, карающей французов:

Тьма покрыла запад. Народ, который паче прочих хвалился мудростию, объюродел. Отрекся Творца своего, опроверг Его алтари, и возвестил вселенной нечестие и безбожие. <...> Господь сил восстает в помощь нашу: и сильный во бранех ослабел <...>. Злоба беззаконного заставила ад разверсть недра свои и изрыгнуть громы: но благость Божия отверзла небеса, пролила воды и угасила пламень свирепствующего ада⁹.

Иеромонах Чудова монастыря отец *Павел (Боровский)*, видевший пожар Москвы, свои воспоминания заканчивает словами: «Нам от них <французов> плохо пришлось, да и они не мало приняли горя. <...> Видно и мы и они прогневали Господа»¹⁰. Божья кара настигает не только на врагов за их бесчинства, но и на всех воюющих за их согрешения («Мне

отмщение, Аз воздам» — Рим. 12:19). Стихия вулкана обличительной силой вскрывает нравственные пороки, обнажая внутренний мир человека; разрушения, которые она собой несет, становятся своеобразным праведным воздаянием человеку, погрязшему в войне, забывшему о Боге.

«Гнев Божий над тобой, злосчастная Москва!»¹¹ — восклицает в числе многих князь *И. М. Долгорукий* в поэтическом «Плаче над Москвою». В этих словах, кроме утверждения, содержится призыв к покаянию — остановиться и поразмыслить на вечные темы перед лицом всеразрушающей стихии.

В описаниях горящей Москвы небо и разворачивающиеся природные силы представляются явлениями христианской метафизики. Поэтический образ неба над Москвой представлен в стихотворении *А. А. Волковой*:

Со светом черна мгла сражалась,
Лишь молний блеск сверкал из туч...¹²

Небо охвачено пеплом, картину конца света дополняют грозно нависающие мрачные тучи и ослепительная молния, подчеркивающая разрушительную роль природной стихии. В воспоминаниях неизвестного москвича о происходящих событиях содержится схожее описание неба над городом:

Вся полоса воздуха над городом превратилась в огненную массу, которая изрыгала горящие головешки; <...> никогда небо в своем гневе не являло людям зрелища ужаснее этого...¹³

Дж.-Г. Байрон, явившийся современником происходящих событий, уподобил горящую Москву извержению вулкана:

...Moscow was no more!
Sublimest of volcanoes! Etna's flame
Pales before thine, and quenchless Hecla's
tame;
Vesuvius shows his blaze, an usual sight
For gaping tourists, from his hackney'd
height;
Thou stand'st alone unrivall'd till the fire
To come, in which all empires shall expire!

...Москве настал конец.
Не так перед тобой пылает Этна,
Над Геклой зарево не так заметно,
Везувий столб возносит огневой,
Зевак дивя, как фейерверк пустой;
Москве стоять, любви народной веря,
До грозного пожара всех империй!¹⁴

Символичен и образ вулканического пепла. По аналогии с библейским образом: «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба» (Быт. 19:24) — Москва в результате пожара покрывается пеплом. В донесениях И. А. Тутолмина императрице Марии Федоровне о состоянии учебных заведений в Москве отражены тревожные картины разрушенного города:

...весь город был объят пламенем, горели храмы Божии, превращались в пепел великолепные здания и дома; отцы и матери кидались в пламя, чтобы спасти погибающих детей; и делались жертвою их нежности. Жалостные вопли их заглушались только шумом ужаснейшего ветра и обрушением стен. Все было жертвою огня¹⁴.

Французский публицист Фантен дез Одоард (Fantin des Odoardes, 1738–1820), бывший в карауле у Наполеона, в своем дневнике сравнивает образ Москвы после пожара с древними Помпеями, погибшими в I веке н. э. под пеплом проснувшегося Везувия:

Из глубин пламени поднимался зловещий шум и, подобно волнам океана в сильную бурю, прокатывались от одного к другому раскаты непрерывного грома. Это было извержение Везувия, соединенное ни с чем не сравнимым величием ужасного спектакля (цит. по: [3, 75]).

Гибель Помпей явилась воплощением неизбежности потрясений и изменений в жизни народов, «самим проявлением исторической катастрофы, обусловленной крушением духовных ценностей» [8, 133]. Но очевидны и более глубокие параллели. Образ погибших под пеплом Помпей, явивших собой духовный кризис Древнего Рима, отражается в событиях начала XIX века. Не случайно и К. П. Брюллов, создавший известное полотно «Последний день Помпеи» (1830–1833), «картину из вечности» (как выразился в письме к К. П. Брюллову св. Игнатий Брянчанинов¹⁶), на протяжении всей жизни вынашивал замысел другого произведения — картины пожара Москвы. Известны 7 графических этюдов к возможной картине, выполненных в 1836 году — все они хранятся в фондах Государственного Русского музея; в журнале «Москвитянин» за 1852 год Н. А. Рамазанов, ученик

художника, сообщает об интересе К. П. Брюллова к данной теме¹⁷).

Изображение гибели людей под пеплом вулкана явилось исторической проекцией духовно-нравственной ситуации рубежа XVIII–XIX вв. *К. Н. Батюшков* в послании «К Д. В. Дашкову» (1813) описывает картину горящей Москвы:

Я видел сонмы богачей,
 Бегущих в рубищах изданных,
 Я видел бедных матерей,
 Из милой родины изгнанных;
 Я на распутьи видел их,
 Как, к персям чад прижав грудных,
 Оне в отчаяньи рыдали
 И с новым трепетом взирали
 На небо рдяное кругом¹⁸.

Обрушившаяся стихия — вразумление к возвращению к истине и правде. Сила стихии, сметающей все на своем пути, соотносима с духовным судом и представляется исполнением евангельского пророчества: «...восстанет народ на народ, и царство на царство; будут большие землетрясения по местам, и глады, и моры, и ужасные явления и великие знамения с неба» (Лк. 21:10).

Идея наступающей смерти, воплощенной в образе непреодолимой стихийной силы, ярко выражена в стихотворении «Москва, оплакивающая бедствия свои...» (1812) московского священника *Матфея (Аврамова)*. Произведение открывается фрагментом из «Плача Иеремии», словами, точно отражающими настроение общества: «Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся; obnovи дни наши, как древле» (Плч. 5:21). Масштабность разворачивающейся трагедии подчеркнута предельной обобщенностью. В стихотворении патетически скорбные переживания священника Матфея вписаны в конкретные реалии происходящих событий. Сила передачи лично прочувствованных бедствий в стихотворении заключена в ярком художественном образе Москвы-вдовицы «без крова, жизни, света, под пеплом на главе»¹⁹. Пепел и огненная лава, сходящая на Москву, занимают центральное место в образной системе стихотворения. Вдовица видит себя покрытой пеплом, а все

вокруг находит обращенным в прах: «...все в пламенных волнах исчезло» (6).

Стихотворение построено как покаянная речь вдовицы «в горестных слезах» (5), которая обличает человеческие пороки, вызвавшие «гнев праведный небес» (11). Причина обрушившегося Божьего наказания объясняется тем, что она задремала «на лоне ложных благ»: «душой» ее стала «корысть» и «сребролюбие», повсюду царствует «наглость, варварство, ложь, клеветы, обман», «лесть медоточная и хитрое притворство» (13). Истинные блага были подменены пороком, «в забвенье Бог» (15), взамен же пришло «жестокое и слепое» (13) славолубие. Господь прогневался на человека и «мечом врага стал действовать над сердцами» (13). Человек утратил знание о добродетели и осужден за свой грех. И здесь следует вспомнить слова из Послания к римлянам Святого апостола Павла: «...открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1:18). Вдовица в ожидании разрешения трагедии обращает свой взор к небу:

Казалось мне — земля вступила с небом в бой,
И мнила я, что час пришел последний мой.
Вдруг с треском тысячи перунов загрели,
И горы камены на воздух возлетели,
Из дымящихся огнем и черным дымом жерл
Тут на меня хаос густую мглу простерл (24).

Стихия, являющая собой апокалипсис, сосредоточивается в метафорических образах не только разверзшегося неба и застилающей его густой мглы — черного дыма, символизирующего появление смерти. Эсхатологический образ Москвы, под пеплом погребенной, соотносим с евангельским сюжетом о Содоме и Гоморре. Сравнение пожара Москвы с апокалипсическим концом мира проводилось очевидцами происходящих событий. Так, *Н. М. Шатров* (1767–1841) в стихотворении «Пожар Москвы в 1812 году» (1813 или 1814) изображает страшные картины бедствий («И полны пепелища стона, / И камни смочены слезой...») и призывает обратить взор на Небо в поисках спасения:

Страшна спасенья невозможность:
Все превратилось в ничтожность,
Как под Содомскою грозою²⁰.

Именно в страхе смерти русский человек постигает «высший смысл бедствий столицы» [9, 132]. Принимая огненную стихию «как наказание Господне и как посланное испытание» [9, 132], он осознает причину скорби великой, охватившей Москву, и путь ее спасения. Стихотворение «Москва, оплакивающая бедствия свои...» оканчивается словами, выражающими надежду на исправление человека и его обращение к Богу:

Сыны Москвы! Средь бед смущаться нам не должно:
Бог прах одушевит — от Бога все возможно (36).

В своих проповедях, произнесенных в 1813 году, архиепископ *Августин (Виноградский)* выражает мысль о том, что огонь, охвативший Москву, породил в русском обществе утешительные явления, разразившаяся природная стихия принесла благодать русским: «Тучи бедствий, нашедших на нас, разразились наконец не столько бедствиями, сколько щедротами небесной благодати»; извергнувшиеся над Российской державой «вулканы пламенем своим воспламенили в сердцах наших веру в Бога и верность к Царю, любовь к Отечеству, <...> наполнили ужасом неустрашимое сердце того, который устрасал все»²¹. События войны 1812 года, «потребовавшие от защитников Русской земли напряжения всех духовных сил и явившие их данность» [4, 184], сплотили русскую армию, также не раз сравнивавшуюся со стихией. В «Слове на годовщину Бородинской битвы» (1813) архиепископ Августин (Виноградский) представляет картину Бородинского сражения, сравнивая его с природой, готовящейся к извержению вулкана:

Засверкали мечи, загрели громы, восколебался воздух,
потряслись сердца гор. Вселенная, взирая на сие кровавое по-
зорище, познала могущество и храбрость Россов²².

Наступившая после победная тишина имеет значение Божьей милости, воспринимаемой как Божественное проявление. Мир в Отечестве — «благословенная тишина», отсутствие резких звуков, сопровождающих вулканическое извержение.

Европейцы, несущие в сердцах своих безбожие, были заведомо обречены, потому что им навстречу вышла рать, осененная верой во Христа Спасителя, встал народ, вспомнивший о своей христианской вере, ведомый не только блистательными полководцами, но и вдохновенными священниками, которые укрепляли солдат евангельским словом, бесстрашно шли впереди войск с крестом в руке. «Но припомним двенадцатый год, зачем это приходили к нам французы? Бог послал их истребить то зло, которое мы у них же и переняли. Покаялась тогда Россия, и Бог помиловал ее», — отмечал святитель *Феофан Затворник*²³.

Русская земля воспринимается как идеальный топос, гармоничное сочетание природы и деяний человека. Наступление мира созвучно торжеству гармонии в природе. Так, в стихотворении неизвестного автора «В День Светлого Христова Воскресения матери от детей», опубликованном по случаю праздника Воскресения Христова 1813 года в журнале «Вестник Европы» (1813, № 5–6), подчеркивается единение народа-победителя с природой:

Зеленеют холмы, горы,
Птичек слышны громки хоры
В честь весенних дней.
Не гремят вблизи Перуны,
Не бежит и стар и юный
Хижины родной²⁴.

Стихотворение написано от лица ребенка, в сознании которого победа русских над вражеским станом напрямую связывается с воскрешением Иисуса Христа:

Бог воскрес — и где сей злобный?
Пали все ему подобны, —
Торжествуем мы!²⁵

Стихотворение, как отмечает И. А. Айзикова, выстроено на «природных образах, оппозициях и мотиве погодных изменений» [1, 442]. Празднику Воскресения радуется и сама природа. Весна пришла на смену стихийным силам, символично представленным в образах буйного ветра и вулкана Борея (античное именование Эльбруса):

Не бушуют грозны бури,
 Не туманит хлад лазури,
 Замолчал Борей²⁶.

Это произведение, написанное в 1813 году, будто бы предвещает события грядущего 1814-го — заграничный поход русской армии и окончание Отечественной войны свершились именно в день Светлого Христова Воскресения 10 (23) апреля. Император *Александр I* в своих воспоминаниях отметил:

Привел я православное мое русское воинство для того, чтобы земле иноплемеников <...> принести совокупную, очистительную и вместе торжественную молитву Господу²⁷.

Итак, эсхатологический мотив извергающегося вулкана связан с постижением смысла исторического процесса. Разрушительная сила вулкана становится метафорой войны и используется для создания образа неприятеля. Очевидцы войны 1812 года осмыслили крушение духовных ценностей как причину, повлекшую череду исторических потрясений. Интерес русских поэтов и проповедников к образу всеразрушающего, объятых пламенем вулкана, извергающего «прах красноречивый»²⁸, связан с их обращением к духовной жизни человека, определяющей «готовность предстоять Вечному Судии» [5, 68].

Примечания

- ¹ См., напр.: Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году: в 2 ч. М.: В Унив. тип., 1814. 247 с. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01005378189#?page=2>; <http://dlib.rsl.ru/viewer/01005378196#?page=1>. Переиздание: Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году: юбилейное издание / подгот. текстов и прил. И. А. Айзикова, В. С. Киселев, Н. Е. Никонова. М.: Языки славянской культуры, 2015. 637 с.
- ² См. об этом: [2]; [6]; [7].
- ³ Мифология: энциклопедия. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2002. С. 64.
- ⁴ Ломоносов М. В. Ода блаженным памяти государыне императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года // Ломоносов М. В. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1986. С. 61. (Библиотека поэта; Большая серия).
- ⁵ Сумароков А. П. Ода вздорной П («Гром, молнии и вечны льдины...») // Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1957. С. 289. (Библиотека поэта; Второе издание).

- ⁶ O dolce Napoli. Неаполь глазами русских и итальянских художников первой половины XIX века. М., ГТГ, 2011. С. 7–18; Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XLI. СПб.: Типолиитография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон, 1904. С. 180. Общность сюжетов, мотивов, манеры восприятия действительности и принципов ее отображения роднит творчество поэтов с изобразительным наследием художников-современников, живопись которых также характеризуется пристальным вниманием к проблемам «человека и стихии», «человека и общества», «человека и власти».
- ⁷ Ростопчинские афиши 1812 года. СПб.: Изд-е А. С. Суворина, 1889. С. 32.
- ⁸ Виноградов М. Ода на Новый 1813-й год // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. М., 2015. С. 97.
- ⁹ Очерки жизни московского архиепископа Августина: С прил. и портр. / [И. Снегирев]. М.: Полиц. тип., 1848. С. 45, 47–48.
- ¹⁰ См. «Рассказ иеромонаха Чудова монастыря, отца Павла (в миру Петр Григорьевич Боровский)»: Рассказы очевидцев о двенадцатом годе [Ред. Т. Толычева] // Русский вестник. 1872. Ноябрь. Т. 102. С. 285.
- ¹¹ Долгорукий И. М. Плач над Москвою // Бородинское поле. 1812 год в русской поэзии. Сборник стихотворений. М.: Худож. лит., 2012. С. 97.
- ¹² Волкова А. А. Чувствования россиянки, возбужденные победами Российских войск над бегущим врагом Отечества // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. М., 2015. С. 132.
- ¹³ Воспоминания местного жителя о пребывании французов в Москве в 1812 году // Русский архив. 1869. № 7–8. С. 1413.
- ¹⁴ Байрон Дж.-Г. «Moscow! Thou limit of his long career...» («Москва! Рубеж, врагом не перейденный...») // Байрон Дж.-Г. Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1981. Т. 2. С. 59.
- ¹⁵ Копия с выписки из донесения И. А. Тутолмина Императрице, 11 ноября 1812 года // [Шукин П. И.] Бумаги, относящиеся до Отечественной войны 1812 года, собранные и изданные П. И. Шукиным: в 10 частях. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1900. Ч. V. С. 152.
- ¹⁶ Святитель Игнатий Брянчанинов. К К. П. Брюллову. Об одиночестве своей души; пристань верная — истинное Богопознание; о помазанности красоты Духом (1841) // Святитель Игнатий Брянчанинов. Избранные письма. М.: Благовест, 2011. С. 251.
- ¹⁷ Рамазанов Н. А. Воспоминания о Карле Павловиче Брюллове // Москвитянин. 1852. № 16. С. 109.
- ¹⁸ Батюшков К. Н. К Д. В. Дашкову // [Батюшков К. Н.] Сочинения К. Н. Батюшкова: в 3 т. СПб.: Изд. П. Н. Батюшкова; Тип. Котомина, 1887. Т. I. С. 151.
- ¹⁹ Аврамов М. А. Москва, оплакивающая бедствия свои, нанесенные ей в 1812 году рукою жестокого и злочестивого врага, и вместе утешающая страждущих сынов своих. М.: Университетская Типография, 1813. С. 5. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.

- ²⁰ Шатров Н. М. Пожар Москвы в 1812 году // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. М., 2015. С. 591.
- ²¹ Очерки жизни московского архиепископа Августина: С прил. и портр. / [И. Снегирев]. М.: Полиц. тип., 1848. С. 53.
- ²² Там же. С. 214.
- ²³ Феофан Затворник, свт. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. М.: Изд-е Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991. С. 186.
- ²⁴ Стихи в день Светлого Христова Воскресения матери от детей // Вестник Европы. 1813. Ч. 68. № 5—6 (март). С. 21.
- ²⁵ Там же. С. 22.
- ²⁶ Там же. С. 21.
- ²⁷ Тальберг Н. Д. Умиротворитель Европы. Князь Александр I // Русская быль. Очерки истории императорской России. М.: Правило веры, 2006. С. 237.
- ²⁸ Батюшков К. Н. Умирающий Тасс: («Какое торжество готовит древний Рим?..») // [Батюшков К. Н.] Сочинения К. Н. Батюшкова: в 3 т. СПб.: П. Н. Батюшков; тип. Котомина, 1887. Т. I. С. 254.

Список литературы

1. Айзикова И. А. Историко-литературное значение «Собрания стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году» // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. Юбилейное издание / подгот. текстов и приложений И. А. Айзикова, В.С. Киселёв, Н. Е. Никонова. — М.: Языки славянской культуры, 2015. — С.433–449.
2. Афанасьев Э. Л. Осмысление войны 1812 года в современной ей журналистике и литературе // Отечественная война 1812 года и русская литература XIX века. — М.: Наследие, 1998. — С. 58–81.
3. Земцов В. Н. 1812 год. Пожар Москвы. — М.: ООО «Книга», 2010. — 138 с.
4. Киселева И. А. Роль событий войны 1812 года в формировании имперских настроений русского общества первой трети XIX века: к вопросу о патриотизме Лермонтова // Вестник Московского государственного областного университета. — 2012. — № 4. — С. 182–187.
5. Киселева И. А. Этика М. Ю. Лермонтова и ее религиозные основания // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2010. — № 3. — С. 66—72.
6. Михайлова Н.И. Отечественная война 1812 года и русская ораторская проза // Отечественная война 1812 года и русская литература XIX века. — М.: Наследие, 1998. — С.132–163.
7. Можарова М.А. События 1812 года в осмыслении русских писателей и святителя Феофана Затворника // *Studia Humanitatis*. — 2014. — №1–2. — С.1–17 [Электронное издание]. — URL: <http://st-hum.ru/content/mozharova-ma-sobytiya-1812-goda-v-osmyslenii-russkih-pisateley-i-svyatitelya-feofana> (01.06.2017).

8. Поташова К. А. Образ «пылающего Везувия» в художественном мире А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, К. П. Брюллова // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. — Тамбов: Изд-во Грамота, 2015. — № 6 (48). — Ч. II. — С. 133—137.
9. Ходанен Л.А. Поэтическая мифология войны 1812 г. в русской лирике первой трети XIX века // *Известия Уральского Федерального университета*. Серия 2: гуманитарные науки. — 2012. — №4. — С.204—211.

Ksenia A. Potashova

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

kseniaslovo@yandex.ru

THE BLAZING VOLCANO IN THE WITNESSES' MINDS OF THE FIRE OF MOSCOW IN 1812

Abstract. A deep concentration and attentive listening to menacing historical omens manifested in nature, determine the ideas and feelings of the poets — contemporaries of the Patriotic War of 1812. Two large European volcanoes woken up in 1811–1812 — Vesuvius and Etna — were seen as a terrible presage, a natural harbinger of a historical catastrophe. Appealing to the image of an erupting volcano, poets saw the reason that entailed the sequence of world upheavals, the crush of spiritual values. The clergymen encouraged repentance and an appeal to God's help. The rage of the erupting volcano was represented by poets as a certain moral lesson — the storming nature forces a person to turn regard on the sky and to think of readiness for death. As a result, the article came to the definition of a religious meaning of the motif of the erupting volcano in Russian poetry at the beginning of the 19th century.

Keywords: Russian poetry, an image, a motif, volcanic eruption, the flood, eschatology, French invasion of Russia

References

1. Ayzikova I. A. Historical and Literary Meaning of the “Collection of Poems Relating to the Unforgettable Year of 1812”. In: *Sobranie stikhotvoreniy, odnosyashchikhsya k nezabvennomu 1812 godu. Yubileynoe izdanie* [Collection of Poems Relating to the Unforgettable Year of 1812. Anniversary Edition]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2015, pp. 433–449. (In Russ.)
2. Afanas'ev E. L. Contemplation of the War of 1812 in Contemporary Journalism and Literature. In: *Otechestvennaya voyna 1812 goda i russkaya literatura XIX veka* [The Patriotic War of 1812 and the Russian Literature of the 19th Century]. Moscow, Nasledie Publ., 1998, pp. 58–81. (In Russ.)
3. Zemtsov V. N. *1812 god. Pozhar Moskvy* [The Year 1812. The Fire of Moscow]. Moscow, Kniga Publ., 2010. 138 p. (In Russ.)

4. Kiseleva I. A. The Role of the Events of the War of 1812 in the Formation of the Imperial Aspirations in Russian Society in the First Third of the 19th Century: On the Question of Lermontov's Patriotism. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta* [Bulletin of Moscow State Regional University], 2012, no. 4, pp. 182–187. (In Russ.)
5. Kiseleva I. A. Ethics of M. Yu. Lermontov and Its Religious Grounds. In: *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanitarian and Social Sciences], 2010, no. 3, pp. 66–72. (In Russ.)
6. Mikhaylova N. I. The Patriotic War of 1812 and Russian Oratorical Prose. In: *Otechestvennaya voyna 1812 goda i russkaya literatura XIX veka* [The Patriotic War of 1812 and Russian Literature of the 19th Century]. Moscow, Nasledie Publ., 1998, pp. 132–163. (In Russ.)
7. Mozharova M. A. The Events of 1812 in Minds of Russian Writers and St. Theophan the Recluse. In: *Studia Humanitatis*, 2014, no. 1–2, pp. 1–17. Available at: <http://st-hum.ru/content/mozharova-ma-sobytiya-1812-goda-v-osmyslenii-russkih-pisateley-i-svyatitelya-feofana> (accessed 1 June 2017). (In Russ.)
8. Potashova K. A. An Image of the “Inflamed Vesuvius” in the Artistic World of A. S. Pushkin, M. Yu. Lermontov, K. P. Bryullov. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Issues of Theory and Practice]. Tambov, Gramota Publ., 2015, no. 6 (48), part 2, pp. 133–137. (In Russ.)
9. Khodanen L. A. The Poetic Mythology of the War of 1812 in Russian Lyrics of the First Third of the 19th Century. In: *Izvestiya Ural'skogo Federal'nogo universiteta. Seriya 2: gumanitarnye nauki* [Izvestia of the Ural Federal University. Series 2: Humanities and Arts], 2012, no. 4, pp. 204–211. (In Russ.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4461

УДК 821.161.1.09“18”

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

info@imli.ru

КОСМОПОЛИТ ИЛИ ПАТРИОТ? КОНЦЕПЦИЯ ПАТРИОТИЗМА В СПОРАХ С ГОГОЛЕМ И О ГОГОЛЕ

Аннотация. В статье ставится вопрос о понимании патриотизма Н. В. Гоголем и В. Г. Белинским. Проблема рассматривается в широком контексте взаимодействия и противостояния славянофильства и западничества. Изучаются истоки расхожего ошибочного мнения, будто Гоголь своим «славянофильством» был обязан Аксаковым. В основу положена неизученная история происхождения одного из полемических высказываний Белинского о Гоголе как писателе, который будто бы до 1839 года недостаточно любил Россию и даже был «поэтом-космополитом». В этой связи рассматривается особая позиция семейства Аксаковых в отношении к религиозно-патриотическим взглядам Гоголя. Анализируются мемуарные свидетельства о Гоголе Аксакова-отца, Сергея Тимофеевича, принявшего в 1840 году точку зрения Белинского и отразившего ее позднее в своих мемуарах о Гоголе, а также характер взаимоотношений в 1830 — 1840-х гг. Гоголя и Константина Аксакова. Излагаются воззрения Гоголя, касающиеся проблемы различия мнимого и истинного патриотизма. Определяется место Гоголя в противостоянии славянофилов и западников.

Ключевые слова: Гоголь, западники, славянофилы, биография, идеология, творчество, интерпретация, герменевтика, концепт, патриотизм

Полемика В. Г. Белинского с Н. В. Гоголем по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» (1847) хорошо известна и достаточно изучена. Однако остается, по крайней мере, один важный вопрос, никогда при рассмотрении этой полемики не затрагивавшийся. Сформулировать его можно следующим образом: кто является бóльшим патриотом в этом споре — западник Белинский, грезящий о переустройстве России по западноевропейским меркам, или близкий к славянофилам — и по духу, и по неизменному кругу общения — Гоголь? Содержание «Тараса Бульбы» и «Выбранных мест из

переписки с друзьями» подразумевает вполне однозначный ответ на этот вопрос. В то время, когда продолжатель Белинского Н. Г. Чернышевский, двадцатилетний «красный республиканец и социалист» (по его собственному признанию), мечтает о «поражении <...> русских» в Венгрии [51, 297], Гоголь со страниц вышедшей книги обращается к современникам с прямым призывом: «любить Россию». (Название одной из статей «Выбранных мест из переписки с друзьями» — «Нужно любить Россию», однако патриотическое начало пронизывает буквально каждую главу этого уникального в нашей литературе сочинения; см.: [31].)

Белинскому, тем не менее, ответ на вопрос, кто из двоих — он или Гоголь — или шире — западники или славянофилы в целом — более заслуживали по своим убеждениям звание настоящих патриотов, виделся иначе. Однажды он даже попытался переубедить на этот счет друзей Гоголя — семейство Аксаковых, в чем, к сожалению, и преуспел.

Следует иметь в виду, что полемика Белинского с Гоголем возникла отнюдь не в 1847 году — она началась и продолжалась, то затухая, то возобновляясь, с 1835 года — с выхода в свет «Миргорода» (см.: [19, 347–363]). Вопрос о патриотизме также был поднят в этой полемике задолго до публикации «Выбранных мест из переписки с друзьями» — и тоже был спровоцирован Белинским. Эта проблема носит не только узко биографический, но и общий историко-литературный характер.

Парадоксальный факт: в 1840 году Белинский, известный своим западничеством, не признающий для России самобытного пути развития, обвиняет Гоголя, автора «Тараса Бульбы», ни много ни мало — в космополитизме! И, к сожалению, ему верят. И кто верит?! Не кто иной, как друзья Гоголя — славянофилы Аксаковы. Эта история сама по себе требует того, чтобы в ней разобраться. Хотя она «состарилась» к настоящему времени уже более чем на полтора века, но, к сожалению, данный эпизод в полемике Белинского с Гоголем до сих пор не привлекал к себе внимания исследователей. Одной из причин этого является непростая биографическая канва событий.

Отсчет истории следует начать с того, как 12 августа 1840 года в Петербурге умер зять С. Т. Аксакова Г. И. Карташевский. Сергей Тимофеевич, стремясь поддержать свою родную сестру Надежду Тимофеевну, вдову Карташевского, а также с целью лишний раз навестить обучавшихся в Петербурге сыновей Григория, Ивана и Михаила, приезжает вместе с дочерью Верой в Петербург. Здесь отец и дочь Аксаковы пробыли около трех месяцев — с начала сентября до начала декабря 1840 года. В этот период Аксаков неоднократно встречался в Петербурге с давним другом семьи, бывшим «москвичом» Белинским. (Белинский в годы проживания в Москве не только дружил с Аксаковыми, но и был многим им обязан. При этом надо иметь в виду, что с самых первых своих статей, написанных в Москве, Белинский вошел в литературу как убежденный западник, апологет петровских преобразований, откровенно сочувствующий протестантизму¹.)

В период проживания в Северной столице в 1840 году Аксаков в числе писем, регулярно присылаемых ему из Москвы, в конце ноября — начале декабря получил послание от жены, Ольги Семеновны, в котором та пересказывала содержание письма Гоголя из Рима к М. П. Погодину от 29 октября (н. ст.) 1840 года. В начале декабря 1840 года Аксаков передал Белинскому сведения о Гоголе, сообщенные О. С. Аксаковой. В эти дни и случилось главное для тогдашней петербургской поездки Аксакова событие, касающееся Гоголя.

В письме к Погодину, которое пересказывала Ольга Семеновна в своем послании, Гоголь, в частности, замечал:

Ни Рим, ни небо, ни то, что так бы причаровало меня, ничто не имеет теперь на меня влияния. Я их не вижу, не чувствую. Мне бы дорога теперь, да дорога, в дождь, слякоть, через леса, через степи, на край света. <...>

Часто в теперешнем моем положении мне приходит вопрос: зачем я ездил в Россию по крайней мере меньше лежало бы на моей совести. <...> Нет, мой приезд не бесполезен был. <...> Безумный, я думал, ехавши в Россию: Ну хорошо, что я еду в Россию, у меня уже начинает простывать маленькая злость, так необходимая автору, против того-сего, всякого рода разных плевел, теперь я обновлю, и все это живее предстанет моим глазам, и вместо этого что я вывез? Все дурное изгладилось из

моей памяти, даже прежнее, и вместо этого одно только прекрасное и чистое со мною, все, что удалось мне еще более узнать в друзьях моих, и я в моем болезненном состоянии поминутно делаю упрек себе: и зачем я ездил в Россию. Теперь не могу глядеть я ни на Колизей, ни на бессмертный купол, ни на воздух, ни на все, глядеть всеми глазами, совершенно на них, глаза мои видят другое, мысль моя развлечена. Она с вами [36, 325].

Непосредственно по поводу этих строк, пересказанных Аксаковым, Белинский 11 декабря 1840 года писал В. П. Боткину в Москву:

Аксаков сказывал, что Гоголь пишет к нему <...>. Важно вот что: его начинает занимать Россия, ее участь, он грустит о ней; ибо в последний раз он увидел, что в ней есть люди! А я — торжествую: субстанция общества взяла свое — космополит поэт кончился и уступает свое место русскому поэту [15, 582].

Безапелляционность критика в этом суждении о Гоголе поражает. «Белинского нахальство» (выражение А. Ф. Воейкова²) выказалось здесь в полной мере. Само по себе это заявление критика, по своей очевидной нелепости, может быть, и не заслуживало бы серьезного внимания. Однако, как показывает исследование, данный отзыв о Гоголе спустя несколько лет получил отражение в мемуаристике, а затем в исследовательских работах и таким образом приобрел в литературе о писателе гораздо большее значение, чем то, на которое он мог бы рассчитывать сам по себе. Именно это обусловливает необходимость более детального его изучения.

Самонадеянности Белинского в этом суждении о Гоголе вполне соответствует еще целый ряд высказываний критика о гоголевском творчестве: вызывающий разбор «Тараса Бульбы» в 1840 году, нетерпимый отзыв о повести «Рим» в 1842-м, зальцбруннское письмо по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» 1847 года и мн. др. Так что отзыву 1840 года о «космополитизме» Гоголя можно было бы и не удивляться.

Но вот что еще более поразительно: вскоре это нелепое суждение критика — явно под его влиянием — примет славянофил С. Т. Аксаков, и примет настолько основательно, что спустя много лет *трижды* повторит это мнение Белинского в своих мемуарах о Гоголе.

Забегая вперед, отметим, что и в этом случае неожиданным такой пассаж покажется только на первый взгляд. Заимствование С. Т. Аксаковым мнения Белинского может представиться «удивительным» лишь в том случае, если не знать или игнорировать общий контекст взаимоотношений Гоголя с Аксаковыми. Наиболее ярко «заимствование» мнений Белинского С. Т. Аксаковым, почти буквальное сходство их взглядов, проявилось в неприятии семьей Аксаковых «Выбранных мест из переписки с друзьями». Прочитав в 1847 году напечатанную в «Современнике» статью Белинского о гоголевской книге [10], С. Т. Аксаков писал сыну Ивану:

Белинский не так написал о книге Гоголя, как я ожидал. Впрочем, хорошенько подумав, я почти соглашаюсь, что так и следовало ему написать: он не был в дружеских сношениях с Гоголем. Не мог сказать голый правды о многих статьях и притом болен. <...> Гоголь <...>, точно, помешался [21, 597].

В понимании гоголевских художественных произведений Аксаковы тоже не далеко ушли от Белинского. В этом отношении не составляет исключения даже получившая широкую известность статья Константина Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова или Мертвые души» (1842). В споре с Белинским будучи гораздо ближе к замыслу Гоголя, славянофил Аксаков полноты гоголевской мысли все-таки не постигает (см.: [24]).

С самых первых шагов в литературе Гоголь проявляет себя как глубокий, связанный с православной отечественной традицией мыслитель, центральное место в раздумьях которого занимают судьбы русского народа и русской государственности. К сожалению, христианское, религиозно-патриотическое содержание, характерное для произведений Гоголя начиная с «Вечеров на хуторе близ Диканьки» (1831–1832), осталось для его современников — как для западников, так и для славянофилов — закрытым³. Среди славянофилов это недопонимание Аксаковым, пожалуй, было присуще в наибольшей степени. Как уже было сказано, выход в свет «Выбранных мест из переписки с друзьями» в 1847 году Аксаковы встретили столь же негативно, как и Белинский. Даже Иван Сергеевич, наиболее благожелательно настроенный к Гоголю из всех Аксаковых,

связывал начало религиозного направления писателя лишь с выходом «Выбранных мест из переписки с друзьями» и работой над вторым томом «Мертвых душ», т. е. с тем временем, когда все главные художественные произведения Гоголя были давно написаны. И. С. Аксаков замечал: «2-й том должен разрешить задачу, которой не разрешили все 1847 лет христианства» [3, 348] (см. также: [21, 919]). (Аксаков подразумевал задачу соединения «христианства и искусства»⁴, или «примирения» «искусства с религией» [3, 344] (см. также: [21, 918])⁵.) Того, что уже в «Вечерах...», не говоря о «Миргороде» и всех последующих произведениях, Гоголь был занят решением этой кардинальной для его творчества задачи, ни Аксаковы и никто другой из современников писателя попросту не заметили.

Неудивительно, что недоразумения Аксаковых относительно сути гоголевского творчества приобретали порой парадоксальный характер. Это вполне относится и ко мнению, заимствованному С. Т. Аксаковым в 1840 году у Белинского, будто бы Гоголь лишь к этому периоду обретает любовь к России (переставая быть «поэтом космополитом» и становясь «русским поэтом»).

Здесь необходимо указать на одну из известных слабостей Сергея Тимофеевича, способствовавшую «усвоению» им этого невыгодного для Гоголя мнения, — чрезвычайную отцовскую любовь к сыну Константину, бывшему приятелем Белинского по общению в Москве. Без понимания этой черты С. Т. Аксакова разобраться в настоящей истории невозможно.

По приезду в Петербург в 1840 году С. Т. Аксаков 14 сентября уже сообщает жене в Москву: «...У меня вчера был Белинский. <...> Кланяется Косте...» [18, 141]. Спустя полмесяца, 3 октября 1840 года, Аксаков писал жене и сыну Константину: «...Вчера целый вечер сидели у меня И. Панаев и Белинский: я с удовольствием поговорил с ними. Часто разговор обращался на тебя, мой дражайший Константин» [18, 144].

К ноябрю 1840 года С. Т. Аксаков, после нескольких встреч с Белинским, уже едва не начинает разделять литературные мнения критика. 18 ноября 1840 года он сообщает жене: «В субботу просидели вечер у меня И. И. Панаев и Белинский и рассказывали мне разные события и обстоятельства. Это

просто... — да нет — не нахожу слов, чтоб определить состояние нашей литературы... Но всего хуже, что я ни малейшей надежды к улучшению не вижу...» [18, 145]. В еще одном письме к жене, от 30 ноября 1840 года, Аксаков замечал: «...Обнимаю лишний раз Михаила Семеновича <М. С. Щепкина> за то, что он не стал петь куплеты на Белинского» [18, 146]. (Имеются в виду памфлетные стихи П. А. Каратыгина в его водевиле «Авось, или Сцены в книжной лавке». Премьера водевиля состоялась в Петербурге 7 ноября 1840 года. В Москве водевиль шел в ноябре того же года. Отказ Щепкина исполнять куплеты был продиктован его дружеским расположением к критику.)

По-видимому, именно Белинский внушил в те месяцы Сергею Тимофеевичу мысль — или просто поддержал Аксакова в этом лестном для него мнении, что будто бы именно его сын Константин сыграл исключительную роль в якобы пробудившемся лишь тогда в Гоголе сильном «чувстве к России».

Свидетельством этому могут служить слова самого С. Т. Аксакова в его мемуарах, а именно: его комментарий в «Истории нашего знакомства с Гоголем...» (1854–1855) к письму Гоголя из Рима к Аксакову от 28 декабря (н. ст.) 1840 года. В этом письме Гоголь так же, как и в упомянутом письме к Погодину, признавался Сергею Тимофеевичу в «сильном» чувстве «любви к России», а также в том, что «многое», казавшееся ему ранее «неприятным и невыносимым», теперь кажется «опустившимся в свою ничтожность и незначительность» сравнительно с дружбой с Аксаковыми и, в частности, с Константином Аксаковым [36, 330].

С. Т. Аксаков, комментируя эти строки, пояснял:

В словах Гоголя, что он слышит в себе *сильное чувство к России*, заключается, очевидно, указание, подтверждаемое последующими словами, что этого чувства у него прежде не было или было слишком мало. Без сомнения, пребывание в Москве, в ее русской атмосфере, дружба с нами и особенно влияние Константина, который постоянно объяснял Гоголю, со всею пылкостью своих глубоких, святых убеждений, все значение, весь смысл Русского народа, были единственные тому причины. Я сам замечал много раз, какое впечатление производил он на Гоголя, хотя последний старательно скрывал свое внутреннее движение. Единственно в этом письме, в первый и последний раз, высказался

откровенно Гоголь. И прежде и после этого письма он по большей части подшучивал над русским человеком. Есть еще доказательства этого Русского движения, образовавшегося в Москве именно в 1840-м году: в первом томе «Мертвых Д<уш>» многие места в этом духе очевидно вставлены и даже не совсем гармонируют с прежними речами. Под словами «и то, что я приобрел в теперешний приезд мой в Москву» Гоголь понимает дружбу со мной и моим семейством; а под словами *юноша полный всякой благодати* — Константина [21, 698–699].

Сходный комментарий в своих мемуарах С. Т. Аксаков дал еще одному гоголевскому письму, в котором писатель делился с ним радостью по поводу близящегося завершения первого тома «Мертвых душ». 17 марта (н. ст.) 1841 года Гоголь писал:

Создание чудное творится и совершается в душе моей <...> то, которое уже у меня готово <...>, если даст Бог, напечатаю в конце текущего года <...>.

Теперь я ваш; Москва моя родина. В начале осени я прижму вас к моей русской груди. Все было дивно и мудро расположено высшею волею: и мой приезд в Москву, и мое нынешнее путешествие в Рим... [36, 337].

Комментируя это письмо, Аксаков повторял: «Письмо это утверждает обращение Гоголя к России...» [21, 700].

Наконец, поясняя в мемуарах еще одно, гораздо более позднее письмо Гоголя, от 8 июня 1848 года, — где писатель сообщал С. Т. Аксакову, что занят проблемами, решаемыми славянофилами, не менее самого Константина Аксакова [40, 88], — Сергей Тимофеевич вновь заявлял:

Я потому только привел выписки из этого письма, что в нем обнаруживается *последнее* направление Гоголя, т. е. жажда понять русской народ в его прошедшем и настоящем [21, 650].

(Подчеркнем еще раз: стремление «понять русской народ в его прошедшем и настоящем» нельзя назвать новым, «*последним* направлением» Гоголя; оно характерно для всего гоголевского творчества начиная с 1820-х гг.⁶⁾

Невзирая на отеческие чувства Аксакова, на его гордость за «успехи» сына в «обращении» Гоголя, все эти позднейшие

мемуарные «свидетельства» Сергея Тимофеевича следует решительно развеять на основании фактов. (Кстати, опровергнуть «простительное» заблуждение Аксакова в 1840 году насчет сына Константина следовало бы — хотя бы из благодарности к аксаковской семье — еще Белинскому, а не спекулировать на этих чувствах Аксакова-отца, как это, судя по всему, сделал тогда критик. В целом эта история характеризует Белинского как изоциренного полемиста, искушенного в человеческих слабостях.)

То влияние, которое оказал на Гоголя К. С. Аксаков в отношении «сильного чувства к России», Аксаков-старший в мемуарах весьма и весьма преувеличивает. Из содержания тогдашних писем Гоголя к Аксаковым следует вывод не только не сходный, но и прямо противоположный: в 1839–1840 гг. не К. С. Аксаков Гоголя, но Гоголь К. С. Аксакова убеждал в приоритете русских ценностей. Так, в том же письме к Аксакову-отцу от 28 декабря (н. ст.) 1840 года (которое Аксаков комментировал как свидетельство только что зарождающейся у Гоголя любви к России) Гоголь прямо намекал на неизжитое пристрастие Константина Аксакова к немецкой схоластике. Гоголь писал:

Панов молодец во всех отношениях, и Италия ему много принесла пользы, какой бы он никогда не приобрел в Германии, в чем он совершенно убедился. Это не мешает довести, между прочим, до сведения кое-кого [36, 331].

Гоголю, безусловно, было хорошо известно, с какими впечатлениями вернулся Константин Аксаков в конце октября 1838 года в Россию после нескольких месяцев пребывания в Германии и Швейцарии. В июле 1838 года последний писал родным из Дрездена:

Дрезден, Дрезден! <...> Здесь только явилась мне дорогая моя Германия <...>. Я русский, <...> но <...> только в Германии (т. е. в просвещении ее) могу находить <...> полную отраду... [5, 82–85].

