

Российская Академия наук
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)

**А. М. Панченко
и русская культура**

Исследования и материалы



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ПУШКИНСКИЙ ДОМ»

Санкт-Петербург
2008

УДК 882.809.1(082)+929 Панченко
ББК Ш5(2=р)75
П 16

Ответственные редакторы:
д-р филол. наук С. А. Кибальник,
д-р филол. наук А. А. Панченко

Автор предисловия:
д-р филол. наук С. А. Кибальник

Рецензенты:
д-р филол. наук Е. А. Тахо-Годи,
д-р филол. наук Т. С. Царькова

Издание осуществлено при поддержке издательского гранта
Санкт-Петербургского научного центра

П16 А. М. Панченко и русская культура: Исследования и материалы / Отв. ред. С. А. Кибальник и А. А. Панченко; Предисловие С. А. Кибальника. — СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2008. — ??? с.

ISBN 978-5-91476-015-8

В сборнике, посвященном действительному члену Российской Академии наук Александру Михайловичу Панченко (1937–2002), одному из самых ярких российских ученых-гуманитариев 1980–1990-х гг., проанализирован его вклад в изучение русской культуры. Судьбы героев древнерусской литературы в последующей культурной традиции, представления о меценатстве и масонах, происхождение «русской идеи», рифма в русских заговорах и современная силлабика, мирская святость и самозванство, традиции древнерусской культуры в творчестве Достоевского и Толстого, юродивые у Достоевского и Чехова, современные переводы Псалтыри — вот лишь некоторые темы, интереснейшим образом разработанные в сборнике ведущими литературоведами России, ближнего зарубежья и Европы. В последнем разделе сборника представлены разные, подчас полемически заостренные точки зрения на научную концепцию А. М. Панченко и ее актуальность для изучения русской культуры, помещены любопытные материалы о творческих связях и личности ученого.

УДК 882.809.1(082)+929 Панченко
ББК Ш5(2=р)75

© С. А. Кибальник, А. А. Панченко,
составление, 2008

© С. А. Кибальник, предисловие, 2008

© Издательство «Пушкинский Дом», 2008

ISBN 978-5-91476-015-8

Предисловие

Действительный член Российской Академии наук Александр Михайлович Панченко (1937–2002) был, по общему мнению, одним из самых ярких российских ученых-гуманитариев 1980–1990-х гг., замечательным исследователем русской культуры, чье творчество получило не только широкий научный, но и общественный резонанс. Свидетельство тому — его телевизионная историческая публицистика, пользовавшаяся в 1990-х гг. колоссальным успехом и популярностью. В этом отношении А. М. Панченко, безусловно, встает в один ряд с другим замечательным «пушкинодомцем» — академиком Д. С. Лихачевым.

А. М. Панченко, как и Д. С. Лихачева, отличали не только блеск и глубина научной мысли, но и необыкновенная широта охвата различных явлений и эпох в истории русской культуры. Он был одним из выдающихся исследователей древнерусской литературы и в то же время культуры Нового времени, в особенности XVIII и XIX вв. В течение многих лет Александр Михайлович возглавлял Отдел новой русской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук.

Русскую литературу академик А. М. Панченко одним из первых начал изучать в рамках всей отечественной культуры. Явления литературного и нелитературного рядов были предметом его одинаково пристального внимания, и одно помогало понять другое. В современном литературоведении и культурологии многие научные принципы А. М. Панченко успешно применяются. В его научном наследии остается еще немало ценного, что нуждается в освоении и развитии.

25 февраля 2007 г. А. М. Панченко исполнилось бы 70 лет. Между тем на 28 мая 2008 г. пришлось уже шестая годовщина со дня смерти замечательного ученого. Все эти годы он продолжал присутствовать в российской науке и культуре. Об А. М. Панченко писали и говорили в средствах массовой информации (особенно много в Петербурге, на страницах журналов «Звезда» и «Русская литература»)*.

Тем более необходимой и своевременной оказалась прошедшая 13–15 июня 2007 г. в Институте русской литературы (Пушкинском

* Сведения обо всем написанном А. М. Панченко и опубликованном о нем самом представлены в вышедшем к 70-летию ученого справочнике: Александр Михайлович Панченко, 1937–2002 / Сост. и авт. вступ. ст. С. И. Николаев. М., 2007. (Материалы к библиографии ученых. Литература и язык; Вып. 32).

Доме) РАН Международная научная конференция, посвященная 70-летию академика А. М. Панченко. Актуальность ее определялась тем, что, с одной стороны, со времени смерти замечательного ученого писали о нем явно недостаточно, особенно в плане анализа и оценки значения его научного творчества, а с другой — во всех областях истории русской культуры, которыми занимался А. М. Панченко, по-прежнему остро ощущается потребность в обращении к его наследию. Участниками конференции стали соавторы и друзья А. М. Панченко, коллеги, близко его знавшие, ученики и продолжатели, а также исследователи, развивающие сюжеты научного творчества А. М. Панченко, — ученые из Санкт-Петербурга, Москвы, Нижнего Новгорода, Великого Новгорода, Риги, Алма-Аты, Шумена, Варшавы, Беркли.

Хотя в Оргкомитет конференции входили и представители других отделов Института (Н. В. Поньрко, В. П. Бударагин) и в ее программе была секция древнерусской литературы, основную роль в подготовке и проведении конференции сыграл Отдел новой русской литературы ИРЛИ РАН, и прежде всего Г. Р. Гарафудинова (секретарь Оргкомитета), С. А. Кибальник (председатель), Н. Д. Кочеткова, С. И. Николаев, А. А. Панченко, Ю. М. Прозоров. Это по-своему закономерно: ведь именно о русской культуре Нового времени А. М. Панченко больше всего писал в последние десятилетия своей жизни, а его наиболее интересные в теоретическом отношении работы посвящены «исторической топике» русской культуры на всем ее временном протяжении от древней до новейшей эпохи.

Материалы этой конференции и составляют основу настоящего сборника статей. В нем шесть разделов. В первом из них — статьи по древнерусской культуре и русской литературе XVIII в. Во втором, третьем и четвертом разделах сюжеты русской культуры, впервые ярко и интересно разработанные самим А. М. Панченко, развиваются на материале русской литературы XIX—XX вв. Наконец, в пятом — речь идет о самом научном наследии А. М. Панченко и его актуальности для изучения русской культуры, а в шестом — помещены работы, посвященные научной концепции, творческим связям и личности ученого.

В статьях, посвященных древнерусской культуре и русской литературе XVIII в., ставятся темы, к которым в той или иной мере обращался сам А. М. Панченко; они отсылают к наследию А. М. Панченко своей сосредоточенностью на «литературной культуре», на том, что находится за пределами собственно литературного текста. Среди рассмотренных здесь сюжетов — этнографические наблюдения в за-

писках иностранных путешественников о России в XVI–XVII вв. (С. М. Толстая), идея овладения Константинополем в болгарской истории (Христо Трендафилов), функции реминисценций из Священного Писания в памятниках Борисоглебского цикла (А. М. Ранчин), рифма в русских заговорах XVII в. (А. Л. Топорков), особенности агиографических памятников Каргополья XVI–XVIII вв. (А. В. Пигин), повесть о Фроле Скобееве (Е. В. Душечкина), русский лубок XVIII в. (К. А. Баршт), образ мецената в представлениях русских писателей XVIII в. (Н. Д. Кочеткова).

Несколько, на первый взгляд, неожиданная мысль о том, что «русская идея» отечественных мыслителей в какой-то степени была навеяна западноевропейскими концепциями особого предназначения России, неотторжимыми от их ощущения кризиса Европы, проводится в открывающей второй раздел сборника статье В. Е. Багно. В этом разделе, в основном посвященном русской литературе первой половины XIX в., проблематику А. М. Панченко как бы подхватывают А. Ф. Белоусов («Народные представления о масонах»), Е. И. Анненкова («Мирская святость как опыт жизни и предмет творческой рефлексии Н. В. Гоголя»). Есть здесь и работы о Пушкине, которым также занимался А. М. Панченко («О датировке и начальных листах в тетради ПД 835» В. Д. Рака и «Двое рыцарей стоят...» В. И. Кошелева), и традиционный для Пушкинского Дома анализ «литературной истории» («К литературной истории стихотворения Н. А. Некрасова „Родина“» Ю. М. Прозорова).

Третий раздел составляет целая серия работ, посвященных творчеству Ф. М. Достоевского. К. А. Степанян словно бы продолжает статью Е. И. Анненковой («Мирская святость в романах Достоевского»), а В. Н. Захаров пишет о самозванстве и двойничестве в изображении Достоевского. В статьях Н. Ф. Будановой и В. В. Дудкина проводятся параллели между романом Достоевского «Бесы» и древнерусской культурой (Устав о жительстве скитском преподобного Нила Сорского), а также западноевропейской литературой («Письма провинциала» Паскаля). Статьи В. Е. Ветловской и Н. А. Кашурникова посвящены роману Достоевского «Братья Карамазовы»: первая — символическим мотивам, а вторая — феноменологии юродства в этом произведении.

Некоторые из излюбленных сюжетов А. М. Панченко рассмотрены затем в статьях, которые вошли в четвертый раздел и написаны на материале русской литературы второй половины XIX и XX вв.: творчества Л. Н. Толстого («Суд, власть и порядок («варяжский» сюжет в

„Анне Карениной“)» А. Г. Гродецкой), И. А. Гончарова и А. П. Чехова («„Взыскующая героиня“ в русской литературе XIX в. (от Гончарова до Чехова)» В. Н. Криволапова и «Шуты и юродивые в произведениях Чехова» М. М. Одесской), духовной и современной силлабической поэзии («Духовно-поэтический путь Елизаветы Шаховой» Е. М. Аксененко, «А. М. Панченко об актуальности традиции стихотворного перевода Псалтыри («Псалмы Ветхого Завета“ Игн. Ивановского)» Л. Ф. Луцевич и «Силлабика в современной русской поэзии» Ю. Б. Орлицкого).

Пятый раздел открывается полемическими статьями С. А. Кибальника и А. А. Панченко, в которых представлены разные, но достаточно подробно обоснованные взгляды на место А. М. Панченко в истории науки. Случилось так, что полемика, принципиально важная для осмысления наследия ученого, которая прозвучала на конференции в докладе С. А. Кибальника по поводу статьи А. А. Панченко «От „топики культуры“ к „истории обывателя“», вызвала затем ответ со стороны последнего. А. А. Панченко помещает в настоящем сборнике расширенный вариант своей первоначальной статьи, озаглавленный «„Обывательская история“ и автоэтнография», заключительный раздел которой составляют его возражения на критику С. А. Кибальника и полемические замечания с критикой его позиции. В свою очередь С. А. Кибальник также присовокупил к своей статье «А. М. Панченко и петербургская школа „феноменологии культуры“» небольшой постскрипtum, в котором ответил на эти замечания. В данном разделе эти четыре текста печатаются как две статьи, включающие написанные позднее полемические прибавления к ним; при этом, согласно пожеланию А. А. Панченко, его статья помещена после статьи С. А. Кибальника, хотя обе части статьи последнего писались в ответ на первую и вторую части статьи А. А. Панченко. В этот раздел входят еще две статьи, посвященные анализу научного наследия и творческих связей ученого («Флуктуация русской словесности XVII в. в работах А. М. Панченко» И. А. Есаулова и «Собинные друзья протопопа Аввакума (А. М. Ремизов — П. Паскаль — В. И. Малышев — А. М. Панченко)» А. М. Грачевой).

Раздел VI составлен прежде всего из работ мемуарного характера, освещающих разные периоды жизни и деятельности исследователя («Александр Михайлович Панченко в трех археографических экспедициях 1963–1965 гг» А. Х. Горфункеля, «Фигура обывателя в интервью А. М. Панченко рубежа веков» Д. Р. Невской, «Изучая протекшее, вечное. (Об Александре Михайловиче Панченко)» А. Ю. Арье-

ва). Как известно, личность А. М. Панченко была настолько яркой и колоритной, что вызвала также и ряд откликов, выполненных в чисто художественном ключе. В этом разделе в ряду воспоминаний печатаются три таких литературных памятника ученому: два посвященных А. М. Панченко стихотворных цикла В. П. Бударagina и фрагмент из повести Сергея Ясенского «Классическая музыка из оперетт», в которой некоторые черты исследователя без труда угадываются в образе академика Волина и которая представляет собой яркое художественное свидетельство необыкновенной популярности ученого среди молодого поколения филологов 1980-х гг.

Научное редактирование сборника С. А. Кибальником и А. А. Панченко частично осуществлено при поддержке гранта, полученного в рамках Совместного конкурса РГНФ и Правительства Санкт-Петербурга, № 08-04-95435 а/П. В редакционно-технической подготовке его к печати принимала участие Г. Р. Гарафутдинова. За помощь в научной экспертизе по поводу отдельных статей, предложенных для публикации в этом издании, выражаю признательность В. Е. Ветловской и Е. Г. Водолазкину.

Хотелось бы надеяться на то, что сборник станет не только данью памяти замечательного ученого, но и определенным этапом в осмыслении его научного наследия.

С. М. Толстая

Этнографические наблюдения в записках иностранных путешественников о России в XVI–XVII вв.

Память об Александре Михайловиче Панченко для меня связана с памятью о Никите Ильиче Толстом. Несмотря на значительную разницу в возрасте и разный жизненный опыт, они были близки по мировосприятию, по научным интересам, наконец, по темпераменту — научному и общественному. Их объединяло чувство личной причастности к истории России и славянства; история была частью их внутреннего мира. Когда-то мы с Никитой Ильичом вместе читали записки иностранных путешественников о России, обращая особое внимание на то, что перекликалось с нашими интересами к духовной культуре, к семиотике языка культуры и культурных текстов. Поэтому для своей статьи я выбрала именно эту тему, чтобы отдать дань памяти Александра Михайловича как бы от имени нас обоих.

Записки иностранных путешественников, посещавших Россию в XVI–XVII вв., особенно наиболее подробные из них, относящиеся ко времени правления Ивана Грозного и принадлежащие австрийскому дипломату барону Сигизмунду Герберштейну и папскому послу Антонио Поссевино, многократно издававшиеся в отрывках и целиком как в оригиналах, так и в переводах, в том числе на русский язык, привлекали внимание многих историков как ценные свидетельства современников о дипломатической и военной политике Московии XVI в., о государственном устройстве, идеологии, экономике, торговле, о царской власти, юридических установлениях, религиозной жизни, а также о географии страны, ее климате, дорогах, реках, флоре и фауне, поэтому они справедливо считаются ценными историко-географическими источниками. Меньше внимания уделяли эти авторы нравам и быту московитов, их обычаям, языку, занятиям, праздникам и т. д. Но такого рода свидетельств тоже немало, и хотя они часто

случайны, отрывочны, не всегда достоверны и не могут претендовать на роль полноценного этнографического источника, все же они заслуживают внимания и оценки с точки зрения их соответствия более поздним и более надежным данным.

В них отражено прежде всего то, что отличало русскую жизнь в ее повседневных бытовых проявлениях от европейских привычек и порядков, именно эти отличия прежде всего бросались в глаза иностранцам и вызывали их интерес. Вместе с тем их нельзя считать всего лишь побочными наблюдениями ради праздного любопытства. Герберштейн сообщает, что эрцгерцог Фердинанд приказал своим послам присматриваться к русским обычаям: «...обязываем вас при (каждом) случае ⟨...⟩ тщательно исследовать как содержание ⟨их⟩ веры, так и обычаи, дабы мы, осведомленные таким образом со всех ⟨возможных сторон⟩, могли бы вникнуть в религию и обряды этого народа, какие они имеют обыкновение соблюдать как в делах церковных, так и светских».¹

Если попытаться систематизировать эти отрывочные сведения, то мы увидим, что в целом они охватывают все основные стороны жизни русского населения того времени (прежде всего городского): особенности материальной культуры, то есть вид и устройство жилища, одежду и обувь, пищу, хозяйство (земледелие, охоту, кузнечное дело, военное дело и т. д.); отмечаются антропологические особенности русских (крепкое сложение, физическая сила, выносливость, красота); описываются, хотя и кратко, обряды и обычаи (крещение, свадьба, погребение и поминания), календарь праздников, посты, верования и суеверия, привычки и нравы.

Самое большое внимание уделяется в записках иностранцев *вопросам веры* — не только в догматическом аспекте (как в случае бесед Поссевино с Иваном Грозным о религии), но и в бытовых проявлениях, и это естественно для европейского взгляда на православную русскую практику, русскую «схизму», как она воспринималась представителями католического или протестантского мира. Ни один из авторов не упускает случая отметить религиозную нетерпимость русских. Итальянец Берберино (Барберино) рассказывает, что русские не позволяют входить иноземцам в свои церкви и ему стоило больших усилий и денег побывать дважды в одной русской церкви, раз днем, а в другой раз ночью.² По свидетельству Поссевино, царь, «поговорив

¹ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 1988. С. 267–268.

² См.: Литературные известия о древнейших путешествиях иностранцев по России: Соч. Фр. Аделунга / Пер. с нем. А. С. Клеванова. М., 1848. С. 51. (Отд. отт. из «Чтений

с послами любого государя, после их ухода (...) моет руки в серебряном тазу, как бы избавляясь от чего-то нечистого и показывая этим, что остальные христиане — грязь. (...) Он не разрешает входить армянам в свои храмы. (...) Грекам это позволяет, лютеранам же и другим еретикам не разрешает, и те храмы, что они себе построили, сожжены по его приказу».³ В другом месте говорится: «к латинской церкви относятся с гораздо большей неприязнью, чем к греческой. Среди них не услышишь поношения Бога или святых, однако слова „латинская вера“ — у них самое сильное проклятие для врагов».⁴

Внимание иностранцев не мог не привлечь русский способ осенения себя крестом, отличный от их собственного не только противоположным направлением движения руки, но и характером применения русскими крестного знамения. Герберштейн пишет: «Осеняя себя крестным знаменем, они делают это правой рукой, как бы уколом прикасаясь сперва ко лбу, потом к груди, затем к правой и, наконец, к левой ее стороне, образуя таким образом крест. Если кто-нибудь водит рукой иначе, то они считают его не за единоверца, а за иностранца; я помню, как они обозвали этим именем меня и бранили за то, что я, не зная об этом обряде, водил рукой иначе».⁵

Иностранцам русское почитание религиозных символов (крестов, икон) казалось чрезмерным и нарочитым. Поссевино отмечал: «Уважение к иконам у них чрезвычайно велико, и им они жертвуют из чувства благочестия или по обету золотые монеты, кресты, свечи и другие небольшие дары. Но особое уважение воздается кресту Господа нашего Христа. Куда ни посмотришь, везде: на перекрестках дорог, над дверями и крышами храмов — видны многочисленные его изображения. Увидя их издали, склонив голову, они крестятся (а это принято у московитов, колен же в таких случаях они не преклоняют), если же оказываются поблизости от него, из почтения сходят с коней. И более всего характеризует благочестие народа то, что, начиная всякое дело, они осеняют себя крестом (...). Войдя в дом, они сначала, по обычаю, крестятся на крест или икону (а их принято помещать во всех домах на самом почетном месте) и только потом приветствуют остальных. Если же случайно не окажется ни креста, ни иконы, то они не крестятся и не кладут поклона, чтобы не оказалось, что этот

в Обществе истории и древностей российских». 1848. Кн. I).

³ *Антонио Поссевино*. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 63.

⁴ Там же. С. 208–209.

⁵ *Сигизмунд Герберштейн*. Записки о Московии. С. 103.

почет воздается стенам. Часто случалось, что мы, садясь за стол, по своему обычаю благословляли трапезу, а приставы подходили к окнам, откуда был виден какой-нибудь крест, или хотя бы достав крест, который они носили с собой (а все московиты, и знатные, и низкого происхождения, по своему обычаю, носят его на шее), воздавали ему должное почитание и молитвы. Если же не было ни одной иконы, они совсем не произносили молитв и говорили, что как только попадется икона, они очистят себя молитвой. У них нет обычая осенять знаком креста пищу, напротив, они осеняют им себя».⁶

В нескольких сочинениях иностранцев упоминается странный с их точки зрения «обычай, по которому каждый хозяин имел в церкви свою икону, молиться которой он только себя одного считал вправе. Обычай этот так глубоко вошел в нравы русских, что нарушение его считалось преступлением и даже наказывалось по закону. Так, если хозяин какой-нибудь иконы замечал, что кто-нибудь другой ей кланяется, то он сейчас принимался бранить его: „Как ты смел, — говорил он виновному, — своими воровскими молитвами восхищать у иконы те милости, на которые я один имею право как ее хозяин?“ (...) В случае церковного отлучения хозяин иконы брал и ее из церкви к себе на дом и потом, по примирении с церковью, опять ставил ее на прежнее место».⁷ С таким личным или даже собственническим отношением к святыням можно связывать и широко распространенный русский обычай, также отмечаемый иностранными путешественниками, строить «личные» домовые церкви, к чему стремился каждый горожанин, кому это было по средствам.

Отношение к иконе как к вещи считалось кощунственным: приобретая икону, нельзя было сказать, «что она куплена (по той причине, что нельзя покупать святых), а употреблялось выражение, что икона „выменена на деньги“; если икона уничтожалась пожаром, то не говорили, что она сгорела, а что она „вознеслась на небо“ или „выбыла“; точно так же выражались и о сгоревшей церкви. Считалось также неприличным вешать иконы на гвоздях, поэтому их ставили на особых подставках. Если икона по ветхости не могла более служить, ее не выбрасывали и не сжигали, но или пускали на реку и предоставляли ее судьбу воле Божией, или закапывали глубоко в землю на

⁶ *Антонио Поссевино*. Исторические сочинения о России XVI в. С. 210–211.

⁷ *Руцинский Л.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1871. Кн. III. С. 44–45.

кладбище или в саду и самое место охраняли от всего нечистого».⁸ Об этом говорит и Поссевино: «Они считают недопустимым класть святые иконы вместе с другими мирскими вещами или одеждой, чистить и вытирать их, поплевав на них, топтаться на одном месте, ходить с открытой грудью, шагать нескладной и необычной походкой (особенно если идут к государю)».⁹ Последнее наблюдение (о нескладной походке) можно связать с распространенным народным представлением о том, что такая ходьба присуща персонажам нечистой силы.

Вместе с тем Олеарий и другие авторы приводят примеры и другого, не столь благоговейного, отношения к иконам, когда иконы подвергались наказанию за неисполнение обращенных к ним просьб и молитв: икона, которая не остановила пожар, была брошена хозяином в огонь со словами: „Ты не хотела помочь мне, теперь помоги себе самой!“; икону, допустившую кражу вола, хозяин бросил в навоз со словами: „Я тебе молюсь, а ты меня от воров не оберегаешь“.¹⁰ Подобное отношение к иконам, сохраняющее, по выражению Б. А. Успенского, «языческий субстрат», в традиционном быту славян подтверждается многими этнографическими свидетельствами.¹¹

Поссевино в разделе «Беседы о религии» рассказывает о своем разговоре с Иваном Грозным, в котором была затронута и тема ношения креста у русских и у католиков. Иван Грозный выдвинул четыре обвинения против папы: 1) что папу носят в кресле; 2) что он «носит крест на ногах»; 3) что он бреет бороду; 4) что он мнит себя Богом. Поссевино отверг эти обвинения, а по поводу ношения креста «на ногах» сказал следующее: «...пусть будет тебе известно, Государь, что с самого начала народы припадали к ногам апостолов, и то же самое очень часто делали и при преемниках святого Петра. А прикрепили они крест для того, чтобы эти проявления почитания относились не к ним самим, но чтобы припадающие к нему признавали и почитали его как символ креста самого Христа». На это Иван Грозный ответил: «Да ведь позор — носить крест на ногах, ведь мы считаем, что крест находится на позорном месте, если он каким-нибудь обра-

⁸ Там же. С. 77.

⁹ *Антонио Поссевино*. Исторические сочинения о России XVI в. С. 74.

¹⁰ *Руцинский Л.* Религиозный быт русских... С. 79. О наказании икон подробнее см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 182–186.

¹¹ См. также: *Белова О. В.* Икона // *Славянские древности: Этнолингвистич. словарь* / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 269–273.

зом свисает с груди на живот».¹² В другом разделе своих записок Поссевино дает совет будущим послам в Московию: «Если они будут носить кресты на шее (а в Московии все носят их под рубашкой), нужно остерегаться, чтобы они не свисали с груди на живот. Московиты считают самым большим позором, если святой крест свисает ниже пояса. Мало того, если они увидят, что четки со вделанными в них крестами свисают с пояса, то, по их мнению, это величайшее оскорбление святыни, т. к. они прикреплены на позорном месте».¹³ Таким образом, для русских вообще и для Ивана Грозного в частности тело человека делится на верхнюю и нижнюю часть, первая оценивается положительно и считается достойным местом для сакрального символа (креста), а вторая, нижняя, — отрицательно, поэтому присутствие на ней сакрального символа оскверняет его. Такое представление о человеческом теле вполне соответствует народной русской и славянской антропологии и подтверждается языковыми и этнографическими свидетельствами Нового времени, вплоть до современных.

Многие авторы отмечают, что русские среди всех святых особенно почитают святого Николая Мирликийского. Берберини (Барберини) пишет: «Москвитяне исповедуют религию греческую. Они весьма суеверны в живописи и изображениях святых; поклоняются одному святому Николаю, почти не упоминая о других Божьих угодниках, и празднуют день этого святителя больше, чем всякого другого».¹⁴ То же читаем у Поссевино: «Между прочим, более всего они чтут святого Николая, епископа Мирликийского (<...>). Они называют святого Николая чудотворцем, т. е. творцом чудес».¹⁵ Теофил Вармунд в своих записках о России XVII в. «рассказывает, со слов одного иностранца, жившего в России, что однажды какой-то монах обратился к немцу с просьбой о милостыни, которой он выпрашивал именем четвертого лица Св. Троицы. Когда немец спросил: „Какое это лицо?“, монах отвечал: „Св. Николай“».¹⁶

¹² Антонио Поссевино. Исторические сочинения о России XVI в. С. 81.

¹³ Там же. С. 74.

¹⁴ Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков. М., 1991. С. 67.

¹⁵ Антонио Поссевино. Исторические сочинения о России XVI в. С. 29.

¹⁶ Руцинский Л. Религиозный быт русских... С. 173. О народном культе св. Николая — «русского бога» и его мифологических мотивах см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

В записках иностранцев можно встретить более или менее подробное описание основных русских *праздников*; многие детали этих описаний вполне соответствуют известным по позднейшим источникам данным. Поссевино сообщает: «Святых они почитают тех же, что и мы, но в другие дни ежегодными богослужениями. День святой Троицы они празднуют на второй день Пятидесятницы, в этот день они украшают храмы ветвями и листьями, священник же произносит 36 длиннейших молитв, в то время как народ слушает их, простершись на земле и припав лбом к полу. День Всех Святых приходится у них на середину Четырехдесятницы. 1 ноября они отмечают день Кузмы и Дамиана, 8 ноября — день Михаила Архангела. 13-го — день святого Филиппа, 16 ноября — святого Матвея Апостола. В мае месяце два дня поминают умерших, этот праздник называется „поминанье душ“. На могилах зажигают множество свечей и факелов, затем священник с ладаном и молитвой обходит могилы и разбрасывает кутью (которую готовят из меда, пшеничной муки и воды), часть ее отведывает священник и остальные присутствующие. Родственники умерших на могилы кладут хлеб и различные кушанья, половину которых берет себе священник, а остальную часть раздают слугам и беднякам. Более состоятельные для бедняков и, конечно, для священников устраивают пир».¹⁷

По свидетельству Герберштейна, «именитые мужи чтут праздничные дни тем, что по окончании богослужения устраивают пиршество и пьянство и облачаются в более нарядное одеяние, а простой народ, слуги и рабы по большей части работают, говоря, что праздничать и воздерживаться от работы — дело господское. Граждане и ремесленники присутствуют на богослужении, по окончании которого возвращаются к работе, считая, что заняться работой более богоугодно, чем попусту растрачивать достаток и время на питье, игру и тому подобные дела».¹⁸ Об этом говорится и у Поссевино: «В праздничные дни москвиты не освобождаются от занятий и телесного труда, они считают, что в эти дни запрещен не труд, а греховные поступки. По крайней мере, по их словам, почитание праздничных дней пошло от иностранных обычаев и восходит к иудеям, а ведь их обряды у них запрещены. Прекращение работы подобает богатым и духовным лицам, бедные же, так как они живут одним днем, не могут прекратить работу. Таким образом, всегда, будь это день Пасхи или Рождества, они

¹⁷ Антонио Поссевино. Исторические сочинения о России XVI в. С. 209.

¹⁸ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. С. 103.

трудятся. Исключение составляет только день Благовещения, который они очень чтут и считают священным».¹⁹

Этнографические данные подтверждают особое отношение русских и восточных славян в целом к празднику Благовещения, в который запрет на работу (особенно на работу на земле) считается самым строгим, а нарушение запрета, по народным представлениям, карается стихийными бедствиями, обычно засухой и градом.²⁰ Однако в народной традиции и другие праздники и воскресенья отмечаются прежде всего запретом на все или отдельные виды работ, и этот запрет вплоть до наших дней остается актуальным.²¹

В связи с праздниками почти все иностранцы говорят о русской наклонности к *пьянству*. У Берберино читаем: «Надобно сказать, что они весьма наклонны к пьянству, и даже до такой степени, что от этого происходит у них много соблазна, зажигательство домов и тому подобное. Обыкновенно государь строго запрещает им это; но чуть настал Николин день — дается им две недели праздника и полной свободы, и в это время им только и дела, что пить день и ночь! По домам, по улицам — везде только и встречаются, что пьяные от водки, которую пьют много, да от пива и другого напитка, приготовляемого из меда...»²² Во многих записках, однако, содержатся прямо противоположные свидетельства и говорится о строгом запрете на пьянство. Поляк Самуил Мацкевич, посетивший Москву в начале XVII в., утверждает, что «москвитяне соблюдают великую трезвость, которой требуют строго и от вельмож, и от народа. Пьянство запрещено; корчем или кабаков нет во всей России; негде купить ни вина, ни пива; и даже дома, исключая бояр, никто не смеет приготовить для себя хмельного; за этим наблюдают лазутчики и старосты, коим велено осматривать дома. Иные пытались скрывать бочонки с вином, искусно заделывая их в печах, но и там, к большой беде виновных, их находили. Пьяного тотчас отводят в „бражную тюрьму“, нарочно для них устроенную; там для каждого рода преступников есть особая темница; и только через несколько недель освобождают из нее, по чьему-либо ходатайству».²³

¹⁹ Антонио Поссевино. Исторические сочинения о России XVI в. С. 210.

²⁰ Толстой Н. И., Толстая С. М. Благовещение // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 182–188.

²¹ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Запреты // Там же. Т. 2. С. 269–273.

²² Иностранцы о древней Москве. С. 67.

²³ Там же. С. 261.

Среди праздников чаще других внимание иностранцев привлекают Крещение, Вербное воскресенье и Троица; у некоторых авторов они описаны весьма подробно.

Герберштейн сообщает о таком виде русских праздничных развлечений, как качели: «...в определенные праздничные дни (летом) они разрешают женам и дочерям сходиться вместе для развлечения на широком лугу. Здесь, усаживаясь на некоторое колесо, наподобие колеса Фортуны, они едут то вверх, то вниз; или иначе — привязывают веревку, (так что) она провисает, и, сидя на ней, они после толчка раскачиваются и движутся туда-сюда, или, наконец, они забавляются определенными песнями, хлопая при этом в ладоши; плясок же они совершенно не устраивают».²⁴ Комментаторы этого места справедливо сомневаются в толковании «чертова колеса» как колеса Фортуны, но Герберштейн всего лишь сравнивает его с известным ему по западноевропейской традиции символом, тогда как упомянутые им русские качели находят полное подтверждение в позднейших этнографических свидетельствах, относящихся не только к русским, но и к другим славянам.²⁵

Очень большое впечатление производило на просвещенных иностранцев *положение женщин* в Московии, об этом говорится практически у всех авторов. Герберштейн пишет: «[Положение женщин весьма плачевно.] Они (москвиты) не верят в честь женщины, если она не живет взаперти дома и не находится под такой охраной, что никуда не выходит. Они отказывают женщине в целомудрии, если она позволяет смотреть на себя посторонним или иностранцам. Заключенные дома, они только прядут и сучат нитки, не имея совершенно никакого голоса и участия в хозяйстве; все домашние работы считаются делом рабов. Всем, что убито руками женщины, будь то курица или другое животное, они гнушаются как нечистым. [У тех же, кто победнее, жены исполняют домашние работы и стряпают.] Если они хотят зарезать курицу, а мужа или рабов случайно нет дома, то они становятся у дверей, держа курицу или другое животное и нож, и усердно просят прохожих мужчин, чтобы те зарезали животное».²⁶

²⁴ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. С. 112.

²⁵ О ритуальном качании на качелях весной как магическом действии, провоцирующем плодородие хлебов, льна и других растений, см.: Агапкина Т. А. Качели // Славянские древности. Т. 2. С. 399–402.

²⁶ Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. С. 112.

Это представление о ритуальной нечистоте женщины, как известно, характерная черта народной традиции.

Не имея возможности рассмотреть другие описания праздников, обычаев и обрядов, отметим еще несколько любопытных свидетельств. В записках, принадлежащих спутнику Поссевино Джованни Паоло Кампани, рассказывается о большом пире, устроенном от имени царя: «Когда же было подано последнее блюдо, сидевший рядом с Поссевино юноша сказал: „*cleb da sol*“, т. е. „хлеб да соль“, что является знаком окончания трапезы. Говорят, что это выражение пошло от монаха Сергия, умершего около 190 лет тому назад, причисленного к так называемым святым. Он известен чудесами, и москвиты чтят его с самым религиозным чувством. Говорят, когда у него находился великий князь Дмитрий, этими словами он изгнал из помещения демона; москвиты также считают, что этими словами отвращается всякое зло».²⁷ В комментарии к этому месту сказано, что это «неверное истолкование выражения „хлеб да соль“ и легенда об изгнании беса не имеют ни фольклорного, ни литературного основания». Между тем известны и другие данные, позволяющие говорить о том, что формула *хлеб-соль* служила не только знаком гостеприимства, но и оберегом. Можно сослаться здесь на статью «Хлеб-соль» в словаре «Славянская мифология», где приводятся кроме свидетельств иностранцев слова заговора: «Как на хлеб и соль нет врага и супостата, так чтобы и на раба Божия (имя) не было врагов и супостатов» или «Злому-лихому соли в глаз, добру человеку хлеба в рот».²⁸

Особенно насыщены бытовыми подробностями записки о путешествии антиохийского патриарха Макария в середине XVII в., написанные по-арабски и принадлежащие перу его сына архидиакона Павла. Рассказывая о посещении Саввино-Сторожевского монастыря, он передает любопытные слова царя Алексея Михайловича, сказанные тем при осмотре раки святого: «Когда я вынул мощи святого из земли, чтобы положить их в эту раку, я заметил, что потерялся один коренной зуб, и я не переставал искать его, пока не нашел. В то время у меня болели зубы, и я их потерял им, и они тотчас исцелились».²⁹ Вера в целительную и вообще магическую силу частей мертвого тела

²⁷ *Антонио Поссевино*. Исторические сочинения о России XVI в. С. 194.

²⁸ *Топорков А. Л.* Хлеб-соль // Славянская мифология. 2-е изд. М., 2002. С. 479.

²⁹ Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1898. Вып. IV. С. 129.

(не обязательно святых мощей) широко распространена в славянской и европейской народной традиции.

Представляют интерес и лингвистические наблюдения иностранцев, характеризующие *языковую ситуацию* Московской Руси, в этом отношении показательны даваемые ими определения языковых идиом. Так, Матвей Меховский называет церковнославянский язык сербским: «В русских церквах при богослужении читают и поют на сербском, то есть славянском языке; в армянских церквах — на армянском языке; в иудейских синагогах молятся на еврейском языке. Христиане же римского обряда поют, молятся и читают на латинском языке»;³⁰ ср. еще: «Знай (...) что в Московии — одна речь и один язык, именно русский или славянский, во всех сатрапиях и княжествах»;³¹ «У них есть свое письмо и алфавит по образцу греческого, очень с ним сходный».³² Поссевино противопоставляет русский («московитский») язык «славянскому», понимая под последним, вероятно, хорватский: «Они не знают славянского языка, хотя он настолько близок к польскому и русскому, что тот священник, славянин по национальности, которого я послал в Москву, уже очень скоро стал многое понимать из московитского языка, хотя, напротив, московиты с большим трудом понимали по-славянски».³³

Некоторые приводимые иностранцами сведения не находят никаких подтверждений и параллелей в имеющихся этнографических данных. Например, Берберино рассказывает о странном обычае, которым будто бы сопровождаются на Руси разводы; он говорит, что из супругов, желающих разлучиться, муж становится на одном берегу ручья, а жена на другом, держа кусок полотна за противоположные концы; они тянут друг у друга это полотно, пока оно не разорвется: тогда каждый из них уходит с своим куском, и с той минуты будто бы считает себя совершенно свободным.³⁴ Тем не менее кажется вполне оправданной задача систематического обзора записок иностранных путешественников под этнографическим углом зрения, подобно тому как это сделал Л. П. Рушинский в отношении религиозного быта.

³⁰ Матвей Меховский. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 98.

³¹ Там же. С. 116.

³² Там же. С. 96–97.

³³ Антонио Поссевино. Исторические сочинения о России XVI в. С. 27.

³⁴ См.: Литературные известия о древнейших путешествиях... С. 151–152.

Христо Трендафилов

Топика истории и топика иллюзий: идея овладения Константинополем в болгарской истории

Идея топика истории, высказанная впервые академиком А. М. Панченко в его превосходной монографии «Русская культура в канун Петровских реформ» (Л., 1984),¹ имеет, как нам кажется, более универсальное значение и применима к другим близким феноменам истории, в первую очередь — к истории других православных славян. Попытку выяснить роль одного топоса истории на болгарском материале и представляет собой настоящая работа.

Идея, о которой пойдет речь, действительно сыграла важную роль в истории Болгарии, и в частности — в истории Первого Болгарского царства. Это идея овладения столицей Византийской империи, Константинополем. Конечно, мы будем говорить о национальной реализации исходной модели мирового значения, так как в своей тысячелетней истории овладение этим городом было целью и многих других народов: арабов, балканских и восточных славян, персов, латинян, турок. Однако на протяжении почти всей истории средневековой Европы Болгарское государство и болгарский народ составляли своего рода балканский «хинтерланд» Константинополя и больше всех народов ощущали на себе трагический отсвет его имперского величия, богатства и эмблематики.²

Как был создан Константинополь и каковы специфические характеристики мегаполиса, которому было суждено дать и реальное, и символическое выражение византийской цивилизации? По ряду причин (стратегических и личных, «объективных» и «субъективных») император Константин Великий, выбирая место для «нового» Рима, остановился на древней мегарской колонии Византион и 11 мая 330 г. заложил город, который позже будет назван его именем — Константинополис. Помимо всего прочего, это масштабная семиотическая операция по перенесению нового центра Римской империи на Вос-

¹ Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 249–264.

² См.: Гюзелев В. «Обща столица на цялата вселена и всеобщ пазар»: Цариград-мечта за завладяване и стопанско средище за средновековните българи // В търсене на истината: Юбил. изд. по случай 70-годишнината от рождението на проф. Николай Генчев. София, 2002. С. 61–62.

ток — туда, где Европа встречается с Азией.³ Несметные богатства города, его замечательное стратегическое расположение, политические, экономические и культурные приоритеты позволяют с полным основанием назвать его «столицей вселенной и общим рынком». Вполне естественно, что «столица вселенной» привлекает к себе аппетиты и других империй, и многочисленных варварских масс. Даже при весьма поверхностном взгляде на раннюю историю Византии видно неутолимое стремление овладеть Константинополем; говоря языком современной политической мифологии, перед нами чистой пробы «Drang nach Konstantinopel». Вместе с тем взятие византийской столицы фактически означало бы и завоевание цветущих южных и восточных провинций империи, в разные периоды включавших значительные части трех разных континентов. В этом смысле историческая модель (топос) «овладения Константинополем» обусловлена геополитическими обстоятельствами; однако конкретные репрезентации этой модели достаточно своеобразны. Обратимся к болгаро-византийским отношениям в эпоху Средневековья. Так как протоболгары появились на Балканах едва ли не в конце VII в., то и рождение топоса имеет свою предысторию.

В 441 г., спустя 11 лет с момента официального основания города, гуннский предводитель Атила предпринял поход в Мизию и Фракию и оказался в опасной близости от города. Только прибегая к искусным дипломатическим маневрам и отдав немалое количество золота, император Феодосий II сумел направить Атилу в Западную Римскую империю. Дальше на историческую сцену являются авары, славяне и протоболгары. В 626 г. осада Константинополя оказалась безрезультатной, причем она имела фатальные последствия для Аварского каганата, приведя его к распаду и уничтожению. В действительности же осада 626 г. была двойной: в то время как объединенные отряды аваров, славян и протоболгар атаковали город с суши, войска Персидской (Сасанидской) империи, после ряда завоеваний, напали на него с моря. Хорошо организованная оборона города, личный героизм императора Ираклия и патриарха Сергия и победа византийского флота в морской битве 11 августа того же года заставили нападавших снять осаду.⁴ Ираклий предпринял контрнаступление и два года спустя

³ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 117–119. Вообще о Константинополе см.: *Хунгер Х.* Империя на ново средише: Христианският дух на византийската култура. София, 2000. С. 65–68.

⁴ См.: *Оболенски Д.* Византийската общност: Източна Европа, 500–1453. София, 2001. С. 74–75. (Университетска б-ка; № 396).

разгромил персов, восстановив византийское владычество над потерянными территориями. Таким образом, осада Константинополя не принесла нападавшим на него ничего, кроме поражения и значительного ущерба.⁵

К аналогичным выводам приводит и обзор попыток Арабского халифата взять столицу Византии. Во второй половине VII в. (точнее — в 668-м и в 674–678 гг.) арабы предприняли две серьезные попытки овладеть «центром Вселенной». Несмотря на то что их постигла неудача, Византия вскоре потеряла значительную часть своего военного потенциала и в 681 г. Константин IV Погонат потерпел поражение от болгарского хана Аспаруха. Есть основания полагать, что образование Первого Болгарского царства в северо-восточной части Балканского полуострова является результатом длительной осады Константинополя арабами. Однако в данном случае знаки истории меняются местами: истощение победителя дает импульс новому политическому субъекту.

Неудивительно, что в очередной арабской осаде византийской столицы болгары уже принимают заметное участие. В 704 г. заточенный в Херсонесе византийский император Юстиниан II Ринотмет обращается — рассчитывая таким образом вернуть себе трон — к болгарскому хану Тервелю с просьбой о военной помощи. Действительно, в 705 г. 15-тысячная болгарская армия во главе с ханом вторглась во Фракию и скорым маршем достигла Константинополя. Болгары атаковали столицу в течение трех дней, но сняли осаду из-за отсутствия стенобитных машин. Так или иначе, перед нами первая болгарская осада Константинополя. Она пока еще преследует чужие интересы, но тем не менее болгары отваживаются атаковать неприступный город. По видимому, здесь и зарождается болгарская репрезентация идеи овладения Константинополем; впоследствии в ходе болгарской истории эта идея все более и более будет удаляться от своей исходной модели.

Что касается Юстиниана II, то он при помощи «пятой колонны» сумел взять город и вернуть себе престол. Однако войско Тервеля оставалось перед стенами Константинополя еще 4–5 месяцев, до полной стабилизации положения. В знак признательности Юстиниан II

⁵ Примечательно, что во время последней осады родился новый гимнографический жанр, акафист Богородице, который был впервые исполнен в связи с обороной города и стал важным элементом православной литургии. Этот факт наглядно иллюстрирует процесс превращения топоса истории в топос литературы, в жанр.

богато одарил болгарского хана и удостоил его титулом кесаря — вторым по значению в византийской иерархии власти.

В 716 г. войско Тервеля опять появляется перед Константинополем. На этот раз император Феодосий III обратился к болгарам с просьбой о помощи в связи с грандиозной арабской осадой столицы: могущественный халиф Сулейман ибн Абд аль-Малик осадил Константинополь с суши и моря с 80-тысячной армией. Вмешательство Тервеля сыграло решающую роль: он нанес страшное поражение арабам, причем число убитых арабских воинов варьируется от 20 000 до 32 000 человек. Неслыханные потери и тяжелая зима заставили Сулеймана ибн Абд аль-Малика снять осаду; таким образом, и эта попытка халифата покорить Юго-Восточную Европу закончилась неудачей.

Идея овладения Константинополем поэтому, наверное, выглядела в глазах болгар более реалистичной. Однако вместе с тем у болгар наблюдаются и первые признаки «послеосадного бессилия». После успешного правления Тервеля в стране наступает 60-летний период внутренних междоусобиц, смена правящих родов, череда военных поражений и неблагоприятных мирных договоров. Один только Константин V предпринимает девять походов в Болгарию с целью навсегда покончить с агрессивным северным соседом. Во время правления хана Кардама (777–802) болгарская государственная мощь частично восстанавливается,⁶ а наследник Кардама, хан Крум (802–814), снова берет на вооружение идею захвата Константинополя. В 811 г. Крум наголову разбил войска Никифора I Геника, в битве погиб и сам император. Таким образом, болгарский хан нанес серьезный удар по византийской гегемонии, и Болгария стала важным фактором в политических взаимоотношениях на европейском Юго-Востоке. Между тем Карл Великий настойчиво требует от Льва III титула «римского императора».

Понятно, что византийцы относились к намерениям Карла с презрением, однако, опасаясь нарастающей мощи Крума и надеясь на его поддержку, в 813 г. они были вынуждены признать за Карлом Великим императорский титул. Именно в этом году болгарский хан разгромил византийцев при Адрианополе, занял город, а затем разместил свою внушительную армию перед Константинополем. На глазах у изумленных византийцев Крум — уже в качестве верховного протоболгарского жреца — совершил благодарственные обряды богу Тангре и окропил своих воинов водой. По его приказу византийская столица

⁶ *Острогорски Г.* История на византийската държава. София, 1998. С. 273.

была опоясана рвом и валом, что указывало на намерение хана вести продолжительную осаду. Крум обещал снять осаду, если византийцы исполнят три его условия: 1) позволят ему вонзить копьё в Золотые ворота города; 2) вручат ему золото и шелковые одежды; 3) отдадут знатных девушек и наложниц. Обе стороны согласились на переговоры, но перед их началом греки коварно напали на хана и его свиту и Крум с большим трудом избежал смерти. В ответ он разорил окрестности столицы и всю Восточную Фракию.

Остановимся на требованиях, предъявленных Крумом грекам. Второе и третье из них объяснить нетрудно: они вызваны стремлением хана украсить себя атрибутами внешнего блеска и престижа византийского императора, а также его высшей аристократии. Однако первое условие Крума: позволить ему вонзить копьё в символ могущества империи — Золотые ворота — заслуживает более пристального внимания. Естественно, здесь возможны чисто прагматические объяснения: таким способом болгарский хан заставил бы византийцев признать его победу и взял реванш за разоренную Никифором I болгарскую столицу Плиску. Наконец, согласно протоболгарским языческим верованиям, посредством вонзания копья Крум устанавливал мистическую связь с городом, которая помогла бы ему овладеть им.⁷ Возможно, однако, рассмотреть требование болгарского властителя в более широкой перспективе мифологемы «женщина-город».

В мифологии и фольклоре эта универсалия принимает различные ипостаси: девы и невесты, супруги и вдовы, иногда и блудницы.⁸ В ветхозаветных текстах, например, указанная мифологема представлена двумя главными инвариантами: городом-блудницей, вместилищем пороков и разврата (Вавилон) и городом-девой (Иерусалим). Мифологема обнаруживается и в южнославянском, и в восточнославянском фольклоре, при этом в некоторых народных песнях прямо поется об осаде города-крепости «Царь-город».⁹ В этом контексте желание хана Крума вонзить копьё в Золотые ворота, по всей вероятности, является

⁷ См.: *Бешевлиев В.* Гръцки и латински извори за вярата на прабългарите // Извещения на народния етнографски музей в София, година VIII–IX. София, 1929. С. 177–178.

⁸ См. об этом: *Бадаланова-Покровская Ф.* 1) «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // *Механизмы культуры* / Отв. ред. Б. А. Успенский. М., 1990. С. 138–139; 2) «Дивна града» — девица и невеста, съпруга и вдовица. А понякога и блудница // *Епос, етнос, этос: Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи.* София, 1995. С. 137–196.

⁹ См.: *Бадаланова-Покровская Ф.* «Дивна града»... С. 166.

одним из инвариантов исходной модели и продиктовано его намерением обладать городом-женщиной. Крум не забудет о своей цели и весной 814 г., предприняв потрясающие по своим масштабам приготовления к решительной осаде Константинополя, но в их разгар неожиданно умрет.

При преемнике Крума, Омуртаге, между Болгарией и Византией был заключен мирный договор, который прочно соблюдался в течение 30 лет. Этот довольно редкий для болгаро-византийских отношений факт свидетельствует о страхе, который империя испытывала по отношению к своему северному соседу и о продиктованных им компромиссах с Болгарией. Однако он, как нам представляется, показывает, что уступки тогдашнего хана (Омуртага) являются следствием традиционного «послеосадного бессилия». Исключительная готовность к компромиссам обеих сторон нашла отражение и в причудливой церемонии по заключению мира. Согласно свидетельствам греческих источников, византийский император совершил протоболгарские языческие ритуалы, тогда как болгарские посланники клялись на Евангелии.¹⁰

Таковы варварские (языческие) манифестации болгарской идеи покорения Константинополя. Они не имеют под собой культурной программы, имперских претензий и созидательных перспектив, а вызваны военно-стратегическими, политическими и чисто экономическими причинами. Идея овладения Константинополем как топос истории получает новое развитие во время правления царя Симеона I (893–927), в самый цветущий период в болгарской политической и культурной истории.¹¹

Действительно, после официальной христианизации болгар в 864–866 гг. языческое государство, несмотря на подрывные действия части протоболгарской аристократической оппозиции, быстро превратилось в христианское княжество. Характерно, что будущий царь получил блестящее образование в Константинопольском университете, причем в самом начале так называемого Македонского возрождения. Согласно свидетельству западного хрониста Лиудпранда, Симеона

¹⁰ См.: *Трендафилов Х.* К дальнейшему изучению семиотики истории // Трудове на катедрите по история и богословие. Шумен, 1998. С. 109–110.

¹¹ См.: *Златарский В. Н.* История на българската държава през средните векове. София, 1971. Т. 1, ч. 2: От славянизацията на държавата до падането на Първото царство. С. 280–494; *Мутафчиев П.* Книга за българите. София, 1987. С. 117–199; *Божилков И.* Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България. София, 1983.

прозвали «полугреком» за то, что он отлично усвоил философию Аристотеля и силлогизмы Демосфена.¹² В Константинополе Симеон, несомненно, ознакомился с византийским имперским церемониалом, с культурой столицы и, естественно, с ее стратегическим расположением. Помня родовые предания об акциях Тервеля и Крума, он, по-видимому, воспринял идею овладения Константинополем как ключевую идею создания новой, славяно-византийской (вернее, балканской) империи. После возвращения на родину Симеон постригся в монахи и пробыл в монастыре около семи лет.

С восшествием в 893 г. на престол он лихорадочно приступает к осуществлению намеченной программы, тем более что нестабильная политическая обстановка в Византии предрасполагала к решительным шагам. Симеон ясно понимал, что военные победы над Империей не означали равнозначности Болгарии с Византией. Огромным ее преимуществом были многовековые традиции и культурная память. Поэтому Симеон всеми способами стремился создать вариант культуры, схожий с многовековыми антично-византийскими цивилизационными образцами.¹³

Разумеется, культурные идеалы болгарского царя находились в тесной связи с его политическими амбициями. Конечная цель этих претензий — трон византийских басилевсов. Указанная цель могла осуществиться и мирным путем, путем династического брака. Однако попытка царя Симеона выдать свою дочь за малолетнего престолонаследника Константина VII Багрянородного не увенчалась успехом из-за бдительности византийской дипломатии, хорошо понимавшей, что в результате подобного брака болгарский правитель получит — согласно дворцовой традиции — титул «василеопатора» (отца императора) и практически неограниченную власть. Исторические перипетии привели к тому, что ее обрел командующий (адмирал) византийским флотом, малограмотный, но энергичный армянин Роман Лакапин. Не исключено, что титул «царь болгарам» Симеон получил еще на переговорах 913 г. во Влахернском дворце, однако его самолюбие не было удовлетворено этим полностью.

Все же оставался еще один способ добиться титула «басилевс (царь) болгарам и грекам» — военный. Батальные успехи Симеона неодно-

¹² Латински извори за българската история. София, 1960. Т. II. С. 323.

¹³ См. подробнее: *Трендафилов Х.* Старобългарският владетел като писател: (Антично-византийски образци и национална реализация) // Литературна мисъл. 1989. (Т.) XXXIII, № 4. С. 67–81.

кратно приводили его под стены византийской столицы. В первый раз это произошло в 896 г., но военная экспансия мадьяр заставила его возвратиться в Болгарию. В 913 г. Симеон вновь появился перед Константинополем и огородил стены города окопом. Переговоры (о которых уже шла речь выше) заставили болгарского властителя возвратиться в Преслав недовольным: титул «царя болгарам» (или только кесаря, как считают некоторые историки) не удовлетворял его личных имперских притязаний, но все-таки означал шаг к реализации его политической программы.

В период 917–924 гг., с некоторыми перерывами, вызванными другими военными конфликтами, войско Симеона почти постоянно находилось в опасной близости перед Константинополем. Но, несмотря на свое заметное военное превосходство, болгарский правитель не предпринял решительного штурма города. Видимо, Симеон отдавал себе отчет в том, что без флота любая попытка взять Константинополь закончится провалом. Он даже намеревался вести переговоры с африканским халифом Убейдом Аллахом аль-Махди, надеясь на поддержку его флота. Однако византийцы поймали болгарских послов, и, получив выгодную материальную компенсацию, халиф отказался от вмешательства в конфликт.¹⁴

Анализируя поведение Симеона у стен Константинополя, нельзя не обратить внимания на его встречу с Романом Лакапином в бухте Золотой Рог 9 сентября 923 г. Надо отметить тот факт, что болгарский царь пришел на оговоренное заранее место переговоров в сопровождении импозантной свиты. Часть воинов имели золотые щиты и копья, а другие — серебряные; все воины были облачены в железную броню и приветствовали Симеона как императора на греческом языке.¹⁵ Демонстрируя таким образом свое военное могущество и имперское величие, Симеон без особого интереса выслушал патетически-миролюбивую речь Романа Лакапина и ограничился в ответ ироническими замечаниями и весьма туманными обещаниями относительно будущего мира. Последовали события, которые вынудили Симеона отклониться от его главной цели: неудачная война с хорватами, политические и религиозные контакты с Римской курией с целью добиться

¹⁴ Не углубляясь глубоко в историю, отметим, что все мировые империи располагали незаурядным флотом; вообще говоря, тема «империя и флот» слишком обширна и, безусловно, заслуживает особого внимания.

¹⁵ См.: *Златарский В. Н.* История на българската държава през средните векове. Т. 1, ч. 2. С. 449. Об эволюции титула болгарского владетеля см.: *Бакалов Г.* Средновековният български владетел: Титулатура и инсигнии. София, 1985.