В августе того же года, в письме из Базеля, Константин Аксаков добавлял:

...Германия не только не проиграла, но выиграла в моем путешествии: узнав ближе немцев, я больше полюбил их [6, 83].

(О том, какова могла быть — или даже была, но осталась без подробных свидетельств, — полемика Гоголя с Константином Аксаковым по поводу увлечения последнего Германией, можно, в частности, судить по многолетнему, с 1838 до 1842 года, спору Гоголя по этому же вопросу со своей бывшей ученицей М. П. Балабиной; см.: [29, 575–576].)

Лишь спустя несколько лет в послании, адресованном 25 марта (н. ст.) 1841 года самому К. С. Аксакову, Гоголь выражает, наконец, удовлетворение, что тот, преодолев увлечение «немецкой философией», вступает на «прямо русскую дорогу» [36, 343].

Добавим, что страстное увлечение Константина Аксакова немецкой философией было вполне очевидно для окружающих — и в те же годы было отмечено не одним Гоголем. К примеру, С. П. Шевырев 4 октября 1845 года писал Гоголю о задуманной К. С. Аксаковым еще в 1839 году диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка»:

Хороший и большой труд <...>. Но Гегель подпустил дыму, иногда и в мысль, а всего более в слог. <...> Его дело было бы изучать народный быт, язык, песни, предания, пословицы. Но Гегель до сих пор всему мешает. Немцы напустили такого туману в эту славную русскую голову, что она до сих пор от того болит [38, 198–199].

На это письмо сам Гоголь отвечал:

Что же касается до диссертации его, то, еще не читая ее, советовал ему не подавать ее, даже уничтожить ее вовсе, напечатать из нее одни только отрывки, как отдельные статьи [38, 212].

(Гоголь имел в виду свое письмо к Аксаковым от 21 декабря (н. ст.) 1844 г.; см.: [37, 544].)

Еще более решительно расходится с мнимым свидетельством Аксакова-отца о благотворном влиянии его сына Константина на Гоголя содержание гоголевского письма к Аксаковым от 28 ноября (н. ст.) 1842 года. В этом письме Гоголь, имея в виду время следующего (после 1839–1840 гг.) своего

пребывания в Москве (в октябре 1841 — мае 1842 гг.), обращался к Константину Аксакову:

...вы, любя меня, не любите однако ж слушать слов моих, если они касаются лично вас. <...> ...я вам посылаю <...> упрек! Я не прощу вам того, что вы охладили во мне любовь к Москве. Да, до нынешнего моего приезда в Москву я более любил ее, но вы умели сделать смешным самый святой предмет. Толкуя беспрестанно одно и то же, пристегивая сбоку припеку при всяком случае Москву, вы не чувствовали, как охлаждали самое святое чувство вместо того, чтобы живить его. <...> Чувствуете ли вы страшную истину сих слов: Не приемли имени Господа Бога твоего всуе? <...> ...страхните пустоту и праздность вашей жизни! <...> Займитесь теперь совершенно стороною внутреннею русского языка <...>, мимо отношений его к судьбе России и Москвы, как бы это ни заманчиво было и как бы ни хотелось разгуляться на этом поле [37, 157–158].

В статье «О том, что такое слово» «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголь добавлял:

Чем истины выше, тем нужно быть осторожнее с ними; иначе они вдруг обратятся в общие места, а общим местам уже не верят. Не столько зла произвели сами безбожники, сколько произвели зла лицемерные или даже просто неприготовленные проповедатели Бога, дерзавшие произносить имя Его неосвященными устами [35, 21].

Ю. Ф. Самарин в 1844 году, имея в виду процитированное гоголевское письмо к К. С. Аксакову, писал последнему и А. С. Хомякову:

Мысль о современном значении Москвы, пущенная в ход Аксаковым⁷, встретила между нами и даже в более широком кругу сочувствие и одобрение; она сделалась предметом наших разговоров, сделалась, по своей общедоступности, господствующим интересом. В это время уезжал Гоголь. Ты помнишь, Аксаков, то письмо, которое он написал к тебе? Он упрекал тебя в том, что ты испортил ему то прекрасное, отрадное чувство, которое он питал к Москве; он просил тебя перестать толковать о значении Москвы, взяться за труд и т. д. Гоголь предчувствовал то, что теперь сбылось. Толки о Москве продолжались три года; вражда к Петербургу усилилась; на каждого выходца оттуда мы

ополчались толпою и вымещали на нем наше негодование. Между тем, в продолжение этого времени Москва не явила ни одного плода своей умственной деятельности; таким образом она стала известна Петербургу и вообще всей России только с одной, чисто отрицательной стороны. Если бы мы меньше говорили о себе и больше заявляли прав на уважение, может быть, всеобщее внимание само собою обратилось бы на Москву... [49, 149–150].

Напряженные отношения между Гоголем и Константином Аксаковым сохранялись, вследствие принципиальных расхождений, вплоть до конца 1840-х гг. Доходило до того, что в 1849 году Гоголь, вернувшийся в 1848 году из-за границы, не был даже приглашен на именины К. С. Аксакова (21 мая), а двумя неделями ранее сам Константин Аксаков не явился на именины Гоголя (9 мая). В этот период Ольга Семеновна неоднократно жаловалась сыну Ивану, что Гоголь постоянно «говорит Консте (т. е. старшему сыну Константину. — И. В.) очень резкие вещи» — даже «оскорбляет» его [41, 715–716] (см. письма О. С. Аксаковой к сыну от 28 ноября 1848 года и от апреля 1849 года). 28 ноября 1848 года сам Константин Аксаков тоже сообщал брату:

...Столкновения мои с Гоголем часто неприятны; в его словах звучит часто ко мне недоброжелательство и оскорбительный тон [41, 715].

Как можно предположить, тогдашнее суровое отношение Гоголя к К. С. Аксакову носило, судя по всему, отнюдь не бытовой, но вполне «идейный» характер, будучи связано с их спором о значении для России единодержавия.

В «монархическом», чрезвычайно важном для Гоголя вопросе Аксаковы выступали единым фронтом против писателя. Так, «похвалами дому Романовых» в гоголевской статье «О лиризме наших поэтов (Письмо к В. А. Жуковско>му)» «Выбранных мест из переписки с друзьями» «смущался» брат Константина Аксакова Иван [3, 347–348] (см. также: [21, 919]). Вполне поддерживал сыновей Аксаков-отец, с которым они делились своими мнениями. Главное неприятие Аксаковых в статье Гоголя «О лиризме наших поэтов» вызывали строки о «верховном Промысле, который <...> явно слышен в судьбе

нашего отечества», — слова, сказанные в непосредственной связи с убеждением, что «все события в нашем отечестве, начиная от порабощенья татарского, видимо клонятся к тому, чтобы собрать могущество в руки одного» [35; 40, 46].

В апреле 1848 года Константин Аксаков в статье «Голос из Москвы», возражая на эти строки, заявлял:

...Россия никогда не обоготворяла Правительства, никогда не верила в его совершенство и совершенства от него не требовала, никогда не ставила его целью своих стремлений, смотрела на него как на дело второстепенное, считая первостепенным делом *Веру* и спасение души, — и поэтому революция чужда совершенно России, и существующий законный порядок в ней крепок. <...> Но Россия подверглась влиянию Запада, и обожание Правительства, этот грех, ведущий за собою казнь свою, революцию, вошел отчасти и к нам. <...> ...Правительство, заимствуя у него <у Запада> материальные усовершенствования, в то же время внесло в Русскую жизнь Западные понятия о власти <...>. Часть России, увлекшаяся Западом, ту же минуту поклонилась пред Правительством, как пред кумиром <...>. Я разумею здесь [вовсе не либералов только или людей, разделяющих все последние мнения Запада, но] всех, которые следуют какому бы то ни было Западному направлению, хотя самому консервативному; также я разумею здесь всех, которые, хотя и не толкуют о Западе, но оторваны от народа, теряют Русские основы быта и потому поневоле связаны с Западом и могут пойти его путем... [8, 297–300]⁸.

В письме к самому Гоголю от мая 1848 года К. С. Аксаков замечал:

Во всем, что вы писали в письмах, и в книге вашей особенно, вижу я прежде всего один главный недостаток: это *ложь*. <...> ...вы дошли до невероятных положений <...>. Таково письмо ваше к Жуковскому («О лиризме наших поэтов». — *И. В.*), письмо, так сильно противоречащее, по-моему, Вере Православной. <...>. Книгу вашу считаю я полным выражением всего зла, охватившего вас на Западе [40, 81–83].

Примечателен вывод, сделанный из споров с Аксаковыми о Гоголе А. О. Смирновой — которая сама себя относил к «примирительным» славянофилам [21, 555] («...через Малороссию пройдем мы в Константинополь, чтобы сдружиться

и слиться с западными собратьями славянами», — замечала она, в частности, в письме к Гоголю в 1844 году [37, 503]). В 1847 году, сообщая Гоголю о неприятии Аксаковыми его книги «Выбранные места из переписки с друзьями», Смирнова писала (к сожалению, тоже не без раздражения):

Ненависть к власти, к общественным привилегиям, к высокому рождению и богатству — таковая-то отвлеченная страсть к идеальному русскому, таящемуся в бороде, — вот начало этих господ [39, 165].

Возвращаясь к суждениям Белинского и Аксакова о якобы присущем Гоголю до 1839 года «недостатке» любви к России, можно, следовательно, так в итоге восстановить ход событий, случившихся после того, как Белинский, будучи опытным литературным политиком, выслушал от Аксакова пересказ гоголевского письма к Погодину от 29 октября (н. ст.) 1840 года. Познакомившись с пересказом, Белинский тут же «предложил» Сергею Тимофеевичу свою интерпретацию письма Гоголя — по-видимому, он высказал тогда Аксакову суждение о якобы только что зачинающейся любви Гоголя к России. А чтобы это сомнительное заявление было принято другом Гоголя, Белинский, вполне зная о слабости Аксакова-отца, добавил к этому «догадку»: мол, по всей вероятности, это его сын Константин, своей любовью к Москве и России, способствовал обращению Гоголя «на путь истинный». Подобное лестное, чрезвычайно благоприятное по отношению к Константину Аксакову суждение критика, конечно, не могло не обрадовать страстно обожавшего своего сына Сергея Тимофеевича. Лестным для Аксакова было уже одно сравнение его сына с Гоголем — а то, что в этом сравнении Гоголь оказывался ниже сына — да еще и в таком важнейшем вопросе, как любовь к России, — это, по всей вероятности, и вовсе вскружило голову «старика»-Аксакову. Ухватившись за это мнение, возвышавшее Константина Аксакова до «небес» — до уровня, и выше, Гоголя, — С. Т. Аксаков не устоял перед соблазном несколько раз повторить эти нелепые — хотя и искусно подтасованные — суждения Белинского в своих позднейших мемуарах. Подлинная история, увы, вполне противоречит домыслам мемуариста. По свидетельству

самого Гоголя, ревность не по разуму в высказываниях о России и Москве Константина Аксакова, вкупе с его увлечением немецкой схоластикой, способны были скорее «охладить» патриотические чувства слушателей, чем упрочить их.

Кажется, нет необходимости доказывать, что фраза Белинского о Гоголе: «...субстанция общества взяла свое — космополит поэт кончился и уступает свое место русскому поэту» — является в значительной степени провокационной и объясняется особым пониманием патриотизма самим критиком. Заявляя в 1840 году, что Гоголь, под давлением «субстанции общества», якобы из прежнего поэта-«космополита» лишь теперь становится «русским поэтом», Белинский в содержание упомянутой «субстанции» вкладывал свои представления о «русском». Критик подразумевал под этим прежде всего оппозиционность сложившимся формам русской государственности. На поверку от такого «патриотизма» не оставалось и следа — даже и без какого бы то ни было с внешней стороны воздействия. В том же 1840 году, в феврале, Белинский спокойно признавался Боткину:

Вполне понимаю страдания Гоголя и сочувствую им. Понимаю и его Sehnsucht⁹ к Италии. Родная действительность ужасна. Будь у меня средства, я надолго бы раскланялся с нею. Это мой идеал счастья теперь. <...> Страшная и гадкая действительность! [15, 464].

(Очевидно, Белинский полагал, что Гоголь должен быть во всем на него похож — так что вполне разделит с ним и «космополитизм», и «страдающее» отвращение к русской действительности. Во всем этом критик, безусловно, глубоко ошибался.)

Вместо показного «патриотизма» на деле Белинского часто посещали вспышки откровенного богоборчества и не менее ожесточенной русофобии, оправдываемой разными мнимо-«благородными» причинами.

Одна из подобных вспышек случилась, кстати сказать, совсем незадолго перед тем, как Белинский обнаружил у Гоголя «космополитизм» — и когда сам спокойно признался в том же «грехе» — полагая, однако, в этом «идеал счастья».

Так, в 1839 году Белинский, вероятно, уже тогда обуравемый желанием «раскланяться» с «родной действительностью»,

отправил Константину Аксакову письмо откровенно русофобского содержания, которым последний был глубоко оскорблен, так что отвечать на письмо не стал, а лишь известил о его получении приятеля Белинского И. И. Панаева. 10 января 1840 года сам Белинский обращался к К. С. Аксакову:

...Панаев сию минуту прочел мне твое письмо к нему. Прошу тебя дружески извинить меня за мое к тебе письмо, грязное и не эстетическое, которое так глубоко оскорбило твое чувство [15, 433].

На извинение Аксаков отвечал:

...Виссарион, <...> ты нападаешь на Русских, на народность их, и между тем, в письме твоём, ты являешься Русским по преимуществу (по твоему определению Русского человека) в отношении к воню. Оно конечно, запах силен, но все мне гадко оставаться в нужнике: таково письмо твое (цит. по: [46, 205]).

Позднее отец Константина Аксакова замечал по поводу этого несохранившегося письма Белинского, что в нем критик обнаружил «гнусную враждебность к Москве, к русскому человеку и ко всему нашему русскому направлению» [21, 704]. В свою очередь Иван Аксаков, публикуя несколько писем Белинского к брату К. С. Аксакову 1840 года, сообщал:

Сколько помнится из рассказов К<онстантина> С<ергееви>ча (пишущий эти строки с 1838 по 1842 г. не жил в Москве, а воспитывался в Петербурге), было еще письмо Белинского, преисполненное самых грубых, неистовых, цинических ругательств на Россию и русского человека и самоуверенной похвалы, что в этом его новом отношении к русской народности заключался «новый момент развития», высшая точка зрения, истинное разумение действительности. С свойственным ему остервенением искренности, Белинский мял и топтал беспощадно то, чему еще недавно сам поклонялся, глумился над Москвою и над новым направлением, которое уже возникало и созревало в К<онстантине> С<ергееви>че. Это было каплею, переполнившею сосуд. К<онстантин> С<ергеевич> отвечал резким, коротким письмом, и разрыв совершился [2, 15].

(Вполне при этом очевидно, что «грязное и не эстетическое», «преисполненное» нападок «на Россию и русского человека» письмо Белинского 1839 года, которое так задело Аксаковых,

явилось определенным предвестием позднейшего оскорбительного письма Белинского к Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» 1847 года.)

О том, как сам Белинский понимал «патриотизм», можно, в частности, судить из его статьи 1842 года, написанной по поводу уже упомянутой брошюры К. С. Аксакова «Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова или Мертвые души». В своей статье Белинский утверждал, что пафос гоголевской поэмы «состоит в противоречии общественных форм русской жизни с ее глубоким субстанциальным началом, доселе еще таинственным, доселе еще не открывшимся собственному сознанию и неуловимым ни для какого определения» [13, 430–431]. Красивыми фразами обольщаться не стоит. Под носителями «глубокого субстанциального начала» критик подразумевал прежде всего тех, чьи взгляды были близки его собственным, т. е. лиц противоположительственных и полупротестантско-полуатеистических воззрений, — в духе не-«примирения с действительностью».

22 ноября 1839 года Белинский писал В. П. Боткину:

Скажи Грановскому, что чем больше живу и думаю, тем больше, *кровнее* люблю Русь, но начинаю сознавать, что это с ее субстанциальной стороны, но ее определение, ее действительность настоящая начинают приводить меня в отчаяние — грязно, мерзко, возмутительно, нечеловечески... [15, 420].

Подобные воззрения Белинский сохранил до конца жизни. Так, за полгода до смерти, 7 декабря 1847 года, он писал К. Д. Кавелину:

...честных, благородных и вместе с тем умных людей <...> на Руси, по сущности народа русского, должно быть гораздо больше, нежели как думают сами славянофилы (то есть истинно хороших людей, а не мелодраматических героев) <...>. Но вот горе-то: литература <...> не может представлять их художественно такими, как они есть на самом деле, по той простой причине, что их тогда не пропустит цензурная таможня. А почему? Потому именно, что в них человеческое в прямом противоречии с тою общественною средою, в которой они живут [16, 460].

Это «оппозиционное», присущее самому Белинскому мироощущение критик распространял едва ли не на весь русский народ, называя его, в зальцбруннском письме к Гоголю 1847 года, «атеистическим» (в чем, по мнению Белинского, и заключалась «огромность исторических судеб» русского народа «в будущем») [36, 370]. Позднее Ф. М. Достоевский в письме к Н. Н. Стрехову от 30 мая (н. ст.) 1871 года замечал о Белинском:

Я помню мое юношеское удивление, когда я прислушивался к некоторым чисто художественным его суждениям (н<a>прим<ер>, о «Мертв<ых> душах»). Он до безобразия поверхностно и с пренебрежением относился к типам Гоголя и только рад был до восторга, что Гоголь *обличил* [42, 215].

Именно «общественную среду» русской жизни, препятствующей «развитию» народа по западноевропейским меркам, Белинский объяснял, вопреки воззрениям самого Гоголя, пороки выведенных в «Мертвых душах» героев¹⁰.

Проблема истинного и ложного патриотизма, конечно, не могла не занимать и Гоголя. Именно страстно-«личное», в духе Белинского, понимание «патриотизма» он, судя по всему, подразумевал еще в 1834 году, когда упомянул в «Записках сумасшедшего» об открытии героя, «испанца» Поприщина, «что у всякого петуха есть Испания, что она у него находится под перьями» [33, 176]. Эгоцентристский, «грубый» (по определению Гоголя) патриотизм Белинского через гоголевский образ вполне подходит под столь же «грубое» определение «шкурного патриотизма» (того, что «находится под перьями»). По этой причине «патриотизм» откровенно ненавидящего «родную действительность» западника Белинского оказывается, согласно воззрениям Гоголя, сродни столь же страстному «квасному патриотизму» или же сходному местечковому, узкому патриотизму удельных князей древней русской истории, так нелюбимых Гоголем за междоусобные распри, распортившие русское и славянское единство (см. подробнее: [26, 206–210]; [28, 153–165]).

Все эти «патриотизмы», по Гоголю, на деле не имеют ничего общего с подлинным патриотизмом. Они одинаково не предполагают даже мысли о источнике всякого земного отечества — Небесном Отце, а потому и ставятся писателем в один

негативный ряд. Имея в виду обоих представителей «грубого» патриотизма — и «накопляющих капиталы» «так называемых патриотов» «квасного» типа [34, 235], и раздраженных исторически сложившимся обликом России псевдо-патриотов западников (вроде Белинского) — Гоголь в заключительных строках статьи о русской поэзии «Выбранных мест из переписки с друзьями» — самой патриотической книги нашей словесности — писал о том, что «наша русская Россия» — «не та, которую показывают нам грубо какие-нибудь квасные патриоты, и не та, которую вызывают к нам из-за моря очужеземившиеся русские...» [35, 196].

Собственное понимание патриотизма Гоголь-патриот высказал в составленном им в 1844 году «Правиле жития в мире»:

Все да управляется у нас *любовью к Богу*. <...> Блажен, кто начал свои подвиги прямо с любви к Богу. Он быстрее всех других полетит по пути своему <...>. Весь мир тогда предстанет пред ним в ином и в истинном виде: к миру он привяжется потому только, что Бог поместил его среди мира и повелел привязаться к нему <...> ...на всякую земную любовь нашу, как бы чиста и прекрасна она ни была, мы должны взирать как на одни видимые и недостаточные знаки бесконечной любви Божией. Это только одни искры, одни края той великолепной ризы, в которую облеклась безмерная и безграничная любовь Божия... [35, 303–304].

* * *

Проанализированные выше аксаковские комментарии к трем письмам Гоголя 1840-х гг. — с утверждением мнимого влияния К. С. Аксакова на Гоголя в преодолении никогда не существовавшего «недостатка» любви к России — позднее стали главным и *единственным* основанием расхожего ошибочного мнения (поддержанного рядом исследователей), будто бы своим «славянофильством» — зародившимся якобы лишь в конце 1830-х гг. — Гоголь был обязан Аксаковым. Поскольку предвзятые «свидетельства» С. Т. Аксакова на деле оказываются несостоятельными, то одной из актуальных задач в изучении гоголевского наследия по-прежнему остается давняя нерешенная проблема — определение места Гоголя в противостоянии славянофилов и западников. Вопрос этот тем более насущен, что писатель жил в эпоху становления

и активного развития обеих идеологий. Отсутствие внятного представления о том, как оценивать наследие Гоголя в этом широком контексте, долгое время создавало даже иллюзию «изолированности» писателя, «изъятости» его из полемики славянофилов и западников. Главным препятствием в решении этой проблемы были известные особенности личности Гоголя, в частности, его неизменная «скрытность», а также стремление избегать ссор (вполне понятное для создателя «Повести о том, как поссорился...»).

Конкретный биографический материал представляет чрезвычайно мало данных о каком-либо участии Гоголя в устных культурно-исторических дискуссиях его времени. Известно только, что сам он сознательно избегал открытой полемики, полагая, что поэту надлежит более углублять истину, чем препираться о ней [38, 85]. В начале мая 1840 года Е. М. Хомякова, в частности, писала брату Н. Я. Языкову из Москвы:

Все здесь нападают на Гоголя, говоря, что, слушая его разговор, нельзя предполагать в нем чего-нибудь необыкновенного, Иван Васильевич Киреевский <говорит>, что с ним почти говорить нельзя: до того он пуст. Я сержусь за это ужасно. У них кто не кричит, тот и глуп [50, 106].

Сам Языков 15 января 1841 года сообщал брату Александру о Гоголе:

...он живет у Погодина пустынно, однако ж бывает у Хомяков<овых>. Само собою разумеется, что он ничуть не участвует в спорах диалектических, которые снова начались у Сверб<еевых>. Гоголь характера тихого — и враг всякой суеты и шума [22, 148].

Неудивительно, что и М. П. Погодин довольно опрометчиво в 1847 году писал Гоголю:

...о западном направлении — ты не имеешь вовсе никакого понятия, куда оно начало было хватать и хватает [39, 252].

П. И. Бартенев в своих записках описал однажды один из вечеров, состоявшийся в 1849 году у Хомяковых. Присутствовали Константин Аксаков, П. Я. Чаадаев, Ф. В. Чижов, Н. Ф. Павлов и др. Разговор шел самый «славянофильский». Говорили

о Галиции, об участии России в судьбе карпатороссов. В это время вошел Гоголь, создатель «Тараса Бульбы», «сел в угол дивана <...> молчал <...> часто позевывал, тербил пальцами по подушке; наконец спросил себе воды, выпил и, ни с кем не простившись, <...> тихонько вышел» [22, 696–697].

Подобным образом Гоголь вел себя в обществе довольно часто. Свою точку зрения он предпочитал излагать не в открытых полемических прениях, но в самих художественных созданиях. Однако эта известная скрытность Гоголя долгое время создавала трудности при попытке определить его место в полемике «восточников» и западников.

Примечательна в этой связи эволюция представлений по данному вопросу известного деятеля русской эмиграции, профессора протопресвитера Василия Зеньковского, почти полвека посвятившего изучению гоголевского наследия. Поначалу, в одной из своих ранних работ (1916), Зеньковский вообще отрицал наличие «славянофильской» проблематики у Гоголя¹¹. Зато впоследствии (1926, 1961) протоиерей Василий Зеньковский даже называл Гоголя «зачинателем» славянофильского течения русской мысли¹². Исследователь отмечал, что своеобразие гоголевского «славянофильства» заключалось в том, что если у большинства славянофилов критика новейшей цивилизации была во многом философской концепцией, то такого глубокого, как у Гоголя, «непосредственного ощущения религиозной неправды современности» не было ни у кого:

...один разве И. В. Киреевский приближается к Гоголю в непосредственности его восприятия современности [44, 62–63].

Порой высказывалось мнение, что Гоголь будто бы находился «между» двумя современными ему течениями, пытаясь совместить и примирить «достоинства» обоих направлений. О примирении всех русских людей во Христе Гоголь, действительно, размышлял начиная с самых ранних своих произведений. Об этом, в частности, свидетельствуют сами его художественные произведения — «Страшная месть», «Тарас Бульба», «Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем» и др. (см.: [30]). Однако такое всегдашнее христианское стремление Гоголя не имеет ничего

общего со старанием «приблизить» писателя, под этим предлогом, к западнической идеологии.

Судя по рассмотренной выше истории обвинения Гоголя Белинским в 1840 году в «космополитизме», писатель стоял не «между», но «выше» и западников, и славянофилов, т. е. по целому ряду вопросов превосходил и «европеистов», и «восточников», которые тоже не вполне «дотягивали» до масштабности и объективности гоголевского видения, связанного с особым, образным мышлением, присущим Гоголю как художнику. «Быть поэтом», — замечал, в частности, Гоголь в 1845 году в письме к Н. М. Языкову, — значит, в отличие от полемиста, бросать «целые беспредельные пространства мыслей» [38, 86].

Уместно в этой связи напомнить проницательные слова Достоевского о А. С. Пушкине:

Так свистун Пушкин вдруг, раньше всех Киреевских и Хомяковых, создает летописца в Чудовом монастыре, то есть раньше всех славянофилов высказывает всю их сущность и, мало того, — высказывает это несравненно глубже, чем все они до сих пор (Ф. М. Достоевский — Н. Н. Страхову. 23 апреля (5 мая) 1871. Дрезден) [42, 207].

Эти слова, на наш взгляд, вполне применимы и к создателю «Тараса Бульбы».

Безусловно, что взгляды своих друзей — московских славянофилов — Гоголь знал достаточно хорошо; эти воззрения были ему созвучны, а сами славянофилы — духовно близки.

В статье «Споры» «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголь, призывая к прекращению бесконечных споров «староверов и нововеров», тем не менее со всей определенностью утверждал, что правды, «разумеется», «больше» на стороне славянофилов, чем западников [35, 51–52]. Как уже отмечалось, в письме к С. Т. Аксакову 1848 года Гоголь, работая над вторым томом «Мертвых душ», также сообщал, что славянофильский круг идей волнует его не менее самого Константина Аксакова.

Столь же примечательно безусловное одобрение Гоголем в 1845 году антизападнического стихотворения Н. М. Языкова «К ненашим» (стихотворение адресовано Т. Н. Грановскому, А. И. Герцену и, предположительно, П. Я. Чаадаеву). В начале февраля 1845 года Гоголь писал поэту:

Сам Бог внушил тебе прекрасные и чудные стихи «К не нашим». Душа твоя была орган, а бряцали по нем другие персты. Они <...> сильней всего, что у нас было писано доселе на Руси [38, 29].

В 1846 году Гоголь включил это стихотворение в список примеров «Учебной книги словесности для русского юношества» с названием «К нерусским» [35, 337]. (По наблюдению В. А. Кошелева, слово «ненаш» для читателя XIX века предполагало дополнительный смысл, зафиксированный в волжских говорах и присутствующий в словаре Даля: «Ненаш — нечистый, недруг, лукавый, бес»: «И в ходу была поговорка: “А *ненаш* его знает...” Следовательно, уже по названию это стихотворение прямо соотносилось с другим названием — “Бесы”» [48, 332].)

Показательно, что все друзья Гоголя были исключительно из славянофильского лагеря. Западник П. В. Анненков, который некоторое время жил с Гоголем в Риме, другом ему так и не стал. Гоголь относил Анненкова к «господам, до излишества живущим в Европе» [40, 443].

Как уже отмечалось, между Гоголем и его друзьями-славянофилами случались подчас и расхождения по отдельным вопросам. Характерно при этом, что в таких разногласиях Гоголь часто оказывался «большим» славянофилом, чем его оппоненты из того же лагеря. К примеру, значение перевода В. А. Жуковского «Одиссеи» Гомера для упрочения народного быта Гоголь оценивал настолько высоко, что считал его определенно важнее отвлеченных рассуждений друзей о славянских началах. Аксаковы, как известно, весьма критично отнеслись к переводу Жуковского¹². Так, Константин Аксаков сообщал брату:

Получена «Одиссея» Жуковского. Это не Гомер. Мудрованья премного, особенно в начале.

И тут же:

Из нескольких слов о нашей старине увидел я, что Гоголь ее самонадеянно не понимает [41, 715] (см. также: [21, 798]).

Гоголь, защищая перевод «Одиссеи» от критики Аксаковых, а точнее, отстаивая заключенные в самой поэме Гомера древние

патриархальные начала, сходным образом противопоставляя суждениям друзей содержание русского «Домостроя» — с описанным в этом памятнике сходным народным бытом:

Эти книги больше всего знакомят с тем, что есть лучшего в русском человеке. Они гораздо полезнее всех тех, которые пишутся теперь о славянах и славянстве людьми, находящимися в брожениях, в переходных состояниях духа, возрастах, подвластных воображенью, обольщеньям самолюбивого ума и всяким пристрастьям [40, 170–171].

(«Домострой», в свою очередь, подвергся критике Аксаковых. К примеру, И. С. Аксаков в письме к отцу от 15 января 1850 года — после встречи в Москве с Гоголем — приравнивал этот памятник к явлениям «немецкого духа»; прочитав его целиком, он высказался еще резче¹³.)

Будучи по убеждениям славянофилом, Гоголь хорошо разбирался в разнообразных течениях и ответвлениях этого общественного движения, отчасти нами сегодня подзабытых (см.: [27]; [32]). Помимо несомненно большей широты и глубины охвата явлений общественной жизни, особенность гоголевской позиции заключалась в том, что, разделяя в основном все главные положения славянофильства, он считал некоторые из славянофильских начинаний преждевременными (см.: [24]). А «мягкое», «примирительное» отношение к западникам определялось его сокровенным убеждением, что «обратить <...> грешника ко Господу — <...> настоящая милостыня, за которую <...> можно надеяться получения небесного блаженства» [39, 48].

Место Гоголя в славянофильском движении было во многом исключительным. Наибольший контраст гоголевским взглядам представляло славянофильство польских националистов, во главе с А. Мицкевичем. С этой ветвью славянофильства едва не смыкалось в негативном отношении к исторической России отечественное западничество. Но взгляды Гоголя как славянофила во многом отличались и от позиции более близких ему по духу современников. И над сепаратистки ориентированным украинским славянофильством земляка О. М. Бодянского, и над оппозиционной, критически настроенной к «дому Романовых» частью московского славянофильства (Аксаковы), — над всеми этими друзьями и знакомыми из круга славянофилов

Гоголь возвышается как последовательный славянофил-«государственник». Вслед за Н. М. Карамзиным и С. С. Уваровым (см.: [26, 204]; [27, 70]) во главу угла славянофильства Гоголь ставил интересы России как уникального государства единственного славянского народа, сохранившего в истории свою независимость и самобытность. Это исключительное место России среди родственных народов служило и служит ручательством того, что только в союзе с ней, «нераздельно и неслиянно», заключено будущее славянского мира.

Примечания

- ¹ В частности, в 1836 году Белинский, сравнивая «Северную думу» — протестантизм — с католицизмом и Православием, без обиняков называл ее «истинным знанием» (в печать это признание не попало и было опубликовано впервые только в 1969 году) (см.: [17; 322, 676–677]). Осенью 1834 года, когда Гоголь готовил к изданию «Арабески» и «Миргород», Белинский в «Литературных мечтаниях» (первая значительная статья критика, принесшая ему известность) замечал о русском народе: «Крепко стоял он за Церковь Божию, за веру праотцев <...>. Это была жизнь <...>, но односторонняя <...>. Петр был совершенно прав...» [11; 37, 39]; «...русская жизнь до Петра Великого была слишком <...> односторонна...» [11; 93]. В статье «О стихотворениях г. Баратынского» (1835) Белинский добавлял: «...народ, который довольствовался скудной житейскою философиею, лениво наследованною им от праотцев <...> был чужд всякого движения вперед, всякого стремления к совершенствованию...» [14, 321]. Подобное отношение к русской национальной культуре и ее сокровищнице — Православию, где духовное и нравственное совершенствование человека полагается целью всей его жизни, не было неожиданностью для Белинского. Все это он высказывал и ранее, и с еще большей безапелляционностью, вполне предвосхищая обороты и интонации будущего Хлестакова. В 1830 году он писал матери: «Маменька, Вы уже в другом письме увещеваете меня ходить по церквам <...>. Шататься мне по оным некогда, ибо чрезвычайно много других, гораздо важнейших дел <...>. Я пошел по такому отделению, которое требует, чтобы иметь познание и толк во всех изящных искусствах. И потому я прошу Вас уволить меня от нравоучений такого рода: уверяю Вас, что они будут бесполезны» [15, 35]. В своем западничестве Белинский выступал лишь против «слепой подражательности» и ратовал за создание «нашими руками» и «на родной почве» национального «просвещения», в основе которого главенствовала бы, однако, идея европейского прогресса (см.: [11]).
- ² Дом сумасшедших. Сатира А. Ф. Воейкова. Берлин: F. Schneider, 1858. С. 26. [Электронный ресурс]. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003573525#?page=5>.

- ³ Подробнее о религиозном характере произведений Гоголя, включая самые ранние, см.: [19]; [25].
- ⁴ Письмо С. Т. Аксакова к М. Г. Карташевской от 25 февраля 1852 г.: [9, 223] (см. также: [21, 616]).
- ⁵ См. дополнительно.: [3; 402, 405–406]; см. также: [21, 923].
- ⁶ См. подробнее: [28].
- ⁷ См., в частности: [7].
- ⁸ Статья «Голос из Москвы» предназначалась для распространения; сохранилось шесть ее автографов. Очевидно, был знаком с ней и Гоголь. К. С. Аксаков в письме к брату Г. С. Аксакову писал: «Как жалею я, что Иван не взял с собою моей статьи “Не сотвори себе кумира (голос из Москвы)”»; эта статья дала бы вам ясное понятие о моих гражданских мыслях» (цит. по: [47, 308]).
- ⁹ тоска (*нем.*).
- ¹⁰ «Но неужели же в русской действительности нет ничего лучше и благороднее Петрушки, Селифана, Коробочки, Собакевича, Чичикова <...>? <...> Без всякого сомнения, есть <...> Сверх того, надо еще сказать, что, находя лица, изображенные Гоголем, особенно безнравственными и глупыми, довольно ребячески преувеличивают дело и грубо его понимают. Эти лица дурны по воспитанию, по невежественности, а не по натуре, и не их вина, что со дня смерти Петра Великого прошло только 116, а не 300 лет» [12, 359–360].
- ¹¹ В 1916 году Зеньковский, в ту пору экстраординарный профессор Киевского университета, писал, что разделение славянофилов и западников «почти совсем не затронуло» Гоголя и что в некотором смысле он остался «далеко позади этого трагического раздвоения нашей интеллигенции» [43; 48, 39].
- ¹² Зеньковский пришел к заключению, что в религиозной критике современности и европейской культуры Гоголь превосходил даже славянофилов (см.: [44, 63]), а потому ему принадлежит «в этой незаконченной работе русского духа почетное место зачинателя всего этого течения» [45, 205]. См. также: [20]; [23].
- ¹³ См.: [38, 457]; [21; 588, 602–603, 607, 651, 798, 849, 913]; [3, 633].
- ¹⁴ В письме к родным от 12 января 1850 года из Ярославля И. С. Аксаков писал: «Серебренников подарил мне одну рукопись: сочинение Астраханского Губернатора Татищева в 1742 году об управлении деревнями и крестьянами. Не верится, чтобы это писал русский человек. Тут говорится, сколько раз крестьянин должен умывать руки, как вести себя в каждый час дня, словом, вся жизнь его подведена под самые строгие правила аккуратности, которые подчас хуже всякой тирании. Удивительно, как скоро перешел к нам этот немецкий дух!» [1, 268]. В письме от 15 января Аксаков добавлял: «Рукопись, про которую я Вам писал в последний раз, должна принадлежать самому историку Татищеву. Впрочем, Домострой Сильвестра едва ли чем лучше» [1, 270]. Из письма Аксакова к родным от 23 февраля 1850 г.: «Я прочитал на

этой неделе весь “Домострой” попа Сильвестра и дивился, как могло родиться такое произведение: так многое в нем противно свойству русского человека! Я терпеть не могу правил в самой жизни и вообще не люблю обычая, как скоро уже он замерз, как скоро он покушается сделаться правилом и властвовать над жизнью. На этом основании я не люблю и монашеских уставов, где формулировано аскетическое стремление. Если б у меня был наставником Сильвестр и докучал мне своими нравоучениями, то я, и не будучи Иоанном Грозным, прогнал бы его от себя за тридевять земель! Впрочем, нельзя не сознаться, что образ жизни и поведения, предписываемый этим попом, совершенно напоминает теперешний купеческий образ жизни и обхождения, особенно там, где цивилизация незаметна... “Все для гостей, все для показу” — главная тема Сильвестра и наших купцов. <...> Попов и монастырскую братью кормить при всяком удобном случае. На домашних молебнах всегда молиться за царское семейство поименно, словом, как теперь. Но что удивительно — это экономия, расчетливость, аккуратность в хозяйстве — более, чем немецкая, и с которой жизнь просто каторга: все записывать, все взвешивать, постоянно остерегаться, чтобы люди не обокрали» [1, 296–297] (см. также: [4, 120]).

Список литературы

1. [Аксаков И. С.] Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. — М., 1888. — Ч. 1. — Т. 2. — 410 + 57 с.
2. [Аксаков И. С.] Письма В. Г. Белинского к К. С. Аксакову. Примечание редактора // Русь. — 1881. — № 8. — 3 янв. — С. 14–15 [Электронный ресурс]. — URL: http://xn--90ax2c.xn--p1ai/catalog/005664_000048_RuPRLIB12050488/viewer/?page=14 (15.03.2017).
3. Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849 / изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. — М.: Наука, 1988. — 704 с.
4. Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856 / изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. — М.: Наука, 1994. — 653 с.
5. [Аксаков К. С.] Неизданные письма из-за границы К. С. Аксакова, 1838 года, с примечаниями Г. М. Князева (продолжение) // Космополис. (Cosmopolis). — СПб., 1898. — Т. 10. — № 4. — Апрель. — С. 74–88.
6. [Аксаков К. С.] Неизданные письма из-за границы К. С. Аксакова, 1838 года, с примечаниями Г. М. Князева (продолжение) // Космополис. (Cosmopolis). — СПб., 1898. — Т. 11. — № 7. — Июль. — С. 70–89.
7. [Аксаков К. С.] Семисотлетие Москвы // Московские Ведомости. — 1846. — 23 апр. — № 49. — С. 344–346.
8. Аксаков К. С. Голос из Москвы (1848). Западная Европа и народность. <1849> / подгот. текстов и примеч. В. А. Кошелева // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). — СПб., 1992. — <Вып. 1>. — С. 297–305.

9. Аксаков С. Т. История моего знакомства с Гоголем / изд. подгот. сотрудниками музея «Абрамцево» АН СССР Е. П. Населенко и Е. А. Смирнова. — М.: АН СССР, 1960. — 296 с.
10. <В. Б.> [Белинский В. Г.] Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя. СПб. 1847 // Современник. — 1847. — Т. 1. — № 2. — Отд. 3. — С. 103–124.
11. Белинский В. Г. Литературные мечтания // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1953. — Т. 1. — С. 20–104.
12. Белинский В. Г. Литературный разговор, подслушанный в книжной лавке // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1955. — Т. 6: Статьи и рецензии 1842–1843. — С. 351–365.
13. Белинский В. Г. Объяснение на объяснение по поводу поэмы Гоголя «Мертвые души» // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1955. — Т. 6: Статьи и рецензии 1842–1843. — С. 410–431.
14. Белинский В. Г. О стихотворениях г. Баратынского // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1953. — Т. 1. — С. 320–327.
15. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1956. — Т. 11: Письма 1829–1840 гг. — 719 с.
16. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1956. — Т. 12: Письма 1841–1848 гг. — 596 с.
17. Белинский В. Г. Собр. соч.: в 9 т. — М.: Худож. лит., 1976. — Т. 1. — 736 с.
18. Белинский в неизданной переписке современников (1834–1848) / публ. Н. Г. Розенблюма // Литературное наследство. — М., 1950. — Т. 56. — С. 87–200.
19. Виноградов И. А. Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. — 448 с.
20. Виноградов И. А. Гоголь и славянство (К проблеме языкового единства славян) // Язык классической литературы. — М., 2007. — Т. 1. — С. 5–24.
21. Виноградов И. А. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: в 3 т. — М., ИМЛИ РАН, 2012. — Т. 2. — 1031 с.
22. Виноградов И. А. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: в 3 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2013. — Т. 3. — 1168 с.
23. Виноградов И. А. Гоголь о единстве славян // Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения. — Новосибирск, 2012. — С. 20–27.
24. Виноградов И. А. Спор К. С. Аксакова и В. Г. Белинского: Культурно-исторические аспекты полемики о жанре «Мертвых душ» // Гоголезнавчі студії / Гоголеведческие штудии. — Ніжин, 2012. — Вып. 2 (19). — С. 17–75.
25. Виноградов И. А. ...И по ту, и по эту сторону Диканьки // Творчество Н. В. Гоголя в контексте православной традиции. — Ижевск: Изд-во Удмуртский университет, 2012. — С. 117–182.

26. Виноградов И. А. Н. В. Гоголь как славянофил: Славянская тема в наследии писателя // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. — Вып. 12: Евангельский текст в русской литературе XII–XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 9. — С. 199–219 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429614824.pdf.
27. Виноградов И. А. Славянофильство русское, польское и украинское: Н. В. Гоголь, А. Мицкевич и О. М. Бодянский // Гоголь и славянский мир. Шестнадцатые Гоголевские чтения. — М.; Новосибирск: Новосибирский издательский дом, 2017. — С. 69–77.
28. Виноградов И. А. «История государства Российского» в творческом наследии Гоголя // А. П. Сумароков и Н. М. Карамзин в литературном процессе России XVIII — первой трети XIX вв. — М.: ИМЛИ РАН, 2016. — С. 141–183.
29. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852): в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2017. — Т. 2: 1829–1836. — 672 с.
30. Виноградов И. А. Блаженны миротворцы. От Повести о соре к замыслу «Мертвых душ» // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. — 2017 (принято к печати).
31. Виноградов И. А. Самая патриотическая книга нашей словесности («Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя») // Литературный факт. — М.: ИМЛИ РАН, 2017 (принято к печати).
32. Виноградов И. А. Гоголь и западное славянофильство: К постановке проблемы // *Studia Litterarum*. — М.: ИМЛИ РАН, 2017 (принято к печати).
33. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 3–4. — 680 с.
34. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 5. — 674 с.
35. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 6. — 741 с.
36. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 11. — 479 с.
37. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 12. — 698 с.
38. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 13. — 587 с.
39. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 14. — 606 с.

40. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. — Т. 15. — 618 с.
41. Гоголь в неизданной переписке современников (1833–1853) / Публикация и комментарии Л. Ланского <Л. Р. Каплана> // Литературное наследство. — М., 1952. — Т. 58. — С. 533–772 [Электронный ресурс]. — URL: <http://litnasledstvo.ru/site/book/id/32> (15.03.2017).
42. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1986. — Т. 29. — Кн. 1. — 576 с.
43. Зеньковский В. В. Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская Мысль. — Киев, 1916. — № 1. — С. 26–57.
44. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. — Париж: YMCA-Press, 1926. — 292 с.
45. Зеньковский В. В. Н. В. Гоголь. — Париж: YMCA-Press, 1961. — 261 с.
46. Коншина Е. Н. Письма К. С. Аксакова к В. Г. Белинскому // Труды Всесоюзной библиотеки им. В. И. Ленина. — М., 1939. — Сб. 4. — С. 202–207.
47. Кошелев В. А. К. С. Аксаков и западные революции. Публицистические статьи 1848 г. // Литература и история. (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). — СПб., 1992. — <Вып. 1>. — С. 306–312.
48. Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 512 с.
49. [Самарин Ю. Ф.] Сочинения Ю. Ф. Самарина: <в 12 т.> — М., 1911. — Т. 12: Письма, 1840–1853. — 478 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003890075#?page=1> (15.03.2017).
50. [Хомяков А. С.] Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова: <в 8 т.> — М.: Унив. тип., 1900. — Т. 8. — 480 + 58 с.
51. Чернышевский Н. Г. Дневник 1849 г. № 2 с апреля 13 // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. — М.: Гослитиздат, 1939. — Т. 1: Дневники. Из автобиографии. Воспоминания. — С. 267–298.

Igor A. Vinogradov

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

info@imli.ru

A COSMOPOLITAN OR A PATRIOT? THE CONCEPTION OF PATRIOTISM IN DISPUTES WITH GOGOL AND ABOUT GOGOL

Abstract. The article puts a question of understanding of patriotism by Gogol and Belinsky. The problem is contemplated within the broad context of the interaction and opposition between Slavophilism and Westernism. The sources of a common mistaken opinion that Gogol's owed his "Slavophilism" to Aksakov are studied. The article is based on an obscure history of the origin of one of Belinsky's polemical statements about Gogol as a writer who did not love Russia enough until 1839 and in fact was a "cosmopolitan poet". In this regard, a particular attitude of Aksakov family toward religious and patriotic ideas of Gogol is taken into consideration. The recollections about Gogol by Sergey Timofeevich Aksakov-father — who shared Belinsky's viewpoint in 1840 and inserted it later in his memoirs about Gogol, as well as the nature of the relationship of Gogol and Aksakov-father in the 1830s–1840s, are analyzed. Gogol's views on the problem of difference between imaginary and true patriotism are introduced. The place of Gogol in the confrontation between the Slavophiles and Westerners is determined.

Keywords: Gogol, Westerners, Slavophiles, biography, ideology, creativity, interpretation, hermeneutics, concept, patriotism

References

1. Aksakov I. S. *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'makh* [Ivan Sergeevich Aksakov in His Letters]. Moscow, 1888, part 1, vol. 2, 410 + 57 p. (In Russ.)
2. Aksakov I. S. Letters of V. G. Belinsky to K. S. Aksakov. Editor's Note. In: *Rus'*, 1881, no. 8, 3 January, pp. 14–15. Available at: http://xn--90ax2c.xn--plai/catalog/005664_000048_RuPRLIB12050488/viewer/?page=14 (accessed 15 March 2017). (In Russ.)
3. Aksakov I. S. *Pis'ma k rodnym. 1844–1849* [Letters to Nearest and Dearest. 1844–1849]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 704 p. (In Russ.)
4. Aksakov I. S. *Pis'ma k rodnym. 1849–1856* [Letters to Nearest and Dearest. 1849–1856]. Moscow, Nauka Publ., 1994. 653 p. (In Russ.)
5. Aksakov K. S. Unpublished Letters from Abroad by K. S. Aksakov, 1838, with Notes by G. M. Knyazev (Continuation). In: *Kosmopolis* [Cosmopolis]. St. Petersburg, 1898, vol. 10, no. 4, April, pp. 74–88. (In Russ.)

6. Aksakov K. S. Unpublished Letters from Abroad by K. S. Aksakov, 1838, with Notes by G. M. Knyazev (Continuation). In: *Kosmopolis [Cosmopolis]*. St. Petersburg, 1898, vol. 11, no. 7, July, pp. 70–89. (In Russ.)
7. Aksakov K. S. The Seven Hundred Year Anniversary of Moscow. In: *Moskovskie Vedomosti*, 1846, 23 April (no. 49), pp. 344–346. (In Russ.)
8. Aksakov K. S. A Voice from Moscow (1848). Western Europe and Nation <1849>. In: *Literatura i istoriya (Istoricheskiy protsess v tvorcheskom soznanii russkikh pisateley XVIII–XX vekov) [Literature and History (The Historical Process in the Creative Consciousness of Russian Writers of the 18th–20th Centuries)]*. St. Petersburg, 1992, issue 1, pp. 297–305. (In Russ.)
9. Aksakov S. T. *Istoriya moego znakomstva s Gogolem [The Story of My Acquaintance with Gogol]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1960. 296 p. (In Russ.)
10. <V. B.> Belinskiy V. G. Selected Extracts of Nikolai Gogol's Correspondence with Friends. St. Petersburg. 1847. In: *Sovremennik*, 1847, vol. 1, no. 2, dept. 3, pp. 103–124. (In Russ.)
11. Belinskiy V. G. Literary Dreams. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh [Belinsky V. G. Complete Works: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1953, vol. 1, pp. 20–104. (In Russ.)
12. Belinskiy V. G. The Literary Conversation Overheard in a Bookshop. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh [Belinsky V. G. Complete Works: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1955, vol. 6: Articles and Reviews 1842–1843, pp. 351–365. (In Russ.)
13. Belinskiy V. G. Explanation of the Explanation of the Poem “Dead Souls” by Gogol. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh [Belinsky V. G. Complete Works: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1955, vol. 6: Articles and Reviews 1842–1843, pp. 410–431. (In Russ.)
14. Belinskiy V. G. About the Poems of Mr. Baratynsky. In: *Belinskiy V. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh [Belinsky V. G. Complete Works: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1953, vol. 1, pp. 320–327. (In Russ.)
15. Belinskiy V. G. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh [Belinsky V. G. Complete Works: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, vol. 11: Letters from 1829–1840. 719 p. (In Russ.)
16. Belinskiy V. G. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh [Belinsky V. G. Complete Works: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, vol. 12: Letters from 1841–1848. 596 p. (In Russ.)
17. Belinskiy V. G. *Sobranie sochineniy: v 9 tomakh [Collected Works: in 9 Vols]*. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1976, vol. 1. 736 p. (In Russ.)
18. Belinsky in the Unpublished Correspondence of His Contemporaries (1834–1848). In: *Literaturnoe nasledstvo [Literary Heritage]*. Moscow, 1950, vol. 56, pp. 87–200. (In Russ.)
19. Vinogradov I. A. *Gogol' — khudozhnik i myslitel': Khristianskie osnovy mirosozertsaniya [Gogol Is an Artist and a Thinker: Christian Foundations*

- of the World Outlook]. Moscow, The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., Nasledie Publ., 2000. 448 p. (In Russ.)
20. Vinogradov I. A. Gogol and Slavdom (On the Problem of the Linguistic Unity of the Slavs). In: *Yazyk klassicheskoy literatury [The Language of Classic Literature]*. Moscow, 2007, vol. 1, pp. 5–24. (In Russ.)
 21. Vinogradov I. A. *Gogol' v vospominaniyakh, dnevnikh, perepiske sovremennikov. Polnyy sistematicheskii svod dokumental'nykh svidetel'stv. Nauchno-kriticheskoe izdanie: v 3 tomakh [Gogol in Memoirs, Diaries, Letters of His Contemporaries: The Complete Digest of Documentary Records: in 3 Vols]*. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2012, vol. 2. 1031 p. (In Russ.)
 22. Vinogradov I. A. *Gogol' v vospominaniyakh, dnevnikh, perepiske sovremennikov. Polnyy sistematicheskii svod dokumental'nykh svidetel'stv. Nauchno-kriticheskoe izdanie: v 3 tomakh [Gogol in Memoirs, Diaries, Letters of His Contemporaries: The Complete Digest of Documentary Records: in 3 Vols]*. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2013, vol. 3. 1168 p. (In Russ.)
 23. Vinogradov I. A. Gogol in the Unanimity of the Slavs. In: *Gogol' i traditsionnaya slavyanskaya kul'tura. Dvenadtsatye Gogolevskie chteniya [Gogol and Traditional Slavic Culture. The Twelfth Gogol Readings]*. Novosibirsk, 2012, pp. 20–27. (In Russ.)
 24. Vinogradov I. A. The Dispute Between K. S. Aksakov and V. G. Belinsky: Cultural and Historical Aspects of Debates About the Genre of “Dead Souls”. In: *Gogolevedcheskie studii [The Gogol Studies]*. Nizhyn, 2012, issue 2 (19), pp. 17–75. (In Russ.)
 25. Vinogradov I. A. ...Both on the Other Side and on This Side of Dikanka. In: *Tvorchestvo N. V. Gogolya v kontekste pravoslavnoy traditsii [Works of N. Gogol Within the Context of the Orthodox Tradition]*. Izhevsk, Udmurt State University Publ., 2012, pp. 117–182. (In Russ.)
 26. Vinogradov I. A. N. V. Gogol as Slavophile: A Slavic Theme in the Writer's Heritage. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, PetrSU Publ., 2014. Vol. 12: *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XII–XXI vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzet, zhanr [The Gospel Text in Russian Literature of the 12th–21st Centuries: Quotation, Reminiscence, Motif, Plot, Genre]*. Issue 9, pp. 199–219. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429614824.pdf (In Russ.)
 27. Vinogradov I. A. Russian, Polish and Ukrainian Slavophilism: N. V. Gogol, A. Mickiewicz and M. M. Bodyansky. In: *Gogol' i slavyanskiy mir. Shestnadtsatye Gogolevskie chteniya [Gogol and the Slavic World. The Sixteenth Gogol Readings]*. Moscow, Novosibirsk, Novosibirskiy izdatel'skiy dom Publ., 2017, pp. 69–77. (In Russ.)
 28. Vinogradov I. A. “History of the Russian State” in Gogol's Creative Heritage. In: *A. P. Sumarokov i N. M. Karamzin v literaturnom protsesse Rossii XVIII — pervoy trety XIX vekov [A. P. Sumarokov and N. M. Karamzin in the Literary Process of Russia of the 18th — the First Third of the 19th Centuries]*.

- Moscow, The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2016, pp. 141–183. (In Russ.)
29. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852): v 7 tomakh* [Chronicle of Life and Work of N. V. Gogol (1809–1852): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017, vol. 2: 1829–1836. 672 p. (In Russ.)
 30. Vinogradov I. A. Blessed are the Peacemakers. From the Tale about a Quarrel to the Concept of “Dead Souls”. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9: Filologiya* [Bulletin of Moscow State University. Series 9: Philology], 2017. (In Print). (In Russ.)
 31. Vinogradov I. A. The Most Patriotic Book of Our Literature (“The Selected Extracts of Nikolai Gogol’s Correspondence with Friends”). In: *Literaturnyy fakt* [A Literary Fact]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017. (In Print). (In Russ.)
 32. Vinogradov I. A. Gogol and Western Slavophilism: To the Question of the Problem Statement. In: *Studia Litterarum*. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017. (In Print). (In Russ.)
 33. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 3–4. 680 p. (In Russ.)
 34. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 5. 674 p. (In Russ.)
 35. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 6. 741 p. (In Russ.)
 36. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 11. 479 p. (In Russ.)
 37. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 12. 698 p. (In Russ.)
 38. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 13. 587 p. (In Russ.)
 39. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 14. 606 p. (In Russ.)
 40. Gogol’ N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh* [Complete Works and Letters: in 17 Vols]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009, vol. 15. 618 p. (In Russ.)
 41. Gogol in the Unpublished Correspondence of His Contemporaries (1833–1853). In: *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Heritage]. 1952, vol. 58,

- pp. 533–772. Available at: <http://litnasledstvo.ru/site/book/id/32> (accessed 15 March 2017). (In Russ.)
42. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1986, vol. 29, book 1. 576 p. (In Russ.)
 43. Zen'kovskiy V. V. N. V. Gogol in His Religious Strivings. In: *Khristianskaya Mysl'* [A Christian Thought]. Kiev, 1916, no. 1, pp. 26–57. (In Russ.)
 44. Zen'kovskiy V. V. *Russkie mysliteli i Evropa. Kritika evropeyskoy kul'tury u russkikh mysliteley* [Russian Thinkers and Europe. Criticism of European Culture Among Russian Thinkers]. Paris, YMCA-Press Publ., 1926. 292 p. (In Russ.)
 45. Zen'kovskiy V. V. N. V. Gogol. Paris, YMCA-Press Publ., 1961. 261 p. (In Russ.)
 46. Konshina E. N. Letters of K. S. Aksakov to V. G. Belinsky. In: *Trudy Vsesoyuznoy biblioteki imeni V. I. Lenina* [Proceedings of the All-Union Library Named After Lenin]. Moscow, 1939, coll. 4, pp. 202–207. (In Russ.)
 47. Koshelev V. A. K. S. Aksakov and Western Revolutions. The Publicistic Articles of 1848. In: *Literatura i istoriya (Istoricheskiy protsess v tvorcheskom soznanii russkikh pisateley XVIII–XX vekov)* [Literature and History (The Historical Process in the Creative Consciousness of Russian Writers of the 18th — 20th Centuries)]. St. Petersburg, 1992, issue 1, pp. 306–312. (In Russ.)
 48. Koshelev V. A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov, zhizneopisanie v dokumentakh, v rassuzhdeniyakh i razyskaniyakh* [Alexey Stepanovich Khomyakov, Biography in Documents, Reasonings and Researches]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2000. 512 p. (In Russ.)
 49. Samarin Yu. F. *Sochineniya Yu. F. Samarina: v 12 tomakh* [Writings of Yu. F. Samarin: in 12 Vols]. Moscow, 1911, vol. 12: Letters, 1840–1853. 478 p. Available at: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003890075#?page=1> (accessed 15 March 2017). (In Russ.)
 50. Khomyakov A. S. *Polnoe sobranie sochineniy Alekseya Stepanovicha Khomyakova: v 8 tomakh* [Complete Works of Alexei Stepanovich Khomyakov: in 8 Vols]. Moscow, Universitetskaya tipografiya Publ., 1900, vol. 8. 480 + 58 p. (In Russ.)
 51. Chernyshevskiy N. G. The Diary of 1849. No. 2 from April 13. In: *Chernyshevskiy N. G. Polnoe sobranie sochineniy: v 15 tomakh* [Chernyshevsky N. G. Complete Works: in 15 Vols]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1939, vol. 1: Diaries. From the Autobiography. Memories, pp. 267–298. (In Russ.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4481

УДК 821.161.1.09“18”

Сергей Акимович Кибальник

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

kibalnik007@mail.ru

«ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ» ИЛИ «СОЦИАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО»? (ГОГОЛЬ И ДОСТОЕВСКИЙ В ИСТОРИИ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ)*

Аннотация. В статье речь идет о явлении западноевропейской (в первую очередь французской) и русской социально-философской мысли, которое традиционно обозначалось как «социальное христианство», а в советское время получило название «христианского социализма». «Русский социализм» Ф. М. Достоевского, как он сам называет его в «Дневнике писателя», давно и справедливо связывается с французским «социальным христианством», наиболее ярким представителем которого был Ф. Р. де Ламенне (Hugues-Félicité Robert de Lamennais). В то же время «русский социализм» и весь комплекс социально-философских убеждений Достоевского 1860–1870-х гг. чрезвычайно напоминают убеждения позднего Гоголя. В статье проведен ряд параллелей между двумя русскими классиками; отмечено, что те же самые взгляды, которые обыкновенно сочувственно излагаются исследователями, когда речь идет о Достоевском, как правило, подвергаются нелицеприятной критике, как только разговор заходит о позднем Гоголе. Данное сходство, помимо некоторого влияния на Достоевского Гоголя, объясняется ориентацией обоих на отдельное течение западноевропейской социально-философской мысли, и в первую очередь на «социальное христианство». С «социальным христианством» их сближает один из центральных принципов этого течения: устремленность к перестройке общественных отношений на подлинно христианских началах, предусматривающих равенство на Христа и христианский идеал братства между людьми, независимо от их сословной принадлежности. Именно Гоголь, наряду с Чаадаевым, Достоевским и Л. Толстым, более других русских писателей и мыслителей вдохновлялся «Словами верующего» (“Paroles d’un croyant”, 1834) и другими сочинениями Ламенне.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, социальное христианство, христианский социализм, Ф. Р. де Ламенне, утопический, западноевропейская философия, братство

Попытки создать концепцию «христианского социализма» в России относятся к началу XX века [37, 88]. Что касается социально-философских исканий русских писателей XIX века: «славянофилов», Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого — то мыслители от С. Н. Булгакова и В. Ф. Эрнста до В. В. Зеньковского и Г. В. Флоровского применительно к ним писали о «социальном христианстве» (см., напр.: [4, 24]). Употребление вышеприведенных терминов имеет принципиальное значение. Используя термин «социальное христианство», мы акцентируем внимание не на обобществлении собственности, а на постепенном духовном развитии общества — одном из основополагающих принципов данного течения.

Против термина «христианский социализм» решительно выступал С. Л. Франк:

...само понятие «христианский социализм» — если под социализмом разуместь не умонастроение, а некий общественный «строй» или «порядок» — содержит опасное смешение понятий и есть *contradictio in adjecto* уже в том общем смысле, в котором противоречиво понятие «христианского общественного строя». <...> Социализм не в какой-либо случайной, отдельной форме своего осуществления, а в самом своем существе и общем замысле — есть система жизни, *отвергающая христианский идеал свободной братской любви* (со ссылкой на его неосуществимость в виду эгоистической природы человека) и заменяющая его государственно-правовым, то есть принудительным осуществлением социальной справедливости [34, 286-287].

В советское время «социальное христианство» русских классиков, как правило, называли «христианским социализмом». И, может быть, поэтому не замечали существенных связей с ним Гоголя.

Действительно, творчество Гоголя, даже позднее, до сих пор нечасто сближается исследователями с «социальным христианством». Между тем это нередко происходит с литературным наследием Достоевского, начиная с «Записок из Мертвого дома». При этом отмечается, что творчество Достоевского 1860–1880-х гг. было в известной степени реализацией некоторых потенциалов, заложенных в сочинениях позднего

Гоголя (несмотря на неоднократно декларируемое Достоевским критическое отношение к ним). Еще В. В. Зеньковский писал о «сопринадлежности» этих писателей «одному общему духовному течению. Гоголь предваряет Достоевского, но не покрывается им, и это одинаково относится и к идейной стороне его творчества, и к художественной». Более того, философ полагал, что «применение метода — от понимания Достоевского к пониманию Гоголя — особенно желательно. <...> многое из того, что думал и высказывал Гоголь, раскрыто Достоевским с достаточной ясностью и силой» [10; 91, 98].

В какой-то мере сходным методом пользовались последователи Зеньковского в изучении данной темы — такие, как Г. М. Фридлиндер [35], В. А. Викторovich [5], Р. И. Поддубная [27], И. П. Золотусский [12] и др. «Что же “искреннего” и даже “высшего” мог найти Достоевский в последней книге Гоголя? — писал, например, В. А. Викторovich. — Прежде всего, очевидно, рецепт спасения русского общества через духовное возрождение. <...> Пафос этой книги, ее внутренний сюжет — движение человека современного секуляризованного мира к идеалу Христа, как бы возвращение блудного сына. Это движение несомненно составляло и духовную фабулу жизни Достоевского» [5, 223–225].

Не только общий пафос гоголевской книги, но и многие мотивы последних, публицистических, сочинений Гоголя составляют существо художественной мысли Достоевского 1860–1880-х гг. Приведем лишь некоторые, как бы сами собой напрашивающиеся, параллели между «заветными интуициями» Гоголя и Достоевского. Возможно, часть из них — своего рода «идеологические реминисценции» Достоевского из позднего Гоголя, парадоксальным образом сочетавшиеся у него с общим критическим отношением к «Выбранным местам из переписки с друзьями», которое нашло свое выражение в образе Фомы Опискина из романа «Село Степанчиково и его обитатели» (1859)¹.

Основное сходство в мировоззрениях Достоевского и Гоголя — это сознание предпочтительности идеала Христа по сравнению с любой мудростью. Как своеобразный «символ веры» оно сформулировано в известном письме Достоевского к Н. Д. Фонвизиной:

...верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпа<ти>чнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и <...> не может быть. <...> если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной².

Для Гоголя Христос не дороже истины, но зато без малейших сомнений это единственный путь к ней: «Есть высшая еще способность; имя ей — мудрость, и ее может дать нам один Христос», «...нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в Нем ключ к душе человека, и что еще никто из душезнателей не всходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял Он»³.

Отметим попутно еще одно существенное сходство взглядов двух писателей. Вера, по убеждению позднего Гоголя, обретается через любовь к ближнему:

Трудно полюбить Того, Кого никто не видал. Один Христос принес и возвестил нам тайну, что *в любви к братьям получаем любовь к Богу*. Стоит только полюбить их так, как приказал Христос, и сама собой выйдет в итоге любовь к Богу Самому. Идите же в мир и приобретите прежде любовь к братьям (курсив мой. — С. К.) (8, 299–300).

Это чрезвычайно напоминает советы старца Зосимы госпоже Хохлаковой в романе Достоевского «Братья Карамазовы» (1881). К своему утверждению идеала братства Христова в обществе Гоголь предлагал и практические инструкции:

Клянусь, человек стоит того, чтоб его рассматривать с большим любопытством, нежели фабрику и развалину. Попробуйте только на него взглянуть, вооружась одной каплей истинно братской любви к нему, и вы от него уже не оторветесь — так он станет для вас занимателен (8, 303–304).

Этот идеал отчасти напоминает как декларации «Зимних заметок о летних впечатлениях» (1863), так и практическое «добротолубие» героя романа «Подросток» (1875) Макара Долгорукого.

При этом в «Авторской исповеди» Гоголя звучат некоторые мотивы, предвосхищающие «почвенничество»:

Сколько я себя ни помню, я всегда стоял за просвещение народное, но мне казалось, что еще прежде, чем просвещение самого народа, *полезней просвещение тех, которые имеют ближайшие столкновения с народом*, от которых часто терпит народ. <...> *А землепашец наш мне всегда казался нравственнее всех других и менее других нуждающийся в наставлениях писателя* (8, 435).

Это убеждение Гоголя воспроизводится в «Записках из Мертвого дома»:

Стоит только снять наружную, наносную кору и посмотреть на самое зерно повнимательнее, поближе, без предрассудков — и иной увидит в народе такие вещи, о которых и не предугадывал. Немногому могут научить народ мудрецы наши (курсив мой. — С. К.). Даже, утвердительно скажу, — напротив: сами они еще должны у него поучиться (IV, 121–122).

Как известно, основную коллизию «Записок из Мертвого дома» составляет именно постепенное осознание Горянчиковым невозможности признания заключенными из простонародья его своим «товарищем» — и, следовательно, невозможности осуществления идеала братского согласия между представителями различных сословий России.

Таким образом, основная мысль «почвенничества» в той форме, в которой она выражена в «народной книге» Достоевского, отсылает нас к гоголевской «Авторской исповеди». Разумеется, эта мысль в последних книгах Гоголя не занимает того места, которое ей принадлежит в «Записках из Мертвого дома» и других «почвеннических» произведениях Достоевского. Однако сама по себе эта интертекстуальная связь весьма значима.

Между прочим, у Гоголя, как и у Чаадаева, мы находим и сам термин «почва»:

Я думал, что теперь более, чем когда-либо, нужно нам обнаружить внаружу все, что ни есть внутри Руси, чтобы мы почувствовали, из какого множества разнородных начал состоит *наша почва* (курсив мой. — С. К.), на которой мы все стремимся

сеять, и лучше бы осмотрелись прежде, чем произносить что-либо так решительно, как ныне все произносят (8, 448).

Уже из этих сопоставлений ясно, что сближение не только Достоевского, но и Гоголя с «социальным христианством» отнюдь не было бы чисто компаративистским упражнением. И начало ему положил еще Георгий Флоровский: «Только по крайнему недоразумению в этой книге (то есть в «Выбранных местах...». — С. К.) можно было найти проповедь личного совершенствования и спасения. В действительности же то была программа **социального христианства...**» [33, 266].

И далее он ссылался на «дух общественности» и «неожиданное сочетание у Гоголя нравственного пафоса с самым крайним и мелочным утилитаризмом», отмеченные М. О. Гершензоном. По мнению Флоровского, «струя подлинного “социального христианства”, — всего сильнее <...> пробивается в известном отрывке («Выбранных мест...». — С. К.) “Светлое Воскресение”... “Христианин! Выгнали на улицу Христа, в лазареты и больницы, наместо того, чтобы призвать Его к себе в дома, под родную крышу свою, — и думают, что они христиане!” (в первом издании было опущено цензурой). И как характерно это ударение на **оскудении братства** в девятнадцатом веке». Что касается источников подобного умонастроения, то Флоровский полагал: «Не столько славянофилов это напоминает (хотя и замечает Гоголь, “что есть начало братства Христова в самой нашей славянской природе” и т. под.)... Скорее это напоминает западные образцы, и не слышатся ли здесь скорее отзвуки Ламенне и его “Слов верующего”?» [33, 269].

То, что «мучительнее и резче всего» Гоголь переживал моральный идеал, которым он был «одержим», «в теме, столь основной для всего европейского и русского гуманизма, — в вопросе об отношении к людям как “братьям”», подчеркивал и В. В. Зеньковский [11, 184]. Именно надежда на духовное преобразование человека в соответствии с идеалом «братства Христова», а не на экономические преобразования и в первую очередь обобществление собственности и составляет основное отличие «социального христианства» от утопического социализма.

Вопрос о связи русской литературы и общественной мысли XIX — начала XX вв. с основным представителем «социального христианства» во Франции Фелисите Робером де Ламенне был специально рассмотрен Ф. Г. Никитиной. Однако исследовательница парадоксальным образом сближает с «христианским социализмом» в первую очередь Белинского, а не Гоголя:

Долгое время оставалось незамеченным, что даже в знаменитом письме к Гоголю, обычно рассматривавшемся как атеистическое, чувствуется налет христианского социализма, поскольку речь идет о Христе, как о Том, Кто «первый возвестил учение свободы, равенства, братства и мученичеством запечатлел истину Своего учения» [25, 207].

Утверждение исследовательницы содержит довольно частое заблуждение, состоящее в том, что ориентация на Христа как на провозвестника «свободы, равенства и братства» в действительности была характерна как для «социального христианства», так и для утопического социализма.

Ф. Г. Никитина предположила, что и в знаменитом «зальцбруннском» письме Белинского к Гоголю речь идет о Ламенне: «Конечно, именно Ламенне имел в виду Белинский, многозначительно замечая: “Когда европейцем, особенно католиком, овладеет религиозный дух, он делается обличителем неправой власти, подобно еврейским пророкам, обличавшим беззакония сильных земли”». И это представляется вполне обоснованным. Однако из этого вовсе не следует, что в письме Белинского ощущается «налет христианского социализма» [25, 207].

Сам Ламенне, кстати сказать, не раз декларировал свое критическое отношение к социализму. Например, в появившемся в 1847 году на страницах «Отечественных записок» интервью Ламенне по поводу «современных социалистических доктрин» он предупреждал о возможных страшных последствиях социализма:

Очевидно, что осуществление подобной системы повело бы человечество к такому невольничеству, какого оно доселе не испытывало, превратило бы человека в совершенную машину, в орудие, поставило бы его ниже негра, которым располагает

плантатор (курсив мой. — С. К.) по своему произволу, — ниже животного⁴.

Это интервью цитирует и Ф. Г. Никитина [25, 209], однако почему-то не делает вытекающих из него выводов о том, что Ламенне не мог быть особенно близок Белинскому. Между тем именно приведенное высказывание Ламенне, возможно, отозвалось в известном суждении Достоевского, дошедшем до нас в пересказе мемуариста: «...жизнь в Икарыйской коммуне или фаланстере представляется ему *ужаснее и противнее всякой каторги*» [18, 89].

Критическое отношение к социалистическим идеям не раз высказывал и Гоголь. Однако в его позднем публицистическом творчестве иногда усматривается и некоторая парадоксальная близость к утопическому социализму: в «модели “творческого общества”, в котором высшей формой власти являлась бы духовная власть, осуществляемая творческим меньшинством», в «пафосе обновления христианского вероучения», в «приближении “современного человека” к евангельским истинам» [2; 60, 61]. Сопоставляя Гоголя и Ш. Фурье, Е. И. Анненкова замечает:

В гоголевской попытке совместить глобальную постановку тех или иных проблем с советами, как конкретно обустроить эмпирическую жизнь, есть нечто, сближающее его с установками французского мыслителя, хотя это, скорее всего, типологическая общность текстов, содержащих в себе утопический компонент [2, 63].

Последняя оговорка имеет, с нашей точки зрения, ключевой характер. С французским утопическим социализмом Гоголя сближает только утопизм и своеобразная «технологичность» его собственных проектов обновления русского общества. Именно на этом сходстве основана многоадресная пародийность раннего Достоевского. В «Селе Степанчикове...» он одновременно пародирует экзальтированную утопичность и Гоголя, и русских социалистов, и французских социальных утопистов. Экзальтированный утопизм, свойственный как Гоголю, так и Белинскому, как Петрашевскому, так и Кабе вместе с Фурье, дал возможность Достоевскому пародировать

их всех в одном образе — Фомы Опискина (см. об этом: [13, 137–142]). В действительности поздний Гоголь близок к «социальному христианству», а впечатление о его близости к утопическому социализму имеет кажущийся характер и возникает благодаря наличию некоторых общих моментов в социализме и «социальном христианстве».

Что касается близости Достоевского к «социальному христианству», то ее Ф. Г. Никитина характеризовала следующим образом:

Если в период участия в кругу петрашевцев христианский социализм Ламенне привлекал писателя идеею борьбы против сильных мира сего, после каторги, когда мировоззрение его коренным образом изменилось, Достоевский стал склоняться к так называемому «русскому социализму» под знаменем Христа, ратовал за объединение людей Христианской Церковью, опирающейся на высшие общечеловеческие идеалы. При всем своем уважении к Ламенне, он отказывается от его бунтарских идей, как не применимых к России [25, 215].

Тем не менее Н. И. Пруцков такую позицию писателя характеризовал как «одну из разновидностей христианского социализма (то есть, по-нашему, «социального христианства». — С. К.), возникшую именно на русской почве, в своеобразнейших условиях капитализирующейся, но все еще патриархальной России» [28, 63]. И действительно, поздний Достоевский до некоторой степени опирался на идеи Ламенне — в частности, о братстве между народами, причем объединяющим началом он (как и Ламенне 1830–1850-х гг.) не признавал католицизм.

Когда в «Дневнике писателя» Достоевский подчеркивал: «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!» (XXVII, 19) — то в этих словах, несомненно, присутствовал отзвук идей Ламенне. Если основой «почвенничества», как правило, считается славянофильство, то в действительности свою роль в его возникновении сыграло и «социальное христианство». Позднейшее же славянофильское преломление основного пафоса французского

«социального христианства» составило главное в так называемом «русском социализме» Достоевского.

В известной степени у Гоголя также имела место глубоко своеобразная, чисто русская модификация «социального христианства», с которым его сближают прежде всего надежды на преобразование человека в соответствии с идеалом братства Христова. Модификация эта, как и у Достоевского, находится на стыке со славянофильской мыслью, утверждавшей, что правда не в католицизме, а в православии, и не в Европе, а в России. Между прочим, когда впоследствии в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский писал: «Западный человек толкует о братстве как о великой движущей силе человечества и не догадывается, что негде взять братства, коли его нет в действительности» (V, 79) — то он, по-видимому, не в последнюю, а может быть, и в первую очередь, имел в виду именно Ламенне.

Вообще постановка вопроса о перекличках идей Гоголя и Ламенне в последнее время признается все более и более обоснованной:

Оба были реформаторами церкви и пытались ее демократизировать, хотя и каждый по-своему. К тому же оба были близки к польской эмиграции, где живо обсуждались религиозные проблемы и не исключено, что встречались на квартире Мицкевича. <...> Что же касается упомянутой Г. Флоровским книги Ламенне «Слова верующего», вышедшей в начале 1834 года и за короткое время переизданной около 100 раз, то ко времени приезда Гоголя в Париж ее слава была на устах, а Гоголь питал интерес к любому успеху [20, 345–346].

Отметим, что «Выбранные места...» открываются «Завещанием» Гоголя, а памфлет Ламенне начинается с обращения «К народу» — своеобразного завещания умудренного жизненным опытом старца. Призывая молодых современников быть мужественными и готовиться к борьбе со злом, тот постоянно подчеркивает идею братства: «И если вас спросят: “Сколько вас?”, отвечайте: “Нас — один, ибо наши братья — это мы, и мы — это наши братья”»⁵. Петрашевец А. П. Милюков, который перевел одну главу из этой книги и прочел на собрании общества в присутствии Достоевского, воспринимал

сочинение Ламенне именно как «развитие учения Иисуса Христа о братской любви и о союзе между народами» (цит. по: [26, 257]) (см. об этом: [19, 183]).

Основные мотивы этой книги Ламенне — бедность, долго-терпение, совершенствование как путь к преобразению мира, — по мнению П. В. Михеда, «находят свое воплощение в “Выбранных местах” Гоголя». Гоголь (а затем Достоевский) вслед за Ламенне утверждает «учение Христа как высший закон» [21, 208–209]. Вместе с тем, как отмечает исследователь, другие идеи «Слов верующего» (антимонархическая, идея равенства), а также «политический подтекст» книги отличают ее от сочинений позднего Гоголя [21; 208–209, 210].

Действительно, в гоголевских «Выбранных местах...» совсем нет нападок на существующий политический порядок, который Ламенне в «Словах верующего» объявлял противоречащим требованиям религии и христианской любви и о котором писал:

Любите друг друга, и вам не будут страшны ни вельможи, ни князья, ни цари. Они сильны над вами только потому, что вы разъединены, потому что вы не любите друг друга, как братья.⁶

А я, — я вам говорю: всякий, кто может, но не утешит своего страдающего брата, — враг брата своего; и всякий, кто может накормить и не накормит своего голодного брата, — убийца его.⁷

Таким образом, идеи сочинения Ламенне в большей степени близки Достоевскому, чем Гоголю — причем скорее раннему, чем позднему.

В то же время «Слова верующего» определенно являются одним из источников поэмы Ивана Карамазова «Великий инквизитор»⁸. В главе XIII книги Ламенне некие «семь человек, одетых в пурпур, с коронами на головах» «мрачной ночью» пьют из черепа «красную, пенящуюся кровь» и по очереди восклицают: «Будь проклят Христос, который принес на землю Свободу!». Затем они совещаются по поводу того, что им «делать, чтобы задавить Свободу? Ибо наше царство кончается, там где начинается ее царство» и решают, что нужно уничтожить учение Христа, науку и мысль, сделать так, чтобы «ни один народ не слышал голоса другого народа», «разъединить»

народы, «поразить» людей «ужасом неумолимого правосудия», «расслабить их похотью» и, наконец, «переманить к себе служителей Христа богатством, почестями и могуществом»⁹.

Что же касается Гоголя в период создания «Выбранных мест...» и «Авторской исповеди» с его монархизмом и приверженностью к православной церкви, то он скорее ориентировался на более ранние сочинения Ламенне. Покажем это на следующем примере. Находя у Гоголя сходное с тем, что было у А. С. Хомякова, — «отождествление церкви и народа» — Ю. В. Балакшина полагает, что оно «могло быть знакомо Гоголю по трудам французского публициста и философа Ф. Р. де Ламенне, у которого, возможно, и было заимствовано русским писателем вошедшее в <Авторскую исповедь> выражение “Глас народа — глас Божий”» [3, 102–103].

Разумеется, выражение «Глас народа — глас Божий» представляет собой латинскую поговорку, известную со средних веков, однако в контексте европейской общественно-политической мысли 1820–1830-х гг. оно отчетливо ассоциировалось с Ламенне. Доказательством этому служит и приводимая исследовательницей следующая параллель: «...в письме П. Я. Чаадаева А. И. Тургеневу от октября 1838 года: “Приехал бы к нам ваш Ламенне и послушал бы, что у нас толпа толкует; посмотрел бы я, как бы он тут приладил свой *vox populi, vox dei*?”» [3, 103].

Как полагают комментаторы Чаадаева, речь в его письме идет «о книге Lamennais “Affaires de Rome” («Дела Рима». — С. К.). Bruxelles, 1837. Книга с многочисленными условными знаками сохранилась в библиотеке Чаадаева...»¹⁰. Данное умозаключение очевидным образом основано на том, что эта книга сохранилась в библиотеке Чаадаева, что письмо Чаадаева написано в 1838 году и на представлении о том, что А. И. Тургенев прислал ему новую книгу Ламенне¹¹. Между тем в письме Тургеневу Чаадаев также пишет: «Я всегда был того мнения, что точка, с которой этот человек сначала отпавился, была ложь, теперь и подавно в этом уверен». То есть речь идет, напротив, об одной из первых книг Ламенне. По дальнейшим полемическим восклицаниям Чаадаева: «Как можно искать разума в толпе? Где видано, чтоб толпа была разумна? <...> Вместо того, чтобы просить у неба новых

откровений, в которых могла бы нуждаться церковь для своего возрождения, этот ересиарх обращается к народам, вопрошает народы, у народов ищет истины!»¹² — нетрудно догадаться, что имеются в виду четырехтомный бестселлер Ламенне «*Essai sur l'indifférence en matière de religion*» (1817–1823) и книга «*Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*» (1821), также имевшиеся в библиотеке Чаадаева¹³.

Если в «*Affaires de Rome*» ничего подобного нет, то в этих книгах Ламенне как раз утверждает, что «*le consentement commun, sensus communis, est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a point d'autre*» [39, 20] ««всеобщее согласие, *здравый смысл* являются для нас отпечатком истины; никакого другого не существует» (перевод мой. — С. К.)» и, следовательно, истинность католичества доказывает всеобщее признание его народами. Именно в этом смысле Л.-Г.-А. де Бональд (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald) в своей статье «О последнем сочинении аббата де Ламенне», помещенной в числе других «Сочинений, посвященных второму тому “Опыта о равнодушии к религии”» в отдельный раздел книги Ламенне «В защиту “Опыта о равнодушии к религии”», привел латинскую поговорку «*vox populi vox dei*», которую упоминает Чаадаев. Бональд писал: «*la doctrine de l'auteur que je défence n'est au fond qu'une explication et une application positive de cet axiome aussi ancien que le monde, et vrai quand on le renferme dans de justes bornes, vox populi, vox Dei*» [38, 257]. «Учение автора, которое я защищаю, есть не что иное, как изъяснение и положительное применение столь же древней, как мир, и истинной, в известных пределах, аксиомы *глас народа глас Божий*» (перевод мой. — С. К.)». Пословица эта действительно выражает главную идею Ламенне в этот начальный период его деятельности, который Андре Моруа обозначал как «момент встречи с нарождающейся демократией, когда он ищет в еще не окрепшем *голосе народа* далекое эхо *гласа божьего*» [23, 148].

Таким образом, когда Гоголь в самом начале «Авторской исповеди» писал:

...если только истребишь в себе те щекотливые струны, которые способны раздражаться и гневаться, и приведешь себя в состояние все выслушивать спокойно, тогда услышишь тот средний

голос, который получается в итоге тогда, когда сложишь все голоса и сообразишь крайности обеих сторон, словом — тот *всеми искомый средний голос, который недаром называют гласом народа и гласом Божиим* (8, 432) —

возможно, в этих словах и в самом деле была аллюзия на названные выше книги Ламенне.

Еще одно сочинение Ламенне, которое, судя по всему, отразилось у позднего Гоголя, — это небольшая книга общедоступного содержания «*Le livre du peuple*» (1837) («Народная книга»). После «испепеляющего пафоса» «Слов верующего» в ней перед нами «вновь как бы идиллически-настроенный сельский пастырь душ, излагающий в виде незатейливых, но художественных притч азбучные положения христианской морали» [29, 60–61]. Он пишет теперь:

Ты муж, ты обязан уважать свою жену, любить и защищать ее; а ты, жена, ты должна относиться к своему мужу с почтением, любовью и уважением. <...> Не притязая на какую-либо идейную оригинальность в своем морализаторском повествовании, Ламенне говорит теперь спокойно старые простые слова евангельской любви, неизменно жившие в его сердце от отроческих лет (цит. по: [29, 61]).

Не напоминает ли это главу XXIV «Выбранных мест...» «Чем может быть жена для мужа в простом домашнем быту, при нынешнем порядке вещей в России» (8, 337–341)?

Поздний Гоголь, на наш взгляд, обнаруживает сходство с другими, более ранними работами Ламенне — например, ультрамонтанскими статьями второй половины 1820-х годов «*La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*» (1826) («Религия, рассматриваемая в ее отношениях к политическому и общественному строю») и «*Les progrès de la Révolution et de la guerre contre l'église*» (1829) («О движении Революции и о войне против Церкви»), в которых он еще развивал идеал христианской монархии. Впрочем, его более поздние сочинения, такие, как «*Le pays et le gouvernement*» (1840) («Страна и правительство»), «*Une voix de prison*» (1841) («Голос из тюрьмы») и четырехтомное сочинение «*Esquisse d'une philosophie*» (1841–1846) («Эскиз философии»), проникнутое

пафосом преодоления человеком его индивидуалистических стремлений¹⁴, также могли попасть в поле зрения Гоголя и содержат некоторые близкие мотивы. Однако во многих из них Ламенне выступает сторонником народовластия, что, конечно же, идет вразрез с мировоззрением Гоголя. Если же говорить о статьях Ламенне в издаваемой им в 1848 году газете «Le Peuple constituant», в которых он высказывался против «ассоциаций» Луи Блана, отстаивая лишь добровольное проявление братских чувств людьми, просвещенными истинной верой и любовью, то они относятся ко времени, когда «Выбранные места...» и «Авторская исповедь» были уже написаны.