признания императорского титула болгарского властителя и патриаршеского достоинства главы Болгарской церкви. Весной 927 г. Симеон начинает подготовку нового похода на Константинополь, но в ее процессе неожиданно умирает.

Краткий обзор поведения Симеона под стенами столицы Византии недвусмысленно показывает, что он ни разу не предпринял решительные осадные действия или штурм города. Почти вся его активность выражалась в военных и психологических демонстрациях, в политических маневрах, в материальных, моральных и символических требованиях. В своих походах Симеон действует жестко и бескомпромиссно и напоминает своего прадеда хана Крума, однако, достигая твердыни Константинополя, он как будто бы переходит на позицию его византийских антагонистов, рассчитывая не на военную победу, а на дипломатические приемы, интриганство и неясные обещания (за одним исключением — византийскую риторику Симеон не только не использует, но часто пародирует своим откровенно-кощунственным поведением¹⁶). В этом отчетливо проявляется противоречивость его личности. Если сквозь государственное и военное поведение Симеона просвечивают суровые черты его языческих предшественников (ханов), то культурное и дипломатическое поведение болгарского властителя указывает на его византийское воспитание. В этом плане прозвище «полугрек» (хотя оно в определенной мере является топиическим)¹⁷ присвоено Симеону греками вполне заслуженно.

Однако попробуем обобщить причины нерешительности болгарского царя перед «столицей мира»:

1. Симеон отлично знал силу городских укреплений.
2. Царь знал хорошо также и древнюю историю (об этом свидетельствует патриарх Николай Мистик в одном из своих писем); следовательно, был осведомлен и о неудачных попытках взятия города известными властителями и полководцами.
3. Отсутствие флота особенно болезненно сказывалось на его решительности.

¹⁶ См.: *Трендафилов Х.* Старобългарският владетел... С. 75–80.

¹⁷ Аналогичным образом и римский император Адриан был назван в школе «малым греком» (*greaculus*) за свою любовь к греческой культуре (см.: *Корелин М. С.* Падение античного миросозерцания: (Культурный кризис в Римской империи). СПб., 1895. С. 41–50, 70–82). Ясно, что *greaculus* ассоциируется с прозвищем Симеона «полугрек» (*semigreacum*).

4. Роль текущих обстоятельств: несколько раз Симеон был вынужден снять осаду из-за различных неблагоприятных событий, войн с мадьярами, сербами и хорватами, переговоров с папой.

После смерти Симеона болгарская идея овладения Константинополем на длительное время теряет свою актуальность. Царь Петр, сын Симеона, устанавливает с Византией сорокалетний мир, женится на внучке Романа Лакапина Марии-Ирине и таким образом содействует византизации Болгарского государства и общества.¹⁸ Процесс византизации заканчивается государственной катастрофой: после 50-летия (!) кровопролитных войн в 1018 г. Болгария оказывается завоеванной императором Василием II (прозванным Болгаробойцей) и теряет суверенитет на 170 лет.

Рассматриваемая идея вновь приобретает актуальное звучание, хотя и на короткий срок, в 1230-е гг. Уже освобожденная Болгария (Второе Болгарское царство) переживает расцвет благодаря разумной политике Ивана Асеня II. Царь искусно лавирует между трех крошечных империй, возникших на обломках Византии после взятия Константинополя крестоносцами в 1204 г., — Латинской Балдуина II, Фессалоникийской Феодора Комнина и Никейской Иоанна Дуки Ватаца. Три раза перед болгарским властителем открываются возможности войти в Константинополь победителем, но все они оказываются иллюзорными.

Латиняне выразили согласие на брак дочери болгарского царя Елены с малолетним (одиннадцатилетним) императором Балдуином II; в результате этого брака Иван Асень II стал бы опекуном своему зятю (регентом). Однако официального предложения с латинской стороны не последовало, более того, латиняне тайно пригласили короля Иерусалима Иоанна де Бриенна возглавить Византийскую империю. Это предложение было согласовано с папой Григорием IX. В ответ на закулисное соглашение Иван Асень II разрывает унию с Римом, возвращается к православии и при поддержке никейского императора Иоанна Дуки Ватаца добивается восстановления автокефальной Болгарской патриархии в 1235 г. Войска обоих властителей даже вели в окрестностях Константинополя бои с латинскими рыцарями, но источники дают противоречивые известия о результатах. По крайней мере наступление зимы заставило объединенные греко-болгарские

¹⁸ *Златарский В. Н.* История на българската държава през средните векове. Т. 1, ч. 2. С. 495–574; *Димитров П.* Характер и значение на Следсимеоновата епоха // Преслав. Варна, 1983. Т. III. С. 115–123.

отряды снять осаду. Между тем болгаро-никейское сотрудничество не имело равноправных оснований, выигрывал от него только Ватац. Иван Асень II вышел из союза, а смерть папского ставленника де Бриенна снова пробудила у него идею выдать свою дочь за Балдуина II. Причем на этот раз болгары и латиняне вели совместные военные действия против Никейской империи. Однако известие о смерти супруги Ивана Асеня II, мадьярской принцессы Анны, и явное нежелание папы признать его регентом Балдуина заставили болгарского царя расторгнуть и брак своей дочери, и политический союз с латинянами. Так сложная и изменчивая ситуация на Балканах, интриги папы, конъюнктурная позиция греческих соседей оказались непреодолимыми препятствиями для осуществления идеи овладения Константинополем Иваном Асенем II. Да и взятие Константинополя не стало приоритетной задачей в его политической программе. Важнейшими целями этой программы были объединение всех болгарских земель и восстановление церковной независимости.

И наконец, последняя реальная возможность овладения Константинополем появляется у болгар в трагическом для балканских народов XIV в. Честолюбивый и амбициозный болгарский царь Михаил Шишман решил воспользоваться династическим конфликтом между византийскими императорами Андроником II и Андроником III и таким образом осуществить масштабную программу создания балканской империи «от Дуная до Константинополя». И в самом деле — трехтысячный болгарский конный отряд под командованием русского полководца Ивана подступил к столице под предлогом охраны старого императора (Андроника II). Однако, узнав об этой дерзкой акции, Андроник III предупредил своего соперника, что болгар ни в коем случае нельзя принимать во дворец, а самому Михаилу Шишману угрозил войной. Андроник III был нужен болгарскому царю для предстоящей войны с Сербией, и по этой причине он приказал Ивану отступить. План взятия Константинополя оказался сорванным, но он не был необдуманной авантюрой и имел все возможности для своего осуществления. Между тем этот план удалось реализовать Андронику III, который низложил своего деда Андроника II и 24 мая 1328 г. объявил себя единоличным властителем.¹⁹

¹⁹ См. подробнее: *Андреев Й., Пантев А.* Българските ханове и царе от хан Кубрат до цар Борис III: Исторически справочник. Велико Търново, 2004. С. 255–265. Некоторые исследователи считают, что в период Второго Болгарского царства идея овладения Константинополем трансформировалась в идею создания самостоятельного болгарского локуса власти, «Нового Царьграда». В частности, они ссылаются на средне-

На этом и заканчиваются попытки болгарских правителей овладеть столицей Византии в эпоху Средневековья. Во времена турецкого ига (1396—1878) о подобной идее уже не могло быть и речи. В произведениях болгарских писателей и публицистов периода Возрождения (1762—1878) Константинополь (уже Царьград, Стамбул) является оплотом порока, новым Вавилоном. При этом надо иметь в виду, что в Стамбуле жили около 50 000 болгар и выходил ряд болгарских журналов и газет, печатались многие книги. Примечательно, что среди болгарских революционеров бытовал план поджога Царьграда. План, естественно был несколько безумным; более того, из-за нехватки денег заговорщики так ничего и не сделали.²⁰ Но сама идея показательна: она противопоставлена средневековой идее овладения Константинополем и скорее всего является актом «семиотического отчаяния».

В качестве послесловия можно отметить тот факт, что идея овладения Стамбулом возродилась на короткое время в конце Первой балканской войны (1912), благодаря честолюбивым замыслам болгарского царя Фердинанда Сакс-Кобург-Готского. Однако атака турецких оборонительных позиций перед городом принесла болгарам лишь большие потери.²¹ Последовала Вторая балканская (Межсоюзническая) война (1913), которая закончилась для Болгарии национальной катастрофой. По-видимому, и эффект послеконстантинопольского бессилия приобрел характер «топоса истории».

Итак, и исторические факты, и их интерпретация указывают на то, что идея взятия Константинополя действительно занимала существенное место в политической мифологии болгарских властителей. Их привлекали стратегическое расположение города, его сокровища, а также, конечно, знаки его власти и имперские перспективы. Но могучая цивилизационная радиация, исходившая из Второго Рима, всегда сводила на нет попытку болгар овладеть городом. А огромные материальные и духовные затраты нередко приводили Болгарское

болгарский перевод «Хроники» Константина Манассии (XIV в.), где прославляется «Новый Царьград — Тырново» (см.: *Бадаланова-Покровская Ф.* «Основание царства»... С. 137—138). Это представление можно отнести лишь к правлению царя Ивана Александра (1331—1371): акции Ивана Асена II и Михаила Шишмана показывают, что они не забывали и о «старом» Риме (Царьграде).

²⁰ *Стоянов З.* Записки по българските въстания. София, 1949. С. 191—192. Характерно, что мемуарист описывает в иронических красках эту историю.

²¹ *Йовков И.* Кобургът. София, 1990. С. 255—280.

государство к социальным срывам и даже к национальным катастрофам.

Если один из крупнейших болгарских историков П. Мутафчиев в свое время утверждал, что резкие подъемы и падения являются отличительной особенностью болгарской истории, в отличие, например, от сербской,²² то идею овладения Константинополем, несомненно, надо связать с первыми, тогда как вторые в значительной степени представляли собой последствия «послеконстантинопольского бес-силія».

²² *Мутафчиев П.* Книга за българите. С. 139–152.

А. М. Ранчин

Некоторые наблюдения над функциями реминисценций из Священного Писания в памятниках Борисоглебского цикла

Роль библейских реминисценций¹ в памятниках Борисоглебского цикла, прежде всего в Сказании об убийении Бориса и Глеба и в Чтении о Борисе и Глебе Нестора,² очень существенна. Так, текст «Сказания об убийении Бориса и Глеба» открывается цитатой из Псалтири (Пс. 111: 2): «Родъ правыхъ бл(а)гословить ся рече прор(о)къ и сѣмя ихъ въ бл(а)гословлении будетъ».³ О ней как о лейтмотиве, о тематическом ключе (thematic clue) писал Р. Пиккио.⁴ Братья представлены в памятниках Борисоглебского цикла как благословенные дети Владимира Крестителя и вместе с отцом образуют в борисоглебских памятниках и в традиции почитания триаду.⁵ Текст Сказания обнаруживает соответствия с евангельским повествованием о распятии Христа. Ночное уединенное моление Бориса соотнесено с молением

¹ Понятие «реминисценции» употребляется мною в широком смысле слова: таким образом обозначаются не только цитаты (с атрибуцией и без), но и аллюзии. См. об этих терминах: *Фатеева Н. А.* Типология интертекстуальных элементов и связей в художественном дискурсе // Известия РАН. Сер. лит. и яз. 1998. Т. 57, № 5. С. 28–31.

² Далее сокращенно: Сказание, Чтение. Я не рассматриваю так называемые небилейские паремийные чтения Борису и Глебу (см. об их поэтике прежде всего: *Невзорова Н. Н.* Паримии Борису и Глебу: опыт прочтения // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 56. С. 428–444) и проложные сказания о них, а также проповеди и службы.

³ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 43 (стб. 8в). Далее при цитировании этого издания дается его сокращенное название: *Усп. сб.*

⁴ *Picchio R.* 1) The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa* // *Slavica Hierosolymitana*. 1977. Vol. 1. P. 15–16; 2) Levels of Meaning in Old Russian Literature // *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Columbus (Ohio), 1983. Vol. 2. P. 367. Ср.: *Пиккио Р.* *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык. М., 2003. С. 449–450, 485.

⁵ Ср. наблюдения В. М. Живова, А. А. Зализняка, А. В. Назаренко о совместном почитании изначально Владимира и его сыновей-страстотерпцев: *Живов В. М.* *Slavia Christiana* и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте» // Живов В. М. Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М., 2002. С. 163–164; *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд., перераб. М., 2004. С. 282–283; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинар. очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001. С. 435.

Христа о чаше; слова Бориса убийцам, выражающие приятие горестного и вместе с тем радостного жребия, напоминают о Христе, приемлющем предуготованное; Борис молится перед иконой Христа, прося его сподобить такой же смерти. Тело умершего Христа пронзено копьем (Ин. 19: 34), убийцы копьями пронзают тело Бориса. Борис уподобляет себя овну: «вѣмъниша мя яко овъна на сѣнѣдъ».⁶ Глеба убивает ножом, как агнца, собственный повар Торчин; эти именованья Бориса и Глеба уподобляют их Христу — Агнцу Небесному. Роль повара-предателя похожа на роль отступника Иуды. Глеб, обращающий слова моления к убийцам, именует себя молодой лозой — виноградной лозой называет себя Иисус Христос (Ин. 15: 1–2).

Повар — убийца святого Глеба — в Чтении Нестора уподоблен Иуде: «оканьнии же поварь <...> оуподобися Июдѣ предателю», «оканьнии же ти изнѣсоше тело святого».⁷

Место убиения Бориса наделяется символическими, а не физическими признаками тесноты, узости благодаря цитате из Псалтири (21: 17): «Обидоша мя пси мнози и унзи тоучьни одержаша мя».⁸

Слова из 21-го псалма о тельцах и псах истолковывались в христианской традиции как прообраз взятия под стражу Христа, тем самым в Сказании указывалось на хриstopодобие Бориса. В Углицкой лицевой Псалтири 1485 г. к псалму дается такая иллюстрация: «*Писание:* Юнци тучни одержаша мя. Отверзоша на мя уста своя. Пс. 21. *Миниатюра:* Между воинами, которых по двое с обеих сторон, стоит священная фигура, с сиянием вокруг головы, над нею надпись: ІС. ХС. У воинов на голове воловьи рога. *Писание:* Яко обидоша мя пси мнози. Пс. 21. *Миниатюра:* Также священная фигура, а по сторонам ее по два воина с песьими головами». Люди с песьими головами избра-

⁶ Усп. сб. С. 49 (стб. 126).

⁷ Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb = Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. P. 660–662. Уподобление убийц князя Иуде и евреям, повинным в распятии Христа, встречается еще в первом памятнике славянской княжеской агиографии — в Первом славянском житии князя Вячеслава Чешского (Востоковской легенде). Ср.: «Да егда възрасте и смысла добы и брат его, тогда дьявол вниде в сердце злых съветник его, яко же иногда в Июду предателя, писано бо есть „Всяк встаети на господин свои Июде подобен есть“ (Тим. 1: 8. — А. Р.); «и сотвориша злы и тои съвет неприязнен, яко же и к Пилату събрася на Христа мысляше, тако же и онии злии пси тем ся подобяше, съвещаяся, како быша убити господина своего» (Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности / Предисл., коммент. и пер. А. И. Рогова. М., 1970. С. 37, 38). Позднее такое уподобление встречается, например, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского».

⁸ Усп. сб. С. 47 (стб. 116).

жены и на миниатюре византийской Лобковской (Хлудовской) Псалтири IX в.»⁹

На этих изображениях сочетаются вместе элементы означаемого (воины) и означающего (рога, песьи головы). Соответственно, и убийцы Бориса должны, очевидно, восприниматься как *не совсем люди*. Впрочем, по мнению Л. А. Дурново и М. В. Щепкиной, на миниатюре Хлудовской Псалтири изображены ряженные с собачьими головами-масками.¹⁰ Однако для русской традиции лицевых Псалтирей эта семантика иллюстраций к Псалтири (21: 19) не могла быть значима: фигуры с собачьими головами должны были восприниматься как псиглавцы, кинокефалы.

Параллель «убийцы святого — псы» воспринята Сказанием из Псалтири, возможно, через посредство Второго славянского жития князя Вячеслава Чешского (так называемой «Легенды Никольского»). В ней сообщается о судьбе убийц Вячеслава, из коих иные, «пески лающе, в гласа место скржчюще зубы, воследующе грызением пескым».¹¹ Упоминание о брате и инициаторе убийства Вячеслава Болеславе: «Но и сам брат его, якоже поведают мнози прежнии, часто нападающим нань бесом»¹² — сходно с характеристикой братоубийцы Святополка в Сказании: «нападе на нь бѣсъ».¹³ Христологическая (в том числе и прежде всего литургическая) символика также роднит «Легенду Никольского» и Сказание.

Место, где находится братоубийца Святополк, наделяется коннотациями адского пространства, благодаря цитате из Псалтири (9: 18): «оканьнии же възвратишася възспять, яко же рече Давыдъ: „Да възвратятся грѣшници въ адъ“»¹⁴ (Летописная повесть об убиении Бориса и Глеба); «оканьнии же они оубоицѣ възвративъше ся къ посълавъшюумоу я. Яко же рече Д(а)в(ы)дѣ...»¹⁵ (Сказание).

⁹ Буславев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 211–212.

¹⁰ См. комментарий М. В. Щепкиной к воспроизведению иллюстрации в изд.: Щепкина М. В. Миниатюры Хлудовской Псалтири: Греческий иллюстрированный кодекс IX века / Вступ. ст. и общ. ред. И. С. Дуйчева. М., 1977. Л. 19 об.

¹¹ Сказания о начале Чешского государства... С. 82.

¹² Там же. С. 82.

¹³ Усп. сб. С. 54 (стб. 15г).

¹⁴ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 60. (Лит. памятники).

¹⁵ Усп. сб. С. 53 (стб. 15а).

Мощи святых оказываются в центре Руси, братоубийца изгоняется на периферию русского пространства (осмысляемого, вероятно, как сакральное). Святополк, потерпев поражение на том самом месте, где был предан смерти Борис, бежит из Русской земли, и его бегство — реализация речения из Книги Притчей Соломоновых (28: 1, 17) о бегстве и скитаниях, на которые обречен нечестивец, даже если он никем не гоним; напоминает рассказ о бегстве Святополка и упоминание о страхе, на который обречен Каин Богом (Быт., гл. 4). Повествование о бегстве Святополка сходно с историей злой смерти нечестивца Антиоха IV («Гордого») Епифана, пустившегося в паническое бегство и мучимого жестокими болями.

На эту параллель между летописной повестью 1019 г. и 2-й Книгой Маккавейской (гл. 9) указал Г. М. Барац.¹⁶ Однако Книги Маккавейские были переведены на славянский язык только в конце XV в. и вошли в состав так называемой Геннадиевской Библии.¹⁷ Описание бегства Святополка могло быть навеяно описанием бегства и смерти Антиоха Епифана в переводной Хронике Георгия Амартола (кн. 7, гл. 109).¹⁸ Также история бегства Святополка напоминает историю царя Ирода, изложенную в этой Хронике.¹⁹ Убийца святых Бориса и Глеба

¹⁶ Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Берлин, 1924. Т. 2: О составителях «Повести временных лет» и ее источниках, преимущественно еврейских. С. 178.

¹⁷ Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 197.

¹⁸ Ср. текст славянского перевода Хроники: *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия мниха: Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе: Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 202–203. Об этой параллели см., например: *Данилевский И. Н.* 1) Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 70; 2) Текстология и генетическая критика в изучении летописных текстов // Герменевтика литературы Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Менделеева. М., 2004. Сб. 12. С. 383–385. А. Л. Юрганов, полемизируя с И. Н. Данилевским, отводит эту параллель как произвольную (см.: *Юрганов А. Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006. С. 62–64), но в этом случае его возражения представляются недостаточно обоснованными. Конечно, между двумя эпизодами нет прямого ситуативного сходства и в этих фрагментах летописной повести 1019 г. и в Сказании нельзя усматривать цитату из Амартола в строгом смысле слова (скорее допустимо говорить, что эти случаи относятся к так называемому резонантному пространству; ср. об этом понятии: *Топоров В. Н.* О «резонантном» пространстве литературы (несколько замечаний) // *Literary Tradition and Practice in Russian Culture: Papers from the International Conference on the Occasion of the Seventieth Birthday of Yury Mikhailovich Lotman: Russian Culture: Structure and Tradition*, 2–5 July 1992, Keele University, United Kingdom. Amsterdam, 1993. P. 19). Но эта параллель с Амартолом в борисоглебских произведениях реально присутствует.

¹⁹ См.: *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 176–177. (Жизнь замечательных людей; Вып. 1008). А. Ю. Карпов также указал на соответствие повествования о бег-

умирает «зле» в «пустыне» «между Чехы и Ляхы»,²⁰ то есть как бы в пространственном вакууме, в межграницье, «нигде». Может быть, когда в начале Чтения цитируется рассказ из Книги Бытия (2: 8), не случайно в нем сохранено упоминание о насаждении Рая: «и насади на востоцъ породу».²¹ Рай (Восток) противопоставлен Западу (области ада), месту смерти Святополка.

А. В. Маркову принадлежит наблюдение, что выражение «между Чехы и Ляхы» — старинная поговорка, означающая «где-то далеко». Он же указал, что эта поговорка сохранилась в говорах Архангельской губернии.²² В реальности Святополк, видимо, умер несколько позже и не в межграницье, а либо в пределах Русской земли, в Берестье, либо в Польше.²³ Символический смысл смерти Святополка за пределами Русской земли отмечал Ю. М. Лотман, резюмировавший: «Исход путешествия (пункт прибытия) определяется не географическими (в нашем смысле) обстоятельствами и не намерениями путешествующего, а его нравственным достоинством».²⁴

Трудно сказать, обладает ли земля между двумя *католическими* странами в Сказании семантикой земли «грешной». Окончательное разделение церковью произошло в 1054 г., а Сказание, по-видимому, было написано после этого события; впрочем, известие о смерти Свя-

стве Святополка Окаянного речению Книги Притчей Соломоновых (28: 1, 17). См.: Там же. С. 176. О евангельской параллели с Иродом и о ветхозаветной — с Авимелехом см. также: *Данилевский И. Н.* Текстология и генетическая критика... С. 387; Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подгот. текстов Н. И. Милютенко; Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2006. С. 126–127, 155–156.

²⁰ *Усп. сб.* С. 54 (стб. 15 г); ср.: Повесть временных лет. С. 64.

²¹ *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. P. 601.

²² *Марков А. В.* Поэзия Великого Новгорода и ее остатки в Северной России // Пошана. Харьков, 1908. Т. 18. С. 454. Пример есть в Словаре В. И. Даля. О толковании этого выражения см. также: *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957. С. 43–44, 156; *Демин А. С.* «Повесть временных лет» // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 129. О семантике места погребения Святополка см. также: *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 37.

²³ См. сводку данных об этом и их анализ в кн.: *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. С. 178–179.

²⁴ *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996. С. 246. Ср.: *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 271, ср. с. 235, 269–270. О пространственной структуре в памятниках Борисоглебского цикла см. подробнее: *Ранчин А. М.* Вертоград златословный: Древнерус. книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 75–85. (Новое лит. обозрение. Науч. прил.; Вып. 60).

тополка «между Чехы и Ляхы» могло содержаться в тексте-источнике Сказания. Подобное восприятие католических земель, Запада было присуще культурному сознанию Московской Руси, но до XIV в. устойчивое негативное отношение к латинскому Западу, кажется, не стало в Древней Руси общепринятым.²⁵

Впрочем, в «Сказании» могло быть отражено отношение к Западу, свойственное монашеской культуре Древней Руси, а в монашеской среде восприятие «латинских» стран было менее терпимым, чем, например, в княжеских и придворных кругах.²⁶ Пространственный вакуум, в который исторгнут из Русской земли Святополк, напоминает «злую землю», в которую бежит от лица Господня Каин, совершив братоубийство (ср. параллели «Святополк — Каин» в борисоглебских памятниках). Вот как об этом сказано в переводной «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова: «Таче паки по братоубиении, Каинъ, яко от Б(ог)а отгнанъ, яко же пишется, изыде Каинъ от лица Б(о)жиа, и вселись въ землю Наидъ, да речеть, яко изгнанъ *бысть* Каинъ от лица Б(о)жиа, и посланъ *бысть* въ заточение въ землю злоу».²⁷

Кроме того, бегство Святополка в «пустыню», видимо, соотнесено с гибелью «в пустыне» императора Юлиана Отступника: два «боярина», посланные персидским царем, заманили войска Юлиана в пустынную местность: «введоста и в пустую землю и безводную»; на протяжении нескольких предложений в рассказе Хроники Иоанна Малалы о злосчастном походе Юлиана, закончившемся смертью нечестивца, убитого святым Меркурием, трижды повторяются лексемы с корнем «пуст-» (дважды «пустыня» и один раз «пустое место»)²⁸

²⁵ *Флоря Б. Н.* У истоков конфессионального раскола славянского мира: (Древняя Русь и ее западные соседи в XIII веке) // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I: Древняя Русь. С. 717–724. Ср.: *Флоря Б. Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб., 2004. С. 22, 24–25.

²⁶ См. об этом восприятии: *Флоря Б. Н.* У истоков религиозного раскола... С. 213.

²⁷ Книга нарицаемая Козьма Индикоплов / Изд. подгот. В. Ф. Дубровина. М., 1997. С. 114 (л. 34), текст по рукописи ГИМ, Уваровское собр., № 566.

²⁸ *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Репр. изд. материалов В. М. Истрина / Подгот. изд., вступ. ст. и приложения М. И. Чернышевой. М., 1994. С. 306–307. Ср. этот рассказ в новейшем издании Летописца Еллинского и Римского: Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 309 (текст по списку: БАН. 33.8.13. Л. 161б, подгот. текста О. В. Творогова и С. А. Давыдовой). Аналогичный рассказ присутствует и в Хронике Георгия Амартола (кн. 10, гл. 44, 3).

В Сказании и в Чтении Нестора Святополк прямо сравнивается с римским императором.²⁹

История гибели Святополка одновременно может быть интерпретирована как реализация строк Псалтири: «Оружие извлекоша грешници, напрягоша лукъ свой състреляти нища и убога, заклати правыя с(е)рдцемъ. Оружие ихъ внидеть въ с(е)рдца ихъ, и луцы ихъ съкрушатся» (36: 14–15).³⁰ Эти строки Псалтири цитируются в Сказании при характеристике умысла Святополка.

Исторжение Святополка из родной земли представлено в Сказании как реализация библейской цитаты: «Оканънии же они оубоиць, възвративъше ся къ пославъшнюоумоу я, яко же рече Д(а)в(ы)дь (<...>: „оружие звлекоша грѣшници, напрягоша лоукъ свои заклати правыя сьрдцьмъ, и оружие ихъ вьнидеть въ с(ь)рд(ь)ца, и лоуци ихъ съкроушать ся, яко грѣшници погыбноуть“ (Пс. 15: 20. — А. Р.). И яко съказаша С(вя)топѣлку, яко сътворихомъ повеленое тобою: и си слышавъ, възнесеша сьрдцьмъ. И събыссться реченое псалмопѣвцемъ Д(а)в(ы)дьмъ: „Что ся хвалиши, сильныи, о злыобѣ? Безаконие вьсь д(ь)нь неправдоу оумысли языкъ твои, възлюбилъ еси злыбоу паче бл(а)гостыне, неправдоу, неже глаголаати правдоу (<...>). Сего ради раздроушить тя Богъ до коньца, вьстѣргнеть тя и преселить тя отъ села твоего и корень твой отъ земля живоущихъ“ (Пс. 51: 3–7)».³¹ Святополк *реально, физически* исторгнут из родной земли. Он, *плод злого*

²⁹ Н. И. Милютенко на основании сравнения смерти убитого по воле Божией Юлиана со смертью Святополка в Сказании и в Чтении, а также сопоставления Святополка с убитым Авимелехом в так называемых Исторических паремийных чтениях Борису и Глебу делает вывод, что Святополк действительно был убит (приказ об этом был якобы отдан Ярославом); посредством таких уподоблений древнерусские книжники «намекают» на это (см.: Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подгот. текстов Н. И. Милютенко. С. 124–133). Это предположение логично с точки зрения политических интересов победившего Ярослава Мудрого (Ярослав хотел смерти брата и мог отдать приказ о его уничтожении), но не бесспорно, если исходить из данных текстов. Думается, что сравнения Святополка с Авимелехом и Юлианом объясняются желанием подчеркнуть грех (Авимелех также был повинен в истреблении братьев) и нечестивость (параллель с Юлианом) Святополка; в сопоставлении с Юлианом также значима гибель в чужой земле. «Намек» на внезапную гибель Святополка мог «появиться» независимо от воли книжников, которые в пределах «авимелеховской» и «юлиановской» парадигм всего лишь стремились трактовать смерть братоубийцы как божественное возмездие, не утверждая при этом, что Святополк был действительно убит.

³⁰ Славянский перевод цитируется по Острожской Библии: Библия, сиречь Книги Ветхаго и Новаго Завета. Острог, 1581. Фототип. переизд.: М.; Л., 1988. Л. 7 (паг. 2-я). В так называемой Елизаветинской Библии этот фрагмент сильнее отличается от цитаты в тексте Сказания.

³¹ Усп. сб. С. 53 (стб. 15а–15б). Эта цитата из Псалтири была отмечена Р. Пиккио (см.: *Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues...* P. 15; ср.: *Пиккио Р. Slavia Or-*

корня, противопоставлен роду праведных — Борису, Глебу и их отцу Владимиру. Эта цитата перекликается с цитатой из Псалтири, открывающей текст Сказания, говорящей о благословении рода праведных и отнесенной к Владимиру и его сыновьям-страстотерпцам: «„Родъ правыхъ бл(а)гословить ся, рече прор(о)къ, и сема ихъ въ бл(а)гословении боудеть“ (Пс. 111: 2. — *А. Р.*). Сице оубо бысть малъмъ преже сихъ»ю.³² Это речение — лейтмотив Сказания, которое начинается рассказами о смерти трех праведников, а заканчивается описанием гибели грешника. Владимиру, Борису и Глебу смерть отворяет дверь в вечность. Святополк же физическая смерть обрекает на «гибель вечную». Благословенная судьба Бориса и Глеба противопоставлена пути Святополка — пути греха и смерти.

Передвижению «персонажей» Сказания в пространстве по горизонтали, имеющему ценностный символический смысл, соответствует такое же символическое движение по вертикали. Святополк «и муце, и огню предасть ся. И есть могыла его и до сего д(ь)не, и исходить отъ нее смрадь злыи...»³³ Злой смрад — знак пребывания души Святополка под землей, в аду.³⁴ Мотивы панического бегства никем не гонимого грешника и смерти на чужой стороне³⁵ отсылают к Книге Левит (26: 17).³⁶ Развернутая цитата: «...и посѣте вотще сѣмена ваша, и поядятъ я супостаты ваша <...> и побѣгнете ни комуже гоняшу васъ. <...> И наведу на вы мечъ мстии мечь завѣта <...> и разсыплю вы въ языки <...> и вы будете въ земли врагъ вашихъ <...>. И оставльшымся от васъ вложу страхъ въ сердца ихъ въ земли врагъ ихъ, и поженеть ихъ гласъ листа летяща, и побѣгнуть яко бѣжащии от рати, и падуть ни кимже гоними. <...> И погибнете въ языцѣхъ...» (Лев. 26: 16, 17, 25, 33, 34, 36, 38). Образы семян и бесплодия из этого фрагмента, воз-

thodoxa: Литература и язык. С. 449), но не соотнесена с пространственной структурой Сказания.

³² Усп. сб. С. 43 (стб. 86).

³³ Там же. С. 55 (стб. 55).

³⁴ Ср. приведенные Т. И. Вендиной примеры из старославянской лексики, указывающие на локализацию Рая на небе, а Ада под землей: *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. С. 238–240.

³⁵ Борис, в противоположность Святополку, в Чтении Нестора замечает, что предпочтет умереть здесь, на Руси, нежели в иной земле; «Борис в „Чтении“ Нестора, едва ли не впервые в русской литературе, являет свой патриотизм...» (*Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь. С. 178).

³⁶ *Барац Г. М.* Собрание трудов... Т. 2. С. 179.

можно, тоже проецируются на текст Сказания: бесплодности семени братоубийцы Святополка противостоит благословение «семени» — рода, потомства Владимира Святого, об избранности этого «семени» говорится цитатой из Псалтири в самом начале текста.

Показательно, что в повествовании Новгородской первой летописи о гибели братоубийцы сказано о дыме, поднимающемся от его могилы: «яже дымъ и до сего дни есть». ³⁷ А в нескольких списках Несторова Чтения вместо упоминания о раке («рацѣ»), в которой погребено тело Святополка Окаянного, говорится о мраке, в котором он пребывает: «видѣвши в мрацѣ его». ³⁸ Это сообщение, по-видимому, вторичное, но оно показательно как свидетельство осмысления гибели «второго Каина»: это заключение души в аду. Лексема «мрак» появилась в тексте, поскольку она содержит коннотации, связанные с адом. Мрак, окружающий могилу Святополка, контрастирует с огненным столпом над местом погребения святого Глеба. Оба были захоронены в глухих местах, но Глеба Бог прославил, Святополку же воздал, наказав за великое зло.

Злой смрад — знак пребывания души Святополка под землей, в аду. Души же Бориса и Глеба возносятся в небо, к престолу Бога, а их тела, нетленные и не источающие смрада, положены в Вышгороде — городе, в названии которого присутствует сема «вышина», «высота». Агиограф обыгрывает внутреннюю форму названия Вышгород, наделяя этот город признаком избранности и славы, связанной со святыми братьями: «Блажень по истинѣ и высокъ паче всехъ градъ роусьскихъ и вышии градъ, имыи въ себе таковое скровище, емоу же не тъчнь ни вьсь мирь. По истинѣ Вышегородъ нарече ся, вышии и превышии городъ всѣхъ». ³⁹ Прославлению Вышгорода предшествует цитата из Евангелия от Матфея (5: 14–15), в которой также сказано о городе, находящемся *в высоком месте, на горе*: «Яко же рече Г(оспод)ь: „Не можетъ градъ оукрыти ся врѣху горы стоя, ни свѣщѣ въжъгъше сподъмь покрывають, нъ на свѣтилѣ поставляють, да свѣтити тъмьныя“, — тако и (...) си с(вя)тая постави свѣтити въ мирѣ премногыми чудесы». ⁴⁰

³⁷ Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. М.: Л., 1950. С. 175 (л. 79 об.), текст по Комиссионному списку младшего извода.

³⁸ *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. P. 665, note 11 (чтение пяти списков).

³⁹ *Усп. сб.* С. 57 (стб. 17б).

⁴⁰ Там же. С. 55–56 (стб. 16в).

Вероятно, в тексте Сказания проведена параллель между цитатой из Книги Притч Соломоновых (2: 21; 14: 32) и похвалой городу Вышгороду. Борис перед смертью «помышляше слово преоудрааго Соломона: „правьдници въ вѣкы живоуть и отъ Г(оспод)а мьзда имъ, и строение имъ отъ Вышняго“». ⁴¹ Структура слов «Вышгород» и «Вышний» («Вышний») схожа: оба содержат один и тот же корень. Обретению блаженства Борисом в вечности (*у престола Вышнего*) соответствует в земном пространстве перенесение мощей страсто-терпца в Вышгород, который предстает богоизбранным, святым городом.

⁴¹ Усп. сб. С. 46 (стб. 11а).

А. Л. Топорков

Рифма в русских заговорах XVII в.

Русская поэзия XVII в. находилась в центре научных интересов А. М. Панченко. Достаточно назвать его книгу «Русская стихотворная культура XVII века» (Л., 1973), статьи «Перспективы исследования истории древнерусского стихотворства» (1964), «Книжная поэзия Древней Руси» (1968), «О рифме и декламационных нормах силлабической поэзии XVII в.» (1968), «Протопоп Аввакум как поэт» (1979). А. М. Панченко подготовил издания «Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв.» в Большой серии «Библиотеки поэта» (Л., 1970), книгу переводов «Польская поэзия XVII века» (Л., 1977), том «Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3» (М., 1994; совм. с С. И. Николаевым), посвященный поэзии и драматургии. Помимо силлабической поэзии его внимание привлекали также «стихи покаянные», демократическая сатира XVII в., канты Петровской эпохи и др.

В последние годы наши представления о поэтической культуре XVII в. значительно расширились. В частности, опубликован ряд неизвестных ранее текстов магического характера. Так, например, в сборнике «Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков» (М., 2002) увидел свет так называемый «Великоустюжский сборник» — одно из наиболее полных собраний заговоров 2-й четверти XVII в. (публ. А. А. Турилова и А. В. Чернецова). В том же издании Е. Б. Смилянская подготовила к печати 98 заговоров из следственных дел о колдовстве; эти тексты стали достоянием органов российского правосудия в XVIII в., однако они, несомненно, отражают более раннюю традицию. Еще в 1913 г. В. И. Срезневский опубликовал большую часть так называемого Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в., хранящегося в Библиотеке Академии наук в Петербурге.¹ В настоящее время этот сборник снова подготовлен к изданию, на этот раз в полном виде. Я включил его в книгу «Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.», которая, надеюсь, увидит свет в обозримом будущем. Всего в это собрание включено около 190 текстов XVII в. и 170 текстов XVIII в. Если прибавить к этому заговоры, которые были

¹ Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 196–202 (описание рукописи), 481–512 (публикация текстов).

опубликованы в разных изданиях на протяжении XIX—XX вв., то перед нами откроется солидный корпус неизвестных или только отчасти известных текстов XVII в.

Такая ситуация, когда в научный оборот вводится большое число новых текстов, имеет свою специфику. Естественно, что их осмысление пока существенно отстает и отражает скорее профессиональные интересы публикаторов, чем позволяет понять специфические характеристики столь сложного явления. Очевидно, что магические тексты создавались с вполне прагматическими целями. По большей части заговоры XVII в. — это тексты воинской магии (от вражеского оружия), магии социальной (чтобы воздействовать на судьбу или командира), магии любовной, лечебной (от кровотечения, от лихорадки и т. д.). Именно социальные функции заговоров, их культурное окружение, религиозное содержание и привлекают пока главным образом внимание исследователей. Между тем филологу, который знакомится с этими текстами, бросаются в глаза такие черты заговоров, которые позволяют рассматривать их как своеобразные поэтические произведения. В этом смысле анализ поэтики заговоров — важная и насущная задача истории русской словесности XVII в.

Поэтическая организация заговоров выполняет прежде всего мнемонические и суггестивные функции. Благодаря особой формальной организации заговоры сохраняются на протяжении столетий и воспринимаются как действенное средство воздействия на человека и сверхъестественные силы. Магические тексты вооружены подчас богатым набором выразительных средств, среди которых важное место занимают ритмо-метрическая организация, рифма, аллитерации и другие средства звуковой изобразительности. Идею, что заговоры составляют законную часть истории словесности, еще в 1859 г. высказал Ф. И. Буслаев.² Хорошо известно, какое восхищение вызывали заговоры у А. Блока. Если мы обратимся к другим традициям (например, германской или англо-саксонской), то увидим, что ранние записи заговоров включаются в антологии средневековых поэтических текстов, глубоко и всесторонне изучаются. В отечественной филологии дело, к сожалению, обстоит менее благоприятным образом. Многие, вероятно, помнят, что в течение десятилетий заговоры вообще были запретной темой, однако и после того как запреты на их изучение были сняты, заговорами занимаются главным образом фольклори-

² Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе // Буслаев Ф. И. О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990. С. 30–91.

сты, этнографы и историки. Филологическое значение заговоров как органической части фольклорной и литературной традиции XVII—XVIII вв. пока еще не осознано; исследователи древнерусской литературы к этому проблемному полю пока обращаются очень редко.

Одна из проблем заключается в том, что магические тексты, дошедшие до нас в различных рукописных источниках XVII в. (сборниках заговоров, лечебниках, в составе следственных дел), весьма неоднородны и по своему характеру, и по своему происхождению. Среди них есть и фольклорные заговоры, которые бытовали в устной форме, и полуфольклорные заговорные молитвы, и неканонические молитвы книжного происхождения. Многие тексты сочетали в себе черты заговора и молитвы: неканонические молитвы трансформировались в заговоры, или, наоборот, заговоры маскировались под молитвы. Своеобразное пограничное положение между книжностью и фольклором, религией и магией делает корпус заговоров чрезвычайно подвижным образованием.

Помимо заговоров корпус магического фольклора включает также приговоры, то есть такие краткие ритуально-магические тексты, которые произносили в ходе определенных практических или обрядовых действий. Таким образом, и с точки зрения генезиса, и с точки зрения структуры, и с точки зрения поэтики заговоры требуют к себе дифференцированного отношения. Очевидно, что неканонические молитвы устроены иначе, чем приговоры, а поэтика заговоров XVII в. отличается от поэтики заговоров в записях XX в.

Тем не менее фольклористы и стиховеды до сих пор, как правило, изучают заговоры нерасчлененно в хронологическом и жанровом отношениях. Особенно прискорбно, что заговоры XVII в. подчас цитируются в одном ряду с современными записями. Между тем заговоры XIX—XX вв., несомненно, испытали влияние силлаботоники; рассматривать поздние тексты как типичные образцы жанра по меньшей мере странно.

В качестве материала для нашей статьи мы выбрали уже упомянутый «Олонецкий сборник» 2-й четверти XVII в.³ Для нашей темы он важен потому, что дает возможность составить представление о поэтике заговоров в весьма ранний период, сопоставимый с периодом сложения силлабической поэзии и примерно на столетие предшествовавший сложению силлабо-тоники.

³ Далее мы будем обозначать Олонецкий сборник сокращенно — *ОС*.

ОС, хранящийся в Библиотеке Академии наук (шифр 21.9.10), занимает особое место среди памятников фольклора Русского Севера. Он не имеет себе равных по тематическому и сюжетному разнообразию не только в XVII в., но, по-видимому, и вообще в русской рукописной традиции. Часть *ОС* известна еще с 1870-х гг. по публикациям учителя Петрозаводского духовного училища Л. Л. Малиновского, а с 1913 г. — также по публикации В. И. Срезневского. Тем не менее в полном виде *ОС* до сих пор не опубликован. Большинство заговорных сборников XVII–XVIII вв., дошедших до наших дней, имели специализированный характер (например, заговоры от оружия или пастишьские «отпуски») и использовались как амулеты. Иная ситуация с *ОС*. По-видимому, он в значительной степени отражает устный репертуар какой-то территории на побережье Онежского озера, хотя отдельные тексты могли быть переписаны из каких-то более ранних рукописей.⁴

Всего, по нашим подсчетам, в *ОС* 87 заговоров. Кроме этого, 24 текста могут быть квалифицированы как приговоры. 8 текстов имеют характер неканонических молитв. Если сосчитать в целом заговоры (87), приговоры (24) и неканонические молитвы (8), то в сумме получим 119 текстов. В функциональном отношении в сборнике могут быть выделены 4 основные группы текстов: 1) лечебные заговоры; 2) обереги; 3) заговоры, регулирующие отношения между людьми; 4) хозяйственные заговоры. Согласно нашим подсчетам, всего в *ОС* 32 лечебных заговора, в том числе 17 заговоров от кровотечения и ран и 7 — от зубной боли. 34 текста можно считать оберегами, то есть такими текстами, которые направлены против сглаза, порчи и насланных болезней. Среди них 26 оберегов общего характера (от лихих людей, колдунов, от порчи и сглаза) и 5 — от падающих деревьев. 19 заговоров призваны регулировать социальные и межличностные отношения; среди них 7 заговоров на власть и судей и 8 любовных. 6 заговоров направлены на решение хозяйственных проблем, в том числе 3 — на выпуск скота и 2 — от порчи ловушек.

Было бы неверно представлять себе деятельность составителей *ОС* по аналогии с деятельностью фольклористов XX в. Несомненно, что они привлекали данные как устной, так и рукописной традиции. Ско-

⁴ См.: *Топорков А. Л.* Олонецкий сборник заговоров как памятник народной культуры XVII века // Вестник Российского государственного научного фонда. 2003. № 1. С. 148–155.

рее всего, они не только фиксировали готовые тексты, но и сочиняли их сами или во всяком случае досочиняли, переделывали, вносили что-то свое.

Эмпирическое знакомство с *ОС* показывает, что заговоры XVII в. вооружены всем арсеналом поэтических средств. Мы коснемся рифмы, хотя правильнее было бы рассмотреть ее в одном ряду с другими средствами выразительности, такими как ритмико-метрическая организация, синтаксический параллелизм и разного рода звуковые повторы (включая аллитерации). Ограничимся, со ссылкой на М. Л. Гаспарова, общим замечанием о том, что русские заговоры, наряду с посьловицами, обрядовыми и развлекательными прибаутками относятся к так называемому говорному стиху, который выделяется наряду с двумя другими формами народного стиха — речитативной и песенной.⁵ Рифма, вместе с другими приемами звуковой выразительности, представляет собой характерную черту говорного стиха, и в этом отношении ее появление в заговорах вполне закономерно.⁶

Прежде всего в *ОС* выделяется группа текстов, характерными чертами которых являются небольшой объем, отчетливая ритмическая организация и густая звуковая инструментовка. В основном это заговоры от кровотечения. В них имеются многочисленные рифмы, которые сочетаются с аллитерациями и другими видами звуковых повторов. Отдельные рифмующиеся слова могут повторяться в тексте неоднократно, как бы «прошивая» его насквозь. Рифмы возникают в позициях, обусловленных синтаксическим параллелизмом и подхватами.

Виды рифм весьма многообразны: в основном мужские и женские, однако имеется даже одна составная дактилическая (*булатное — на трое*). Имеются богатые рифмы и рифмоиды, при которых совпадают согласные в предударной части: *стар — стан(ь), оклян — костьян, борана — раны*. При условном разбиении на колонны рифмы занимают разные положения: они могут завершать колон, но могут оказаться и в середине, и в начале. В отдельных случаях на небольших участках текста рифма становится регулярной. Приведем примеры:⁷

⁵ См.: Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха. М., 2003. С. 18–32.

⁶ Там же. С. 31–32.

⁷ В примерах орфография приближена к современным нормам; разбивка на колонны имеет условный характер. Тексты даются с указанием номера по описанию В. И. Срезневского.

В море Хвалынское | падет река черная,
 над рекой *стоит* | ель черная,
 под елью *сидит* | человек *черн*,
волос у него *черн*,
кон(ь) под ним *ворон*,
 кнут в руках *золот...*

(№ 11; см. также № 15, 55, 94, 100, 115, 120).

К заговорам от кровотечения примыкает заговор от порчи:

Есть море *окиян*,
 едет из окияна моря | человек *медян*;
 и кон(ь) под ним *медян*,
 (и лук) *медян*,
 и стрел(ь)е медное;
 и тянет *крепок* лук | и ст(р)еляет *метко*.
 На мху стоит | сосна *золотая*,
 на сосны золотой | белка *золотая*.
 И пострелит медной человек | белку золотую
 и *вынимает* у ней | сердце *булатное*,
 расколется *на трое*,

наговаривает и заговаривает | трои слова шепотные
 (№ 98).

Поэтическая, или стихотворная, природа процитированных текстов не вызывает сомнения. Более сложным образом обстоит дело с другими заговорами.

В заговорах большого объема, как правило, наиболее отчетливо организованы зачины. Именно в начале многих заговоров встречаются периоды с синтаксическим параллелизмом, подхватами и рифмами. Один из традиционных зачинов русских заговоров: «Встану яз, раб Божий имярек, *прекрестяс(ь)*, пойду *благословяс(ь)*...» (№ 23) или «Стану *благословяс(ь)*, пойду *благословяс(ь)*...» (№ 28, 29) — был известен уже в XVII в. (№ 18, 76, 82, 89, 121).

10 заговоров заканчиваются рифмой (№ 4, 10, 12, 13, 27, 63, 104, 112, 121, 125). Рифмуются при этом, как правило, либо глаголы, либо существительные, например: «Ни той иглы на горах не *нахаживати*, у сего раба Божия ни с которой раны крови не *хажывати*» (№ 4); «У раб(а) Б(о)жия имярек ни *щепит*, ни *болит*, ни кров(ь) не *беж(ит)*» (№ 10); «...чтоб те раны ни *болели*, ни *щепели*, ни *свербели*» (№ 13); «...там тебе, грыз(ь), добро *жыт(и)* и прожиточно и ес(ть) тебе там, что ести и *питы*» (№ 63); «...от мужыка, и от женки, от отрока и от *отроковицы*, от черныца и от *черниц(ы)*» (№ 12); «...ни *колдун*, ни *ведун*» (№ 27); «...от моего *приговора* и до моего *отговору*» (№ 104).

В отдельных случаях тексты завершаются целой серией рифмованных слов, например: «...рабу Божию имярек, на *здравие* и на *спасение*, а телу на *исцеление*, а недугу на *отгнание*, а болезнем на *устрашение*» (№ 112); «...и звезду их в небе *стреляют*, и обставливают около меня, раба Божия имярек, тын железной, и кровлю булатну, и врата медные; и *замыкает* Пречистая Мати Божия *своими святыми руками, и златыми ключами, и златыми замками*» (№ 125; см. также № 121).

Последний процитированный текст завершает сборник в целом и по своему содержанию представляет собой своеобразный «замок», призванный сделать нерушимой силу магических слов. Появление рифмы в концовке этого текста вполне закономерно и указывает на то, что составители сборника относились к использованию рифмы вполне осмысленно.

В заговорах *ОС* часто встречаются синонимические пары, которые могут быть связаны рифмой. Как правило, это глаголы, однако имеются также отдельные парные существительные и деепричастия: «...ни *щепит*, ни *болит*...» (№ 10); «...*пособляйте* и *помогайте*...» (№ 13, 91); «*Помозите* и *пошлите* на помоч(ь)...» (№ 56); «...*постерегите* и *поберегите*...» (№ 59); «...*стереги* и *береги*...» (№ 25); «*Спаси* <...> и *соблюди*...» (№ 56); «...и *ограждает*... и *обороняет*...» (№ 19); «...*сохраняют* и *укрывают*...» (№ 77); «...слова *говорил* и *заговорил*...» (№ 19); «...*наговаривает* и *заговаривает*...» (№ 98); «...*поклонятис(ь)* и *покорятис(ь)*...» (№ 28, 29); «...*укротил* и *умирил*...» (№ 31, 35); «...*жыти* и *быти*...» (№ 88); «...*избиваю* и *из(це)ляю*...» (№ 110); «...*сливалос(ь)* и *слипалос(ь)*...» (№ 122); «...*соблюдая* и *спасая*...» (№ 56); «...*с высоты* и *с красоты*...» (№ 18); «...*красота* и *лепота*...» (№ 32); «...на *исцеление* и на *избавление*...» (№ 55); «...*жесточае злата* и *булата*...» (№ 77); «...*тяготу* и *щипоту*...» (№ 117); «...от *рощена* и от *нащена*...» (№ 76, 77); «...и *шумоволоса*, и *простоволоса*...» (№ 79); «...*тетерин бы ус* и *ум*...» (№ 87); «...*соблюдая* и *спасая*...» (№ 56).

Синонимические пары входят иногда в состав сравнительных оборотов: «Как ся осина горкая *вижжала* и *пищала* от лют(а)го севера, (т)ак бы *пищал* и *вижжал* тот человек, имярек» (№ 7; см. также № 54, 123). Синонимические ряды могут разрастаться за счет прибавления новых синонимов либо объединения разных синонимических пар: «Пусть он и *щепит*, и *болит*, и *кричит*, и *вопит* от сего раба Божия имярек» (№ 42); «...чтоб те раны ни *болели*, ни *щепели*, ни *свербели*» (№ 13); «...*пособляйте* и *помогайте* <...> и *приходите* <...> и *приносите*...» (№ 13); «...*стерегите* и *берегите* и *пасите*...» (№ 58); «...*укротил* и *умирил* *царей* и *князей Еврейских*» (№ 31); «...ни *щепоты*, ни *ломоты*, ни *пухоты*...» (№ 124).

К синонимическим парам примыкают также конструкции с двумя соотносительными частями: «...от моего *приговора* и до моего *отговора*» (№ 104); «...а кое слово *назад(е)*, то б было слово на *переди*» (№ 112); «...от *земли* и до *небесе*, а от *небеси* и до *земли*» (№ 112). К появлению рифмы приводит также характерное для заговоров нанизывание однородных членов: «...хмел(ь)ног(о) пит(и)я ни пит(и), ни яст(и), ни *хотет(и)*, ни *зрет(и)*, ни слышит(и), ни подумат(и)...» (№ 75); «... *учители* и наказатели, и наставники, и заступники, и *сохранители*...» (№ 56; см. также № 76, 123).

Перечисление может строиться также с использованием принципа парности. Наиболее распространенный случай, когда перечисляются персонажи, противопоставленные по полу. Чаще всего это перечни злокозненных персонажей, от которых желает обезопасить себя имярек: «...от *колдуна*, и *колдуниц(ы)*, и от *ведуна*, и от *вещиц(ы)*...» (№ 18); «...от *ведунов* и от *ведунниц*, от *колдунов* и от *колдуниц*, от *отрока* и от *(роко)виц*, от *белца* и от *белиц*, и от *чернца*, и от *черниц*...» (№ 24; см. также № 12, 27, 28, 59, 110, 117, 125). Встречаются также парные названия христианских персонажей: *аггелы* и *архангелы*, *херувимы* и *серафимы*, *Михаил* и *Гавриил*. Впрочем, заговоры в этом случае вполне добросовестно следовали за текстами христианских молитв: «...и со всеми *аггелы*, и *архангелы*, и *херувимы*, и *серафими*...» (№ 52; см. также № 117, 123, 124).

Рифма часто возникает в случаях синтаксического параллелизма. Как правило, в *ОС* рифмуются глаголы в императиве или индикативе, которые занимают позицию в начале или середине синтаксического периода (всего около 30 случаев). По К. Тарановскому, постановка глагола в повелительном наклонении или существительного в звательном падеже в начале периода характерна для молитвословного стиха.⁸ По наблюдениям С. М. Толстой, наличие в заговорной традиции текстов с выделенностью начала строк отражает характерное для заговоров взаимовлияние говорного и молитвословного стиха.⁹

Ориентация на молитвы особенно очевидна в случаях, когда в начале периода имеются обращения к Господу и глаголы в повелительном наклонении: «Милостивая Пречистая Богородица (...) *обороните* обо-

⁸ Тарановский К. Ф. Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XVII вв. // American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. The Hague; Paris, 1968. Vol. 1: Linguistic Contributions. P. 377–394.

⁹ См.: Толстая С. М. Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 299.

локом и *родите* на сих родилах (...) *отворите* ворота» (№ 22); «...*утверди*, Господи, всякою твердостью и *обдержи* своею милосердою десницею...» (№ 56); «*Помозите и пошлите* на помоч(ь) святых *Филисипа и Сипа и Елисипа* (...). А святой Георгий Храбрый, *уйми* своих серых и черных псов, и *клади* на них железные жезлы, и *утверди* их...» (№ 56); «...*наговори сам*, Господи, из своих уст *словеса* Божия, (и) *исцели* у него зябел(ь), и *возми* щепоту (и б)олезнь из сей раны, и *положы* болезнь...» (№ 102); «Пристани, Господи, *пособи*, Господи, *благослови* мя, Господи, на добрыя дела!» (№ 112).

Та же грамматическая модель (глаголы в императиве в начале периода) встречается в случаях, когда текст обращен к профанным или демоническим персонажам: «...*утришь*, стар муж, *уймис(ь)*, кров(ь) человеческая» (№ 15); «...стан(ь)те вы, 4 ветра и 4 вехоря, *понесите* вы меня, раб(а) Божия имярек, *понесите* по солнцу и по месяцу, (по) звездам и по лунам, и по всем сторонам, где еи ни увидите, туто *вложите* в ней тоску и кручину и печал(ь) необычную...» (№ 28; см. также № 29); «...*розшиби*, государь, дуб в поли, камен(ь) в море, так *отшиби*, государь...» (№ 49).