Вообще, о влиянии Ламенне на позднего Гоголя можно говорить лишь с той оговоркой, что оно ощутимо как весьма отчетливая нота посреди целого ряда самых разнообразных влияний, начиная с патристики и святоотеческой традиции и кончая сочинениями Жозефа де Местра и Сильвио Пеллико, о которых справедливо писали исследователи [36]; [20]; [2]. Как отмечал Г. Флоровский, «в книге Гоголя перекрещиваются и переплетаются очень разнородные нити, и полного единства в ней нет. Однако неизменной остается всегда эта социальная обращенность» [33, 269–270].

С учетом выше отмеченного существенного влияния Ламенне на Гоголя переписку Белинского с Гоголем можно рассматривать как полемику социального утописта с представителем «социального христианства». И именно этой общей социальной нотой, по-видимому, объясняется то обстоятельство, что между непримиримыми антагонистами оказывается в действительности немало общего [6, 164–201]; [7].

Позднейший спор либерала А. Д. Градовского с Достоевским, разгоревшийся по поводу «Пушкинской речи» последнего, сильно напоминает в отдельных моментах полемику Белинского с Гоголем. Столь же несправедливо, как и Белинский Гоголя, Градовский упрекал Достоевского в антиобщественности, одновременно утверждая при этом — точно так же, как Белинский в своем письме к Гоголю, — невозможность нравственного перерождения общества без изменения социальных институтов. Достоевский был вынужден разъяснять свою позицию, отрицая приписываемую ему односторонность.

Аналогичным образом в своем втором письме к Белинскому от 10 августа 1847 года Гоголь писал: «Точно так же, как я упустил из виду *современные* дела и множество вещей, которые следовало сообразить, точно таким же образом упустили и вы; как я слишком *усредоточился* в себе, так вы слишком *разбросались*». И при этом пытался преодолеть собственную односторонность прежде всего за счет неравнодушного, «братского» отношения к оппоненту: «А покамест помните прежде всего о вашем здравьи» (13, 361).

С одной стороны, вроде бы правы были Белинский и Градовский: с позиций современной социологии решающее воздействие на изменение ментальности людей имеет развитие социальных институтов. А с другой, как справедливо отмечал Н. Лосский,

отвечая Градовскому, Достоевский говорит ясно, что религиозно-нравственные идеи и связанные с ними личное совершенствование служат исходным пунктом для искания соответствующей им *организации* общества: благодаря им люди начинают искать, «как бы им так устроиться, чтобы сохранить полученную драгоценность, не потеряв из нее ничего, как бы отыскать такую *гражданскую* формулу совместного жития, которая именно помогла бы им выдвинуть на весь мир в самой полной ее славе ту нравственную драгоценность, которую они получили». Если же духовный идеал какой-либо национальности начинает «расшатываться и ослабевать» вместе с этим падает «и весь ее гражданский устав» (1880, авг.). Мало того, даже и при существовании хорошо организованных общественных форм, нравственно негодные люди ухитряются в отдельных случаях найти способы обходить законы, исказить дух общественных форм, из чего, конечно, не следует, будто эти формы вовсе не имеют значения. Достоевский решается поэтому сказать, что личное совершенствование есть не «*начало* только всему», «но и продолжение всего и исход» (там же). Как ни соблазнительно истолковывать эти слова в духе «отвлеченного субъективизма», нужно помнить; что они помещены в ответе Градовскому, где Достоевский снимает с себя упрек в односторонности, и этими словами только хочет выразить мысль, что «общественные и гражданские идеалы» связаны «органически с идеалами

нравственными», что нельзя их разделить на «две половинки», оторванные друг от друга (там же).

Необходимость определенного идеала справедливой общественной организации Достоевский, следовательно, не отрицал. Без сомнения, он его имел или, вернее, искал [16, 404].

И Гоголь, и Достоевский имели в виду влияние личной нравственности на распространение общественных идеалов и даже, возможно, на развитие социальных институтов, но в этой части были не слишком конкретны. Тем не менее Достоевский в споре с Градовским, в отличие от Гоголя, так и не признал, будто бы ему присуща односторонность, которую Вл. Соловьев в «Оправдании добра» назовет «отвлеченный субъективизм в нравственности», хотя в полемическом запале он и позволял себе высказывания, которые могли быть истолкованы в этом духе [16, 405].

Так или иначе, если миропонимание Достоевского связывается в истории философии и общественной мысли с «социальным христианством» (или «христианским социализмом») [16, 400], то миропонимание позднего Гоголя, которое в значительной степени предваряет убеждения Достоевского 1860–1880-х гг., также не может быть понято вне этой связи. У обоих русских писателей отчетливо звучат социально-христианские мотивы, с той разницей, что у Достоевского их замечают и, как правило, излагают вполне сочувственно, а позднего Гоголя в основном критикуют, даже не замечая при этом социально-христианской природы его воззрений.

Как и Достоевского, Гоголя с «социальным христианством» сближает один из самых центральных его принципов: устремленность к перестройке общественных отношений на подлинно христианских началах, включающих в себя прежде всего равнение на Христа и христианский идеал братства между людьми, независимо от их сословной принадлежности. Скорее всего определенную роль в усвоении этого принципа имело восприятие Гоголем французского «социального христианства», и прежде всего трудов Ламенне, о которых он слышал в салонах З. В. Волконской (см. об этом: [24]) и С. П. Свечиной и с которыми мог познакомиться в оригинале и в русских переводах. Таким образом, специфическая для всей русской

классической литературы нота антииндивидуализма, которая так поражала западно-европейских критиков, начиная с Э.-М. де Вогюэ (Eugène-Melchior de Vogüé), парадоксальным образом восходит к некоторым тенденциям в общественно-философской жизни самой Западной Европы.

Некоторые из этих тенденций были реализованы в Западной Европе еще при жизни Достоевского. «Начиная с 1854 года, — писал об этом Андре Моруа, — Церковь постепенно становится ламеннианской. Поздняя светская политика папы Льва XIII полностью приблизилась к той, которую указал Ламенне. Христианская демократия, гражданственный католицизм, свобода обучения, свобода прессы, разделение власти церковной и светской, — все, о чем Ламенне мечтал, к чему он стремился, живет после его смерти» [23, 157]. Тем большую роль они могли сыграть в становлении «русского социализма» Достоевского. И тем более естественно, что проблематика «социального христианства» в дальнейшем получила отчетливое развитие у Вл. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, В. Ф. Эрна, В. П. Свенцицкого, Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, Н. О. Лосского, А. В. Карташева и др.

Примечания

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Русская литература и “социальное христианство”». № 17-04-00317.

¹ См.: [14]. Эта точка зрения обоснована в брошюре Ю. Н. Тынянова «Достоевский и Гоголь: (К теории пародии)» (1921) [32]. Критический анализ его концепции дан в работах: [31, 40–62]; [9; 206–213, 210–212].

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 176. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы римскими цифрами в круглых скобках.

³ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. [М.; Л.]: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 8. С. 265, 443. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы арабскими цифрами в круглых скобках.

⁴ Отечественные записки. СПб., 1847. № 5 (Т. 52). С. 106 (см.: Отд. VIII. Смесь. Заграничные новости).

⁵ Ламенне Ф. Слова верующего. Памфлет. Пер. с франц. В. и Л. Андрусон. СПб.: Изд-е А. Е. Беяева, 1906. С. 16.

⁶ Ламенне Ф. Слова верующего. С. 12.

⁷ Там же. С. 41.

⁸ О других источниках «Легенды о Великом инквизиторе» см.: [13, 382–402].

⁹ Ламенне Ф. Слова верующего. С. 33–36.

- ¹⁰ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2. С. 336.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же. С. 131, 132.
- ¹³ Там же. С. 587.
- ¹⁴ См. о них, в частности: [15].

Список литературы

1. Анненкова Е. И. Гоголь и русское общество. — СПб.: Росток, 2012. — 752 с.
2. Анненкова Е. И. «Страхи и ужасы России» (Диалог автора «Выбранных мест из переписки с друзьями» с современниками) // Н. В. Гоголь. Материалы и исследования. — М.: ИМЛИ РАН, 2012. — Вып. 3. — С. 55–90.
3. Балакшина Ю. В. Диалог светской культуры и церкви в России XIX — XX веков: Литературные формы, исторические этапы: дис. ... д-ра филол. наук. — СПб., 2016 [Электронный ресурс]. — URL: http://disser.herzen.spb.ru/Preview/Vlojenia/000000250_Disser.pdf
4. Булгаков С. Н. Христианский социализм. — Новосибирск: Наука, 1991. — 350 с.
5. Викторovich В. А. Гоголь в творческом сознании Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. — Л.: Наука, 1997. — Т. 14. — С. 216–233.
6. Гершензон М. Исторические записки. — Берлин: Геликон, 1923. — 225 с.
7. Громова Л. П. Гоголь — Белинский: диалог завещаний // Мастерская публициста. Опыт прошлого и настоящего. — СПб.: СПбГУ, 2009. — С. 143–157.
8. Дмитриева Е. Е. Н. В. Гоголь в западноевропейском контексте: между языками и культурами. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. — 392 с.
9. Захаров В. Н. Комический шедевр Достоевского // Достоевский Ф. М. Село Степанчиково и его обитатели. — Петрозаводск: Карелия, 1981. — С. 206–213.
10. Зеньковский В. В. Гоголь и Достоевский // Вокруг Достоевского: в 2 т. — М.: Русский путь, 2007. — Т. 1: О Достоевском: сб. ст. под ред. А. Л. Бема / сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. — С. 91–98.
11. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — 2-е изд. — Париж: YMCA-Press, 1989. — Т. 1. — 469 с.
12. Золотуский И. От Грибоедова до Солженицына. Россия и интеллигенция. — М.: Молодая гвардия, 2006. — 347 с.
13. Кибальник С. А. Проблемы интертекстуальной поэтики Достоевского. — СПб.: Петрополис, 2013. — 432 с.
14. Кибальник С. А. «Село Степанчиково и его обитатели» как криптопародия // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб., 2008. — Т. 19. — С. 108–142.
15. Котляревский С. А. Ламенне и новейший католицизм. — М.: Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1904. — 628 с.
16. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. —

- Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. — 406 с.
17. Манн Ю. В. Гоголь в силовом поле философской мысли // Творчество Гоголя и русская общественная мысль. Тринадцатые Гоголевские чтения. Сб. науч. ст. — Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2013. — С. 18–28.
 18. [Миллер О. Ф.] Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч.: [в 14 т.] — СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883. — Т. 1: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского: с портретом Ф. М. Достоевского и приложениями. — С. 3–176.
 19. Милюков А. П. Литературные встречи и знакомства. — СПб.: Изд-е А. С. Суворина, 1890. — 292 с.
 20. Михед П. В. Гоголь и западноевропейская христианская мысль (проблемы изучения) // *Nel mondo di Gogol' (В мире Гоголя) / progetto e ideazione di Rita Giuliani; cura dell'ed. a stampa di Lorenzo Costantino.* — Roma: Lithos, 2012. — Pp. 345–346.
 21. Михед П. В. Гоголь и Ламенне // Информационный вестник форума русистов Украины. — Симферополь: Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2013. — Вып. 16: «Русистика: синтетическая наука или форма идеологии?». — С. 199–214.
 22. Михед П. В. Сильвио Пеллико и русская литература (опыт интерпретации) // Вопросы русской литературы. Межвуз. науч. сб. — Симферополь: Крымский Архив, 1996. — Вып. 2 (59). — С. 3–18.
 23. Моруа Андре. От Монтеня до Арагона. — М.: Радуга, 1983. — 672 с.
 24. Мусатова Т. Л. Н. Гоголь, З. Волконская и «социальное христианство» // Творчество Гоголя в диалоге культур. — М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2015. — С. 223–232.
 25. Никитина Ф. Г. Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура. — М.: Классика плюс, 1997. — Альманах № 8. — С. 201–226.
 26. Никитина Ф. Г. Петрашевы и Ламенне // Достоевский. Материалы и исследования. — Л.: Наука, 1978. — Т. 3. — С. 256–258.
 27. Поддубная Р. Н. «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя и «Дневник писателя» Достоевского (жанровый аспект) // Достоевский и мировая культура. — СПб.: Акрополь, 1996. — Альманах № 6. — С. 98–108.
 28. Пруцков Н. И. Достоевский и христианский социализм // Достоевский. Материалы и исследования. — Л.: Наука, 1974. — Т. 1. — С. 58–82.
 29. Сперанский В. Н. Ламенне как политический мыслитель (Пророк всемирной революции). — Пг.: Изд-во «Петроград», 1922. — 104 с.
 30. Степун Ф. А. Сочинения / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В. К. Кантора. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. — 1000 с.
 31. Туниманов В. А. Творчество Достоевского, 1854–1862. — Л.: Наука, 1980. — 298 с.
 32. Тынянов Ю. Достоевский и Гоголь: (К теории пародии). — Пг.: ОПОЯЗ, 1921. — 48 с.

33. Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж: б. и., 1937. — 574 с.
34. Франк С. Проблема «христианского социализма» // Франк С. Непрочитанное. Статьи, письма, воспоминания. — М., 2001. — С. 286–287.
35. Фридендер Г. М. Достоевский и Гоголь // Достоевский. Материалы и исследования. — Л.: Наука, 1987. — Т. 7. — С. 3–21.
36. Чижевский Дм. Неизвестный Гоголь // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1951. — № 27. — С. 126–158.
37. Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. — 2000. — № 12. — С. 88–133.
38. Bonald M. Sur un dernier ouvrage de M. l'abbé de la Mennais // Lamennais F. Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion. — Paris: Méquignon; Lyon: Périsse, 1821. — Pp. 243–259.
39. Lamennais F. Essai sur l'indifférence en matière de religion: V. 1–4. — Paris: Tournachon-Molin et H. Seguin, [1818–1823]. — V. 2. — 214 p.

Sergei A. Kibalnik

*Saint Petersburg State University,
Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),
Russian Academy of Sciences,
(Saint Petersburg, Russian Federation)*

kibalnik007@mail.ru

“CHRISTIAN SOCIALISM” OR “SOCIAL CHRISTIANITY”? (GOGOL AND DOSTOEVSKY IN TERMS OF THE HISTORY OF RUSSIAN SOCIO-PHILOSOPHICAL THOUGHT)*

Abstract. The article refers to the phenomenon of Western European, primarily French, and Russian socio-philosophical thought that got a traditional name of “Social Christianity” but in the Soviet times was entitled “Christian Socialism”. Dostoevsky’s “Russian socialism”, as the author himself denominates it in “A Writer’s Diary”, is for a long time and justly related to French “Social Christianity” and to its most famous representative F. R. de Lamennais (Hugues-Félicité Robert de Lamennais). At the same time “Russian Socialism” and all the entirety of Dostoevsky’s socio-philosophical views of 1860s — 1880s extremely remind Gogol’s ideas of his later period. Certain parallels between the two Russian classics are revealed in the article, and it is pointed out that while Dostoevsky’s views are usually treated with sympathy the same ideas in Gogol’s later works are often sharply criticized. The similarity between two writers, apart from certain influence of Gogol on Dostoevsky, is due to their orientation to the same currents in Western European socio-philosophical thought, and first of all to the “Social Christianity”. Both writers shared the key principle of this movement: aspiration to the transformation of social relations on true Christian basis, according to the Christian ideal of brotherhood between people regardless their class position. It was Gogol, along with Chaadaev, Dostoevsky and Tolstoy, who more than any other Russian writer or thinker was inspired by Lamennais’s

“Paroles d’un Croyant” (1834) and other writings of the latter. Taking this into account a well-known correspondence between Belinsky and Gogol could be qualified as a dispute between an adherent of socio-political utopia and a disciple of “Social Christianity”.

Keywords: N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, Social Christianity, Christian Socialism, F. R. de Lamennais, utopian, Western European philosophy, brotherhood

References

1. Annenkova E. I. *Gogol' i russkoe obshchestvo* [Gogol and Russian Society]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2012. 752 p. (In Russ.)
2. Annenkova E. I. “Fears and Horrors of Russia” (A Dialogue of the Author of “The Selected Passages from the Correspondence with Friends” with Contemporaries). In: *N. V. Gogol'. Materialy i issledovaniya* [N. Gogol. Materials and Researches], Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2012, issue 3, pp. 55–90. (In Russ.)
3. Balakshina Yu. V. *Dialog svetskoy kul'tury i tserkvi v Rossii XIX-XX vekov: Literaturnye formy, istoricheskie etapy. Dis. ... d-ra filol. nauk* [A Dialogue Between Secular Culture and Church in Russia of the 19th–20th Centuries: Literary Forms, Historical Stages. PhD. philol. sci. diss.]. St. Petersburg, 2016. Available at: http://disser.herzen.spb.ru/Preview/Vlojenia/000000250_Disser.pdf (In Russ.)
4. Bulgakov S. N. *Khristianskiy sotsializm* [Christian Socialism]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991. 350 p. (In Russ.)
5. Viktorovich V. A. Gogol in Dostoevsky’s Creative Consciousness. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Researches]. Leningrad, Nauka Publ., 1997, vol. 14, pp. 216–233. (In Russ.)
6. Gershenzon M. *Istoricheskie zapiski* [Historical Notes]. Berlin, Gelikon Publ., 1923. 225 p. (In Russ.)
7. Gromova L. P. Gogol — Belinsky: A Dialogue of Testaments. In: *Masterskaya publitsista. Opyt proshlogo i nastoyashchego* [The Workshop of a Publicist. The Experience of the Past and the Present]. St. Petersburg, St. Petersburg State University Publ., 2009, pp. 143–157. (In Russ.)
8. Dmitrieva E. E. *N. V. Gogol' v zapadno-evropeyskom kontekste: mezhdu yazykami i kul'turami* [N. V. Gogol in the Western European Context: Between Languages and Cultures]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2011. 392 p. (In Russ.)
9. Zakharov V. N. The Comic Masterpiece of Dostoevsky. In: *Dostoevskiy F. M. Selo Stepanchikovo i ego obitateli* [Dostoevsky F. M. The Village Stepanchikovo and Its Inhabitants]. Petrozavodsk, Karelia Publ., 1981, pp. 206–213. (In Russ.)
10. Zen'kovskiy V. V. Gogol and Dostoevsky. In: *Vokrug Dostoevskogo: v 2 tomakh* [Around Dostoevsky: in 2 Vols]. Moscow, Russkiy put' Publ., 2007, vol. 1: About Dostoevsky, pp. 91–98. (In Russ.)
11. Zen'kovskiy V. V. *Istoriya russkoy filosofii: v 2 tomakh* [History of Russian Philosophy: in 2 Vols]. Paris, YMCA-Press Publ., 1989, vol. 1. 469 p. (In Russ.)
12. Zolotusskiy I. *Ot Griboedova do Solzhenitsyna. Rossiya i intelligentsiya* [From Griboyedov to Solzhenitsyn. Russia and the Clerisy]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2006. 347 p. (In Russ.)

13. Kibal'nik S. A. *Problemy intertekstual'noy poetiki Dostoevskogo* [The Problems of the Intertextual Poetics of Dostoevsky]. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2013. 432 p. (In Russ.)
14. Kibal'nik S. A. "The Village of Stepanchikovo and Its Inhabitants" as a ryp-toparody. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Researches]. St. Petersburg, 2008, vol. 19, pp. 108–142. (In Russ.)
15. Kotlyarevskiy S. A. *Lamenne i noveyshiy katolitsizm* [Lamennais and the Newest Catholicism]. Moscow, Tovarishchestvo skoropechatni A. A. Levenson Publ., 1904. 628 p. (In Russ.)
16. Losskiy N. O. *Dostoevskiy i ego khristianskoe miroponimanie* [Dostoevsky and His Christian World View]. New York, Izdatel'stvo imeni Chekhova Publ., 1953. 406 p. (In Russ.)
17. Mann Yu. V. Gogol in the Force Field of Philosophical Thought. In: *Tvorchestvo Gogolya i russkaya obshchestvennaya mysl'. Trinadtsatye Gogolevskie chteniya. Sbornik nauchnykh statey* [Gogol's Works and Russian Public Thought. The Thirteenth Gogol Readings. A Collection of Scientific Articles]. Novosibirsk, Novosibirskiy izdatel'skiy dom Publ., 2013, pp. 18–28. (In Russ.)
18. Miller O. F. Materials for the Biography of F. M. Dostoevsky. In: *F. M. Dostoevskiy. Polnoe sobranie sochineniy: v 14 tomakh* [F. M. Dostoevsky. Complete Works: in 14 Vols]. St. Petersburg, Tipografiya A. S. Suvorina Publ., 1883, vol. 1: Biography, Letters and Notes from the Notebook of F. Dostoevsky, pp. 3–176. (In Russ.)
19. Milyukov A. P. *Literaturnye vstrechi i znakomstva* [Literary Meetings and Acquaintances]. St. Petersburg, Izdanie A. S. Suvorina Publ., 1890. 292 p. (In Russ.)
20. Mikhed P. V. Gogol and Western European Christian Thought (Problems of Studying). In: *Nel mondo di Gogol'* [In the World of Gogol]. Rome, Lithos Publ., 2012, pp. 345–346. (In Russ.)
21. Mikhed P. V. Gogol and Lamennais. In: *Informatsionnyy vestnik foruma rusistov Ukrainy* [Information Bulletin of the Forum of the Rusists of Ukraine]. Simferopol, Taurida National V. I. Vernadsky University Publ., 2013, issue 16: "Russian Studies: A Synthetic Science or a Form of Ideology?", pp. 199–214. (In Russ.)
22. Mikhed P. V. Silvio Pellico and Russian Literature (Experience of Interpretation). In: *Voprosy russkoy literatury. Mezhvuzovskiy nauchnyy sbornik* [Questions of Russian Literature. An Interuniversity Scientific Collection]. Simferopol, Krymskiy Arkhiv Publ., 1996, issue 2 (59), pp. 3–18. (In Russ.)
23. Maurois André. *Ot Montenya do Aragona* [From Montaigne to Aragon]. Moscow, Raduga Publ., 1983. 672 p. (In Russ.)
24. Musatova T. L. N. Gogol, Z. Volkonskaya and "Social Christianity". In: *Tvorchestvo Gogolya v dialoge kul'tur* [Gogol's Works in the Dialogue of Cultures]. Moscow, Novosibirsk, Novosibirskiy izdatel'skiy dom Publ., 2015, pp. 223–232. (In Russ.)
25. Nikitina F. G. Ideas of Lamennais in Russia. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and World Culture]. Moscow, Klassika plyus Publ., 1997, almanac no. 8, pp. 201–226. (In Russ.)

26. Nikitina F. G. The Petrashevsky Circle and Lamennais. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Researches]. Leningrad, Nauka Publ., 1978, vol. 3, pp. 256–258. (In Russ.)
27. Poddubnaya R. N. “Selected Passages from Gogol’s Correspondence with Friends” and from “A Writer’s Diary” of Dostoevsky (A Genre Aspect). In: *Dostoevskiy i mirovaya kul’tura* [Dostoevsky and World Culture]. St. Petersburg, Akropol’ Publ., 1996, almanac no. 6, pp. 98–108. (In Russ.)
28. Prutskov N. I. Dostoevsky and Christian Socialism. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Researches]. Leningrad, Nauka Publ., 1974, vol. 1, pp. 58–82. (In Russ.)
29. Speranskiy V. N. *Lammenne kak politicheskiy myslitel’ (Prorok vsemirnoy revolyutsii [Lamennais as a Political Thinker (The Prophet of the World Revolution)]*. Petrograd, Petrograd Publ., 1922. 104 p. (In Russ.)
30. Stepun F. A. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2000. 1000 p. (In Russ.)
31. Tunimanov V. A. *Tvorchestvo Dostoevskogo, 1854–1862* [Dostoevsky’s Works, 1854–1862]. Leningrad, Nauka Publ., 1980. 298 p. (In Russ.)
32. Tynyanov Yu. *Dostoevskiy i Gogol’: (K teorii parodii)* [Dostoevsky and Gogol: (On the Question of the Theory of Parody)]. Petrograd, Obshchestvo izucheniya teorii poeticheskogo yazyka Publ., 1921. 48 p. (In Russ.)
33. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris, 1937. 574 p. (In Russ.)
34. Frank S. The Problem of “Christian Socialism”. In: *Frank S. Neprochitannoe. Stat’i, pis’ma, vospominaniya* [Frank S. The Unread. Articles, Letters, Memories]. Moscow, 2001, pp. 286–287. (In Russ.)
35. Fridlender G. M. Dostoevsky and Gogol. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Researches]. Leningrad, Nauka Publ., 1987, vol. 7, pp. 3–21. (In Russ.)
36. Chizhevskiy Dm. The Unknown Gogol. In: *Novyy zhurnal* [The New Review]. New York, 1951, no. 27, pp. 126–158. (In Russ.)
37. Sherer Yu. In Search of “Christian Socialism” in Russia. In: *Voprosy filosofii*, 2000, no. 12, pp. 88–133. (In Russ.)
38. Bonald M. Sur un dernier ouvrage de M. l’abbé de la Mennais [About the Last Work of the Abbot de la Mennais]. In: *Lamennais F. Défense de l’Essai sur l’indifférence en matière de religion* [Lamennais F. The Defense of an Essay on Religious Indifference]. Paris, Méquignon Publ., Lyon, Périsse Publ., 1821, pp. 243–259. (In French.)
39. Lamennais F. *Essai sur l’indifférence en matière de religion: V. 1–4* [Essay on Religious Indifference: In 4 Vols]. Paris, Tournachon-Molin et H. Seguain Publ., (1818–1823), vol. 2. 214 p. (In French.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4463

УДК 821.161.1.09"18"

Тамара Павловна Баталова

(Санкт-Петербург, Российская Федерация)

batalovatp@yandex.ru

ПОЭТИКА «ЭПИЛОГА» В РОМАНЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»

Аннотация. В статье рассматривается поэтика «Эпилога» «Братьев Карамазовых» как обобщающего завершения произведения. Ситуации каждой из трех сцен «Эпилога» «рифмуются» (И. М. Мейер) с противоположными друг другу ситуациями основной части романа, являясь по отношению к ним отрицанием отрицания. В финале в наивысшей степени проявляется христианская идея романа, находят свое завершение, достигая апогея, соборное и пасхальное начала. Изображаемые в «Эпилоге» события относятся к настоящему времени, но имеют выход в будущее, т. е. ориентируются на новый, «главный» роман, задуманный Достоевским, но не написанный. Такое сочетание настоящего и будущего в финальных рассказах сообщает им двойственную природу: они одновременно и закрывают написанный роман, и открывают следующий, не осуществленный автором, т. е. являются одновременно и послесловными, и предисловными рассказами. Взаимосвязь эпиграфа и эпилога утверждает христианское миропонимание как идейно-художественную основу «Братьев Карамазовых».

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Братья Карамазовы», эпилог, эпиграф, сюжет, герой, предисловный рассказ, христианская идея

«Ну, вот и кончен мой роман! Работал его три года, печатал два — знаменательная для меня минута», — писал Ф. М. Достоевский 8 ноября 1880 года редактору «Русского вестника» Н. А. Любимову, отсылая в журнал «заключительный “Эпилог” “Карамазовых”»¹. В литературоведческих работах, посвященных последнему роману писателя, уделяется внимание и «Эпилогу», но не все связанные с ним проблемы можно считать изученными.

Современные литературоведческие словари и энциклопедии определяют слово «эпилог» весьма широко. Например, в Литературной энциклопедии терминов и понятий это —

«повествование о том, как сложились судьбы героев после рассказанных в основной части произведения событий»².

В предлагаемой статье рассматривается эстетическая действительность «Эпилога», которая проявляется в его влиянии на осмысление романа в целом. Особое внимание уделяется эпилогу как «важнейшему композиционному формообразующему элементу, в котором открывается художественная идея произведения, его заглавная мысль» [7, 129].

Главную мысль, равно как и план своего нового произведения, Достоевский в кратких чертах изложил Владимиру Соловьеву летом 1878 года до и во время поездки в Оптину Пустынь: «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — “Братья Карамазовы”» [11, 40]. Эта центральная идея романа «диалогична» [5, 146]: она раскрывается в беседах и поучениях старца Зосимы, в спорах героев романа и жителей Скотопригоньевска.

В конце основной части романа в связи с «судебной ошибкой» создается кризисная ситуация, которая усиливается как бы неожиданным окончанием повествования и паузой, выражающей необходимость эпилога, в котором должны продолжиться и завершиться сюжетные линии героев.

В «Эпилоге» три части, имеющие названия: «Проекты спасти Митю», «На минутку ложь стала правдой», «Похороны Илюшечки. Речь у камня». Фрагменты повествования, подробно комментирующие события и внутреннее состояние действующих лиц, связывают части финала романа в единое целое. Субъектами повествования являются автор и его «маски» — «повествователь» и «рассказчик» [4, 39–40].

Топография «Эпилога» неопределенна: город Скотопригоньевск, дом Катерины Ивановны, городская больница, комната Снегиревых и церковь, кладбище. Фабула «Эпилога» не разработана: «пришел к Катерине Ивановне Алеша»³, или: «Он <Алеша> поспешил в больницу, где теперь лежал Митя» (2, 676).

Сценичность финала романа и частое использование глаголов в несовершенном виде в «Эпилоге» позволяют воспринимать текущее время как настоящее. События «Эпилога» происходят

«на пятый день после суда над Митей» (2, 669), время же суда над Митей можно понять лишь по краткому замечанию автора: «Ноябрь в начале» (2, 291). Эта неопределенность сообщает романному времени пластичность: возможность растягиваться или сжиматься, ускорять или замедлять свое течение и т. п.

Вместе с тем христианская идея, как центральная в «Братьях Карамазовых», придает романному времени сакральность, что выражается в православном календаре. Следовательно, события «Эпилога» совершаются под покровительством Сил Небесных. 8 ноября православный календарь знаменует Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных, а 13 ноября (т. е. на пятый день после этого) — поминовение Святого Иоанна Златоустого. 15 ноября начинается Рождественский пост.

В то же время, в каждой части «Эпилога» наблюдается направленность романного времени в будущее.

Именно в «Эпилоге» свое наивысшее выражение получает характерная черта православной жизни — соборность как условие преодоления жизненных трагедий для последующего возрождения — реализации пасхального архетипа (термин И. А. Есаулова) [3]. Наиболее ярко эта идея проявляется при изображении символического образа «плачущего дитя», выражающего наивысшую степень страданий — слезы невинных жертв жестокости, слезы детей. Экспрессия этого образа, пронизывая все произведение, постепенно усиливается к финалу романа: от газетных публикаций о преступлениях взрослых против детей, к воспринимаемому как пророческий сну Дмитрия Карамазова про «дитё», страдающее от несправедливых государственных и общественных порядков, до наивысшей степени выражения — в сострадании смертельно больному Илюшечке, жертве и грехов взрослых и «общих» законов.

Итак, трагизм этого символического образа, достигая своего апогея в «Похоронах Илюшечки», переполняя «Эпилог», переводит его интерпретацию, по сравнению с основной частью романа, в иной, более высокий «регистр».

Осмыслению этих идей способствует и структура «Эпилога». Разделение его на главы, и притом имеющие название, ослабляет их контекстуальные связи и усиливает притяжение к «рифмующимся» (термин И. М. Мейера [10, 600]) с ними сюжетными ситуациями основной части произведения.

Все главы «Эпилога» связывает образ Алеши.

В основной части романа представлено, как он преодолевает свои сомнения. Он признается Лизе: «А я въ Бога-то вотъ, можетъ быть, и не вѣрую» (1, 347). Но Достоевский показывает и то, как эти парадоксы — «горнило сомнений» — веру в Истину укрепляют.

Сон о Кане Галилейской — это ««милое чудо» — чудо любви, веры единения людей» [8, 177–178] — духовно возродил и укрепил Алешу:

Паль онъ на землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь бойцомъ, и созналъ и почувствовалъ это вдругъ, въ ту же минуту своего восторга (2, 61).

Если раньше Алешу все любили за его правдивость, умение выслушать, понять и сострадать, то в финале романа к нему обращаются и за советом, и за помощью, и за «разрешением». Теперь Алеша, выполняя завет старца Зосимы, как бы вселяет духовные силы в души Мити, Кати, Грушеньки на их пути к возрождению.

Название первой главы «Эпилога» — «Проекты спасти Митю» — отражает взаимосвязь судеб Ивана и Мити. После суда над Митей Иван «лежалъ въ горячкѣ и безпамятствѣ» (2, 669). Эта ситуация обобщает и завершает сюжетные ситуации основной части. Так, Иван проникновенно говорит о природе:

...дороги мнѣ клейкіе, распускающіеся весной листочки, дорого голубое небо... (1, 362).

Но в то же время он и бунтует против Бога (глава «Бунт» — 1, 372–387).

Противоречия усиливаются в поэме «Великий инквизитор»⁴ (1, 388–413) и в высшей степени проявляются в «кошмаре» героя (2, 477–503).

Алеша понимает, что болезнь брата Ивана — следствие незавершенности его идеи, неразрешимости его парадоксов:

«Муки гордаго рѣшенія, глубокая совѣсть!» Богъ, которому онъ не вѣрилъ, и правда Его одолѣвали сердце, все еще не хотѣвшее подчиниться. «Да, — неслось въ головѣ Алеша <...> — Богъ побѣдитъ!» — подумалъ онъ. «Или возстанетъ въ свѣтѣ правды, или... погибнетъ въ ненависти, мстя себѣ и всѣмъ за то, что послужилъ тому во что не вѣритъ», горько прибавилъ Алеша и опять помолился за Ивана (2, 510).

Эмоциональная уравновешенность названия первой главы подчеркивает, собственно, драматизм, который выражает мизансцена этого эпизода: Катерина Ивановна «сидѣла и говорила съ нимъ <с Алешей> въ той самой комнатѣ, въ которой принимала когда-то Грушеньку; рядомъ-же, въ другой комнатѣ, лежалъ въ горячкѣ и въ безпамятствѣ Иванъ Федоровичъ» (2, 669).

Двухчастная форма этого предложения показывает борьбу в душе Кати любви к Ивану Федоровичу и любви к «своей добродетели» (которую она принимает за любовь к Мите), т. е. гордости, оскорбленной изменой Мити. Противоборство чувств, которое составляет атмосферу сцены, приводит Катю в отчаяние. Сразу после сцены в суде она велела перенести больного Ивана Федоровича в свой дом и решила, пренебрегая неизбежным осуждением общества и родственников, «ухаживать за больнымъ и сидѣть надъ нимъ день и ночь» (2, 669). Катя признательна Ивану за то, что он подготовил «план побега» Мити с каторги (2, 670), преклоняется перед жертвенностью Ивана Федоровича («хотѣла было упасть къ ногамъ его въ благоговѣнїи» (2, 672)), но вместо этого ссорится с ним. Ненависть Кати к Грушеньке является для Ивана знаком продолжающейся любви Кати к Мите. Это вызывает ревность Ивана и ссоры его с Катей.

Алеша увидел глубину страданий Катерины Ивановны, он «почувствовалъ, что она теперь именно въ той степени невыносимаго страданія, когда самое гордое сердце съ болью крушить свою гордость и падаетъ побѣжденное горемъ» (2, 672–673). Кроме того, совесть тянула Катю повиниться перед Алешей

за «предательство» Мити на суде. Алеша «желалъ пощадить страдающую» (2, 673).

Он предчувствовал, что это может сломить Катю, утвердить в ней ненависть не только к Грушеньке, но и к Мите. Она, то, сочувствуя Мите, просит Алешу «позволить» ему бежать с каторги, то вдруг едко иронизирует, утверждая: «Такіе какъ онъ никогда не страдаютъ!» (2, 674). Автор отмечает:

Какое-то чувство уже ненависти и гадливаго презрѣнія прозвучало въ этихъ словахъ (2, 674).

Алеша «подает Кате луковку»: он помогает ей преодолеть свою гордость, убеждает ее посетить Митю:

— Это возможно и должно! <...> Ради безчисленнаго его страданія будущаго посѣтите его теперъ! Придите, <...> станьте на порогъ и только... Въдь вы должны, *должны* это сдѣлать! заключилъ Алеша съ неимовѣрною силой подчеркнувъ слово «должны» (2, 675).

Так Алеша, как бы выполняя заветы старца Зосимы нести в мир «деятельную любовь» к людям, помогает возрождению Катерины Ивановны: преодолеть свою гордость, сохранить доброе отношение к Мите.

Первая глава подготавливает следующую, основное событие которой — встреча Мити и Кати. Здесь символично замечание автора о том, что Митю поместили «въ той самой коморкѣ въ которой прежде лежалъ Смердяковъ» (2, 676). Подчеркнутая автором деталь создает своеобразную атмосферу для происходящих событий. Сопоставление Мити со Смердяковым, с одной стороны, напоминает о том, что страдает Митя за преступление, совершенное Смердяковым. В то же время авторское замечание показывает отличие совершившего самоубийство Смердякова от Мити: лакей, отрицая Бога, не может «подняться» «изъ низости душою» (1, 172).

Мизансцена «Митя в глубокой страдальческой задумчивости» обобщенно выражает душевное состояние героя «на пятый день после суда»: Митя «по получасу молчалъ, казалось что то туго и мучительно обдумывая, забывая присутствующаго. <...> Иногда съ страданіемъ смотрѣлъ на брата» (2, 677). Она «рифмуется» с ситуациями основной части. Одна из

них — сцена «В трактире» — проявление «низости»: он унизил штабс-капитана Снегирева при всех, при Илюшечке. Этот «горячий и несправедливый поступокъ, очень безобразный» (1, 304), как бы откликается в душе Мити во время мытарств в его пророческом сне. И он принимает в свою душу «черную беду» бедных людей, их страдание: «...хочетъ онъ <Митя> всѣмъ сдѣлать что-то такое чтобы не плакало больше дитѣ» (2, 281). Так «воскресает» в Мите «новый» человек, отрицающий прежнего (2, 410).

Таким образом, мизансцена второй главы «Эпилога» — отрицание отрицания двух противоположных рассмотренных выше сцен — обобщает и завершает их. В характере Мити воскресают черты, как бы заторможенные страстями, карамазовской безудержностью.

Во второй главе «Эпилога» проявляется «деятельная любовь» (1, 92) героев по отношению к Мите. Рассказчик сообщает: врач Варвинский, «добрый и сострадательный молодой человекъ», «по просьбѣ Алеши и многихъ другихъ (Хохлаковой, Лизы и проч.), помѣстил Митю не съ арестантами, а отдѣльно...» (2, 676).

Иван Федорович «давно уже» «сообщилъ весь этотъ планъ побѣга» Мити с каторги Екатерине Ивановне (2, 670) и просил ее, «если онъ умретъ или опасно заболѣетъ» спасти Митю (2, 671).

Алеша душевно поддерживает брата:

...ты не готовъ и не для тебя такой крестъ. <...> ты невиненъ <...>. То что ты не принялъ большой крестной муки, послужить только къ тому, что ты ощутишь въ себѣ еще большій долгъ и этимъ непрерывнымъ ощущениемъ впредь, во всю жизнь, поможешь своему возрожденію... (2, 679–680).

Для последующих мизансцен второй главы «Эпилога» характерен эффект неожиданности. У Достоевского он выражается чаще всего словом «вдруг». Его «максимальная частота употребления приходится на сюжетные шаги, совпадающие с переходами, и на описание смены душевных состояний» [13, 198].

Мизансцена «Встреча Кати и Мити в больничной “каморке”» «рифмуется» с ситуациями основной части романа. Дмитрий Федорович вспоминает:

Сидѣль я тогда дома, <...> какъ вдругъ отворяется дверь и — предо мною, у меня на квартирѣ Катерина Ивановна (1, 181).

Герой преодолевает искушение, проявляет великодушие и благородство. Передав Кате «пятитысячный пятипроцентный безыменный билетъ <...> самъ отворилъ ей дверь въ сѣни, и, отступя шагъ, поклонился ей въ поясъ почтительнѣйшимъ, проникновеннѣйшимъ поклономъ...» (1, 183). Катерина Ивановна ответила ему земным поклоном. Это взаимное великодушие и благородство отрицается совершенно неожиданным «предательством» Кати на суде, «узаконившим» осуждение Мити.

Встреча Мити и Кати в больничной камере — отрицание отрицания рассмотренных сцен, обобщающее и завершающее их:

— Вотъ она! воскликнулъ Алеша.

Въ этотъ мигъ на порогъ вдругъ появилась Катя (2, 683).

К этому моменту оба героя прошли каждый свое «горнило сомнений». Ощутив в себе «нового» человека, Митя «въ первый разъ пораженъ» (2, 675), по наблюдению Алеши, тем, как оскорбил Катю, которая «себя казнить пришла» (2, 684).

Чувство вины друг перед другом преодолевается возрождением кажущейся любви: Митя «вдругъ, неудержимо, протянулъ къ Катѣ обѣ руки. Завидѣвъ это, та стремительно къ нему бросилась» (2, 683). Забыв о том, что она пришла «казнить себя», героиня восклицает:

— Я для чего пришла? <...> ноги твои обнять, <...> опять сказать тебѣ что ты богъ мой, радость моя... (2, 683).

Ее ложь (= гордость!) взяла верх:

<Катя> <...> вдругъ жадно приникла устами къ рукѣ его. Слезы хлынули изъ ея глазъ. <...>

— <...> теперь, на одну минутку, пусть будетъ то, что могло бы быть (2, 683–684).

Комментируя речи героев о вечной любви друг к другу — «почти бессмысленная и изступленная», — автор замечает: «...но въ эту-то минуту все было правдой» (2, 684). Эти слова перекликаются с названием второй главы — «На минутку ложь стала правдой» — и уточняют взаимоотношения героев.

Момент наивысшего проявления лжи только «на минутку» ставшей правдой, становится переломным:

Любовь прошла, Митя! <...> пролепетала она, опять радостно смотря ему в глаза. — И ты теперь любишь другую, и я другаго люблю... (2, 683–684).

Таким образом, казалось бы, в случайных, подготовленных душевной поддержкой Алеши обстоятельствах в душах Мити и Кати возродилась взаимная христианская любовь.

Мизансцена «Появление Грушеньки в больничной “каморке”» «рифмуется» с прошлым, с приглашением Грушеньки Катериной Ивановной в свой дом (1, 235–242). Затем ситуация этой встречи отрицается: героини ревниво следят друг за другом на расстоянии.

Появление Грушеньки в больничной каморке повествователь также характеризует как неожиданное (видимо, и для него) происшествие:

Въ комнату внезапно, хотя и совѣмъ тихо, вошла Грушенька. Никто ея не ожидалъ (2, 685).

Затем эта внезапность появления Грушеньки еще раз подчеркивается:

Вошла она, какъ оказалось потомъ, совѣмъ нечаянно, вовсе ничего не подозрѣвая и не ожидая встрѣтить чтó встрѣтила (2, 685).

Случайность здесь также видимая: Грушенька навещала Митю постоянно, Катя пришла к Мите по просьбе и его, и Алеши. Во внешне случайных обстоятельствах происходит диалог между героинями. При наивысшем напряжении их душевных сил раскрываются противоречивые характеры и чувства Кати и Грушеньки: злоба («Злы мы, мать, съ тобой! Обѣ злы!»), гордость Кати («Уста ея говорили гордыя, а не сердце») и в то же время — искренняя мольба Грушеньки («Вотъ спаси его, и всю жизнь молиться на тебя буду»), и примирение в ответе Кати («Будь покойна, спасу его тебѣ!»), и надежда, прозвучавшая в стенании Грушеньки («Избавить тебя <Митю> — все прощу...» (2, 685)), и раздвоенность одной из героинь («Нѣтъ, передъ этой не могу казнить себя! Я сказала ей: “прости меня”, потому что хотѣла казнить себя до конца.

Она не простила... Люблю ее за это! — искаженнымъ голосомъ прибавила Катя и глаза ея сверкнули дикою злобой» (2, 686)).

В этой ситуации открывается внутренняя глубина героинь, их преобразование. Под «злобой», вызванной переживаниями за Митю и женским соперничеством, таится в их сердцах и взаимная христианская любовь.

Сцена «В больничной арестантской камерке» «рифмуется» с противоположной ей сценой «Неуместное собрание» в келье старца Зосимы (Книга вторая). Эти ситуации связывает земной поклон Дмитрию Федоровичу старца Зосимы (1, 122), предсказавшего Мите «великое будущее страдание» (1, 447).

«В арестантской камерке» Алеша непосредственно духовно замещает старца Зосиму. Это «собрание», в отличие от скандально задуманной Федором Павловичем встречи в монастыре, организовал сам Алеша, предвидя его необходимость для претворения в жизнь завещанной старцем Зосимой «деятельной любви» к людям.

В больничной арестантской камерке в кажущихся случайными, но на самом деле в глубоко закономерных обстоятельствах, также происходит преобразование героев, проявляются новые черты характеров Мити, Грушеньки, Кати.

Таким образом, если «Неуместное собрание» — исходная сюжетная ситуация романа, то сцена «В больничной арестантской камерке» — обобщающая и завершающая. Здесь соединяются сюжетные линии Мити, Кати и Грушеньки, означая, с одной стороны, взаимосвязи героев, с другой, — сюжетный шаг — выход линий этих героев в новый роман. За тринадцать лет перед «нашим временем» Иван Федорович и Катерина Ивановна должны помочь Мите убежать с каторги в Америку. Далее должны реализоваться Митины планы:

...съ Грушей туда <в Америку> прїѣдемъ — и тамъ тотчасъ пахать, работать, <...> въ уединеніи <...>. Бѣжимъ сюда, въ Россію, американскими гражданами (2, 681). <...> Здѣсь тоже будемъ гдѣ-нибудь въ глуши землю пахать (2, 682).

В новом романе возможно развитие взаимоотношений Кати и Грушеньки.

Так в «Эпилоге» охарактеризованы связи героев еще до того, как они выведены на сцену в новом романе. Это — элементы как послесловного, так и «предисловного рассказа»⁵.

В третьей главе «Эпилога» «Похороны Илюшечки» обобщают и завершают сюжетные ситуации взаимоотношений Илюши и мальчиков. Диалектика этого развития выражена символикой образа «большущего камня»⁶. В рассказе Снегирева о страданиях Илюшечки этот образ связан со словами: «на дорогѣ сиротой лежитъ у плетня», «выгонѣ городской» как «мѣсто пустынное и прекрасное», «нехорошій городъ нашъ» (1, 325–326). Этот «большущий камень», будто совокупив в себе все камни, которыми перебрасывались школьники, выражает одиночество, «сиротство» Илюшечки.

Под влиянием Алеши эта ситуация отрицается «деятельной любовью» мальчиков к Илюшечки, сиротство которого отрицается и картиной его похорон. Снегиревым сочувствуют и помогают не только школьники. Об этом говорит обилие цветов («весь гробъ былъ уже убранъ снаружи и снутри цветами» (2, 688)), помощь Катерины Ивановны им деньгами («въ будущемъ я никогда ихъ <Снегиревых> не оставлю...» (2, 686)), то, что она платит за могилку («въ оградѣ, у самой церкви, дорогая» (2, 692)).

Школьники, действуя «кучкой», помогают проститься с покойным бедным мальчиком больным Ниночке и «мамочке», сочувственно поддерживают обезумевшего от горя штаб-капитана.

Своего апогея это проявление братской взаимопомощи достигло в отношении к тому же «большущему камню». Теперь он воспринимается как «поганый». «Вишь, что выдумалъ <Илюшечка>, у камня поганого хоронить» (2, 689)), — возмутилась квартирная хозяйка. Ее поддержали Алеша, Красоткин, сестра квартирной хозяйки, все мальчики и настояли похоронить Илюшу в церковной ограде:

Тамъ въ оградѣ земля со крестомъ. Тамъ по немъ молиться будутъ. Изъ церкви пѣніе слышно... (2, 689).

В завершении третьей главы символика образа «большущего камня» вновь меняется. Это связано с речью Алеши у камня. Возможно, в день поминовения Святителя Иоанна Златоустого Алеша подводит итог пережитым событиям и напутствует

мальчиков в будущее, утверждая православные жизненные принципы. Мизансцена «У Илюшина камушка» в сочетании с символикой имени «Алексей» и числа «12» (количество мальчиков) как бы сопоставимо с евангельским преданием о «краеугольном камне» как основании нового храма — будущей, праведной жизни, вступить в которую готовятся мальчики: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). (Ср.: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, уставляйте из себя дом духовный, <...> итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна» (1 Пет. 2:4–7)).

В случайной для мальчиков, но объективно закономерной обстановке — похоронах Илюшечки — они проявили «деятельную любовь» к родным умершего, стали лучше, чем были. И поэтому можно говорить о преображении героев. Вместе с тем эта глава завершает и обобщает сюжетную линию взаимоотношений Илюшечки и мальчиков. Но изображение этих перспектив — тема нового романа. Жанровое определение этой главы — рассказ одновременно и послесловный, и предисловный.

Вместе с тем эта глава является и завершающей по отношению ко всему роману. Здесь достигает своего апогея символика образа «плачущего дитя», функция которого в романе неоднозначна. С одной стороны, писатель показывает, к каким глубоким трагедиям приводят, казалось бы, малые грехи; в то же время смерть Илюшечки — это самопожертвование в борьбе за правду, за честь отца, приводящее к преображению детей и взрослых. «Тем самым бессмысленная, на первый взгляд, смерть ребенка преобразуется в соборный *пасхальный* образ» [2, 129]. Именно в этом образе реализуется эпитафия романа:

Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода (1, 7).

Взаимосвязь эпитафия и эпилога утверждает христианское миропонимание как идейно-художественную основу «Братьев Карамазовых».

Примечания

- ¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1988. Т. 30. Кн. 1. С. 227.
- ² Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. ред. и сост. А. Н. Николюкин. М., 2001. Стб. 852.
- ³ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы: в 2 т. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1881. Т. 2. С. 669. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.
- ⁴ Философские комментарии поэмы Ивана «Великий инквизитор» см., напр.: [12]; [1, 84–171].
- ⁵ О функциях «предисловных рассказов» см.: [9, 290–297].
- ⁶ Рассматриваемая здесь символика «большущего камня» отлична от уже предлагаемых в литературоведении (см., напр.: [6]).

Список литературы

1. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». — СПб.: Пушкинский Дом, 2007. — 636 с.
2. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995. — 287 с.
3. Есаулов И. А. Пасхальный архетип русской литературы и структура романа «Доктор Живаго» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. — Вып. 6: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 3. — С. 483–499 [Электронный ресурс]. — URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2649>
4. Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики: Этнологические аспекты. — М.: Индрик, 2012. — 264 с.
5. Захаров В. Н. Система жанров Достоевского: Типология и поэтика. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. — 209 с.
6. Касаткина Т. А. Камни в романе «Братья Карамазовы»: элемент художественного текста как ключ художественного произведения // Достоевский и современность. Материалы XXIII Международных Старорусских чтений 2008 г. — Великий Новгород: Дом-Музей Ф. М. Достоевского, 2009. — Часть 1. — С. 195–203.
7. Краснов Г. В. Сюжеты русской классической литературы. — Коломна: [б. и.], 2001. — 141 с.
8. Кунильский А. Е. «Лик земной и вечная истина»: о восприятии мира и изображении героя в произведениях Ф. М. Достоевского. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. — 302 с.
9. Лихачев Д. С. «Предисловный рассказ» Достоевского // Лихачев Д. С. Избранные работы: в 3 т. — Л.: Худож. лит., 1987. — Т. 3. — С. 290–297.
10. Мейер И. М. Рифма ситуаций в одном романе Достоевского // IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. — М., 1962. — Т. 1. — С. 600–601.

11. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. 1881–1883 // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. — М., 1990. — С. 32–54.
12. Тихомиров Б. Н. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 13. — СПб., 1999. — С. 147–177.
13. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. Избранное. — М.: Прогресс: Культура, 1995. — 621 с.

Tamara P. Batalova

(Saint Petersburg, Russian Federation)

batalovatp@yandex.ru

THE POETICS OF THE “EPILOGUE” IN THE NOVEL “THE BROTHERS KARAMAZOV” BY F. M. DOSTOEVSKY

Abstract. The article analyses the poetics of the “Epilogue” in “The Brothers Karamazov” as a generalizing conclusion of the novel. The situations of each of three scenes in the “Epilogue” match up the situations in the main chapter of the novel, opposite one to another, and are, in comparison to the latter, negation of the negation. At the end of the novel a Christian idea emerges, and the principles of Conciliarism and its Easter character come to the peak accomplishing, thus, their evolution. The events depicted in the “Epilogue” relate to the present time but they also have a way out in future that is look up to a new, “key” novel conceived but not written by Dostoevsky. This combination of present and future in final stories attributes a dual nature to them: they finish the written novel and at the same time start a new, unaccomplished one, in other words they are both afterword and preface stories. The interrelation between the epigraph and the epilogue asserts the Christian worldview as conceptual and artistic foundations of “The Brothers Karamazov”.

Keywords: F. M. Dostoevsky, “The Brothers Karamazov”, epilogue, epigraph, storyline, hero, preface story, Christian idea

References

1. Vetlovskaya V. E. *Roman F. M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy»* [The Novel “The Brothers Karamazov” by F. Dostoevsky]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2007. 636 p. (In Russ.)
2. Esaulov I. A. *Kategoriya sobornosti v russkoy literature* [The Category of Sobornost' in Russian Literature]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1995. 287 p. (In Russ.)
3. Esaulov I. A. The Paschal Archetype of Russian Literature and the Structure of Boris Pasternak's Novel Doctor Zhivago. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State

- University Publ., 2001. Vol. 6: *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XVIII–XX vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr* [The Gospel Text in Russian Literature of the 18th–20th Centuries: Quotation, Reminiscence, Motif, Plot, Genre]. Issue 3, pp. 483–499. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2649> (In Russ.)
4. Zakharov V. N. *Problemy istoricheskoy poetiki: Etnologicheskie aspekty* [The Problems of Historical Poetics. Ethnological Aspects]. Moscow, Indrik Publ., 2012. 264 p. (In Russ.)
 5. Zakharov V. N. *Sistema zhanrov Dostoevskogo: Tipologiya i poetika* [The System of Genres of Dostoevsky: Typology and Poetics]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1985. 209 p. (In Russ.)
 6. Kasatkina T. A. Stones in Fedor Dostoevsky's Novel "The Brothers Karamazov": The Element of a Literary Text as the Key to Its Analysis. In: *Dostoevskiy i sovremennost'. Materialy XXIII Mezhdunarodnykh Staroruskikh chteniy 2008 goda* [Dostoyevsky and Modernity. Proceedings of the 23th International Staraya Russa Conference of 2008]. Novgorod the Great, F. M. Dostoevsky's House Museum Publ., 2009, part 1, pp. 195–203. (In Russ.)
 7. Krasnov G. V. *Syuzhety russkoy klassicheskoy literatury* [The Plots in Russian Classic Literature]. Kolomna, 2001. 141 p. (In Russ.)
 8. Kunil'skiy A. E. «*Lik zemnoy i vechnaya istina*»: o vospriyatii mira i izobrazhenii geroya v proizvedeniyakh F. M. Dostoevskogo ["The Face of the Earth and the Eternal Truth". On the Perception of the World and the Representation of Hero in the Works by Fedor Dostoevsky]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2006. 302 p. (In Russ.)
 9. Likhachev D. S. A "Preface Story" of Dostoevsky. In: *Likhachev D. S. Izbrannye raboty: v 3 tomakh* [Likhachev D. S. Selected Works: in 3 Vols]. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1987, vol. 3, pp. 290–297. (In Russ.)
 10. Meyer I. M. A Rhyme of Situations in One Dostoevsky's Novel. In: *IV Mezhdunarodnyy s'ezd slavistov. Materialy diskussii* [The 4th International Congress of Slavists. Materials of the Discussion]. Moscow, 1962, vol. 1, pp. 600–601. (In Russ.)
 11. Solov'ev V. S. Three Speeches in Honour of Dostoevsky. 1881–1883. In: *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoy mysli 1881–1931 godov* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Prose in Russian Thought, 1881–1931]. Moscow, 1990, pp. 32–54. (In Russ.)
 12. Tikhomirov B. N. Christ and the Truth in the Poem of Ivan Karamazov "The Great Inquisitor". In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and World Culture]. St. Petersburg, 1999, almanac no. 13, pp. 147–177. (In Russ.)
 13. Toporov V. N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo. Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Selected Studies in Mytho-poetics. Favorite]. Moscow, Progress-Kultura Publ., 1995. 621 p. (In Russ.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4341

УДК 821.161.1.09"18"

Елена Александровна Масолова*Новосибирский государственный технический университет
(Новосибирск, Российская Федерация)*

masolova@list.ru

АНТРОПОНИМЫ И ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ТЕКСТ В РАССКАЗАХ Л. Н. ТОЛСТОГО «ЧЕМ ЛЮДИ ЖИВЫ», «ГДЕ ЛЮБОВЬ, ТАМ И БОГ», «МНОГО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ЗЕМЛИ НУЖНО»

Аннотация. В рассказах Л. Н. Толстого «Чем люди живы» и «Где любовь, там и Бог» выбор антропонимической формулы называния во многом предопределен отношением действующих лиц к Евангелию. Детерминируя судьбу действующих лиц, антропонимы выполняют предупредительную функцию и вселяют надежду на благополучный финал произведений. В рассказе «Где любовь, там и Бог» Толстой называет героя только по имени, когда тот не прав; патроним имеет большее значение, чем оним: называние человека по патрониму акцентирует преемственность поколений и религиозно-нравственное начало, заложенное в имени. Вбирая в себя Слово Божие, толстовский герой преображается, в результате чего происходит замена «нейтральной» безымянной формулы называния на антропонимическую с ее христианской семантикой, содержащейся в данном при крещении имени. Семантика антропонимов не всегда «помогает» толстовским персонажам. В рассказе «Чем люди живы» семантика патронимической фамилии Трифонов оказывается «пустой»: Трифонов — бедняк, не выручивший Семена в трудной ситуации, которую отчасти сам создал. В рассказе «Много ли человеку земли нужно» жадный и хитрый Пахом не смог реализовать благостную семантику своего онима и погиб. Как правило, безымянные действующие лица рассказов Толстого отстоят от Бога; исключение составляют женщина с ребенком из рассказа «Чем люди живы» и старичок-странник из рассказа «Где любовь, там и Бог». Речь Ангела в конце рассказа «Чем люди живы» и описание его вознесения коррелируют с евангельским текстом. Формы включения евангельского текста в рассказы Толстого различны: ряду рассказов предпосланы евангельские эпитафии, предопределяющие развитие сюжета; в других рассказах евангельские стихи, которые читает и осмысливает герой Толстого, звучат в его речах и «подчиняют» повествование.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, безымянные персонажи, антропоним, оним, патроним, евангельский текст

В художественном произведении антропонимическая формула названия персонажей обладает моделирующей функцией. Антропонимы (с различными эмоционально-экспрессивными суффиксами) — важное средство конкретизации образов, сочетающее семантику имени, символику и культурно-исторический контекст, которое отражают социальный статус персонажей, раскрывают отношения между ними и формируют их восприятие читателем. В подлинно художественном тексте антропонимы говорящи. У персонажа, выступающего без имени, обобщенный характер, «заданный» его социальным положением, а также семейным статусом или чином мирянской святости.

Основное внимание исследователи обращают на антропонимы в романах Толстого. Согласно Б. М. Эйхенбауму, в «Войне и мире» фамилии действующих лиц являются незначительными и неудачными, поскольку не обладают способностью символизации или обобщения, а внутренне растущие герои названы преимущественно по имени [11, 58]. С точки зрения Е. Г. Ростовской, в имени *Наташа Ростова* важна его семантика в латинском языке (*natalia* — *рождающая*): героиня в эпиплоге представлена как дающая жизнь; в имени *Николай Ростов* сконденсированы представления о Николае Угоднике; антропоним *Андрей Болконский* указывает на мужественность князя Андрея [8, 82]. Е. Ю. Полтавец считает, что князь Андрей и Пьер соотнесены с Апостолами Андреем и Симоном-Петром [6, 29–34].

В «Анне Карениной» при выборе имен героев Толстой учитывает этимологию их фамилий. Так, фамилия *Каренин* произведена от древнегреческого *κάρηνον*¹, что значит *голова*. Сын Толстого, Сергей, услышав от отца такую этимологию этой фамилии, назвал Каренина головным человеком, у которого рассудок преобладает над сердцем [10, 569]. Б. М. Эйхенбаум полагает, что фамилия *Вронский* звучит как сознательная стилизация писателя, подчеркивающего связь героя с литературными персонажами 1830-х гг. [11, 656]. М. С. Альтман выдвигает версию, что в «Анне Карениной» Толстой использует прием наименования героев посредством перемены букв в именах их прототипов, и возводит фамилию *Облонский*

к *Оболенскому*, а *Корсунский* — к *Корсакову* [1, 10]. Ж. Л. Суркова указывает, что смысловая переключка отчества Константина Дмитриевича Левина и Анны Аркадьевны Карениной является основой становления идиллического плана романа [9, 7]. Имя и отчество Анны, пишет Г. А. Ахметова, намекают на ее изначальную духовность (*Анна* — др.-евр. *благодать*); история Карениной предстает как путь утраты имени и благодати [3, 87].

В романе «Воскресение» А. Г. Горнфельд вскрывает сатирический подтекст, заключенный в этимологии политической фамилии — *Халтюпкина* [4, 259].

Намного меньше исследований посвящено анализу антропонимов в рассказах Толстого 1880–1890-х гг. А. М. Ранчин выявляет, что в рассказе «Хозяин и работник» антропонимы семантизированы и наделены символической функцией; антропоним *Василий Андреич* является травестийным; фамилия *Брежунов* указывает на ложность жизненной позиции героя-купца; смиренный мужик Никита, чье имя означает с древнегреческого *способный к победе*, оказывается победителем над смертью и над грехами хозяина [7, 46]. Н. Н. Лаврова приходит к выводу, что в рассказе «Франсуаза» антропоним заглавной героини при сочетании с существительным *сестра* придает ее имени концептуальное значение [5, 584–586].

Объект нашего исследования — рассказы Толстого «Чем люди живы», «Где любовь, там и Бог», «Много ли человеку земли нужно», изучение которых позволяет выявить причины выбора антропонимов и смены антропонимической формулы названия персонажей. Под *антропонимической формулой названия* (антропонимом) мы понимаем способ именованья действующих лиц, названных по *ониму* (имени), *патрониму* (отчеству), *двучастному антропониму* (имени-отчеству). Мы обращаем также внимание на безымянных толстовских персонажей, чьи имена не указаны рассказчиком.

В рассказе «Чем люди живы» почти все действующие лица названы по гендерному и возрастному признакам: *мужик, баба, человек, мальчик, девочки*; семейному статусу: *мать, отец, жена, дети, сын, дочери*; социальному статусу: *барин, барыня, купчиха*; степени знакомства: *соседи*; профессии и роду

занятий: *овчинник, сапожник, странник, молодец с облучка* (= *малый от барина*). Их характеристики предельно обобщены: даны краткие описания одежды (на сапожнике кафтан, рванный картуз и валяные сапоги; две девочки купчихи в шубках, в платочках ковровых); минимально указан внешний облик:

...человек молодой, <...> не видать на теле побоев, только видно — измерз человек и напуган; <...> не глядит на Семена, буд-то ослаб, глаз поднять не может².

Сам Семен поджарый и Михайла худощавый, а Матрена и вовсе как щепка сухая, а этот <барин> — как с другого света человек: морда красная, налитая, шея как у быка, весь как из чугуна вылит (25, 15–16).

В I главе рассказа главный герой 18 раз назван по профессии — сапожник. Чтобы купить жене шубу, ему нужно было получить с должников деньги. Его должники — безымянные персонажи, названные по последовательности их появления в тексте: сапожник зашел за долгом к *одному мужику*, потом — к *другому мужику*. В разговоре с женой сапожник назвал второго должника по фамилии, образованной от патронима, — *Трифонов*. Семантика имени *Трифон* — *в роскоши жизнь проводящий* (др.-греч.). Толстовский Трифонов — такой же бедняк, как и сапожник; он не мог вернуть долг и заплатил лишь 20 копеек за починку валенок. Не назван по имени и овчинник, который никому не одалживал, считая, что все хотят его обмануть.

Завязка рассказа — в конце I главы, когда в сумерках возле часовни у развилки сапожник увидел неподвижно сидевшего голого человека. Испугавшись, что незнакомец может его ограбить, сапожник хотел было пройти мимо, но, устыдившись своего жестокосердия, с укором обратился к себе, используя местоимение 2-го лица:

— Ты что же это, — говорит на себя, — Семен, делаешь? Человек в беде помирает, а ты заробел, мимо идешь. <...> боишься, ограбят богатство твое? Ай, Сема, неладно! Повернулся Семен и пошел к человеку (25, 9).

Локус встречи Семена с незнакомцем символичен: часовня «призывает» человека служить Богу; развилка — воплощение двух путей человека: праведного, полного сострадания и деятельной любви, и неправедного, чреватого озлоблением, корыстолюбием и отпадением от Бога. Сапожник проявил милосердие к незнакомцу — и рассказчик стал именовать его *Семеном*. Семантика этого имени — *услышанный Богом в молитве, слышащий Бога* (др.-евр.). В рассказе говорится не о том, что Семен молился, а о том, что он помогал людям, никому не желал зла. Жену сапожника звали *Матрена*, что значит *почтенная женщина, матушка* (лат.). Сначала Матрена была не рада гостю, приняв его за пьяницу, и обругала *конопатым псом*. В ответ на отказ жены приютить человека Семен призвал ее вспомнить о Боге, и Матрена, пожалев незнакомца, дала ему одежду и последнюю краюшку хлеба, после чего тот посмотрел на нее и улыбнулся; в конце IV главы Матрена назвала его *хорошим человеком*. Герои служили Богу и «реализовали» благодатную семантику, заложенную в их именах; общаясь с ними, незнакомец по имени Михаил узнал *первое Слово Бога*: в людях есть любовь.

Во II главе рассказчик 10 раз называет незнакомца *человек*; в конце II главы Семен мысленно говорит про него *странник*; в IV главе именование *странник* встречается 11 раз. Смена антропонимической формулы называния переводит восприятие незнакомца в бытийную плоскость: странник сообщает, что его зовут Михаил. На Руси Михайлов день отмечают 8 (21) ноября. Семен встретил Михаила поздней осенью, возможно, в Михайлов день. Имя *Михаил* означает *подобный Богу, равный Богу* (др.-евр.). В Библии Михаил — старший посланник Всевышнего; в православии он — глава святого воинства Ангелов и Архангелов, а также покровитель умерших; в исламе Микаил — Ангел милосердия и смерти. В рассказе «Чем люди живы» Михаил выступил Ангелом смерти и должен был забрать душу роженицы, но сделал это не сразу, проявив сострадание к новорожденным, пожалел их мать, решив, что без нее дети погибнут. В наказание Господь отправил Михаила к людям, чтобы тот узнал три Слова Бога. В двух последних главах рассказчик

называет Михаила *Ангелом*, что знаменует искупление его вины перед Богом.

Михаил наделен даром предвидения: барину, заказавшему у него сапоги, он шьет босовики; как только работа была закончена, пришедший от барина малый Федька сообщил, что тот умер. Скоропостижная смерть барина стала наказанием за его пренебрежительное отношение к людям. Забрав босовики, Федька пожелал всем добра. Имя *Федор* означает *дарованный Богом, Божий дар* (др.-греч.). Случившееся подтверждает *второе Слово Бога*: никому не дано знать, что человеку для своего тела нужно.

Когда в дом сапожника приходит купчиха с девочками, Михаил не сводит с них глаз. В тех девочках Ангел узнал малюток женщины, чью душу он забрал на небо. Приемной матерью сироткам стала купчиха, имя которой — *Марья* — вызывает ассоциации с Богородицей, к которой православные обращаются с молитвой о спасении детей. Встреча с Марьей помогла Михаилу узнать *третье Слово Бога*: люди живы любовью.

Рассказу Толстого предпослано восемь евангельских эпиграфов, задающих планку оценки происходящего и определяющих развитие сюжета; название рассказа «Чем люди живы» и слова Ангела в XII главе о том, что надо любить друг друга, — парафраз эпиграфов. Ангел дал ответ на вопрос, вынесенный в название рассказа и ставший, по словам В. Н. Аношкиной-Касаткиной, третьим великим вопросом русской литературы — вопросом о сакральных основах жизни человеческого рода [2, 16].

В первых двух эпиграфах рассказа Толстого:

Мы знаем, что перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев: не любящий брата пребывает в смерти (*1 Посл. Иоан. III, 14*).

А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое: как пребывает в том любовь Божия? (*III, 17*) —

говорится, что тот, кто затворяет сердце от любви, пребывает в смерти. На лице Семена, проявившего жестокосердие, Ангел увидел печать смерти. Когда Матрена хотела выгнать странника,

Ангел почувствовал, что мертвый дух шел из ее рта, и не мог продохнуть от смрада смерти. Семен и Матрена устыдились своей черствости и корысти, и в их лицах Ангел узнал Бога.

В рассказе «Чем люди живы» семантика чисел 6 и 12 совпадает с библейской нумерологической символикой. Шесть лет Ангел провел в доме Семена, прежде чем усвоил Слово Божие. В Библии *шесть* — число творения и совершенства, символ силы, величия, мудрости, любви, милости и справедливости; Бог создал мир за шесть дней, человек был сотворен на шестой день. В рассказе Толстого 12 глав. В Библии число *двенадцать* представляет организацию космоса (12 месяцев, 12 часов дня и ночи), воплощает законченность Божественного круга, вращающего Вселенную; символика этого числа связана с образом Небесного Иерусалима, на 12 воротах которого стоят 12 Ангелов, а на стене, покоящейся на 12 основаниях, сияют имена 12 Апостолов. В XII главе, став свидетелями вознесения Ангела, Семен с женой и детьми были потрясены эпифанией; эта сцена сродни созданию нового человека.

В XI–XII главах при воспроизведении речи Ангела и описании его поведения 29 предложений начинаются с союза *и*, который, как и в Евангелии, подчеркивает логическую последовательность происходящего, создает вневременной контекст и сообщает торжественный ритм повествованию. В XI главе с союза *и* начинаются 20 предложений (из 47), из них в 18 предложениях воспроизведена речь Ангела:

И увидел я впервой смертное лицо человеческое <...>, и страшно мне стало это лицо <...>. И вдруг муж ее напомнил ей о Боге, и женщина вдруг переменялась. И когда она подала нам ужинать, <...> она была живая, и я и в ней узнал Бога. <...> И обрадовался я <...>, и улыбнулся в первый раз (25, 23–24).

В XII главе с союза *и* начинаются 9 предложений (из 18), из них 7 предложений исходят от рассказчика. Описание Ангела исполнено религиозного пафоса:

И запел Ангел хвалу Богу, и от голоса его затряслась изба. И раздвинулся потолок, и встал огненный столб от земли до

неба. <...> И распустились у Ангела за спиной крылья, и поднялся он на небо (25, 25).

«Чем люди живы» приобретает черты притчи, повествующей об осознании человеком Слова Божия.

В рассказе «Где любовь, там и Бог» присутствуют: 1) вне-сценические евангельские персонажи; 2) безымянные простонародные персонажи; 3) герои, названные по имени: сапожник *Мартын Авдеич*, дворник *Степаныч*; внесценические персонажи *Капитошка* и *Аксютка*; 4) *Спаситель*, Которого удостоился принять Авдеич. Большинство евангельских персонажей выступают без онима: *сотник*, *сын вдовы*, *ученики Иоанновы*, *богатый фарисей*, *женщина-грешница* (= *женщина*), *хозяин*, *оброчник*, *должник*. Безымянные простонародные толстовские персонажи названы по 1) семейному статусу: *мальчик* (= *сынишка*, *любимый единственный сын*), *жена*, *сестра*, *дети*, *внучата*, *дочь*, *бабушка*; 2) профессии: *булочник*, *водовоз*, *городовой*, *солдат*, *дворник*, *фонарищик*; 3) гендерному и возрастному признакам: *женщина*, *ребенок* (= *ребеночек*, *детиче*), *старуха-торговка*, *мальчишка* (= *мальчик*), *старик* (= *дедушка*); 4) социальному статусу и степени знакомства: *купчиха*, *хозяин*, *хозяин из соседнего дома*, *соседний купец*, *хозяйка*; *знакомые*, *знакомый человек*, *наша бабочка*, *чужие*, *женщина чужая*, *земляк-старичок*; 5) чину мирянской святости: *Божий человек*. Характеристика безымянных толстовских персонажей включает: 1) минимум информации биографического плана (чего не было в рассказе «Чем люди живы»): напр., земляк-старичок сказал Авдеичу, как надо жить; 2) указание на обувь, по которой сапожник распознавал идущих мимо людей, и на их одежду: *новые валенки*, *обшитые старые валенки*, *казенные сапоги*, *чищенные калоши*, *свои сапоги*, *деревенские башмаки*, *рванный картуз*, *шерстяные чулки*, *одежда летняя да и плохая*.

В начале рассказа Авдеич читает главу 6 Евангелия от Луки, где Иисус говорит, что тот, кто слушает Слова Бога и исполняет их, подобен человеку, строящему дом с основанием на камне, и дому этого человека не страшно наводнение; тот же, кто слушает Слова Бога и не исполняет их, подобен человеку, строящему дом на земле без основания, и наводнение разрушит

этот дом. Авдеич «примеряет» эту притчу к себе и начинает строить свою жизнь по заповедям Бога.

Персонажей этого рассказа можно разделить на две группы: внесценические и сценические — и выявить их отношение к Слову Божьему. В этом рассказе среди героев цитируемых евангельских притч (сотник, вдова, грешница, хозяин, проотивший долг) и среди простонародных действующих лиц (Авдеич, Степан, старуха с мальчиком) одинаковое количество тех, кто внимает Слову Божьему и готов жить по Его заповедям. Количественное «равенство» внесценических персонажей и сценических действующих лиц усиливает их типологическую общность и задает духовную перспективу героям Толстого.

В сцене, когда Авдеич напоил замерзшего дворника чаем, гость 12 раз назван по патрониму — *Степаныч*. В конце рассказа Степаныч выступил из темного угла горенки Авдеича и, улыбнувшись, как облачко растаял. Имя *Степан*, от которого образован патроним толстовского героя, означает на древнегреческом *венюк, венец*; в христианском именослове *Стефан* соотносится со многими святыми, в первую очередь — со святым Стефаном Первомучеником. В рассказе Толстого название человека по патрониму *Степаныч* подчеркивает его богоизбранность. Вечером Авдеич осознал, что удостоился принять Спасителя в образах Степаныча, женщины с ребенком и старухи с мальчиком.

Женщина с младенцем, которую приютил Авдеич, выступает без онима; Авдеич 5 раз называет ее *умница*. В образе этой женщины — воплощении бездомных и помыкаемых — прослеживаются аллюзии на образ Богоматери.

Сына Мартына звали Капитошка. Семантика имени *Капитон* — человек *с большой головой* (лат.), что отражает стремление человека лидировать. Среди известных Капитонов были великомученики Капитон Константинопольский, Капитон Херсонесский и др., а также расколоучитель Капитон (конец XVI — сер. XVII вв.). На Руси с XVII века народ называл раскольников капитонами³. Когда Авдеич похоронил сына, он отчаялся, начал на Бога роптать, перестал ходить в церковь. Давая сыну героя имя *Капитошка*, Толстой имплицитно выразил негативное

отношение к ситуации озлобления человека, похоронившего своего ребенка.

Старухе-торговке, побившей мальчишку за яблоко, Авдеич рассказал притчу о необходимости прощать людей, и та, устыдившись, поведала о своих внуках, в которых души не чаяла. Воспоминание об *Аксютке*, самой ласковой и любимой внучке старухи, умилило и разжалобило ее, и она простила мальчика. Внучка старухи названа так не случайно: имя *Аксинья* означает *гостеприимная* (др.-греч.). Аксютка «помогала» своей бабке быть гостеприимной, т. е. доброй и милосердной.

Потеряв семью, Мартын начал выпивать в трактире, кричать на людей, говорить о них плохо. Возрождение Мартына началось на Троицу, когда восьмой год странствующий земляк-старичок сказал ему, что грешно отчаиваться, что люди должны жить не для своей радости, а для Бога. Странники — праведники, несущие людям Слово Божие, которые на Руси всегда пользовались особым почетом. С образом странника в рассказе Толстого связано число *восемь* («И вот зашел раз к Авдеичу от Троицы земляк-старичек — уж восьмой год странствовал» (25, 36)), символизирующее новое время в Царствии Божием, приобщение к воскресшей жизни. Троица, знаменующая начало обращения людей к Богу, и беседа со странником помогли Мартыну обрести смысл жизни.

Толстой 4 раза называет главного героя по двухчастному антропониму — *Мартын Авдеич*, 9 раз — по ониму и 71 раз — по патрониму. Оним *Мартын* генетически восходит к древнеримскому *Martinus* и означает *принадлежащий богу войны Марсу*. На Руси, в народной среде, латинское значение этого когнонима, скорее всего, было утрачено; христианская форма этого имени — *Мартин*; в христианском именослове *Мартин* соотносится с Мартином Турским, папой римским Мартином Исповедником и др.; к святому Мартину обращаются с молитвой о сохранении целомудрия. *Авдей* (или *Авдий*) — один из двенадцати Ветхозаветных пророков, чье имя означает *слуга Бога* (др.-евр.). В антропониме *Мартын Авдеич* соединяются изначальный протест, воинственность — и смирение, верность Господу.

В экспозиции толстовский герой трижды назван по двух-частному антропониму, что звучит нейтрально и информативно:

Жил в городе сапожник Мартын Авдеич. <...> Мартын Авдеич по сапогам узнавал людей. Мартын Авдеич жил давно на одном месте (25, 34).

В рассказе «Где любовь, там и Бог» повествователь называл человека только по имени, когда тот был не прав: овдовев, Мартын хотел отдать сына сестре в деревню, судил Божьи дела и, «торопя» события, сказал гостям, что Господь обещал прийти к нему. Патроним *Авдеич* становится немым укором христианину, временно отступившему от многовековых религиозных традиций:

Скука такая нашла на Мартына, что не раз просил у Бога смерти и укорял Бога за то, что Он не его, старика, прибрал, а любимого единственного сына. Перестал Авдеич и в церковь ходить (25, 35–36).

Последний раз рассказчик назвал героя *Мартыном*, когда тот, проводив Степаныча, стал ожидать в гости Христа-Батюшку.

Уважительно, по имени-отчеству, обратился к главному герою Степаныч, поблагодарив за гостеприимство и евангельскую притчу.

У человека появились иные жизненные ценности, и его название по ониму уступает место величанию по патрониму, что соответствует традиционному в народной среде именованию уважаемого человека, продолжающего дело отца; патроним с его благостной и «обязывающей» семантикой «диктует» христианину необходимость поступать по заповедям Бога. Рассказчик называет героя *Авдеичем*, когда тот читает Евангелие и совершает добрые дела.

Господа, которого ожидал Авдеич в гости, в рассказе 10 раз называют *Христос*, 2 раза — *Христос-Батюшка*, 3 раза — *Батюшка*, в конце рассказа — *Спаситель*. Пиитетное именование *Спаситель* (вместо просторечного *Батюшка*) и эпифания, в которую уверовала семья Авдеича, придают повествованию черты видения и притчи; фабула рассказа «Где любовь, там и Бог» оказывается вторичной, «иллюстрацией» к евангельскому тексту.

Речь странника, наставляющего Мартына на путь истинный, звучит как проповедь с ее параллельными синтаксическими конструкциями, характерными для евангельского текста:

И сказал ему старичок: <...> И старичок сказал: <...> И сказал старичок (25, 36).

Слова странника явились для Авдеича преддверием новой жизни, построенной на Божьих заповедях, и руководством к действию.

Ежедневное чтение Евангелия стало для Авдеича духовной потребностью. В его жизни сбылось то, что Господь обещал Своим ученикам: Дух Истины наставил Авдеича на путь служения Богу и людям:

...все от книги оторваться не может. <...> И что больше читал, то яснее понимал, <...> как надо для Бога жить; и все легче и легче ему становилось на сердце. Бывало, <...> охает <...> и все про Капитошку вспоминает, а теперь только приговаривает: «Слава Тебе, слава Тебе Господи! Твоя воля» (25, 36).

Рассказчик совмещает в одном предложении глаголы будущего времени в значении настоящего времени, воспроизводящие радостное предвкушение человека от чтения Писания, и глаголы настоящего времени, которые описывают осмысление Авдеичем евангельских притч и придают процессу чтения торжественный учительский характер:

С утра садится за работу, отработает свое время, снимет лампочку с крючка, поставит на стол, достанет с полки книгу, разложит и сядет читать. И что больше читает, то больше понимает и то яснее и веселее на сердце (25, 36–37).

Показав изменение эмоционального настроения Авдеича, рассказчик цитирует те евангельские стихи, которые читает герой, и воспроизводит внутренний монолог человека, начинающего воспринимать мир по заповедям Бога:

«Ударившему тебя по щеке подставь и другую <...>. Всякому просящему у тебя давай, и от взявшего твое не требуй назад. <...> Всякий приходящий ко Мне, слушающий слова Мои и исполняющий их, <...> подобен человеку, строящему дом <...> на камне <...>».

Прочел эти слова Авдеич, и радостно ему стало на душе. <...> И стал он примерять свою жизнь к словам этим. И думает сам с собой:

— Что, мой дом на камне или на песке? Хорошо, как на камне. <...> кажется, все и сделал, как Бог велит, а рассеешься — и опять согрешишь. <...> Помоги мне Господи! (25, 37)

Прочитав в главе 7 Евангелия от Луки, как богатый фарисей позвал Господа к себе в гости, но только женщина-грешница достойно приняла Его, Авдеич задумался о том, сможет ли он достойно принять Господа в своем доме. Герой вспоминал *Христовы речи разные*, сверял свои поступки с заповедями Бога, бескорыстно делился с людьми едой и деньгами и достойно прошел испытание на верность Божьим заповедям. Говоря со Степанычем о Боге, Авдеич почти дословно цитирует стихи из всех Евангелий. Ср.:

Кто, говорит, возвышается, тот унизится, а кто унижается, тот возвысится. Вы Меня, говорит, Господом называете, а Я, говорит, вам ноги умою. Кто хочет, говорит, быть первым, тот будь всем слуга. Потому что, говорит, блаженны нищие, смиренные, кроткие, милостивые (25, 40).

Ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится (Мф. 23:12).

...Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, <...> вы должны умывать ноги друг другу (Ин. 13:14).

...кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою (Мк. 9:35).

Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие (Лк. 6:20).

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю (Мф. 5:5).

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут (Мф. 5:7).

Слова Авдеича о необходимости прощать — парафраз евангельских заповедей. Ср.:

— <...> Коли его за яблоко высечь надо, так с нами-то за наши грехи что сделать надо? <...> Бог велел прощать, <...> а то и нам не простится (25, 43).

А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших (Мф. 6:15).

...кто из вас без греха, первый брось на нее камень (Ин. 8:7).

В конце рассказа герой читает Евангелие, которое само открывается на словах, сказанных Иисусом людям, достойно принявшим Его. По отношению к Авдеичу эти слова звучат как одобрение человеку, который помогал другим:

— И взалкал Я, и вы дали Мне есть, жаждал, и вы напоили Меня, был странником, и вы приняли Меня... <...> Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих, меньших, то сделали Мне (25, 45).

В рассказе «Много ли человеку земли нужно» персонажи названы по гендерному и возрастному признакам: *мужик, старики, бабы*; семейному и социальному статусам: *старшая сестра, меньшая сестра, дети, жена, муж, сын, свояк; купец, хозяин, барыня, солдат отставной, приказчик, дворник, работник, помещик, купцы-мужики, старишина*; степени знакомства: *мужики-соседи, мужик прохожий, купец намеднишний*; профессии и роду занятий: *пастух, судьи, переводчик, писарь*; принадлежности к inferнальному миру: *черт (= нечистый, дьявол)*; этнониму: *башкирицы*.

Только у двух персонажей этого рассказа указан оним: *Семка (= Семен)* и *Пахом*. Заподозрив Семку в порубке леса, Пахом хотел его засудить. Семантика имени *Пахом* — *толстый, крепкий* (др.-греч.). Бог услышал жалобы Семена и наказал его обидчика. Сильному, выносливому, самоуверенному Пахому, который презирал всех, не читал Евангелие и хотел «земли в вечность купить» (25, 71), «защитная» семантика имени не помогла. Во сне он увидел дьявола с рогами и копытами, смеявшегося над лежавшим перед ним мертвым человеком, в котором Пахом узнал себя; но мужик не внял этому вещему сну. Неуемное стремление Пахома обогатиться было так велико, что он пустился бежать наперегонки с солнцем, желая обежать за день как можно больше земли. Пахом был осмеян башкирами и погиб с мыслями об ускользавшей наживе, после чего получил причитающиеся любому покойнику три аршина земли. Название рассказа Толстого служит

предостережением людям, стремящимся к богатству любой ценой, а сам рассказ выступает как притча о человеке, который, забыв о душе и думая только о материальном, погиб.