В отдельных случаях посредством рифмующихся глаголов, стоящих в начале или середине периода, организованы большие фрагменты текста: «...и вы по той знадбе *возмите* сего раба имярек (...) и вы тог(о) раба *возмите* себе на збережен(ь)е и на свои руки, да *возмите* себе ум и памет(ь), не дайте ему в ночи спат(и), ни в ден(ь) дела делати, ни с людми беседоват(и), ни на соби¹⁰ плат(ь)я *носити*; *держыте* вы его (...). А сего раба другая белая лебед(ь), и честной обед, и руские поминки, и вы от нег(о) *отступите* проч(ь), отдайте его вы мне на руки, раба ил(и) рабу имярек, *нарядите* его вы умна и паметна и *отступите* от него проч(ь), отдайте вы его на руки, раба имярек, *нарядите* вы его умна и памятна» (№ 121; см. также № 104).

Более массовый случай (около 20 примеров) связан с ситуацией, когда рифмуются глаголы в индикативе, стоящие в начале или середине периодов. Здесь можно выделить две основные группы: в первом случае рифмуются глаголы, описывающие действия субъекта заговора, во втором — глаголы, относящиеся к одному из персонажей текста.

Примеры с глаголами в 1-м лице единственного числа: «*Хожу* яз, раб Бож(ий) имярек, подле синее море, *прошу* Божия милости (...). *Замыкаю* златыи ларцы, *опущаю* златыи ларцы под бел латыр(ь) ка-

¹⁰ Исправлено, в рукописи: би.

мен(ь)...» (№ 29); «...и *смываю* с себя худость и *умываю* на себя хорошество и лепоту» (№ 85; см. также № 87, 88, 104).

Примеры с глаголами *стоит — сидит — лежит*: «*Стоит* ступа железная, на той ступе железной *стои(т)* стул железной, на том стуле железном *седит* баба железная (...). И подле той ступе железной *стоит* ступа золотая. И на той ступе золотой *стоит* стул золотой, на стуле золотом *седит* д(е)вица золотая...» (№ 12); «*Стоит* на море дуб Маврий, а под ним *лежыт* змия лютая...» (№ 51; см. также № 16, 52).

Пример с другими глаголами в 3-м лице: «...и *отмыкают* тридевяты *замков*,¹¹ *отворяют* тридевяты храмов и *пущают* меня, раба Божи(я) имярек, в тридевяты храмов, и *одевают* меня, раба Божия, ризой своею Пречистыя Богородица (...) и *впускают* в тридевяты храмов и *затворяют* тридевяты храмов, и *закрывают* тридевяты замков...» (№ 18; см. также № 19, 51, 56, 79; 93, 111, 116; 117).

Имеется также несколько случаев, когда рифмуются слова, стоящие в конце синтаксических периодов. Такие фрагменты по своим формальным характеристикам напоминают раёшник:

Ни той иглы на горах не *нахаживати*,
у сего раба Божия ни с которой раны | крови не *хажывати*
(№ 4).

...у тех трехдевяты храмов | ес(ть) тридевяты *замков*,
у трехдевяты *замков* | ес(ть) тридевяты *ключев*...
(№ 18; см. также № 56, 122, 123).

В отдельных случаях слово, стоящее в конце периода, рифмуется со словом, занимающим позицию в середине или в начале предыдущего периода:

Мы вет(ь) *куем* от раба Божия,
куем крюки железные | и палицы железныи,
крукамы вас *закрючим*, | паличми *убьем*
(№ 52).

...там тебе, грыз(ь), добро *жыт(и)* и прожиточно
и ес(ть) тебе там, что ести и *питы*
(№ 63).

Сюда же примыкает фрагмент, напоминающий литургическое песнопение:

¹¹ Исправлено, в рукописи: хзамков. Было начато слово храм, потом писец исправил его на замков, заменив букву р на з.

И как свет сей *блистаецца*
и Христос *наряжаетца...*

(№ 32)

Во многих заговорах встречаются внутренние рифмы, хотя трудно сказать, является ли это случайностью: «...прострелит тот *свят* муж от меня, раба Божия *имярек*, во *ад* преисподний...» (№ 79); «...святый аггел хранител(ь) мой, преданный мне от Бога на *сохранение* от *рождения* моего *имярек...*» (№ 83); «...у белог(о) мужа *золотая* иголка и нитка шелковая; приходит к рабу Божию *имярек*, *зашивает* рану с *края* на край...» (№ 96); «...*своима очима* и *своима ногтима...*» (№ 88); «Начинаются сии *словеса* от самог(о) Исуса *Христа...*» (№ 111); «Сии слова наговариваю (<...> на *драв(ь)е*, а морю на *славу...*» (№ 111); «...и по *той* по *златой* лествиц(е)...» (№ 18); «...емлют в свои святые *руки луки* тугие...» (№ 117); «...*ценной* жемчуг и *самоцветной* камен(ь)...» (№ 86); «...*крестная* небесная сила...» (№ 91).

Особый эффект возникает, когда в заговоре встречаются несколько слов, связанных внутренней рифмой:

...земную силу *подойму* | со *земной* силой | на помощ(ь) себе,
водянную силу *подойму* | с *водяной* силой | на помощ(ь) себе...
(№ 26);

Государь великий, | страстотерпец *Христов* Георгий,
обуздал еси 70 *царев*, | *богов* еллинских | узами железными
нерешимыми;

обуздай, государь, | моих *врагов* и супостатов...

(№ 88).

Наконец, в *ОС* имеются такие заговоры, в которых сочетаются друг с другом разные случаи рифмовки, охарактеризованные выше, и это приводит к особому художественному построению текста, при котором рифмы как бы прошивают насквозь текст заговора или его часть. Всего таких текстов или их значительных фрагментов мы насчитали 17 (№ 18, 26, 52, 56, 85, 86, 87, 88, 91, 104, 111, 112, 116, 121, 122, 123, 125). Интересно, что их количество и частотность возрастают к концу рукописи. Можно подумать, что составитель сборника к концу своей работы вошел во вкус и начал сочинять или отбирать для записи особенно художественные тексты.

Ограничимся примером поразительного по своей силе и выразительности заклятия: «*Спаси*, Господи, и *соблюди* раба своег(о) *имярек* от *татя* и от разбойника, и от ведуна, и от ведунихи, *завяжы* им, Господи, *гортан(ь)* их и *уста*, аки у безсловесног(о) *скота*, и *заткни* его *уши*, аки аспида *глуха*, и *сотвори* его, Господи, мысль, аки у заеца, а

бегучи от выжлеца, и *завяжи* ег(о), Господи, пут(ь), моег(о) *супоста-та*, аки бешену псу: ни *ступит(и)* ни назад, ни вперед, ни единыя *ступени* и ни единые черты» (№ 56).

Исследование рифмы в заговорах *ОС* позволяет сделать следующие предварительные выводы.

1. По степени насыщенности поэтическими приемами заговоры *ОС* весьма отличаются друг от друга. В целом можно сказать, что краткие тексты заклинательного характера более тяготеют к звуковой изобразительности, чем сюжетные тексты большого объема. Например, краткие заговоры от кровотечения метрически упорядочены, весьма экспрессивны фонетически, включают рифмы и аллитерации.

2. Метрическая и звукоизобразительная характеристика многих заговоров *ОС* соответствует в целом параметрам говорного стиха, хотя имеются также черты стиха молитвословного (постановка глаголов в императиве и существительных в звательном падеже в начале периода), а также стиха раёшного (случаи парной рифмы в конце соседних периодов).

3. В текстах *ОС* рифма не имеет обязательного характера, тем не менее она встречается во многих заговорах и инструкциях к ним. Появление рифмы обусловлено определенными формальными и содержательными закономерностями (синтаксический параллелизм, особая экспрессивность стиля и т. д.).

4. В заговорах относительно большого объема рифма наиболее характерна для начала текста и (хотя и в меньшей степени) для его конца.

5. Появление рифмы в заговорах может быть связано с употреблением синонимических пар, а также нанизыванием однородных членов (в том числе и с соблюдением принципа парности).

6. Рифма часто фиксируется также в случаях синтаксического параллелизма. Наиболее характерна для *ОС* постановка рифмующихся глаголов в начале периодов, хотя они могут также стоять в середине и конце периодов.

7. Для ряда заговоров характерно сочетание разных типов рифмовки с другими средствами звуковой изобразительности, что приводит к появлению текстов высокой эмоциональной приподнятости и экспрессии.

Возвращаясь к проблематике нашей статьи, хотелось бы высказать несколько более общих соображений.

1. Если взять в совокупности те заговоры XVII в., которые уже были опубликованы нашими предшественниками в XIX–XX вв., те,

которые введены в научный оборот в самые последние годы, и те, которые в настоящее время подготовлены к печати, то перед нами предстанет довольно большой корпус текстов. В связи с этим встает задача всесторонне исследовать эти тексты, в частности, в формально-поэтическом отношении. В нашей работе мы ограничились вполне локальным материалом; тем не менее хотелось бы наметить некоторые пути и перспективы дальнейших исследований.

2. До сих пор исследователям и тем более читателям-неспециалистам очень трудно ориентироваться среди этого материала, рассредоточенного по разным изданиям, несистематизированного и в основном не прокомментированного. В будущем было бы полезно издать заговоры XVII–XVIII вв. в формате Большой серии «Библиотеки поэта», отобрав для этого наиболее репрезентативные поэтические тексты и сопроводив их солидным историко-литературным комментарием.

3. От суммарного рассмотрения заговоров разных эпох, безразличного к хронологии и месту записи, необходимо перейти к дифференцированному изучению заговоров разного времени и разных региональных традиций. В частности, старые записи заговоров было бы полезно осмыслить как нечто специфическое по сравнению с заговорами в записях XIX–XX вв., учитывая, что они существовали в принципиально ином культурном контексте, в тесной связи с рукописной традицией и устной словесностью своего времени.

4. От общих суждений о поэтике заговоров необходимо перейти к дифференцированному изучению отдельных типов и видов магических текстов, включая приговоры, неканонические молитвы, различные виды письменной магии и магического использования канонических молитв и литургических формул.

5. С точки зрения стиховедческой было бы важно обчитать заговоры, начиная с наиболее ранних текстов и кончая современными, с тем чтобы выявить соотношение прозаических и стихотворных текстов, а в заговорах стихотворных — соотношение разных типов стихосложения (говорного, молитвословного, раёшника и др.) и их историческую динамику.

Думается, что научный подход к такой неординарной словесной материи, как русские заговоры XVII в., мог бы существенно обогатить наши представления о фольклоре, рукописной традиции и культурной ситуации в России на этапе перехода от Средневековья к Новому времени.

Каргопольская агиография: к изучению региональных литературных традиций*

Древнерусская агиография, мир православной святости занимают важное место в научном наследии А. М. Панченко. Встреча с А. М. Панченко в далеком теперь уже 1986 г. определила и мои интересы в этой области. Он посоветовал мне тогда заняться изучением севернорусской агиографической Повести о бесноватой жене Соломонии и внимательно следил за ходом работы.¹ С благодарностью вспоминая сегодня А. М. Панченко, посвящаю эту небольшую статью светлой памяти своего учителя.

Для анализа выбрана одна из региональных агиографических традиций Русского Севера — агиография Каргополя.² Но прежде следует обсудить вопрос о терминологии и о границах рассматриваемого материала. Под «агиографией» понимается житийная литература, но условно этот термин может использоваться и в более широком смысле — как повествование о чем-то святом, что является объектом церковного поклонения (например, сказания о чудотворных иконах). Статья посвящена в первую очередь житиям святых (то есть собственно агиографии), но в качестве дополнительного материала привлекаются и произведения других «душеполезных» жанров каргопольской литературы. Что касается «местной», «региональной» агиографии, то это понятие, как справедливо пишет С. А. Семячко, есть «некая условность, принимаемая нами для удобства и не поддающаяся пока однозначному определению».³ В установлении круга агиографических памятников того или иного региона обычно учитывается не место их написания, а место духовного подвига святых, которым

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 08-04-42403 а/С.

¹ См.: Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998.

² Каргополь — один из древнейших на Русском Севере городов, находящийся у истоков реки Онеги, близ озера Лаче. В XVI—XVII вв. территория Каргопольского уезда простиралась от озера Лаче с прилегающими к нему землями до Белого моря по течению реки Онеги.

³ Семячко С. А. Проблемы изучения региональных агиографических традиций (на примере вологодской агиографии) // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 125.

эти памятники посвящены.⁴ Так, Житие Диодора Юрьегорского имеет, по-видимому, соловецкое происхождение, но и его следует включать в круг каргопольских житий по месту основанного этим святым монастыря. При этом топоним «каргопольский» относится, конечно, не только к самому городу Каргополю, но ко всему каргопольскому культурно-историческому ареалу, границы которого могут и не совпадать с административными границами Каргопольского уезда, тем более что последние в XVI–XX вв. несколько раз менялись.⁵ Необходимо учитывать также местную традицию осмысления того или иного святого, монастыря или чудотворной иконы как «каргопольских».

К памятникам каргопольской агиографии, если учесть все эти факторы, относятся следующие тексты: жития Александра Ошевенского (1567), Никодима Кожеозерского (XVII в.), Серапиона Кожеозерского (XVII в.), Диодора Юрьегорского (XVII в.), Кирилла Челмогорского (XVII в.), «Извещение вкратце» о чудесах Пахомия Кенского (1742). Широкое распространение в рукописной традиции получило только Житие Александра Ошевенского (известно около 80 списков), другие памятники представлены гораздо меньшим числом списков (от 2 до 15). К этим памятникам примыкают произведения каргопольской литературы, написанные в жанрах сказаний о чудотворных иконах и о создании монастырей: Сказание о чудотворной иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерской пустыни (XVII в.), Повесть о явлении иконы Николая Мирликийского, Варвары и Параскевы на реке Онеге против села Ярнемы (XVII в.), Сказание о чудотворном образе Казанской Божией Матери в Христорожественском соборе Каргополя (XVIII в.), Повесть об основании Лебяжьей пустыни (XVIII в.). Известны еще письменные фиксации некоторых чудес от иконы Божией Матери Неопалимая Купина в Наглимозерской пустыни (о них рассказал строитель этой пустыни Тимофей в своей челобитной царю Алексею Михайловичу в 1653 г.) и одного чуда от иконы Спаса Нерукотворенного в Спасском храме Каргополя (1662). К. А. Докучаев-Басков упоминал также Сказание об иконе

⁴ См.: Там же. С. 123–124.

⁵ См.: *Крехалева Н. И.* Административно-территориальное деление Каргопольского уезда в XVI–XX веках // Каргополь: историческое и культурное наследие. Каргополь, 1996. С. 77–87.

Благовещения Пресвятой Богородицы на Веретии, которое якобы хранилось в единственном списке в Веретьевской пустыни.⁶

Первый и очевидный вывод, который можно сделать уже из простого перечисления текстов, заключается в немногочисленности агиографических памятников Каргополя и в их весьма позднем происхождении (один памятник относится к XVI в., остальные — к XVII–XVIII вв.). Справедливо в этом отношении наблюдение К. А. Докучаева-Баскова: «Почти из 55 основателей монастырей-пустыней, находившихся некогда в уездах Олонецком и Каргопольском, занимавших пространство несравненно больше всей теперешней Олонецкой губернии, едва-едва сохранились до нас жития каких-нибудь пяти основателей; об остальных же 50-ти почти ничего не сохранилось или имеются сведения (весьма о немногих) самые краткие и неопределенные».⁷

Каково сегодняшнее состояние изучения каргопольской агиографии? В XIX — начале XX в. каргопольские памятники исследовали или по крайней мере использовали в своих работах о каргопольских святых и монастырях Е. В. Барсов, К. А. Докучаев-Басков, И. А. Яхонтов, архим. Никодим (Кононов) и др.⁸ Среди современных исследований нужно в первую очередь назвать работы Н. А. Голосковой, Т. Б. Карбасовой, Е. А. Рыжовой, А. Б. Мороза, Е. В. Одинец и Е. А. Полетаевой.⁹ Однако до сих пор ни одно из каргопольских жи-

⁶ См.: Докучаев-Басков К. А. Веретьевская Благовещенская пустынь // Олонецкие губернские ведомости. 1874. 11 сент. № 71. С. 853. Сам Докучаев не видел это сочинение, в рукописях оно пока не обнаружено.

⁷ Докучаев-Басков К. А. Подвижники и монастыри Крайнего Севера: Вместо предисловия // Христианское чтение. 1885. Ч. I, май/июнь. С. 773.

⁸ См.: Барсов Е. В. Преподобные обонежские пустынножители: материалы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868–1869 гг. Петрозаводск, 1869. Ч. III. С. 3–68; Яхонтов Ив. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник: Исследование. Казань, 1881 (обл.: 1882). С. 88–110 (среди каргопольских житий И. А. Яхонтов рассмотрел только Житие Александра Ошевенского); Никодим (Кононов), архим. Олонецкий патерик, или Сказания о жизни, подвигах и чудесах преподобных и богоносных отец наших, просветителей и чудотворцев олонецких. Петрозаводск, 1910. Перу К. А. Докучаева-Баскова принадлежит целый цикл очерков о севернорусских, преимущественно каргопольских, монастырях и святых — «Подвижники и монастыри крайнего Севера» (печатался в журнале «Христианское чтение» в 1885–1895 гг.; см. перечень этих публикаций: Онучина И. В. Каргопольский краевед К. А. Докучаев-Басков и его наследие // Археографический ежегодник за 1999 год. М., 2000. С. 165).

⁹ См.: Голоскова Н. А. Житие Диодора Юрьегорского в обработке И. С. Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С. 18–25; Карбасова Т. Б. О пространной редакции Жития Александра Ошевенского // Прошлое

тий не имеет научного издания с привлечением всех сохранившихся списков. Отдельные тексты опубликованы лишь по единичным спискам (жития Диодора Юрьегорского, Никодима Кожеозерского, Кирилла Челмогорского),¹⁰ другие не опубликованы вовсе (жития Александра Ошевенского, Серапиона Кожеозерского, «Извещение вкратце» о чудесах Пахомия Кенского). Не в полном объеме изданы и повести об иконах и монастырях.¹¹ Некоторые каргопольские памятники упоминаются в общих работах по русской агиографии или привлекаются исследователями для решения каких-то частных вопросов.¹²

Важной задачей является, однако, не только текстологическое исследование каргопольских памятников и их научное комментированное издание, но и осмысление этого корпуса как некоего целого. Есть ли что-либо общее в этих текстах, что позволяет говорить о местных литературных традициях, несмотря на всю условность понятия «региональная агиография»? Очевидно, что дать полноценный ответ на этот вопрос можно как раз после всестороннего текстологического и

Новгорода и Новгородской земли: Материалы науч. конф. 11–13 нояб. 1997 г. Новгород, 1997. С. 93–95; *Рыжова Е. А.* Жития Серапиона и Никодима Кожеозерских // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 46–51; *Мороз А. Б.* Спор историка и художника: (Литературная история Жития Кирилла Челмогорского) // Христианство и Север. М., 2002. С. 29–37; *Одинец Е. В.* Житие Александра Ошевенского в рукописной традиции: (Предварительные итоги изучения) // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 262–270; *Поletaева Е. А.* Житие Никодима Кожеозерского в древнерусской агиографической традиции: Автореферат дис. (...) канд. филол. наук. Екатеринбург, 2005.

¹⁰ См.: *Докучаев-Басков К. А.* Преподобный Диодор Юрьегорский и основанный им монастырь // Христианское чтение. 1885. Ч. 1, май/июнь. С. 774–794; *Никодим (Кононов), иером.* Преподобный Никодим, пустынножитель Хозьюгский, чудотворец Кожеозерский: Исторические сведения о церковном его почитании с приложением древнего рукописного жития в полной и краткой редакциях. СПб., 1900; Житие преподобного Кирилла, игумена Челмогорского, Каргопольского чудотворца / Публ. А. Б. Мороза // Альфа и Омега. 1998. № 3. С. 200–236

¹¹ См.: Сказание о чудотворном образе Казанской Божией Матери в Христорожденском соборе Каргополя // Олонекские губернские ведомости. 1877. 10 дек. № 95. С. 1095–1097; *Докучаев-Басков К. А.* Сказание о чудесах в Каргопольской Хергозерской пустыни от иконы преп. Макария Унженского и Желтоводского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. III. Отд. IV. С. 1–34; *Пигин А. В.* Повесть об основании Лебяжьей пустыни — малоизвестное произведение каргопольской книжности XVIII века // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2007. Т. 58. С. 753–772.

¹² См., например: *Лобакова И. А.* К изучению поэтики русской агиографии: повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI — начала XVII в. // Там же. СПб., 2004. Т. 56. С. 337–350; *Рудя Т. П.* О композиции и топике житий преподобных // Там же. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500.

источниковедческого их изучения. Наши наблюдения по этой причине носят пока самый предварительный характер.

Задавшись тем же вопросом — о единстве памятников — на материале вологодской агиографии, С. А. Семячко показала недавно, насколько тесно связаны вологодские жития текстуально. Вологодские агиографы заимствовали друг у друга фрагменты, многие из которых восходят к одному первоисточнику — Житию Сергия Радонежского.¹³

Такой текстуальной взаимосвязи мы не находим в каргопольских памятниках. Каргопольская агиография формировалась под влиянием разных традиций. Прежде всего должно быть отмечено влияние Кирилло-Белозерского монастыря, постриженником которого был Александр Ошевенский. В Житии Александра Ошевенского присутствуют дословные заимствования из Жития Кирилла Белозерского, подвигу этого святого Александр Ошевенский подражал, в Житии описываются явления Кирилла Белозерского святому Александру и его матери. Изложение устава, введенного Александром в его монастыре, представляет собой повторение устава Кирилла Белозерского.¹⁴ Другое влияние шло с Соловков и выразилось в Житии Диодора Юрьегорского: святой принял постриг на Соловках, долгие годы искал на Соловецком острове уединения. Автор этого памятника — вероятно, соловецкий книжник — включил в свое произведение Повесть о соловецких пустынножителях. Никодим Кожеозерский являлся постриженником московского Чудова монастыря. Связь Никодима с Москвой подчеркнута в Житии и в сцене явления Никодиму митрополита Алексия и архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия. Боголеп Львов, вероятный автор первоначальной редакции Жития Никодима Кожеозерского, до своего прихода на Кожеозеро жил в Троице-Сергиевом и Соловецком монастырях. Составитель «Извещения вкратце» о чудесах Пахомия Кенского сделал пространные выписки из Жития Антония Сийского. Автор Жития Кирилла Челмогорского обильно использовал Житие Нила Столбенского, созданное книжником Герасимо-Болдинского монастыря Филофеем. И хотя обращение агиографа к Житию Нила Столбенского не вполне мотивированно (Кирилл Челмогорский пришел в Каргопольский край из Новгорода), мы вынуждены констатировать и такие связи. Культ Макария Желтоводского и Унженского сформировался под влиянием нижего-

¹³ См.: *Семячко С. А.* Проблемы изучения... С. 122–142.

¹⁴ См.: *Яхонтов Ив.* Жития св. севернорусских подвижников... С. 105.

родско-костромской традиции (Сказание о чудотворной иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерской пустыни). Благодаря почитанию святого Саввы Вишерского Лебяжья пустынь, где находилась его чудотворная икона, была связана с Новгородской землей (Повесть об основании Лебяжьей пустыни). Кроме того, Каргополье состояло под управлением новгородских владык, которые давали благословение на строительство здесь монастырей и освящение церквей. Таким образом, единства в тех литературных (и более широко — культурных) источниках и традициях, на основе которых формировалась каргопольская агиография, нет.

В литературном отношении каргопольские жития тоже неоднородны. Житие Александра Ошевенского — «классическое» преподобническое житие-биография, близкое по своей структуре и типу повествования житиям Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Александра Свирского и другим. Жития Никодима Кожеозерского и Диодора Юрьегорского тяготеют к достаточно редкому в русской агиографии типу «отшельнического» жития. Е. А. Полетаева справедливо отмечает «мозаичную структуру повествования» в Житии Никодима Кожеозерского, его «многослойность»,¹⁵ что совершенно нехарактерно для Жития Александра Ошевенского, но в той или иной степени обнаруживается и в Житии Диодора Юрьегорского. Особенностью Жития Кирилла Челмогорского и «Извещения вкратце» о чудесах Пахомия Кенского является сравнительно небольшой объем агиобиографической части, которая к тому же полностью заимствована из других житий. Основное содержание этих двух памятников составляет повествование о посмертных чудесах святых.

Попробуем теперь все же найти родственные черты в анализируемых произведениях. Несмотря на отмеченную неоднородность каргопольских текстов и по их происхождению, и по литературным особенностям, можно говорить о тяготении отдельных памятников друг к другу. Очевидна и вполне понятна взаимосвязь житий Серапиона и Никодима Кожеозерских. Два известных сегодня списка Жития Серапиона Кожеозерского предшествуют в рукописях Житию Никодима.¹⁶

Очень тесная связь наблюдается между Житием Кирилла Челмогорского и Сказанием о чудотворной иконе Макария Желтоводского

¹⁵ Полетаева Е. А. Житие Никодима Кожеозерского... С. 23.

¹⁶ См.: Казан М. Д. Житие Серапиона Кожеозерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 381.

и Унженского в Хергозерской пустыни. В обоих памятниках часто упоминается священник Троицкой церкви в Каргополе Герасим Анфимов. Согласно Житию Кирилла Челмогорского, Герасим был «стрыем» (дядей по отцу) Иоанна, автора Жития Кирилла Челмогорского. Герасим описал Иоанну облик Кирилла Челмогорского, который «образом яко Макарий Желтоводский». Макарий Желтоводский является и персонажем одного из чудес в Житии Кирилла Челмогорского. Сказание и житие имеют и немало общего в содержании: так, оба святых обладают чудесной властью над животными. Если святой Макарий посылает навстречу уставшим богомольцам лошадь, то святой Кирилл приводит в монастырь потерявшегося коня, а другого коня спасает от смерти. Такие переключки наводят на мысль, что оба памятника были созданы одним человеком — священником Покровской церкви в с. Лядины Иоанном.¹⁷

Сквозным для целого ряда каргопольских памятников является мотив видения Александра Ошевенского. Святой Александр Ошевенский посещал в видениях разных лиц в самом Житии Александра Ошевенского, в том числе и автора этого памятника Феодосия. В Житии Диодора Юрьегорского повествуется о том, как Александр Ошевенский укреплял Диодора в видениях на терпение в голодные годы. В Сказании о чудотворной иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерской пустыни Александр Ошевенский является священнику Герасиму Анфимову, повелевает ему написать икону святого Макария и прислать ее в Ошевенский монастырь. В «Извещении вкратце» о чудесах Пахомия Кенского святые Александр Ошевенский и Пахомий в видении исцеляют у некоей вдовы Парасковии ее больную руку. Образ Александра Ошевенского — самого почитаемого каргопольского святого — является, таким образом, «циклообразующим» для ряда каргопольских памятников.

Единство каргопольским текстам придают также рассказы о смертных чудесах святых и о чудесах исцеления от икон. В литературном отношении эти тексты разнородны: от развернутых сюжетов в Житии Александра Ошевенского — до крошечных фиксации в «Извещении вкратце» о чудесах Пахомия Кенского. Ощущение местного колорита создается здесь прежде всего благодаря географии. Если нанести на карту те населенные пункты, которые упоминаются в чуде-

¹⁷ Такая атрибуция была предложена нами в статье: *Пигин А. В.* Сказание о иконе Макария Желтоводского в Хергозерском монастыре // Там же. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 603–605.

сах (а это сам Каргополь и многочисленные волости, из которых приходят в каргопольские монастыри недужные), и соединить эти места прямыми линиями с монастырями, то мы получим испещренную линиями карту Каргопольского уезда, Поонежья, особенно плотно покрытую ими на юго-востоке, то есть в районе самого Каргополя. Каргопольские монастыри являлись центрами притяжения прежде всего для местных жителей, которые получали здесь и духовную пищу, и физическое исцеление. Крайне редко описывается приход к святыне человека из дальних мест. Примечательно, что даже Макарий Желтоводский, который никогда не бывал на территории Каргополя, почитался и почитается здесь как местный святой. Фольклористами зафиксированы устные предания о путешествии Макария по Каргопольской земле и о создании им каргопольского Хергозерского монастыря.¹⁸

Действующими лицами каргопольских чудес являются местные священники, купцы, воеводы, имена которых известны и по актовому материалу.¹⁹ Характерная черта каргопольских памятников — их фактографичность, документальность. Причем в разных памятниках упоминаются иногда священники из одних и тех же приходских церквей и монастырей.

В каргопольских памятниках оказались запечатлены черты крестьянской религиозности, «народного православия». Каргопольские чудеса свидетельствуют, например, о почитании священных деревьев и священных водоемов на этой территории. Так, в Сказании о чудотворной иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерской пустыни рассказывается о том, как один недужный получил исцеление ног, потеряв их травой, которая росла на берегах Хергозера, а другой — попив воды из этого же озера. Лебяжья пустынь была основана на том месте, где под «великим деревом» сосной послышался колокольный звон (Повесть об основании Лебяжьей пустыни). Разумеется, указанные мотивы встречаются и в литературных памятниках других регионов. Но вкупе с местной топографией и историческими реалиями они создают по-своему неповторимый облик Каргопольской земли. Это единство не литературы как таковой, а самой жизни Каргополя, истории, веры и быта людей этого края.

¹⁸ См.: Мороз А. Б. Религиозные центры и «народная агиография» // Рябининские чтения-2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 367.

¹⁹ См.: Старицын А. Н. Каргопольские чудеса и повседневность XVII в. // Там же. С. 446-449.

Необходимо отметить при этом, что столь ярко выраженный историко-этнографический субстрат анализируемых памятников не является уникальной особенностью каргопольской агиографии. Скорее, это черта не территориальная, а временная. Такой «краеведческий» документальный характер русская агиография приобретает на заключительном этапе ее развития — в XVII–XVIII вв.

Логично задаться также вопросом о том, осознавались ли каргопольские святые на этой территории как единый сонм, единый собор? Некоторые тенденции к объединению культов могут быть отмечены. В одной из редакций Жития Антония Сийского утверждается, что Пахомий Кенский являлся учеником Александра Ошевенского: «Пахомий — ученик и спостник преподобнаго и знаменоснаго чудотворца Александра Ошевенскаго».²⁰ Это сообщение не находит подтверждения в других источниках,²¹ оно сформировалось, вероятно, первоначально в устной традиции, вряд ли ранее XVII в., под влиянием указанных тенденций. Выше уже отмечалось, что Александр Ошевенский является персонажем и целого ряда собственно каргопольских памятников. Другой пример: в сочинении священника Федора Гурьева «Историческое описание Челмогорской пустыни» (40-е гг. XIX в.) сообщается о совместном проживании в Челмогорском монастыре Кирилла Челмогорского и Никодима Кожеозерского: «И еще был при нем же (Кирилле Челмогорском. — *А. П.*) преподобный Никодим Кожеозерский и ушел в Архангельскую губернию в отшельничество, коего там почивают святые мощи под спудом же».²² Вполне очевидно, что в основу известия о Никодиме Кожеозерском легло местное монастырское предание. При этом ни монахов Челмогорского монастыря, ни самого Федора Гурьева не смущало то обстоятельство, что Кирилл Челмогорский, согласно его Житию, жил в XIV в., а Никодим Кожеозерский — во второй половине XVI — первой половине XVII в.

²⁰ Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар, 2000. С. 187. Это так называемая Историческая редакция, созданная в 1721 г.

²¹ Примечательно, что о таких связях двух святых ничего не знали в самом Кенском монастыре. Автор «Извещения вкратце» о чудесах Пахомия Кенского (1742) писал: «Нам, о возлюбленнии слышателие, чадом его, не познавается, откуда сей отец наш авво Пахомий прииде на место сие, коего града или веси и отчества и рода» (ИРЛИ. Карельское собр. № 48. Л. 172).

²² Гурьев Ф., свящ. Историческое описание Челмогорской пустыни // Отдел письменных источников Государственного исторического музея (Москва). Ф. 450. № 702. Л. 2 об.

Попытки объединения каргопольских святых наблюдаются и в иконографии. Известны, например, иконы с изображением Александра Ошевенского и Диодора Юрьегорского вдвоем,²³ Александра Ошевенского в центре и Кирилла Челмогорского и Макария Желтоводского на полях²⁴ (Макарий Желтоводский не является, разумеется, каргопольским святым, хотя, как уже было сказано, именно так он воспринимался в Каргопольском крае). На иконе «Русские святые» 1814 г. Диодор Юрьегорский, Кирилл Челмогорский, Никодим Кожезерский, Пахомий Кенский и Александр Ошевенский изображены вместе, в одном ряду.²⁵

Наиболее полно стремление к объединению каргопольских текстов и культов святых воплотилось в старообрядческой выговской письменности. На территории Каргополя существовал Чаженгский скит, созданный старообрядцами Выга в 1710 г. Здесь находился «предревнейший» образ Александра Ошевенского, почитавшийся как чудотворный.²⁶ В самой Выговской пустыни жили выходцы из Каргополя, среди них — известный выговский книжник и иконописец Даниил Матвеев. Интерес выговских книжников к памятникам каргопольской агиографии, таким образом, вполне понятен.²⁷ В 1760-х гг. на Выгу было создано анонимное «Слово похвальное преподобным отцем Александру Ошевенскому, Кирилу Челмогорскому, Пахомию Кенскому, Антонию Сийскому, Никодиму Кожезерскому, Диодору Юрьегорскому, чудотворцем каргопольским».²⁸ Включение в число каргопольских святых Антония Сийского объясняется тем, что он был постриженником Пахомия Кенского. Как установила Е. М. Юхименко, открывшая и прокомментировавшая этот памятник, источниками для

²³ См.: *Докучаев-Басков К. А.* Преподобный Диодор Юрьегорский... С. 806. Дата не указана.

²⁴ См.: Святые Каргопольской земли (живопись, графика): из собраний музеев Архангельской области: Каталог / Сост. Т. М. Кольцова, М. Л. Рягузова. Архангельск, 2002. № 10. Датируется второй половиной XIX в.

²⁵ См.: *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси: Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прориси и переводах с икон XV–XIX веков. Атлас изображений. № 226.

²⁶ См.: *Пигин А. В.* Святой Александр Ошевенский в старообрядческой письменности (Чудо о некоем муже Евтропии) // Музей и краеведение на Европейском Севере. Петрозаводск, 2001. С. 41–48.

²⁷ См.: *Юхименко Е. М.* Выговские похвальные слова Александру Ошевенскому // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 25–33.

²⁸ См.: *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 2. С. 141.

него послужили жития всех названных в заглавии святых (за исключением Пахомия Кенского, сведения о котором автор заимствовал из Жития Антония Сийского).²⁹

Выговской является и традиция объединения текстов, посвященных каргопольским святым, в рукописных сборниках. В 1903 г. В. И. Срезневский видел в одном из петрозаводских хранилищ рукописный сборник середины XVIII в., писанный поморским полууставом и содержащий службу и житие Кирилла Челмогорского, службу и житие Диодора Юрьегорского, слова похвальные Александру Ошевенскому, Кириллу Челмогорскому, Антонию Сийскому, Пахомию Кенскому, Никодиму Кожеозерскому, Диодору Юрьегорскому.³⁰ Условно эту подборку можно было бы назвать «каргопольским патериком».

Итак, «каргопольская агиография» не является исключительно искусственным, формальным объединением текстов. Единство литературных памятников и культов Каргополя вполне осознавалось на Севере. Вместе с тем внутритекстовые связи между памятниками весьма слабые, ощущаются больше на уровне историко-этнографических и географических реалий. Сами же тенденции к объединению проявились очень поздно, преимущественно в XVIII в., и не привели к столь отчетливым результатам, какие мы наблюдаем в некоторых других регионах.

²⁹ Благодарю Е. М. Юхименко за возможность ознакомиться с этим текстом и с ее комментариями к нему еще до его публикации.

³⁰ См.: *Срезневский В. И.* Поездка в Петрозаводск и Заонежье (июнь 1903 года). СПб., 1904. С. VIII–IX. Современное местонахождение рукописи неизвестно.

Е. В. Душечкина

О «Фроле Скобееве» и о Фроле Скобееве

В 1980 г. из печати почти одновременно вышли две книги: «История русской литературы X—XVII веков» под редакцией Д. С. Лихачева и подготовленный Пушкинским Домом первый том четырехтомной «Истории русской литературы». В обеих книгах разделы, посвященные русской повести XVII в., написаны А. М. Панченко.¹ А. М. Панченко представил новую трактовку «Повести о Фроле Скобееве», охарактеризовав ее как «единственное вполне оригинальное произведение русской беллетристики переходного периода».² Вслед за Н. А. Баклановой А. М. Панченко склонен датировать «Повесть о Фроле Скобееве» эпохой Петровских реформ.³ Дополнительным доводом в пользу такой датировки является, по его мнению, образ главного героя, который рассматривается им как «литературное воплощение» реального типа выскочки, столь характерного для начала XVIII в. А. М. Панченко впервые обратил внимание на «святочный элемент» повести, тем самым установив ее связь с традицией календарных народных праздников. Со времени первой публикации «Повести о Фроле Скобееве» в 1853 г. были написаны десятки посвященных ей работ. Однако ни в одной из них до А. М. Панченко не был отмечен тот факт, что завязка ее сюжета приурочена к Святкам. А ведь именно эта приуроченность во многом предопределила как ее сюжет, так и характер главного героя: «Ему не сидится на месте, ему „скачется“ и „пляшется“, как святочному халдею».⁴

На настоящий момент «Повесть о Фроле Скобееве» изучена достаточно хорошо. Гораздо в меньшей степени определены место этого произведения и его героя в русской культуре. Попыткой восполнить данный пробел и является настоящая работа.

Бытовавшая скорее всего в устной форме во второй половине XVII в. и записанная в Петровскую эпоху «Повесть о Фроле Скобееве», судя

¹ См.: История русской литературы X—XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 398—415; История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 369—384.

² История русской литературы. Т. 1. С. 380.

³ См.: Бакланова Н. А. К вопросу о датировке «Повести о Фроле Скобееве» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1957. Т. 13. С. 511—518.

⁴ История русской литературы. Т. 1. С. 383.

по небольшому количеству дошедших списков, не имела широкого распространения. И все же читателю второй половины XVIII в. она была известна. В 1769 г. о ней дважды в журнале «И то, и сию» отозвался М. Д. Чулков, включивший ее в ряд популярных у массового читателя рукописных произведений⁵. В 1784 г. она привлекла внимание малоизвестного писателя И. В. Новикова,⁶ который после существенной переработки включил ее в состав вышедшего в 1785 г. сборника повестей «Похождение Ивана гостиного сына и другие повести и скаски». Переделанная и подготовленная к печати повесть получила другой статус — статус не рукописного, а печатного произведения. Тем самым она была переадресована новому читателю, более просвещенному, пользующемуся печатной продукцией. Этой задаче соответствовали и те изменения, которым Новиков подверг «Повесть о Фроле Скобееве». Он модернизировал ее в духе массовой печатной беллетристики второй половины XVIII в., причем наименьшие изменения претерпели сюжетно-фабульная структура и система персонажей. Новое название («Новгородских девушек святочный вечер, сыгранный в Москве свадебным») свидетельствует об отказе от старого жанрового определения («Гистория о российском дворенине Фроле Скобееве и стольничей дочери Нардина-Нащокина Аннушке»), связанного с традицией рукописной книги. Это название еще в большей мере акцентировало «святочный элемент» сюжета, ставшего у Новикова доминирующим. В его переделке герой проникает в дом стольничей дочери также в женском платье, но автор дает дополнительную мотивировку его неузнаваемости: он имел «вид ⟨...⟩ приятный и приманчивый и одним словом похожий на хорошую девку». Эта портретная характеристика, данная в самом начале текста, задолго до «святочного» события в стольничем доме, была автору необходима для отождествления героя с девицей. Перед изображением святочной вечеринки Новиков дает этнографический экскурс о праздновании Святков на Руси, а после него включает отсутствующий в «Повести о Фроле Скобееве» эпизод катания на Масленицу со скатных гор, где опять действует герой, переодетый в женское платье. Масленичный эпизод появляется не случайно: на Масленицу с гор катались молодожены, кем по существу и являются герой и героиня: святочная игра в свадьбу обернулась для них реальной женитьбой.

⁵ См.: И то и сию. СПб., 1769. 10 и 46 недели.

⁶ Литературу об И. В. Новикове см. в статье: *Рак В. Д.* Новиков Иван Васильевич // *Словарь русских писателей XVIII века.* СПб., 1999. Вып. 2: К—П. С. 361.

Акцентирование святочного мотива усилило трактовку образа главного героя как святочного ряженого, связанного к тому же у Новикова с нечистой силой: «...главный над такими людьми затейщик и коновод сатана» (с. 113).⁷ Новиков был ближе к российской действительности XVII в., и, в отличие от исследователей, сразу воспринял «Повесть о Фроле Скобееве» как святочную историю.

В новиковской переработке были изменены и имена персонажей, что свидетельствует о беллетризации текста в духе иронической прозы и комедии второй половины XVIII в. Фрол Скобеев назван Селуяном Сальниковым, стольник Нардин-Нащокин — Кошкодавовым, а стольник Ловчиков — Собакиным. Если автор «Повести о Фроле Скобееве», претендуя на достоверность описываемого события, сохраняет видимость историчности, то Новиков рассказывает выдуманную историю и не скрывает этого.

Самые же существенные сдвиги происходят в области психологической обрисовки персонажей, и прежде всего ее главного героя. Селуян Сальников — герой, имеющий биографию: дается его предыстория (бедность, обусловленная сиротством, родовитость — он «происходил из давней фамилии Сальниковых»), воспитание и образ жизни до описанного происшествия, так чудесно повернувшего его жизнь. Называется источник его плутовского характера — он обучился «грамоте и острых ко всяким обманам замыслов и затеев» у учителя-дьячка. В эпилоге герой — последний представитель давней фамилии Сальниковых и одновременно с этим основатель нового славного рода, оставивший после себя «немалое число потомков Сальниковых, которые и в нынешнем веке называются так» (с. 159).

Селуян Сальников не просто плут — он, равно как и Фрол Скобеев, юрист-профессионал — приказный ябеда, ходатай по делам. Он всюду, где только возможно, опирается на свой «юридический» опыт. Он виртуозно шантажирует господина Собакина, ссылаясь на законы, которые прекрасно ему известны: «Милостивый государь! без суда никого не секут и не вешают, вы знаете закон: когда виноватой показатель вытерпит три указные розыска и огонь, то примутся за того, на кого показывает» (с. 140).

В отличие от лишенной мотивировок и безоценочной «Повести о Фроле Скобееве», текст Новикова сознательной установкой на ли-

⁷ Здесь и далее цитаты из повести И. В. Новикова приводятся в тексте (с указанием в скобках страницы) по первому изданию: *Новиков И.* Новгородских девушек святочный вечер, сыгранный в Москве свадебным // Новиков И. Похождение Ивана гостинного сына и другие повести и скаски. СПб., 1875. Ч. I. С. 112–159.

тературные нормы эпохи обнаруживает бóльшую тенденцию к созданию бытового правдоподобия. Однако именно поэтому основанная на неправдоподобном сюжете и написанная, как отмечал И. Е. Забелин, «без всяких прикрас и повествовательных хитростей»⁸ «Повесть о Фроле Скобееве» и утрачивает в переделке И. В. Новикова ту «трогательную наивность» слога, которая, по словам И. С. Тургенева, составляет главное ее достоинство.⁹

Новиков, попросивший в Академической типографии напечатать за свой счет 800 экземпляров сборника, не смог оплатить типографские расходы, и поэтому тираж был задержан до их покрытия продажей книги. Когда сборник поступил в продажу и был ли он раскуплен, неизвестно. По крайней мере уже в 1820-х гг. книга Новикова представляла собой библиографическую редкость и до времени первой публикации «Повести о Фроле Скобееве» о ней, равно как и об ее авторе (которого долго называли «некий И. Новиков»), никаких сведений не было известно. Впервые переделка Новикова была упомянута в 1854 г. в одной из заметок М. Л. Михайлова.¹⁰

Обнаруженная в книгохранилище М. П. Погодина и опубликованная в первом номере «Москвитянина» за 1853 г.¹¹ «Повесть о Фроле Скобееве» вызвала восторженные отклики. Уже в январе того же года И. С. Тургенев писал о ней С. Т. Аксакову: «Это чрезвычайно замечательная вещь»,¹² а через неделю по тому же поводу поделился своими впечатлениями с П. В. Анненковым: «Вот простота, вот наивность, вот русский дух и жизнь в каждом слове!»¹³ Вскоре после первой публикации началось изучение «Повести о Фроле Скобееве»: появились работы И. Е. Забелина, А. Н. Пыпина, А. Н. Веселовского и др.

В 1868 г., на волне всеобщего увлечения исторической драматургией, к написанию комедии на сюжет «Фрола Скобеева» обратился Д. В. Аверкиев. Его «Комедия о российском дворянине Фроле Ска-

⁸ Забелин И. Е. Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. I. С. 192.

⁹ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма: В 13 т. М.; Л., 1961. Т. 2. С. 113.

¹⁰ См.: Михайлов М. Л. Старые книги: Путешествие по старой русской библиотеке // Библиотека для чтения. 1854. Т. 127, сент. Отд. VI. С. 4.

¹¹ См.: История о Российском дворянине Фроле Скобееве и стольничей дочери Нардина-Нашокина Аннушке // Москвитянин. 1853. Т. I. Отд. IV. С. 3–16; Т. III. Отд. VIII. С. 81–82.

¹² Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. 2. С. 113.

¹³ Там же. С. 116.

бееве и стольничьей, Нардын Нащокина, дочери Аннушке» появилась в 3-м номере журнала «Заря» за 1869 г., а в 1872 г. вышла отдельным изданием. Подобно Новикову, Аверкиев не только не убрал святочный элемент «Повести о Фроле Скобееве», но еще в большей мере усилил его, как, впрочем, и этнографический колорит в целом. При этом он исключил эпизод с переодеванием героя в девичий убор, видимо как слишком неправдоподобный. Первая встреча героя и героини также состоится на Святках, но если в «Повести о Фроле Скобееве» герой переодевается в «девичий убор», то в комедии Аверкиева он проникает в дом Аннушки под видом бабки-ворожеи, выбелив усы замазкой, завязав под носом платок и выучившись сидеть «по-женски».¹⁴ Изменив ряд эпизодов и добавив множество новых, Аверкиев переработал текст «Повести о Фроле Скобееве» в историческую комедию «в народном духе», что, по-видимому, и способствовало ее успеху.

Чрезвычайно высоко оцененная Ф. М. Достоевским («...после „Капитанской дочки“ я ничего не читал подобного»), поставившим Аверкиева едва ли не выше Островского,¹⁵ «Комедия о Фроле Скобееве» с успехом шла на сцене Александринского театра. Роль главного героя исполнял актер широкого диапазона Василий Самойлов, и роль эта настолько полюбилась ему, что он написал автопортрет в костюме Фрола, кряжистого, самоуверенного и самодовольного подьячего. Из двадцати созданных Аверкиевым драматических сочинений только два («Фрол Скобеев» и «Каширская старина») практически не сходили со сцен столичных и провинциальных театров. Театральная пресса откликалась на эти постановки восторженными рецензиями. В 1881 г. в помещении бывшего цирка Гинне на Воздвиженке спектаклем «Фрол Скобеев» Аверкиева был открыт театр «для народа» «Скоморох», созданный в Москве антрепренером и режиссером М. В. Лентовским и просуществовавший до 1888 г.

Интерес к пьесе Аверкиева не был утрачен полностью и при советской власти. По крайней мере в 1936 г. она была внесена в список пьес, разрешенных к постановке Главным управлением по контролю за зрелищами и репертуаром.¹⁶

Следующий важный этап жизни текста и его героя связан с именем Т. Н. Хренникова, который в 1947 г. приступил к написанию коми-

¹⁴ Аверкиев Д. В. Драммы. СПб., 1887. Т. I. С. 193.

¹⁵ См. письмо Достоевского к Н. Н. Страхову от 6 апреля 1869 г.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1986. Т. 29, кн. 1. С. 36.

¹⁶ См.: Репертуарный бюллетень: Театр, кино, музыка, эстрада. М., 1936. № 9. С. 3.

ческой оперы «Фрол Скобеев». К этому времени Хренников был уже известным и признанным композитором. Еще перед войной, в 1939 г., состоялась премьера его оперы «В бурю», на которой присутствовали Сталин, Молотов и Ворошилов. Это было высшим знаком признания 26-летнего композитора. Вскоре Хренников написал музыку к фильму И. А. Пырьева «Свинарка и пастух», в 1943 г. он с тем же режиссером сделал второй фильм («В шесть часов вечера после войны»), сочинил «Марш артиллеристов» и много других патриотических песен.

После возвращения с фронта, где он выступал с концертами, Хренников начал работу над оперой «Фрол Скобеев». Что побудило композитора взяться за этот сюжет, явно не вписывающийся в его предшествующее творчество, неизвестно. Считается, что его привлекла живость характера главного героя комедии Аверкиева и забавность интриги. Есть мнение, что идею написать оперу о Фроле Скобееве Хренникову подал В. И. Немирович-Данченко, с которым он был творчески связан еще с 1936 г. и который, конечно же, хорошо знал комедию Аверкиева. Работа над оперой продолжалась три года. Параллельно Хренников написал музыку к кинофильмам «Поезд идет на Восток», «Кавалер Золотой Звезды», «Донецкие шахтеры» и др. В 1949 г. комическая опера «Фрол Скобеев» была завершена и готовилась к постановке в Московском музыкальном театре им. К. С. Станиславского и В. И. Немировича-Данченко. В 1950 г. состоялась генеральная репетиция, после которой постановка неожиданно была запрещена как «несвоевременная и чуждая народу». Однако Хренников написал письмо Сталину, который еще в 1943 г. назначил его председателем Союза советских композиторов, и запрет был снят. 24 февраля 1950 г. состоялась премьера оперы. За дирижерским пультом стоял известный в те годы дирижер С. А. Самосуд. На протяжении всех последующих десятилетий опера Хренникова «Фрол Скобеев» не исчезала из репертуара многих советских театров. Ее «несвоевременность и чуждость народу» больше не ощущалась; теперь в ней ценились «юмор и мягкий лиризм». По непонятным причинам в 1966 г. Хренников создал вторую редакцию оперы под названием «Безродный зять». В том же году в новом варианте она была поставлена в Новосибирском театре оперы и балета, а в следующем — в Музыкальном театре им. К. С. Станиславского и В. И. Немировича-Данченко.¹⁷

¹⁷ См. подробнее: *Шехонина И. А.* Творчество Т. Н. Хренникова. М., 1991; Так это было: Тихон Хренников о времени и о себе / Диалоги вела и тексты обработала В. Рубцова. М., 1994.

Опера получила широкую известность. На основе ее постановки Московским театром им. Н. В. Гоголя был создан радиоспектакль «Фрол Скобеев». Арии из нее исполнялись на новогодних «Голубых огоньках»: в 1962 г., на первом новогоднем «Голубом огоньке», и в 1975 г., когда арию Фрола исполнил знаменитый лирический баритон Юрий Гуляев; аккомпанировал ему сам композитор.

В эти годы опера Хренникова почти полностью заслонила собою комедию Аверкиева. Правда, в 1960 г. режиссер Михаил Буткевич поставил спектакль «Фрол Скобеев», оформленный прекрасной художницей Татьяной Мавриной, который специалистами был признан выдающимся. Но это был едва ли не единственный случай. Неожиданное возвращение к Аверкиеву совершилось во второй половине 1980-х гг., когда за постановку его комедии взялись сразу несколько драматических театров по всей стране. Это увлечение продолжается по сю пору. В последнее десятилетие «Фрол Скобеев» Аверкиева шел в Московском драматическом театре им. Н. В. Гоголя, во Владимирском академическом драматическом театре им. А. В. Луначарского, в Государственном академическом русском драматическом театре им. А. С. Пушкина (Якутск), в Омском муниципальном театре драмы и комедии «Галерка» (который славится своим театральным традиционализмом и репертуар которого состоит исключительно из отечественной драматургии). В том же Омске неизменным успехом пользовалось ярмарочное представление по пьесе Аверкиева.

Со сцены Московского драматического театра им. Н. В. Гоголя «Фрол Скобеев» Аверкиева не сходит с 1995 г., постоянно делая полные сборы. В спектакле, поставленном Александром Бордуковым, использованы стихи Дмитрия Минаева; музыку к нему написал Юрий Прялкин. Спектакль поставлен в подчеркнуто лубочном стиле, со многими этнографическими вставками, обрядовыми песнями и танцами, девичьими гаданиями, переодеванием и пр. Это «лубочное облачение», видимо, и придает ему особый шарм. Почти 150 лет тому назад И. М. Снегирев, один из первых специалистов по искусству русского лубка, перечислил тексты «повестей и сказок русских», которые по каким-то причинам не стали лубочной продукцией, хотя, по его мнению, могли бы ею стать. В число таких «житейских сказок» он включил и «Повесть о Фроле Скобееве».¹⁸ И вот много лет спустя была сделана попытка как бы восполнить прошлое.

¹⁸ Снегирев И. М. Лубочные картинки русского народа в Московском мире. М., 1861. С. 102.

В зрительских отзывах на этот спектакль как достоинство прежде всего отмечается интересное сценическое решение, обеспечившее его зрелищность, чему способствуют яркие декорации, костюмы, танцы, музыка, игра актеров, динамичность действия. Веселый, стильный, обаятельный, беззаботный спектакль — вот наиболее распространенное мнение о нем зрительской аудитории. Более проникательные зрители отмечают его лубочную стилистику, отзываясь о ней с осторожным одобрением: «Да, лубок, и вовсе не пошлый»; «Нет пошлости, лубок, но не пошлый»; «Немного пошлые шутки гармонично вписываются в постановку». Среди отзывов зрителей о спектакле встречаются и раздумья о «современной сумасшедшей жизни, которая так не похожа на XVII век», отмечается, что спектакль показывает «истинно русское, отчасти утраченное». Сегодняшняя жизнь противопоставляется «веселой, бесшабашной, но истинно народной эпохе» Фрола Скобеева. «Таких спектаклей еще поискать!»; «Молодость побеждает!»; «Спектакль — просто супер!!!» — восклицают зрители. Некоторые восприняли комедию Аверкиева как произведение XVII или XVIII в: «Жалко тех зрителей, которые не поняли этот спектакль. Ведь произведения 17–18 века очень редко идут на московских сценах».¹⁹

Так комедия Аверкиева и комическая опера Хренникова заслонили собою «Повесть о Фроле Скобееве», эту, по словам Тургенева, «нелитературную вещь», которая, «может привести в отчаяние любого литератора».²⁰ В течение полутора столетий «Повесть» оставалась почти исключительно достоянием ученых и студентов-филологов. И вдруг «Фрол Скобеев» неожиданно снова всплывает. В 1995 г. известный в среде любителей фантастики волгоградский писатель Е. Ю. Лукин написал повесть «Там, за Ахероном». Сначала ее напечатал красноярский журнал «День и ночь», а в следующем году она была включена в состав сборника произведений Лукина. Еще через год на конвенте фантастов «Интерпресскон», который ежегодно проводится в окрестностях Петербурга, Лукин как автор повести «Там, за Ахероном» стал лауреатом двух премий: «Бронзовая улитка» и «Интерпресскон».