Итак, в рассказах Толстого «Чем люди живы» и «Где любовь, там и Бог» выбор антропонимов предопределен отношением действующих лиц к Евангелию. Оним и особенно патроним «обуславливают» судьбу толстовских героев; несправедливо живущему человеку религиозная семантика его онима не «помогает». Как правило, безымянные действующие лица рассказов Толстого отстоят от Бога, за исключением женщины с ребенком из рассказа «Чем люди живы» и старичка-странника из рассказа «Где любовь, там и Бог». Формы включения евангельского текста в народные рассказы Толстого различны: ряду рассказов предпосланы евангельские эпитафии, задающие алгоритм развития сюжета; в других рассказах евангельский текст, который читает герой, «подчиняет» повествование. В конце рассказа «Чем люди живы» речь Ангела и описание его вознесения коррелируют с евангельским текстом. Толстой воспроизводит евангельское значение чисел 6, 8 и 12, соотносит события в жизни героев с евангельской символикой (голос с неба в «Чем люди живы») и христианским календарем («отсчет» преобразования Авдеича начинается с Пасхи). Все это позволяет утверждать, что народные рассказы Толстого, написанные в контексте христианской литературы, обретают дополнительный смысл.

Примечания

- ¹ Слово используется в поэтическом языке Гомера и Эсхила. См.: Древнегреческо-русский словарь / под ред. И. Х. Дворецкого. М.: Гос. изд-во иностран. и нац. словарей, 1958. Т. 1: А–Л. 1043 с.
- ² Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: ГИЗ «Худож. лит.», 1937. Т. 25. С. 9. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.
- ³ Капитоны — «первые послѣдователи раскола безпоповщины, по старцу Капитону, въ Костр. и Вологод. губ. при царѣ Михаилѣ Ѳедоровичѣ». (Толковый словарь живаго великорусскаго языка. Владиміра Даля. М.: Изданіе М. О. Вольфа. 1881. Т. 2. С. 88).

Список литературы

1. Альтман М. С. Читая Толстого. — Тула: Приокское книжное изд-во, 1966. — 168 с.
2. Аношкина-Касаткина В. Н. Третий великий вопрос в русской литературе: «Чем люди живы» Л. Н. Толстого // Проблемы исторической поэтики: сб. науч. тр. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2017. — Т. 15. — № 1. — С. 7–16.
3. Ахметова А. Г. Мифологический лейтмотив в романе Льва Толстого «Анна Каренина» // Фольклор народов России. — Уфа, 2006. — С. 83–94.
4. Горнфельд А. Г. Об одной фамилии у Льва Толстого // Горнфельд А. Г. О русских писателях. — СПб., 1912. — Т. 1. — С. 255–261.
5. Лаврова Н. Н. Антропонимы в рассказе «Франсуаза» и в пьесе «Живой труп» Л. Н. Толстого // Вестник Нижегородск. ун-та им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 4 (2). — С. 584–586.
6. Полтавец Е. Ю. Мифопоэтика «Войны и мира» Л. Н. Толстого. — М.: Ленанд, 2015. — 224 с.
7. Ранчин А. М. Переключка Камен: Филологические этюды. — М.: Новое литературное обозрение, 2013. — 656 с.
8. Ростова Е. Г. Символика имен собственных в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» // Русский язык за рубежом. — 2012. — № 5. — С. 79–83.
9. Суркова Ж. Л. Поэтика романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Иваново, 2003. — 17 с.
10. Толстой С. Л. Об отражении жизни в «Анне Карениной» // Литературное наследство. — М., 1939. — Т. 37/38. — Кн. II. — С. 566–590.
11. Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: исследования. Статьи. — СПб.: Факультет филологии и искусства СПбГУ, 2009. — 952 с.

Elena A. Masolova

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

masolova@list.ru

ANTHROPONYMS AND EVANGELICAL TEXT IN TOLSTOY'S STORIES "WHAT MEN LIVE BY", "WHERE LOVE IS, THERE GOD IS ALSO", "HOW MUCH LAND DOES A MAN NEED?"

Abstract. In Tolstoy's stories "What Men Live by" and "Where Love Is, There God Is Also" the choice of an anthroponymic formula of designation is predetermined by the attitude of characters to the Gospel. By determining people's destiny anthroponyms fulfil a preadvice function and inspire hope for the happy final of the story. In the story "Where Love Is, There God Is Also" the narrator uses a character's proper name when the latter is wrong; a patronymic

has a greater value than a personal name as far as identifying a person by his patronymic name emphasizes the succession of generations as well as the religious and moral essence laid in the name. Tolstoy's character absorbs the Divine Word and as a result, gets transformed. The "neutral" impersonal naming formula is replaced by the anthroponymic naming formula with its Christian semantics obtained while baptizing. Semantics of anthroponyms not always "helps" Tolstoy's characters. In the story "What Men Live by" the semantics of patronymic Trifonov turned to be "empty": Trifonov is a poor man who did not help Semyon in a difficult situation caused partly by Trifonov himself. In the story "How Much Land Does a Man Need?" greedy and cunning Pakhom failed to realize the positive semantics of his personal name and died. Tolstoy's nameless characters are usually separated from God; the exception is a woman with a child from the story "What Men Live by" and an old wanderer from the story "Where Love Is, There God Is Also". Angel's speech at the end of the story "What Men Live by" and the description of his Ascension correlate with the Gospel text. The forms of inclusion of the Gospel text in Tolstoy's stories are different. Evangelical epigraphs that predetermine the evolution of the storyline. In some stories Tolstoy's character reads and comprehends the evangelical verses; the Gospel text sounds in his speeches and "subdues" the narrative. All this leads to an increase in the meaning of Tolstoy's "national stories", written within the context of Christian literature.

Keywords: Tolstoy, nameless characters, anthroponym, personal name, patronymic, evangelical text

References

1. Al'tman M. S. *Chitaya Tolstogo [Reading Tolstoy]*. Tula, Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1966. 168 p. (In Russ.)
2. Anoshkina-Kasatkina V. N. The Third Great Question in Russian Literature: "What Men Live by" by L. N. Tolstoy. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2017, vol. 15, no. 1, pp. 7–16. (In Russ.)
3. Akhmetova A. G. A Mythological Keynote in Leo Tolstoy's Novel "Anna Karenina". In: *Fol'klor narodov Rossii [Folklore of the Peoples of Russia]*. Ufa, 2006, pp. 83–94. (In Russ.)
4. Gornfel'd A. G. About One Surname in Tolstoy's Works. In: *Gornfel'd A. G. O russkikh pisatelyakh [Gornfeld A. G. About Russian Writers]*. St. Petersburg, 1912, vol. 1, pp. 255–261. (In Russ.)
5. Lavrova N. N. Anthroponyms in the Story "Francoise" and in the Play "The Living Corpse". In: *Vestnik Nizhegorodskogo Universiteta imeni N. I. Lobachevskogo [Vestnik of Lobachevsky University of Nizhny Novgorod]*. Nizhny Novgorod, 2010, no. 4 (2), pp. 584–586. (In Russ.)
6. Poltavets E. Yu. *Mifopoetika «Voyny i mira» L. N. Tolstogo [Mythopoethics of "War and Peace" by L. N. Tolstoy]*. Moscow, Lenand Publ., 2015. 224 p. (In Russ.)

7. Ranchin A. M. *Pereklichka Kamen: Filologicheskie etyudy* [*The Dialogue of Camenae: Philological Essays*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2013. 656 p. (In Russ.)
8. Rostova E. G. Symbolism of Proper Names in Leo Tolstoy's Novel "War and Peace". In: *Russkiy yazyk za rubezhom* [*Russian Language Abroad*]. Moscow, 2012, no. 5, pp. 79–83. (In Russ.)
9. Surkova Zh. L. *Poetika romana L. N. Tolstogo «Anna Karenina»*. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk [*The Poetics of the Novel "Anna Karenina" by L. N. Tolstoy. PhD. philol. sci. diss. abstract*]. Ivanovo, 2003. 1758 p. (In Russ.)
10. Tolstoy S. L. About the Depiction of Life in "Anna Karenina". In: *Literaturnoe nasledstvo* [*Literary Heritage*]. Moscow, 1939, vol. 37/38, book 2, pp. 566–590. (In Russ.)
11. Eykhenbaum B. M. *Lev Tolstoy: issledovaniya. Stat'i* [*Leo Tolstoy: Researches. Articles*]. St. Petersburg, Faculty of Philology and Art of St. Petersburg State University, 2009. 952 p. (In Russ.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4282

УДК 75.04+821.161.1.09"18"

Ирина Николаевна Ружинская*Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)*

rin@petsru.ru

ЛУНА ГЕФСИМАНСКОГО САДА: И. Е. РЕПИН И А. П. ЧЕХОВ

Аннотация. Специфической формой прочтения евангельского текста являются религиозные картины. На примере работы И. Е. Репина «Христос в Гефсиманском саду» поставлена задача выявления библейских текстов как первоисточников при визуализации художником евангельских событий. В статье проведено исследование истории картины, выявлены ее композиционные и колористические особенности. При анализе изображения сакральной реальности на полотне рассмотрен богословский диалог художника и писателя — И. Е. Репина с А. П. Чеховым. Обсуждение вопроса о присутствии луны в событиях Гефсиманской ночи позволяет выявить характер взаимоотношений этих людей, их религиозность в жизни и творчестве. Высказана гипотеза о том, что прототипом Ивана Великопольского из рассказа А. П. Чехова «Студент» мог быть священник Д. В. Рождественский, консультировавший писателя по вопросу присутствия луны в библейских событиях. Делается вывод, что с помощью лунного света И. Е. Репин стремился передать духовную реальность, выразить драматизм предательства и Божественную предопределенность Искупления за грехи человечества.

Ключевые слова: А. П. Чехов, И. Е. Репин, «Христос в Гефсиманском саду», евангельский текст, религиозность, картина, сакральная реальность, прототип

Христианская традиция отводит евангельскому тексту важнейшую функцию познания Творца. При этом способность человека к творчеству рассматривается как проявление Божественного начала, а соработничество Богу — результат духоносности творческой деятельности¹. Применимо к христианину такая парадигма дает наиболее глубокое понимание творческой личности, зачастую сокрытое от людей политическими приоритетами эпохи и мифологемами общественного сознания. Один из примеров тому — евангельская тема в произведениях художника И. Е. Репина и писателя

А. П. Чехова. Несмотря на то, что сфера творческой деятельности каждого относилась к разным жанрам культуры, евангельский сюжет Гефсиманского сада оставил заметный след в их жизни и творчестве.

В фонде «Музея изобразительных искусств Республики Карелия» находится уникальная картина — живописная работа И. Е. Репина «Христос в Гефсиманском саду»². История данного полотна характерна для картин религиозного жанра в отечественной культуре XIX–XX вв. При жизни авторов они вызывали сдержанные отклики современников, а после смерти создателей — попадали в частные коллекции. В СССР такие картины были сокрыты в музейных хранилищах по идеологическим соображениям на долгие годы. После кончины И. Е. Репина в 1930 году владельцем полотна стал сын художника, Юрий, затем — коллекционеры В. и М. Мазовы. С 1966 года данная работа является частью фондов Музея ИЗО Карелии. В наши дни ее можно видеть в составе постоянной экспозиции «Русское искусство XVIII — начала XX вв.». Однако понимание сюжета картины может вызвать затруднения у зрителей, поскольку предполагает знание евангельского текста как первоисточника того, что изображено на полотне. Современный неподготовленный зритель видит лишь «силуэты людей на черном фоне», хотя на картине представлен один из самых драматичных моментов Библии, связанный с последними днями земной жизни Иисуса Христа.

В искусствоведческой литературе отсутствует исследование картины И. Е. Репина «Христос в Гефсиманском саду». Атрибуцию затрудняет вариативность датировки (80-е гг. XIX – начало XX вв.) и названия данного произведения искусства³. Комплексный анализ полотна невозможен без разрешения ряда ключевых вопросов. Приоритетными из них, на наш взгляд, являются следующие: выявление сути живописной интерпретации и визуальной репрезентации евангельского текста И. Е. Репиным, побудительных мотивов к созданию работы, определение уровня общественного интереса к религиозному направлению творчества художника. Таким образом, наше исследование имеет задачу историко-сравнительного

изучения взаимодействия текста и изображения в разных видах искусства.

Картина И. Е. Репина о пребывании Христа в Гефсиманском саду менее известна, чем работы современников художника на ту же тему (М. В. Врубеля, Н. Н. Ге, А. А. Иванова, В. А. Котарбинского, А. И. Куинджи, В. Г. Перова, Я. П. Турыгина). Это объясняется рядом обстоятельств, но прежде всего тем, что И. Е. Репин не афишировал картину. Полотно, находившееся в мастерской художника, стало объектом длительных экспериментов. И. Е. Репину предстояло передать самую сложную сторону религиозной картины — сакральную реальность [18; 45, 96, 114–115]. Кроме того, художник сомневался, что его обращение к евангельскому сюжету вызовет понимание у современников. Большинству из них необходима была «идея» [18, 118–119]. Действительно, общественный интерес к творчеству И. Е. Репина был тогда на стороне «обличительных» работ художника («Бурлаки на Волге», «Отказ от исповеди», «Арест пропагандиста»). Если социальные картины автора воспринимались интеллигенцией как «предисловие к чему-то бесконечно более важному», то религиозные полотна — как «заурядность» [2, 225–226].

При этом художники второй половины XIX века обращались к религиозной теме достаточно часто. Побудительные мотивы подобного интереса были разнообразны. Под влиянием политических событий не последнюю роль играло увлечение интеллигенции поиском модели общественного идеала личности, радеющей за «благо народа». Переосмысление мессианской роли Иисуса Христа привело к убеждению, что это — ярчайший пример борца, «стоявшего выше врагов, не замечавшего их, натура мужественная, ровная и широко думающая» (*Письма*, 3, 37)⁴, Христос — «действительная жизнь за других» [17, 146]. Члены Товарищества передвижных художественных выставок (передвижники) также акцентировали человеческую природу Спасителя [3, 90–91], умаляя Божественную сущность Христа. Таким образом, одними авторами Христос воспринимался борцом за народное благо, другими — как исторический персонаж красочной парсуны. Помимо этого, важным обстоятельством для художников того

времени являлся технологический эксперимент в живописи — возможность воплощения новых изобразительных решений в области физики света, колористики, пространственной композиции. При этом точность передачи евангельского текста, сакральный смысл первоисточника становились второстепенными. В случае отсутствия иконографического канона того или иного библейского сюжета авторы зачастую руководствовались собственным пониманием смысловых акцентов (психологических, нравственно-этических, философских, эстетических). Таково вообще свойство искусства: «...тут все — личное настроение, личное впечатление» [16, 79].

Картина И. Е. Репина «Христос в Гефсиманском саду» заметно отличается от большинства полотен Страстного цикла. При отсутствии иконографического канона «гефсиманской» темы автор «часто и много увлекался этим сюжетом» [6, 118] в стремлении к буквальному и к духовному прочтению Евангелия. Судя по письму И. Е. Репина к В. Ф. Зеелеру, художник «начал трактовать Христа в Гефсиманском саду» еще в 1873–1874 гг. [6, 118]. В Париже картину видел И. С. Тургенев — полотно вызвало живой интерес писателя. Однако сам автор был недоволен сделанным и «записал картину Стенькой Разиным на лодке»⁵ [6, 118]. Впоследствии Репин снова обратился к «гефсиманской» теме. Находясь в непрерывном поиске единения деталей евангельского текста с изображением на картине, он не повторил распространенных вариантов сюжетно-композиционной основы: «моление о чаше», группа апостолов, поцелуй Иуды Искариота, арест Христа, пейзаж ночного сада. Предельный драматизм сакральной реальности достигается композиционными, колористическими и световыми решениями. Немаловажно и то, что иконописный опыт, полученный Репиным в молодые годы, позволил художнику избежать «приземленности» при изображении Христа. Сопоставление текстов Нового Завета с полотном «Христос в Гефсиманском саду» дает основание утверждать, что смысловой доминантой картины является духовная реальность евангельских событий. Ей Репин стремился подчинить историзм и символизм полотна. Художник следовал фабуле евангельского текста, создавая перед зрителем иллюзию пересказа. На

переднем плане картины одинокая фигура Христа в неярком, но устойчивом свечении божественной сути. Лик Спасителя изможден «молением о Чаше», но величественен и спокоен, ибо Он всецело предал себя Божественной Воле. Фигура Спасителя развернута к зрителю, но уже как бы «парит» над миром дольным — зритель видит последние минуты перед арестом Христа. Взгляд Спасителя обращен к Иуде, «одному из двенадцати» (Лк. 22:47). Движение левой руки Христа к согбенному предателю символично, ибо, «когда <...> придет Сын Человеческий во славе Своей <...>; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую» (Мф. 25:31, 33). Заискивающий Иуда полон лживой радости: «И, тотчас подойдя к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его» (Мф. 26:49). Его лицо — маска лицедея, скрывающая коварство предательства. Момент свершившегося поцелуя не изображен Репиным, но угадывается приближением толпы за спиной Иуды. Зловещие фигуры «с мечами и колющими» (Мк. 14:43) совершенно бесформенны. Их лица не могут осветить даже «фонари», «ибо всякий делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы» (Ин. 3:20). Темная колористика картины настолько плотна, что создает эффект практически безвоздушного пространства в глубине Гефсиманского сада. Мастерство художника настолько велико, что зритель становится практически свидетелем событий библейской ночи. Такой эффект достигается не только сюжетно-композиционной основой картины, но и светотеневыми решениями полотна. Если искусственный свет художник передал изображением факелов и светильников толпы, то с передачей естественного света лунной ночи у И. Е. Репина возникло затруднение.

В богословской интерпретации все имеет глубокую символику. Безлунная ночь, абсолютная мгла — это знаки присутствия зла, когда правит «власть тьмы» (Лк. 22:53). Свет луны как тварного начала — это Божие присутствие в мире ночи. Отсутствие луны — отсутствие «Божьего присутствия». Таким образом, луна в религиозной картине — это не просто часть пейзажа, это часть Божественного Творения, указующая

на день Господень, знамения (Иоил. 2:10), праздники (Сир. 43:7). Она создана для научения познания времени (Пс. 103:19) и прославления замысла Творца (Пс. 148:1–3). Следовательно, лунный свет мог бы дать путь к богословскому осмыслению изображаемого явления.

Обратившись к Библии, И. Е. Репин обнаружил, что ни один из текстов Четвероевангелия не сообщает, была ли луна в «селении, называемом Гефсимания» (Мк. 14:32), за кедронским потоком, где «был сад» (Ин. 18:1). Осознавая важнейшее значение лунного света при передаче духовной реальности, художник обратился за советом к А. П. Чехову. В январе 1893 года писатель был в петербургской мастерской художника на Калинкинской площади в доме № 3/5 (ныне пл. им. И. Е. Репина), где и увидел новую картину живописца. В этом плане представляется важным определение мотивации обращения художника к писателю с вопросом: «...была ли луна в Гефсиманском саду?» (*Письма*, 5, 156).

Личное знакомство И. Е. Репина и А. П. Чехова состоялось в 1887 году, но с творчеством друг друга они были знакомы задолго до встречи. Столичная интеллигенция того времени вела активные дискуссии в салонах, собраниях и кружках. Так, например, по четвергам ученые и творческие деятели Петербурга собирались на квартире И. Е. Репина. Здесь «много и горячо спорили» [18, 119] о новых веяниях культуры и общественной мысли. Завсегдатаями «четвергов» были ученые Н. Н. Бекетов и Н. А. Меньшуткин, художники И. И. Шишкин и Г. Г. Мясоедов, литераторы И. И. Ясинский и В. М. Гаршин. Будучи в Петербурге, посещал эти собрания и А. П. Чехов. Молодой писатель запомнился Репину «положительным», «трезвым», «здоровым», «несокрушимым силачом по складу тела и души»⁶. Литератор, облаченный в «мундир холодной пронизательности», напомнил Репину тургеневского Базарова. Чехов олицетворял «новое явление в литературе», но его манеру писать «бессюжетные» вещи принимали тогда далеко не все [17, 175–176]. Осознавал это и сам писатель: «...около меня нет людей, которым нужна моя искренность и которые имеют право на нее» (*Письма*, 2, 165). Можно предположить, что сквозь «кольчугу мужества» литератора художник сумел

разглядеть высокую нравственность и духовную чуткость Чехова.

При отсутствии частых личных встреч в последующие годы художник и писатель были чрезвычайно внимательны к творчеству друг друга. Не случайно в своеобразной иерархии деятелей культуры того времени А. П. Чехов отводил И. Е. Репину ведущее место, наряду с Л. Н. Толстым и П. И. Чайковским (*Письма*, 4, 40). Особенно любил Репин рассказы «тончайшего мастера слога», эти «близкие душе истории, полные глубокого смысла» [16, 122].

Несмотря на разницу в характерах, возрасте, направлениях деятельности, Репина и Чехова многое объединяло. Для них, как для творческих личностей, не существовало мелочей. Каждый «осколок» реальности ими воспринимался как отражение «правды» бытия. Вчитываясь в рассказы писателя, И. Е. Репин поражался мастерскими описаниями пейзажных зарисовок лунной ночи. А. П. Чехов же признавался, что при всей «затрепанности» этой темы, надо стараться увидеть в луне что-нибудь свое, оригинальное, авторское. Можно предположить, что при всей многозначности лексем «луна» и «лунная ночь» в языковой картине мира А. П. Чехова этим «своим» стало для него религиозно-философское осмысление лексемы (см.: [7, 28–29]). Так, в присутствии луны особенно сознавал свое одиночество герой Чехова Имбс («Русский уголь»), любящий Терентий благословлял спящих детей («День за городом»), в свете луны, «ярком и покойном, плелись богомольцы» («Архиерей»), а душа Андрея Ефимыча прощалась с миром («Палата № 6»).

При внешней открытости И. Е. Репина и А. П. Чехова религиозная сфера их жизни была не публична. Известия о появлении у Репина новых «библейских» работ, вызывали разочарованные отклики современников — «сбился с пути» [2, 274]. Писателя же обвиняли в пессимизме, когда он обращался к «вечным темам».

Изучение творческого наследия И. Е. Репина до сих пор неоднородно. Бытовой, исторический, портретный жанры в его живописи исследованы достаточно полно, тогда как работы на библейские темы малоизученны [1]; [5]; [10]; [13];

[25]. В настоящее время влияние христианского текста на творчество А. П. Чехова — предмет актуальных исследований⁷. На наш взгляд, вера писателя и художника выросла из осмысления собственного религиозного опыта, в котором православие играло важнейшую роль. Конечно, религиозность каждого из них складывалась под влиянием множества переживаний. Однако истоки религиозности И. Е. Репина и А. П. Чехова имели сходство: религиозные традиции семьи, обстановка дома, эстетика православной обрядности и восприятие христианского текста. При этом формы религиозного опыта художника и писателя были различны. Религиозность И. Е. Репина во многом питалась «восторгами» детства: иконами и картинами из родительского дома на библейские темы, житийным слогом от чтения «маменьки», крестными ходами, фресками храма, «писанками к великодню», ранним опытом «богомаза» [15; 37–43, 65, 75]. Религиозность А. П. Чехова выросла из «полученного в детстве религиозного образования и такого же воспитания» (*Письма*, 5, 22), глубины богослужебного слова, колокольного перезвона и православной символики. Не случайно в произведениях и письмах писателя цитирование Библии встречается более 500 раз [8]. Гимнографические тексты утрени Великого Четверга отчетливо рисовали в детском воображении образ «Иуды злочестивого», предавшего в руки «беззаконных судий» «льстивым лобзанием» «праведного Судию» [12, 112–124]. Но суровая школа клиросного послушания при регенте-отце дала раннее осознание «ширмочки» (*Письма*, 5, 27), по одну сторону которой декларирование христианской любви, а по другую — деспотизм и ложь, превращающие детство в «страдание» (*Письма*, 5, 25). Писателя и художника объединяло глубокое отвращение к показной религиозности — «притворству, фарисейству, театральности» [16, 426]. Самоирония превратила Репина в «язычника» [16, 425]. Скепсис Чехова декларировал о «потере веры» (*Письма*, 5, 22; 9, 33). При этом творчество каждого из них свидетельствует о сокровенном «искании веры». Как писал Чехов к В. С. Миролубову: «Нужно веровать в Бога, а если веры нет, <...> искать одиноко, один на один со своею совестью» (*Письма*, 10, 156). Вера каждого из них жила

на нравственности, «которая дала нам во время оно Иисуса Христа и которая <...> мешает красть, оскорблять, лгать» (*Письма*, 4, 44). Эта вера не существовала без «добрых дел», что объясняет ту отзывчивость, с которой А. П. Чехов отнесся к вопросу И. Е. Репина «о луне» в Гефсиманском саду.

Остается неизвестным, в какой степени готовности увидел писатель картину И. Е. Репина. При взгляде А. П. Чехова на полотно все детали евангельского повествования предстали «ясно во всех подробностях» — картина произвела на него «сильное впечатление» (*Письма*, 5, 156). То, что могло являться только частью ночного пейзажа, приобретало глубокий смысл Богоприсутствия в сакральной реальности. И хотя ответить на вопрос, была ли луна в Гефсиманском саду, А. П. Чехов определенно не смог, но тема сильно заинтересовала его. В поисках истины писатель обратился за советом к эксперту-богослову, изучавшему древнееврейские тексты — молодому священнику Димитрию Рождественскому [9, 48–49]. Как на важный источник информации о присутствии луны в Гефсиманском саду накануне ареста Спасителя богослов указал на XII главу книги Исход. При всей значимости текста для понимания символики Тайной вечери и «пасхального агнца» ветхозаветный отрывок не давал прямого ответа на вопрос, волнующий И. Е. Репина и А. П. Чехова. Через писателя о. Димитрий прислал художнику письмо, где уточнил суть толкования, а также обратил внимание на книгу Анри Дидона (см.: [27]). Художник вполне удовлетворился календарным объяснением неперемennого присутствия луны во время «еврейской Пасхи». Астрономическое соответствие лунного календаря с празднованием Пасхи позволило И. Е. Репину сделать вывод, что «луна всегда бывает у них на полнолуние, следовательно, луна и даже полная луна могла светить» [18, 102]. Но, исходя из событийного замысла картины, представляющего собой момент от предательского поцелуя Иуды до ареста Христа, луна уже не могла быть явственна. Следовательно, развивая сакральный контекст картины, художник должен был изобразить ее прикровенно — отблесками лунного света. В единстве с теплотой Тихого Света от лика и фигуры Христа на картине свет луны свидетельствует о Богоприсутствии. При

этом фигура Иуды Искариота выполнена очень символично. Композиционно она находится не только между Христом и приближающейся толпой, а между Светом (ученик Спасителя) и тьмой (предатель Спасителя). Такой многозначной недосказанностью светового решения И. Е. Репин, на наш взгляд, стремился передать не только евангельский момент перехода предательства от «света» ко «тьме». Для Репина как для художника не менее важно было изобразить состояние, когда Иуда, проиграв своим страстям, еще верует в Свет («Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» Ин. 12:36), еще может покаяться. При этом Репин по-человечески далек от осуждения Иуды: «Почти каждому из нас приходится разрешать этот роковой вопрос — служить Богу или мамоне» [15, 147].

В последующие годы И. Е. Репин и А. П. Чехов сохранили «добрые отношения» (*Письма*, 6, 284). Их связывало совместное попечительство о библиотеке и музее Таганрога [18, 158], (*Письма*, 10, 28). Художник иллюстрировал рассказы писателя и предполагал писать его портрет [17; 134, 162–163]. Писатель дарил свои сочинения Репину. Художник по-прежнему восторгался рассказами Чехова, язык которых сравнивал с Библией [18, 141]. «Гефсиманская» тема имела интересное продолжение в творчестве каждого из них.

В 1894 году А. П. Чехов опубликовал проникновенный рассказ «Студент», в котором через евангельский рассказ Ивана Великопольского воскресла памятная миру «холодная, страшная, длинная ночь» в Гефсиманском саду (*Сочинения*, 8, 301). Вероятно, образ студента духовной академии собирателен. Однако можно предположить, что одним из прототипов Ивана Великопольского был о. Димитрий Рождественский, консультировавший И. Е. Репина и А. П. Чехова по поводу луны в Гефсиманском саду. В рассказе писателя Ивану Великопольскому — 22 года, на момент обсуждения картины о. Димитрию — 28 лет. Их многое объединяет: рождение в глубокой российской провинции, происхождение (семья «сельского дьячка»), взросление в обстановке «глубокой нужды». При этом, наделенные прекрасными способностями, оба окончили духовную семинарию и обучались в духовных академиях.

Примечательно, что евангельская проповедь студента Ивана Великопольского стала важнейшей частью жизни священника Димитрия Рождественского как преподавателя гомилетики в Московской духовной академии. В свою очередь И. Е. Репин неудержимо стремился туда, где была «живая» Библия, поэтому в 1898 году он отправился в паломничество по Святой Земле. Там он увидел Гефсиманский сад воочию, «почувствовал Бога живаго» и впоследствии «не мог воздержаться от евангельских сюжетов» [18, 226]. Глубокой скорбью отозвалось в нем известие о смерти А. П. Чехова. Последующие годы были многотрудными — как в жизни страны, так и в личной биографии художника. Но, оглядываясь на путь длиною более восьмидесяти лет, Репин считал себя счастливым, ибо его, как ветхозаветного «мальчика Товию, вел по жизни ангел» [19, 269].

Картина художника «Христос в Гефсиманском саду», на наш взгляд, не стала ни проповедью, ни обличением. Это было размышление о «гениальном создании Бога — человеке» [18, 45]. История полотна приближает нас к пониманию сокровенного диалога И. Е. Репина и А. П. Чехова о вере. Окруженные множеством людей при жизни, они искали Бога одиноко, но в духовном родстве друг с другом. Было ли это проявлением «эдемской памяти»⁸, воспоминанием о Рае — трудно утверждать, но каждый из них «вошел» в Гефсиманский сад учеником Христа, а не Его гонителем.

Примечания

- ¹ См. об этом: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова при участии М. В. Никифорова. М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. 479 с.; Евагрий Схоластик. Церковная история. СПб.: Алетейя, 2002. Кн. I–II. 653 с.; Иоанн Дамаскин, прп. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. 416 с.; Максим Исповедник, преп. Творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. Кн. I–II. 346 с.; Немезий Эмесский. О природе человека / пер. с греч. Ф. С. Владимирского. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 464 с.
- ² Сигнатура: И. Репинъ. Этикетка: Репин И. Е. Христос в Гефсиманском саду. Холст, масло. 62x91,5; б. д.

- ³ «Гефсиманский сад» / Акт о разделе имущества Репина между его детьми [Электронный ресурс]. URL: <http://ilya-repin.ru/additional4.php>; «Христос в Гефсиманском лесу» / Каталог Музея ИЗО [Электронный ресурс]. URL: http://www.ptz.ru/~art/catalog/rus_art/web/grou1/c1_19.htm; «Христос в Гефсиманском саду» / Орлова Е. И. Е. Репин. М.: РИПОЛ классик; СПб.: Изд-во «Пальмира», 2017. 40 с.
- ⁴ Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Сочинения: в 18 т.; Письма: в 12 т. 2-е изд., стер. М.: Наука, 2007–2009. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома, страницы в круглых скобках, с использованием слов *Сочинения*, *Письма*.
- ⁵ Картина на сюжет о Стеньке Разине неизвестна. По-видимому, она «так и не была завершена» [6, 118].
- ⁶ Репин И. Е. О встречах с Чеховым // Чехов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1960. С. 149–150.
- ⁷ См., напр.: [4]; [8]; [11]; [14]; [20]; [21]; [22]; [23]; [24]; [26].
- ⁸ Чадаева А. Я. Эдемская память. М.: Домодедовская типография, 2002. 96 с.

Список литературы

1. Андрущенко Л. И. Сюжеты И. Е. Репина к иллюстрированному изданию «Библии для народа» А. В. Прахова и С. И. Мамонтова // Вестник СПбГУ. — Сер. 15. — 2014. — Вып. 2. — С. 72–89 [Электронный ресурс]. — URL: <file:///C:/Users/User/Downloads/syuzhety-i-e-repina-k-illyustrirovannomu-izdaniyu-biblii-dlya-naroda-a-v-prahova-i-s-i-mamontova.pdf> (15.05.2017).
2. Бенуа А. Н. История русской живописи в XIX веке / сост., вступ. ст. и коммент. В. М. Володарского. — М.: Республика, 1999. — 448 с.
3. Дунаев М. М. Своеобразие русской религиозной живописи. — М.: Филология, 1997. — 223 с.
4. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. — СПб.: Алетейя, 2012. — 448 с.
5. Зорин В. А. История создания программной работы И. Е. Репина «Воскрешение дочери Иаира» // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. — 2010. — № 1. — С. 149–156.
6. И. С. Тургенев в воспоминаниях современников: в 2 т. / сост. и подгот. текста С. М. Петрова и В. Г. Фридлянд; коммент. В. Г. Фридлянд. — М.: Худож. лит., 1983. — Т. 2 — 557 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://turgenev.lit-info.ru/turgenev/vospominaniya-o-turgeneve/v-vozpominaniyah-sovremennikov-2/repin-vozpominaniya-ob-turgeneve.htm> (18.05.2017).
7. Кочнова К. А. Ночь в языковой картине мира А. П. Чехова // Вестник Томского государственного университета. — 2015. — № 393 (апрель). — С. 28–36.
8. Липке Ш. Интертекстуальность в повести А. П. Чехова «В овраге» и функции библейских текстов // Вестник Томского государственного университета. — 2015. — № 390 (январь). — С. 22–25.
9. Мень А., прот. Библиологический словарь: в 3 т. — М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. — Т. 3. — 527 с.

10. Москалюк М. В. Сюжет «Гефсиманского сада» в творчестве передвижников // Известия Уральского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. — 2005. — № 9 (35). — С. 90–96.
11. Парецкая М. Э. Библейские аллюзии и реминисценции в рассказе А. П. Чехова «Скрипка Ротшильда» // Альманах современной науки и образования. — 2016. — № 12 (114). — С. 74–82.
12. Последование служб в неделю Вайи и Страстную седмицу / сост. Е. С. Кустовский. — М.: Паломникъ, 2002. — 369 с.
13. Пчелов Е. В. Илья Ефимович Репин и социалистический реализм // Труды «Русской антропологической школы». — 2012. — Вып. 11. — С. 234–250.
14. Ранева-Иванова М. Христианский мотив и поздний рассказ А. П. Чехова: жанр и повествование // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 4. — С. 416–427 [Электронный ресурс]. — URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2680> (18.05.2017).
15. Репин И. Е. Далекое близкое [вступ. ст. К. Чуковского]. — 9-е изд. — Л.: Художник РСФСР, 1986. — 487 с.
16. Репин И. Е. Письма, 1867–1892 // Избранные письма, 1867–1930: в 2 т.; [сост. и авт. вступ. ст. И. А. Бродский]. — М.: Искусство, 1969. — Т. 1. — 455 с.
17. Репин И. Е. Письма, 1893–1930 // Избранные письма, 1867–1930: в 2 т.; [сост. и авт. вступ. ст. И. А. Бродский]. — М.: Искусство, 1969. — Т. 2. — 463 с.
18. Репин И. Е. Письма к писателям и литературным деятелям, 1880–1929. — М.: Искусство, 1950. — 267 с.
19. Репин И. Е. Письма к художникам и художественным деятелям, 1869–1930. — М.: Искусство, 1952. — 408 с.
20. Родионова О. И. А. П. Чехов: мысли о религии и некоторых других предметах // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — № 4. — С. 283–292.
21. Родионова О. И. Слова апостольских деяний и посланий в письмах А. П. Чехова // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. — Вып. 11: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 8 — С. 268–279 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431516806.pdf (18.05.2017).
22. Собенников А. С. Екклесиастические мотивы в повести А. П. Чехова «Огни» // Сибирский филологический журнал. — 2016. — № 3. — С. 89–95.
23. Сызранов С. В. Богослужебный текст в повести А. П. Чехова «Дуэль» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. — Вып. 8: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 5. — С. 448–460 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431427320.pdf (18.05.2017).

24. Шалюгин Г. А. Чехов: «Жизнь, которой мы не знаем». — Симферополь: Таврия, 2004. — 468 с.
25. Jackson Dawid. The Golgotha of Ilya Repin in Context // Record of the Art Museum, Princeton University. — 1991. — V. 50. — No. 1. — Pp. 3–15.
26. Prujar Zh. de. Anton Chekhov and the Bible. Literary Calendar: The Books of the Day. — 2010. — No. 6 (1). — Pp. 26–29.
27. Henri Didon. Jésus-Christ: en 2 tomes. Paris, Librairie Plon, E. Plon Nourrit et Cie Imprimeurs-Editeurs Publ., 1891.

Irina N. Ruzhinskaya

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

rin@petsu.ru

THE MOON OF THE GARDEN OF GETHSEMANE: I. E. REPIN AND A. P. CHEKHOV

Abstract. Religious paintings are a specific form of reading the Gospel text. Based on I. E. Repin's work "Jesus Christ in the Garden of Gethsemane" the author aims at revealing biblical texts as primary sources in the process of visualizing the Gospel events by the artist. The article does a research of the history of the picture, brings to light its compositional and coloristic features. While analyzing sacral reality depicted in the painting a theological dialogue between I. E. Repin and A. P. Chekhov is explored. The author notes the following results. Discussion about the presence of the moon on the night of Gethsemane events reveals the nature of the relationship of these people, their devoutness in life and work. Moreover, the author expresses a new hypothesis. Priest D. V. Rozhdestvensky, who consulted the writer on the question of the presence of the moon in the biblical events, could be a prototype of Ivan Wielkopolska in the story "Student" by A. P. Chekhov. It is concluded that by means of the moonlight I. E. Repin strived to convey a spiritual reality, to express a dramatic character of betrayal and Divine predetermination of Atonement.

Keywords: A. P. Chekhov, I. E. Repin, "Jesus Christ in the Garden of Gethsemane", Gospel text, devoutness, painting, sacred reality, prototype

References

1. Andrushchenko L. I. The Plots of I. Repin for the Illustrated Edition of the "Bible for People" by A. V. Prakhov and S. I. Mamontov. In: *Vestnik SPbGU. Seriya 15 [Bulletin of Saint Petersburg University. Series 15]*, 2014, issue 2, pp. 72–89. (In Russ.)
2. Benua A. N. *Istoriya russkoy zhivopisi v XIX veke [History of Russian Painting in the 19th Century]*. Moscow, Respublika Publ., 1999. 448 p. (In Russ.)
3. Dunaev M. M. *Svoeobrazie russkoy religioznoy zhivopisi [Peculiarity of Russian Religious Painting]*. Moscow, Filologiya Publ., 1997. 223 p. (In Russ.)

4. Esaulov I. A. *Russkaya klassika: novoe ponimanie* [Russian Classics: New Understanding]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2012. 448 p. (In Russ.)
5. Zorin V. A. The History of Creation of I. Repin's Program Work "The Resurrection of Jairus's Daughter". In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii* [Bulletin of St. Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia]. 2010, no. 1, pp. 149-156. (In Russ.)
6. *I. S. Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov: v 2 tomakh* [I. S. Turgenev in the Memories of His Contemporaries: in 2 Vols] Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1983, vol. 2. 557 p. (In Russ.)
7. Kochnova K. A. Night in the Linguistic World Image of A. P. Chekhov. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal], 2015, no. 393 (April), pp. 28-36. (In Russ.)
8. Lipke Sh. Intertextuality in the Novel "In the Ravine" by Anton Chekhov and the Functions of Biblical Texts. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal], 2015, no. 390 (January), pp. 22-25. (In Russ.)
9. Men' A., archpriest. *Bibliologicheskiy slovar': v 3 tomakh* [Bibliographic Dictionary: in 3 Vols]. Moscow, Alexander Men's Fund Publ., 2002, vol. 3. 527 p. (In Russ.)
10. Moskalyuk M. V. The Plot of "The Garden of Gethsemane" in the Work of the Itinerants. In: *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki* [Proceedings of the Ural State University. Series 2: Humanities], 2005, no. 9 (35), pp. 90-96. (In Russ.)
11. Paretskaya M. E. Biblical Allusions and Reminiscences in the Story of A. P. Chekhov "Rothschild's Violin". In: *Al'manakh sovremennoy nauki i obrazovaniya* [Almanac of Modern Science and Education], 2016, no. 12 (114), pp. 74-82. (In Russ.)
12. *Posledovanie sluzhb v nedelyu Vayi i Strastnuyu sedmitsu* [The Following Services During the Week of Vayia and the Passion Week]. Moscow, Palomnik Publ., 2002. 369 p. (In Russ.)
13. Pchelov E. V. Ilya Efimovich Repin and Socialist Realism. In: *Trudy «Russkoy antropologicheskoy shkoly»* [Proceedings of the "Russian Anthropological School"], 2012, issue 11, pp. 234-250. (In Russ.)
14. Raneva-Ivanova M. Christian Motif in Anton Chekhov's Late Short Stories: Genre and Narration. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, PetrSU Publ., 2005. Vol. 7: *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XVIII-XX vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr* [The Gospel Text in Russian Literature of the 18th-20th Centuries: Quotation, Reminiscence, Motif, Plot, Genre]. Issue 4, pp. 416-427. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2680> (In Russ.)
15. Repin I. E. *Dalekoe blizkoe* [The Distant Is the Close]. Leningrad, Khudozhnik RSFSR Publ., 1986. 487 p. (In Russ.)
16. Repin I. E. Letters 1867-1892. In: *Repin I. E. Izbrannye pis'ma, 1867-1930: v 2 tomakh* [Repin I. E. Selected Letters, 1867-1930: in 2 Vols]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1969, vol. 1. 455 p. (In Russ.)