Что же это за произведение? Главные его герои друзья (кореша) Дон Жуан и Фрол Скобеев уже несколько столетий пребывают во втором круге Ада, куда оба попали по седьмому смертному греху — прелюбодеяния. Они — «развратнички», как называет их черт-на-

¹⁹ См.: <http://www.teatr.ru/th/perfcomm-view.asp>.

²⁰ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. 2. С. 116.

чалник. Фрол и Дон Жуан возят тачки с углем к границе третьего круга, обитатели которого перегружают его на салазки и катят их на сдачу грешникам четвертого круга, а те далее — в глубь жерла. Пространство, в котором читатель встречается с главными героями, — Ад, соответствующий, с одной стороны, дантовскому, а с другой — характеризующийся всеми чертами ГУЛАГа. В повести Лукина как бы выворачивается наизнанку высказывание Тургенева о «Мертвом доме» Достоевского, сравнившего его с дантовым «Адом».²¹ Впрочем, Ад не единственное место действия повести, в которой границы Этого и Того света оказываются взаимопроницаемыми. Фролу предлагают «вернуться в мир и прожить там еще одну жизнь», а когда он спрашивает, почему именно ему делается такое предложение, то слышит в ответ: «А вы нам подходите, грешник Скобеев. Взять хотя бы прижизненную вашу биографию. Ту интрижку со стольником Нардиным-Нашокиным вы, помнится, провернули очень даже профессионально».²² Намеки, отдельные словечки, детали из «Повести о Фроле Скобееве» пронизывают текст Лукина, и читатель, знакомый с ней, легко их улавливает.

Повесть Лукина строится на перекличке трех произведений мировой словесности — «Божественной комедии» Данте, «Моцарта и Сальери» Пушкина и «Повести о Фроле Скобееве» неизвестного русского автора. На вопрос девушки Ани, кто такой Фрол Скобеев, Дон Жуан отвечает: «Не помнишь? А ходок был известный. Стольничью дочь соблазнил. О нем даже повесть осталась. Так и называется „Повесть о Фроле Скобееве“ (...). Странный вы, ей-богу, народ, — молвил он задумчиво, — чужих знаете, своих — нет...»²³

Чужое ценится выше своего, русского.

Впрочем, в 2006 г. один из Ij-юзеров (пользователей Живого Журнала) поместил пост с просьбой, обращенной к своим «френдам», поделиться мнением о любимых литературных произведениях XVIII в. Он получил около двух десятков ответов. И как ни странным это может показаться, наряду с «Тристрамом Шенди», «Сентиментальным путешествием», «Опасными связями» дважды был назван «Фрол Скобеев», который занял в этом ряду вполне подходящее ему место.²⁴

²¹ Там же. Письма. Т. 4. С. 319–320.

²² Лукин Е. Там, за Ахероном: (Повести). М., 1995. С. 48.

²³ Там же. С. 54.

²⁴ См.: http://community.livejournal.com/18century_ru/146415.html#comments.

С несомненной симпатией и пониманием упоминается Фрол Скобеев и в связи с его любовью к выпивке. Так, критик И. В. Черный пишет: «Безудержно бражничает один из самых живых и симпатичных героев литературы XVII века Фрол Скобеев».²⁵

И, наконец, самое свежее: во втором номере журнала «Men's Health» за 2007 г. помещен материал под названием «100 веселых историй про sex». Этот материал включает в себя текст следующего содержания: «*Филологический факт.* В русской литературе секс впервые появляется в „Повести о Фроле Скобееве“ (1680 г.)». Далее следует цитата: «И Фрол Скобеев лежал с Аннушкой, и объявил ей себя, что он Фрол Скобеев, а не девица. И Аннушка стала в великом страхе. И Фрол Скобеев не взирая ни на какой себе страх и ростлил ее девство».²⁶ Остается только пожалеть, что авторы «100 веселых историй про sex» воспользовались самым известным списком «Повести о Фроле Скобееве» — Погодинским. Забелинский список дал бы им еще более откровенную цитату для подтверждения их открытия.

²⁵ Черный И. «Ибо веселие есть Руси пити...» // Шелонин О. А., Баженов В. О. Операция «У Лукоморья...»: Фантастич. роман. М., 2006. С. 323.

²⁶ Men's Health: Правильный журнал для мужчин. 2007. Февр. С. 176.

К. А. Баршт

Нарративная стратегия в семиозисе юродства (Об одном лубке XVIII в.)

В специфической культуре юродства персона являет собой чистый качественный знак, предикат иного мира. Личность отказывается здесь от своего «я», ставя себя в положение репродуктора инобытия, претендующего на сочувственный взгляд зрителя. В связи с этим симптоматична лоскутность, «многошвейность» рубахи юродивого, отмеченная А. М. Панченко, которая сочетается с обетом молчания, в обоих случаях фиксируется отсутствие намерения иметь какой-то определенный образ своей внешности.¹ Юродивый выполняет задачу по снятию противоречия между «я-для-себя» и «я-для-другого», порождающего характерный набор психологических и социальных проблем культуры, за счет формирования образа истинного цельного бытия, выраженного в наружных движениях тела. Как пишет Бахтин, для выполнения этой задачи необходимо «постараться вызвать возможно полный, конкретный и проникнутый эмоционально-волевым тоном образ всей моей жизни в ее целом (...) воплотить для другого», в этом случае «жизнь моя будет полна законченными и неизгладимыми образами других людей во всей их внешне-воззрительной полноте (...) но не будет между ними внешнего образа меня самого».² Своим театрализованным поведением юродивый доказывает существование иной реальности, но никак не свое собственное существование.

Размывая единичность своего образа, юродивый основывает свою стратегию на идее передачи неличного качества, минимально индивидуализированного. Свидетельство о другом возможном окружении создается за счет проектируемой интерпретации, юродивый не постулирует принципы, но репрезентирует знаки качеств этого иного мира. Повествовательная инстанция формируется «от противного»: первичен оказывается реципиент, авторская стратегия исходит из стремления передать креативную функцию зрителю, предоставив ему

¹ См.: Панченко А. М. Смех как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 95.

² Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 55. (Из истории сов. эстетики и теории искусства).

максимальную свободу выбора. Феномен юродского смеха, описанный А. М. Панченко, имеет отчетливое онтологическое значение, обозначая особый способ деления мира на «свое» и чужое» («мое» и «не мое»).³ Это двойное оценивание рождает нарративный феномен, основная задача которого — извлечь из себя героя бытия, то есть увидеть иное сознание и как «свое», и как «чужое» одновременно. Создается условие, требующее независимой точки восприятия, которая способна переключаться от сакрального центра к маргинальной окраине семиотического объекта, находится одновременно и там, и здесь. Этот «набор тематических действий»⁴ не просто предполагает «еще одну реальность» как второстепенную и менее важную, но требует отношения к ней, аксиологически равного реальной действительности. Возникает ситуация, когда реципиент не знает, какая из двух реальностей реальной — они принципиально равны и каждая из них требует оценки «со стороны».

Аналитическому рассмотрению этой ситуации посвящена настоящая работа. В качестве примера возьмем лубок под названием «Два дурака втроем», снабженный текстом: «Трое нас с тобою шальных блажных дураков», тематически связанный с известным текстом о Фоме и Ереме и опубликованный в известном исследовании о древнерусском смехе.⁵ Лубок представляет собой изображение двух мужских голов в профиль, примечательно сходных и повернутых друг к другу. Согласно мнению П. А. Флоренского, профильный ракурс портрета обозначает активное действие, направленное в мир, эту идею он иллюстрирует примерами профильных изображений на монетах, где изображения монархов непременно даются в профиль.⁶ Рассматриваемый нами изобразительный текст может быть описан как изображение двух профилей, левого и правого, обращенных друг к другу. Реципиент находится по отношению к ним в положении анфас, отсюда Фома и Ерема предстают как герои одного условного пространства, захватывающего зрителя. Если представить себе путь

³ Идею о смехе как онтологическом оправдании индивидуальности утверждал В. Я. Пропп: «смех возможен только там, где есть жизнь» (*Пропп В. Я. Русские аграрные праздники*. СПб., 1995. С. 115.)

⁴ *Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение* // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньков Н. В. *Смех в Древней Руси*. С. 38.

⁵ Там же. С. 44.

⁶ См.: *Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях*. М., 1993. С. 151–152, 172.

к осознанию сущности вещи как обращение качественного знака в общий через единичный, по Ч. Пирсу, то в случае описываемой нами композиции речь идет о тринитарной реплике общего знака, одновременно и на трех уровнях свидетельствующего о трех ступенях своего качественного содержания. На наш взгляд, эта идеографическая конструкция репрезентирует нарративную схему, свойственную эстетике юродства.

Автор лубка умышленно оставляет за реципиентом право решать, кто произносит эти слова («Трое нас...» и т. д.), возникает ситуация принципиальной неизбранности нарратора и / или действующего лица. Наррация обретает характер, параллельный ситуации смотрения в зеркало и репрезентированный изображением двух людей, вглядывающихся в лица друг друга (основной изобразительный мотив лубка). Значение и смысловой результат пребывают в состоянии неразрешенности и принципиальной непроявленности; персонажи лубка, Фома и Ерема, ассоциируются с объектом и субъектом наррации, однако если представить себе одного из них как диегетического нарратора, описывающего ситуацию («Трое нас...»), то реципиент автоматически включается в диегесис и становится одним из действующих лиц художественной системы на уровне персонажа. Тотальный диегесис, предлагаемый этой художественной системой, обладает богатейшим креативным потенциалом, свойственная художественному знаку интерпретируемость получает здесь максимальную свободу.

Эта особенность текста оказывается мощнейшей базой для автокоммуникации, и если художественный текст представляет собой систему умозаключений о знаках иконических (реальной действительности), то исходная точка автокоммуникации в виде словесно-графической системы, безусловно, является адекватным авторским решением, имея многочисленные аналоги в других культурных средах.⁷ Финальная интерпретанта знака оказывается принципиально невыявлена, казалось бы, такая смысловая неполнота могла бы стать признаком художественной ущербности текста, однако все происходит наоборот: принципиальная недостижимость смысловой («последней» или «нормальной») интерпретанты оказывается главным носителем художественного эффекта. За этой недостижимостью

⁷ См. подробнее: *Баршт К. А. Графика в черновиках Ф. М. Достоевского и словесно-графические виды искусства // Русская литература и зарубежное искусство: Сб. исслед. и материалов / Отв. ред. М. П. Алексеев, Р. Ю. Данилевский. Л., 1986. С. 306–316.*

не просматривается тупик, но возникает ощущение онтологической свободы, актуализируется антидогматическая экспрессия как невозможность постановки последней точки в чем бы то ни было.

Сюжетная схема рассматриваемого нами лубочного изображения, напротив, предполагает обратимость этого взаимоотношения, в котором каждый из названных элементов оказывается в семантическом инфинитиве. Создание этой ситуации коммуникативного инфинитива было характерной чертой стратегии юродства, проявлявшейся на самых разных уровнях. Многочисленные примеры, которые приводит А. М. Панченко, показывают тенденцию освобождения бытийной точки человека от грубых детерминант реальности, попытку выработки нового языка общения, предполагающего максимальную свободу интерпретации. Например, при общении с учеником св. Андрей Цареградский избрал экзотический (по его мнению, древнейший) сирийский язык, не известный никому из окружающих.⁸ Объект эстетического видения имеет внутреннюю пространственно значимую форму, которая может изображаться с использованием самых разных знаковых систем, например с помощью пантомимы, жестов, театрализованного поведения.⁹

Пользуясь терминологией П. Рикера, определим вариативное состояние повествовательной инстанции, представленной в лубке, как нереализованную повествовательную идентичность. Другими словами, здесь возникает такая форма повествовательной деятельности, при которой вопрос о размещении нарративной инстанции принципиально остается открытым. В акте повествования участвует универсальное нарративное амплуа, в котором может быть размещена любая из точек, представленная в сюжете: «смех делит мир надвое, создает бесконечное количество двойников (...) смысловую „тень“ действительности, раскалывает эту действительность».¹⁰ Нарратор отказывается от функции рассказывания, пытаясь сделать себя героем чужого рассказа, эстетически подставляясь под взгляды зрителей и размещая точку наррации вне себя, а именно — среди зрителей. Происходит

⁸ Панченко А. М. Смех как зрелище. С. 97.

⁹ Этими средствами широко пользуется русская смеховая культура, что показал А. М. Панченко на целом ряде примеров: «Язык юродивых — это по преимуществу язык жестов (термин „жест“ я употребляю в условном значении, подразумевая коммуникативный акт посредством всякого невербального знака — жеста как такового, поступка или предмета)» (Там же. С. 102).

¹⁰ Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение. С. 35.

нечто вроде того, что происходило с первыми Олимпийскими играми в комментариях к ним О. М. Фрейденберг:¹¹ наррация отталкивается от очевидения, которое исходит из нерасчлененного мифа-рассказа, где нарратор и герой оказывались одним и тем же лицом. Образуется ситуация релятивистского отношения к паре «действительное / условное» («реальное / фикциональное»), где каждое явление или событие может быть осмыслено одновременно или по очереди с точки зрения двух, диаметрально противоположных, ценностных систем, контрапункт между которыми и образует комическую и / или трагическую ситуацию. С помощью специфического «валяния дурака» юродивый переводит качества одного мира в мир другой, связывая их с предметами, уже имеющими определенные качества, изменяя их с помощью метафоры (вывернутый наизнанку тулуп, сидение на лошади задом наперед и пр.) Тем самым точка зрения реципиента переводится в плоскость, отделяющую «наличное» от «должного», точнее, «другого», предлагаемого инсталляционным текстом юродивого.

Можно предположить, что в композиционной структуре лубочной композиции «Трое нас...» репрезентирована общая модель логической «первичности», «вторичности» и «третичности» как категорий свободы, отношения связи и закономерности. Наррация возникает на уровне «вторичности», когда устанавливается ясное отношение между субъектом и объектом «интриги», однако это отношение пребывает здесь в принципиально невыясненном состоянии. Бытийные позиции каждого из трех участников этого взаимного «смотрения в зеркало» становятся индексами друг друга. Образуется нечто вроде замкнутой семиотической цепи, смысловым центром которой потенциально является любая из трех ее узловых точек. Особенностью описываемой нами лубочной композиции является то, что правый и левый персонажи онтологически и идеологически идентичны, указывая на их функциональную взаимозаменяемость. Возможно, что именно такого рода систему актуализировал М. М. Бахтин, говоря о «полифонии» как одновременном сосуществовании нескольких точек сознания, каждая из которых нарративно готова к свидетельству обо всех остальных. Совершенно не случайно, что такая модель оказалась достижима именно в варианте художественно-изобразительной системы: в иконическом знаке достигается максимальная степень

¹¹ См.: Фрейденберг О. М. Происхождение наррации // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 223–227. (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).

совпадения знака и обозначаемого объекта, автореференциальность такого знака связана с указанием на условный мир, в котором пребывает описываемый персонаж, мир, в котором действует иная система ценностей.

Авторская стратегия в данном случае совершенно явно нацелена на актуализацию отношений максимальной свободы. То, что обозначает, то, что обозначается, и то, что означивается в интерпретации, образуют семиотический треугольник, зафиксированный в триадической структуре изображения. Автор лубка создал модель такого типа отношения, где первая и вторая индивидуальные сущности получают смысл только в связи друг с другом и в пределах интерпретации со стороны третьего участника. Тринитарная система из возможного героя, возможного нарратора и возможного реципиента может пониматься как отношение между: 1) планом выражения, зафиксированным репрезентированной точкой зрения на мир (индексальной «наружностью»); 2) качеством альтернативного мира, к которому отсылает индекс; 3) интерпретацией знаков двух миров, наличного и представленного в тексте. С одной стороны, описываемый нами лубок есть иконический знак, своей формой непосредственно указывающий на объект за счет прямого изобразительного мотива. С другой стороны, и изобразительным формам, и тексту подписи свойственна индексальность, как знакам, связанным с объектом отношениями пространственно-временной связи и причинности. С третьей стороны, вся словесно-графическая композиция имеет ясно выраженный символический характер, устанавливая между собой и миром отношения регулярности и закона; за конструкцией из Фомы, Еремы и реципиента просматривается бесконечное количество входящих в это семантическое поле вариантов.

Имена нарратора и героев словесно-изобразительного текста являются ремами, первичными знаками, указывающими на качество, которое может быть связано с объектом. «Фома» и «Ерема» в этом смысле имена не собственные, но нарицательные имена — неопределенные и неконкретные предикаты. С другой стороны, в тексте лубка содержится предложение, которое можно интерпретировать как знак-суждение («Трое нас с тобою шальных блажных дураков»). Эта формула, совершенно ясно указывающая на качество конкретного объекта, принципиально открыта для интерпретации: информационный знак, который в равной степени может быть логически истинным или ложным. Категории возможности, действия и результата семиозиса,

представленные в трех точках семиотической системы, помогают понять устройство художественного семиозиса в целом, моделируя генезис любой нарративной системы, представленной повествователем, описываемым персонажем и воспринимающим сознанием.

Особенностью данной конструкции является то, что интерпретанта, рема и объект обретают универсальный характер и способны меняться местами. Каждая из трех зафиксированных в системе точек зрения, Фома, Ерема и реципиента, может быть истолкована как одно из трех возможных средств сообщения новой информации о мире. Полученный эффект амбивалентности прямо касается всех возможных сочетаний. В первом случае реципиент, читая текст под лубком и добавляя полученную информацию к изображению, становится на позицию нарратора, Фома и Ерема оказываются в положении реципиентов вербального текста подписи, вслух прочтенного реципиентом лубка. Во втором случае повествователем оказывается Фома, которому принадлежит текст подписи, а Ерема, затем и реципиент включаются в означенный круг «нас троих». Если повествователем является Ерема, соответственно, Фома и реципиент входят в означенный круг «шалых и блажных дураков». В первом случае, реципиент замещает инстанцию нарратора, происходит семиотическое взаимодействие между актуализированным в произведении автореференциальным миром юрoдических и автокоммуникативным процессом реципиента. Отношение между двумя противостоящими ценностными системами, реального и условного мира, достигает своего максимума благодаря строго симметричному расположению профилей Фомы и Еремы в изображении: между ними видится нечто вроде зеркала, а каждый из них представляет отражение другого. Однако это коммуникативное зеркало подвижно: с помощью реплики нарратора, воспроизводящего подпись под лубком, оно поворачивается на 90 градусов, становясь фронтально перед реципиентом, который видит в Фоме и Ереме отражение своего внутреннего лица, коммуникация обретает вид: реципиент — (Фома—Ерема, репрезентирующие качество их мира). Автокоммуникация воспринимающего сознания, провоцируемая изображением и подписью лубка, обращается в автореференцию; чужой мир входит в мир реципиента и становится частью своего.

Карнавальнoй характер текста подчеркивается принципиальным отсутствием возможности для какого-либо умозаключения, фиксирующего правила: вывод о том, что все реципиенты данного текста, включая Фому и Ерему, дураки (потенциально — все человечество)

или, напротив, не дураки, равно бессмысленно. Никакой аксиомы или общего правила, на уровне логической интерпретации, из текста извлечь нельзя. Возможно найти семиотический алгоритм системы, которая, видимо, и есть главный ее содержательный момент, входящий в авторскую стратегию. Этот вывод согласуется с основами семиотики, согласно которым единичный знак не может быть символом, а знак-индекс не может быть умозаключением, в то же время, согласно этой логике, качественный знак может быть только иконическим и рематическим, что мы и видим в описываемом тексте, состоящем из изображения и предиката.

Если сюжет строится на основе принципиальной незаменимости или неполной взаимозаменяемости персонажей, каждый из которых имеет свое специфическое отношение к тому или иному семиотическому полю, то в данной конструкции каждый из персонажей обращен к другому трояко: этически, моделируя диалог; онтологически, моделируя границу, отделяющую «меня» от «другого», и семиотически, глядясь в другого, как в зеркало. Граница между диэгесисом и экзегесисом оказывается размыта. Таким образом, рассматриваемый лубок «Трое нас...» можно представить как адекватную модель порождения сюжета: три лица — он (герой), ты (повествователь) и я (воспринимающий) — образуют семиотический перекресток, в котором их взаимодействие обретает характер карнавальная смены ролей: каждый из них, оставаясь собой, может одновременно и временно выступить в роли другого. Эта ситуация рождает динамический эффект бесконечного переключения, когда сюжетное событие рождается принципиально незаконченным и тут же вызывает, в качестве финального, другое незаконченное событие, и т. д. В такой конструкции оказывается возможен принципиально любой сюжет, и одновременно сюжет остановлен на стадии своей возможности, как стоп-кадр живой динамической картины.

Альтернативная ценностная система, пребывающая в чуждом себе контексте, порождает логику, отличную от принятых в обществе принципов дедукции и индукции. Речь идет о процессе указывания и разгадывания, лежащего в основании такой формы условно-гипотетической логики, работающей на пограничной зоне между реальным и условным миром. Представленная система из трех элементов, формирующих образ неразрешимой загадки, заставляет вспомнить о гипотезе об абдукции Ч. Пирса. Если дедукция фиксирует ситуацию как необходимую, а индукция из единичного и частного явления выводит правило, то абдукция формирует гипотезу, исходя из некоего

индивидуального случая, не сводимого к наличному опыту. Фактически речь идет о проектировании возможной, хотя и не доказуемой закономерности, обдумывание которой таит в себе эвристический потенциал, который раскрывается по мере углубления в исходную формулу. Формируется механизм автокоммуникации, при котором формула и сопутствующее изображение становятся логико-ритмическими основаниями для внутреннего диалога, порождающего новую мысль. Таким образом, речь идет о модели, репрезентирующей порождение автора из потенциально бесконечного нарративного полилога между двумя персонажами и всеми возможными реципиентами текста.

Средневековое юродство довольно часто, как отмечает А. М. Панченко, становилось этапом в формировании авторской позиции.¹² В инсценировках юродивого содержится то, что типологически роднит его с автором: переключение реального / виртуального (действительного / условного), принципиальное двоemiрие и диалогизм, а также интуитивная сосредоточенность на особом знаковом поведении, продуцирующем предикаты иной реальности. В нарратологическом смысле юродивый совмещает функции конкретного автора и персонажа, размещая нарративную инстанцию вне себя, требуя активной интерпретации.

Описываемая нами словесно-изобразительная система может быть определена как один из первых известных в отечественной культуре примеров моделирования отношения автор—персонаж—реципиент в ситуации условной художественной модели. Ее особенностью является формирование тринитарной схемы, на нескольких уровнях моделирующей отношение между тремя основными нарративными инстанциями (нарратор, персонаж, реципиент) и, одновременно, тремя уровнями (типами) интерпретации (рема, суждение и умозаключение). Наблюдаемая здесь неопределенность нарративной инстанции позволяет говорить о ситуации нарративного инфинитива, типологически близкого к общей традиции культуры юродства. С другой стороны, этот текст репрезентирует логическую схему, близкую к абдукции Ч. Пирса, где процесс формирования смысла идет за счет неопре-

¹² См., например: «Исаакий Печерский сначала был затворником и только потом стал юродствовать»; «Жизнь Саввы Нового — как бы подвижническая „лествица“, в которой есть и юродственная ступень. Следовательно, к отказу от юродства могут привести самые разнообразные соображения, как внутренние, так и внешние побуждения. Одно из таких побуждений — стремление заняться писательским трудом» (Панченко А. М. Смех как зрелище. С. 76).

деленности закономерности и на основе предположения, не сводимого к наличному опыту. С помощью этих средств автор лубка добился максимальной включенности реципиента в процесс формирования смысла, формируя особого рода катализатор коммуникации. В этом процессе особую роль играет свободное перемещение точки зрения реципиента к любой из трех инстанций: нарратора, «Фомы» и «Еремы», с сохранением качественной неопределенности каждой из этих позиций. Прочтение текста не имеет определенной последовательности, логика восприятия может разворачиваться в обратную сторону, чем и порождается искомый автором эффект неопределенной наррации.

Н. Д. Кочеткова

Образ мецената в представлениях русских писателей XVIII в.

Исследуя процесс смены писательского типа в Петровскую эпоху, А. М. Панченко показал, что «писатель стал частным человеком, частный человек стал писателем».¹ Вместе с тем ученый упоминал о том, что действовали также литераторы, прежде всего переводчики, писавшие по заказу или даже по указу. Такой тип писателя существовал на протяжении всего столетия. Государю, влиятельному вельможе, руководителю учебного заведения нередко принадлежала инициатива в выборе того или иного произведения для перевода, а иногда и темы для сочинения. Исполнение заказа, естественно, подразумевало вознаграждение. Однако чаще всего заказа как такого не было: инициатива исходила от самого литератора, который предлагал свой труд на суд не только «благосклонного читателя», но и влиятельного покровителя.

Имя Гая Цильния Мецената (74/64—8 до н. э.), приближенного императора Августа и покровителя наук и искусств, воспетого Вергилием, давно стало нарицательным в европейской литературе. Сложилась целая система меценатства, язвительно высмеянная французским автором XVII столетия Антуаном Фюретьером. В своем «Мещанском романе» («Le Roman bourgeois», 1666) этот колкий автор иронизировал не только над слишком подобоострастными писателями, но и над скупыми меценатами, которые не оправдывают возлагавшихся на них надежд.² Одна из глав вымышленного Фюретьером сочинения носила название: «Весьма справедливый парадокс: самые богатые сеньоры далеко не самые щедрые меценаты. Паралич внезапно поражает руку богача в тот час, когда он собирается вознаградить» (т. II, гл. XI).³ Отношения между меценатом и писателем изображались прежде всего как коммерческие: одна из глав носила название «О том, следует ли сочинителя, который наделил мецената атрибутами божества и даро-

¹ Панченко А. М. О смене писательского типа в Петровскую эпоху // Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. Л., 1974. С. 125. (XVIII век; Сб. 9).

² См.: Шартье Р. Письменная культура и общество. М., 2006. С. 96–97.

³ Фюретьер А. Мещанский роман: Комическое сочинение / Пер. с франц. А. А. Поляк. М., 1962. С. 281.

вал ему бессмертие, оплачивать в двойном размере по сравнению с тем, который назвал его только полубогом, ангелом или героем» (т. IV, гл. VII).⁴

В России XVIII столетия система меценатства укоренилась очень прочно. Эта система, конечно, была связана с литературным сервиллизмом, о котором писал В. А. Западов.⁵ Деятельность продажных стихотворцев и купленные похвалы тоже подвергались осмеянию в русской литературе. Однако едва ли справедливо считать сервилльными писателями всех тех, кто прославлял меценатов, или упрекать В. К. Тредиаковского, который, по мнению В. А. Западова, «наиболее полно воспринял уроки европейской морали сервиллизма». ⁶ В отношениях между разными литераторами и разными меценатами было очень много индивидуальных различий, обусловленных и степенью близости, и уровнем таланта писателя, и степенью образованности покровителя.

Можно, конечно, расширительно трактовать понятие «меценат», называя так любого покровителя. В соответствии с этой трактовкой польская исследовательница А. Варда рассматривает литературные дедикации государю тоже как обращения к меценату.⁷ Однако в представлениях самих авторов XVIII в. существовали, конечно, немалые различия в обращении к тому или иному покровителю. Параллели с античным миром, широко использовавшиеся и в словесном, и в изобразительном искусстве, прочно входили в сознание образованных людей. Назвать государя меценатом было неуместно, поскольку с именем древнеримского Мецената сразу же связывалось представление не о самом всесильном императоре, а о приближенном к нему, влиятельном покровителе, который мог служить посредником между государем и поэтом.

В Древней Руси и в самом начале XVIII в. посвятительные предисловия были обращены обычно к государю. Лишь постепенно стали появляться дедикации, адресованные влиятельным, близким к правителю людям. Так, Феофан Прокопович предпослал своему сочине-

⁴ Там же. С. 289.

⁵ *Западов В. А.* Проблема литературного сервиллизма и дилетантизма и поэтическая позиция Г. Р. Державина // *Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века.* Л., 1989. С. 56–75. (XVIII век; Сб. 16).

⁶ Там же. С. 60.

⁷ *Warda A.* Z obserwacji nad dedykacjami mecenasowskimi w osiemnastowiecznej Rosji. Łódź, 2000.

нию «Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими...» (1712) посвящение сенатору графу Ивану Алексеевичу Мусину-Пушкину, который при Петре I ведал печатным делом. Феофан не называл Мусина-Пушкина меценатом, но обращался к нему как «людей учительных изряднейшему рачителю и патрону». «Книжица» искусно оправдывала политику Петра и отступления от закона, позволяющие затем искупить их покаянием. Написана она была по заказу, как явствует из посвящения: «От тебе вина и поощрение мне было к сему делу; тебе убо, яко сего виновнику, и плод труда моего (Аще сие достойно есть того имени) со всеусердным поклонением приношу».⁸ Литератор и его «патрон» оказываются политическими единомышленниками: Феофан упоминает о том, что его «Книжица» — «образ и подобие» мысли Мусина-Пушкина; соответственно, он рассчитывает на поддержку и покровительство «патрона».

Постепенно в литературный обиход входит и слово «меценат». Ко времени правления Анны Иоанновны относится одно из первых в русской литературе XVIII в. обращение к меценату, предваряющее перевод физиогномического трактата «Анфроскопия», сделанный И. М. Сечихиным в 1732 г.⁹ Имя мецената не названо, себя же переводчик уподобляет изгнаннику Овидию и подписывается «покорнейши (и до)брожелательнейши слуга И. С.». Сечихин просит не о награждении, а о том, чтобы «Мецена благородный», «патрон великодушный» помог разогнать «мрак преследований». Из текста явствует, что литератор обращается к влиятельному вельможе, но, конечно, не к самой государыне. В дальнейшем в текстах XVIII в. изредка встречается форма *Мецenas*, но обычно уже современная — *Меценат*.

М. В. Ломоносов неоднократно обращался к словам Марциала «Sunt Maecenates, non deerunt, Flacce, Marones» («Были бы Меценаты: не будет, Флакк, недостатка и в Маронах»). В «Предисловии о пользе книг церковных в российском языке» (1758) он перефразировал эти слова, дипломатически адресовав похвалу прежде всего Елизавете Петровне: «Как не быть ныне Виргилиям и Горациям? Царствует Августа Елисавета; имеем знатных и Меценату подобных предстателей, чрез которых ходатайство ея отеческий град снабден новыми приращениями

⁸ Феофан (Прокопович), архиеп.). Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом законном иге пространно предлагается. М., 1784. С. (3).

⁹ Посвящение И. М. Сечихина опубликовано С. И. Николаевым. См.: Николаев С. И. Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996. С. 138–139.

наук и художеств».¹⁰ Называя И. И. Шувалова Меценатом, Ломоносов подчеркивал его роль в развитии отечественной науки и культуры: «Как я радуюсь тем, что имел вас издавна друга, а ныне еще сверх того благодетеля, не токмо мне, но и всем ученым общаго Мецената. Как не быть Виргилиям и Горациям, когда имеем Мецената». Далее следуют известные слова: «Люблю тебя, не для того что ты силен, да для того что ты любления достоин».¹¹

Можно полагать, что эти высказывания Ломоносова имели полемический характер по отношению к «посвятительному письму» Шувалову («Ecritre dédicatoire»), которое секретарь вельможи, французский литератор Теодор-Анри Чуди шевалье де Люсси (1720–1769) предположил своей книге «Le Philosophe au Parnasse françois ou Le moraliste enjoué» («Философ на французском Парнасе, или Смеющийся моралист»), изданной в Амстердаме в 1754 г. Чуди в посвящении Шувалову просил его быть не только благодетелем и патроном («bienfacteur et mon Patron»), но и Меценатом (Mécène), надеясь, по-видимому, на поддержку Шувалова в издании задуманного им журнала «Le Caméléon littéraire» (1755). Здесь же Чуди, прибегая к обычному приему умаления своих заслуг, рассуждал о том, что Меценату потребен Гораций, с которым он, автор книги, не может сравниться, в то время как Шувалов равен Меценату. Показной отказ от традиционной похвалы сопровождался заявлением: «Я думаю даже, что поэт, несмотря на свой талант и искусство, мог бы лучше выразить свою признательность и благодарность почтительным молчанием» («Je pense même que le Poète, malgré son talent et de son art, eût mieux marqué son dévouement et sa gratitude par un silence respectueux»)¹² Едва ли это посвящение Чуди прошло мимо внимания Ломоносова. В 1755 г. Чуди перевел на французский язык «Слово похвальное Петру Великому» Ломоносова, и тот на экземпляре издания, хранящегося ныне в Библиотеке Академии наук, написал: «mais traduit fort mal et contre les protestations de l'auteur» (переведено очень плохо и против возражений автора).¹³

Спустя некоторое время Ломоносов посвящает Шувалову поэму «Петр Великий» (1760). Поэт видит в Шувалове не только покрови-

¹⁰ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: (В 10 т.). М.; Л., 1952. Т. 7. С. 592.

¹¹ Там же. С. 659 («Материалы к Российской грамматике»).

¹² Le philosophe au Parnasse françois ou Le moraliste enjoué: Lettres du Chev: de L** et de Mr: de M**. A Amsterdam, MDCCLIV. P. 6.

¹³ См.: Сводный каталог книг на иностранных языках, изданных в России в XVIII веке. Л., 1985. Т. 2: Н–R. С. 173.

теля, но просвещенного человека, способного различить, «где мысли важные и где пустых слов шум».¹⁴ Шувалов предстает как истинный ценитель настоящего искусства, и та дистанция, которая обычно существовала между панегиристом и его адресатом, конечно, не исчезает совсем, но предельно сокращается. Отношения между меценатом и поэтом становятся подобны отношениям двух творческих людей:

В разборе убежден о правоте Твоей,
Пренебрегаю злых роптание людей.¹⁵

Кроме того, восхваляя своего мецената, Ломоносов подчеркивал еще одно важное обстоятельство: его жизнь важна «для многих счастья».

Позднее в многочисленных одах, стихах и дедикациях Шувалову постоянно упоминаются его заслуги как основателя и куратора Московского университета, учредителя Академии художеств. Вместе с тем античному Меценату уподоблялись и некоторые другие покровители. Так, переводчик Л. И. Сичкарев писал в посвящении своего труда графу В. Г. Орлову, директору Академии наук: «Если в Риме в то время процветали науки, когда предстателем об оных у Августа был Меценат, то благополучного сего в ученом обществе состояния с несомненною надеждою ожидать можно в России, когда благоусмотрительное к премудрой монархине в науках ходатайство поручено Вашему графскому сиятельству».¹⁶

Но при обращении не только к монарху, но и к члену его семьи, особенно к наследнику, неуместно было уподоблять его Меценату. Посвящая великому князю Павлу Петровичу первую часть своего перевода «Энеиды» Вергилия, вышедшую в 1770 г., В. П. Петров писал:

Маронова ума вовеки хвальный плод,
Пречудный образец витийственных красот,
Во стих российского переложенный слова,
Прими, великий князь, под ону тень покровца,
Какую сам ему Октавий подавал,
Кой музам жизнь, себе бессмертье даровал...¹⁷

Поэт хочет получить покровительство, сравнимое со щедротами не Мецената, но самого Октавия, то есть императора Августа. Одно-

¹⁴ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1959. Т. 8. С. 696.

¹⁵ Там же. С. 697.

¹⁶ Сичкарев Л. И. «Посвящение В. Г. Орлову» // Забавный философ, или Собрание разных остроумно вымышленных повестей... СПб., 1766. С. (5–6).

¹⁷ Поэты XVIII века. Л., 1972. Т. 1. С. 341. (Б-ка поэта. Большая сер. 2-е изд.).

временно Петров воздает хвалу Екатерине II, называя ее древним титулом императриц — Августой и подчеркивая ее превосходство над Августом:

Я, мыслей в высоте Марону подражая,
И вящим, нежелю он, усердием пылая,
Потщился бы пред всей вселенной показать,
Что выше Августа твоя Августа мать!¹⁸

В посвящении, обращенном к влиятельному екатерининскому вельможе, графу А. А. Безбородко, переводчик Н. М. Максимович-Амбодик уверял его: «Ваше сиятельство были и для меня великодушным Меценатом пред несравненною отечества нашего Августою».¹⁹

Итак, параллель с древним Меценатом, реальным лицом, сохраняется в сознании русских литераторов, но неизменным остается также представление о том, что Меценат, находясь рядом с государем, далеко не равен ему: государь всегда выше. Если Екатерина II может быть выше самого Августа, то уподоблять ее Меценату было бы просто оскорбительно.

Желая польстить императрице, университетский профессор Ф. Г. Дильтей писал о ней: «Она избрала многих меценатов для исполнения высоких ее намерений для приращения наук и художеств».²⁰ Екатерина II — одна-единственная, но меценатов у нее может быть много. Так слово *меценат* употребляется и как собственное, и как нарицательное имя.

В «Словаре русского языка XVIII века» оно получает следующее толкование: «Богатый покровитель наук и искусств».²¹ Примечательно, что в «Словаре Академии Российской» (СПб., 1789–1794) это слово отсутствует, поскольку, очевидно, воспринимается еще как имя собственное. Однако в писательской практике слово *меценат* все чаще используется просто как синоним словам *патрон*, *покровитель*, *благодетель*, *предстатель*. Меценатами называют уже не только таких вельмож, как Орловы, Г. А. Потемкин, И. И. Бецкой, но и людей, занимавших гораздо более скромное место в социальной иерархии,

¹⁸ Там же. С. 342.

¹⁹ Максимович-Амбодик Н. ⟨Посвящение А. А. Безбородко⟩ // ⟨Вальмон де Бомар Ж.-К.⟩. Физиология, или Естественная история о человеке... СПб., 1787. С. ⟨8⟩.

²⁰ Дильтей Ф. Г. ⟨Посвящение В. Е. Адодурову⟩ // Дильтей Ф. Г. Детской атлас. М., 1768. С. ⟨9⟩.

²¹ Словарь русского языка XVIII века. СПб., 2001. Вып. 12: Лытец — Молотворство. С. 163.

но оказывавших поддержку и покровительство литераторам. Студент Московской Славяно-греко-латинской академии М. Н. Цветихин называл «особенным наук любителем и усерднейшим меценатом»²² архимандрита Симона. Василий Мочульский, капрал Преображенского полка, в 1789 г. написал стихи на смерть некоего бригадира Михаила Андриановича Стремоухова, который покровительствовал ему и его братьям после смерти их отца. «Покойся, Меценат, ты в вечности блаженной»,²³ — писал благодарный стихотворец. В то же время его братья Иван Большой и Иван Меньшой «Меценатом Светлейшим» называли Г. А. Потемкина, пожаловавшего им за их стихи «бесценный дар — двое золотых часов».²⁴ Ироническое отношение к подобным поискам покровительства проявлялось и в русской печати. Подобно А. Фюретьеру, К. А. Кондратович в своей антидедикации, обращенной к некоему «Господину Господиновичу», тоже позволил себе посетовать на скупых меценатов, говоря о четырех видах благодетелей:

Один хочет, да не может;
 Другой может, да не хочет;
 Третий и не хочет и не может,
 Четвертый и хочет и может.²⁵

Нельзя, однако, рассматривать подобные тексты как «предвестник кризиса панегирического посвящения в 70-е годы XVIII века».²⁶ Несколько десятилетий сохраняется еще и обычай писателей просить о покровительстве или благодарить за него, называя адресата посвящения меценатом. К концу столетия слово *меценат* настолько входит в литературный обиход, что писатель-сентименталист А. Ф. Кропо-

²² Кабинет любомудрия... / Перевел с еллино-греческого и латинского языков Московской славено-греко-латинской академии студент Михайла Цветихин. (М.), 1782. С. {3}.

²³ Мочульский В. Плач о кончине благотворительнейшаго мужа Михаила Андриановича Стремоухова... (М., 1789). С. 4.

²⁴ Светлейшему (...) князю Григорию Александровичу Потемкину (...) благодарственное приношение конной гвардии от вахмистров Ивана Большаго и Ивана Меньшаго Мочульских, удостоенных от Его Светлости бесценнаго дара двух золотых часов при поднесении книжицы Словеснослова и Песнопения. (Б. м., 1790—1791).

²⁵ <Кондратович К. А.>. Старик молодой: Доброхотному и недоброхотному читателю. СПб., 1769. Кн. 1. С. {3}. См.: Бердников Л. И. Из истории книжного посвящения в России: (Кириак Кондратович и Господин Господинович) // Бердников Л. И. Счастливый Феникс: Очерки о русском сонете и книжной культуре XVIII — начала XIX в. СПб., 1997. С. 162—174.

²⁶ Там же. С. 172.

тов, посвящая свое сочинение «Ландшафт моих воображений» некоей «милостивой государыне» Дарье Яковлевне Г., просит ее: «...будьте снисходительным моим Меценатом».²⁷

Вместе с тем в русской литературе XVIII столетия, начиная с Ломоносова, возникла целая традиция, постоянно связывавшая с образом Мецената прежде всего Шувалова. Ему посвящают свои литературные труды, ему пишут стихи лучшие поэты (Е. И. Костров, Г. Р. Державин, И. И. Дмитриев) и многочисленные третьестепенные стихотворцы (И. А. Верещагин, И. Морозов, Н. И. Перепечин, А. Фрязиновский и другие).²⁸ Похвалы Шувалову часто не имеют сервильного характера: это воздаяние за заслуги истинные, признанные высшим авторитетом — Ломоносовым. В своем литературном этюде «Дщицы для записывания» (1778) М. Н. Муравьев писал: «Будет ли когда-нибудь в моем отечестве владычествовать пристрастие к прославляющим нас единоземцам?»²⁹ И далее он, не называя Шувалова, говорит о «просвещенном вельможе», «которого музы назвали Меценатом устами Ломоносова».³⁰

В оде 1779 г., адресованной Шувалову, Костров также ссылается на пример Ломоносова:

Я Ломоносовым греметь не силен тоном:
Он самым вдохновен был чудным Аполлоном
И славу пел доброт твоих...³¹

Костров называет Шувалова Меценатом и «истинным героем», вкладывая в эту традиционную похвалу новое содержание. Потемкина панегристы называли «Герой и Меценат», восхваляя таким образом и его воинские подвиги, и готовность покровительствовать литераторам. Для Кострова главные заслуги Шувалова — это его «подвиги изящные», служение музам. Он возвеличивает славу России за ее пределами не воинской доблестью, но своим умом и благородством:

Не только ты велик меж росскими сынами,
Но дивен и почтен Европы пред очами;
Когда в ее странах ты путь свой простирал,

²⁷ Кротова А. Ландшафт моих воображений. СПб., 1803. С. (5).

²⁸ Подробнее см.: Кочеткова Н. Д. Литературные посвящения руководителям учебных заведений и наставникам // XVIII век. СПб., 2008. Сб. 25. С. 39–63.

²⁹ Утренний свет. 1778. Ч. IV. С. 372.

³⁰ Там же. С. 373.

³¹ Поэты XVIII века. Л., 1972. Т. 2. С. 123.

Ведом Минервою, в ней грады посещал,
Пленен беседою всяк мудрый был твоєю
И равною с тобой старался течь стезею.³²

Как и некоторые другие панегиристы, Костров уже стремится избежать упреков в лести и находит для этого новый прием: он не уподобляет Шувалова «полубогу», но восхваляет его как достойного человека:

Мы зрим в тебе доброты многи,
Но не включаем в полубоги:
Ты человек, и сим ты именем гордись;
Оно велико и почтенно,
Коль с добродетелью спряжено;
Доволен буди им, собой его возвысь.³³

Разные «милостивцы» могли быть названы меценатами, но именно Шувалов чаще всего уподоблялся античному покровителю искусств. А. А. Барсов, посвящая Шувалову свое «Собрание речей» (М., 1788), писал: «Россия (...) в Вас зрит ко просвещению своему знаменитого наукам и ученым предстателя при августейшей Екатерине, как был известный при древнем Августе Меценат, которого имя не только по преношению приличному, но и по рассуждению справедливому пребудет навсегда при Вас как собственный и отличительный знак заслуг Ваших к отечеству в сем не менее прочих нужном, полезном и славном роде».³⁴

Образ Шувалова-Мецената занимает важное место в поэзии Державина. Как и многие другие стихотворцы, в 1777 г. Державин откликнулся на возвращение Шувалова в Россию после многолетнего пребывания за границей, куда тот уехал вскоре после восшествия на престол Екатерины II. Не занимая государственных постов, он продолжал оставаться куратором Московского университета, всячески поощряя литераторов. Державин, очевидно, тоже рассчитывал на покровительство и поддержку со стороны Шувалова, и в «Эпистоле И. И. Шувалову» 1777 г. называл его своим «вождем и просветителем», имея в виду, что еще при Елизавете Петровне ее любимец был куратором Казанской гимназии. Державин тоже восхваляет Шувало-

³² Там же. С. 121.

³³ Там же. С. 122.

³⁴ Собрание речей, говоренных в Императорском Московском университете при разных торжественных случаях (...) А. Барсовым. М., 1788. С. <14>.

ва как истинного знатока поэзии, который сумел оценить дарование Ломоносова и способствовал расцвету его таланта:

О ты, кто наполнял пиитов дух пареньем
И был их Аполлон и стал бессмертен сим,
Что песнь Петровых дел под именем твоим
Чрез Ломоносова в концы гремяща мира
Тобой ободрена, — хвала тебе та лира!³⁵

При всем несовершенстве этого стихотворения Державина, которое он даже исключил из своего Собрания сочинений 1808 г., оно содержит важную для поэта мысль, развитую им впоследствии: поэт способен наделить мецената самым ценным даром — бессмертием. Известие о выздоровлении Шувалова после серьезной болезни послужило поводом для создания державинского стихотворения, известного под заглавием «На выздоровление Мецената». Впервые оно было напечатано в 1781 г. отдельным изданием под заглавием «Стихи на выздоровление И. И. Шувалова»; затем в журнале «Собеседник любителей российского слова» с названием «Дифирамб на выздоровление покровителя наук»; в издании сочинений 1798 г. — «На выздоровление покровителя наук», и, наконец, в последнем прижизненном издании 1808 г. стихотворение стало называться «На выздоровление Мецената». Эта правка очень значима. По слову «Меценат», вынесенному в заглавие, читатели могли уже понять, что речь идет о Шувалове. В то же время речь идет о высокой миссии поэта, призванно-го сохранить память о достойных меценатах:

Бессмертны музами Периклы,
И Меценаты век живут.
Подобно память, слава, титлы
Твои, Шувалов, не умрут.
(...)
Равно бессмертен в «Петриаде»
Ты Ломоносовым пером.³⁶

³⁵ Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. СПб., 1864. Т. I. С. 51. В. А. Западов выявил первое отдельное издание этого стихотворения в 1777 г. и обратил внимание на реминисценции Державина из Ломоносова. См.: *Западов В. А. Державин и поэтика русского классицизма. Статья 2-я: «Шуваловская» эпистола Державина // Проблемы изучения русской литературы XVIII века: Метод и жанр: Межвуз. сб. науч. тр. Л., 1985. С. 45–61.*

³⁶ Сочинения Державина. Т. I. С. 124–125.

Наконец, в стихотворении «Урна» (1797), написанном Державиным на смерть Шувалова, поэт воздает благодарность Меценату, опять-таки ссылаясь на Ломоносова:

Внимай, как звучно Ломоносов
Здесь славу вечную поет!³⁷

Таким образом, отношения Ломоносова и Шувалова постоянно предстают как пример, достойный подражания: великий поэт воспевает своего Мецената — человека, не только известного своим богатством и влиянием при дворе, своей готовностью к благотворению, но высокообразованного, умеющего ценить подлинную поэзию. Вместе с тем, возвращаясь к цитировавшимся Ломоносовым словам Марциала, можно заметить, что, обращаясь к теме «меценат и поэт», русские литераторы XVIII столетия начинали постепенно постигать их взаимную зависимость друг от друга: истинный меценат и истинный поэт представляли равновеликими: поэту нужен Меценат, но и Меценату нужен поэт.



³⁷ Там же. СПб., 1865. Т. II. С. 142.

❧ Р А З Д Е Л II ❧

В. Е. Багно

«Русская идея» России и «русская идея» Запада

А. М. Панченко в статье «Петр I и славянская идея» убедительно показал, что в барокко славянская идея воплотилась в двух культурных мифах — сарматском и иллирийском, а во второй половине XVIII столетия все три версии славянской идеи были западного происхождения.¹ Я попытаюсь доказать, что в XIX и XX вв. «русской идее» России, если понимать под нею разные представления об особом предназначении народа и населяемой им страны, сопутствовала «русская идея» Запада.

На тему «Россия и Запад» идет диалог на протяжении вот уже трех веков, но особенно интенсивно два последних столетия, причем на самом Западе и в самой России он оказывается не менее страстным и плодотворным, чем между деятелями культуры России, с одной стороны, и Запада — с другой. Ответом части русской интеллигенции на подчас снисходительное отношение Запада к стремлению России воспринимать себя неотъемлемой частью Европы, а также на появление в XIX в., после образования Священного союза, мифа о русской угрозе явилась славянофильская доктрина. При этом не стоит забывать, что в процессе интенсивного культурного обмена многие ключевые элементы самой «русской идеи», основы которой заложены первым поколением славянофилов, были сформулированы Хомяковым и И. Киреевским как в прямой полемике с западноевропейскими авторами, так и в творческом с ними диалоге. Впоследствии намечилось и встречное движение, и уже мыслители, художники или публицисты Запада, такие как Райнер Мария Рильке, Рудольф Штейнер, Пьер Паскаль или Вальтер Шубарт, размышляя об особом пути России, усваивали идеи, почерпнутые или из романов Достоевского

¹ Русская литература. 1988. № 3. С. 146–152.

и Льва Толстого, или из сочинений Константина Леонтьева и Владимира Соловьева. По закону встречного движения и русские мыслители, создавая все новые изводы «русской идеи», продолжали опираться на всё новые редакции «русской идеи» Запада, для которой, в свою очередь, питательной средой служили всё новые концепции кризиса европейской цивилизации.

Западноевропейские концепции особого пути России являются одним из весьма заметных элементов интеллектуального поля Запада. С точки зрения западного наблюдателя, этот особый путь обусловлен двумя взаимосвязанными факторами — с одной стороны, Петровскими реформами, максимально приблизившими Россию к Западу, и с другой — «сопротивлением материала», некоторыми чертами исторического, религиозного, культурного характера, не позволяющими России раствориться в западной цивилизации.

На протяжении едва ли не всего XVIII столетия ни представители русского образованного общества, ни западноевропейские наблюдатели не склонны были усматривать какое-то особое предназначение России, какую-то особую миссию, которая была бы ей предначертана. В то же время всячески приветствовалось ее появление как равного среди равных в европейском сообществе и всячески подчеркивалось (подчас с едва скрываемой иронией), что отныне она — полноправный участник всех исторических процессов, от которых зависят судьбы мира.

Триумфальное вступление русской армии в Париж, помощь, оказанная Россией, «жандармом Европы», Австрии в подавлении революции в Венгрии, разгром польского восстания, впоследствии — утверждение панславистской доктрины, притязания России на Константинополь, активно обсуждавшиеся в прессе, а в XX в. — большевистский переворот, сталинские репрессии, советские танки в Чехословакии — все это были, с точки зрения политиков, публицистов и мыслителей Запада, звенья одной цепи, обусловившие формирование мифа о русской угрозе, представления о полуазиатской стране, предназначение которой — потопить в крови ослабевшую, отказавшуюся от своих вековых устоев европейскую цивилизацию. Но уже в начале XIX в., как следствия все той же Великой Французской революции, параллельно со все новыми редакциями этой, первой по времени возникновения, «русской идеи» Запада, стали появляться новые представления о России, в которых попытки понять загадочную русскую душу были неотторжимы от горьких раздумий о кризисе Европы. Европейцы всё с большим интересом смотрели на Россию, которая, приобщившись

к благам цивилизации, казалось бы, сохранила незыблемыми патриархальные устои и веру предков. Великий русский роман, и прежде всего романы Толстого и Достоевского, имел для подобных представлений об особом предназначении России едва ли не решающее значение.² Одним из первых проявлений этого извода «русской идеи» Запада можно счесть повесть Ксавье де Местра «Параша-сибирячка» (1815), в которой писателем-католиком создан образ русской святой.

В тот период самоидентификации России, который опосредованно связан с Великой Французской революцией и наполеоновскими войнами, не последнее место занимает донкихотовский субстрат. Не будет преувеличением сказать, что «идея» Рыцаря Печального Образа — спасти гибнущее человечество, утратившее моральные ценности, опутанное меркантильными заботами, — претворилась на русской почве в одну из составляющих «русской идеи». Донкихотовский утопизм, донкихотовский нонконформизм, донкихотовское стремление повернуть историю вспять, мессианский элемент донкихотства оказались в XIX в. востребованы именно в России, и эта востребованность донкихотства русской культурой не осталась незамеченной Западом.

Донкихотовская идея — возродить преданную забвению рыцарскую цивилизацию — оказалась чрезвычайно актуальной именно в России XIX столетия, когда русская интеллигенция формулировала «русскую идею» — представление об особом предназначении России, призванной спасти европейскую христианскую цивилизацию, поруганную Великой Французской революцией, протянуть руку охваченному кризисом, утратившему духовные ориентиры Западу.

Приведу лишь один пример. В главе «Меттернихи и Дон-Кихоты» «Дневника писателя» за 1877 г. Достоевский раскрыл свое понимание назначения и судьбы России, сравнив ее с Дон Кихотом обновленным, у которого есть «гений» и «новое слово», который способен направить на пользу человечеству свои способности, который «осмыслил свое положение в Европе и не пойдет уже сражаться с мельницами». Положение России оказывается потому особенно завидным, что она при этом не утрачивает своих рыцарских достоинств: «Поверьте, что Дон Кихот свои выгоды тоже знает и рассчитать умеет: он знает, что выиграет в своем достоинстве и в сознании этого достоинства, если по-прежнему останется рыцарем; кроме того, убежден, что на

² См., в частности, многие работы сборника: Толстой или Достоевский?: Фило-софско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. СПб., 2003.

этом пути не утратит искренности в стремлении к добру и к правде и что такое сознание укрепит его на дальнейшем поприще».³

За умозаключениями, приговорами и прогнозами деятелей культуры Запада, касающимися России, всегда внимательнейшим образом следили в России.

Вспомним, какой резонанс вызвал в свое время тезис Алексиса де Токвиля, высказанный в книге «О демократии в Америке» (Paris, 1835), о близком сходстве/различии «двух юных гигантов», утверждение о том, что в мире будут только две державы: американская (демократическая) и русская (самодержавная). Вспомним также, что прогнозы французского литератора, касающиеся России, произвели сильнейшее впечатление на Пушкина, который по горячим следам чтения «славной», по его признанию, книги Токвиля признавался в неотправленном письме Чаадаеву: «Читали <ли вы> Токвиля?.. Я еще под горячим впечатлением от его книги и совсем напуган ею».⁴

Любопытно, что Тютчев, которого трудно было бы упрекнуть в равнодушии к России и в симпатии к ее недоброжелателям, скорее готов был отдать предпочтение умным «политическим памфлетам» недругов России, чем ее сусальным панегиристам. В его письме П. А. Вяземскому читаем, например, о статье Сиприена Робера: «Но не прискорбно ли видеть, что иностранец, почти враг, имеет о нас, — о том, что мы есть и чем можем быть, — такое точное понятие и такой ясный исторический на нас взгляд, чего мы совершенно лишены (...). Скажу больше, в ненависти этого иностранца заключается не только больше понимания, но и больше симпатии. Сравните, прошу вас, его столь поэтический и, однако же, столь верный очерк карты России с теми гнусными мелкими карикатурами, якобы народными, коими мы принялись с некоторых пор прославлять нашу страну...»⁵

Особый интерес для нашей темы имеет фигура Франца фон Баадера, немецкого философа-мистика, возродившего интерес к Я. Беме, корреспондента и собеседника многих деятелей русской культуры, наиболее близкого русской мысли, писавшего о разложении Запада, удалявшегося от христианских ценностей и видевшего спасение европейской цивилизации в России и православной церкви. В письме

³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 50.