17. Repin I. E. Letters, 1893–1930. In: *Repin I. E. Izbrannye pis'ma, 1867–1930: v 2 tomakh* [Repin I. E. Selected Letters, 1867–1930: in 2 Vols]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1969. 463 p. (In Russ.)
18. Repin I. E. *Pis'ma k pisatelyam i literaturnym deyatel'nyam, 1880–1929* [Letters to Writers and Literary Figures, 1880–1929]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1950. 267 p. (In Russ.)
19. Repin I. E. *Pis'ma k khudozhnikam i khudozhestvennym deyatel'nyam, 1869–1930* [Letters to Artists and Artistic Figures, 1869–1930]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1952. 408 p. (In Russ.)
20. Rodionova O. I. A. P. Chekhov: Thoughts About Religion and Some Other Subjects. In: *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Herald of the Russian Christian Academy for Humanities], 2013, no. 4, pp. 283–292. (In Russ.)
21. Rodionova O. I. The Words From “Apostolic Acts and Epistles” in Anton Chekhov’s Letters. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, PetrSU Publ., 2013. Vol. 11: *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XVIII–XX vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr* [The Gospel Text in Russian Literature of the 18th–20th Centuries: Quotation, Reminiscence, Motif, Plot, Genre]. Issue 8, pp. 268–279. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431516806.pdf (In Russ.)
22. Sobennikov A. S. Ecclesiastical Motifs in A. Chekhov’s Story “Fires”. In: *Sibirskiy filologicheskii zhurnal* [Siberian Philological Journal], 2016, no. 3, pp. 89–95. (In Russ.)
23. Syzranov S. V. Liturgical Text in Anton Chekhov’s Novella “The Duel”. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, PetrSU Publ., 2008. Vol. 8: *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XVIII–XX vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr* [The Gospel Text in Russian Literature of the 18th–20th Centuries: Quotation, Reminiscence, Motif, Plot, Genre]. Issue 5, pp. 448–460. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431427320.pdf (In Russ.)
24. Shalyugin G. A. *Chekhov: «Zhizn', kotoroy my ne znaem»* [A. Chekhov: “Life We Do Not Know”]. Simferopol, Tavriya Publ., 2004. 468 p. (In Russ.)
25. Jackson Dawid. The Golgotha of Ilya Repin in Context. In: *Record of the Art Museum*. Princeton, Princeton University. Art Museum Publ., 1991, vol. 50, no. 1, pp. 3–15. (In English)
26. Prujar Zh. de. *Anton Chekhov and the Bible. Literary Calendar: The Books of the Day*. 2010, no. 6 (1), pp. 26–29. (In English)
27. Henri Didon. *Jésus-Christ: en 2 tomes*. Paris, Librairie Plon, E. Plon Nourrit et Cie Imprimeurs-Editeurs Publ., 1891. (In French)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4521

УДК 821.161.1.09“18”

Елена Алексеевна Федорова

*Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова,
Рыбинский государственный
историко-архитектурный и художественный музей
(Ярославль, Рыбинск, Российская Федерация)*

sole11@yandex.ru

ПРОБЛЕМА ВЫБОРА В СЮЖЕТЕ РАССКАЗА Е. Н. ОПОЧИНИНА «БРАТЬЯ»

Аннотация. Статья посвящена анализу проблематики, сюжетных мотивов и литературных типов рассказа Е. Н. Опочинина «Братья» (1898). Евгений Николаевич Опочинин (1858–1928) — писатель, археограф, коллекционер, редактор и сотрудник газеты «Правительственный вестник», автор воспоминаний и дневниковых записей о Ф. М. Достоевском, А. Н. Майкове, Я. П. Полонском и др. известных современниках. В своих произведениях Опочинин создал различные типы русского человека: старообрядец, охотник, художник, юродивый и т. д. В рассказе «Братья» показан герой-старообрядец, который пытается порвать со своей средой. В произведении Опочинина обнаруживаются общие сюжетные мотивы с романом Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: соперничество между братьями, бунт против родных из-за женщины, духовный кризис героев. После бунта Михаил Выжигин, герой Опочинина, возвращается в свою среду и становится самым ярким «фанатиком» среди старообрядцев. Сравнительно-типологический и структурный методы позволяют раскрыть специфику литературного типа, созданного Опочининым. Как Дмитрий Карамазов и Миколка-красильщик («Преступление и наказание»), герой Опочинина жаждет искупить свою вину страданием, жаждет духовного света, но, в отличие от героев Достоевского, он выбирает безблагодатный путь, безрадостный, не соборный, движимый страхом Божиим, а не любовью. Средством раскрытия внутреннего мира героя становятся его эсхатологические духовные видения. Кроме того, писатель использует характерологический и сюжетный парадокс. Михаил Выжигин хочет обрести Истину, но оказывается обманут своим окружением.

Ключевые слова: Е. Н. Опочинин, «Братья», Ф. М. Достоевский, сюжет, мотив, парадокс, литературный тип, эсхатологические видения, «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам»

Евгений Николаевич Опочинин (1858–1928) — литератор, археограф, мемуарист, историк театра, собиратель фольклора и русских древностей, директор библиотеки Общества любителей древней письменности, редактор и сотрудник газеты

«Правительственный вестник» — мало известен современному читателю, его литературное и культурное наследие почти не исследовано (см. основные работы: [6]; [8]; [9]; [13]). В творчестве Е. Н. Опочинина можно выделить два главных периода: петербургский (1879–1890) и московский (1891–1928).

Литературное наследие Опочинина достаточно обширно, оно включает исторические авантюрные романы («На пути к короне», «В новой столице», «Приволжские дьяволы»), исторические повести, рассказы и очерки («Царь и подьячий», «Опальный воевода», «Из прошлого», «Гиблая»), охотничьи и бытовые рассказы (сборник «Лес и поле. Охота»), пасхальные и рождественские рассказы («Рождественское богомолье воеводы», «Чудесная сила», «Ближний боярин и скomorохи», «Чудесный сон», «Полночный звон», «При Иване Грозном», «В прощенные дни»), рассказы и очерки о Волге («У костра», «На Шексне», «Петров день»), рассказы о старообрядцах («Змий», «Братья»), повести и рассказы для детей («Одни в старом доме», «Капитан Каплюшкин», «Сиротка»).

В центре произведений писателя — русский человек. Опочинина интересуют различные типы: святые («Светлая утренняя голодных»), юродивые («В городишке»), изобретатели («Бесовский летатель»), певцы и художники («Певец Феошка», «Беднячок», «Царские писанки»), ночлежники («У костра»), охотники («Жмырь и корноухий», «Петров день», «На Шексне», «Зайцы», «У стогов») и др. В произведениях Опочинина на обширном историческом и социальном материале (часто это ярославские, петербургские и московские реалии) поднимаются нравственные проблемы.

Значительным событием в жизни Е. Н. Опочинина стало знакомство с Федором Михайловичем Достоевским, который во многом определил интерес начинающего писателя к познанию человека и духовно-нравственным проблемам. Встреча произошла зимой 1879 года, в тот период, когда Достоевский работал над романом «Братья Карамазовы». Напряженные размышления великого писателя над судьбами русского общества захватили и начинающего литератора. Каждый раз после возвращения домой Опочинин записывал состоявшуюся беседу с Достоевским в свой дневник, стараясь сохранить не

только мысли, но и особенности речи писателя. «Мои беседы с Достоевским» из записной книжки Опочинина 1879–1880 гг. в настоящее время хранятся в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ. Ф. 361. Оп. 1. Ед. хр. 6), бóльшая часть из них была опубликована Ю. Н. Верховским и М. М. Одесской [2]; [11].

В беседах с Опочининым Достоевский много внимания уделял размышлениям о «восстановлении погибшего человека» (в предисловии к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» в журнале «Время» за 1862 г. Достоевский называл это главной задачей литературы). Важным этапом «восстановления» он считал покаяние как искупление греха, поэтому Достоевский прочитал Опочинину легенду о монахе, впавшем в блуд. Эта легенда входит в «Письма Святогорца» иеросхимонаха Сергия Веснина (Афонская Гора, 1844). По признанию Достоевского, ему выписал ее «один старообрядец знакомый»¹. В этом произведении содержится несколько сюжетных мотивов: искушение, падение мысленное, падение действительное, покаяние и «восстановление» человека. Подобные сюжетные мотивы можно обнаружить в романе «Братья Карамазовы» Достоевского.

Сохраненные Опочининым два листа чернового автографа Достоевского — первоначальной наброска сцены между Иваном Карамазовым и Смердяковым из «Братьев Карамазовых» (гл. VI, кн. 5)² — опубликованы впервые Ю. Н. Верховским [2]. Эта рукопись показывает работу писателя над образом Ивана Карамазова, отражает движение мысли героя. Так, в беседе со Смердяковым Иван Карамазов называет возможные мотивы отцеубийства, которое должен совершить его брат: «Потому и братец замыслил убить-с, во-1-х, из ревности, а во 2-х чтоб наследства не лишиться» [2, 478]. В то же время писатель раскрывает внутреннюю борьбу, которая происходит в душе героя: «Все это вздор — не может быть чтоб брат Дмитрий Федорович наверно с предвзятым намерением задумал убить. Если б случился грех, то нечаянно в драке, когда он Грушеньку отнимал бы» [2, 482].

Посещая в Петербурге «пятницы» Я. П. Полонского³, Опочинин беседовал с известным поэтом о последнем романе

Достоевского. Полонский очень высоко оценивал это произведение:

...этот роман его я считаю величайшим произведением. Он весь какой-то особенный, что-то никогда еще не бывалое появилось с ним в нашей литературе <...> тут мы имеем дело с изображением типических сторон духовной жизни целых поколений. Так какой же это роман, уж скорее «Карамазовых» надо было бы назвать поэмой⁴.

Далеко не все так восторженно приняли роман Достоевского «Братья Карамазовы». К. Н. Леонтьев, например, в работе «Наши новые христиане» (1882) обвинил Достоевского в сентиментальном, «розовом» христианстве. Он утверждал, что начало настоящей православной веры «есть страх, а любовь – только плод», что свобода, подаренная человеку, неминуемо приведет его к своеволию и революции [7].

Проблема свободы выбора человека волновала и Опочинина, написавшего рассказы из быта «глаголемых старообрядцев» — «Братья» и «Змий». Попытка опубликовать их в журнале «Исторический вестник» не увенчалась успехом. Редактор журнала С. Н. Шубинский в письме от 7 февраля 1898 года отклонил эти произведения из-за их тематики: «Я прочитал все четыре ваши рассказа, оставленные Вами у меня. Из них я облюбывал два: 1) *Извет* и 2) *Отщепенец* и охотно их напечатаю в “Историческом вестнике”. Что касается рассказов: 1) *Змий* и 2) *Братья*, то я от них отказываюсь. Причины отказа было бы долго излагать; когда-нибудь, при свидании, объяснюсь подробно, а теперь только прошу вас дать мне указания, как поступить с этими рассказами и заменить их другими, но не из раскольниковского быта»⁵.

Рассказ «Братья» был опубликован в 1898 году в приложении романов к газете «Свет». Страсть к собиранию фольклора, коллекционированию рукописей и кириллических книг дала возможность Опочинину познакомиться со старообрядцами, живущими в Рыбинском и Романовском уезде Ярославской губернии. Старовер как особый тип русского человека чрезвычайно интересовал писателя. Размышляя о духовных исканиях русского человека, Опочинин дополняет галерею образов Достоевского новым типом. В произведении

Опочинина и в романе «Братья Карамазовы» есть общие сюжетные мотивы: соперничество между братьями, бунт против родных из-за женщины, духовный кризис героев. Обнаруживается в рассказе «Братья» и мотив соперничества старцев: как Ферапонт противостоит Зосиме у Достоевского, так у Опочинина старец Паисий соперничает со старцем Пахомием. В обоих произведениях старцы поклоном дают знак героям о страданиях, которые их ожидают. Как Ивану Карамазову, Михаилу Выжигину, герою Опочинина, приходится вступить в напряженную внутреннюю борьбу, которая приводит героя почти к безумию. Наконец, Михаил Выжигин, как и Алеша Карамазов, переживает духовный кризис: он сомневается в вере своих отцов.

Опочинин, размышляя о духовных исканиях русского человека, для «Братьев» взял материал из быта ярославских старообрядцев и показал психологию и особенности духовного мира старовера, для которого эсхатологическое ожидание является определяющим. Н. А. Петухова, комментировавшая рукопись Опочинина «Русские коллекционеры и уцелевшие остатки старины» [10], в Рыбинском архиве нашла материалы о молельных домах филипповцев — старообрядцев поповского направления. Согласно этим документам, на углу Мышкинской и Васильевской улиц Рыбинска была расположена молельня. Она находилась в доме купца Ивана Яковлевича Дегтярева, где собирались раскольники филипповского согласия в дни поминовения братьев и сестер Дегтяревых [12, 38]. Кроме того, Н. А. Петухова разыскала интересную информацию о рыбинских купцах братьях Поповых — возможных прототипах героев рассказа Опочинина. Старший брат, хозяин бумажной фабрики, Александр Алексеевич был почетным гражданином Рыбинска, общался с И. С. Аксаковым в 1849 году, который оставил о нем похвальные воспоминания (он обратил внимание на круг чтения рыбинского купца — журналы «Москвитянин», «Северное обозрение», а также на то, что Попов высоко отзывался о А. С. Хомякове). Умер А. А. Попов в 35-летнем возрасте. Его младший брат, Николай Алексеевич, продал фабрику купцу Выжилову и, замкнувшись в своем доме с женой, занялся ростовщичеством [12, 38]. Предположительно, эти люди стали прототипами героев рассказа Опочинина

«Братья», поскольку писатель, будучи археографом, брал материалы для своих произведений из достоверных источников и достаточно много времени проводил в своем рыбинском имении Максимовское.

Рассказ Опочинина «Братья» открывается описанием дома купцов Выжигиных, которые относятся к раскольникам федосеевского согласия⁶ и отрицают брак и венчание как противоречащие иноческому житию. В молельню при доме собираются федосеевцы по поводу события из ряда вон выходящего: старший брат — Михаил Выжигин — решил жениться. В начале рассказа автор явно симпатизирует своему герою, что выражается в портретной характеристике Выжигина:

Старший из братьев, Михаил, был высокий чернобородый мужик лет сорока, с добродушным лицом, освещенным прекрасными лучистыми глазами⁷.

Герой поднимается на бунт против своего окружения. Причина не только в его желании узаконить отношения с любимой женщиной. Главное, что он не принимает в своей духовной среде, — это разрыв между словом и делом. По этой причине он упрекает младшего брата в грехе прелюбодеяния:

С виду все чинно, уставно, хорошо, а внутри что? Мерзость одна, разврат и бесчинство. Туда же и ты! Иноческое житие! У само-го Марина под боком, ранее Лукерья была, Федотья, да мало ли их! А он — все инок! (11).

Во время службы в молельне Михаил еще более укрепляется в своем желании разрыва с федосеевцами:

Неужели же миллионы ошибаются, а они только, темные, бессмысленные, правы? Нет, не правы они, — уже с уверенностью ответил он себе, — у правых нет ненависти, а эти ненавидят. Правые бескорыстны, а эти возлюбили стяжание. Лицемеры! — добавил он мысленно, — проповедь одно, а дело — другое! (10).

Герой оставляет брату большой дом и половину капитала, а сам уходит с одной иконой — «древней иконой Господа Вседержителя» (11). Он венчается и живет мирно со своей супругой, увеличивает капитал в два раза, тогда как его младший брат быстро все проживает и оказывается почти в бедности.

Но благополучной жизнь Михаила Выжигина выглядит только со стороны. Его душа жаждет духовного света, за которым он приходит к православному священнику — отцу Василию. Он просит своего нового духовного наставника: «Изведи из темницы душу мою, дай ей свету» (12). Отец Василий сначала радуется возвращению «блудного сына» в лоно православной церкви, но затем замечает, что Михаил не может обрести в ней покой. Он не находит в себе и в своем духовном чаде необходимой силы:

Отец Василий, увидев его измученное лицо, решил отложить увещевание до следующего раза <...>.

Доброе у него сердце, — говорил себе старик, возвращаясь домой, — а дух слаб: как трость, колеблемая ветром (16).

В итоге герой не только возвращается к федосеевцам, но делается ярым «фанатиком», насильственно обращает в старообрядчество жену и маленького сына и умирает в тюрьме в «умоисступлении». Брат же Михаила Иван наследует остатки его состояния и «благополучно» доживает до старости (18). Федосеевцы записывают Михаила в свой мартиролог.

Что же определило окончательный выбор героя? Опочинин в рассказе показывает, какое значение для человека, живущего в состоянии эсхатологического ожидания, имеет старообрядческое чтение. Михаил, замкнувшись в своем доме, читает *лицевой Апокалипсис*, привезенный, как отмечает автор, его дедом из Шаготи⁸. Кроме того, в круг чтения героя входят синодики и «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам»:

По временам какой-то страх овладевал им: ужасные изображения скитских синодиков и хождения по мукам Феодоры представлялись уму с поражающей живостью. Он плохо спал по ночам; тяжелые кошмары и видения преследовали его сон и не давали ему покоя (13).

Хождение Феодоры, входящее в состав *Жития Василия Нового* (X в.) — это ночное видение «мниха» (монаха) Григория, в котором ему открываются мытарства души Феодоры после смерти и частный суд Божий, который она прошла до

Страшного Суда. Чтобы представить себе, какие яркие конкретно-чувственные образы встают перед мысленным взором героя Опочинина, обратимся к фрагменту из этого произведения:

Оригинал

Прииде бо и то. И бысть видѣниемъ яко левъ рыкаа, другойцы же яко юноша суровъ и бѣсяся. Оружиа всякаа нося и мечя, серпы, и пилы, и секиры, рожны и теслы, и ины многи пристроа, имже казнить различными образы на единого когождо смерть на всѣхъ. Видѣвши убо убогаа душа мучителя того, страхомъ обиата бысть. Глаголють убо ему юноша оны: «Что стоиши? Разрѣши съуз, тихо прими, не убо много имать тяжкий грѣхъ». Пришед бо с малою секирою прикоснуся ногамъ моимъ и потом к рукама, и вся съставы моа испроверже, и исторже ми ногти. И абие убо умрыщвени руцѣ мои и нозѣ мои. Не имях ся имущи руцѣ мои и нозѣ. Аз же, чядо, от горкиа болѣзни умрыщвена быхъ. Пришед убо паки усѣче главу мою, и ктому не можяхъ двигнути главы моея, чюжи бо бяхъ. Потомъ же раствори в чяши не вѣдѣ что, вдав ми пити нуждею. И, якоже испихъ, тако бяхше горко, о чядо, якоже въздриновена бы душа нуждею страшною и отиде от тѣла. И убо уноши они краснии, отшедшей от неа, въ одеждахъ своихъ хламидныхъ приаша ю. В сердцы бо, о чядо, челоуѣку вся възлежить душа и в разумѣ духъ. Якоже бо мя примимшей они краснии, видѣхъ тѣло мое, идеже лежааше, бездушно и умрыщвено, неподвижимо и неключимо, чюдящися и дивящися, якоже нѣкто совлечется риз своих и положить на одрѣ своемъ, и той станеть, зря ихъ. И глаголах ти, о чядо, како иствоуѣ увѣдѣхъ аз, яко тако строатся убогому челоуѣку.

Перевод

И вот пришла она. И видом была похожа на льва ревущего и на юношу сурового и бесноватого. И принесла всякого оружия: мечи, серпы, пилы, секиры, рогатки и тесла и иного много, чтобы мучить всех по-разному. Увидев этого мучителя, бедная душа моя страхом объялась. Сказали же ему те два юноши: «Что стоишь? Освободи от уз ее, осторожно прими, ибо нет на ней тяжкого греха». И пришедший малой секирой коснулся ног, а потом и рук моих, и все суставы мои исторг, и вырвал ногти мои. И тотчас мертвы стали руки и ноги мои. И не чувствовала я рук и ног моих. Я ведь, чадо, через мучение умерщвлена была. Снова подошла смерть и отсекла голову мою, и не могла я двинуть ею, поскольку чужая стала. Потом же растворила в чаше неизвестно что и силой дала мне выпить. И когда выпила я это, горько мне стало, о чадо, и извлечена была душа страшной силой и отошла от тела. И те прекрасные юноши в своих одеждах ниспадающих приняли ее. Ведь в сердце человека, о чадо, возлежит душа, а в разуме дух. Когда же приняли они меня, увидела с удивлением тело свое лежащее, бездушное и умерщвленное, неподвижное и бесполезное, словно некто снимет одежду свою и положит на постель свою и, встав рядом, станет смотреть на это. Вот и рассказала, о чадо, что сама знаю, — такая участь ждет бедного человека [5].

Напряженные размышления Михаила о близящемся конце света рождают в его душе страх: «Страшно, Господи! Неужели милосердие Твое не избавит грешника от возмездия?..» (14). Чтение «Видения Григория» оказывается решающим для героя:

Он перевернул несколько листов назад, чтобы не видеть пугающих изображений, и в глаза ему бросились слова: «О страшной вещи спросил еси, Григорие, юже и вспомянути ужасно: зрях бо лица, их же николи не видех, и слышах глаголы, их же николи же слышах...». Михайло похолодел, эти слова как будто были ответом на его вопрос. Ему почудилось даже, словно кто-то произнес их тут, с ним рядом (14–15).

Последним испытанием для героя становится неожиданное появление в его доме старца Паисия. Последний произносит слова, обличающие епископа Удона, — в ответ на слова Михаила о том, что «церковь — место свято» (6), сказанные в начале «Братьев» на собрании староверов⁹. Явление Паисия герой воспринимает как видение:

Не сон ли это, или призрачное видение? Перед ним на пороге стоял во весь высокий рост свой страшный Паисий. Никогда нечесанные волосы его разметались; он судорожно двигал мертвенными губами, устремив горящие глубоко ушедшие в орбиты, как у мертвеца, глаза куда-то в пространство. Черная, длинная мантия его была распахнута и среди лохмотьев видны были обнаженные, трупного оттенка члены. Одна рука, словно в нестерпимой муке, царапала обнаженную волосатую грудь, другая, простертая, остановилась в воздухе (15).

Страх, который испытывает Михаил, рождает в его душе желание искупить вину страданием:

Просматривая загадочные картины последнего суда, всегда неотразимо привлекавшие его своею сверхчувственной торжественностью и тайной, Михаил глубоко задумался. Вспомнились ему лики мучеников и страстотерпцев в «Видении Григорьевом». Светом невечерним осиянные представились они его воображению. «Зане пострадаваши зде, в юдоли скорбней», — припомнилось ему из старинного помянника (14).

В «Видении Григория» святые мученики идут на Страшный Суд со «светлыми, как солнце, ликами» (28). Путь героя

Опочинина можно сравнить с судьбой Миколки-красильщика, героя романа «Преступление и наказание», признавшего в убийстве, которого не совершал, так как, подобно Михаилу Выжигину, хотел очистить свою душу страданием. К идее страдания как искупления пришел еще один герой Достоевского — Дмитрий Карамазов.

Если выстраивать типологию духовных видений, опираясь на древнерусскую словесность и иконопись [3], то в зависимости от степени активности тайнозрителя и способа приобщения его к божественному порядку, видения можно классифицировать на видения-испытания, видения-указания и видения-свидетельства. Видения-испытания побуждают тайнозрителя к духовно-нравственному выбору. Видение-указание посылается тайнозрителю для того, чтобы он осуществил волю Божию. Видение может свидетельствовать о прозорливости и святости тайнозрителя. Этот тип видения восходит к лестнице Иакова. Обличительные видения-свидетельства получают широкое распространение в «смутное время» и имеют публицистическую направленность. Они близки к эсхатологическим видениям и восходят к Откровению Иоанна Богослова.

Михаил Выжигин, воспитанный в старообрядческой среде, настроен на эсхатологические видения. Неожиданное появление старца Паисия в своем доме он воспринимает как обличительное видение-свидетельство. В свою очередь Паисий и брат Михаила, Иван Выжигин, пользуются его состоянием внутреннего разлада и страха и подталкивают героя к возвращению в свою среду для того, чтобы он материально помогал федосеевцам: после ухода Михаила из отцовского дома младший брат не мог содержать моленный дом и принимать странствующих староверов.

Е. А. Яшина отмечает, что «проблему воспроизведения многогранности и противоречивости человеческого характера, запечатленного в художественном образе, помогает раскрыть так называемый *характерологический* парадокс, нередко сопутствующий неожиданному повороту сюжета, фиксируемому, в свою очередь, *сюжетным* парадоксом» [14, 182]. В развитии сюжета рассказа как раз Опочинин использует характерологический и сюжетный парадоксы. Отказавшись от давления со стороны

старообрядцев, Михаил Выжигин должен почувствовать себя свободным человеком, но он не обретает внутренней свободы. Герой, жаждущий Истины, оказывается в заблуждении.

Опочинин показывает человека, движимого страхом Божиим, которому не хватает любви и благодати Божией. Михаил Выжигин жаждет света духовного и, чтобы обрести его, выбирает путь страдания, но при этом насильственно обрекает на страдания свою жену и маленького сына. Он не свободен в своем выборе, потому не дает свободу выбора и своим близким. В рассказе «Братья» поднимается проблема выбора человека, лишённого внутренней свободы, человека, который далек от Истины.

Рассказ можно воспринимать как ответ на размышления Опочинина над проблемой свободы выбора, поднятой К. Н. Леонтьевым в статье «Наши новые христиане». В споре К. Н. Леонтьева и Ф. М. Достоевского Опочинин оказывается на стороне Достоевского.

Е. Н. Опочинин в рассказе «Братья» создает яркий образ старообрядца, чей характер парадоксален: поднявшись на бунт против своего окружения, Михаил Выжигин думает о предстоящем Страшном Суде, но сосредоточивается на мысли о личном спасении. Он жаждет духовного света, свободы и любви, но оказывается внутренне несвободен и обманут, проявляет насилие по отношению к своим близким. Таким образом, Опочинин показывает, что страх Божий далеко не всегда может привести к любви и Истине. В основе «восстановления» человека должно быть глубокое покаяние и желание духовно изменить себя, а не только обличение окружающих. Духовное преображение — это длительный процесс, который нельзя сократить, выбирая быстрый путь.

Примечания

¹ РГАЛИ. Ф. 361. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 17.

² Сегодня этот автограф Достоевского из материалов Опочинина хранится в РО ИРЛИ (Р. III. Оп. 2. № 1026. 2 л.).

³ См. о «пятницах» Я. П. Полонского: *Опочинин Е. Н. Яков Петрович Полонский и его пятницы: воспоминания / вступ. заметка, публ. и коммент. М. Одесской // Вопросы литературы. 1992. Вып. 3. С. 312–351; Леткова-Султанова Е. П. О Ф. М. Достоевском: Из воспоминаний // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. М., 1990.*

- Т. 2. С. 443–462 (об одной из «пятниц» Полонского, на которой присутствовал Ф. М. Достоевский); *Барятинский В. В.* «Пятницы Полонского» и «Пятницы Случевского»: Из серии воспоминаний «Догоревшие огни» // *Воспоминания о серебряном веке / сост., авт. предисл. и коммент. В. Крейд. М., 1993. С. 295–299.*
- ⁴ Опочинин Е. Н. Я. П. Полонский и его пятницы // *Вопросы литературы. 1992. Вып. 3. С. 318.*
- ⁵ Шубинский С. Н. Письмо к Опочинину Е. Н. // *РГАЛИ. Ф. 361. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 1.*
- ⁶ Раскольники федосеевского согласия (федосеевцы) – беспоповское направление в русском старообрядчестве, основанное Феодосием Васильевым (1661–1711) и сформулировавшее учение о бытии Церкви во времена царствования духовного антихриста.
- ⁷ Опочинин Е. Н. Братья. Рассказ из быта глаголемых старообрядцев // *Свет. СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1898. С. 5.* Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.
- ⁸ Это Старо-Андреевское село Романовского уезда, которое являлось одним из ярославских центров старообрядчества, где были самосожигатели (14).
- ⁹ Повесть об Удоне входит в «Великое Зерцало» и хорошо знакома старообрядческим начетникам. В ней идет речь о епископе Магдебургском, который за великие грехи был казнен в церкви. Тело Удона бросили в болото, но нечистая сила с этого времени не давала покоя местным жителям. Его тело извлекли из болота, сожгли и пепел бросили в реку — вся рыба покинула реку. Когда в церкви, где был казнен Удон, поставляют нового епископа, перед ним снимают ковер с мрамора, куда пролилась кровь великого грешника, чтобы это стало предостережением для нового духовного лица (см., напр.: [4, 165]).

Список литературы

1. Бочаров С. Г. Пустынный сеятель и Великий Инквизитор // Бочаров С. Г. *Филологические сюжеты.* — М.: Языки славянских культур, 2007. — С. 392–452.
2. [Верховский Ю.] *Беседы с Достоевским (Записи и припоминания Е. Н. Опочинина) / предисл. и примеч. Ю. Верховского // Звенья.* — М.; Л., 1936. — № 6. — С. 454–494.
3. Гаричева (Федорова) Е. А. Видения в иконописи и древнерусской словесности // *Духовные начала русского искусства и просвещения: Материалы XII Международной науч. конф. «Духовные начала русского искусства и просвещения» («Никитские чтения») / сост. А. В. Моторин; НовГУ им. Ярослава Мудрого.* — Великий Новгород, 2012. — С. 71–75.
4. Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. — М.: Наука, 1965. — 439 с.
5. Из «Жития Василия Нового». Хождение Феодоры по воздушным мытарствам / подгот. текста Ю. А. Грибова и А. В. Пигина, перев.

- М. Б. Михайловой и В. В. Семакова, коммент. А. В. Пигина // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб.: Наука, 2003. — Т. 8: XIV — первая половина XVI века [Электронный ресурс]. — URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5134> (15.05.2017)
6. Ковалева И. Ф. Е. Н. Опочинин – творческая личность «второго плана» в культуре рубежа XIX–XX вв. // Ярославский педагогический вестник. — 2015. — № 2. — С. 167–170.
 7. Леонтьев К. Н. Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и граф Лев Толстой: (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести графа Толстого «Чем люди живы?»). — М.: Тип. Е. И. Погодиной, 1882. — 68 с.
 8. Овсянников С.Н. Личность писателя Е. Н. Опочинина (по мат. собр. Рыбинского музея-заповедника и иных коллекций) // XII Золотаревские чтения: матер. научн. конф. — Рыбинск, 2008. — С. 113–118.
 9. Одесская М. М. Опочинин Евгений Николаевич // Русские писатели, 1800–1917 / гл. ред. П. А. Николаев. — М., 1999. — С. 441–442.
 10. [Одесская М. М.] Русские коллекционеры и уцелевшие остатки старины: из наблюдений и воспоминаний / вступ. ст. и публ. М. Одесской // Наше наследие. — 1990. — № 4. — С. 104–115.
 11. [Одесская М. М.] Устный рассказ Ф. М. Достоевского. Из архива Е. Н. Опочинина / публ. М. Одесской // Новый мир. — 1992. — № 8. — С. 211–217.
 12. Петухова Н.А. Некоторые комментарии к рукописи Е. Н. Опочинина «Русские коллекционеры и уцелевшие остатки старины» // Опочининские чтения. — Мышкин, 1993. — Вып. 3. — С. 32–40.
 13. Федорова Е. А. Своеобразие национального характера в охотничьих рассказах Е. Н. Опочинина // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2016. — Вып. 14: Анализ, интерпретации, понимание. — С. 297–310 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482317603.pdf
 14. Яшина Е. А. Типология парадоксов в художественном тексте // Знание. Понимание. Умение. — 2007. — № 4. — С. 181–186.

Elena A. Fedorova

*P. G. Demidov Yaroslavl State University,
The Rybinsk State History, Architecture and Art Museum-Preserve
(Yaroslavl, Rybinsk, Russian Federation)*

sole11@yandex.ru

THE PROBLEM OF CHOICE IN THE STORYLINE OF E. N. OPOCHININ'S NARRATION "BROTHERS"

Abstract. The article is dedicated to the analysis of the range of problems, tropes and literary types in E. N. Opochinin's narration "Brothers" (1898). Evgeniy Nikolaevich Opochinin (1858–1928) was a writer, archaeographer, collector, editor and employee of the newspaper "Government Printing Works", an author

of recollections and diary notes on F. M. Dostoevsky, A. N. Maikov, Ya. P. Polonsky and other his renowned contemporaries. He created various types of a Russian person in his writings, such as: an old believer, a hunter, an artist, a God's fool etc. The story "Brothers" depicts an old believer who tries to break with his ambience. Opochinin's narration reveals common tropes with Dostoevsky's novel "The Brothers Karamozov": rivalry between brothers, a revolt against relatives because of a woman, a spiritual crisis of the characters. After his protest the character of Opochinin's story Mikhail Vyzhigin comes back to his community and becomes a hardcore old believer. Comparative — typological and structure methods make it possible to discover the peculiarity of the literary type conceived by Opochinin. The same as Dmitry Karamazov and Mikola the dyer in the "Crime and Punishment" Opochinin's hero wants to wash away his guilt by suffers, he looks for spiritual light, but unlike Dostoevsky's characters, he chooses an unblest way, deprived of joy, he is driven by fear of God and not by love. Eschatological visions of the character become an instrument of revealing of the character's inner world. Moreover, the writer uses a characterological and narrative antinome. Mikhail Vyzhigin wants to obtain the Truth turns to be deceived by his acquaintances.

Keywords: E. N. Opochinin, "Brothers", F. M. Dostoevsky, plot, motif, antinome, literary type, Eschatological visions, "Theodore's Walking Through Airy Ordeals"

References

1. Bocharov S. G. A Desert Seeder and The Great Inquisitor. In: *Bocharov S. G. Filologicheskie syuzhety [Bocharov S. G. Philological Subjects]*. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2007, pp. 392–452. (In Russ.)
2. Verkhovskiy Yu. Opochinin E. N. Conversations with Dostoevsky (Notes and Recollections). In: *Zven'ya [Links]*. Moscow, Leningrad, ACADEMIA Publ., 1936, no. 6, pp. 454–494. (In Russ.)
3. Garicheva (Fedorova) E. A. Visions in Iconography and Old Russian Literature. In: *Dukhovnye nachala russkogo iskusstva i prosveshcheniya: Materialy XII Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Dukhovnye nachala russkogo iskusstva i prosveshcheniya» («Nikitskie chteniya»)* [Spiritual Origins of Russian Art and Education: Proceedings of the 12th International Scientific Conference "Spiritual Origins of Russian Art and Education" ("Nikitskie Readings")]. Novgorod the Great, 2012, pp. 71–75. (In Russ.)
4. Derzhavina O. A. «Velikoe zertsalo» i ego sud'ba na russkoy pochve ["The Great Mirror" and Its Destiny on Russian Soil]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 439 p. (In Russ.)
5. From "The Life of Basil the Younger". Theodore's Walking Through Airy Ordeals. In: *Biblioteka Literaturny Drevney Rusi [The Library of Ancient Russian Literature]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2003, vol. 8: The 14th — First Half of the 16th Century. Available at: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5134> (accessed 15 May 2017). (In Russ.)
6. Kovaleva I. F. E. N. Opochinin as a Secondary Artist in the Culture of the 19th — 20th Centuries. In: *Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik [Yaroslavl Pedagogical Bulletin]*, 2015, no. 2, vol. 1, pp. 166—170. (In Russ.)

7. Leont'ev K. N. *Nashi novye khristiane: F. M. Dostoevskiy i graf Lev Tolstoy: (Po povodu rechi Dostoevskogo na prazdnike Pushkina i povesti grafa Tolstogo «Chem lyudi zhivy?»)* [Our New Christians: F. M. Dostoevsky and Count Leo Tolstoy: (About the Speech of Dostoevsky at the Pushkin's Celebration and the Story of Count Tolstoy "What Men Live By?"). Moscow, Tipografiya E. I. Pogodinoy Publ., 1882. 68 p. (In Russ.)
8. Ovsyannikov S. N. The Personality of Writer E. N. Opochinin (Based on Materials of the Collection of Rybinsk Museum-Preserve and of Other Collections). In: *XII Zolotarevskie chteniya: materialy nauchnoy konferentsii* [Zolotaryov Readings: Materials of the 12th Scientific Conference]. Rybinsk, 2008, pp. 113–118. (In Russ.)
9. Odesskaya M. M. Opochinin Evgeny N. In: *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskii slovar'* [Russian Writers. 1800–1917. Biographical Dictionary]. Moscow, Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya Publ., 1999, pp. 441–442. (In Russ.)
10. Odesskaya M. M. Opochinin E. N. Russian Collectors and the Surviving Monuments of the Past. Observations and Recollections. In: *Nashe nasledie*, 1990, no. 4, pp. 104–115. (In Russ.)
11. Odesskaya M. M. An Oral Story of F. M. Dostoevsky. From the Archive of E. N. Opochinin. In: *Novyy mir*, 1992, no. 8, pp. 211–217. (In Russ.)
12. Petukhova N. A. Some Comments on the Manuscript of E. N. Opochinin "Russian Collectors and the Surviving Monuments of the Past". In: *Opochininskie chteniya* [Opochinin's Readings]. Myshkin, 1993, issue 3, pp. 32–40. (In Russ.)
13. Fedorova E. A. Svoeobrazie natsional'nogo kharaktera v okhotnich'ikh rasskazakh E. N. Opochinina [Peculiarity of National Character in Hunter's Stories by Evgeny Opochinin]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2016. Vol. 14: Analysis, Interpretations, Understanding, pp. 297–310. Available at: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482317603.pdf (In Russ.)
14. Yashina E. A. Typology of Paradoxes in the Literary Text. In: *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2007, no. 4, pp. 181–186. (In Russ.)

DOI 10.15393/j9.art.2017.4502

УДК 821.161.1.09“18”

Сергей Анатольевич Шульц

(Ростов-на-Дону, Российская Федерация)

s_shulz@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИНФЕРНАЛЬНОГО В ИДИЛЛИЧЕСКОМ:

Н. В. ГОГОЛЬ — Л. Н. ТОЛСТОЙ — И. А. БУНИН

Аннотация. На материале повестей Н. В. Гоголя («Вий»), Л. Н. Толстого («Дьявол»), И. А. Бунина («Митина любовь») рассмотрена эволюция сюжета трансформации «дьявольского» в «идиллическом». Показана связь разрушения «идиллии» с мифологическим сюжетом происхождения космоса из хаоса. Хтоническое начало, под власть которого подпадают Хома и Иртенев, проявляет себя в неожиданных условиях: идиллические «мирные пейзажи» обнаруживают в себе возможность обратной страшной метаморфозы. Если Хома «соблазнен» помимо своей воли, то в истории со Степанидой Иртенев — инициатор. В обоих случаях актуализируются также отношения власти как регулятора общественного устройства: сирота бурсак соблазнен богатой и знатной панночкой; Евгений же, приглашая Степаниду, напротив, пользуется своим преимуществом барина. В конечном счете оба героя подчинены власти бесовской, покрывающей все другие отношения господства и подчинения. В эпоху сентиментализма идиллический канон был «акосмичен». Гоголь и Толстой вернули ему космизм, а наследующий им Бунин частично вернулся к сентименталистскому акосмизму, «лирически» шире раскрыв катастрофу индивидуального сознания.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, И. А. Бунин, Дж. Байрон, «идиллическое», inferнальность, хаос и космос

Три произведения Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого, И. А. Бунина — «Вий», «Дьявол», «Митина любовь» — составляют развитие «единого» сюжета «дьявольского» соблазна во внешне идиллических условиях. Их анализ в аспекте исторической поэтики позволяет увидеть развертывание «общей» логики данного сюжета в сходных жанровых моделях.

Л. Толстой неизменно высоко оценивал гоголевский «Вий»¹, демонстративная мифопоэтическая установка которого, казалось бы, столь далека от его собственной манеры. Недаром Е. М. Мелетинский, рассуждая о мифологизме русской литературы

XIX века, упоминает имя Толстого скорее по контрасту с именами других классиков, прежде всего Гоголя и Достоевского [18, 127–132].

В то же время мифопоэтическое начало не вполне чуждо Толстому. Даже «полемизируя» с ним, он придает ему новое измерение (см. об этом: [26]). Неоконченная повесть «Дьявол», интерпретирующая сюжет подпадения женатого мужчины под власть безудержного влечения к другой женщине, фиксирует мифологизацию этого сюжета, благодаря которой последний истолковывается в инфернальном ключе. Другая женщина оказывается «дьяволом», соблазняющим «невинную» душу. Возвращение к средневековому «женщина — сосуд дьявола» сопровождается онтологически-мистическим ригоризмом о природе человека, обнаруживающей зло в самой себе. Здесь именно онтологический вывод, а не просто этический, как полагал С. Н. Булгаков [6].

Еще более узкой по сравнению с булгаковской является позиция Р. Густафсона: «Иртенев отстраняется от ответственности, проецируя свои мотивы и чувства на других и рационализируя. Он не свободен потому, что не может взять на себя ответственность за свои действия, <...> его подчиняет собственная страсть и стремление к наслаждению. Он осужден угождать только самому себе» [11, 342].

«Вина» в повести Толстого не столько моральная, сколько онтологическая и «интеллектуализированная» (термин М. Л. Гаспарова [8, 453]): все дело в устройстве мироздания, а не в конкретном частном человеке, лишь моментом которого тот является.

Примечательно, что протагонисту «Дьявола» дается фамилия, лишь слегка отличная от фамилии героя толстовского «Детства» (там было: Иртенев). Тем самым обнаруживается связь образа протагониста из позднего произведения с личной темой Толстого, преемственная связь Иртенева с чистым и невинным Иртеньевым (фигурой явно автобиографической).

Мифопоэтика «Дьявола» становится более очевидной лишь в финале, когда, собственно, и звучит роковое слово, давшее повесть название, закольцовывая смысловую ситуацию произведения. Однако именно название заставляет под углом

концовки — в качестве кульминации и ударного момента — прочесть весь текст. Тут обнаруживается прямая связь «Дьявола» с «Виём».

Следующим шагом в трансформации рассматриваемого метасюжета, начинающегося с «Вия», продолженного «Дьяволом», становится «Митина любовь» Бунина, где катастрофическая любовная топика подана также в условиях «идиллии».

В главном же она существует в сугубо внутренней плоскости — модернистской плоскости «сознания», конкретно — катастрофы сознания, по-феноменологически понятого в виде репрезентации души и всего человека в целом. У Бунина inferнальности словно нет, из его рассказа почти уходит все сверхъестественное и «чудесное», чтобы уступить место сугубо «психологическим» мотивировкам, посюстороннему. Примечательно, что современники среди учителей Бунина называли именно Гоголя [4] и Толстого [12].

При переходе от романтизма («Вий») к реализму («Дьявол») и далее к переплетенному с реализмом («новым реализмом») модернизму² («Митина любовь») истолкование inferнального сюжета претерпевает необходимое изменение. Везде — разрушение, взрыв жанра идиллии с его императивами внутреннего и внешнего покоя, поскольку последний теперь обнаруживает в себе зерна распада. Распад — символ «выплеска» хаотического в виде скрытой основы космического. Такой символ вскрывает построение данного типа идиллии на основе ее образца-источника — мифа о возникновении космоса из хаоса.

Нередко рассуждают об «акосмизме» сентиментализма (отчасти это задано у Ф. Шиллера: [24]), одним из репрезентативных жанров которого является именно идиллия и который присутствует, наряду с другими стилевыми образованиями, во всех трех рассматриваемых произведениях. Но космически-хаотическое в полной мере проявляется в идиллических хронотопах Гоголя, Толстого, Бунина, моделирующих целый миропорядок. Подобное моделирование Бахтин справедливо считал признаком величия художника [1]; [2].