⁴ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: (В 16 т.). (М.; Л.), 1949. Т. XVI. С. 261, 424. См. также: Алексеев М. П. К статье Пушкина «Джон Теннер» // Алексеев М. П. Пушкин и мировая литература. Л., 1987. С. 546.

⁵ Тютчев Ф. И. Сочинения: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 101.

к графу С. С. Уварову, министру народного просвещения, он утверждал: «В великом сближении Запада и Востока Россия, соединяющая в себе черты этих двух культур, призвана сыграть роль посредника, который предотвратит гибельные последствия их столкновения. Русская церковь, со своей стороны, в настоящее время, если не ошибаюсь, ставит перед собой подобную цель из-за происходящего на Западе возмутительного и внушающего тревогу упадка христианства; оказавшись перед лицом упадка христианства в Римской церкви и его распада в церкви протестантской, она принимает, с моей точки зрения, миссию посредника — связанную более тесно, чем это обычно считают, с миссией страны, к которой она принадлежит».⁶

Наполеоновские войны подвели черту под тем периодом самоидентификации России, точкой отсчета для которого явились реформы Петра I и который безоговорочно сориентировал страну на Европу. Возникла по крайней мере двухполюсная модель самоидентификации, в общих чертах, несмотря на все катаклизмы русской и мировой истории, сохраняющаяся до сих пор. Динамическое напряжение между славянофилами и западниками, разнообразные концепции «русской идеи», доктрина евразийства оказались позднейшими ее составляющими. Приходится лишь удивляться, что в то время как внутрirosсийские перипетии этого процесса, имеющего немаловажное значение для истории европейской цивилизации, изучались весьма интенсивно, не был подвергнут внимательному анализу «взгляд со стороны», то есть озабоченный, подчас предвзятый и острый интерес в Европе к происходившему в России брожению умов, неизбежно проявлявшемуся во внешней политике страны, подчас, впрочем, самым непредвиденным для Европы образом. С другой стороны, этот интерес должен рассматриваться в связи с процессом самоидентификации в различных странах Западной Европы, с нараставшими настроениями автокритики, апокалиптическими представлениями о конце европейской цивилизации, свою лепту в которые внесли и русские мыслители (Герцен, Данилевский, Леонтьев) и которые свое законченное выражение нашли в книге Освальда Шпенглера «Закат Европы».

Что же касается положительного образа России и русской культуры, то и он, разумеется, формировался прежде всего под влиянием исторических факторов. В конечном счете историческими причинами — сближением между Россией и Францией — было обусловлено

⁶ Цит. по: Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 497 (пер. с франц. С. А. Мндоянца).

появление книги Э.-М. де Вогюэ «Русский роман» (Paris, 1886). Книга писателя-католика, озабоченного оскудением религиозного чувства в странах Западной Европы и подчеркивавшего «буддийские» корни русской духовности, что вызывало вполне понятное недоумение в России, в сущности, выполняла ту функцию, которую не могли выполнять для европейской публики доктрины славянофилов, поскольку они воспринимались как пропаганда извне. «Славянская раса, — утверждал Вогюэ, — не сказала еще своего великого слова в истории, а великое слово, которое любая раса призвана сказать, — это только религиозное слово. Под внешними покровами своего православия она его ищет в добросердечии, присущем всем слоям общества».⁷

Едва ли не самым великим художником Запада, вдохновленным русским романом, поверившим в особое предназначение русского народа и нашедшим в России свою духовную родину, был Райнер Мария Рильке. «Именно в России, — согласно К. М. Азадовскому, — поэт нашел то, чего ему мучительно недоставало на Западе. Среди народа, ставшего ему родным и близким, он сполна ощутил свое призвание — поверил в свою поэтическую судьбу и миссию, осознал в себе качества, которые считал необходимыми предпосылками творческого состояния: набожность, терпеливость, смирение».⁸ Достаточно сказать, что во всей русской поэзии нет книги, подобной «Часослову» Рильке, книге молитв и песнопений, книге о «русском Боге», русском иночестве и паломничестве, книге, вдохновленной Россией и пронизанной верой в ее великое предназначение.

Почти славянофильскую шкалу ценностей, правда с поправкой на взгляды Владимира Соловьева, мы обнаруживаем в прогнозах Рудольфа Штейнера, настаивавшего на особом пути России. Едва ли не решающее значение, согласно немецкому мыслителю, имеет то обстоятельство, что русский человек ощущает связь с Богом не только через Божественную природу, но и через себя самого, что в нем продолжает жить так называемый импульс Христа и в этом смысле он — богоизбранный народ, *Christus-Volk*, в терминологии Штейнера. Знаменательно при этом, что при своих почти «славянофильских» представлениях об особой миссии русского народа Штейнер высказывал вполне западноевропейские опасения: «Восприимчивость, присущую русскому человеку, можно очень легко использовать, как

⁷ *Vogüé E.-M. de. Le roman russe. Paris, 1886. P. 343.*

⁸ *Азадовский К. М. «Россия была главным событием...» // Рильке и Россия: Письма. Дневники. Воспоминания. Стихи. СПб., 2003. С. 5–6.*

это делали славянофилы, а теперь (...) панслависты, для того чтобы убедить русский народ в том, что он якобы призван сменить отжившую, дряхлую, умирающую европейскую культуру (...). Злоупотребляя вторым свойством русского человека, о котором я говорил, можно убедить его в том, что западноевропейская и центральноевропейская культура одряхлела именно в силу своего пристрастия к интеллектуализму (...). Злоупотребляя третьим свойством русского человека, о котором я говорил, миролюбивостью, можно легко организовать эти в целом мирные массы и повести их на самый кровавый бой».⁹

Легковерие и максимализм, основа любого утопического сознания, свойственные не только значительной части русской интеллигенции, но и части интеллигенции Запада, в полной мере проявились в том энтузиазме, который вызвал большевистский переворот у многих деятелей культуры Западной Европы и США, в той мощной интеллектуальной поддержке, которую они оказали большевистской пропаганде.¹⁰

Подводя некоторые итоги, можно сказать следующее. Запад, в какой-то мере даже опережая в этом отношении Россию, еще в начале XIX в. начал порождать первые концепции особого пути полуазиатского соседа, столь рьяно рвущегося в Европу, столь заслужившего за это поощрения и тем не менее столь отличающегося от западноевропейских стран. Почти одновременно, при этом внимательно прислушиваясь к разноголосице мнений о себе, Россия и сама включилась в этот процесс.

Запад подчас подсказывал России идеи об ее особом предназначении, нередко подталкивал ее на мессианский путь. Рождались эти концепции особого пути России в среде интеллектуалов, разочаровавшихся в европейской цивилизации, не вполне удовлетворенных или вполне неудовлетворенных ее современным состоянием, процессом секуляризации культуры, технократическими победами и духовными поражениями. Как правило, Россия занимает центральное место в доктринах донкихотов христианства, как русских, так и западноевропейских мыслителей, выступивших в XIX — начале XX в. в защиту

⁹ Steiner R. Gesamtausgabe. Dornach, s. a. Bd. 174. S. 142. Цит. по: Коренева М. Ю. Образ России у Рудольфа Штейнера // Образ России: Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб., 1998. С. 308.

¹⁰ О восприятии русской революции 1917 г. и опыте созидания «нового мира» в России деятелями культуры Франции см., например, кн.: Фокин С. Л. «Русская идея» во французской литературе XX века. СПб., 2003.

христианских ценностей с филиппиками против воинствующего атеизма и социалистических увлечений.

В России всегда с неослабевающим интересом следили за динамикой отношения к ней в странах Запада. Поэтому нет ничего удивительного в том, что западноевропейские редакции «русской идеи», переключавшиеся с русскими доктринами, им наследовавшие или подчас предварявшие их, принимались деятелями русской культуры с восторгом и благодарностью.

При всем многообразии представлений деятелей культуры Запада об особом пути России все они тем не менее тяготеют к двум основным линиям: в России видели либо могильщика загнивающей европейской цивилизации, либо, наоборот, ее спасителя. При этом особое предназначение России даже сторонникам «апокалиптического» исхода виделось в том, что она, поглощая Европу, спасала бы ее от революционной заразы. С другой стороны, если речь шла об «оптимистических» прогнозах спасения человечества от грядущей катастрофы, утопические надежды, в зависимости от пристрастий автора, возлагались либо на «Святую Русь», либо на большевистскую Россию.

«Русская идея» Запада и «русская идея» России ни в коей мере не были зеркальным отражением одна другой. Взаимообогащение и динамическое напряжение между ними не ослабевают, а диалог продолжается вот уже два столетия.

Можно было бы предположить, что с началом перестройки тот идейный комплекс, который я попытался описать, исчерпал себя, причем исчерпали себя обе ветви «русской идеи» Запада, поскольку не осталось ни особых страхов перед Россией, ни особых на нее надежд. Это не так. Что касается страхов, то, как выясняется, никуда они не делись. Но и надежды — абсолютно те же, что и после Великой Французской революции, — уже в эпоху глобализма на Россию возлагаются. Недавно я был на презентации романа «Надя» нового консула Испании в Петербурге господина Франсиско Паскуаля де ла Парте. В главном герое романа, австрийском дипломате, находящемся в России в период перестройки, мне было приятно узнать старого знакомого, который уверен, что только Россия (она же — Надя, Надежда — главная героиня романа), стряхнувшая иго коммунизма и возрождающая христианские ценности, способна показать пример меркантильному бездуховному Западу.

Диалог и история — продолжаются.

«Фармазоны» (Народные представления о масонстве)

Один из героев горьковской пьесы «Варвары», начитанный мещанин Павлин, на вопрос «Что такое фармазоны?» отвечает: «По-научному если — франкмасон говорится».¹ Это верно, если ограничиться лишь исходным значением слова «фармазон». Оно было заимствовано из польского языка и восходило к французскому слову *franc-maçon*, которое обозначало последователя широко известного религиозно-этического движения. Однако утверждать, что «фармазон» — «то же, что франкмасон», как это делается в современном Словаре русского языка,² неправильно.

Если обратиться к толкованиям этого слова в русских словарях XIX в., становится ясно, что в его содержании преобладали вторичные, коннотативные значения. Об этом свидетельствует, например, весьма популярный в свое время «Настольный словарь для справок по всем отраслям знания», где о «фармазонах» говорилось, что это — «название, даваемое простым народом всем, которые нарушают постановления церкви или отличаются вольнодумством. Слово это исковеркано из франкмасона».³ Соответственно толковал слово «фармазон» и В. И. Даль: «ФАРМАСОН, *бран.* Вольнодумец и безбожник».⁴ Характерно, что и все остальные его значения, начиная с диалектного «нескладный человек»⁵ и кончая воровским жаргоном, где «фармазоном» именуется «мошенник, выманивающий деньги с оставлением в залог фальшивых бриллиантов»,⁶ имеют столь же негативный смысл.

История слова «фармазон» обусловлена восприятием масонства в России.

¹ Горький М. Полн. собр. соч. Художественные произведения: В 25 т. М., 1970. Т. 7. С. 435.

² Словарь русского языка: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 553.

³ Настольный словарь для справок по всем отраслям знания: В 3 т. / Сост. под ред. В. Р. Зотова и Ф. Толля. СПб., 1864. Т. III. С. 803.

⁴ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994 (репр. 3-го изд. 1909 г.). Т. 4: С—V. Стб. 1132.

⁵ Дополнение к Опыту областного великорусского словаря. СПб., 1858. С. 286.

⁶ Словарь языка преступников («блатная музыка»). Тверь, 1991. С. 115.

Возникшее в Европе в конце XVII в. масонство появилось в России в XVIII в. и постепенно стало играть значительную роль в жизни русского общества. Однако и здесь у масонства были не только последователи, но и множество противников.⁷ Основную претензию к масонству высказал еще в 1742 г. иеромонах Порфирий (Крайский), наставник Ломоносова по классу риторики: «...выдуманное новое некое учение фармазонское, которое чрез многих уже обносится, глубокою тайною и присягою покровенное, изрядным покрывающе покрывалом, яко то не противно закону христианскому и спасению душ человеческих, аки бы не слышали никогда что ап(осто)л пиущие к галатам. Со ужасным прещением гремит на таковых: аще ли и агг(е)л с небесе бл(а)говестит вам, паче еже бл(а)говестихом вам, анафема да будет. Кто же виде или кто слыша, когда бы новое учение некое, паче же еще бл(а)гое и душе полезное так закрыть было, что невозможно никому о том говорить явно и откровенно, знатно что зла сего и на свет показать невозможно. Яд или отравы некая не подается никогда же откровенно, но под покрывалом неким, пития или снеди сладкия. Подобне и яд сей душепагубный, под покрывалом тайны глубокия и присяги в пагубу душ, в нарушение веры, спасающия человека, преподается и рассеивается повсюду».⁸

Именно «покрывало глубокой тайны» отпугивало от масонства благонамеренных людей. А. С. Ермолов в 1819 г. писал графу А. А. Закревскому, что он не опровергает масонства, но рассуждает, «как простой человек, что общество, имеющее цель полезную, не имеет необходимости быть тайным».⁹

Это наводило на мысль, что слова масонов расходятся с их делами. Возникает представление о масонах как о «хитроумных мошенниках». Его подхватывает и распространяет в своих антимасонских комедиях Екатерина II.¹⁰ Однако литературной дискредитацией масонства власти

⁷ См.: *Смит Д.* У истоков русской масонофобии // Образ врага. М., 2005. С. 80–101.

⁸ *Порфирий (Крайский), иером.* Слово в день Сретения чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы от града Владимира в Москву, при высочайшем присутствии Ея Императорского Величества Елисаветы (...) 1742 года августа месяца кс (26) дня. СПб., 1742. Л. 1–10б.

⁹ Цит. по: *Соколовская Т.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения (XVIII и первая четверть XIX столетия). СПб., (1907). С. 116.

¹⁰ Очевидно, что именно к этому представлению и восходит значение слова «фармазон» в воровском жаргоне. См., например, комедию Екатерины II «Обманщик», главный герой которой Калифалджерстон выманивает у легковерного Самблина «малые алмазы», обещая переделать их в «большие». Ср.: *Шунейко А. А.* Фармазон // Русская речь. 1992. № 3. С. 109–113.

не ограничились: заподозрив масонов в антиправительственной деятельности, Екатерина II запретила масонские ложи. Открытые в начале XIX в., они были окончательно запрещены 1 августа 1822 г.

Если власть видела в масонах заговорщиков и шпионов,¹¹ а общество считало их мошенниками и развратниками,¹² то Церковь относилась к ним как к раскольникам и сектантам. Основания для этого были. Ведущий исследователь русского масонства Тира Соколовская отмечает: «Духовенство обвиняло масонов в ереси. И оно было в этом отношении совершенно право: с точки зрения всех христианских вер масоны являлись сектантами, введшими новые образы служения Богу. Чтимые христианскими церквями таинства причащения, священства, крещения и христианские обряды погребения они совершали по своим своеобразным обрядникам».¹³ Мы разделяем точку зрения Н. К. Пиксанова, высказанную им в работе об И. В. Лопухине: «...масонов отдаляло от православия не догматические разногласия, не мистика и не герметические науки, а прежде и больше всего именно стремление к созданию своей собственной „малой церкви“».¹⁴ Эта «малая церковь» масонов была церковью аристократической, «господской».

Ее обрядность порой прямо противоречила русской народной религиозности. Возьмем масонскую присягу: «Свой союз с братством он (посвящаемый. — А. Б.) скреплял еще символически смешением своей крови с кровью братьев или же подписью присяги кровью».¹⁵ Это должно было сильно напугать благочестивого человека.

¹¹ В обвинительных пунктах по делу московских масонов во главе с Н. И. Новиковым Екатерина II писала: «Имели они тайную переписку с принцем Гессенкассельским и с прусским министром Зельнером изобретенными ими шифрами и в такое еще время, когда Берлинский двор оказывал нам в полной мере свое недоброхотство. Из посланных от них туда трех членов двое и по ныне там пребывают, подвергая общество свое заграничному управлению и нарушая чрез то долг законной присяги и верность подданства» (цит. по: *Довнар-Запольский М. В. Правительственные гонения на масонов // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1915. Т. II. С. 132).*

¹² См., например, соответствующие пассажи в стихотворных обличениях масонов — «Изыяснении несколько известных дел проклятого зборища франк-масонского» (Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1871. Кн. III. Отд. V: Смесь. С. 14) и «Оглавлении проклятого недавнопроевившегося секамо (?) или зборища фармазонского» (*Чешихин В. Мелочи из архива Морковниковых: Сатира против масонов // Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии: Сб. ст., сообщений, описей и документов. Ниж. Новгород, 1909. Т. VIII. С. 410–412).*

¹³ *Соколовская Т. Русское масонство и его значение... С. 75.*

¹⁴ *Пиксанов Н. Иван Владимирович Лопухин // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1914. Т. I. С. 247.*

¹⁵ *Соколовская Т. Русское масонство и его значение... С. 97.*

Дело в том, что масонская присяга очень напоминает заключение договора с дьяволом, хорошо известное русским людям XVIII в. В архиве Преображенского приказа хранится «Дело о продаже души дьяволу». Его фигурант, крепостной человек Долгорукowych Василий Данилов, рассказывает: «...будучи в Санкт-Петербурхе в ее княгининых хоромах, точил нож и порезал ненарочно у левой своей руки указательный перст, и пришло ему, Василью, в мысль, чтоб тою своею кровью написать просительное письмо к дьяволу о том, дабы он, дьявол, помог ему, чтоб она княгиня Анна и дети ея князья были к нему милостивы». Он пишет «письмо латинским диоректом» и бросает его на чердаке. Вслед за этим Василию Данилову является во сне дьявол и с тех пор он не молился и «святым образам» поклонялся «ради люцкого виду толко». Дьявол учит его, как достать деньги, указав на образ Казанской Богородицы, обложенной золотом в киоте серебряном.¹⁶

Литературные истоки сюжета о договоре человека с дьяволом хорошо изучены.¹⁷ Вначале появились единичные переводы Чуда св. Василия Великого о прельщении отрока, затем возникает «Повесть о Евладии» — рассказ о юноше, заключившем сделку с дьяволом, а затем, не без помощи жены, избавившемся от него. Эта повесть была широко распространена на Украине, где отразилась в многочисленных народных рассказах и послужила основой для духовного стиха. Всплеск популярности этого сюжета приходится на XVII в., когда появляются уже русские обработки сюжета о прельщенном отроке — «Слово и сказание о некоем купце», «Повесть об убогом человеке» и, наконец, известная «Повесть о Савве Грудцыне».¹⁸

Естественно, что благочестивый человек должен был бежать от «сатанинского» масонства, как от огня. В одной из народных песен герой жалуется на хозяина:

Запретил он нам по ночам гулять,
По ночам гулять, в хоровод ходить,
Заказал он нам и пьянствовать;
Сего я от роду не знал и за то я присягу принял.

¹⁶ См.: *Перетц В. Н.* Из истории старинной русской повести // Университетские известия. 1907. № 8. Приб. 2. С. 38.

¹⁷ См.: *Багно В. Е.* Договор человека с дьяволом в «Повести о Савве Грудцыне» и в европейской литературной традиции // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 40. С. 364–372; *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.

¹⁸ См.: *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. С. 154–161.

И тому князь вспылчивый не уверился.
 Уж он стал склонять во массонию,
 Во массонию — веру проклятую.
 И за то меня хотел жаловать:
 Он давал мне платья цветныя,
 Награждал меня золотой казной;
 И он сим прахом не прельстил меня,
 За которое беззаконие он прогневался.¹⁹

Отдав душу дьяволу, масон навсегда связывался с «сатанинским» обществом. Отступникам грозила страшная смерть:

Принять Массонство трудно, бросить злу их веру;
 Вить снятой с тебя портрет сект в себя оставит.
 За той тебя ни весь свет от смерти избавит;
 Многи тому примеры, говорят, бывали,
 Которые они сей веры отстать пожелали,
 Но из оных никого в живых нет на свете,
 Вить стоит смерть в его и живот портрете,
 Которой лишь поранят пулями с пистолета,
 Тотчас в жизни увянет и лишится света.²⁰

О распространенности подобных представлений свидетельствуют воспоминания Г. Р. Державина, который в 1763 г. собрался было ехать с И. И. Шуваловым за границу, чтобы там чему-нибудь научиться. «Но как дошло сие до тетки его по матери двоюродной, Феклы Савишны Блудовой, жившей тогда в Москве, в своем доме, бывшем на Арбатской улице, женщины по природе умной и благочестивой, но по тогдашнему веку непросвещенной, считающей появившихся тогда в Москве масонов отступниками от веры, богохульниками, преданными антихристу, о которых разглашали невероятные басни, что они заочно за несколько тысяч верст неприятелей своих умерщвляют и тому подобные бредни, а Шувалова знавали за их главного начальника; то она ему как племяннику своему, порученному от матери, и дала страшную нагонку...»²¹

¹⁹ Песня о победе дворового человека в 1787 году // Русская старина. 1891. Т. 70, июнь. С. 729. Извлечена из подлинного дела о побеге в 1787 г. от князя Н. С. Долгорукова его дворового человека, живописца по ремеслу.

²⁰ Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1871. Кн. III. Отд. V: Смесь. С. 16.

²¹ Записки из известных всем происшествиев и подлинных дел, заключающие в себе жизнь Гаврилы Романовича Державина // Державин Г. Р. Избранная проза. М., 1984. С. 39–40.

Возможно, что слухи и толки об умерщвлении отступников восходят к самим масонам для устрашения слабодушных собратий и возникли вовсе не в России. Основанием для таких предположений является соответствующий эпизод из повести А. И. Герцена «Записки одного молодого человека», в которой воспитательница героя немка Лизавета Ивановна (в замужестве m-me Прово) рассказывает, «как покойный муж ее был каким-то метрдотелем в масонской ложе, как она раз зашла туда: все обтянуто черным сукном, а на столе лежит череп на двух шпагах (...). На стенах висят портреты, и, ежели кто изменит, стреляют в портрет, а оригинал падает мертвый, хотя бы он был за тридевять земель, в тридесятом государстве».²²

Впрочем, до этого мог додуматься и более-менее образованный русский человек, знакомый с переводной литературой, вроде «Великого зеркала». Его популярность была огромна. В XVII в. этот сборник дважды переводился на русский язык. Есть в «Великом зеркале» рассказ, представляющий для нас особый интерес. Он называется «Приклад о преступлении души и о ранах, уязвляющих душу». Женщина просит некоего рыцаря-чернокнижника погубить ее мужа. «Чернокнижник учинил из воску образ, его же назвал именем того же рыцаря и прилепил его на стене пред очима своима». Другой «мистр» предупреждает рыцаря. Они видят в зеркале, как чернокнижник берет лук и хочет стрелять в образ. Волшебство было раскрыто, а жена сожжена.²³

Вместо старинного воскового «образа» в слухах и толках о масонстве фигурирует портрет, который в XVIII в. начинает широко распространяться в России.²⁴ Между прочим, именно «масонство дало стимул развитию одной из сфер портретной живописи, а именно — интимному мужскому портрету. Дело в том, что у масонов было обыкновение дарить „братьям“ свои портреты. Это было не только знаком дружбы, но и символическим залогом братской верности. Вообще,

²² Герцен А. И. Записки одного молодого человека // Герцен А. И. Повести и рассказы. М., 1956. С. 8. Это — автобиографический материал (ср. воспоминания кузины Герцена Татьяны Петровны Пассек: Пассек Т. П. Из дальних лет: Воспоминания. М., 1963. Т. 1. С. 147–148). Лизавета Ивановна Прово — бонна Герцена, жена француза-садовника в имении П. А. Яковлева (1760–1813), дяди Герцена и деда Т. П. Пассек (умерла ок. 1822 г.).

²³ См.: Памятники литературы Древней Руси, XVII век. М., 1989. Кн. 2. С. 142–143. Имеется и русская переделка этого сюжета — «Повесть о некоем купце Григории, како хоте его жена з жидовином уморити» (см.: Там же. М., 1988. Кн. 1. С. 95–97).

²⁴ Вдовин Г. В. Портретное изображение и общество в России XVIII века // Контекст—1994, 1995. М., 1996. С. 195–244.

к портрету в то время относились так же, как сегодня к фотографии. Именно поэтому до нас дошли и изображения почти всех известных масонов». В то же время «для профанов подобное пристрастие подчас было лишним доказательством того, что в ложах творится нечто богопротивное».²⁵

Очевидно, что слухи о стрельбе по портретам основываются на вере в имитативную магию изображения, которая исходит из представления о тождественности портрета оригиналу. Этот мотив, кстати сказать, использовал А. Ф. Писемский в своем романе «Масоны» (1880). Один из героев рассказывает, как польская панночка, влюбившаяся в русского офицера, попросила его перед разлукой с ним «снять с себя» портрет (причем предварительно пустить кровь и дать ей несколько капель: «...я их велю положить живописцу в краски, которыми будут рисовать, и тогда портрет выйдет совершенно живой, как ты!..»). Офицер уехал и забыл панночку. А через некоторое время он «вдруг начинает чувствовать тоску ужасную» и по совету приятеля обращается к «магнетизеру (<...> который тогда славился в Петербурге». Этот магнетизер действует почти как «мистр» из «Великого зеркала». Он помогает офицеру увидеть в зеркальце панночку, которая стреляет в его портрет. «Зеркальце сразу померкло... Однако офицер протер его, и ему представляется, что панночка лежит вся облитая кровью!..» Выясняется, что «выстрел, которым панночка прицеливалась было в (<...>) портрет, магнетизер направил в нее самое, и все это он мог сделать, потому что был масон».²⁶

Любопытно, как к этому рассказу отнесся главный герой романа масон Егор Егорович Марфин. Оказывается, что он «почти верил в фактическую возможность его; но капитан рассказал (<...> так невежественно, что Егор Егорыч не выдержал и решился разяснить этот случай посерьезнее». Его объяснение имеет аллегорический характер: люди, нравственно связанные друг с другом, «могут сообщаться посредством радиусов и, взаимно действуя, даже умерщвлять один другого, и не выстрелом в портрет, а скорей глубоким помыслом, могущественным движением воли в желаемом направлении».²⁷

Однако народ воспринимал выстрелы в портрет как вполне реальные действия колдунов-масонов. Их «собрания, — писал в „Словаре русских суеверий“ М. Д. Чулков, — называют простолюдины дья-

²⁵ Новиков В. И. Масонство и русская культура. М., 1993. С. 28–29.

²⁶ Писемский А. Ф. Собр. соч.: В 9 т. М., 1959. Т. 8. С. 147–148.

²⁷ Там же. С. 148–149.

вольщиною и верят, что если кто записавшись в масоны, после раскается и похочет обратиться на истинный путь, то бывает от них застрелен, дабы не открыл их тайны, следующим образом. Когда принимается он в сие братство, то прежде всего даст им рукописание, писанное его кровию и рукою; а потом списывают с него портрет, и когда он им изменит или, раскаявшись, захочет отстать, то стреляют они в его портрет, и где б тот человек ни был, конечно, будет убит, и в то самое время и место, где пуля прошибет портрет».²⁸

Есть все основания полагать, что слухи и толки о масонстве оставили глубокий след в русской традиционной культуре. Это прежде всего касается старообрядцев,²⁹ которые должны были увидеть в появлении «проклятого сборища франкмасонского» очередной признак наступления антихристового царства и приближающегося конца света. Характерно, что именно в старообрядческой среде чаще всего и бытовали рассказы о «фармазонах», причем В. И. Кельсиев слышал их от людей, еще имевших какое-то представление о масонах, которые «на черепае, на яде и на кинжале дают присягу и к этому еще портрет свой снимают». Они знали: «...если этот портрет проколоть булавкой в сердце, то присягнувший умрет».³⁰ Однако упоминаний о масонстве может не быть, и тогда связь с ним приходится восстанавливать. Легко понять, например, членами какого «нечестивого общества» являются «фармазоны» из опубликованных И. И. Железновым «Сказаний уральских казаков»;³¹ сложнее разобраться, почему в рассказах, записанных немецким литератором Г. Ю. Шульцем-Бертрамом, причудские старообрядцы стреляют в портреты отступников, женившихся на православных.³² Это отголосок известных слухов и толков о масонстве, с которыми местные старообрядцы должны были быть знакомы, о чем свидетельствует хотя бы их отношение к секте Сидора

²⁸ Чулков М. Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 252.

²⁹ См.: Сулицов Н. Ф. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII в. на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства // Киевская старина. 1895. Т. 51, дек. С. 367–379; Стенанов В. П. К агиографии Чупятова: (Неизвестная повесть о раскаявшемся старообрядце) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 119–120.

³⁰ Кельсиев В. Пережитое и передуманное: Воспоминания. СПб., 1868. С. 337.

³¹ См.: Железнов И. Сказания уральских казаков // Библиотека для чтения. 1861. Т. XVI. С. 16–19.

³² См.: Шульц-Бертрам Г. Ю. Русские колонии в северо-восточном уголке Лифляндии / Пер. Т. К. Шор // Балтийские перекрестки: этнос, конфессия, миф, текст. СПб., 2005. С. 68–69.

Куткина, заподозренного в 1840-х гг. в скопчестве: сектантов здесь звали «фармазонами».³³

Это важный момент. В те времена «фармазонами» именовались не только масоны, но и приверженцы других тайных сект — в первую очередь хлысты, в рассказах о которых вдруг обнаруживаются переключки со слухами и толками о масонстве. Если хлыстовский контекст сюжета об умерщвлении отступника в романе Мельникова-Печерского «На горах» (1875–1881)³⁴ еще можно было бы объяснить художественным домыслом автора, то как быть с материалами священника Гр. Верещагина, записанными им в Прикамье, среди которых встречаются и изумившие собирателя сведения о клятве новообращенного сектанта: «...будто бы добывают из безымянного пальца совращенного кровь и делают ею на бумаге абрис физиономии „новика“. Сделанный таким образом абрис прибывают к одной из внутренних стен потайной комнаты и говорят обращенному, что, если он перестанет посещать собрания, будут стрелять в абрис его из огнестрельных орудий и изменивший секте или лишится ума, или же получит смертельную чахотку?»³⁵ Очевидно, что хлысты воспринимались в свете представлений о самой известной и влиятельной тайной секте в России, и это актуализировало слухи и толки о масонах.

Основой для этих слухов и толков было представление о договоре масонов с дьяволом. Его содержание остается неизменным: душа — в обмен на богатство. Это следует иметь в виду, разбираясь, почему неразменный рубль зачастую назывался у нас «фармазонским» и что вообще представляло собой «фармазонское» богатство. Автор замечательного «Русского демонологического словаря» Т. А. Новичкова ошибалась, считая, что дело в огромных состояниях, которыми обладали масоны.³⁶ Власть умело дискредитировала своих противников, распуская слухи об их больших подаяниях.³⁷ Отношение народа к богатству известно: «Не посадишь душу в ад, не будешь богат». Вот и фармазоны «душу продают черту, он содержит в богатстве, сколько

³³ См.: *Надеждин Н. И.* Исследование о скопческой ереси, 1845 // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. Вып. III. С. 126–127.

³⁴ См.: *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* На горах: В 2 кн. М., 1956. Кн. 1. С. 338–340.

³⁵ *Верещагин Гр.* Прикамские фармазоны // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1912. № 13. С. 585.

³⁶ См.: *Новичкова Т. А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 556.

³⁷ См.: *Барсков Я. Л.* Переписка московских масонов XVIII-го века, 1780–1792 гг. Пг., 1915. С. 87.

там лет условились. А кончились годы, пришел срок черту брать душу, фармазон огнем загорится и сгорит весь, только зола останется».³⁸

Все это привело к тому, что фармазоны стали персонажами русской народной мифологии.³⁹ Есть сведения, что кое-где верили в существование даже особого демона Фармазона: «Если кому хочется приобрести что-либо недостижимое для простого смертного, например красоту, богатство, славу, известные знания, любовь красавицы и т. п., он выходит в чистое поле, призывает Фармазона, разрезывает мизинец правой руки и кровью из раны подписывает расписку, по которой, за выполнением просимого, душа его после смерти отходит в собственность дьявола. (...) Искупление души признается хотя и возможным, но крайне тяжелым. Отщепенец от дьявола может вновь выйти в поле и просить нарушить условие. Тогда Фармазон берет ружье и стреляет в портрет этого человека, который изготавливается еще при заключении условия. Портрет и расписка уничтожаются, но вместе с тем на лице человека после этого остаются все видимые следы и раны от выстрела из ружья, да и действие чар над просимым рушится».⁴⁰ Этот образ как бы подводил черту под слухами и толками о масонстве.

Восприятие масонства исходило из русского культурного дуализма, с точки зрения которого масонство, как и всякая неправославная вера, «отождествлялось со служением нечистой силе».⁴¹

³⁸ Чернышевский Н. Г. Из автобиографии // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1939. Т. 1. С. 640.

³⁹ См.: Власова М. Русские суеверия: Энциклопед. словарь. СПб., 1998. С. 510–513; Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. С. 555–559.

⁴⁰ Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губернии: (Очерк) // Живая старина. 1890. Вып. I. С. 118. Этот персонаж не получил распространения в народных верованиях, зато встречается в современной художественной литературе. См. роман Владимира Личутина «Фармазон» (1981): Личутин В. Фармазон. М., 1988. С. 221–222.

⁴¹ Живов В. М., Успенский Б. А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984. С. 214.

О датировке и начальных листах в тетради ПД 835

Рабочая тетрадь Пушкина ПД 835 (Вторая масонская) открывается пометой «22 мая» перед занимающим три страницы (л. 1–2) черновиком его письма к А. И. Казначееву, законченным, согласно поставленной под текстом цифре, «24» мая. На л. 8 об.—9 находится черновик второго письма к тому же лицу, написанный в начале (после 2-го) июня (XIII, 95).¹ Эти относящиеся к 1824 г. даты — первые две твердые и третья, не вызывающая сомнения, — были приняты пушкиноведами, готовившими Большое академическое Полное собрание сочинений, за верхнюю и нижнюю границы написания автографов, расположенных на промежуточных страницах (л. 2 об.—8), которые, как и вся тетрадь, заполнялись, по общему мнению, последовательно, «за небольшими очень явными исключениями» (С. М. Бонди).²

Соответственно датировались:³

Начало работы в тетради: 22 мая 1824 г.;⁴ май 1824 (*Лет. 1951. С. 473*).

¹ Ссылки на тексты А. С. Пушкина даются по Полному собранию сочинений в 16 томах ((М.; Л.), 1937–1949) с указанием тома римской цифрой, страницы — арабской.

В статье используются следующие сокращения:

Лет. 1951 — Цявловский М. А. Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина. М., 1951.

Лет. 1991 — Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина / Сост. М. А. Цявловский; Отв. ред. Я. Л. Левкович. 2-е изд., испр. и доп. Л., 1991.

Лет. 1999 — Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина: В 4 т. / Изд. подгот. под рук. Н. А. Тарховой; Отв. ред. Я. Л. Левкович. М., 1999. Т. 1: 1799–1824 / Сост. М. А. Цявловский.

ПИМ XI — Фомичев С. А. Рабочая тетрадь Пушкина ПД № 835: (Из текстологич. наблюдений) // Пушкин: Исслед. и материалы. Л., 1983. Т. 11. С. 27–65.

Рукою П. 1935 — Рукою Пушкина: Несобр. и неопubl. тексты / Подгот. к печати и коммент. М. А. Цявловский, Л. Б. Модзалевский, Т. Г. Зенгер. М.; Л., 1935.

Рукою П. 1997 — Рукою Пушкина: Выписки и записи разного содержания; Официальные документы / Отв. ред. Я. Л. Левкович, С. А. Фомичев. 2-е изд., перераб. М., 1997. (Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: (В 19 т.). Т. 17 (доп.)).

² *Багдасарянц Я.* К истории текста «Египетских ночей» // Пушкин: Ст. и материалы / Под ред. М. П. Алексеева. Одесса, 1926. Вып. 2. С. 89; *Бонди С. М.* Новые страницы Пушкина: Стихи, проза, письма. М., 1931. С. 157, 171; *Рукою П. 1935.* С. 493, сн. 2.

³ Датировки во втором томе Полного собрания сочинений А. С. Пушкина установлены Н. В. Измайловым, в *Лет. 1951* — М. А. Цявловским.

⁴ *Бонди С. М.* Новые страницы Пушкина. С. 157.

Набросок «Кто ты < > не смей <?>», черновик (л. 1): 22 (?) мая (II, 1189; *Лет. 1951. С. 470*).

Черновики строф ХХІХ–ХХХІІІ третьей главы «Евгения Онегина» (л. 2–2 об., 3 об.–7 об.; основное место занимает письмо Татьяны — л. 4 об.–7) включены в общую датировку: «Февраль 8 ... Май 31. I–XXXI строфы и письмо Татьяны третьей главы *Евгения Онегина* (кроме XXV строфы)» (*Лет. 1951. С. 440*); «Третья глава начата 8 февраля 1824 г. и к июню 1824 г. написана до письма Татьяны включительно» (VI, 660; комментарий Б. В. Томашевского); подразумевается, естественно, что строфы, находящиеся в тетради ПД 835, были написаны в конце мая.⁵

«Цыганы», второй черновик стихов 43–62 и черновик стихов 63–75 (л. 3–3 об.): май 22 ... июнь 2 (?) (*Лет. 1951. С. 470*).

Черновик начальных стихов эпиграммы на Воронцова («Сказали раз царю, что наконец...») (л. 2 об.): конец мая (II, 1156); май 25 (?) ... 31 (?) (*Лет. 1951. С. 471*).

«Приют любви, он вечно полн...», черновик (л. 3, 6): конец мая — первая половина июня (II, 1189); май 25 ... июнь 15 (*Лет. 1951. С. 472*).

«Зачем ты послан был и кто тебя послал?..», черновик (л. 7–6 об.): конец мая — первая половина июня (II, 1136); конец мая — начало (до 5-го) июня (М. А. Цявловский).⁶

Черновой набросок «О да простит < > мне / Моей Отчизны —» (л. 7) к стихотворению «Презрев и голос <?> укоризны...»: май — первая половина июня (II, 1147).⁷

Запись по памяти стихотворения В. А. Жуковского «Стихи, петье на празднестве английского посла лорда Каткарта, в присутствии Его Императорского Величества» (л. 8): начало июня (*Рукою П. 1935. С. 493*; датировка М. А. Цявловского); июнь 1 ... 5 (*Лет. 1951. С. 474*).

⁵ Верхняя граница определена дневниковой записью у начала первой строфы с указанием числа и месяца (ПД 834, л. 48 об.; *Рукою П. 1935. С. 439*).

⁶ Эта датировка, самим М. А. Цявловским не названная, выводится на основании установленной им последовательности написания стихотворения «Зачем ты послан был и кто тебя послал?..» и записи стихотворения В. А. Жуковского: «Стихотворение Жуковского припомнилось Пушкину в связи с *только что написанными собственными* стихами о Наполеоне. На предыдущем листе тетради (л. 7₁) имеется черновой текст стихотворения „Зачем ты послан был“» (*Лет. 1951. С. 494*; курсив мой. — В. Р.).

⁷ Не поддается установлению основание, на котором Н. В. Измайлов принял в данном случае верхней границей не конец мая, а весь месяц.

«Кораблю» («Морей [красавец] окриленный...») (л. 7 об.): предположительно 14 июня (II, 1137; *Лет. 1951*. С. 480).⁸

Продолжив после второго письма к А. И. Казначееву работу в тетради на следующих за ним листах (9 об. и далее), Пушкин вернулся на разбираемые, по наблюдению Н. В. Измайлова, лишь однажды, набросав в сентябре 1824 г. на л. 2 об. несколько черновых строк «Разговора книгопродавца с поэтом» (II, 836–837, 1140).

Закрепленные авторитетом видных пушкинистов-текстологов своего времени, эти датировки держались незыблемыми до начала 1980-х гг., когда их подверг основательной ревизии С. А. Фомичев, которого к их пересмотру привел новый поворот взгляда на процесс заполнения тетради. Согласившись с предшественниками касательно последовательного «в основном», страница за страницей, движения работы в ней, ученый придал большее, чем они, значение «нередким», по его заключению, отступлениям от этого порядка, найдя «особо сложными для анализа в этом отношении начало и конец тетради» (*ПИМ XI*, 30).

Считая «трудным» «допустить, что новую рабочую тетрадь Пушкин завел для черновика письма» (Там же), С. А. Фомичев предположил, что первая в ней запись была сделана на л. 3 и что ею стали перебеленные из тетради ПД 834, но уже в низу страницы перешедшие в черновик стихи поэмы «Цыганы», а первые два листа были оставлены для ее начала, уже имевшегося в черновике в той же ПД 834. Находящиеся на л. 3 об., сбоку от стихов для «Цыган», подсчеты исследователь вполне правдоподобно интерпретировал как «денежные записи», связав их гипотетически, не имея для того никаких фактических подтверждений, с получением 8 марта 1824 г. от П. А. Вяземского части гонорара за «Бахчисарайский фонтан»,⁹ из которой поэт якобы намеревался оплатить первоочередные долги (Там же. С. 30–31). Из этого следовал вывод, сформулированный на одной и той же странице дважды, причем с существенным различием: «Стало быть, работа над „Цыганами“ — в новой тетради — возобновилась *вскоре после 8 мар-*

⁸ Основанием датировки служило общепринятое предположение, согласно которому стихотворение было написано по случаю отъезда графини Е. К. Воронцовой 14 июня 1824 г. из Одессы в Гурзуф для празднования новоселья в заново отделанном для М. С. Воронцова доме. См.: *Соколов Д. Н.* По поводу стихотворения «Пускай увенчанный любовью красоты» // Пушкин и его современники: Материалы и исслед. СПб., 1913. Вып. 17/18. С. 27; *Пушкин А. С.* Собр. соч.: В 10 т. М.: Гослитиздат, 1959. Т. 2. С. 755 (примеч. Т. Г. Цявловской); *Цявловская Т. Г.* «Храни меня, мой талисман...» // Прометей: Ист.-биограф. альм. М., 1975. Вып. 10. 2-е изд., испр. С. 26.

⁹ См. письмо к П. А. Вяземскому от этого числа (XIII, 88–89).

та 1824 г.» и «работа в начале тетради ПД № 835 велась с первых чисел марта (около 8-го) 1824 г.» (Там же. С. 31; курсив мой. — В. Р.). Вторая формулировка допускает, вопреки первой (числа после 8-го вряд ли можно назвать первыми в месяце), вероятность того, что тетрадь была начата ранее 8 марта; и действительно в другой своей работе С. А. Фомичев назвал точную дату: 6 марта 1824 г.,¹⁰ никак, однако, ее не обосновав (по-видимому, она была выведена «на глазок», отталкиваясь от того, что первая строка перебеленных стихов должна была появиться несколько ранее подсчетов, записанных после получения денег).

Сдвиг верхней границы с 22 мая на первые числа марта был подкреплен переносом на этот же месяц и нижней, для чего основанием стало новопредложенное объяснение причины, по которой на л. 8 оказались стихи Жуковского: 28 марта 1824 г. исполнялось десять лет со дня первого отречения Наполеона; Пушкин, находившийся в предшествующие дни в дороге, имея «достаточно времени для размышлений (...) вероятно, именно тогда вспомнил» о грядущей годовщине и, вернувшись в Одессу предположительно как раз 28 марта, записал посвященное этому событию стихотворение (*ПИМ XI*. С. 31).¹¹

В определенных таким образом гипотетически временных рамках, которые были приняты и в последовавших новых (переработанных) изданиях «Летописи», оказалось большинство записей на л. 3–8:

«Цыганы», второй черновик стихов 43–62 и черновик стихов 63–75 (л. 3–3 об.): вскоре после 8 марта (или начиная с 6 марта) — нижняя граница не указана (*ПИМ XI*, 31, 45; см. также сноску 10); март 8 (?) ... 31 (?) (*Лет. 1991*. С. 398, 672; *Лет. 1999*. С. 377, 510).

«Приют любви, он вечно полн...», черновик (л. 3, 6): 12 ... 28 марта (*ПИМ XI*, 53; *Лет. 1991*. С. 399, 672; *Лет. 1999*. 378, 510).

Письмо Татьяны, черновик (л. 4 об.—7): 12 ... 28 марта и ближайšie дни (*ПИМ XI*, 37–38); март 12 ... 28 (*Лет. 1991*. С. 399; *Лет. 1999*. С. 378). Поскольку до 12 марта работа над третьей главой велась в тетради ПД 834, где дошла, как точно устанавливается, до VI строфы,¹² а по расчетам С. А. Фомичева, нуждающимся, однако, в проверке, —

¹⁰ Пушкин А. С. Рабочие тетради. СПб.; Лондон, 1995. Т. 1. С. 111.

¹¹ Прежнее объяснение М. А. Цявловского приведено в сноске 6.

¹² Написана на последней дошедшей до нашего времени странице тетради (л. 51 об.), которой предшествует письмо к П. А. Вяземскому от 8 марта (л. 50 об.—51).

до XVI строфы,¹³ потребовались изощренные догадки для объяснения того, как совершился в тетради ПД 835 творческий перескок к письму Татьяны, минуя строфы VII—XXX (или XVII—XXX):¹⁴ «...все становится на свое место, если предположить, что в Кишинев Пушкин взял с собой тетрадь ПД № 835, намереваясь, вероятно, работать над „Цыганами“ (...). Однако здесь неожиданно возник замысел письма Татьяны. В свою очередь данное предположение объясняет сравнительную бедность творческих записей в тетради ПД № 835, относящихся к одесскому периоду, а главное то, что, окончив в марте 1824 г. письмо Татьяны, Пушкин вплоть до сентября не продолжил третью главу

¹³ См.: *ПИМ XI*, 36, 38. Проверка рассуждений С. А. Фомичева в этой части выходит за цели данной статьи. Тем не менее отметим спорность утверждения, что после записи VI строфы на л. 51 об. в тетради ПД 834 оставалось место, недостаточное для 20 строф (*ПИМ XI*, 36). Если, согласно С. А. Фомичеву, из предыдущей части тетради были вырваны «после л. 1 (не менее 18), 3, 7, 10, 15, 38)», то есть не менее 23 листов (*ПИМ XI*, 36; цифра «не менее 18» была названа первым исследователем тетради, см.: *Якушкин В. Е. Рукописи Александра Сергеевича Пушкина, хранящиеся в Румянцевском музее в Москве // Русская старина. 1884. Т. 42, июнь. С. 551*), то после л. 51 оставалось несколько менее $94 - 51 - 23 = 20$ л. = 40 с. Согласно подсчетам Я. Л. Левкович (*Пушкин А. С. Рабочие тетради. СПб.; Лондон, 1995. Т. 1. С. 99; Левкович Я. Л. Рабочая тетрадь Пушкина ПД, № 834: (История заполнения) // Пушкин: Исслед. и материалы. СПб., 1995. Т. 15. С. 203*), чистых страниц оставалось еще меньше: $94 - 51 - 29 = 14$ л. = 28 с. Однако даже этого минимального числа было достаточно для 20 строф, включая и посторонние для «Евгения Онегина» записи. Так, 20 строф первой главы (I—XVII, XX—XXII), с одним посторонним наброском («[Скажи] — не я ль тебя заметил...») и с рисунками, заняли в этой же тетради 13 страниц (л. 4 об.—10 об.); следующие 20 строф (XXIII—XXXII, XXXIV—XXXVIII, XLII—XLVI), с рисунками и посторонними текстами на двух страницах («Простишь ли мне ревнивые мечты...») и письмо к П. А. Вяземскому от 14 октября 1823 г., — 15 страниц (л. 11—18); еще 14 строф (XLVII—LX), также с рисунками, письмом к (предположительно) А. Н. Раевскому от 15—22 октября 1823 г. и эпиграммой «Жалоба», — 9 страниц (л. 18 об.—22 об.). Во второй главе, где число инородных вкраплений увеличилось, строфы I—XX, с рисунками, письмами к Ф. Ф. Вигелю от 22 октября — 1 ноября и П. А. Вяземскому от 4 ноября 1823 г., стихотворениями «Свободы сеятель пустынный...», «Придет ужасный час — твои небесны очи...», «Надеждой сладостной младенчески дыша...»), заняли 21 страницу (л. 23—33 об.), остальные 17 (XXI—XXV, XXVII, XXIX—XXXII, XXXIV—XL), с рисунками, письмами к Майгин и неизвестной от ноября (после 4), А. И. Тургеневу от 1 декабря, неизвестному лицу, П. А. Вяземскому между 1 и 8 декабря 1823 г., стихотворениями «Желание славы», «Недвижный страж дремал на царственном пороге...», — 19 страниц (л. 34—43). Шесть строф третьей главы и письмо к П. А. Вяземскому поместились на 7 страницах (л. 48 об.—51 об.). С. А. Фомичев обошел молчанием вопрос, где писались 10 строф, если в тетради ПД 834 они не поместились; Я. Л. Левкович ограничилась замечанием о том, что строфа VI — «последняя запись в тетради» и что «работа над романом в стихах продолжалась уже в тетради № 835» (*Левкович Я. Л. Рабочая тетрадь Пушкина ПД, № 834. С. 234*), где из искомых строф VII—XXVIII присутствуют, однако, только VII (л. 29) и X (л. 19 об.).

¹⁴ Письмо Татьяны следует за строфой XXXI, написанной перед ним на том же л. 4 об., где находится его начало.

(в Одессе был только начат набросок XXXII строфы, оконченный тем не менее уже в Михайловском). Если же письмо Татьяны было написано раньше, чем начало третьей главы,¹⁵ то вполне естественным было желание Пушкина задним числом дописать предшествующие письму строфы» (*ПИМ XI*, 38). В Михайловском, по выкладкам С. А. Фомичева, были «дописаны» (то есть сочинены) строфы XVII—XXVIII (включительно) (Там же. С. 36), а строфы XXIX, XXX, XXXII (л. 2—2 об., 3 об., 4, 7 об.) он датировал промежутком после 22 мая и, «по всей вероятности», до второго письма к А. И. Казначееву (Там же. С. 39), не заметив расхождения с цитированным выше собственным заявлением о том, что после марта Пушкин вернулся к третьей главе только в сентябре. В итоге процесс работы над этой главой получился таким причудливо-дискретным, даже алогичным, и столь отличным в этом отношении от других глав, что редактор второго и третьего изданий «Летописи», Я. Л. Левкович, согласившись с переносом датировки письма Татьяны (см. выше), не приняла других хронологических перестановок строк и сохранила старое указание: «Февраль 8 ... май 31. I—XXXI строфы третьей главы *Евгения Онегина* (кроме XXV строфы)» (*Лет. 1991*. С. 393; *Лет. 1999*. С. 372¹⁶).

«Зачем ты послан был и кто тебя послал?..», черновик (л. 7 об.—6): 28 марта и ближайшие дни (*ПИМ XI*, 38, 53); март 28 ... 31 (*Лет. 1991*. С. 405, 672; *Лет. 1999*. С. 384, 511).

Черновой набросок к стихотворению «Презрев и голос (?) укоризны...» (л. 7): конец марта (*ПИМ XI*, 57);¹⁷ март 28 ... 31 (*Лет. 1991*. С. 405, 675; *Лет. 1999*. С. 384, 514).

Запись стихотворения В. А. Жуковского (л. 8): 28 марта (*ПИМ XI*, 31; *Лет. 1991*. С. 404, 672; *Лет. 1999*. С. 382, 510—511); март (возможно, 28-го) (*Рукою П. 1997*. С. 465; как уточнение в сноске к датировке в *Лет. 1951*).

Прежние датировки на л. 1—8 С. А. Фомичев признал действительными только применительно к наброску «Кто ты < > не смей <?>...» (л. 1) (не раньше 22 мая — *ПИМ XI*, 64; май 22 (?) — *Лет. 1991*. С. 420; *Лет. 1999*. С. 400) и стихотворению «Кораблю» (л. 7 об.) (14 июня — *ПИМ XI*, 31; июнь 14 (?) — *Лет. 1991*. С. 427; *Лет. 1999*. С. 407). Запись начальных стихов эпиграммы «<На Воронцова»» («Сказали раз царю, что нако-

¹⁵ Отметим нечеткое выражение мысли: если до письма Татьяны были написаны, как предполагает С. А. Фомичев, строфы I—XVI, то что считать «началом главы»?

¹⁶ Здесь уточнено, что последней была строфа XXXII.

¹⁷ Здесь предложено правдоподобное чтение «пени» вместо «голос (?)».

нец...»; л. 2 об.) была им передвинута на конец января — начало февраля 1825 г. (*ЛИМ XI*, 61), с чем не согласилась Я. Л. Левкович, сохранившая (со сдвигом на три дня) датировку, установленную М. А. Цявловским: май 28 (?) ... 31 (?) (*Лем. 1991. С. 422; Лем. 1999. С. 401*).

Аргументы, приведенные в обоснование новых датировок, суть все лишь предположения, из которых ни одно не подтверждается твердыми фактами или свидетельствами. Любое интерпретируемое в их поддержку наблюдение над записями в тетради допускает иное, в том числе прямо противоположное, но не менее правдоподобное объяснение. Рассуждения грешат нечеткими формулировками и логическими ошибками.

Неоспоримо исходное утверждение, что вряд ли «новую рабочую тетрадь Пушкин завел для черновика письма» (*ЛИМ XI*, 30), но его убедительность создается недостаточно определенным, расплывчатым понятием «завел», и если употребить вместо него точное (вряд ли новую рабочую тетрадь Пушкин начал черновиком письма), то высказанное суждение теряет это свойство и становится очевидным, что из него никоим образом с определенностью не следует, будто она предназначалась для перебеления «Цыган», для которых было написано еще только 62 стиха и далее неизбежно последовал бы черновик. Содержание тетради позволяет допустить с большей даже степенью вероятности, что заведена (здесь это слово уместно) она была именно для черновиков, а в этом случае первой записью в ней вполне могло быть письмо к А. И. Казначееву от 22 мая.

Если, тем не менее, согласиться с предположением относительно первоначального назначения тетради для «Цыган» и резервирования двух первых листов для отложенного перебеления уже написанных в черновике стихов этой новой поэмы, то возникает ряд вопросов и сомнений, которые не находят убедительных ответов или объяснений. Зачем, например, для подлежащих перебелению 42 стихов вступления оставляется заведомо избыточное место? В беловике поэмы, находящемся в тетради ПД 836 (Третья масонская, одинакового формата с ПД 835), оно заняло лишь полторы страницы, а 20 стихов, перебеленных в ПД 835 на л. 3 (с которых, согласно гипотезе С. А. Фомичева, началось ее заполнение), — менее страницы, где могли бы расположиться еще по меньшей мере 5–7 строк. Возникает естественное предположение, не предусматривал ли Пушкин, что при перебелении вступление расширится, перейдя неизбежно в черновик, для которого рассчитать место заранее можно лишь приблизительно и лучше с превышением. Такой ход рассуждения ведет к тому же за-

ключению, которое было сформулировано в предыдущем абзаце: Пушкин заводил тетрадь ПД 835 для черновиков. Не имеет объяснения в рамках гипотезы С. А. Фомичева и то обстоятельство, что стих, которым якобы была открыта новая, чистая тетрадь, Пушкин написал со значительно бóльшим, по сравнению с привычным для него, спуском от верхнего края страницы (увеличенное пространство могло бы вместить 5 строк). Заглавие находится здесь не могло, а содержание стихов («Веду я гостя — за курганом / Его в пустыне я нашла») исключает вероятность обозначения в этом месте начала нового раздела поэмы. Недоумение вызывает и дальнейшее использование оставленного пробела: еще во время поездки (12 ... 28 марта), согласно датировке С. А. Фомичева, Пушкин его заполняет первым черновым наброском «Приют любви, он вечно полн...», то есть, едва приступив к продолжению «Цыган», он вклинивает в их текст посторонние стихи, обесмысливая таким образом намеченное якобы перебеление начала поэмы. Значит ли это, что поэт на данном этапе от него отказался, и почему в таком случае он до 22 мая сохранял л. 1–2 чистыми, не сделано даже попытки объяснить (да и вряд ли найдутся для этого какие-либо доказательные аргументы).