Все три рассматриваемых повести имеют главной ареной действия деревню, располагающую, казалось бы, к ладу

и гармонии, но все произведения заканчиваются смертью протагониста. В случае «Вия» погибают и Хома, и панночка. В случае недописанного «Дьявола» существуют варианты самоубийства протагониста и убийства им «соблазнительницы». Наконец «Митина любовь» завершается самоубийством покинутого Мити.

В повести Толстого инфернальный соблазн изображается исподволь (нарастает), дается в антураже социально-психологической конкретики, в намеках, в выстраданном программном выводе-прозрении об устройстве мира и человека: «Да нет никакого Бога. Есть дьявол. И это она. Он овладел мной»³.

Этот вывод, обращающий к гностическим учениям о «злом демиурге», делает реалистическую предысторию развития сюжета толстовской повести прелюдией к главному — выходу автора, нарратора и героя из сферы частного и «действительного» в сферу общего и мистически-символического. Жанр «Дьявола» тем самым сдвигается в сторону притчи, хотя аттестация событий в качестве частных также остается.

Не сразу заметная притчевость «Вия» задана по-иному — в определении Хома в качестве «философа» (это далеко не случайное именование) и тем самым — в архаически-романтической традиции — в качестве художника, подвергающегося бытийному испытанию (см. об этом: [27]; [10, 190]; [17, 162]; [14]). Здесь частное становится символом общего: оба начала неконфликтны. Нельзя разделить мнение об якобы однозначном снижении образа Хома⁴.

Толстой предвосхищает модернистскую эксплуатацию темы инфернального (Ф. Сологуб, Д. Мережковский, З. Гиппиус и т. д.), с очевидными в ней элементами стилизации (почти отсутствующей у Толстого, но подготовленной им) и даже манерности (напрочь чуждой Толстому). На фоне других модернистов резко выделяется Бунин с его «Митиной любовью», где всякая прямая инфернальность и мистика исчезают, зато открываются лирически-психологические глубины отброшенного внутрь многомерной пустоты самого себя «я».

Топос деревни в рассматриваемых произведениях оказывается совсем не нейтральным, а раскрывается во всем своем многообразии. Он антиномичен городу своей «естественностью»,

простотой, безыскусностью. Для крестьянского мессианизма Толстого контраст тем более принципиален. В то же время ракурс идиллического оказывается двоящимся, в том числе в сторону деидиллизации. Ср.:

Вий:

— Эх, славное место! — сказал философ. — Вот тут бы жить, ловить рыбу в Днепре и в прудах, охотиться с тенетами или с ружьем за стрепетами и крольшнепами! Впрочем, я думаю, и дроф немало в этих лугах⁵.

Дьявол:

Поселившись теперь в деревне, его мечта и идеал были в том, чтобы воскресить ту форму жизни, которая была не при отце <...>, но при деде⁶. И теперь и в доме, и в саду, и в хозяйстве он, разумеется, с изменениями, свойственными времени, старался воскресить общий дух жизни деда — все на широкую ногу, довольство всех вокруг и порядок и благоустройство (*Толстой*, 212).

Воспоминания Иртенева о встречах со Степанидой:

...запах чего-то свежего и сильного и та же высокая грудь, поднимающая занавеску, и все это в той же ореховой и кленовой чаще, облитой ярким светом (*Толстой*, 219).

Митина любовь:

Это было незабвенное время, недели две он лежал и только в окно видел каждый день меняющиеся вместе с увеличением в мире тепла и света небеса, снег, сад, его стволы и ветви. Он видел: вот утро, и в комнате так ярко и тепло от солнца, что уже ползают по стеклам оживающие мухи... вот послеобеденный час на другой день: солнце за домом, с другой его стороны, а в окне уже до голубизны бледный весенний снег и крупные белые облака в синеве, в вершинах деревьев... а вот, еще через день, в облачном небе теперь такие яркие прогалины, и на коре деревьев такой мокрый блеск, и так каплет с крыши над окном, что не нарадуешься, не нагладишься...⁷

У Бунина идиллическое сразу отнесено по преимуществу в прошлое, дано часто в виде воспоминания, хотя в финале оно вновь становится прямой ареной действия.

В бунинских описаниях взаимопроникают восприятия внешнего мира, как его видит герой, и этого же мира, как его видит нарратор (а за ним — автор). Восприятие нарратора словно бы соединяется с восприятием героя, ориентируясь на него, иногда в чем-то его дополняя, развивая. Взаимопереходы этих различных восприятий уловить очень трудно, что заставляет пересмотреть мнение П. М. Бицилли о том, что Бунин шел от вещей к словам [4, 421–422]. Акт повествования у Бунина включает акт описания мира, оба они основаны на многоходовом кружении от слов к вещам и обратно. Налицо постсимволистский, даже почти «акмеистический» (за счет акцента на предметности), момент у Бунина, хотя и с элементами «символизации».

После эпизода возвращения Мити в деревню читателя сразу настораживает то, что нарратор и Митя соотносят ощущения от последовавшей девять лет назад смерти Митино-го отца (в их воспроизведении мелькает даже эсхатология: «...все преобразилось как бы от близости конца мира» (Бунин, 120)) и теперешние впечатления героя:

Такое же наваждение — только совсем другого порядка, — испытывал Митя и теперь: эта весна, весна его первой любви, тоже была совершенно иная, чем все прежние весны. Мир опять был преображен, опять полон как будто чем-то посторонним, но только не враждебным, не ужасным, а напротив, — дивно сливающимся с радостью и молодостью весны (Бунин, 120).

Поразительно в приведенной цитате сближение «постороннего» в качестве чего-то связанного с впечатлениями от смерти отца (к тому же навеявшего эсхатологические мотивы) и «постороннего», вызванного Катей. То, что Катинино названо «посторонним», хотя и со всевозможными вроде бы позитивными оговорками, вызывает у читателя крайне негативное ощущение, обнаруживает пробивающийся сквозь видимую радость скрытый негатив восприятия Митей романа с Катей. Воспоминания о «романе» неловко вторгаются в лишь кажущиеся радостными впечатления, предвосхищая нагнетание роковых деталей. Весь рассказ строится Буниным в горизонте предвидения личностного слома Мити.

Вслед за воспроизведением воспоминаний Мити у Бунина следует описание уже несколько деидеализированного хронотопа деревни, где протагонист находится после воспринимаемого временным расставания с Катей. Здесь в метафорах появляется инфернальность, заставляющая вспомнить о Гоголе и Толстом.

Хотя это «лишь» метафоры, они небезобидны и прямо готовят худшее:

Только раз в это первое время напомнила о себе Катя зловеще. Однажды, поздно вечером, Митя вышел на заднее крыльцо. Было очень темно, тихо, пахло сырым полем. Из-за ночных облаков, над смутными очертаниями сада, слезились мелкие звезды (темнота и «слезливость» сразу настораживают читателя. — С. III.). И вдруг где-то вдали что-то дико, дьявольски гукнуло и закатилось лаем, визгом⁸. <...> Сыч, лесной пугач, совершающий свою любовь, и больше ничего, думал он, а весь замирал как бы от незримого присутствия в этой тьме самого дьявола. И вдруг опять раздался гулкий, всю Митину душу потрясший вой, где-то близко, в верхушках аллеи, затрещало, зашумело — и дьявол бесшумно перенесся куда-то в другое место сада. Там он сначала залаял, потом стал жалобно, моляще («дьявол» молится! Это вызывает к нему жалость, намекая на амбивалентную «жалость» Мити к Кате. — С. III.), как ребенок, ныть, плакать, хлопать крыльями и клекотать с мучительным наслаждением, стал взвизгивать, закатываться таким ерническим смехом, точно его щекотали и пытали. <...> дьявол вдруг сорвался, захлебнулся и, прорезав темный сад предсмертно-истомным воплем, точно сквозь землю провалился (Бунин, 118–119).

Принципиально, что бунинский нарратор подчеркивает отнесенность идиллической составляющей хронотопа описываемой деревни в прошлое. Герой сам разрушает «идиллию» своим восприятием, своим сознанием (тут переключка с мотивом рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека»).

Тем самым ставится отсутствующая у Толстого проблема соотношения «объективного» и «субъективного» в ходе событий, в их восприятии. В «Дьяволе» все происходило не из-за чьего-то солипсического хотения, а потому, что так устроены мир и человек. У Гоголя «субъективное» и «объективное» (якобы иллюзорное, кажущееся и то, что «на самом деле») —

предельно перепутаны и взаимопереходят друг в друга, в том числе в модусах карнавального и некарнавального.

Митя видит все сугубо индивидуально, что не отменяет определенной объективности хода событий. Вопреки мнению О. В. Сливицкой [20, 215], Митя — не «простой» или «заурядный», но весьма рафинированный, тонко чувствующий, остро воспринимающий, отзывчивый — все это черты натуры примечательной, состоявшейся. То, что происходит с Митей, может произойти только с ним и больше ни с кем. В этом отношении герой полностью «атипичен», «нетипичен».

Образ же Хома — образ-символ. Хома — *философ вообще и человек вообще*, образец проникнутого карнавальным мироощущением школяра средневекового типа, не по-карнавальному подпавшего под чары ведьмы (см. об этом: [28]).

Создающиеся тремя рассматриваемыми писателями пространственные модели противостоят городу, откуда приходят Хома, Иртенев, Митя и куда периодически переносится действие.

Хома втянут в жизнь хутора помимо своей воли, недаром сразу же за сентенцией о «славном месте» следует: «Да не мешает подумать и о том, как бы улизнуть отсюда» (Гоголь, 336). Иртенев же, напротив, выбирает сельскую жизнь совершенно сознательно, однако среди мотивов его действий есть и желание обогащения, которое в своем истоке разоблачается Толстым и является одним из симптомов будущей развязки (в модусе «расплаты»). Митя попадает в деревню для передышки в затянувшемся конфликте с Катей, что, однако, только усугубляет его положение.

По мнению П. Тиргена, Гоголь первым в русской литературе создает «на подлинно высоком уровне» образец идиллии, переходящий в «псевдоидиллию», «злую идиллию» [23, 313]. Рассматривая «Ганца Кюхельгартена» и «Старосветских помещиков», П. Тирген везде находит «псевдоидиллию», в случае последней повести обнаруживающую себя как «присутствие сатанинского, безбожного мира, который и образует самое ядро этого бытия, скрывающееся за “идиллической оболочкой”» [23, 315].

Создается впечатление, что исследователь все-таки писал о «Вие». Его характеристики больше подходят к этой повести,

чем к «Старосветским помещикам», где остраненный автором мир *подлинно* идиллического разрушается.

В «Вие» за видимой поверхностью вещей *в самом деле* вскрывается нечто инфернальное. Хома становится безвинной жертвой «соблазнения», которое нигде явно не подано таковым, но, безусловно, им является. Сцена полета с ведьмой и открывающийся Хоме вид, новое состояние бытия сущего свидетельствуют в том числе об эротическом экстазе, что хорошо почувствовал даже такой аскет, как А. Ф. Лосев [15; 33, 35].

Эта сцена аналогична изображенному в мистерии Байрона «Каин» полету протагониста с Люцифером, во время которого тот открывает Каину тайны прошлого, настоящего и будущего, секреты мироздания и в том числе «правду» об Иегове как «злом» демиурге.

Обозреваемые Каином во время полета мира прекрасны:

О, дивный,
Невыразимо дивный мир! И вы,
Несметные, растущие без меры
Громады звезд! Скажите: что такое
И сами вы, и эта голубая
Безбрежная воздушная пустыня,
Где кружитесь вы в бешеном веселье,
Как листья вдоль прозрачных рек Эдема?⁹

Символика голубого цвета повторяется и в гоголевском эпизоде полета: «...голубые колокольчики, наклоня свои головки, звенели» (*Гоголь*, 329). (Ср. также переданное в виде косвенной речи Хома замечание о «целых рядах селений», которые «синели вдаль» от хутора (*Гоголь*, 336).)

Однако Каин не может найти слов восхищения для определения бытия человека, которое ведет лишь к смерти — и герой проклинает создателя человека как злого демиурга. Налицо переключка Байрона с Толстым, возникающая при посредстве Гоголя, в творчестве которого также присутствует гностический элемент — в сочетании с христианско-неоплатоническим (см. об этом: [25, 27]).

Посещение байроновскими Каином и Люцифером царства мертвых можно сопоставить с первым томом «Мертвых душ», взятым в аспекте путешествия по загробному миру.

Хотя Хома терпит поражение в столкновении с инферральными силами, общее «благое» мироустройство не подвергается в «Вие» сомнению. Поэтому не прав М. Вайскопф, видящий в «Вие» «антиклерикальные» мотивы, приравненные им к антихристианским [7, 161–162]: оценивать смысл повести нужно не по итогу бдений героя, а по финалу в целом, завершающемуся появлением нового «философа» взамен Хома (аспект карнавального обновления и приращения жизни) и колокольным звоном, что в православии считается проявлением сакрального.

М. Вайскопф расценивает Вия в качестве совпадающего с дьяволом (или катарским Люцифером) Бога. Такой подход — даже в связи с возможным привлечением гностического мотива пленения Вия в качестве якобы «сакрального властителя» темным началом — не мотивирован исследователем.

Суждение Андрея Белого о том, что «царство астрала у Голя есть царство Вия, свиных страшных харь, “красных свиток”, глазами блистающих ведьмочек, “виев”» [3, 227] нуждается в уточнении: в этом царстве — если вспомнить полет Хома — происходит демонизация Божественного в основе космоса, диффузно сплетенная с признанием его эстетического великолепия (как у Байрона), в нем соединяются ураническое (небесное) и хтоническое (подземное).

По замечанию А. Ф. Лосева, в наиболее архаический период «земля вообще ничем не отличается ни от неба, ни от подземного мира и представляет собой единое и нераздельное с ним общекосмическое тело, так что все земное (в том числе животные и человек) есть в то же самое время и небесное» [16, 248].

Если Хома «соблазнен» помимо своей воли, то в истории со Степанидой Иртенев — инициатор. В обоих случаях актуализируются также отношения власти как регулятора посястороннего устройства: сирота бурсак соблазнен богатой и знатной панночкой; Евгений же, приглашая Степаниду, напротив, пользуется своим преимуществом барина.

В конечном счете оба героя подчинены, однако, власти бесовской, покрывающей все другие отношения господства и подчинения. При этом оба они обращают внимание на представляемые демонически и вместе с тем эстетически глаза,

взгляд (соответственно панночки и Степаниды) и поражены ими. В данном отношении и Хома, сначала только страшась ведьмы, затем «влюблен» (все в той же одержимости), причем в церкви — даже в мертвую.

В инициативе Иртенева есть элемент некоей чудовищной анонимности: не он напрямую выбирает Степаниду, а ее подбирает ему по его просьбе Данила. Влечение со стороны Иртенева вспыхивает уже потом. И оно быстро «проходит» с женитьбой — чтобы затем разгореться с новой силой.

Сходный эпизод с участием в развитии сюжета стороннего лица есть также в «Митиной любви». Только у Бунина староста сам навязывает герою идею связи с деревенской бабой, ожидая взамен подарка. Развитие мотива исходит отнюдь не от Мити, действующего «против воли» (Бунин, 138).

В течение интрижки Мити с Аленкой подтекст воздействия рока, подавления «я» героя усиливается:

Опять мелькала ужасавшая уже третий день мысль: «Что я делаю? Я с ума схожу!» Он чувствовал себя лунатиком, покоренным чьей-то посторонней волей, все быстрее и быстрее идущим к какой-то роковой, но неотразимо влекущей пропасти (Бунин, 145–146).

Накануне падения Мити принципиальный для повести подтекст подчинения чужой злой воле вновь форсируется, представляя амбивалентным; он фиксирует неполноту Митино самосознания, невозможность героем отделить трагически-высокое в своем положении от мнимо-умильного, ужасающе-мелодраматического:

Ночью он услышал отдаленную, медлительную музыку и увидел себя висящим над огромной, слабо освещенной пропастью. Она все светлела и светлела, становилась все бездоннее, все золотистой, все ярче, все многолюднее, и уже совсем отчетливо, с несказанной грустью и нежностью, зазвучало и запело в ней: «Жил, был в Фуле добрый король...» Он затрепетал от умиления, повернулся на другой бок и опять заснул (Бунин, 149).

«Добрый король» — это сам Митя. Но его участь от осознания этого не становится «королевской», разве что в аспекте свергнутого короля.

Когда Митя переезжает в деревню, то в «идиллическом» хронотопе, напоминающем детство, резко обозначается печать рока. Хотя Митя пытается в определенные моменты своих переживаний отвергнуть «поэтический трагизм любви», отправляя его «к черту» (Бунин, 149), все же он остается в рамках этого трагизма, воспринимая свою историю, однако, как глубоко отдельный, индивидуальный случай, несводимый ни к какому другому. Поминание «черта» оказывается не совсем метафорическим.

Но почему герой подхватывает изначальный призыв старости? Из боязни прослыть не таким, как все (устаи старосты гласит усредненное общее мнение)? Из желания отвлечься от своих терзаний по поводу Кати? Из побуждения отомстить ей, не отправляющей письма и, по верному подозрению героя, подтверждающемуся в финале, бросившей его? Прямая мотивировка отсутствует, высвечивая многосложный разлад эмоциональных сил внутри протагониста.

Принципиально, что далее в Мите будто бы пробуждается живой интерес к Аленке: «Он вдруг понял, что пошел в церковь с тайной целью увидеть ее, и то, что видеть ее в церкви нельзя, не надо» (Бунин, 143). Последнее «не надо» свидетельствует в пользу факта понимания Митей определенной «предсудительности» влечения к Аленке.

Для Бунина в его сюжетной ситуации важен мотив «голова плоти» как регулятора биокосмической жизни. Нельзя разделить мнение И. А. Ильина о том, что Митя относится якобы к «слабым» и чисто «плотским» героям, обделенным волей и духовным началом [12, 75–76].

В данном случае нужен иной ракурс рассмотрения: Митя не в силах выйти за рамки всеобщего «плотского» регулятора, воспринимаемого нарратором, автором и самим героем предельно широко, т. е. не чисто «плотски»:

В новом свете, опять в новом, стояла теперь (после отъезда из Москвы. — С. III.) перед ним и Катя... Да, да, кто она, что она такое? А любовь, страсть, душа, тело? Это что такое? Ничего этого нет, — есть что-то другое, совсем другое! Вот этот запах перчатки — разве это тоже не Катя, не любовь, не душа, не тело? И мужики, рабочие в вагоне, женщина, которая ведет в отхожее

место своего безобразного ребенка, тусклые свечи в дребезжащих фонарях, сумерки в весенних пустых полях — все любовь, все душа, и все мука, и все несказанная радость (Бунин, 113).

В приведенной цитате любовное ощущение перерастает в нечто сверхчувственное, позволяющее охватить в едином приятии различные проявления жизни: и высокие и низкие. У Бунина сверхчувственное никогда не означает, впрочем, перечеркивания чувственного.

Далее в бунинском рассказе нарастает противопоставление внешнего как мира, мироздания, к которому принадлежат и Катя, и все-все — внутреннему в протагонисте, катастрофе его сознания и восприятия:

Как и куда вырваться из того заколдованного круга, где было тем мучительнее, тем нестерпимее, чем было лучше? Именно это-то и было непосильно — то самое счастье, которым подавлял его мир и которому недоставало чего-то самого нужного (Бунин, 134–135).

Финал бунинского рассказа знаменует полный разрыв Мити не просто с бросившей его Катей, но именно со всем миром:

...хоть на минуту избавиться от нее и не попасть опять в тот ужасный мир, где он провел весь день и где он только что был в самом ужасном и отвратном из всех земных снов, он нашарил и отодвинул ящик ночного столика, поймал холодный и тяжелый ком револьвера и, глубоко и радостно вздохнув, раскрыл рот и с силой, с наслаждением выстрелил (Бунин, 156).

Митя желает спрятаться от Кати и от мира лишь «хоть на минуту» — видимо, «радость» и «наслаждение» финальных надежд героя связаны преимущественно с этим, как и у погибающей Анны Карениной.

Митя слишком чист, невинен, он, выражаясь несколько ироническими словами Гегеля, — «прекрасная душа». Ведь действие «регулятора» не обходит у Бунина никого — здесь прямое продолжение идеи «Дьявола» о вине законов всего мироздания, идеи, снимающей ответственность с Мити в качестве необыкновенно чувствительного, чистого — и отнюдь не безвольного — человека.

Митя ищет прежде всего *духовного* признания себя со стороны Кати, он ищет психологически-лирического единства с нею. Любовный сюжет в этом случае служит только частным проявлением желания признания себя окружающим миром.

Бунин продолжает выраженную в первом томе «Мертвых душ» мысль Гоголя о том, что есть страсти, появление которых зависит — не от человека, а от чего-то свыше. И хотя позднее Гоголь скажет, что то было написано им в прельщении¹⁰, все же данная мысль играет важную роль в становлении художественного смысла гоголевской поэмы, а затем, так или иначе, в сложных трансформациях, — в художественной философии Толстого и Бунина.

В «Дьяволе» автор и его герой четко разграничивают статус Иртенева до брака, когда интрижка не нарушает душевного покоя героя, и после брака, когда сама мысль о связи на стороне рушит его внутренний мир.

Сюжет «Дьявола» предельно усложнен тем, что Иртенев имел отношения со Степанидой, как и с другими женщинами, но уже городскими, до женитьбы, когда это нужно было герою лишь для «здоровья» (что явно осуждается автором и нарратором в тенденции повести). И именно потом, в браке с Лизой, влечение к Степаниде становится роковым. Но было бы оно таковым, если бы в прошлом связь отсутствовала?

Нельзя разделить мнение Н. Д. Тмарченко о том, что повесть «в значительной степени строится как *испытание идеи* исключительного предпочтения одного или одной перед всеми остальными» [21, 21], поскольку до женитьбы Иртенев об этом вообще не задумывается и имеет различные романы. Все дело в новом статусе мужа; Иртенев совершенно не испытывает к Степаниде любви, а только похоть. Он продолжает любить Лизу, хотя начало их близости и отмечено довольно двусмысленной ремаркой: «Он влюбился потому, что знал, что женится» (Толстой, 221). Пожалуй, вся двусмысленность сохраняется и потом, отчасти объясняя вспыхивающую страсть женатого Иртенева к Степаниде.

После свадьбы Иртенева Степанида не стремится к встречам, забывая о герое. Роковой толчок сюжетного действия, фиксирующий вновь возникающую страсть Иртенева (точнее,

ее рождение: до нее все было для «здоровья»), ознаменован тем, что Степанида приходит в дом героя из простого любопытства — посмотреть на новую барыню, о барине же она вообще не думает. Именно отсюда начинается история полубезумного влечения к ней Евгения вопреки его совести.

И все же кто кого соблазняет? Иртенев уверен в том, что это Степанида — «черт», «дьявол». Если финал «Вия» амбивалентно-карнавально дезавуирует inferнальность сюжетной ситуации словами Тиберия Горобця: «Ведь у нас в Киеве все бабы, которые сидят на базаре, — все ведьмы» (*Гоголь*, 355; ср. также предваряющую ночные бдения Хома реплику «седого козака»: «Когда стара баба, то и ведьма» — *Гоголь*, 341), то финал толстовской повести к inferнальности, напротив, обращает. Красный платок Степаниды в этом контексте почти прямо начинает напоминать о дьявольской красной свитке из гоголевской «Сорочинской ярмарки».

Тем самым ответственность с Иртенева снимается: он влечется помимо своей воли, согласно недолжному устройству мироздания и человека как его части, хотя и — принципиальный момент — испытывая при этом морально-экзистенциальные мучения. Онтологически же Евгений невинен, как это было в древнегреческой трагедии, где вина не носила этического характера.

Совестливый Иртенев противопоставлен у Толстого развратнику дядюшке, которому герой открывается и который едва понимает его. В одном из вариантов финала, содержащем описание самоубийства Иртенева, дядюшке «ни разу не пришло в голову, что причина имела что-нибудь общего с тем признанием, которое <...> ему делал Евгений» (*Толстой*, 252). Так идея произведения индивидуализируется (причина трагедии — в совестливости героя), притом, что она остается обращенной к общему и универсальному для всех.

Хтоническое начало, под власть которого подпадают Хома и Иртенев, проявляет себя в неожиданных условиях: идиллические «мирные пейзажи» обнаруживают в себе возможность обратной страшной метаморфозы.

Особенно двойственно в этом отношении описание хутора панночки, открывающее пространственно-смысловые

перспективы, поданные с несводимых друг к другу точек зрения (на что при интерпретациях «Вия» справедливо обращается внимание). Это заставляет задуматься о принципиальной возможности реализации Гоголем искомой однозначной идиллии в грандиозном замысле «Мертвых душ». В случае с «Дьяволом» поражает, что разрушающий идиллию «хаос» исходит не из города, не из светского общества, как это должно следовать из общей толстовской тенденции, а из недр самой «естественности» и «простоты».

Обнаруженное Гоголем и Толстым дьявольское в идиллии — не столько знак перехода в «антиидиллию», сколько возвращение к мифологической идее творения космоса из хаоса, в результате чего порушенный хаос «шевелится» (как напишет Ф. И. Тютчев¹¹), стремясь вырваться на поверхность и завладеть мирозданием.

В эпоху сентиментализма идиллический канон был преимущественно «акосмичен». Гоголь и Толстой вернули ему космизм, а наследующий им Бунин в чем-то вновь вернулся к сентименталистскому акосмизму, «лирически» шире раскрыв катастрофу многомерного индивидуального (не индивидуалистического!) сознания, сосредоточенного в себе и на себе. У Бунина, в отличие от Гоголя и Толстого, инферальность в основном «метафорическая», но тем страшнее ее неожиданное скрытое обнаружение в наполнении художественного хронотопа бунинского текста.

Примечания

- ¹ См. об этом исследование В. А. Ковалева, раздел об отношении к Гоголю: [13].
- ² Ср. интересное решение вопроса об отношении Бунина к модернизму: [19].
- ³ Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. М.: Худож. лит., 1982. Т. XII. С. 254. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием фамилии автора и страницы в круглых скобках.
- ⁴ Этому мнению придерживались: [22, 300–301]; [5, 134]; [9, 60] и др. (Е. И. Голубева в основном повторяет оценки В. А. Воропаева и И. А. Виногоградова как их последовательница).
- ⁵ Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 2. С. 336. Далее (за исключением особо оговоренных случаев) ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием фамилии автора и страницы в круглых скобках.

- ⁶ Упоминание деда принципиально: оно говорит об ожидаемом возврате в наделяющееся особой ценностью былое, возврате, свойственном новоевропейским видам идиллии.
- ⁷ Бунин И. А. Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1988. Т. 3. С. 117. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.
- ⁸ Ср. волчий вой в «Вие»; о его значении см.: [22, 303–304].
- ⁹ Байрон Дж. Г. Собр. соч.: в 4 т. [перевод И. А. Бунина]. М.: Правда, 1981. Т. IV. С. 361.
- ¹⁰ Гоголь Н. В. <Заметка о «значении прирожденных страстей» на полях заключительной главы первого тома «Мертвых душ». М., 1842> // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. Т. 6. С. 258.
- ¹¹ Тютчев Ф. И. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1980. Т. 1. С. 73.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Дополнения и изменения к Рабле // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Русские словари, 1996. — Т. 5. — С. 80–129.
2. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Языки славянских культур, 2012. — Т. 3. — С. 340–512.
3. Белый А. Душа самосознающая. — М.: Канон+, 1999. — 559 с.
4. Бицилли П. М. Бунин и его место в русской литературе // Бицилли П. М. Трагедия русской культуры. — М.: Русский путь, 2000. — С. 418–423.
5. Бочаров С. Г. О художественных мирах. — М.: Советская Россия, 1985. — 296 с.
6. Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергий» // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. II. — С. 458–498.
7. Вайскопф М. Сюжет Гоголя. Морфология. Идеология. Контекст. — М.: Радикс, 1993. — 590 с.
8. Гаспаров М. Л. Сюжетосложение греческой трагедии // Гаспаров М. Л. Избр. труды: в 3 т. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1. — С. 449–482.
9. Голубева Е. И. Библейский текст в творчестве Н. В. Гоголя: дис. ... канд. филол. наук. — М., 2016. — 133 с.
10. Гуковский Г. А. Реализм Гоголя. — М.; Л.: ГИХЛ, 1959. — 532 с.
11. Густафсон Р. Обитатель и чужак. Теология и художественное творчество Льва Толстого / пер. с англ. Т. Бузиной. — СПб.: Академический проект, 2003. — 477 с.
12. Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелев. — М.: Скифы, 1991. — 216 с.

13. Ковалев В. А. Поэтика Льва Толстого: Истоки. Традиции. — М.: Изд-во МГУ, 1983. — 176 с.
14. Кривонос В. Ш. Пародийный герой и его оценка в прозе Гоголя («Вий») // Проблемы изучения литературного пародирования. Межвуз. сб. науч. тр. — Самара: Изд-во Самарского ун-та, 1996. — С. 87–94.
15. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — число — сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 5–216.
16. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. — М.: Мысль, 1996. — 975 с.
17. Маркович В. М. Балладный мир Жуковского и русская фантастическая повесть эпохи романтизма // Жуковский и русская культура. — Л., 1986. — С. 138–166.
18. Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. — 136 с.
19. Ничипоров И. Б. Поэзия темна, в словах невыразима... Творчество И. А. Бунина и модернизм. — М.: Метафора, 2003. — 256 с.
20. Сливицкая О. В. «Повышенное чувство жизни». Мир Ивана Бунина. — М.: РГГУ, 2004. — 270 с.
21. Тамарченко Н. Д. Об авторской позиции в повестях «позднего» Л. Толстого («Крейцера соната» и «Дьявол») // Русская словесность. — 1999. — № 4. — С. 17–24.
22. Терц А. (Синявский А. Д.) В тени Гоголя // Терц А. (Синявский А. Д.) Сочинения: в 2 т. — М.: Старт, 1992. — Т. 2. — С. 3–336.
23. Тирген П. Et in Arcadia ego: Идиллия и смерть в русской литературе // Sub specie tolerantiae. Памяти В. А. Туниманова. — СПб.: Наука, 2008. — С. 305–321.
24. Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии / пер. с нем. И. Сац // Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. — М.: ГИХЛ, 1957. — Т. 6. — С. 385–477.
25. Шульц С. А. Гоголь. Личность и художественный мир. — М.: Интерпракс, 1994. — 160 с.
26. Шульц С. А. Миф и ритуал в творческом сознании Л. Н. Толстого // Русская литература. — 1998. — № 3. — С. 33–42.
27. Шульц С. А. Гоголевский миф о художнике в контексте нарративной двуплановости повести «Вий» // Гоголезнавчі студії / Гоголеведческие штудии. — Ніжин, 2000. — Вып. 5. — С. 122–142.
28. Шульц С. А. Хома Брут и Франсуа Вийон // Человек. — 2017. — № 2. — С. 144–154.

Sergei A. Shultz

(Rostov-on-Don, Russian Federation)

s_shulz@mail.ru

**TRANSFORMATION OF THE INFERNAL
WITHIN THE IDYLIC:
N. V. GOGOL — L. N. TOLSTOY — I. A. BUNIN**

Abstract. Based the short stories of N. V. Gogol (“Viy”), L. N. Tolstoy (“The Devil”), I. A. Bunin (“Mitya’s Love”) the storyline of transformation of the diabolic within the idyllic is seen in its evolution. A mythological subject of the appearance of the cosmos out of the chaos is related to the destruction of the idyll. The Chthonian character that extends its power to Khoma and Irtenev manifests itself in unexpected conditions: idyllic, “peaceful landscapes” reveal the possibilities of a back awful metamorphose. While Khoma is seduced beyond his will, Irtenev is seen as an initiator in the story with Stepanida. In both situations relations of authorities as a regulator of social structure are kept current: an orphan seminarist gets seduced by a rich and noble young woman; in contrast, by inviting Stepanida, Eugene appeals to his position of a nobleman. Finally, both characters find themselves subjected to the demonic power that covers all the other relations of domination and submission. In the era of sentimentalism the idyllic canon was “acosmic”. Gogol and Tolstoy brought back its cosmism, and Bunin, coming after them, partly turned back to sentimentalistic acosmism by disclosing better the catastrophe of individual consciousness in a lyrical way.

Keywords: Gogol, Tolstoy, Bunin, Byron, “the idyllic”, infernality, chaos and cosmos

References

1. Bakhtin M. M. Additions and Alterations to the Rabelais. In: *Bakhtin M. M. Sobranie sochineniy: v 7 tomakh* [Bakhtin M. M. Collected Works: in 7 Vols]. Moscow, Russkie slovari Publ., 1996, vol. 5, pp. 80–129. (In Russ.)
2. Bakhtin M. M. Forms of Time and Chronotope in the Novel. In: *Bakhtin M. M. Sobranie sochineniy: v 7 tomakh* [Bakhtin M. M. Collected Works: in 7 Vols]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012, vol. 3, pp. 340–512. (In Russ.)
3. Belyy A. *Dusha samosoznayushchaya* [A Self-Conscious Soul]. Moscow, Kanon+ Publ., 1999. 559 p. (In Russ.)
4. Bitsilli P. M. Bunin and His Place in Russian Literature. In: *Bitsilli P. M. Tragediya russkoy kul'tury* [Bitsilli P. M. The Tragedy of Russian Culture]. Moscow, Russkiy put' Publ., 2000, pp. 418–423. (In Russ.)
5. Bocharov S. G. *O khudozhestvennykh mirakh* [On the Artistic Worlds]. Moscow, Sovetskaya Rossiya Publ., 1985. 296 p. (In Russ.)

6. Bulgakov S. N. The Man-God and the Man-Beast. About of the Last Works of Leo Tolstoy: "The Devil" and "Father Sergius". In: *Bulgakov S. N. Sochineniya: v 2 tomakh* [Bulgakov S. N. Works: in 2 Vols]. Moscow, Nauka Publ., 1993, vol. 2, pp. 458–498. (In Russ.)
7. Vayskopf M. *Syuzhet Gogolya. Morfologiya. Ideologiya. Kontekst* [The Plot of Gogol. Morphology. Ideology. Context]. Moscow, Radiks Publ., 1993. 590 p. (In Russ.)
8. Gasparov M. L. The Formation of Plots in the Greek Tragedy. In: *Gasparov M. L. Izbrannye trudy: v 3 tomakh* [Gasparov M. L. Selected Works: in 3 Vols]. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury Publ., 1997, vol. 1, pp. 449–482. (In Russ.)
9. Golubeva E. I. *Bibleyskiy tekst v tvorchestve N. V. Gogolya. Dis. ... kand. filol. nauk* [The Biblical Text in the Works of N. V. Gogol. PhD. philol. sci. diss.]. Moscow, 2016. 133 p. (In Russ.)
10. Gukovskiy G. A. *Realizm Gogolya* [Realism of Gogol]. Moscow, Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1959. 532 p. (In Russ.)
11. Gustafson R. *Obitatel' i chuzhak. Teologiya i khudozhestvennoe tvorchestvo L'va Tolstogo* [An Inhabitant and a Stranger. Theology and Artistic Works of Leo Tolstoy]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2003. 477 p. (In Russ.)
12. Il'in I. A. *O t'me i prosvetlenii. Kniga khudozhestvennoy kritiki: Bunin. Remizov. Shmelev* [About Darkness and Enlightenment. The Book of Literary Criticism. Bunin. Remizov. Shmelev]. Moscow, Skify Publ., 1991. 216 p. (In Russ.)
13. Kovalev V. A. *Poetika L'va Tolstogo: Istoki. Traditsii* [The Poetics of Leo Tolstoy: Origins. Traditions]. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 1983. 176 p. (In Russ.)
14. Krivonos V. Sh. A Parodical Hero and His Assessment in Gogol's Prose ("Viy"). In: *Problemy izucheniya literaturnogo parodirovaniya. Mezhhuzovskiy sbornik nauchnykh trudov* [The Problems of Studying Literary Parodying. Interuniversity Collection of Scientific Works]. Samara, Samara University Publ., 1996, pp. 87–94. (In Russ.)
15. Losev A. F. Dialectics of Myth. In: *Losev A. F. Mif — chislo — sushchnost'* [Losev A. F. Myth — Number — Essence]. Moscow, Mysl' Publ., 1994, pp. 5–216. (In Russ.)
16. Losev A. F. *Mifologiya grekov i rimlyan* [The Greek and Roman Mythology]. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 975 p. (In Russ.)
17. Markovich V. M. The Ballad World of Zhukovsky and the Russian Fantastic Novel of the Romantic Era. In: *Zhukovskiy i russkaya kul'tura* [Zhukovsky and Russian Culture]. Leningrad, 1986, pp. 138–166. (In Russ.)
18. Meletinskiy E. M. *O literaturnykh arkhetyпах* [About Literary Archetypes]. Moscow, The Russian State University for the Humanities Publ., 1994. 136 p. (In Russ.)
19. Nichiporov I. B. *Poeziya temna, v slovakh nevyrazima... Tvorchestvo I. A. Bunina i modernizm* [Poetry is Dark, in Words is Inexpressible... Works of I. A. Bunin and Modernism]. Moscow, Metafora Publ., 2003. 256 p. (In Russ.)

20. Slivitskaya O. V. «Povyshennoe chuvstvo zhizni». *Mir Ivana Bunina* [“An Excessive Sense of Life”. *The World of Ivan Bunin*]. Moscow, The Russian State University for the Humanities Publ., 2004. 270 p. (In Russ.)
21. Tamarchenko N. D. About the Author’s Position in the Novels of “Late” L. Tolstoy (“The Kreutzer Sonata” and “The Devil”). In: *Russkaya slovesnost’*, 1999, no. 4, pp. 17–24. (In Russ.)
22. Terts A. (Sinyavskiy A. D.) In the Shadow of Gogol. In: *Terts A. (Sinyavskiy A. D.) Sochineniya: v 2 tomakh* [Tertz A. (Sinyavsky A. D.) Works: in 2 Vols]. Moscow, Start Publ., 1992, vol. 2, pp. 3–336. (In Russ.)
23. Tirgen P. Et in Arcadia ego: Idyll and Death in Russian Literature. In: *Sub specie tolerantiae. Pamyati V. A. Tunimanova* [Sub specie tolerantiae. In Memory of V. A. Tunimanov]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2008, pp. 305–321. (In Russ.)
24. Shiller F. About Naive and Sentimental Poetry. In: *Shiller F. Sobranie sochineniy: v 7 tomakh* [Schiller F. Collected Works: in 7 Vols]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1957, vol. 6, pp. 385–477. (In Russ.)
25. Shultz S. A. Gogol’. *Lichnost’ i khudozhestvennyy mir* [Gogol. Personality and the Artistic World]. Moscow, Interpraks Publ., 1994. 160 p. (In Russ.)
26. Shultz S. A. Myth and Ritual in the Creative Consciousness of Leo Tolstoy. In: *Russkaya literatura*, 1998, no. 3, pp. 33–42. (In Russ.)
27. Shultz S. A. Gogol’s Myth About the Artist Within the Context of the Narrative Duality of the Novel “Viy”. In: *Gogolevedcheskie studii* [Gogol Studies]. Nizhyn, 2000, issue 5, pp. 122–142. (In Russ.)
28. Shultz S. A. Khoma Brut and François Villon. In: *Chelovek*, 2017, no. 2, pp. 144–154. (In Russ.)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Кошелев Вячеслав Анатольевич — доктор филологических наук, профессор, действительный член Международной и Российской академии наук высшей школы, ведущий специалист Центра менеджмента научно-исследовательской работы Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (*Арзамас, Нижегородская обл.*)

Поташова Ксения Алексеевна — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русской классической литературы Московского государственного областного университета (*Москва*)

Виноградов Игорь Алексеевич — доктор филологических наук, старший научный сотрудник Отдела русской классической литературы Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (*Москва*)

Кибальник Сергей Акимович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы Российской академии наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета (*Санкт-Петербург*)

Баталова Тамара Павловна — кандидат филологических наук, независимый исследователь (*Санкт-Петербург*)

Масолова Елена Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Новосибирского государственного технического университета (*Новосибирск*)

Ружинская Ирина Николаевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Петрозаводского государственного университета (*Петрозаводск*)

Федорова (Гаричева) Елена Алексеевна — доктор филологических наук, профессор кафедры теории и практики коммуникации Ярославского государственного университета, научный сотрудник Рыбинского государственного историко-архитектурного и художественного музея (*Ярославль, Рыбинск*)

Шульц Сергей Анатольевич — доктор филологических наук, независимый исследователь (*Ростов-на-Дону*)

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Koshelev Vyacheslav A. — Doctor of Philology, Professor, full member of the International and Russian Academy of the Higher School Sciences, Leading Specialist of the Management Center of Scientific Research Work of Arzamas Branch of Nizhny Novgorod State University named after N. I. Lobachevsky (*Arzamas, Nizhny Novgorod region*)

Potashova Ksenia A. — PhD. in Philology, Senior Lecturer of the Department of Russian Classical Literature of Moscow State Regional University (*Moscow*)

Vinogradov Igor A. — Doctor of Philology, Senior Researcher of the Department of Russian Classical Literature of A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (*Moscow*)

Kibalnik Sergei A. — Doctor of Philology, Leading Researcher of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences, Professor of Saint Petersburg State University (*St. Petersburg*)

Batalova Tamara P. — PhD. in Philology, Independent Researcher (*St. Petersburg*)

Masolova Elena A. — PhD. in Philology, Associate Professor of the Department of Philology of Novosibirsk State Technical University (*Novosibirsk*)

Ruzhinskaya Irina N. — PhD. in History, Associate Professor of the National History Department of Petrozavodsk State University (*Petrozavodsk*)

Fedorova (Garicheva) Elena A. — Doctor of Philology, Professor of the Department of Theory and Practice of Communication in Yaroslavl State University, Researcher of the Rybinsk State History, Architecture and Art Museum-Preserve (*Yaroslavl, Rybinsk*)

Shultz Sergey A. — Doctor of Philology, independent researcher (*Rostov-on-Don*)

Научный журнал

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2017

Том 15

№ 3

Свидетельство о регистрации СМИ
ЭЛ № ФС 77–61851 от 18.05.2015

Редакторы: *И. С. Андрианова,*
О. А. Сосновская, Л. В. Алексеева, Е. Н. Вяль
Компьютерная верстка: *В. С. Зинкова, О. А. Сосновская*
Перевод: *О. А. Устюгова*
Зав. редакцией *И. С. Андрианова*

Подписано в печать 22.09.2017. Уч.-изд. л. 9. Тираж 100 экз.
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

185910, Российская Федерация
Петрозаводск, пр. Ленина, 33, каб. 301
Тел. +7 (8142) 719 603
E-mail: poetica@post.com
Сайт журнала в сети Интернет: <http://poetica.pro>