Таким образом, исходное предположение, которым начинается хитроумно сплетенная цепь измененных датировок, обнаруживает немало слабых точек, а потому и все дальнейшие в ней связи не могут быть прочными и надежными. Несостоятельным оказывается следующее же звено, в котором денежные выкладки на л. 3 об. соотносятся по времени с приходом от П. А. Вяземского первой части гонорара за «Бахчисарайский фонтан». Мысль исследователя совершает в этом случае порочный круг: Пушкин получает в начале марта большую (нигде не названную) сумму денег; следовательно, именно ее (что не имеет никакого подтверждения) он расписывает на первоочередные долги, оперируя цифрой 1000; из чего выводится, что присланная сумма составляла 1000 рублей. Никакие заключения, в основе которых заложена подобная ошибка, не могут, по законам логики, быть достоверными, что и происходит на самом деле. Вполне, конечно, «естественно предположить, что подсчет долгов (...) предпринят Пушкиным в связи с получением какой-то значительной суммы денег» (*ПИМ XI*, 30–31); но рассчитываться с кредиторами он собирался не из первой, а из оставшейся части гонорара,¹⁸ которую Вяземский

¹⁸ «Ради Христа, вычти из остальных денег, что тебе следует, да пришли их сюда. Расти им незачем. А у меня им не залежаться, хоть я, право, не мог. Уплачу старые

должен был прислать позднее и которая составляла, как явствует из его письма к жене от 11 июля, 1380 рублей.¹⁹ Из первой части Пушкин вернул 360 руб., что точно известно из его письма, датируемого около 8 марта, к (предположительно) И. Н. Инзову (XIII, 90) или, как было выведено из датировки подсчетов мартом 1824 г., М. Ф. Орлову.²⁰ Однако в подсчете эта цифра отсутствует, что ставит под сомнение предложенную его интерпретацию, а с нею и датировку, и для устранения этой явной «неувязки» на прежние предположения нагромождается еще одно: Пушкин занял у генерала, которому адресовано письмо, десять червонцев, что обозначено зачеркнутой цифрой 100; в столбце крупных долгов он перевел их в ассигнации по приблизительному курсу, записав «300 О.» (то есть 300 рублей Орлову); отправляя долг, он уточнил курс и в письме написал точную его величину.²¹ Эти вычурные объяснения таят в себе оставшиеся незамеченными скрытые несообразности: запись одного и того же долга в одном и том же подсчете в разных единицах (взятые у генерала якобы золотые червонцы — других в обращении не было — обозначаются отдельно написанной цифрой 100, то есть серебряными рублями, которые в столбце показаны в ассигнациях); игнорирование разницы курса золотого червонца (около 40 руб.) и серебряного рубля (3 руб. 60 коп.); перевод серебряных рублей в ассигнации с погрешностью в 20 % (!), при том что курс был стабильным и его колебания незна-

долги и засяду за новую поэму», — писал Вяземскому Пушкин 8 марта (XIII, 89).

¹⁹ «Отдай же Пушкину, что ему следует, то есть 1380 рублей; кажется — так. В письмах моих к нему должен быть расчет мой с ним» (Остафьевский архив князей Вяземских. СПб., 1909. Т. V, вып. I. С. 13. С ошибкой в дате: 11 июня). Ошибка исправлена в *Лет. 1991* (с. 436); но в *Лет. 1999* эта цитата значится дважды: и под ошибочной датой (с. 405), и под правильной (с. 417). На руки Пушкин получил от В. Ф. Вяземской, как она сообщила мужу в письме от 27 июля, 1260 руб., за вычетом комиссионных, которые он все принял на себя (см.: Остафьевский архив... Т. V, вып. II. С. 136).

²⁰ *Левичева Т. И.* Об адресате одного из писем Пушкина // *Временник Пушкинской комиссии.* Л., 1991. Вып. 24. С. 175. Сомнительность опорной датировки лишает заметку доказательной силы.

²¹ *Рукою П.* 1997. С. 313–314 (отметим неточное заглавие этих подсчетов в оглавлении (с. 731): «Подсчет *общей* суммы гонорара, полученной за поэму „Бахчисарайский фонтан“, и суммы долгов»; курсив мой. — *В. Р.*); *Фомичев С. А.* Подсчет одесских долгов // *Дубровский А. В.* и др. Творческие и биографические пометы в рукописях А. С. Пушкина. СПб., 1997. С. 33. (Неизданный Пушкин; Вып. 2) (здесь допущена вопиющая небрежность: сначала говорится, что «у генерала Пушкин, вероятно, одолжил десять червонцев — это и помечено для памяти как „100“», а двумя строками ниже следует откровенная нелепость, согласно которой «к моменту же пересылки долга было уточнено, что 100 червонцев <sic! — *В. Р.*> эквивалентны несколько большей сумме: 360 рублям <sic! — *В. Р.*> ассигнациями»).

чительными;²² запись мелких долгов в 1–2 руб. и при этом недоучет в цифровых выкладках 60 руб., причитающихся лицу «О» по курсу серебряного рубля, и 40 руб. при возвращении долга генералу (если было взято 10 червонцев, то вернуть ассигнациями следовало 400 руб.). Все это, вытекающее из соотнесения записей «[100]» и «300 О.» с посланными генералу 360 руб., сводит разбираемое предположение к абсурду, лишая тем самым датировку подсчетов долгов мартом 1824 г. важной ее опоры. Окончательно же опровергает ее легко устанавливаемая величина первой части гонорара, полученной Пушкиным в марте. Она составляла отнюдь не 1000 руб., а $3000 - 1380 = 1620$ руб. (никаких расходов на издание Вяземский из гонорара не вычитал²³), и, следовательно, подсчеты на л. 3 об. к ней отношения не имеют, что полностью разрушает главную их гипотетическую привязку к марту. Ожидаемы, конечно, возражения, корректирующие первоначальную гипотезу (например, что расписывалась не вся полученная от Вяземского сумма, а только часть, выделенная из нее на долги или оставшаяся после произведенных необходимых расходов), но все они будут представлять собою ничем не подтверждаемые догадки, которые будут нагромождаться одна на другую, образуя шаткую, готовую развалиться при первом же здравом суждении конструкцию.

Итак, с полной уверенностью можно возвратить традиционную точку зрения, согласно которой тетрадь ПД 835 была начата 22 мая 1824 г. черновиком письма к А. И. Казначееву, восстановить прежние датировки текстов, расположенных на л. 2 об.—8 (что не исключает их уточнение в пределах дней), и отвести все заявленные в этой части новации: не брал Пушкин с собою в Кишинев эту тетрадь; над письмом Татьяны работа велась в конце мая, когда до него, по всей видимости, дошло повествование в третьей главе (то есть были написаны строфы VII–XXIV, XXVI–XXVIII); стихотворение Жуковского было записано безотносительно годовщины отречения Наполеона, через три месяца после нее; и др.

²² О денежном обращении в пушкинское время см.: *Денисенко С. В.* Деньги // Быт пушкинского Петербурга: Опыт энциклопед. словаря. СПб., 2003. (Т. 1): А–К. С. 195–197.

²³ «Каково продал я „Фонтан“! — похвалялся он в письме к А. А. Бестужеву от 9 марта 1824 г. — За три тысячи рублей 1200 экземпляров за год, и все издержки печатания мне заплачены» (см.: *Якушкин В. Е.* К литературной и общественной истории 1820–1830 гг. // Русская старина. 1888. Т. 60, нояб. С. 331).

«Двое рыцарей стоят...»

В первое посмертное собрание сочинений Пушкина В. А. Жуковский включил не опубликованный при жизни автора текст, написанный осенью 1830 г. в Болдине:

Пред испанкой благородной
Двое рыцарей стоят.
Оба смело и свободно
В очи прямо ей глядят.
Блещут оба красотою,
Оба сердцем горячи,
Оба мощною рукою
Оперлися на мечи.

Жизни им она дороже
И, как слава, им мила;
Но один ей мил — кого же
Дева сердцем избрала?
«Кто, реши, любим тобою?» —
Оба деве говорят
И с надеждой молодою
В очи прямо ей глядят (III, 260).¹

Жуковский, видимо, считал этот текст вполне законченным — и даже дал ему заглавие: «Романс». ² Позднейшие интерпретаторы тоже не смущались неким отсутствием прямой «сюжетности». Так, Л. И. Поливанов поместил его рядом с другим болдинским наброском: «Я здесь, Инезилья...» — и снабдил примечанием: «Это стихотворение, равно как и предыдущее, очевидно, были этюдами, сделанными в то время, когда Пушкин писал „Каменного гостя“. Испания захватила внимание поэта». ³ В данной характеристике показательное определение жанра — *этюд* — и указание на его прямую связь с замыслом «маленькой трагедии», которую Пушкин не пожелал напечатать при жизни — равно как и этот «этюд».

¹ Все цитаты из произведений Пушкина приводятся по Полному собранию сочинений в 16 т. (М.; Л., 1937–1959), с указанием в скобках номера соответствующего тома (римской цифрой) и, через запятую, страницы (арабской).

² См.: *Пушкин А. С. Сочинения*: (В 11 т.). СПб., 1841. Т. IX. С. 161.

³ Сочинения А. С. Пушкина с объяснениями их и сводом отзывов критики / Изд. Л. Поливанова. М., 1905. Т. I. С. 345.

Источником текста стал пушкинский перебеленный автограф (ПД 145), в котором после двух приведенных строф — знак концовки.⁴ Ниже, однако, есть еще четыре зачеркнутых Пушкиным стиха, прочитанные и впервые напечатанные П. Е. Щеголевым в 1922 г.:

[Одного люблю конечно
Отвечает им она]
[Но тайну вечно
Я хранить от вас должна] (III, 870).

Именно наличие этих «загадочных» стихов заставило позднейших интерпретаторов смотреть на приведенное стихотворение как на незавершенное «начало» какого-то большого замысла, нуждающегося в «реконструкции». В сборнике «Болдинская осень» оно помещено рядом с тем же стихотворением «Я здесь, Инезилья...» под датой «6—7 октября (?)» со следующим комментарием: «Древняя ситуация: прекрасная дева должна сделать выбор... Но Пушкина вряд ли заинтересовал бы столь обычный сюжет, если бы он, как всегда, не открыл в нем свое, то есть необыкновенное». Потом, приведя зачеркнутое «продолжение», комментаторы предположили: «Что-то произойдет. Рыцари, разумеется, сами попытаются узнать тайну... Они, наверное, узнают ее, да жаль, что вряд ли когда-нибудь узнаем мы...»⁵

Попытки «узнать тайну», разумеется, продолжились. Уже в конце 1980-х гг. А. В. Кулагин представил собственную «реконструкцию».⁶ По его мнению, пушкинский набросок связан с чтением в Болдине поэмы Барри Корнуэлла «Девушка из Прованса» (1829). Героиня поэмы Ева мистически влюбилась в бога света Аполлона и в связи с этим не считает возможной для себя земную любовь. «Такой сюжет — указывает исследователь — не имел для Пушкина реальных мотивировок: в душевный мир юной девы, да еще любящей одного из рыцарей, подобная тайна не вписывалась. Возникла сюжетная неувязка. Поэт,

⁴ Рукописи Пушкина, хранящиеся в Пушкинском Доме: Науч. описание / Сост. Л. Б. Модзалевский и Б. В. Томашевский. М.; Л., 1937. С. 61.

⁵ Болдинская осень: Стихотворения, поэмы, маленькие трагедии, повести, сказки, письма, крит. статьи, напис. А. С. Пушкиным в селе Болдине Лукоянов. уезда Нижегород. губ. осенью 1830 г. / Сост. Н. В. Колосова; Сопровод. текст В. И. Порудоминского и Н. Я. Эйдельмана. 3-е изд. Горький, 1990. С. 126.

⁶ Кулагин А. В. Стихотворение А. С. Пушкина «Пред испанкой благородной...»: (Опыт реконструкции замысла) // 1) Вопросы творчества и биографии А. С. Пушкина: Тез. докл. и сообщ. областной науч. конф., 16–18 мая 1989 г. Одесса, 1989. С. 41–43; 2) Болдинские чтения, (1989): К семидесятилетию проф. Г. В. Краснова. Ниж. Новгород, 1991. С. 170–178.

вероятно, почувствовал это и зачеркнул четыре стиха, обозначавшие возможную и в итоге не состоявшуюся сюжетную перспективу».⁷

«Реконструкция» А. В. Кулагина строится на идущей от Б. Корнуэлла, но вполне «вольной» интерпретации *только зачеркнутых четырех стихов*, и уже по одному этому не может быть признана безусловной. Между тем прочие его наблюдения — касающиеся уже основного текста пушкинского «этюда» — оказываются гораздо интереснее.

Во-первых, исследователь отмечает схожую житейскую ситуацию, в которой Пушкин оказался накануне знаменитой Болдинской осени 1830 г.: у его невесты Н. Н. Гончаровой появился новый поклонник — студент Московского университета «князь Давыдов». Пушкин шуточно упоминал его в письмах к невесте (XIV, 125, 249), а Н. М. Языков даже передавал какие-то слухи, что из-за этого князя Давыдова «свадьба Пушкина не состоялась».⁸ Так что вполне возможно, что в восприятии запертого в деревне Пушкина московский обожатель его невесты мог выступить как *«рыцарь-соперник»*.⁹

Во-вторых, если рассмотреть приведенный «этюд» в контексте пушкинских произведений на «испанскую» тематику («Ночной зефир...», «Я здесь, Инезилья...», «Паж, или Пятнадцатый год», «Каменный гость»), то здесь оно «звучит как бы диссонансом». Нет привычного для этого ряда стихотворений «кинжально-балконного» антуража, как нет и характерно «испанской» апофеозы чувственной любви. Вместо динамичных любовников с легкими «гитарой и шпагой» — «двое рыцарей», опирающиеся на тяжелые «мечи». Вместо лирической экспрессии плотской влюбленности и ревности — «статические», застывшие страсти платонических «рыцарственных» чувств к «прекрасной даме». Вместо картины «страстной» Испании — апелляция к холодным «рыцарским временам».¹⁰

В-третьих, этот «этюд», по наблюдениям того же А. В. Кулагина, «оказался исчерпан как статичная ситуация и одновременно неисчерпаем как сюжетная завязка».¹¹ Поэтому его хочется «дописать». Показательно, например, что это стихотворение издавна привлекало иллюстраторов, стремившихся «дописать» его в соответствии со своими представлениями. «Так, старые мастера — Г. Г. Гагарин и С. С. Со-

⁷ Болдинские чтения. Ниж. Новгород, 1991. С. 178.

⁸ См.: *Щеголев П. Е.* Из жизни и творчества Пушкина. М.; Л., 1931. С. 300–314.

⁹ См.: Болдинские чтения. Ниж. Новгород, 1991. С. 170–171.

¹⁰ См.: Там же. С. 172–173.

¹¹ Вопросы творчества и биографии А. С. Пушкина. С. 43.

ломко — не обнаружили принципиальных различий в своих трактовках стихотворения, изображения героини и рядом с ней — героев (причем не рыцарей, а людей позднейшей «балконно-кинжальной» эпохи). Стихотворение как будто и не дает оснований для разночтений, ибо подчеркнуто зримо, скульптурно, событийно.¹²

Но какая, в сущности, «событийность» возможна в данном случае?

Обратим внимание на характерную позу, в которой представлены «двое рыцарей»:

Блещут *оба* красою,
Оба сердцем горячи,
Оба мощною рукою
 Оперлися на мечи.

Оба рыцаря — *одинаковы*. Даже как будто неотличимы один от другого и составляют почти одно целое. Это подчеркнуто их «собирабельным» обозначением: *двое, оба*. Но почему-то «деве» мил лишь «один» из них. Между тем как-то объяснить ее предпочтение из представленной статической ситуации невозможно. «Дева» поставлена в ситуацию буриданова осла, который, находясь на одинаковом расстоянии между двумя равными охапками сена, должен был умереть с голоду, ибо не мог отыскать мотива к предпочтению одной охапки другой: его свободная воля не дала ему этой возможности. А рядом с «испанкой благородной» — «двое рыцарей», и оба такие одинаковые!..

Между тем «старые мастера» не восприняли их как «рыцарей».

Согласно «Словарю языка Пушкина», слово *рыцарь* и производные от него (*рыцарский, рыцарство*) поэт упоминал 92 раза — в тех разнородных значениях, в каких это слово использовалось в пушкинские времена.¹³

Самое частое — с нейтральной коннотацией — значение, которое В. И. Даль в своем Словаре описал следующим образом: «конный витязь старины, когда ручной бой, меч и латы решали дело; конный латник дворянского сословия».¹⁴ В этом значении слово «рыцарь» Пушкин часто употребляет как синоним *богатыря* или *витязя*.

Другое значение — с отрицательной коннотацией — «член рыцарского ордена». Это известные по русскому Средневековью «псы-ры-

¹² Там же. С. 173.

¹³ См.: Словарь языка Пушкина: В 4 т. М., 1959. Т. III: О–Р. С. 1067–1068.

¹⁴ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994 (репр. 3-го изд. 1907 г.). Т. 3: П–Р. Стб. 1761.

цари», каковые не очень привлекательно выглядят в последней пьесе Пушкина, удачно озаглавленной «Сцены из рыцарских времен».

Третье значение — с несомненно положительной коннотацией — «честный и твердый ратователь за какое-либо дело, самоотверженный заступник». Здесь понятие «рыцарь» уже выводилось за пределы конкретных «времен»: *рыцарем* именовался человек определенного, привлекательного в нравственном отношении, типа поведения, приветствуемого во все времена. «Рыцарем без страха и упрека» можно быть не только во времена Баярда: Пушкин охарактеризовал своего предшественника А. Н. Радищева как «политического фанатика (...) действующего с удивительным самоотвержением и с какой-то рыцарскою совестливостию» (XII, 33).

Наконец, это слово употреблялось еще и с ироническим оттенком. Страстный картежник предстает «рыцарем зеленого стола», ловкий промышленник — «рыцарем индустрии» («chevalier d'industrie»), а бранчивый поэт — «рыцарем Парнасских гор» (IV, 22).

Словом, то обстоятельство, что находящиеся рядом с «испанкой благородной» искатели ее сердца названы «рыцарями», еще не является безусловным свидетельством того, что речь идет о «рыцарских временах». Даже *меч* может быть употреблен как символ боевого оружия вообще, как в «Кавказском пленнике»: «Все русскому мечу подвластно» (IV, 114). Да и в «соседнем» пушкинском стихотворении «Я здесь, Инезилья...» появляется *меч*: «Проснется ли старый, / Мечом уложу» (III, 239). Но откуда же «меч», если герой находится под окном «с гитарой и шпагой»?¹⁵ Между тем, появление «меча» отнюдь не нарушает семантики стихотворного высказывания именно потому, что это слово может пониматься еще и «расширительно».

А что безусловно связано с представлением о *рыцаре* (во всех указанных значениях), так это — *поединок* (турнир, дуэль, ссора и т. п.). При этом в интересующем нас стихотворении два «одинаковых» рыцаря оказываются в ситуации, которая «провоцирует» именно будущий поединок. Та поза, в которой «стоят» «двое рыцарей», символична: «оперлися на мечи», — то есть готовы драться. А если «деве»

¹⁵ Скорее всего, в появлении «меча» повинен М. И. Глинка, ибо текст появился в печати в конце 1834 г. как слова при его романсе. В сохранившемся «болдинском» белом автографе соответствующее место читается следующим образом:

Моею гитарой
Тебя разбужу
Проснется ли старый,
Тот час уложу. (III, 845).

«мил» только «один» из двоих и она не торопится объявить, кто именно, — то все последующее оказывается вполне предсказуемо: «девы» обычно любят *победителей*.

Еще с *рыцарем* связано обостренное представление о *чести*. «Вступающим в сие звание, — писал в 1811 г. В. Л. Пушкин (дядя), — предлагаемы были три статьи, Рыцари клятвенно их сохранять обязывались:

1) Никогда не отступать от добродетели. Преступник, недостойный милости Всемогущего, лишаясь спокойствия душевного, лишается и способности к великим подвигам.

2) Видя слабого, притесняемого сильнейшим, не оставлять без защиты. Не помогающий ближнему не может и сам ожидать помощи.

3) Покровительствовать всегда беззащитным женщинам, находящимся в гонениях и напастьях. Любовь умягчает нрав ратоборцев, могущий легко в зверство обратиться.

Руководствуемые сими правилами витязи за честь себе вменяли наказывать неправедных и защищать слабых».

И — чуть ниже: «Все подвиги рыцарей были посвящены прекрасному полу. Каждый рыцарь носил любимый цвет своей красавицы, украшал щит свой ее именем, шлем — шитым ею покрывалом, копье — полученною от нее лентою или ожерельем; любовь, честь и слава были истинные добродетели рыцаря, а поцелуй, данный красавицею победителю, был величайшая для него награда».¹⁶

Прочитированное сочинение Пушкина-дяди называлось «О каруселях» и вышло в свет в Москве летом 1811 г., когда будущему великому поэту едва исполнилось 12 лет. Автор представал в нем как «кавалерского карусельного собрания член». «Каруселем» называлась тогда «воинская конная игра; представление *в подражание рыцарским турнирам*»,¹⁷ а сочинение Пушкина-дяди было, в сущности, «проспектом» последнего из торжественных увеселений этого рода — «московского каруселя», прошедшего во второй половине июня у Калужской заставы, в нарочно устроенном амфитеатре. Карусель 1811 г. был последним публичным увеселением «допожарной» Москвы — и в качестве такового не мог не «отложиться» в сознании Пушкина-подростка.

В данном случае важно, что само это торжественное действо несло в себе идею *рыцарственности*, важную для бытия русского дворянства. Последнее родилось как исключительно военная каста; дворянин —

¹⁶ Пушкин В. Л. Сочинения. СПб., 1893. С. 130–131, 132.

¹⁷ Даль В. И. Толковый словарь... Т. 2: И–О. Стб. 234. Курсив мой.

это человек с оружием, ближайшим назначением которого было вооруженное вмешательство в ход жизни: война, усмирение мятежа и т. п. Основой русского дворянина оказывалась та «мышца бранная», которая в представлении Пушкина-племянника была достопримечательностью древнего рода Пушкиных: «Мой предок Рача мышцей бранной / Святому Невскому служил» (III, 262).

Простейшее проявление этой «мышцы бранной» — единоборство в турнире или в судебном поединке, которые в «карусельной» традиции Нового времени воплотились в дуэли. Последние со второй половины XVIII в. стали восприниматься как показатель аристократии — или «русского рыцарства». Устремленная в политическую сферу, эта «рыцарственность» становилась основой первых тайных обществ — не случайно в программе тайного общества, задуманного в 1814–1815 гг. М. Ф. Орловым и М. А. Дмитриевым-Мамоновым, оно называлось «Орден русских рыцарей». «Русский рыцарь» в этом сочетании — идеальный дворянин, человек доблести и высокой цели.

Показательно, что уже первые свои произведения Пушкин пишет, руководствуясь этим высоким сознанием. К 1811 г. Пушкин ощущает первые признаки пробуждения поэтического дара. Так, О. С. Павлицева вспоминала, как он, «лет десяти от роду, начитавшись порядочно, особенно „Генриады“ Вольтера, написал целую героико-комическую поэму, песнях в шести, под названием „Tolyade“, которой героем был карла царя-тунеядца Дагоберта, а содержанием — война между карлами и карлицами».¹⁸ Эта «война», изображенная в поэме, представляла как серия «поединков». Сестра поэта запомнила, вероятно, начало «Толиады», которое в подстрочном переводе выглядит как прославление именно рыцарского турнира: «Пою бой, в котором Толи одержал верх, / Где немало бойцов погибло, где Поль отличился, / Никола Матюрена и красавицу Нитуш, / Коей рука была наградой победителю в ужасной схватке». Та «статуарная» ситуация, которая отражена в позднейшем «этюде» о благородной испанке и «двоих рыцарях», в детском стихотворении отражена «динамически».

Подобные же рыцарские поединки стали содержанием и лицейских «оссианических» элегий юного Пушкина «Эвлега» (1814) и «Осгар» (1814). В «Руслане и Людмиле» собственно «рыцарская» проблематика тоже занимает не последнее место. Из четырех «искателей» Людмилы только два могут назваться *рыцарями* в собственном смысле

¹⁸ А. С. Пушкин в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 33–34. (Сер. лит. мемуаров).

этого слова: герой поэмы Руслан и его ревнивый соперник Рогдай. Влюбчивый и романтичный «младой хазарский хан Ратмир» и пародийный «крикун надменный» Фарлаф вряд ли подойдут под представление о «рыцаре без страха и упрека».

Оба рыцаря — *похожи* по внешним данностям. Они равно сильны, отважны. Руслан — «князь храбрый», Рогдай — «воитель смелый». Но еще В. Ф. Переверзев отметил, что рыцари *противоположны* друг другу. Если Руслан олицетворяет «солнечное начало» («беспощадный к врагу, великодушный к побежденному, незлопамятный, признательный за добро, верный в дружбе, постоянный в любви, серьезно и глубоко чувствующий, элегически настроенный романтик»), то его соперник — «сын ночной тьмы» («Он эгоистичен, завистлив, зол. Его страсть носит тяжелый, угрюмо-ревнивый характер. Для достижения цели он не остановится ни перед какой жестокостью. Он злопамятен и мстителен»).¹⁹ Уже в конце второй главы поэмы рисуется «ночь и сеча»:

При свете трепетном луны
Сразились витязи жестоко... (IV, 35).

Смерть Рогдая, последовавшая в результате этой жестокой сечи, оказывается фактически единственной *смертью*, представленной в поэме. Прощен ничтожный Фарлаф, прощен даже «волшебник страшный Черномор» (и сделал кое-какую карьеру: «был принят карла во дворец» — IV, 85; в черновых вариантах — «стал придворным карлом»: IV, 272); нашел свое идиллическое счастье Ратмир. Но смерть мрачного рыцаря на поединке — как будто и не является таковой. Тем более что и он своеобразно «утешен»:

И слышно было, что Рогдая
Тех вод русалка молодая
На хладны перси приняла
И, жадно витязя лобзая,
На дно со смехом увлекла (IV, 36).

Более того: он как будто продолжает оставаться «ночным» рыцарем:

И долго после, ночью темной
Бродя близ тихих берегов,
Богатыря призрак огромный
Пугал пустынных рыбаков (IV, 36).

¹⁹ Переверзев В. Ф. Поэмотворческий путь Пушкина // Переверзев В. Ф. У истоков русского реализма. М., 1989. С. 164–165.

Тот же В. Ф. Переверзев заметил, что из образа Рогдая как будто выросли «байронические» герои южных поэм Пушкина: «Угрюмый витязь сказочной поэмы, спасшись от смерти (...) достиг суровых гор Кавказа и здесь стал „кавказским пленником“, героем экзотической поэмы».²⁰ Действительно, «ночной» рыцарь с чертами «демона» оказывается для поэта-романтика психологически более важен и интересен, чем «дневной» и во всем «правильный» Руслан. Позднее, правда, выяснилось, что и «дневной» рыцарь не так прост, как кажется.

В «болдинских» созданиях Пушкина «деяния» рыцарей как будто «переместились» в иные сферы. В любой отрасли человеческой деятельности «рыцарское» начало оказывается далеко не последним фактором ее успеха. Но данности «дневного» («солнечного») и «ночного» («мрачного, угрюмого») рыцарей остаются. Вот Моцарт и Сальери — оба, по существу, «рыцари» служения музыке. При этом оба — *гении* этого служения (ср. реплику Моцарта о Бомарше: «Он же гений, / Как ты да я...» — VII, 132). Но зависть Сальери к Моцарту, в сущности, аналогична зависти Рогдая к более удачливому Руслану. И «выход» из этой «зависти» предлагается тот же самый: «Убью!.. преграды все разрушу...» (IV, 23).

А. А. Ахматова заметила: «В какой-то мере все первые персонажи маленьких трагедий Пушкина чем-то похожи друг на друга. Гуан, Моцарт и Альберт — это *один и тот же человек в разных костюмах и в разных положениях*».²¹ Но и в отношении «вторых» персонажей (Дон Карлос, Сальери, Барон) можно тоже говорить о типологическом сходстве.

В «Скупом рыцаре» противостояние «ночного» и «дневного» рыцарей осложнено «конфликтом поколений». Но и в этом случае турнир, поединок между ними — при всей его противоестественности — оказывается неизбежен, и брошенная перчатка-вызов становится *даром* («Вот первый дар отца» — VII, 119). «Мифология турнира» присутствует буквально во всем.

В «Каменном госте» «мифология турнира» как будто должна была получить лирическое обоснование в *песне Лауры*. Лаура поет перед гостями некую песню или романс; эта песня для гостей нова и оригинальна — и тем более загадочна, что *в беловом автографе пьесы она не приведена*. Между тем она оказывается чрезвычайно важна в структуре «маленькой трагедии».

²⁰ Там же. С. 174.

²¹ Ахматова А. А. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 138.

Во-первых, эта песня имеет отношение к чувству *любви*: ср. первую реакцию одного из слушателей: «Из наслаждений жизни / Одной любви музыка уступает; / Но и любовь мелодия...» (VII, 145).

Во-вторых, в этой песне необыкновенные «звуки» («Какие звуки! Сколько в них души!..» — VII, 145) и она кажется выходящей из круга обыкновенных впечатлений присутствующих, людей «балконно-кинжальной» эпохи.

В-третьих, эта песня должна играть важную роль в сюжете, ибо буквально вслед за этой сценой и сценой объяснения Лауры с оставленным ею любовником на сцене появляется Дон Гуан, следует поединок и убийство «ночного» рыцаря Дон Карлоса.

В-четвертых, и главное, *автором* слов этой песни оказывается этот самый «безбожник» и «ветреный любовник» Дон Гуан, «первый персонаж» «Каменного гостя». Ахматова полагала, что именно поэтический дар определяет отличие пушкинского Дон Гуана от всех Дон Жуанов мировой литературы и что это обстоятельство обуславливает «лирическое начало этой трагедии».²²

При подобной смысловой, сюжетной, характерологической и собственно поэтической «нагруженности» этой песни Лауры (или — «песни Дон Гуана») она не могла быть просто «пропущена» в пушкинском тексте. Лаура просто не могла в данной ситуации исполнять «нечто». Отсутствие этой песни в беловой рукописи трагедии, вероятно, и было причиной того, что «Каменного гостя» — единственную из четырех «маленьких трагедий» — Пушкин так и не опубликовал при жизни: он просто не мог подобрать вполне удовлетворительного ее текста.

Как отметил еще Л. И. Поливанов, в период работы над «Каменным гостем» «Испания захватила внимание поэта». Оба его «болдинских» лирических стихотворения на «испанскую» тематику обнаруживают прямую связь с этой, давно задуманной, трагедией. И оба — «романсны» по своей поэтике.

Еще Белинский, а вслед за ним П. В. Анненков предположили, что Лаура поет романс «Я здесь, Инезилья...». Он действительно напрямую связан с Дон Гуаном, который еще в первой сцене вспоминает умершую возлюбленную: «Бедная *Инеза!*» (VII, 139) — то есть та же «*Инезилья*» (в рукописи романса: «*Инезилла*» — III, 845). А муж Инезильи, неуважительно обозначенный в романсе как «старый», в пьесе получает дополнительную характеристику: «Муж у нее был негодяй

²² Там же. С. 83, 90.

суровый» (VII, 139). Так что этот романс действительно написан как бы «от лица» Дон Гуана.

Но — с другой стороны — не мог же Пушкин вложить в уста Лауры, прекрасной молодой певицы, откровенно *мужской* романс!..

Между тем если присмотреться к романсу «Пред испанкой благородной...», то можно заметить, что функционально он в гораздо большей степени мог бы претендовать на место «песни Лауры».

Это — романс о любви; причем о любви не столько чувственной, сколько «высокой», духовной. «Событие» его отодвинуто во времени — но одновременно не чуждо и «балконно-кинжальной» эпохе, к которой относится действие «Каменного гостя». Статическая картина, ставшая основой романса, представлена глазами «испанки благородной»; именно чувства женщины в нем обозначены. Словом, это скорее *женский* романс.

А главное — этот романс статуарно представляет психологическую ситуацию будущего *поединка* двоих — «ночного» и «дневного» — рыцарей. В «Каменном госте» такой поединок происходит буквально точас же: трагедия становится прямым продолжением «загадочного» романса.

Этот поединок — на фоне других пушкинских литературных «дуэлей» выглядит неправдоподобно кратким, буквально моментальным: три восклицания Лауры («Ай! Ай! Гуан!..») — и «кончено» (VII, 150). Эта «моментальность» явно намеренная: обстоятельства самого «хода» баталии Пушкина мало волнуют — гораздо важнее сама «постановка вопроса», заданная в предвещающем романсе.

А. М. Арго в воспоминаниях о замечательном писателе С. Д. Кржижановском приводит показательный эпизод. Однажды А. Я. Таиров, с целью «хоть как-нибудь материально обеспечить неустроенный талант», пригласил Кржижановского вести в театральной школе при Камерном театре курс русской литературы. Увлекающийся писатель уделил непомерно много времени древнерусской литературе и XVIII в. — и обнаружил, что на «самое главное» — на литературу Золотого века — остается всего четыре лекционных часа. Для того чтобы выйти из положения, нужно было найти некую «сквозную» идею, некий «ключ», определяющий линию развития литературно-общественных отношений всего периода русской словесности от Пушкина до Горького. Этот «ключ» был найден в проблеме «русский человек на поединке». Далее Арго пересказывает рассуждения самого лектора:

«Разве не под знаком дуэли шла вся русская литература Золотого века? Был ли хоть один писатель, не коснувшийся этой роковой темы?

О Пушкине и Лермонтове говорить не приходится. У Гоголя шуточный кулачный бой отца с сыном завершается их трагедийной встречей!

У Тургенева — основная тема во многих рассказах и... романе „Отцы и дети“. У Толстого и Достоевского поединок проходит эпизодом в „Войне и мире“ и „Бесах“...

Наконец, у ближайших современников — у Чехова и Куприна — эта тема отражена и варьируется многократно.²³

И так далее. Кржижановский приводил многочисленные примеры из русской классики, количество которых можно многократно увеличивать. Парадоксальный ум блистательного писателя XX столетия не только нашупал одну из генеральных тем в развитии русского общественного сознания, но и смог представить ее в качестве «генеральной» для объяснения основной проблемы литературы Золотого века. Проблема противостояния и турнира «дневного» и «ночного» рыцарей — та самая, которая задана в интересующем нас романсе!

Возможно, Пушкина не вполне удовлетворил и этот текст, и он ожидал рождения другого, более подходящего. Но то, что он предназначался для «маленькой трагедии», кажется нам несомненным.

²³ *Арго А. Альбатрос // Кржижановский С. Возвращение Мюнхгаузена: Повести. Новеллы. Воспоминания о Кржижановском. Л., 1990. С. 535.*

Мирская святость как опыт жизни и предмет творческой рефлексии Н. В. Гоголя

«Может быть, что-то в Гоголе и есть от нереализованного в нем священства», — писал в свое время протоиерей В. В. Зеньковский, констатируя присущую писателю «потребность входить в душевные дела других людей и давать им советы», но тут же напоминал, что в годы, когда «стихия учительства владела» Гоголем, «в нем разгоралась работа мыслителя, а не старца» и «он не переставал быть писателем».¹ Хотя полярность интерпретаций творчества Гоголя в последнее время усилилась, данное положение можно считать общепризнанным; правда, в таком случае может возникнуть вопрос: в чем пафос и новизна заявленной темы? Гоголь искал святости, подвергал ее осмыслению, но был далек от воплощения ее в собственном строе жизни, и вряд ли подобное воплощение было в принципе возможно для светского писателя, каковым был и оставался Гоголь.

Он, действительно, замыслил деяние, которое практически, кажется, и не было воплощено в истории культуры, — слить мирское творчество и святость в духовном, то есть религиозном, понимании этого слова. А для этого нужно было осознать, осмыслить, что есть святость, и предпринять опыт ее воплощения — в себе ли самом, отыскивая ли подобные прецеденты в своих современниках. Подобный процесс сам по себе заслуживает внимания, особенно же будучи соотнесен с определенным контекстом.

Одну из своих работ А. М. Панченко назвал «Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема». «Россия нуждалась в святых, — сказано в этой статье, — жизнь „без святости“ ее тяготила. (...) ...от царей нация отвернулась, святых меньше приобрела, нежели потеряла. Остались поэты».² Сущность религиозно-культурной *проблемы* и имеет смысл рассмотреть, а, думается, определеннее всего и всего сложнее она проступает в гоголевской судьбе. Мирская святость как предмет рефлексии и опыт жизни — это действительно гоголевская проблема, решаемая в единстве духа жизни и творчества, когда писатель одновременно и интуитивно, и сознательно

¹ Зеньковский В. В., *(прот.)*. Н. В. Гоголь. Париж, (1961). С. 149.

² Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 317, 318.

выстраивает особый сюжет, воплощаемый в совокупности текстов, — сюжет, который может занять равноправное место в ряду других гоголевских созданий, не утрачивая своей особенности.

Что из исходных начал русской святости могло быть наиболее притягательно для Гоголя? Святость — одно из фундаментальных понятий христианского учения. Его основной смысл состоит в обоженности человека, в причастности его к Богу.³ По замечанию В. Н. Топорова, «именно в выработке *своего* понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности».⁴ Но пути достижения святости, формы ее не были однородны на протяжении многих веков отечественной истории и культуры. Это путь страстотерпцев (прежде всего свв. Бориса и Глеба, утверждавших дух добровольного страдания в форме отказа от сопротивления, терпящих «страсти», уподобляющихся Христу кротостью и покорностью), путь святых князей, в подвиге которых церковь чтит национальное служение. Это образ жизни святых мирян, представлявших, правда, довольно малочисленную группу. Это духовный путь святителей и преподобных, среди которых особое место занимает Сергей Радонежский. При различии путей (мученичество или подвижническая жизнь, юродство, спасительная деятельность во имя Церкви и отечества) бесспорно единство цели. В. Н. Топоров замечает, что само понятие святости, достаточно древнее, именно в христианстве обретает новое смысловое наполнение. Если в индоевропейском языковом контексте слово означало «возрастание, набухание (<...> т. е. увеличение объема или иных физических характеристик», то «с введением христианства сложилось представление о новом типе святости — духовной, понимаемой как некое „сверхчеловеческое“, благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество духа (<...>). Святой — это тот человек, в ком пребывает особый вид духовно-благодатного возрастания, называемого святостью».⁵ Природа подлинной святости Божественна и означает отрицание мира греха, но вместе с тем она утверждает возможность освящения реальности этого мира, его преображения. Первостепенным оказывается устремление к святости, упование на иной мир, на

³ См. прежде всего: Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12 т. М., 2000. Т. VIII: Святые Древней Руси; Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961; Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995–1998. Т. I–II.

⁴ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. С. 439.

⁵ Там же. С. 7.

ценности не от мира сего. Можно понять, что в Новое время стремление к святости, следование по избранному пути предполагало преодоление ряда противоречий, порожденных коллизиями духа времени, принципиально отличающегося от средневекового, и роль писателя в этом процессе оказывалась по-своему не менее значима, чем роль святого мученика, князя, святителя.

Духовно-культурный контекст гоголевской эпохи вмещает в себя не только крупных художников, но и выдающихся духовных деятелей, подвигающихся на богословско-церковной — либо монашеской, либо даже отшельнической — ниве и в то же время внесших свой вклад в культуру. Это свт. Филарет (Дроздов), митрополит Московский; свт. Игнатий (Брянчанинов), архим. Феодор (Бухарев), это, наконец, если отсчет эпохи вести от начала XIX столетия, прп. Серафим Саровский. У Гоголя было не только то, что стоит почитать (громдный запас христианской литературы, в том числе святоотеческой, а также современной ему), — было на кого посмотреть, и если не наблюдать итоги духовного развития, то заметить благотворное его начало (имею в виду молодого в ту пору архимандрита Феодора, который так тянулся к Гоголю, и, вероятно, не случайно: актуализируя и проблематизируя явление святости для Нового времени, Гоголь обозначал пути нового его воплощения).

И в гоголевских письмах 1840-х гг., и в «Выбранных местах из переписки с друзьями» легко находятся мотивы, свидетельствующие о том, что природа святости — предмет размышлений писателя. Это, конечно, мотив покаяния, монастырского уединения, миротворчества, труженичества и др. Но, рассматривая не только содержание этих мотивов, но и форму их выражения, можно заметить, что в гоголевских текстах подчас парадоксально, а подчас органично уживаются дидактизм, учительность слова с неопределенностью и подчас своеобразной растерянностью авторской интонации. Поэтому представляется более оправданным говорить не об «апостольском проекте» Гоголя, о чем интересно писал П. В. Михед, отмечая «гениально задуманную режиссуру»⁶ писателя в поэтапном исполнении этого проекта, а о предпринятом им *опыте жизни*.

Знаменательно, что одновременно опробуется опыт жизни и ищется некий язык для его выражения. В одном из писем к другу детства

⁶ Михед П. В. Об апостольском проекте Гоголя (опыт реконструкции) // Гоголь как явление мировой литературы: По материалам Междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня смерти Н. В. Гоголя, 31 окт. — 2 нояб. 2002 г. М., 2003. С. 50.

А. С. Данилевскому Гоголь замечает, что полноты своих «внутренних впечатлений» он не может передать, поскольку «для этого нужно прежде создать язык» (XII, 197).⁷ Внутреннее устремление Гоголя к святости и интересно прежде всего тем, что является одновременно попыткой создать некий язык для ее выражения. Был — евангельский, святоотеческий, житийный, богословский. Но не было светского, литературного.

В. Н. Топоров обращал внимание на то, что у преподобного Сергия Радонежского не было склонности к писанию. Г. П. Федотов, размышляя о Ниле Сорском, заметил, что в нем «обрело свой голос безмолвное пустынножителство Русского Севера».⁸ Отношения безмолвия / устного слова / письменного текста — это тоже серьезная религиозно-культурная проблема, в отношении собственно духовной прозы, кажется, еще не поставленная, да и в отношении духовной / светской литературы она заслуживает более пристального внимания. Нельзя ли сказать, конечно, с определенной натяжкой, что Гоголь по-своему озвучивает то многолетнее молчаличество, через которое прошел его гениальный современник — преп. Серафим Саровский, создавая свою духовную личность, постигая человеческую природу и не позволяя себе никого ни упрекать, ни восхвалять. Что вмещало в себя, что таило его молчаличество, сменившееся духовными беседами? Но не устное слово, которым владел старец и которое позже пытались сохранить его ученики⁹, влекло к себе Гоголя. Он угадал, что слово письменное, рождающееся в момент, когда писатель остается наедине с самим собой, имеет больше над ним власти. Поэтому не случайно безмолвие как одна из форм приближения к святости чрезвычайно Гоголя занимала, но им самим она была избрана в особой форме. «Все великие воспитатели людей, — обращается он к святоотеческому опыту, — налагали долгое молчание именно на тех, которые владели даром слова, именно в те поры и в то время, когда больше всего хотелось им пощеголять словом и рвалась душа сказать даже много полезного

⁷ Ссылки на произведения Гоголя даются по Полному собранию сочинений в 14 томах ((М.; Л.), 1937–1952) в тексте, с указанием в скобках тома римской цифрой и страницы — арабской.

⁸ Федотов Г. П. Собр. соч. Т. VIII. С. 132.

⁹ См.: Духовные наставления преп. Серафима мирянам и инокам; Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым // Преподобный Серафим Саровский. Мюнхен; Москва, 1993. С. 195–231; Сомнения по поводу точности записей Н. В. Мотовилова высказаны в работе католического священника-доминиканца: *Рошко В., прот.* Преподобный Серафим: Саров и Дивеево: Исслед. и материалы. М., 1994. С. 73–77, 104 и сл.

людям. Они слышали, как можно опозорить то, что стремишься возвысить, и как на всяком шагу язык наш есть наш предатель» (VIII, 232). Создается впечатление, что жизнь Гоголя этой поры включает в себя видимую и невидимую ее составляющие. Писатель проходит *внутренний* путь молчаливности, потаенно от других. Он удерживает свой «язык», отыскивает душевную тишину и спокойствие, но его образ жизни — общение с художниками, поездки по Европе — неизменен. «Все, что ни произошло в душе моей, — пишет он С. П. Шевыреву (декабрь 1844 г.), — все, что ни выстрадалось в ней в тишине и в сокрытии от других, выстрадалось для добра и для того, чтобы я действительно был в возможности быть полезну другим» (XII, 394). При этом вновь неизбежно встает вопрос о языке, в том числе о языке общения. «Вспомните, — обращается он к А. О. Смирновой (апрель 1844 г.), — что мы еще очень, очень недавно отыскивали язык, на котором можем сколько-нибудь понимать друг друга» (XII, 293). Именно это время характеризуется обилием эпистолярных текстов, а главное, текстов пространных, в которых Гоголь и подвергает осмыслению тот *образ* жизни, который можно было бы определить как мирскую святость, примеряет к себе, опробует новый *опыт* собственной жизни и одновременно вырабатывает некий новый язык. Гоголь, можно сказать, не дает себе писательской передышки, не проходит *видимый* период молчаливности (ни в бытовом, ни в творческом плане).

То, что у авторов духовных сочинений предстает как *итог* длительного самостановления и самоосмысления, в гоголевских текстах оказывается запечатлено как *процесс* (что и может представлять равный интерес не только для светской, но и для церковной культуры). К 1845 г. уже набран определенный духовный опыт, которым он готов поделиться, и не только в ходе эпистолярного общения. Но мы помним, что 1845-й — это и год сожжения глав второго тома «Мертвых душ», а в 1846-м ведется интенсивная работа над «Выбранными местами из переписки с друзьями». Все это позволяет говорить о том, что отношения внутренней духовной жизни Гоголя и жизни творческой были достаточно напряженными на протяжении всего последнего десятилетия жизни. Корректировка опыта своей жизни и творчества велась в одном направлении, но новый обретаемый опыт не подавался в полной мере литературному выражению.

Итак, что из опыта гоголевского осмысления святости можно найти в эпистолярных текстах?

Прежде всего — признание, что святость обретается в результате покорившего человека целиком стремления к ней, а не дается изна-

чайно. В письме к Н. М. Языкову (ноябрь 1845 г.) Гоголь рассуждает о людях, которые в результате перенесенных болезней и страданий «наконец дошли до такого состояния, что уже чувствовали в то время радость, непостижимую ни для кого. Конечно, эти люди были святые. Но ведь они не вдруг же сделались святыми, они не в один день дошли до того, что стали побеждать и болезни, и все. Они стремились и стремлением достигли до крепости духа, только постоянным пребыванием в этом вечном прошении о помощи окрепли они духом и привели его в беспреданное восторговение, могущее все победить в мире» (XII, 236). Это суждение поддержано теми наблюдениями Гоголя над собой, которые он производил, находясь в течение многих лет в болезненном состоянии, а также развернуто в ряде писем к родным и знакомым, которым он советует, как переносить разного рода испытания.

Писателя занимает соотношение *слово / святость / мирская жизнь*. В письме к А. О. Смирновой (апрель 1845 г.) находим признание неразрывной связи святого слова и святости жизни (XII, 471). Обращаясь к Н. Н. Шереметевой (апрель 1843 г.), Гоголь говорит о предстоящем ему «долгом воспитанье» и «великой, трудной лестнице» (XII, 156). О. С. Аксакову (ноябрь 1842 г.) предостерегает от того, чтобы она видела в нем что-то «вроде святости и совершенства». «В моей душе, — разъясняет он, — есть точно стремление к этому, но вы слышите ли, какое страшное пространство между стремлением и достижением!» (XII, 124).

В. Н. Топоров одной из составляющих русской святости считает «труженичество», «трудный труд», предполагающий удовлетворение потребностей не тела, но души.¹⁰ Этот осознанный духовный труд и рекомендует Гоголь близким ему людям. Сестре пишет в январе 1847 г. (когда надеется, что новое слово — в «Выбранных местах» — найдено и может быть максимально действенно) как о первоначальной основе духовного труженичества — о необходимости постоянно читать Новый Завет, и более всего — послания апостола Павла: «Он всех наставляет и выводит на прямую дорогу, начиная от самых священников и

¹⁰ «Труженичество — это воистину *трудный* труд, связанный со страданием, мучением, болью, с состоянием удрученности, скорби изнуренности, понуждающим к движению вниз, к распаду, в опасную близость с пространством гибели. Однако эти опасности, как и соответствующее им состояние труженика-*трудника*, преодолевается старанием, заботой, борьбой с энтропической направленностью движения, в результате чего „трудный труд“ превращается-преусуществляется в экстропически ориентированное движение вверх — к очищению, просветлению, к Богу. Такое движение и называется *подвиг*» (Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. С. 738).

пастырей церкви до простых людей» (XIII, 183). Растолковывая, как читать апостольские послания, упоминает и свои письма: «Ты уже видела на деле, как многие, прочитавши без всякого рассуждения слова письма моего, все их перетолковали по-своему и наделали тем вред самим себе, хотя мои слова совсем не были так мудрены, чтобы не понять их» (XIII, 184). Его, гоголевские, слова, рожденные состоянием «удрученности», «скорби изнуренности», предложены как доступные каждому. А далее вновь предполагается усложнение духовного труда: «Чтение Ефрема Сирина будет для тебя полезно только во время поста и особенно во время говенья, когда ты будешь иметь дело с самой собой» (Там же).

Собственный опыт самосовершенствования, порожденный стремлением к святости, — также предмет анализа, корректировки. При этом достаточно отчетливо и равноправно выступают два смысловых плана: убеждение, что свой опыт может быть предложен другим как имеющий универсальную духовную ценность, и осознание, что нельзя помышлять о научении другого, пока не усовершенствуешь себя. Думается, и в этом проступает «двойная» природа Гоголя — светского писателя и духовного автора, — о чем писал прот. В. В. Зеньковский. Понятие исповеди появляется в эпистолярных текстах многократно и, как правило, тоже в разных смысловых контекстах: в одних случаях изъясляется готовность предложить адресату собственную исповедь, в других — высказывается признание, что исповедальное обнажение себя невозможно. Соседствуют «жажда исповеди душевной» (VIII, 429) и осознание невозможности «быть откровенным и светлым», так как «это принадлежности безмятежной души» (XII, 222). Эти и другие гоголевские признания — в «сильной внутренней ломке» (XII, 267), «в борьбе с собой» (XII, 250) — действительно заставляют усомниться в режиссерски продуманном и последовательно осуществляемом «апостольском проекте».

Можно выделить и еще один любопытный ракурс гоголевских писем, сближающий их с агиографическими текстами и одновременно достаточно резко противопоставляющий два вида повествования. Это тема болезни, физического изнеможения, истончения, угасания тела. В житиях подобная тема разрабатывается преимущественно в двух случаях: когда изображается чудо воскресения, знаковое для героя (свидетельствующее о его избранности), и — почти неизменная структурная часть житийного повествования — рассказывается о предсмертной болезни, кратко переносимой житийным героем.

Гоголь достаточно подробно описывает физиологические ощущения, вызванные приступами настигающей его болезни: зябкость, худобу, слабость и опухание ног, нездоровый цвет кожи, нарушение отправления и т. д. Здесь, конечно, самое интересное то, что он сам фиксирует то соотношение телесных и духовных состояний, которое в духовной прозе отмечает жизнеописатель или агиограф. Тело слабеет, но дух силен — это не предмет рефлексии в житийном тексте, хотя, может быть, и предмет раздумий автора. Также и в более поздних текстах, скажем, в жизнеописании свт. Игнатия (Брянчанинова) можно найти констатацию болезни, признание ее тяжести, отмеченные ее приметы, но не подробное описание и не рефлексию на тему болезни: «...хотя он жаловался иногда на боль сердца, на болезнь ног и другие недуги, но все это проходило как явления временные и довольно обычные, не изменявшие нисколько порядка дневных занятий».¹¹

Создается впечатление, что Гоголь стремится воплотить в слове то, что остается за пределами текстов, порожденных церковной культурой. Он погружается в физическое и эмоциональное прочувствование болезненных состояний, демонстрируя способность преодолеть их, хотя надо признать, что к этому не сводится «сюжет» болезни в письмах.¹² Графу А. П. Толстому (январь 1846 г.) сообщает: «Я зябну теперь до такой степени, что ни огонь, ни движение, ни ходьба меня не согревают <...> совсем ослабели и ноги, и силы, жилы болят и пухнут <...>. Но благодарю милосердного Бога, что, несмотря на невыносимо-болезненное чувство <...> ни хандра, ни скорбь еще не находили на меня» (XIII, 23). Подобных фрагментов довольно много. Тело слабеет, но дух силен. Не авторы некоего жизнеописания об этом говорят, но сам «герой». Словесное выражение переживаемых ощущений становится своеобразным способом одоления их. Описано то состояние, через которое мог проходить на своем духовном пути и святой, но которое оставалось лишь фактом его внутренней жизни.

Укрепление духа, несмотря на болезненные ощущения тела, — важное для будущего святого состояние — в гоголевских текстах обнаже-

¹¹ Полн. собр. соч. святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М., 2006. Т. I. С. 67. О сочинениях свт. Игнатия в контексте гоголевской эпохи см.: *Трофимов И. В.* Искусшение литературой: Николай Гоголь и эстетика духовной прозы первой половины XIX века. Ульяновск, 2006. С. 78–103.

¹² Подробнее см.: *Анненкова Е. И.* Физиология болезни в сознании Гоголя и христианская традиция // Н. В. Гоголь и современная культура: Шестые Гоголевские чтения: Сб. материалов / Под общ. ред. В. П. Викуловой. М., 2007. С. 147–158.

но, акцентировано, сделано предметом рефлексии и темой наставления. Это облечение в слова переживаемого в молчании состояния — и внутренняя писательская потребность Гоголя, и взятое на себя обязательство прочертить духовный путь, обнажить природу духовного труда.

Что же удалось Гоголю перенять, ощутить как свое, обретенное — из того религиозно-культурного запаса святости, который так привлекал его к себе? Если не приходится говорить о существенно измененном образе жизни, то можно — о том состоянии светлости, которое, хотя бы на уровне мирочувствия, в отдельные мгновения или недолгие периоды, оказывалось доступным.

В годы юности «веселость» Гоголя, его тяготение к комизму, актерству воспринимается как некая типологическая черта молодости, но в свете целостного пути может быть интерпретирована как интуитивное устремление к той радости, которая освящена христианством.¹³ «Всегда радуйтесь», — цитирует св. Феофан Затворник апостола Павла (1 Фес. 5: 16), поясняя: «Радость эта водворяется в сердце под влиянием живой веры, теплой любви и крепкого упования и бывает столь глубока, что никакие внешние беды не могут ее расстроить. В христианстве такая радость столько же естественна, сколько естественна радость от сына, снова принятого в объятия любви отцом, которого он прогневил (<...> узника (<...> получившего свободу)».¹⁴

С середины 1830-х гг. «светлость небесного веселья», в гоголевском понимании, — аналог творчества, опирающегося на прочную религиозную основу.

В достаточно сложные 1840-е — годы «строения» характера, внутреннего молчальничества — Гоголь уже вполне сознательно устремлен сам и старается направить других к состоянию светлости души. Светлость душевная, упоминаемая во многих письмах, адресованных

¹³ Об этом писал А. В. Моторин в своей кандидатской диссертации (см.: *Моторин А. В. Идеино-художественное единство «Вечеров на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя*: Дисс. (<...>) канд. филол. наук. Л., 1987).

¹⁴ *Феофан Затворник, св.* Созерцание и размышление. М., 1998. С. 369–370. Акцентирование этой стороны христианского мирозерцания можно найти и у славянофилов: характерен комментарий К. С. Аксакова к «Повести о бражнике», опубликованной Н. Я. Аристовым в «Русской беседе». «В этой повести, — настаивает Аксаков, — признается законным и благословляется веселье жизни, которое, на нравственной высоте, становится хвалебной песнью Богу, окружившему человека земными благами на радость ему, лишь бы помнил человек Бога и хвалил Его, сохраняя радость во всей ее чистоте» (*Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика*. М., 1995. С. 415).

к разным лицам, предстает как посильный вариант, искомый, пусть и не полный аналог святости (или, во всяком случае, как путь к ней).

Можно вспомнить, что Г. П. Федотов, характеризуя жизнь обители свв. Антония и Феодосия в Киево-Печерском монастыре, говорит о «двух потоках духовной жизни»: «...один — пещерный, аскетико-героический, другой — надземный, смиренно-послушный, социально-карикативный. (...) В порядке не столько морально-религиозном, сколько эстетически-религиозном, они воплощаются, быть может, всего разительнее в двух портретах-характерах: Марке Пещернике и Алимпии (Алипии)-иконописце. Один — суровый старец, весь век проводивший под землей на послушании гробокопателя, в странной фамильярности со смертью (...). Суровый к живым, он готов карать их смертью за злое движение сердца и открывает им путь сурового, слезного покаяния (...). Другой — светлый художник, тоже труженик, не дающий отдыха своей руке; нестяжатель, раздающий бедным свою мзду, оклеветанный, преследуемый монахами, но кроткий, никого не карающий, возлагающий надежды на небесные силы».¹⁵ В гоголевскую эпоху этот тип религиозного деятеля, вероятно, полнее всего был явлен в личности архимандрита Феодора (Бухарева).¹⁶ Предварял его Серафим Саровский, встречавший каждого приходившего к нему словами: «Радость моя!».¹⁷ Отыскивавший подобный типаж в своем творчестве 1830-х гг., Гоголь в последнее десятилетие пытается сам воплотить его, испытывая, правда, немалое сопротивление со стороны собственно литературного труда. Но не только стремление преобразиться в художника, которому свойственна «светлость небесного веселья», душа которого знала бы «один благодарный гимн» (XIV, 219), прослеживается в гоголевских мыслях и поступках.

Семейные воспоминания о Гоголе, в частности его сестры Ольги Васильевны Гоголь-Головни, содержат описание тех моментов гоголевской жизни (в родительском доме, во время нечастых приездов писателя), когда ощущение светлости привносило покой не только в его душу, но благотворно воздействовало и на других. Любимым времяпрепровождением сестры было «сидеть или стоять подле него

¹⁵ Федотов Г. П. Собр. соч. Т. VIII. С. 50–51.

¹⁶ См.: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ. Б. Ф. Егорова. СПб., 1997. (Сер.: Русский путь).

¹⁷ Волошина М. (Сабашникова М. В.). Святой Серафим. М., 1999. С. 45.

и чувствовать иногда на своей голове его теплую, мягкую руку, прислушиваясь к звукам его чистого, приятного голоса, с радостью улавливать какое-нибудь слово ⟨...⟩ и любоваться тем впечатлением, какое производили на окружающих его речи».¹⁸

Но можно предположить, что рефлексия, направленная на явление святости, неожиданно для самого Гоголя (хотя неожиданно ли?) дала и иной результат: он вынужден был задуматься о совместимости святости и литературного творчества. Гоголь оспаривал сомнения в их совместимости о. Матфея Константиновского, но, кажется, в письмах, адресованных к духовному наставнику, он вел диалог и с самим собой. Собственное осмысление реакции общества на «Выбранные места из переписки с друзьями», нашедшее выражение и в письмах, и в «Авторской исповеди», свидетельствует о том, что новая книга не была истолкована самим автором как порождение просветленного, спокойного, радостного духа. Обретение святости освобождало от потребности творчества. Влекла или пугала Гоголя такая перспектива?

Книга, пусть опосредованно, призвана была запечатлеть свойственный времени «болезненный ропот неудовлетворения, голос неудовольствия человеческого на все, что ни есть на свете: на порядок вещей, на время, на самого себя» (VIII, 243), и для воссоздания этого анти-светлого настроения автор должен был осознать, почувствовать его изнутри. Книга проверяла, «в каком состоянии находятся головы и души» (XIII, 223); становилась, по авторскому признанию, «пробой», «оселком», то есть производила некий опыт над человеком, заставляла его высказаться; не исповедально, сознательно проявить себя, а как бы невольно, но максимально обнажить свою душу — и в этом она оказывалась в ситуации, противоположной тому диалогу, который, в устной или письменной форме, ведет с учениками духовный писатель.

Не потому ли и в воспоминаниях облик Гоголя в последние годы его жизни двояк? Пребывание писателя в Одессе в 1851 г. помечено веселостью и радушием.¹⁹ Но последние его приезды к родным сопровождались и совсем иным настроением: «Исчезла та беззаботная веселость, какую он иногда обнаруживал в обществе соседей, заставляя всех смеяться до слез; исчезли и та самоуверенность и спокойствие,

¹⁸ Гоголь-Головня О. В. Из семейной хроники Гоголей / Ред. и примеч. В. А. Чаговца. Киев, 1909. С. 72.

¹⁹ См.: Хитрово Е. А. Гоголь в Одессе / С предисл. В. Н. Шенрока // Русский архив. 1902. Кн. I, вып. 4. С. 543–562.

с какими он отправлялся после чая заниматься в свой кабинет. Часто, — рассказывала Ольга Васильевна, — приходя звать его к обеду, я с болью в сердце наблюдала его печальное, осунувшееся лицо; на конторке, вместо ровно и четко исписанных листов, валялись листки бумаги, испещренные какими-то каракулями; когда ему не писалось, он обыкновенно царапал пером различные фигуры, но чаще всего — какие-то церкви и колокольни».²⁰

Итак, явление святости можно интерпретировать как сквозное, постоянно присутствующее в умонастроении Гоголя: оно стало предметом рефлексии в письмах и некоторых литературных текстах; было осознано как настойчиво влекущая к себе, хотя, быть может, и дерзновенная, цель; осмыслено (скорее, на интуитивном уровне) его неппростое соотношение с творчеством. Поэтому представляется возможным видеть в совокупности этих процессов если не некий единый текст (подобным понятием филологи, пожалуй, злоупотребляют), то особый сюжет, принципиальная незавершенность которого может быть осмыслена как важный фактор не только гоголевского творчества, но и культурного развития в целом. Гоголь, кажется, ощутил (объективно выявляя при этом и существенные особенности культурного процесса), что святость и должна оставаться лишь на уровне творческой рефлексии и духовного стремления. Можно сказать, что он сохранил «святую искусства» (XIV, 33) — словесного искусства прежде всего, поскольку искусство живописное подобной коллизии неразрешимости, похоже, не знало. Не потому ли Гоголь в своем творчестве чаще обращался к живописи, исследуя ее в повестях («Портрет»), в теоретических трудах («Арабески»), в ходе осмысления реальных судеб («Исторический живописец Иванов»)?²¹ Исследование же онтологической сложности словесного искусства нашло выражение в «сюжете», который нерасторжимо связал потаенное, глубоко личное — и публичное, творческое, духовное — и эстетическое, однако это был сюжет, который читатель должен заметить, угадать и «собрать» сам.

²⁰ Гоголь-Головня О. В. Из семейной хроники Гоголей. С. 74.

²¹ Об иконичности русской живописи и искусства в целом см.: Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М., 2004. О совместимости красоты и святости в иконе см.: Аверинцев С. С. Красота и святость // Церковь. 1992. № 2. С. 23–27; *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М., 1993. (Сокровищница рус. религ.-филос. мысли; Вып. I).*

К литературной истории стихотворения Н. А. Некрасова «Родина»

В истории изучения поэтики Н. А. Некрасова особая роль принадлежит филологам «формальной школы» 1920-х гг. и тем их идеям, согласно которым творческое своеобразие поэта имеет своей первоосновой преодоление поэтических традиций классического и романтического происхождения, стремление оживить устаревшие и утратившие художественную действенность поэтические формы внесением в них новой тематики, новой риторики и использованием их в новой функции.

Эта историко-литературная концепция, изложенная в работах Ю. Н. Тынянова,¹ Б. М. Эйхенбаума,² К. А. Шимкевича,³ некоторых других авторов (в том числе организационно и биографически не связанных с ОПОЯЗом),⁴ нашла широкий отклик в некрасоведческой литературе, вызвала сочувствие даже у тех ученых, которые относились к теоретическому содержанию «формализма» достаточно критически. М. М. Бахтин, из круга которого вышла полемическая во многом книга П. Н. Медведева «Формальный метод в литературоведении» (Л., 1928), в прочитанной в 1924 г. лекции «Некрасов», оспаривая высказанное Б. М. Эйхенбаумом представление о приоритете формальных задач Некрасова перед его темами, при всем том должен был согласиться с тем ключевым положением статьи Эйхенбаума, в соответствии с которым Некрасов создал свою поэзию «на нарушении старого канона». «Поэзия Пушкина, — говорил своим слушателям М. М. Бахтин, — не требует никакого фона, она воспринимается непосредственно сама по себе. К Некрасову же мы подводим фон —

¹ См.: Тынянов Ю. Н. Стиховые формы Некрасова // Летопись Дома литераторов. 1921. № 4. С. 3–4; также: Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 18–27.

² См.: Эйхенбаум Б. М. Некрасов // Начала. 1922. № 2. С. 158–192; также: Эйхенбаум Б. О прозе. О поэзии. Л., 1986. С. 340–373.

³ См.: Шимкевич К. А. Некрасов и Пушкин // Пушкин в мировой литературе: Сб. ст. Л., 1926. С. 313–344.

⁴ См., в частности: Мочульский К. Н. А. Некрасов: (К пятидесятилетию со дня смерти) // Звено. (Париж), 1928. № 1; также: Мочульский К. В. Кризис воображения: Статьи. Эссе. Портреты. Томск, 1999. С. 40–47.

предшествующую поэзию, которую он разрушал. И если мы этот фон забудем или вовсе не будем знать, то мы не сможем так остро воспринять его поэзию».⁵ Суждение это едва ли может быть опровергнуто.

«Разрушительные» тенденции поэзии Некрасова довольно долго встречали осуждение критики. Еще в эпоху раннего модернизма они могли казаться посягательством на традиционные литературно-эстетические ценности. Подобным образом воспринятый, Некрасов задевал эстетические интуиции такого, в частности, критика, как Ю. И. Айхенвальд: «Он, например, бессовестно испортил „Колыбельную песнь“ Лермонтова, написав на нее скверную пародию; он сочинял „современные баллады“, „современные оды“, и дыхание современности, низменности отравляло настоящую балладу, настоящую оду. Он был щедр на пародию, она ему не претила, она соответствовала его иронии...»⁶

Между тем к немалому числу концептуально значимых наблюдений, сделанных Б. М. Эйхенбаумом в области литературного контекста некрасовской поэзии, относится и то, которое обнаруживает последовательно осуществлявшийся принцип поэта в его попытках создать «современные» версии старых жанровых образований. Стихотворение «Современная ода» (1845), стихотворение «Секрет» (1846–1855) с характерным подзаголовком: «Опыт современной баллады» — лишь «титально» обозначенные примеры жанровых модернизаций Некрасова, образующих в его творчестве не просто протяженный ряд, но и типологически значимую форму. Если «Секрет» назван «опытом современной баллады», то этим, писал исследователь, «подчеркивается наличность в ней традиционной ритмико-синтаксической и интонационной основы, которая пародируется».⁷

Соединение традиционных ритмико-синтаксических и интонационных схем с не освоенными поэтической традицией, «непоэтическими» тематикой и фразеологией создавало в поэзии Некрасова резкие художественные диссонансы, одновременно расширяя диапазон

⁵ Записи лекций М. М. Бахтина по истории русской литературы. Записи Р. М. Миркиной // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М., 2000. Т. 2. С. 230.

⁶ Айхенвальд Ю. Некрасов // Айхенвальд Ю. Силуэты русских писателей. М., 1908. Вып. II. С. 15.

⁷ Эйхенбаум Б. Некрасов // Эйхенбаум Б. О прозе. О поэзии. С. 362. Совершившийся под пером Некрасова процесс художественного возвышения стихотворной юмористики, претворения комической пародии в «высокую» сатирическую форму исследовал позднее на материале стихотворения «Секрет» Н. Н. Скатов. См.: Скатов Н. Н. Некрасов. Современники и продолжатели: Очерки. М., 1986. С. 87–94.

применимости старых форм, увеличивая их функциональный потенциал, а с другой стороны, легализуя присутствие в поэтической среде чуждого ей ранее предмета и незнакомого ей прежде языка. Репрезентацией такого рода поэтики может служить стихотворение «Родина», написанное Некрасовым в 1845–1846 гг., в ранний период творческой биографии, когда утверждение его авторского метода происходило с наибольшей наступательностью и демонстративностью.

Некрасовской «Родине» суждено было стать хрестоматийно известной страницей русской поэтической классики, а равно и первоисточником представлений широкого круга читателей о детстве поэта, его семье и семейно-родовом «гнезде». Становлению этих представлений в значительной степени способствовала еще старая критика. В. В. Розанов, например, в своей примечательной статье «О благодущии Некрасова» (1903), рассуждая о «провиденциальности» некрасовской музыки, высказывал мысль о том, что в стихотворении «Родина» личный, предопределенный биографией «гнев» поэта совпал с социальным содержанием его эпохи, с «надвигавшимся переломом в целом его отечестве», с «чувством русского и России о себе самой».⁸ Критик видел тут «разросшееся до национальной значительности негодование сына за свою мать».⁹ «Вот в истории литературы, — утверждал Розанов, — пример случая, каприза „Книги бытия“, сливающего лицо человека с лицом народа, лицо певца с сюжетом воспеваемым! И посмотрите, какой мотив гнева — это не „общегражданское чувство“, а личное: живая конкретная привязанность еще мальчика-поэта к теням замученных сестры и матери».¹⁰

Стихотворение действительно не лишено автобиографического субстрата, имеющего значение уже в том обстоятельстве, что непосредственным импульсом к его появлению на свет стала поездка Некрасова из Петербурга в Ярославль и ярославскую усадьбу отца Грешнево в июне — октябре 1845 г.¹¹ Ситуация «возвращения на родину», возведенная из эмпирического бытового качества в статус центрального лирического мотива, многое в стихотворении определяла. Вместе с тем усматривать в «Родине» документальное автобиографическое

⁸ Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 132. (Собр. соч.: (В 30 т.); (Т. 4)).

⁹ Там же. С. 137.

¹⁰ Там же. С. 132–133.

¹¹ См.: Летопись жизни и творчества Н. А. Некрасова: В 3 т. СПб., 2006. Т. 1: 1821–1855. С. 184, 188–189, 194, 200.

свидетельство, увековечивающий лица «семейный дагерротип», едва ли оправданно. В том противопоставлении демонизированного образа отца и идеализированного до спиритуальности образа матери, которое составляет одну из идейно-композиционных основ произведения, достаточно узнаваема структура литературного приема из арсенала романтических антитез. Как замечает современный биограф поэта, убежденный в наличии у Некрасова, наряду с биографией реальной и фактической, еще и «биографии-легенды», здесь «появляется взаимозависимость образов матери и отца, перерастание их в определенные символы».¹² Известная литературная условность составивших оппозицию фигур, выразившаяся и в чрезмерной, сравнительно с прототипами, драматизации характеристик, в гиперболизме поэтических дефиниций, находит подтверждение в одном из поздних, относящихся к 1877 г. автобиографических признаний Некрасова:

«Здесь я должен сказать несколько слов, как бы они ни были приняты: это дело моей совести. Я должен, по народному выражению, снять с души моей грех.

В произведениях моей ранней молодости встречаются стихи, в которых я желчно и резко отзывался о моем отце. Это было несправедливо, вытекало из юношеского сознания, что отец мой крепостник, а я либеральный поэт. Но чем же другим мог быть тогда мой отец? — я побивал не крепостное право, а его лично, тогда как разница между нами была собственно во времени» (XIII₂, 55).¹³

Что же касается образа матери поэта, ко времени создания «Родины» уже покойной (Е. А. Некрасова умерла в июле 1841 г.), то черты этого по преимуществу романтического образа-видения («Вот темный, темный сад... Чей лик в аллее дальней / Мелькает меж ветвей, болезненно-печальный?» — I, 45) отзывались и эфирностью «оссианических» теней, и потусторонностью «готических» призраков. Звучания такого рода поэтических струн затруднительно объяснить только лишь чувством утраты или порывами посмертной скорби, в этом есть превышение биографической темы. «Появляется соблазн: прямо увидеть в том образе матери, который есть в поэзии Некрасова, „отражение“ образа его матери, — писал об этой особенности некрасовского творчества его авторитетный исследователь. — Следует учесть,

¹² Смирнов С. В. Автобиографии Некрасова. Новгород, 1998. С. 19.

¹³ Произведения Некрасова цитируются по Полному собранию сочинений и писем в 15 томах (Л.; СПб., 1981–2000) с указанием тома (римскими цифрами), полутома и страницы (арабскими цифрами) в тексте.

однако, когда мы говорим о роли матери в жизни поэта и образе матери в его творчестве, что все дело не столько в ней, сколько в нем. <...> В поэзии Некрасова мать — безусловное, абсолютное начало жизни, воплощенная норма и идеал ее. В этом смысле мать есть главный „положительный“ герой некрасовской поэзии. А в одном из последних, уже почти предсмертных стихотворений „Баюшки-баю“ само обращение к матери оказывается чуть ли не обращением к Матери Божьей». ¹⁴

С поэтикой документального автобиографизма в некрасовской «Родине» вступали в известные противоречия не только подвергавшийся мифологизации образ отмеченного ранним страданием поэта — поэта, вдохновительницей которого станет Муза в «венце терновом» («Безвестен я. Я вами не стяжал...», 1855), — но и сама жанровая поэтика стихотворения. Не лишено очевидности, что в нем актуализированы традиционные формы романтической (а отчасти и более ранней) элегии, в 1840-х гг. уходящей из жанрового репертуара поэтического вида, и по аналогии с «Опытom современной баллады», подзаголовком «Секрета», «Родине» можно было бы дать подзаголовок «Опыт современной элегии».

Отчетливый отпечаток стихотворных канонов 1800–1830-х гг., обеспечивающий остроту восприятия этой поэтической деструкции на фоне традиций романтической в широком смысле лирики, не раз становился в некрасовской «Родине» предметом историко-литературного комментирования. В упоминавшейся уже работе Б. М. Эйхенбаума было отмечено, что «Родина» — произведение «с типичным для классических элегий синтаксическим построением — „где... где... где...“, как и в „Деревне“ Пушкина, и с характерной строкой „И с отвращением кругом кидая взор“, в которой — отзвук пушкинской „И с отвращением читая жизнь мою“». ¹⁵ Позднейшие историки литературы с неизбежностью обращали внимание на избранную здесь Некрасовым, не без полемического умысла, стихотворную форму — классический александрийский стих, шестистопный ямб с цезурой после третьей стопы и с парной рифмовкой, размер, на звучание которого многовековая традиция европейского стихосложения положила печать аристократического благородства. Не укрылся от исследовательской наблюдательности и тот многозначительный факт, в соответствии с которым в стихотворении, в ключе отрицательных переосмыслений,

¹⁴ Скотов Н. Н. Сочинения: В 4 т. СПб., 2001. Т. 3: Некрасов. С. 35–36.

¹⁵ Эйхенбаум Б. Некрасов // Эйхенбаум Б. О прозе. О поэзии. С. 358.

воспроизводилась и традиционная для элегической лирики сюжетно-тематическая ситуация — упомянутая уже ситуация «возвращения на родину». А. Л. Гришунин, посвятивший этим мотивам «Родины» отдельную статью, обоснованно отмечал, что у Некрасова следует констатировать «демонстративное очернение родного гнезда... в противоположность полагающимся в таких случаях традиционно-поэтическим умилениям, восторгам и лирическим медитациям», что «в отношении к романтическим произведениям жанра „возвращение на родину“ „Родина“ Некрасова — своеобразный антижанр, полемическая обратная реминисценция...»¹⁶

Ностальгическая элегия, выразившая по преимуществу романтические настроения ранних утрат и поздних обретений, действительно получила столь широкое распространение в поэзии всей первой половины XIX в., что позволительно говорить о произошедшем в эту эпоху становлении особой разновидности элегического жанра, своеобразного жанрового подвида. Этот симбиоз лирической жанровой формы и сопутствующего ей мотивного комплекса приобретал в поэзии русского романтизма тем более прочное положение, что питавшие его культурные корни уходили в толщу веков, были проводниками памяти об архаических глубинах человеческого опыта, об архетипах индивидуального бытия. К числу культурно-исторических столпов жанровой концепции должны быть неоспоримо отнесены: в греческой античности — Одиссей («*Всякий, на чуже скитавшийся долго, достигнув отчизны, / Дом свой, жену и детей пламенеет желаньем увидеть...*»;¹⁷ XIII, 333—334); в христианском Священном Писании — герой евангельской притчи о блудном сыне (Лк. 15: 11—32), потенциальную ностальгическую содержательность которого подчеркнула пушкинская интерпретация («*Воспоминания в Царском Селе*», 1829):

Так отрок Библии, [безумный] расточитель,
До капли истошив раскаянья фиал,
Увидев наконец родимую обитель,
Главой поник и зарыдал.¹⁸

¹⁶ Гришунин А. Л. «Родина» Н. А. Некрасова в ряду прочих произведений о «возвращении на родину» // Н. А. Некрасов и его время: Межвуз. сб. Калининград, 1975. Вып. 1. С. 89, 91.

¹⁷ Жуковский В. А. Одиссея // Жуковский В. А. Собр. соч.: В 4 т. М.; Л., 1960. Т. 4. С. 199.

¹⁸ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: (В 16 т.). (М.; Л.), 1948. Т. III, кн. 1. С. 189.

Если же перевести вопрос об истоках ностальгической лирики в более специализированную плоскость истории лирической поэзии, то нельзя будет обойти молчанием наследие римского поэта I в. до н. э. Гая Валерия Катулла, и в особенности одно из его стихотворений, именуемое комментаторами «К Сирмийской вилле» («Ad Sirmionem», ок. 56 г. до н. э.; Carmina, 31). Посетив родные места и поклонившись богу домашнего очага, Катулл, среди прочего, писал:

...Жемчужина, мой Сирмион! О как рад я,
Как счастлив, что я здесь, что вновь тебя вижу!

(...)

О, что отрадней, чем, забот свалив бремя,
С душою облегченную прийти снова
Усталому от странствий к своему Лару
И на давно желанном отдохнуть ложе!¹⁹

Эти строки — прообраз целого жанра новоевропейской поэзии, и не случайно в 1820 г. П. А. Плетнев, поэт пушкинского круга (позднее на протяжении многих лет связанный с Некрасовым делами по аренде журнала «Современник»), использовал их в качестве эпиграфа и своеобразного поэтического камертона в своем стихотворении «К моей родине», показательном образце ностальгической элегии русского романтизма и типических для нее мотивов «возвращения на родину». Ссылка на Катулла в эпиграфе к стихотворению почти обязывала Плетнева к реминисценции в тексте, и реминисценция не замедлила появиться:

Заботы бросив все на берегах Невы,
Домашним образам я поклонился
И, запершись в тиши от шума и молвы,
На ложе сладостном опять забылся.²⁰

Прием призван был обнаруживать отношения родства между ностальгической элегией и «вечностью».

Лирика «тоски по родине» еще и потому находила согласный отклик у русских романтиков, что поэтизировала переживания простые, «естественные», соотносимые с личным опытом каждого, а с другой стороны — наделенные культурной ценностью, освященные традицией, неразрывные с религиозными представлениями. Концепт родины, воспринимаемый не столько в национально-патриотическом

¹⁹ Катулл Веронский, Гай Валерий. Книга стихотворений / Пер. С. В. Шервинского. М., 1986. С. 21. (Лит. памятники).

²⁰ Плетнев П. А. Статьи. Стихотворения. Письма. М., 1988. С. 257.

значении, сколько в значении идеального топоса интимно-частной жизни, источника первых душевных движений и юношеских воспоминаний, получал в этих контекстах самые разные образы и имена. «Отчизна», «отечески Пенаты», «родимый край», «родной уголок», «прият», «прибежище», «милая страна» — это лишь некоторые из поэтических иносказаний понятия. К. Н. Батюшков в послании «Мои Пенаты» (1811–1812) идеализировал условно-поэтический «уголок», «смирненную хату», где дружба, любовь и Музы обитают под сенью «отеческих богов». В стихотворении В. А. Жуковского «Певец во стане русских воинов» (1812), при всем преобладании в нем образно-тематических материй романтического батализма, находилось место и для «кубка», поднимаемого бардом на бранном поле в дань «отчизне». На языке ностальгической элегии в значительной мере была написана и первая — элегическая — часть стихотворения А. С. Пушкина «Деревня» (1819, 1826). В 1820 г. увидели свет «Отрывки из поэмы „Воспоминания“» Е. А. Баратынского (вольное переложение поэмы Габриэля Лягуве «*Les souvenirs ou les avantages de la mémoire*»), произведение, в связи с которым появляется возможность говорить о кристаллизации поэтического мотива «возвращения на родину». Александрийские стихи этого фрагмента гласили:

Счастлив, счастлив и тот, кому дано судьбою
От странствий отдохнуть под кровлею родною,
Увидеть милую, священную страну,
Где жизни он провел прекрасную весну,
Провел невинное, безоблачное детство.
О край моих отцов! о мирное наследство!
Всегда присутственны вы в памяти моей:
И в берегах крутых сверкающий ручей,
И светлые луга, и темные дубравы,
И сельских жителей приветливые нравы.
Приятно вспоминать младенческие дни...²¹

Мотивы «Отрывков из поэмы „Воспоминания“» получают у Баратынского продолжение и развитие в стихотворениях «Я возвращуся к вам, поля моих отцов...» (1821; в подготовленном автором издании «Стихотворения» 1827 г. напечатано под заглавием «Родина»), «Судьбой наложенные цепи...» (1828), «Есть милая страна, есть угол на земле...» (1835). Поэт чутко определил романтический угол зрения на предмет. Герои романтической формации — изгнанники, узники, беглецы, скитальцы, избранники катастрофического рока и жертвы

²¹ Баратынский Е. А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982. С. 315. (Лит. памятники).

житейских бурь — неизменно соединяли с мыслью о родине, обыкновенно далекой и утраченной, воспоминание о счастливой поре начала жизни, идею гармонических отношений с миром. Возвращение на родину после долгого пути борений, испытаний и разочарований становилось для них воздаянием и наградой, разрешением скорбей и восстановлением нарушенной гармонии. Именно этот ракурс темы настойчиво варьировал и обогащал Баратынский (в частности, в стихотворении «Я возвращуся к вам, поля моих отцов...», опять-таки «александрийском»):

Свободный наконец от суетных надежд,
 От беспокойных снов, от ветреных желаний,
 Испив безвременно всю чашу испытаний,
 Не призрак счастья, но счастье нужно мне.
 Усталый труженик, спешу к родной стране
 Заснуть желанным сном под кровлею родимой.
 О дом отеческий! о край, всегда любимой!
 Родные небеса!..²²

Трагический поворот ситуации «возвращения на родину» — с обострением страданий героя в «обретенном раю» — отличал сюжетные перипетии «киевской повести» И. И. Козлова «Чернец» (1823—1824):

Везде знакомые долины,
 Ручьи, пригорки и равнины
 В прелестной, милой тишине
 Со всех сторон являлись мне
 С моими светлыми годами;
 Но с отравленною душой,
 На родине пришлец чужой,
 Я их приветствовал слезами
 И безотрадную тоской.²³

В массовой стихотворной литературе 1820—1830-х гг. слышались отзвуки и Баратынского, и Козлова. Соединение ностальгических lamentаций с сетованиями об утрате возлюбленной, приближенное к мотивам «Чернеца», можно наблюдать в элегии известного в свое время историка Малороссии Н. А. Маркевича «Родина» (1829; нельзя не отметить воспроизведенные потом Некрасовым синтаксические повторы по схеме «где... где... где...»):

²² Там же. С. 12—13.

²³ Козлов И. И. Полн. собр. стихотворений. Л., 1960. С. 323. (Б-ка поэта. Большая сер. 2-е изд.). Первая публикация фрагмента поэмы в журнале «Новости литературы» (1823. № 47. С. 126—128) имела заголовок «Возвращение на родину».

Узнал я, что для нас не там края родные,
Где наш прекрасный мир узрели мы впервые,
Где наслаждались в первый раз,
Где нашей младости минуты золотые
 Текли невидимо для нас,
Где нам знакомо все: ручей, гора, долина,
Где мы со всем дружны от самых юных лет, —
 Ах, и в родных краях чужбина,
 И в них пустыней будет свет,
 Когда любезной с нами нет.²⁴

Энтузиаст «неистового романтизма» А. В. Тимофеев выступал в качестве эпигона по отношению ко многим поэтам, но в стихотворении «Возвращение на родину» (1835) склонился как будто бы к настроениям Баратынского:

Туманно солнышко взошло,
Из леса путник показался;
В глазах родимое село...
Чу! Звон к заутрени раздался.

Конец тяжелому пути!
Привет тебе, село родное!
О, ярче, ярче ты свети
На небе, солнце золотое!²⁵

К этой периферии романтического движения, крайности которой олицетворяло творчество Тимофеева, в начале своего литературного пути принадлежал и Некрасов, прежде всего как автор стихотворного сборника «Мечты и звуки». В 1840 г., сразу после выхода в свет этой книги, он написал стихотворение «Мелодия», которое очевидным образом примыкало к поэтическому направлению его юношеской романтической лирики. Заглавие в данном случае обозначало жанр стихотворения. В поэзии позднего романтизма мелодии явили собой один из результатов исторической трансформации элегии и унаследовали некоторые из элегических тем. Мелодии были хорошо знакомы творческой практике М. Ю. Лермонтова («Русская мелодия», 1829; «Еврейская мелодия», 1830; «Еврейская мелодия. Из Байрона», 1836). В своей книге о Лермонтове, рассматривая жанровые тенденции поэзии 1830-х гг., Б. М. Эйхенбаум замечал: «Вместо элегии, развитие

²⁴ Маркевич Н. Стихотворения эротические. М., 1829. С. 29.

²⁵ Т-м-ф-а. Опыты. СПб., 1837. Ч. I: Стихотворения. С. 302–303.

которой после победы, одержанной ею в начале 20-х годов, стало уже невозможным, появляются романсы и „мелодии“ — термин, которым широко пользовались английские поэты в своих национальных циклах („Ирландские мелодии“ Т. Мура, „Еврейские мелодии“ Байрона), а у нас — Подолинский и позже Фет, отмечая этим, по-видимому, особую установку на интонацию».²⁶

По своему ритмико-мелодическому и интонационному рисунку стихотворение «Мелодия», действительно, одно из наиболее экспериментальных, нетрадиционных и даже причудливых во всей Некрасовской поэзии 1840-х гг. Трехстопный хорей с дактилическими клаузулами, редкость и сам по себе, усложнен здесь еще и тем, что в нечетных строках стиховые ритмические отрезки сдвоены, два стиха сведены в один музыкально и графически:

Есть страна на севере, сердцу драгоценная;
 В неге поэтической
 Пела лишь веселье там лира вдохновенная
 Песнью гармонической.

Сердцу не забыть ее пред природой новою:
 С ней жизнь сердца связана.
 Словно драгоценною лентой-бирюзою,
 Волгой опоясана... (I, 275).

Упоминание о Волге и — несколько четверостиший спустя — о прощании с родиной — позволяют прочитывать «Мелодию» как, может быть, первое автобиографическое стихотворение Некрасова. Поэтизация автобиографии, следует заметить, происходила у молодого Некрасова лишь в той мере, в какой это могло совпадать с поэтичностью, канонизированной предшествующими традициями. Волга в стихотворении — столько же отражение биографической реалии, сколько и поэтизм, многократно использованный авторами ностальгических элегий в качестве опознавательного знака национально-патриотического контекста. Сошлемся на Н. М. Языкова, симбирского уроженца и, следовательно, волжанина, одного из начинателей этого мотива в русской романтической элегии:

«Где твоя родина, певец молодой?»
 — «Где берег уставлен рядами курганов;

²⁶ Эйхенбаум Б. М. Лермонтов: Опыт историко-литературной оценки // Эйхенбаум Б. М. О литературе: Работы разных лет. М., 1987. С. 163.

Где бились славяне при песнях баянов;
Где Волга, как море, волнами шумит...»²⁷
(«Моя родина», 1822).

Краса полуночной природы,
Любовь очей, моя страна!
Твоя живая тишина,
Твои лихие непогоды,
Твои леса, твои луга,
И Волги пышные берега,
И Волги радостные воды —
Все мило мне...»²⁸ («Родина», 1825).

Романтические клише в некрасовской «Мелодии» не только совмещались с фактами биографии поэта, но и, безусловно, одерживали верх над образами реальности. Некоторые строки стихотворения, если соотносить их с биографическим подлинником, соприкасались со сферой курьезного:

Розы кашемирские ароматом дышат в ней,
Небо — как в Авзонии;
Соловьи китайские в рощах распевают ей
Дивные симфонии.
(...)
Там, срывая весело лилии цветущие
С поля ароматного,
Бегал резвый юноша в дни быстротекущие
Лета благодатного (I, 275).

О том, насколько далек был действительный облик некрасовской родины от книжного и уже безнадежно обветшавшего мифа об Авзонии (римское и вошедшее в поэтический обиход название Италии), да еще и полной кашемирских роз, китайских соловьев и цветущих лилий, поэт напишет в предсмертных автобиографических набросках: «...местность ровная и плоская, извилистая река (Самарка), за нею перед бесконечным дремучим лесом — пастбища, луга, нивы. Невдалеке река Волга» (XIII₂, 50). И в другом фрагменте: «Проехав 19 верст по песчаному грунту, где справа и слева песок, песок, мелкий кустарник и вереск (зайцев и куропадок там несть числа), то увидишь деревню, начинающуюся столбом и надписью: „Сельцо Грешнево, душ столько-то господ Некрасов(ых)“» (Там же. С. 54).

²⁷ Языков Н. М. Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С. 55. (Б-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.).

²⁸ Там же. С. 133.

На исключительно литературный и заимствованный характер поэтических компонентов «Мелодии» указывала и еще одна подробность. Это образ «срывания цветов», использованный здесь как метафора «блаженства». С гоголевской комедией «Ревизор» (1835–1836), где эта «окаменелость» романтической поэтики предстает в реплике Хлестакова («Ведь на то живешь, чтоб срывать цветы удовольствия»;²⁹ д. III, явл. V) и в пародийно-смеховом значении, образно-стилистический ход Некрасова связывать едва ли резонно. В распоряжении сочинителя «Мелодии» имелись другие, менее иронические и более патетические образцы. Среди них — еще одно стихотворение Н. М. Языкова — «Чужбина» (1823), — содержащее в себе и идеализированные картины покинутой родины, и упоминания о Волге и «волжских рыбаках», и обращения к «лире», и прообразы выразившихся у Некрасова настроений поэтической безмятежности, а равно и его «цветочной» символики:

Это ты, страна родная,
Где весенние цветы
Мне дарила жизнь младая!
Край прелестный — это ты,
Где видением игривым
Каждый день мой пролетал,
Каждый день меня счастливым
Находил и оставлял!³⁰

Подверженность влияниям предшественников, стеснявшая авторскую индивидуальность начинающего поэта оковами литературных традиций и чужого литературного инвентаря, превращавшая содержание жизненных впечатлений в бессодержательность поэтических штампов, были преодолены Некрасовым позднее, к середине 1840-х гг., и среди многого другого — в стихотворении «Родина».

Заглавие «Родина» и первая строка стихотворения — «И вот они опять, знакомые места...», — сообщающая о возвращении лирического героя на родину и пробуждающая, наряду с прочим, память читателя о пушкинском «Вновь я посетил...» (1835; в посмертном издании сочинений 1838 г. имелся заголовок «Опять на родине», след редакции В. А. Жуковского) еще сохраняли иллюзию очередной вариации на старую — ностальгическую — тему. Но начиная уже со второй

²⁹ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: (В 14 т.). (М.; Л.), 1951. Т. IV. С. 45.

³⁰ Языков Н. М. Стихотворения и поэмы. С. 60.

строки выростали очертания нового и неузнаваемого поэтического мира:

И вот они опять, знакомые места,
 Где жизнь отцов моих, бесплодна и пуста,
 Текла среди пиров, бессмысленного чванства,
 Разврата грязного и мелкого тиранства;
 Где рой подавленных и трепетных рабов
 Завидовал житью последних барских псов,
 Где было суждено мне Божий свет увидеть,
 Где научился я терпеть и ненавидеть... (I, 45).

Сохраняя облик и звучание элегической стиховой формы, Некрасов поража́л тем содержательным переворотом, который ему удалось сделать на этой традиционной конструктивной основе. На фоне исключительных подъемов душевности, религиозного трепета, охватывавших в момент «возвращения на родину» героев романтической поэзии, некрасовский пафос негодования, стыда, ненависти и скорби выглядел как резкое несоответствие заглавной теме стихотворения. Подобно пушкинской «Деревне», произведению, воздействие которого оставило в стихотворении Некрасова следы неоспоримые и осознанные, «Родина» сочетала в себе поэтику элегии с поэтикой стихотворной сатиры, при большем, сравнительно с Пушкиным, развитии характерных для жанра сатиры морально-общественных инвектив.

Заметим попутно, что современный Некрасову критик В. Р. Зотов имел основания для характеристики некрасовской сатиры как «тяжелой, ювеналовской».³¹ Имел тем более, что 63-й стих «Родины» — «Где вторил звону чаш и гласу ликований...» — почти буквально производил впечатление «ювеналовской» картины патрицианского упадка. И такие образы, как «пиры», «разврат», «тиранство», «рой подавленных и трепетных рабов», словно заимствовались поэтом из арсенала римской сатиры.

В окружении отрицательных смысловых связей и отсветов представляли в некрасовской «Родине» и образы родной семьи и родных могил. У поэтов «элегической школы» представления из этого ряда должны были располагаться в ассоциативном контексте благоговения и поклонения, как подобает предметам поэтического культа. Так это было, к примеру, в уже упоминавшейся элегии П. А. Плетнева «К моей родине», где изображение отцовской могилы оказывалось продолже-

³¹ Зотов Вл. Русская литература в 1855 году // Пантеон. 1856. № 2. Отд.: Петербургский вестник. С. 13.

нием образов «Божьего храма» и «сельского кладбища» в духе В. А. Жуковского:

Забуду ль на холме твой новый Божий храм,
 Усердьем поселян сооруженный,
 С благоговением где по воскресным дням
 Я песни божеству певал священны;
 Могилы вокруг него, обросшие травой,
 Неровными лежащие рядами,
 Куда ребенком я ходил искать весной
 Могилу ту, меж серыми крестами,
 Где мой лежит отец... младенца своего,
 Меня лишь на заре моей лобзавший;
 Где, с тайным трепетом, я призывал его
 И милой тени ждал, ее не зная?³²

Религиозная окрашенность образов родных могил в еще большей степени характеризует ностальгическую элегию одного из «архаистов» пушкинской эпохи С. Д. Нечаева «К сестре» (1825), поэтизирующую воспоминания детства:

... Их рой в краю родном меня не покидал;
 Он влек меня туда, где нива гробовая,
 Крестов могильных вертоград,
 Объемлет Вечного алтарь уединенный —
 Где нам останки драгоценны
 Святыни под крылом лежат...³³

В «Родине» Некрасова семейно-родовой мир предстал глубоко дисгармоническим, не оставляющим надежд на человечность и милости судьбы. Здесь тоже есть свои «тени» и свои святые могилы, но не романтическую «грацию скорби» (XIV₁, 205; высказывание в связи с Жуковским из письма Некрасова к И. С. Тургеневу от 30 июня — 1 июля 1855 г.) обнаруживает приблизившийся к ним лирический герой. Болезненность переживаний, вызванных безвременными утратами матери и сестры и приливами памяти о них, усилена психологической гаммой, ранее незнакомой лирике элегических воспоминаний, — «злостью и хандрой», «враждой и злостью». Речевые же формулы элегии, осколки разрушенного жанра, встречающиеся в некрасовском тексте, — «покой благословенный», «огонь томительный», «воспоминания дней юности — известных под громким именем роскошных и чудесных» — принимают оттенки «чужого слова» или даже

³² Плетнев П. А. Статьи. Стихотворения. Письма. С. 255.

³³ Московский телеграф. 1826. Ч. VII, № 2. С. 58.

иронические значения. Не случайно в черновых автографах стихотворения эпитеты «роскошных и чудесных» были отмечены кавычками и курсивами, что подчеркивало их цитатную природу (см.: I, 471, 472).

С точки зрения изображения семейно-усадебного мира чрезвычайно характерен в некрасовской «Родине» еще один лирический персонаж — няня. Наметив поначалу традиционно-литературные, восходящие к Пушкину (и в частности, к его стихотворению «Вновь я посетил...») черты этого образа (несколько позднее их «классический» характер будет подтвержден автобиографической прозой С. Т. Аксакова и Л. Н. Толстого), — образа принимающей все жалобы и слезы утешительницы и воплощенной доброты, поэт сразу же осудил в себе эту «сентиментальность». Вместе с угнетающим миром родного гнезда оказалась отвергнута и няня:

Я к няне убежал... Ах, няня! сколько раз
Я слезы лил о ней в тяжелый сердцу час;
При имени ее впадая в умиление,
Давно ли чувствовал я к ней благоговенье?..
Ее бессмысленной и вредной доброты
На память мне пришли немногие черты,
И грудь моя полна враждой и злостью новой... (I, 46).

В этом отрицании есть и доля литературной полемичности. В новой поэзии, с ее новыми предметами и новым взглядом на вещи, все, подчеркивал Некрасов, не так, как в гармонической поэзии прошлого, не так, как у Пушкина, не так, как у Языкова, автора стихотворений «К няне А. С. Пушкина» (1827) и «На смерть няни А. С. Пушкина» (1830). Видимо, в Языкова, поздний творческий кризис и патриархалистский утопизм которого Некрасов подверг сатирическим утрировкам незадолго до написания «Родины» в нескольких пародиях, метили черновые строки его стихотворения, не вошедшие в окончательный текст, но проливающие свет на специфически литературное значение приведенных выше строк о няне:

И няню вспомнил я (о нянях на Руси
Так много есть стихов, что боже упаси...) (I, 472).

На это историко-литературное обстоятельство с полным основанием указывают комментаторы академического собрания сочинений Некрасова (см.: I, 587), а равно и другие исследователи поэта.³⁴ Сле-

³⁴ См.: Гин М. От факта к образу и сюжету: О поэзии Н. А. Некрасова. М., 1971. С. 165, 287.

дует, однако, обратить внимание и еще на один возможный источник некрасовского полемического воодушевления. Это очерк М. С. Жуковой (?) «Няня», вошедший в состав изданного А. П. Башуцким в 1841 г. альманаха «Наши, списанные с натуры русскими». Альманах Башуцкого был, как известно, предварением и прообразом ряда литературных и издательских форм «натуральной школы», в том числе двухчастного альманаха Некрасова «Физиология Петербурга» (СПб., 1845). Помещенный в издании очерк «Няня», представлявший собой, как и многое другое в «Наших...», описание «физиологической клеточки» общественного организма, «снимок» национально-социального типа, содержал в себе и идеализированные образы патриархальных семейных отношений, и темы доброты как определяющего и прирожденного нравственного качества русской няни, и интонации «умиления»: «С воспоминанием об этом безотчетно-благополучном времени тесно соединено то доброе существо, которое служило неразлучным спутником вашего слабого младенчества, покоило ваш сон, предохраняло вас от ушибов, облегчало вашу болезнь, доставляло вам забавы, ворчало на вас, любило вас; существо, которое вы также любили и к которому теперь сохраняете привязанность и благодарность».³⁵

Нельзя, наконец, пройти мимо финального фрагмента стихотворения «Родина», в котором содержится столь же решительное отталкивание от традиционной поэтики, сколь и в строках начальных. Это пейзажная концовка, все составные элементы которой каноничны и ведут свою родословную от элегико-идиллического пейзажа, но даны в отрицательном свете.

И с отвращением кругом кидая взор,
С отрадой вижу я, что срублен темный бор,
В томящий летний зной защита и прохлада, —
И нива выжжена, и праздно дремлет стадо,
Понутив голову над высохшим ручьем,
И набок валится пустой и мрачный дом... (I, 47).

Нет необходимости приводить примеры, могущие быть в данном случае многочисленными и доказывающие, что и *бор* (лес, дубрава, роща), и *нива* (поле), и *стадо*, и *ручей* (река, поток) — устойчивые и повторяющиеся слагаемые образа природы в русской романтической элегии, что этот отбор пейзажных компонентов произведен поэтической практикой задолго до Некрасова. Чувство традиции у Некрасо-

³⁵ ...*ва*. Няня // Наши, списанные с натуры русскими. СПб., 1841. Вып. XII. С. 101–102.

ва здесь становится столь безошибочным и точным, что в отдельно взятых частностях примыкание поэта к традиционным формам происходит без малейшего «зазора». Строка «В томящий летний зной защита и прохлада» целиком укладывается в элегическую схему в ее позитивной версии, а формула положительного мироотношения «с отрадой» стоит в предыдущем стихе на своем привычном месте. Ср. устоявшийся оборот в «Родине» (1841) М. Ю. Лермонтова:

С отрадой, многим незнакомой,
Я вижу полное гумно...³⁶

Внешняя неизменность слов, однако, тем рельефней оттеняла кардинальную перемену художественной семантики. Дело состояло в том, что формула положительного мироотношения была отнесена Некрасовым к отрицательным картинам разорения и распада, к отрицательному состоянию мира. В ранней редакции стихотворения этот поворот темы усугублялся вариантом «И с наслаждением кругом кидая взор» (I, 472), вместо окончательного стиха «И с отвращением кругом кидая взор...».

Поэзия «развалин», лирика запустения и разрушения входила составной частью в топику сентиментально-романтической литературы. В этой тематической области существовал такой высокий образец, как поэма Оливера Голдсмита «The Deserted Village» (1770). Достаточно рано русская поэзия получила во многом равноценный перевод этого произведения — «Опустевшую деревню» (1805) В. А. Жуковского, поэтический памятник из лучших у этого поэта и, однако же, увидевший свет только в 1902 г. Голдсмит воздействовал на русскую поэтическую традицию и непосредственно, напрямую, и через посредство множественных рецепций. Одна из наиболее значительных среди них, как показал В. Н. Топоров, — пушкинская «Деревня»,³⁷ входящая в круг литературных источников некрасовской «Родины». Но описание, встречаемое нами у Некрасова, соотносимо с первоисточниками поэтической темы даже и более «зеркально», чем стихотворение Пушкина. Жуковский как будто бы предсказывает содержание некрасовского деструктивного пейзажа:

³⁶ Лермонтов М. Ю. Сочинения: В 6 т. М.; Л., 1954. Т. 2. С. 177.

³⁷ См.: Топоров В. Н. Пушкин и Голдсмит в контексте русской Goldsmithiana'ы (к постановке вопроса). Wien, 1992. P. 42–60. (Wiener Slawistischer Almanach; Sonderband 29).

О, родина моя, о сладость прежних лет!
 О, нивы, о поля, добычи запустенья!
 О, виды скорбные развалин, разрушенья!
 В пустыню обращен природы пышный сад!
 На тучных пажитях не вижу резвых стад!
 Унылость на холмах! В окрестности молчанье!
 Потока быстрый бег, прозрачность и сверканье
 Исчезли в густоте болотных диких трав!
 Ни тропки, ни следа под сеньми дубрав!³⁸

«Добычи запустенья» в некрасовской картине — те же, что и в картине Жуковского: и «нивы», и «стада», и «потока быстрый бег», и «сени дубрав».

Мотивы разрушения и умирания патриархального мира и окружающей его природы входили в репертуар элегических мотивов, разумеется, под знаком поэтической печали и меланхолии, в ключе идеализированных сожалений, как метафизика бренности бытия, немолимости быстротекущего времени, уязвимости и непрочности прекрасного. Такова, к примеру, типичная ностальгическая элегия «К родине» (1820), принадлежащая перу Вл. И. Панаева, известного своими идиллиями, а также и тем, что он был дядей И. И. Панаева, соиздателя Некрасова по журналу «Современник»:

Вот опустелые прапрадедов палаты,
 Где первый мой услышан вздох;
 Кругом безмолвие; крапивою двор заглох;
 На кровле мох зеленоватый.

Вот сад; я узнаю тропинки, дерева;
 Но как он много изменился!
 Беседки нет; забор местами обвалился
 И по пояс везде трава.

О, сколь моей душе сей образ опустенья
 Красноречиво говорит,
 Что все невидимо проходит и летит,
 Все будет жертвой тленья!³⁹

Более близкое отношение к некрасовской «Родине», — быть может, не только отношение литературного фона, но и отношение источника, — имела элегия Е. А. Баратынского «Я посетил тебя, пленительная сень...», впервые опубликованная в 1835 г. под заглавием «Запуста-

³⁸ Жуковский В. А. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М., 1999. Т. I. С. 65.

³⁹ Соревнователь просвещения и благотворения. 1821. Ч. IV, кн. 2. С. 190.

ние». Помимо традиционной лирической ситуации «возвращения на родину» здесь находили место и мотивы усадебного упадка, звучащие в унисон с поэтическими темами Голдсмита:

...Вотще! лишенные хранительной преграды,
 Далече воды утекли,
 Их ложе поросло травой...
 (...)
 И ты, величественный грот,
 Тяжело-каменный, постигнут разрушеньем,
 И угрожает уж паденьем,
 Бывало, в летний зной прохлады полный свод!⁴⁰

Заглохший водоем и в особенности «прохлада» в «летний зной» — это образы, свидетельствующие о том, что поэтическое сознание Некрасова было неотделимо от предметно-образного контекста романтической элегии.

Поэзия усадебного разрушения позднее была не чужда М. Ю. Лермонтову и предстала, например, в его стихотворении «Как часто, построю толпою окружен...» (1840), тоже содержащем в себе образы детской памяти:

И вижу я себя ребенком; и кругом
 Родные все места: высокий барский дом
 И сад с разрушенной теплицей...⁴¹

В творчестве поэтов некрасовской эпохи акцентированные нами мотивы не становятся более редкими, но, повторяясь, наполняются новой исторической конкретностью. Эстетическое переживание смертности мироздания сменяется рефлексией, порожденной оскудением и забвением былого аристократического достояния:

Сокрытый кустами, в забытом саду
 Тот дом одиноко стоит;
 Печально глядится в зацветшем пруду
 С короною дедовский щит...
 Никто поклониться ему не придет, —
 Забыли потомки свой доблестный род!⁴²

Это строфа из стихотворения А. К. Толстого «Пустой дом» (1849), исторически и тематически родственного «Родине» Некрасова, хотя

⁴⁰ Баратынский Е. А. Стихотворения. Поэмы. С. 81.

⁴¹ Лермонтов М. Ю. Сочинения. Т. 2. С. 136.

⁴² Толстой А. К. Собр. соч.: В 4 т. М., 1969. Т. 1. С. 72.

и выражающего иное социальное самочувствие автора. Поэтическая же родственность произведений поэтов-современников дает себя знать и в заглавиях нескольких ранних редакций некрасовского текста (см.: I, 585—586, комментарий): «Старое гнездо» (один из автографов), «Старые хоромы» (печатные издания до 1861 г. включительно). Такого рода заглавия могли бы быть отнесены и к стихотворению А. К. Толстого.

В «Родине» Некрасова вместе с тем открывается не поэзия, а проза упадка и разрушения. Поэт созерцает усадьбную энтропию не с философской печалью, не с лирическим сожалением, даже не с ужасом социального крушения, но с чувством злорадным («с отрадой») и мстительным. Это не только картина запустения родовой усадьбы, это явление Немезиды, поражающей дворянский миропорядок по определению исторической судьбы.

В ряде своих исследований академик А. М. Панченко обосновывал теоретические представления, в соответствии с которыми «духовная культура делится на обиходную и событийную».⁴³ С традиционными, устоявшимися, общепринятыми, в высших значениях «вечными» формами культуры неизменно и неизбежно взаимодействуют возникающие культурные явления, явления, облеченные к моменту своего рождения в форму новых и небывалых культурных событий, и динамика этого взаимодействия, согласно логике ученого, образует во многом содержание культурного потока. В переломные эпохи истории отношения между старым и новым переживают драматические обострения: «и старые, и новые аксиомы становятся предметом обсуждения, предметом отрицания или апологии».⁴⁴ Поэзия Некрасова — одно из обнаружений этой культурно-исторической закономерности.



⁴³ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 13.

⁴⁴ Там же. С. 15.

❖ Р А З Д Е Л III ❖

В. Н. Захаров

Самозванство и двойничество в изображении Достоевского: историко-культурные аспекты

В списке научных трудов А. М. Панченко нет специальных работ о Достоевском, но смею утверждать, что все его размышления о России, о русской культуре и русской словесности проходили под знаком Достоевского. Об этом красноречивее всего говорят устные выступления А. М. Панченко, его печатные и телевизионные интервью и телепередачи, которые достойны стать еще одной его книгой — на сей раз книгой жизни ученого и судьбы России.

До сих пор помню сильное эмоциональное впечатление от двух его докладов в тогда еще Ленинградском Литературно-мемориальном музее-квартире. Первый доклад был о «Двойнике» и некоторым образом позже отразился в его книге «Русская культура в канун Петровских реформ» (Л., 1984). Второй, неопубликованный, представлял сюжет романа «Идиот» как некий архетип сюжета о женихе. Уже не помню, то ли сам А. М. Панченко прямо об этом сказал, то ли мне в размышлениях по поводу его доклада пришло в голову, но я почти уверен, что именно он связал сюжет романа «Идиот» с евангельским повествованием о Христе, в котором Он сначала уподоблен, а потом и назван женихом.

В своей статье я хочу сосредоточиться на двух темах, о которых А. М. Панченко в начале 1980-х гг. рассуждал в своем докладе о «Двойнике», — двойничестве и самозванстве.

А. М. Панченко прав в том, «что двойничество у Достоевского, во-первых, маркировано идеологически; во-вторых, оно включено в перспективу исторического развития России».¹ Исследователь придал

¹ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 186.

теме самозванства двойника глубокий историко-культурный смысл. Его волновал вопрос: «...как связано раздвоение, т. е. некое состояние страны и нации, с двойничеством, т. е. состоянием личности? Как совместить эти не тождественные понятия?»² К слову сказать, сам А. М. Панченко совмещал эти нетождественные понятия, связывая раздвоение, двойственность, двойничество и самозванство и с состоянием страны и нации, и с состоянием человека.

Двойничество — неразрешенная двойственность, своего рода дурная бесконечность этой двойственности в личности, стране, народе. По отношению к герою это состояние выразилось в метафоре — в слове *подполье*: этим словом Достоевский отметил явление, которое считал своим художественным открытием.

Это авторское слово Достоевского стало знаком особого, но типичного, по мнению писателя, состояния современного человека, его социально-психологического комплекса. Так Достоевский назвал тот «остаток» личности, который человек не реализовывал в социальном общении. Это то, о чем молчит человек. Достоевский ставил этой высокой духовной болезни безжалостный диагноз и выводил его из атеизма.

В отличие от двойничества и подполья двойственность, или раздвоение, — «самая обыкновенная черта у людей... не совсем, впрочем, обыкновенных», о чем он писал художнице Е. Ф. Юнге: «Черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой природе человеческой встречающаяся в такой силе, как у Вас. Вот и поэтому Вы мне родная, потому что это *раздвоение* в Вас точь-в-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, потребность самоотчета и присутствие в природе Вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству. Вот что значит эта двойственность. Были бы Вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и менее совестливы и не было бы этой двойственности. Напротив, родилось бы великое — великое сомнение. Но всё-таки эта двойственность — большая мука. Милая, глубокоуважаемая Катерина Федоровна — верите ли Вы во Христа и в Его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь Ему вполне, и муки этой двойственности сильно смягчатся, и Вы получите

² Там же. С. 188.

исход душевный, а это главное» (30₁, 149).³ Для Достоевского двойственность является признаком высокоразвитой души, следствием нравственного сознания и самоопределения человека, которое находит свое разрешение обращением к Христу и к христианству.

В своих суждениях о «Двойнике», приводя аргументы из текста, А. М. Панченко уточняет историософские взгляды Достоевского: «Словом, Достоевский был прав в том, что раздвоение и двойничество завещано русской историей, что это русская проблема. Но Достоевский был не прав в том, что объявлял Петра родоначальником раздвоения и двойничества. Корни этих явлений восходят к XVI в.»⁴

Конечно, это справедливое уточнение. В глазах писателя изверг и государь Иоанн IV не столь ужасен в сравнении с Петром. XVI в. был интересен Достоевскому следствиями злодеяний грозного правителя в XVII в. — трагедией царя Бориса, ставшей одним из архетипов русской истории. В соперничестве с великим Пушкиным юный поэт даже написал драму в стихах «Борис Годунов». Достоевский помнил и в своих повестях и романах напоминал читателю, что именно в эти бунташные и мирные времена в России и появились самозванцы и возник раскол.

Впрочем, если искать начала двойничества, то они лежат дальше и глубже, и к этим историческим временам писатель также отсылал внимательного читателя.

Достоевский как автор искал своим героям и находил им символические имена, выявляющие их призвание, их духовную суть. Символичны пространство, годовой и вечный календарь, христианский хронотоп его произведений.

У героя «Двойника» примечательные имя, отчество и фамилия — Яков Петрович Голядкин. Имя сразу же отсылает читателя к Библии. Иаков — сакральное близнецное имя, имя второго по рождению близнеца, который появился на свет, держась за пята первого близнеца, Исава. По этимологии, которая обыгрывается в тексте Книги Бытия, имя Иаков возникло в результате метонимического переноса и в переводе означает «пята», «подошва», что стало также нарицанием плута, пройдохи, хитреца. Не раз Иаков оправдывал свое имя, сначала купив право первородства у голодного Исава за хлеб и чечевичное

³ Все цитаты из произведений Ф. М. Достоевского приводятся (здесь и в др. статьях Раздела III наст. изд. — *Ред.*) по Полному собранию сочинений в 30 томах (Л., 1972–1990), с указанием в скобках номера соответствующего тома и, через запятую, страницы.

⁴ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. С. 189.

варево (похлебку), потом обманом получив благословение умирающего отца, затем хитростью, а подчас и коварством устраивая дела и умножая богатство — свое и двенадцати сыновей. Не имевший первородства, он обрел старшинство и отцовское благословение. За поединок с Богом, длившийся всю ночь, в результате которого Бог не одолел Иакова, но сам Иаков охромел, Иаков получил новое имя Израиль и еще одно благословение — благословение Бога. Иаков — легендарный предок, положивший начало «двенадцати колен Израиля», в том числе и Иосифа Прекрасного. Проблематика этого эпизода Книги Бытия (гл. 25–33) интересна сама по себе, но в данном случае библейский текст представляет интерес с двух точек зрения — как один из близнечных сюжетов и как сюжетный архетип «Двойника».

Иаков — и близнец, и самозванец.

«Близнечная» и «самозваная» тема символически означена не только в имени героя, но и в пространстве повести. Двойник не случайно появляется на набережной Фонтанки, в районе однотипных (во времена Достоевского совершенно подобных) «мостов-близнецов», архитектурным завершением и обобщением которых стал Аничков мост — мост братьев-близнецов Диоскуров, украшенный их скульптурными группами — композициями укротителей коней.⁵ Так семантика реального пространства вводит в «петербургскую поэму» еще один близнечный сюжет — миф о братьях-близнецах Диоскурах.

В архаичных и современных сюжетах о близнецах выражена идея двоичности мира, вариантности человеческой судьбы, двойственности души. В поэтике близнечных сюжетов широко представлены поляризация героев, идей, вариантность художественных решений одной проблемы, широко используются традиционные сюжетные осложнения — подмены, путаница, перипетии. Особенно активно эти возможности близнечных сюжетов осваивались в комических жанрах преимущественно в развлекательных целях, но уже в романтическую

⁵ Подробнее об этом: *Федоров Г. А.* Петербург «Двойника» // *Знание — сила.* 1974. № 5. С. 43–46; *Лихачев Д. С.* В поисках выражения реального и достоверного (1979) // *Избр. работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 3. С. 270–271; Топоров В. Н.* Еще раз об «умышленности» Достоевского // *Finitis duodecim lustris: Сб. ст. к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана.* Таллин, 1982. С. 126–132; *Захаров В. Н.* 1) Система жанров Достоевского: Типология и поэтика. Л., 1985. С. 89–90; 2) Библейский архетип «Двойника» Достоевского // *Проблемы исторической поэтики.* Петрозаводск, 1990. С. 100–111; 3) Дебют гения // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: Канонич. тексты.* Петрозаводск, 1995. Т. I. С. 609–637; 4) Трагедия и сатира: Вечные роли героев Достоевского // *Там же.* 2005. Т. VI. С. 641–657.

эпоху близнечные сюжеты приобрели философское и нередко трагическое значение.

В той или иной мере об историческом и духовном двойничестве и самозванстве писали кроме меня также Г. А. Федоров, Д. С. Лихачев, В. Н. Топоров.

Кто двойник и самозванец, понятно каждому читателю, но не всегда понятно исследователям фантастической повести.

А. М. Панченко высказал почти верную мысль: «Соответственно Голядкин раздваивается на Голядкина-старшего и Голядкина-младшего, притом младший все „спешит, частит, торопится“». ⁶ Впрочем, следует уточнить: по отношению к герою в данной ситуации происходит не раздвоение, а, как точно выразился В. Б. Шкловский, *удвоение* героя. Правда, Шкловский тут же искажил меткое слово, связав его сочетанием: «удвоение ничтожества», ⁷ хотя не в ничтожестве обоих Голядкиных заключен художественный эффект фантастики и смысл повести.

В фантастическом сюжете повести происходит не раздвоение, а удвоение Голядкина: по совершенно необъяснимому происшествию в V главе у героя появляется двойник. Абсурдность ситуации заключается как раз в том, что появляются два совершенно подобных чиновника, два титулярных советника, два Якова, два Петровича, два Голядкина, и никто этому абсурдному обстоятельству не удивляется, сам герой хотел бы поверить, что он спит, что ему мерещится, что видит себя в зеркале, но открывает зажмуренные глаза — «незнакомец» угодливо заглядывает ему в лицо, пробует ущипнуть себя, не спит ли он, — от боли подпрыгивает на стуле, присматривается к предмету, который принимал за зеркало, — оказывается, вдали стеклянная дверь в соседнюю залу кофейни, в проеме которой гримасничал и кривлялся коварный двойник. Двойник не фантом, а реальное лицо. Он не плохая половина старшего, а совсем другой человек и другой характер. Вначале он — *tabula rasa*, он никто и ничто. Ему не интересна карьера старшего, его любовные притязания, у него своя цель, свой фантастический успех в обществе. Ему не нужна, как Крошке Цахесу, магическая власть золота. Перед ним и так открываются все двери.

Проблематика повести, о которой столь пронизательно писал А. М. Панченко, никак не связана с психическим состоянием героя и не вмещается ни в его характер, ни в концепцию личности.

⁶ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. С. 188.

⁷ Шкловский В. Б. За и против: Заметки о Достоевском. М., 1957. С. 60.

Голядкин раздвоен в первых главах, но эта двойственность героя не исчезает и после появления двойника. Не объясняет появление двойника сумасшествие героя в последних главах повести. Болезненность предшествует сумасшествию, но и то, и другое не объясняет двойника. Двойник возникает совсем в иной плоскости. Не двойник преследует старшего, а старший преследует двойника. Бойтся, как бы не перепутали его с плохим, честного с подлецом.

Обычно авторы как-то объясняют появление двойников в своих произведениях. Чаще всего они предстают «игрой случая» (поразительное внешнее сходство незнакомых людей) или «игрой природы» (близкие родственники, близнецы). Достоевский сделал близнецную тему условной и фантастической, придал этому явлению смысл, почерпнутый из романтической литературы: двойник — враг, герой с прямо противоположными принципами.

То, что оба Голядкина, два Петровича, названы одним именем — Яков, имеет символический смысл. Они оба Яковы в буквальном смысле: оба не имеют «первородства», оба хотят достичь успеха в жизни, но разными путями: один — «благородным образом», второй — «подлым расчетом». У них нет не только «первородства», но, по-видимому, и «высокородия», — у них «темное прошлое»: оба появились в Петербурге неизвестно откуда, жили неизвестно где и как. Между ними возникает «соперничество», в результате чего «младший» подменяет «старшего» в социальной жизни.

Близнецы-братья Диоскуры, мимо которых пробежали и проезжали Голядкины, — сыновья Зевса. Чьи «сыновья» Голядкины, указывает их отчество. Достоевский как-то сказал о себе и своих современниках как о «птенцах гнезда Петрова». «Детьми» Петра, Петровичами, являются многие герои Достоевского, наследники проблем, возникших по умыслу и без умысла Петра I: двух столиц, «табели о рангах» и прочее. Петровские реформы — та историческая почва, которая питает коллизии «Двойника». Особо следует отметить семантику фамилий Голядкин и Берендеевы, связанную с преданием о начале Москвы, историческое соперничество и двойничество двух столиц — Москвы и Петербурга, заданные символикой имен, топонимов и пространства повести.⁸

В развитии сюжета, в поражении старшего и победе младшего Достоевский защищает принцип христианской антропологии: каждый человек несет в себе образ Божий. Нет одинаковых, каждый неповто-

⁸ См. указанные выше работы Г. А. Федорова, В. Н. Топорова, В. Н. Захарова.

рим. Невозможна замена одного другим, оригинала — копией. Пошлый, неуклюжий и недалекий господин Голядкин тоже «брат твой», он тоже достоин не смеха, а милосердия и любви. В отличие от Макара Деушкина, которому дано преображение Словом, старший Голядкин незатейлив в своих устремлениях. И всего-то ему нужно, чтобы другие признали его право быть самим собой в частной жизни, к повышению чином и награждению достойным — в официальных делах. При том что сам Голядкин не без греха, без особых заслуг и личных достоинств, о чем ему напоминают и чем корят ближние и начальство, он отстаивает свою особость и самобытную ценность. Герой апеллирует к справедливости, к должному меж людьми, к «соблазнительному равенству», но не с людьми, а перед Богом.

В «Двойнике» Достоевский защищает «человека в человеке», его идеальную сущность, образ Божий в каждом из нас. Именно это убеждение он положил в основание великой идеи «Двойника» — «прекрасной», «довольно светлой» идеи, выше и серьезнее которой он никогда ничего в литературе, по собственному признанию, не проводил (27, 65).

Достоевский и Франциск Ассизский

Говоря о понимании и художественной трактовке Достоевским темы человеческой святости и святого служения в миру (темы, всегда очень остро интересовавшей А. М. Панченко), нельзя не вспомнить о Франциске Ассизском, той религиозно-социальной традиции, которая восходит к нему и созданному им Ордену, вообще о подобном типе религиозного сознания и поведения, и о том, как все эти проблемы осмыслялись в творчестве великого русского писателя. Помимо сопоставления старца Зосимы со средневековым католическим святым из Ассизи (на что есть указание в самом тексте романа «Братья Карамазовы», о чем писал в свое время Н. А. Бердяев¹ и чему посвящена статья В. Е. Ветловской, уже 14-летней давности, «Pater Seraphicus»²) в последнее время появилась тенденция связать с францисканской традицией и образ князя Мышкина. Так, в недавнем выпуске «Вопросов литературы», в статьях И. Л. Поповой и Г. М. Ребель, делается попытка доказать, что в образе князя Мышкина воплощены идеалы и программа францисканского смиренного служения в миру: князь, впитавший эти идеалы «доброй человечности», «духовной веселости», «ими излечившийся в Швейцарии», вернулся их проповедовать в Россию — и потерпел крах вследствие «действия на него России» — доминирующих здесь жестокосердия и грубых нравов, символическим указанием на что может служить, по мнению одной из упомянутых исследовательниц, фраза князя: «Я даже не думал, что у нас так холодно. Отвык».³

Обратимся к истории Франциска из Ассизи. Основной целью — по крайней мере в начале своего поприща — он ставил восстановление христианского идеала бедности. «Беднячок из Ассизи», «бедные ученики Креста» — так называли его и его учеников. Достоевского фе-

¹ Бердяев Н. А. Мирозозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 135–136.

² Ветловская В. Е. Pater Seraphicus // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1983. Т. 5. С. 163–178.

³ Попова И. Другая вера как социальное безумие частного человека: («Крик осла» в романе Ф. М. Достоевского «Идиот»); Ребель Г. Кто «виноват во всем этом»? Мир героев, структура и жанр романа «Идиот» // Вопросы литературы. 2007. № 1 (Янв./февр.). С. 160, 221.

номен «бедного человека» занимал чрезвычайно — от Макара Девушкина до «рыцаря бедного» простирается здесь диапазон интересующих его человеческих типов: чем бывает беден человек, что такое «бедный человек» в истинном смысле слова, во что он может обратить свою бедность.

Надо сказать, что первые книги о Франциске на русском языке и тем более первые переводы его сочинений и знаменитых «Fioretti» («Цветочков») стали появляться в России уже после смерти Достоевского; но Достоевский мог быть знаком со всем этим комплексом идей не только через семью историка Сергея Михайловича Соловьева и его сыновей Владимира и Михаила, живо интересовавшихся судьбой Франциска, почитавших его и даже предполагавших писать его биографию, но и, как указывает В. Е. Ветловская, через книги французских авторов, в частности А. Ф. Озанама; писал о Франциске и Ренан.⁴ Кроме того, добавлю, первые францисканцы появляются в России еще в XIII в., а в Москве — в начале XVI в., затем — вместе с войском Лжедмитрия и Марины Мнишек, потом — во главе различных католических миссий, а в царствование Петра I уже открывают свой монастырь. В годы молодости Достоевского в России уже было около 200 францисканских монахов,⁵ так что, в общем, информации о францисканских идеях было немало. Но главное даже не в этом. О многих типах человеческого поведения и отношения к Богу Достоевский знал и без олицетворения их в конкретных исторических личностях. Но изучение судеб этих личностей и их идей нужно *нам*, чтобы лучше понять Достоевского.

В свое время Вяч. Иванов, вспоминая слова Достоевского о том, что Дон Кихоту, при всем богатстве его человеческих качеств, не хватает только одного — *гения*, высказал парадоксальную мысль: если бы Дон Кихот был наделен гением, «он стал бы, может быть, неким образом подобен Игнатию Лойоле».⁶ Линию Дон Кихот — Великий инквизитор наметил еще сам Достоевский, в главе «Дон Карлос и сэр Уаткин» из «Дневника писателя» противопоставляя графа Шамбора

⁴ См.: *Августин (Никитин), архим.* Св. Франциск Ассизский в русской культуре // Христианство и русская литература. СПб., 2002. Сб. 4. С. 498, 499; *Ветловская В. Е.* Pater Seraphicus. С. 165–166.

⁵ *Франциск Ассизский, св.* Сочинения / Редакция перевода, вступ. ст. и коммент. В. Л. Задворного. М., 1995. С. 39–47. (Францисканское наследие; Т. I).

⁶ *Иванов Вяч. И.* Шекспир и Сервантес // Он выезжает из другого века...: Дон Кихот в России / Сост., автор вступ. ст. и примеч. Л. М. Бурмирова. М., 2000. С. 126–127.

(приравненного им к Дон Кихоту) Дон Карлосу, «тоже рыцарю, но в котором виден великий инквизитор: он пролил реки крови ad majorem gloriam Dei и во имя Богородицы, кроткой Молельщицы за людей...» (22, 93).⁷ Сопоставление Дон Кихота с основателем Ордена иезуитов имеет давнюю традицию (пальма первенства здесь принадлежит, видимо, Вольтеру⁸); я бы хотел вспомнить еще статью П. М. Бицилли «Игнатий Лойола и Дон Кихот», в которой он пишет: «Игнатий Лойола и Дон Кихот взаимно дополняют и поясняют друг друга».⁹ Вообще надо сказать, что сопоставление «донкихотской», «инквизиторской» и «францисканской» тем не выглядит случайным, и не только потому, что Сервантес был преданным почитателем францисканцев и к концу жизни сам вступил в Орден (как, кстати, и Данте, и Рабле, если говорить о классиках Запада), и не только потому, что для Игнатия Лойолы, отмечает Бицилли, образцом для подражания в молодости был именно Франциск. Все это, в свою очередь, имеет общую причину. «Сервантес, — пишет Бицилли, — мог сколько угодно смеяться над рыцарскими романами, но он далек был от насмешек над рыцарством. Он и сам был воином, солдатом. „Дон Кихот“ не сатира, а идеализация рыцарства (...). Святость неразлучна с деятельностью, то есть с борьбой. Это — новая концепция». Вспоминая далее о замене гетевским Фаустом Слова на Дело («вначале было Дело») при переводе Евангелия от Иоанна, он утверждает: это начало нового европейского мироощущения, продолжением были Лютер и Кальвин, отвергавшие монашество. «Не созерцать вечные истины, дабы открывать людям, как им следует поступать, чтобы жить сообразно с законами Бога и Природы, но совершенствовать общественную организацию, как механизм, выполняющий полезную работу (...) в основе всех этих построений лежит вера в возможность раз и навсегда организованной человеческой жизни», а «среди атрибутов Божества на первое место ставится **иррациональная, непостижимая воля**¹⁰ (вспомним средне-

⁷ Заглавные буквы в именах Бога, Богородицы, вынужденно пониженные в Полном собрании сочинений Достоевского в 30 томах (Л., 1972–1990) по требованиям цензуры, восстанавливаются.

⁸ См.: Тертерян И. А. Философско-психологические истолкования образа Дон Кихота и борьба идей в Испании XX века // Сервантес и всемирная литература. М., 1969. С. 61.

⁹ Бицилли П. М. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С. 207.

¹⁰ Курсивом во всех цитатах даны слова, выделенные автором, жирным шрифтом — выделенные мною.

ковых номиналистов и Белинского, с его „всемогушим и безжалостным“, равнодушным и „поплеывающим“ на людей Богом!¹¹ — К. С.). (...) Тогда и Бог легко может переродиться в слепую, стихийную мировую *субстанцию* — чистую *Волю* Шопенгауэра. (...) Этот провал современной культуры в „цивилизацию“ (...) был уже в XVI в. предвосхищен конкретным историческим явлением — иезуитским орденом»,¹² — завершает свою статью Бицилли. Но, на мой взгляд, предвосхищен он был тремя столетиями раньше — в деятельности Франциска Ассизского и его Ордена (замечу здесь в скобках, что не случайно, по моему, в поэме «Великий инквизитор» старик кардинал, повелевающий «взять» Христа, облачен не в «великолепные кардинальские одежды», а предстает перед народом «в старой, грубой монашеской своей рясе» (14, 227)).

Сам Франциск неоднократно называл себя латинским словом «*idiotia*» (что наши переводчики передают как «неуч» или «невежда»),¹³ «смирнейшим» и «ничтожнейшим», даже «самым гнусным», что не мешало ему быть убежденным в том, что именно ему Бог поручил спасти католическую Церковь, не мешало не отклонять массовые поклонения себе и своим ученикам, писать Послания не только своему Ордену, но и «Ко всем клирикам», и даже «Ко всем правителям мира», устанавливать жесточайшую дисциплину в Ордене: удивительно почти буквальное совпадение между ним и Лойолой в предписаниях, каким должен быть образцовый монах — «трупом», лишенным возможности самостоятельно двигаться, действовать и рассуждать, — впрочем, скорее всего последний заимствовал это у своего предшественника:¹⁴ однажды, например, Франциск в наказание за непослушание послал одного из членов Ордена проповедовать в церковь голым, в одних подштанниках (правда, затем, раскаявшись, пошел вслед за ним проповедовать в таком же виде).¹⁵ И, наконец, усиленное смирение не препятствовало Франциску последовательно осуществлять главное дело своей жизни: повторить земную жизнь и судьбу Христа. У него было

¹¹ См. письмо Белинского к В. П. Боткину от 13 апреля 1842 г.: *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1982. Т. XII. С. 97.

¹² *Бицилли П. М.* Игнатий Лойола и Дон Кихот. С. 216–226.

¹³ *Франциск Ассизский, св.* Сочинения. С. 144–145, 184–185.

¹⁴ *Ветловская В. Е.* *Pater Seraphicus*. С. 177; *Бицилли П. М.* Игнатий Лойола и Дон Кихот. С. 205.

¹⁵ Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев / Пер. с раннеитал., предисл. и коммент. А. А. Клестова. СПб., 2000. С. 97.

двенадцать учеников, один из которых потом отошел и удавился, он посылал своих учеников по двое для проповеди в мир, превращал воду в вино, путешествовал на осле, устроил в конце жизни последнюю вечерю, сделав ее во всем похожей на Тайную вечерю. Однажды он выдержал сорокадневный пост лишь с двумя хлебцами, из которых съел лишь половинку — из смирения (!), чтобы не уподобиться окончательно Христу.¹⁶ В XIV в. один из его биографов, Бартоломео Пизанский, даже написал труд «О сходстве жизни блаженного Франциска с жизнью Господа нашего Иисуса Христа», насчитав 46 признаков такого сходства.¹⁷ Страстное желание Франциска во всем повторить земной крестный путь Христа обрело завершение в появлении у него в конце жизни, после очередного видения на горе Вернии, стигматов.

В судьбе Франциска Ассизского, на мой взгляд, оказалось воплощено, пусть еще в латентной (но в то же время яркой, по причине незаурядности личности) форме, одно из самых страшных искушений человеческой природы (постоянно находившееся в поле зрения Достоевского). Человек, с ранних лет ощущающий себя призванным на великое поприще, получает «виденье, непостижное уму» (у Франциска оно было, как утверждают, по пути в Апулию, куда он отправлялся со странствующим рыцарем в поисках славы)¹⁸ и обращается к служению Богу. На первых порах он решает, что необходимо делать для этого служения гораздо больше, чем делают окружающие, и совсем не тем путем, каким они делают. Затем возможны два пути: или окончательный срыв в безумие, демонскую одержимость (это путь Кириллова, Ницше, «рыцаря бедного»), либо превращение в диктатора, железной рукой ведущего людей к добру (путь Великого инквизитора, Игнатия Лойолы, Кальвина, Лютера). И как итог — замещение Бога собою («где стану я, там уже место Божье»). Такие этапы прослежены М. Н. Эпштейном на примере трех сочинений Ивана Карамазова — о церковно-общественном суде, «Великий инквизитор» и «Геологический переворот».¹⁹ Этот путь кажется естественным для бунтаря Ивана и других бунтарей XIX–XX вв., но не для

¹⁶ См.: Цветочки... С. XVII, 3, 24–25; Бекорюков А., *диак.* Франциск Ассизский и католическая святость. М., 2001. С. 16–17.

¹⁷ *Августин (Никитин), архим.* Св. Франциск Ассизский в русской культуре. С. 513.

¹⁸ *Франциск Ассизский, св.* Сочинения. С. 9, 278.

¹⁹ *Эпштейн М. Н.* Слово и молчание: Метафизика русской литературы. М., 2006. С. 456–457.

устремленного, казалось бы, всем существом к Богу Франциска. И однако же...

В своей недавней книге «Мимесис» философ В. А. Подорога пишет о знаменитой картине Гольбейна-младшего: «Образ „мертвого тела Христа“ раздваивается: он и символ События (Воскресения), и зеркало-картина (Реального), т. е. реалистическое изображение эпизода из христианской истории. Картина-зеркало — именно благодаря механистичности изображения, фотографичности стала возможна иллюзия физического присутствия „мертвого тела Христа“. Получается, что истинный Христос, Христос воскресающий исчезает, оставляя после себя мертвое тело, словно никакого Воскресения не было, а была лишь человеческая смерть на кресте. Вот очаг неверия. Если есть зеркало, то нет Христа, ведь не может быть зеркала для События, отменяющего в один миг предыдущее состояние мира».²⁰

Напомню, что именно Франциска Ассизского называли зеркалом Христа, а также вторым (или другим) Христом — *alter Christus* — «дарованным миру для спасения людей» а «*Fioretti*» именовались новым Евангелием, повествующим о нем.²¹ Не случайно, думаю, впоследствии именно из францисканства вышло и учение спиритуалов, отлученное от Церкви, и знаменитые номиналисты Дунс Скотт и Уильям Оккам, и хотя последний тоже был отлучен от Ордена и от Церкви, и лишь в конце, после покаяния, прощен,²² в номинализме францисканское мировоззрение, как пишет тот же П. Бицилли в статье «Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса», «достигает высшей точки своего интеллектуального выражения»; а в основе номинализма — индивидуализм, эстетизм (реальность тварного стремится заслонить реальность метафизического) и иррациональность, непостижимость верховного существа. Во многом из номинализма выросло мировоззрение Возрождения.²³

Не буду сейчас говорить о путях «подражания Христу», имеющих достаточно долгую традицию в западном богословии, скажу лишь о том, что делающему себя зеркалом Христа недалеко до подмены

²⁰ Подорога В. А. Мимесис: Материалы по аналитической антропологии литературы. М., 2006. Т. 1: Н. Гоголь, Ф. Достоевский. С. 318.

²¹ Франциск Ассизский, св. Сочинения. С. 275; Бекорюков А., диакон. Франциск Ассизский и католическая святость. С. 11, 25.

²² Франциск Ассизский, св. Сочинения. С. 27, 30–31.

²³ Бицилли П. М. Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса // Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. С. 186–187.

собой Христа — и не только и даже не столько из гордости или тщеславия, сколько из-за утраты благодати и реального присутствия Бога: смещается центр мира, вследствие чего мир весь перекашивается, становится безумным. Как мы знаем, высшие молитвенные состояния выражались у Франциска и его учеников весьма странно: в кружении, верчении, громких криках или «глухом ворковании», биении себя в грудь или сжимании руками головы, обмороках, беготне по саду или лесу, бросании друг друга в воздух и т. п. И не случайно многие православные богословы весьма скептически относятся к экстатическим состояниям Франциска и его учеников.²⁴ Из чрезвычайно богатой фактическим материалом книги А. А. Панченко о хлыстах и скопцах, впервые появившихся в России в конце XVI—XVII вв., то есть именно в период развития гипертрофированного чувства личности, можно с очевидностью увидеть: в биографиях и образах действия хлыстовских и скопческих вожakov и пророков очень много общего с Франциском и его соратниками: и видения, и признание их за новых христов, окружение себя двенадцатью наиболее преданными учениками, и сорокадневные посты без хлеба и воды (после чего выдержавший его Абакум Копылов был якобы взят на небо и говорил с Богом «из уст в уста» — как и Франциск в свое время), и экстатические состояния (в частности, кружения и верчения) как свидетельства высшего взлета духа и слияния с Богом. Можно отметить, что знаменитые хлыстовские радения «Братства во Христе» Екатерины Татариновой происходили в 1817–1821 гг. (и участвовало в них довольно много высокопоставленных и известных лиц, в частности художник Боровиковский) в Михайловском замке — там, где спустя двадцать лет учился Достоевский. Интересно еще отметить, что многие из сектантских вожakov отвергали таинство причастия или пытались заменить его каким-то иным, а один из лидеров хлыстов, «Павел (Петров), называемый Христос», толковал крестьянам, что в церкви во время причастия надо петь не «Тело Христово приимите», а «Дело Христово приимите» (вспомним Фауста).²⁵ Эти примеры еще раз доказывают, как много общего в искушениях, претерпеваемых человеческим сознанием в отношениях с Богом — и на разных этажах социальной лестницы, и на Востоке, и на Западе, и в самые разные исторические

²⁴ См., например: *Собрание писем святителя Игнатия, епископа Кавказского*. СПб., 1995. С. 396 и др.

²⁵ *Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная структура русских молитвенных сект*. М., 2002. С. 182, 183, 193–195, 224 и др.

эпохи. Это хорошо понимал Достоевский, отсюда его интерес к хлыстовству — «**всемирной** древнейшей секте», «в философской основе своей», по определению писателя, содержащей «глубокие и сильные мысли» (22, 99, см. также: 25, 12) (вспомним, что и Мышкин говорит о хлыстовстве в своем монологе у Епанчиных, и герой неосуществленного замысла «Атеизма» должен был спуститься «в глубины хлыстовщины» — 28, 329). Как известно, хлысты считали, что воплощения Божества в человека идут непрерывно; Иисус Христос был человеком, в которого лишь на время вселился Бог, так же как потом в других людей. Но потом человек Иисус умер, и тело его до сих пор похоронено в Иерусалиме; а теперь «христами» и «богородицами» становятся они сами; при этом одновременно может быть несколько «христов», между которыми порой происходит спор, кто больше, — тогда, что очень любопытно, спорящие давали друг другу пощечину; кто равнодушно вынесет ее и даже подставит другую щеку, тому и приписывается «большее божество» — тут, конечно, вспоминаются соответствующие сцены в «Идиоте» и в «Бесах»; кстати, и в начале романа «Идиот» воспроизводится некая хлыстовско-скопческая сцена: ведь «в третьеклассном вагоне петербургско-варшавского поезда» сидят друг против друга скопцы — Рогожин (по возможной перспективе, предсказанной Настасьей Филипповной), Мышкин (по природной болезни), и оба имели «виденье, непостижное уму» — видение Настасьи Филипповны (которую Мышкин тоже ведь видел до встречи у Иволгиных), то есть, в сопоставлении с «Рыцарем бедным», видение Богородицы.

Сказанное выше — еще одно из объяснений того, почему, во-первых, Мышкин и Ставрогин (в описании которого тоже очень много «анти-аллюзий» с земной жизнью Христа) выросли из одного корня в творческих замыслах Достоевского (первоначально герой «Идиота» был похож на Ставрогина и, наоборот, первоначально герой «Бесов» был «смирненным» и «странным»); и почему, во-вторых, роман о Ставригине последовал сразу после романа о «князе-Христе».

Хочу здесь привести очень важную мысль из книги чешского протестантского богослова Йозефа Лукала Громадки (чьему перу принадлежит, кстати, весьма интересное исследование о Достоевском): «В тот момент, когда человек хотел бы охватить Христа и превратить Его в свою собственность, теряется все (...). Там, где Бог для нас ближе всего (как **человек**, если бы могли Его по-человечески видеть), там

Он же становится для нас наиболее далеким (ибо **по-человечески** Его как Бога нам никогда не познать)».²⁶

В заключение вернемся к роману «Братья Карамазовы», к той его сцене, в которой, собственно, единственный раз и упоминается Франциск Ассизский, Pater Seraphicus, применительно к старцу Зосиме. После неудачной попытки «не уступить» Алешу старцу Зосиме Иван говорит брату: «Ну, иди теперь к своему Pater Seraphicus». Д. С. Лихачев писал: старца Зосиму Достоевский изобразил «не столько даже как Сергия Радонежского, сколько как Франциска Ассизского».²⁷ Столь категоричное утверждение уже было подвергнуто сомнению в упомянутой статье В. Е. Ветловской. Действительно, откуда такое доверие к словам и определениям Ивана? Ведь во многих других случаях они не обладают в романе статусом истины в последней инстанции. Сторонники отождествления Зосимы с Франциском (и вообще того тезиса, что для Достоевского-художника якобы не существовало разделения между православием и католицизмом) приводят в пример, скажем, обращение старца и Франциска к птицам. Но ведь и здесь разительное и очень характерное отличие. Зосима призывает «у птичек прощения просить ⟨...⟩ молить, чтоб и они грех твой отпустили тебе» (14, 290). Франциск же выстраивает птиц перед собой и обращается к ним, как командир к нерадивым подчиненным: «Сестры мои птицы, многим Вы обязаны Богу Вашему Создателю, всегда и во всяком месте должны Вы славить Его за то, что Он дал вам двойное и тройное одеяние, в особенности дал Он вам свободу идти в любое место ⟨...⟩ и хотя вы не умеете ни прясть, ни шить, Господь одевает вас и ваших детей ⟨...⟩. И потому берегитесь, сестры мои, греха неблагодарности и всегда старайтесь прославить Бога». При этом птицы «пораскрывали рты, повытягивали шеи, приподняли крылья, согласно склонили головы свои до земли и движениями своими и пением показывали, что слова святого отца доставляют им величайшую усладу».²⁸ То же потом делает его ученик Антоний Падуанский, читая проповедь рыбам, которые даже выстраиваются перед ним по росту: «Братья мои рыбы, вы весьма обязаны ⟨...⟩ воздать благодарность наше-

²⁶ *Громадка Й. Л.* Перелом в протестантской теологии / (Пер. с чеш. Э. Г. Задорожнюк, с англ. — Н. Л. Цветковой); Общ. ред. и сост. М. Сато; Редакция рус. текста В. В. Винокурова. М., 1993. С. 137.

²⁷ *Лихачев Д. С.* Сергей Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1. С. 9.

²⁸ Цветочки... С. 48–49.

му Творцу...»²⁹ В. Е. Ветловская отмечает, что у Зосимы главное — мотив человеческой вины и греховности, чего практически нет у Франциска. Вспомним, что в конце жизни Франциск говорил: «Я не сознаю за собою никакого прегрешения, которое не искупил бы исповедью и покаянием».³⁰ Сравнивая молитвы Мити Карамазова и Лизаветы Смердящей с молитвой поэта-францисканца Якопоне из Тоди, который хотел бы искупить грехи всех существ на земле, даже «отверженных и демонов», В. Е. Ветловская очень точно пишет: там все обращено к Богу, а здесь в центре «любовь молящегося к самому себе».³¹ В «Цветочках» немало описаний того, как народ — графы, рыцари, бароны, кардиналы, простолюдины — в огромном количестве стекался смотреть на «святые и смиренные» собрания францисканцев, толпами преклоняя перед ними колена; кроме того, там множество пересказов бесед самого Франциска и его учеников с Богом и ангелами: если это не придумано, то откуда стало известно? Только из последующих рассказов об этом. Представить подлинных святых, подробно пересказывающих окружающим подобные беседы, невозможно. Эти и многие сходные черты францисканства дали, на мой взгляд, основание С. С. Аверинцеву очень проникательно заметить, что Франциск стал «любимым святым интеллигентов, отошедших от католицизма» (Аверинцев имел в виду страны Западной Европы, но добавлял, что и в России ему «суждено стать тем же»)³².

Возвращаясь к Иванову сопоставлению Зосимы и Франциска, можно возразить: ведь потом и Алеша, на пути в скит, повторяет это определение. Но я понимаю это так: Зосима и был для Алеши своего рода Франциском Ассизским до тех пор, пока заслонял для него весь остальной мир, пока на нем лишь концентрировались любовь и упование Алеши — вплоть до забвения «всех и вся», — как и в данном случае: «Это он, pater Seraphicus, он спасет меня — от него (т. е. от Ивана. — К. С.) и навеки!» (14, 241) — он, а не Бог. Так до потрясения, пережитого Алешей в главе «Кана Галилейская» — когда Зосима отходит в сторону, открывая Алеше путь к «Солнцу нашему» — Богу. Таково назначение подлинных святых, в понимании Достоевского, —

²⁹ Там же. С. 115.

³⁰ Цит. по: Бекорюков А., диакон. Франциск Ассизский и католическая святость. С. 46.

³¹ Ветловская В. Е. Pater Seraphicus. С. 175.

³² Цит. по: Августин (Никитин), архим. Св. Франциск Ассизский в русской культуре. С. 508.

не концентрировать внимание, любовь и упование окружающих на себе, пусть даже неосознанно, как Мышкин в «Идиоте», а, отходя в сторону, указывать человеку путь к подлинному и единственному Спасителю. Вспомним: Елизавета Прокофьевна, единственная из действующих лиц романа «Идиот», названа святой — в речи Ипполита: «Вы сами ребенок, вы святая», — именно в той сцене, где она говорит ему: «Ну не плачь же <...> ты добрый мальчик, тебя Бог простит, по невежеству твоему, будь мужествен» (8, 248), чего ни разу не говорит ему ни князь, ни кто-либо еще. Я думаю, такой идеальный образ отношений между людьми запечатлелся в сердце Достоевского еще с раннего детства, когда мудрый мужик Марей, утешая испуганного (слухом ли о волке или смутным ощущением мирового зла) мальчика, сказал ему: «Ну, полно же, **Христос с тобой**, окстись» (22, 48).

Н. Ф. Буданова

Об одном источнике романа Ф. М. Достоевского «Бесы»: Устав о жительстве скитском преподобного Нила Сорского

Преподобный Нил Сорский (в миру Николай Майков, ок. 1433–1508) был великим подвижником так называемой Русской Фиваиды, центра духовной жизни на Русском Севере.

Основатель скита на реке Соре (Белозерский край), последователь византийских Отцов Церкви «исихастов» («безмолвников», или «молчальников») — Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Иоанна Лествичника, — Нил Сорский был талантливым духовным писателем, автором Посланий, Предания и Устава, состоящего из одиннадцати глав — «слов».

Опираясь на учение византийских Отцов Церкви, преподобный Нил размышляет о «мысленном делании», «делании сердечном», «учит умной (Иисусовой) молитве», «трезвению», «хранению сердца».

Имя преподобного Нила дважды упоминается в черновиках Достоевского: к роману «Подросток» (1875) и к «Дневнику писателя за 1876 год».

Приведем первую запись: «А кто не хочет трудиться, пусть тот и не ест, — сказано прежде (Нил Сорский)» (16, 143).

Характерно, что Достоевский, превосходно знавший Новый Завет, приводит это суждение, восходящее к апостолу Павлу (2 Фес. 3: 10), сославшись на Нила Сорского, а не на первоисточник, что, на наш взгляд, является прямым свидетельством знакомства писателя с Преданием и Уставом преподобного Нила.

Приведенная выше запись Достоевского отсылает нас к следующему месту труда Нила Сорского. На вопрос: «Что авва Нил заповедует о трудах телесных?» — тот отвечает: «Они необходимы во всяком месте на земле, не исключая и пустынного иночества. От Св. Отец строго передано нам, говорит преподобный Нил, чтобы дневную пищу и все для нас благопотребное, и Господу и Пречистой Его Матери непротивное, мы приобретаем своим рукоделием и работою».¹

¹ Преподобный Нил Сорский, первооткрыватель скитского жития в России, и Устав его о жительстве скитском... СПб., 1864. С. 7–8.

В подтверждение своей мысли преподобный Нил ссылается на упомянутый выше стих из Послания апостола Павла.

Вторая черновая запись Достоевского (к «Дневнику писателя за 1876 год») касается вопроса о монастырской собственности: «О святом Ниле Сорском и о собственности „Новое время“, 8 марта, № 9» (24, 157).

Запись навеяна рецензией А. Суворина на вышедшую анонимно книгу Д. И. Ростиславова «Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей» (СПб., 1876), где приводятся сведения о больших доходах церквей и монастырей, в частности Ниловой пустыни.

Как известно, Нил Сорский был противником монастырской собственности и выступал по этому вопросу на Московском соборе 1503 г.

Внимание Достоевского, очевидно, привлек контраст между учением преподобного Нила о нестяжательстве и современным богатством некогда основанной им Пустыни.

Обе приведенные мною черновые записи Достоевского по существу касаются тех же вопросов, которые некогда лежали в основе споров между «заволжскими старцами» («нестяжателями») и иосифлянами (последователями Иосифа Волоцкого). Скорее всего Достоевский был в курсе этих споров, так как о них вспоминали в печати и в его время.

Думаем, что Достоевскому были близки идеи преподобного Нила о нестяжательстве, о пропитании монахов трудами рук своих, довольствовании самым необходимым. Писателю был духовно близок и евангельский облик самого носителя этих идей.

В каталоге личной библиотеки Достоевского Устав Нила Сорского не числится. С каким изданием труда преподобного Нила мог познакомиться писатель?

В 1849 г. в Москве вышла на церковнославянском языке книга «Преподобного отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском». Однако более вероятно, что Достоевский пользовался одним из русских переводов этой книги, озаглавленной: «Преподобный Нил Сорский, первооткрыватель скитского жития в России,² и Устав его о жительстве скитском (в переводе на русский

² Г. М. Прохоров оспорил распространенное представление о Ниле Сорском как первом на Руси организаторе скитского жития, назвав в качестве такового Кирилла Белозерского (1337–1427), основателя и игумена Кирилло-Белозерского Успенского монастыря (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1985. Вып. 2, ч. 2. С. 135).

язык и с приложением всех других писаний, извлеченных из рукописей»). СПб., 1864; переизд.: М., 1865.

Существует распространенное мнение, согласно которому интерес к духовной литературе и трудам Отцов Церкви появился у Достоевского поздно, лишь к концу 1870-х гг. (после поездки в июне 1878 г. вместе с Вл. Соловьевым в Оптину пустынь), и что писатель слабо знал православную аскетику. Однако уже самый факт знакомства Достоевского с творениями Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Нила Сорского, Петра Дамаскина и некоторых других свидетельствует об обратном.³ По определению Г. П. Федотова, Устав преподобного Нила «представляет не устав в собственном смысле, а систематический, почти исчерпывающий, несмотря на свою сжатость, трактат по православной аскетике».⁴

Следуя византийской аскетической традиции, преподобный Нил различает восемь страстных помыслов («чревообъясный», «блудный», «сребролюбивый», «гневный», «печальный», «уныния», «тщеславный», «гордостный»); рассказывает об их возникновении и этапах развития; учит, как с ними бороться, чтобы они не смогли внедриться в душу человека и пленить его, превратившись в страсть.

Среди названных выше «страстных помыслов» самым тяжким и опасным считается гордость.

Первое упоминание имени Нила Сорского в черновых подготовительных материалах к роману «Подросток» относится к середине 1870-х гг. Однако есть основание предполагать, что знакомство Достоевского с Уставом произошло раньше: труд преподобного Нила, как будет показано далее, оказал определенное воздействие на формирование и эволюцию образа Ставрогина, а также на религиозно-философскую концепцию романа «Бесы» (1871–1872).

Образ Ставрогина — один из самых сложных в творческой системе Достоевского. Писатель наделил своего героя непомерной гордостью, гордыней человекобога (сверхчеловека), утратившего различие между добром и злом, попирающего нравственные законы по принципу «все позволено». При создании этого образа Достоевский нередко прибегал к библейской символике, учитывал опыт житийной и учительной литературы.

³ Сочинения некоторых из этих духовных писателей (в переводе на русский язык) хранились в личной библиотеке писателя — см.: Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции: Науч. описание / Под ред. Н. Ф. Будановой. СПб., 2005 (отдел «Богословие»).

⁴ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 167–168.

Тихон в своем психологическом поединке со Ставрогиным (глава «У Тихона») руководствуется христианскими представлениями о гордости, ориентируясь на «Слова» Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Тихона Задонского и других духовных учителей.

Тихон понимает, что Ставрогин одержим прежде всего «бесом гордости», а гордость, как уже отмечалось выше, один из самых тяжких грехов.

«Наказание гордому — его падение, побуждение же ко греху есть бес, а иступление есть знак оставления его от Бога, — поучает Иоанн Лествичник. — В первых двух уязвлениях люди нередко человеками же были исцеляемы, но последнее — от человек неисцельно».⁵

Исаак Сирин также посвящает специальное «Слово» обличению гордости. Характерные черты гордеца, по Исааку Сирину, — «лишение премудрости», «блудные помыслы», «ярится скоро», «немошь сердца», «прелесть ума», «хула на Бога», «буйные мысли», «презрение от людей», «студ и поношение от бесов», «больше обещать, чем можешь». Гордый подвергается «искушениям бесовским, превыше сил».⁶

Мотив бесоодержимости Ставрогина, символизирующий его глубокую духовную болезнь, Достоевский намечает уже в черновых подготовительных материалах к роману «Бесы». Характерно, что происходящую в душе героя борьбу между добром и злом писатель рисует — в соответствии с житийной и учительной традицией — как внутреннюю «брань» с бесами, которые прельщают человека, стремясь помешать его спасению.

Так, например, в характеристике Ставрогина, помеченной 23 июня 1870 г., читаем: «**Вообще иметь в виду**, что Князь обворожителен, как демон, а ужасные страсти борются... с подвигом. При этом неверие и мука — от веры. Подвиг осиливает, вера берет верх, но и бесы веруют и трепещут».⁷ „Поздно“, — говорит Князь и бежит в Ури, а потом повесился» (11, 175).

⁵ Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. М., 1862. С. 204.

⁶ Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископа христоролюбивого града Ниневию, Слова подвижнические. М., 1858. С. 474.

⁷ Согласно Евангелию, при встречах Христа с бесноватыми бесы узнавали Его. «Был в синагоге человек, имевший нечистого духа бесовского, и он закричал громким голосом: „Оставь, что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас, знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий“» (Лк. 4: 33–34). Ср.: «И духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: „Ты Сын Божий“» (Мк. 3: 11).

Особенно ошутим мотив бесоодержимости Ставрогина в журнальной публикации главы «Поединок» (часть вторая романа, глава третья, § II — Русский вестник. 1871. Т. 95, сент. С. 134–138), подвергшейся сокращениям по цензурным соображениям, в рассказе Ставрогина о преследующем его бесе.⁸ Характерно, что сам Ставрогин расценивает визиты этого непрошеного гостя как свидетельство своей неизбежной гибели. Именно поэтому он приходит к Тихону с попыткой покаяния, оказавшейся неудачной.⁹

Обратимся к Уставу Нила Сорского. На вопрос: «Как выясняет преподобный Нил окаянство и гибельность гордых помыслов» — последний отвечает: «Тот, кто в гордости своей сопротивником своим возымел Бога, кто мерзок и нечист пред Ним (...) кто поработил себя страсти этой (гордости), тот сам и бес, и враг (ратник), тот в себе самом носит скорую гибель».¹⁰

«Желающему обучиться смирению, сей божественной науке», преподобный Нил советует «ставить себя ниже всех, т. е. почитать себя хуже и грешнее всех человек, и сквернее всех тварей, потому что вышел из порядка, всякому естеству тварей указанного, — и горше самых бесов, потому что и они преследуют нас и побеждают».¹¹

Далее преподобный Нил цитирует Григория Синаита, по определению которого человек, одержимый гордыней, «горше самых бесов, яко их раб и послушник и сожитель их, во тьму бездны сойти к ним долженствующий. Воистину, всякий, кто во власти бесов, горше их и злосчастнее их самих. С ними низринулась ты, душа окаянная, в бездну. А посему, будучи жертвою тления, ада и бездны, почто прельщаешься умом своим и считаешь себя праведною, будучи греховна, скверна и по злым делам своим бесоподобна. Увы тебе, пес нечистый и всескверный, во огонь и тьму кромешную осужденный! Горе прельщению и заблуждению твоему, о злобесие!»¹²

⁸ Эти строки, присутствовавшие в первой публикации, Достоевскому позднее пришлось исключить из текста отдельного издания «Бесов» (СПб., 1873) в связи с вынужденным изъятием главы «У Тихона», за которую писатель боролся до конца. См. варианты журнальной публикации: 12, 141.

⁹ Глава «У Тихона» была изъята из журнальной публикации романа «Бесы» по цензурным требованиям редактора «Русского вестника» М. Н. Каткова. Не была восстановлена писателем в прижизненных изданиях его сочинений. Поэтому публикуется обычно в «Приложении» к роману.

¹⁰ Преподобный Нил Сорский (...) Устав его о жительстве скитском... СПб, 1864. С. 96.

¹¹ Там же. С. 97.

¹² Там же. С. 99.

Приведенные выше цитаты вызывают прямые ассоциации с двумя новозаветными текстами, сыгравшими важную роль в формировании религиозно-философского замысла романа «Бесы». Во-первых, это евангельский рассказ об исцелении Христом гадаринского бесноватого (рассказ о том, как бесы вышли из бесноватого и вошли в стадо свиней, которое, ринувшись в бездну, потонуло, — см. эпитафия к роману: Лк. 8: 32–36). Во-вторых, это стихи из Откровения св. Иоанна Богослова «И Ангелу Лаодикийской церкви напиши...» (Откр. 3: 14), упомянутые в самом тексте романа, черновых материалах к нему и главе «У Тихона». Приведем их, так как они чрезвычайно важны для понимания образа Ставрогина и причин его духовной гибели: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: „я богат, я разбогател, и ни в чем не имею нужды“. А не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ и слеп и наг» (Откр. 3: 15–17).

Обратим особое внимание на то обстоятельство, что в романе «Бесы» оба эти новозаветные тексты читает умирающему Степану Трофимовичу Верховенскому книгоноша Софья Матвеевна. И самое это неожиданное их соединение могло быть навеяно Достоевскому Уставом Нила Сорского.

Все вышеизложенное позволяет, на наш взгляд, отнести Устав преподобного Нила к числу важных христианских источников романа «Бесы».

В. В. Дудкин

Литературные предвестники «Бесов» Достоевского («Письма к провинциалу» Паскаля)

Если представить себе невозможное: Паскаль и Достоевский обменялись хронотопами, то очень возможно, что Достоевский во Франции XVII в. написал бы «Письма к провинциалу», а Паскаль сочинил бы роман «Бесы». Возможно потому, что это родственные гении (имеется в виду, понятно, Паскаль-художник), родственные натуры, души, родственные судьбы, и два столетия, их разделяющие, их родство не только не скрадывают, а, напротив, укрупняют.

Т. Манн считал Достоевского «одним из глубочайших и громаднейших религиозных мыслителей всех времен». ¹ В сравнении с Толстым он был «несравненно более глубоким и искушенным моралистом». Слова о Достоевском определенно наводят на Паскаля; его имя появляется, если продолжить цитату: «„Искушенность в христианстве“ — это выражение осталось у меня от времен моих занятий Савонаролой. Ницше, который ею обладал и сознательно разделял ее с Паскалем, любил ее в Достоевском. Это совсем иной мир, чем пластично-эпический; Толстой, в чьем морализировании есть чувственность, мало в этом смыслил. Господи, никаким он не был великим грешником, сколь сокрушенно ни заставлял он себя в это поверить. А Достоевский им был». ² А Паскаль если им и не был, то великим грешником он себя чувствовал. Эта «искушенность в христианстве» обостряла у них ощущение драматизма и трагизма жизни. И неудивительно, что для адекватной передачи такого мировосприятия Достоевский придумал метафору человека, живущего с «содранной кожей», а Паскаль задолго до появления этой метафоры ее реализовал, подвергая себя самоистязаниям плоти (бичевания, вериги).

Достоевский — пусть и не по своей воле, но, как и Паскаль, — с энтузиазмом — прошел школу сибирской каторжной аскезы. Паскаль и Достоевский страдали тяжелыми заболеваниями и, подобно библейскому Иову, смиренно сносили это бремя как испытание Божие.

Кульминацией их злоключений на жизненном пути была встреча лицом к лицу со смертью: у Паскаля — в 1653 г. на мосту Нельи, когда

¹ *Mann Th.* Betrachtungen eines Unpolitischen. Frankfurt/M., 1991. S. 54.

² *Манн Т.* Письма. М., 1975. С. 25. (Лит. памятники).

лошади понесли и свалились в воду, а карета, где он сидел, удержалась на самом краю; у Достоевского — перед казнью, которая в последний момент, когда он попрощался с жизнью, была отменена.

В своих сердцах они несли пламенную любовь к Иисусу Христу. Но их объединяли не только чувства, но и мысли о Христе. «Мы познаем Бога только через Иисуса Христа, — утверждал Паскаль. — Без этого посредника мы лишаемся всякого общения с Богом. Через Иисуса Христа мы познаем Бога. Все те, кто пытался познать Бога и доказать Его существование без Иисуса Христа, представили неубедительные доказательства. (...) Итак, Иисус Христос — истинный Бог наш».³ Эти слова навеяны, вероятно, евангельскими: «Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11: 27). В рассуждении Паскаля отчетливо просматривается рационалистическая логика математика (он трижды употребляет глагол «познавать», а также «доказать», «доказательства»). Но оно завершается алогизмом: если мы познаем Бога через Христа, то Христос и есть Бог. А куда девать Бога?

Этот вопрос выводит нас на парадоксальную логику Достоевского. Как-то уже неловко приводить знаменитые и так зацитированные слова писателя, адресованные Н. Д. Фонвизиной, но без них здесь никак не обойтись: «Этот символ (т. е. символ веры. — *В. Д.*) очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю тебе, что и не может быть. Мало того, 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 истиной» (28₁, 176). Итак, ответ на вопрос: куда девать паскалевского Бога, по логике Достоевского, выходит такой: если Христос вне Бога, то лучше остаться с Христом, нежели с Богом. В подтверждение того, что мысль Паскаля и Достоевского двигалась в одном русле, приведем еще одно высказывание Паскаля: «Мы творим себе кумира из самой истины; ведь истина вне любви — не Бог, она Его образ и кумир, который не заслуживает любви и поклонения».⁴ Не только не «заслуживает любви», но делает ее невозможной, ибо невозможно возлюбить абстрактного Бога, а только личного (ср. у Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог филосо-

³ Паскаль Б. Мысли. М., 1992. С. 129.

⁴ Там же. С. 336.

фов и ученых»⁵), или Бога воплощенного, Богочеловека, Иисуса Христа, или Бога Иисуса Христа, что, получается, одно и то же.

Паскаль и Достоевский были современниками глубоких кризисов христианской веры. И не просто современниками. Трещина в цитадели христианства прошла, если воспользоваться образом Генриха Гейне, через их сердце. Кончилась эра «наивной» веры, какой она запечатлена, например, у Данте; у Паскаля она уже «сентиментальная», к ней нужно прорываться через пароксизмы неверия, через «горнило сомнений». Вот признание Достоевского: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (28₁, 176). Вот почему он любил повторять слова не просто о вере, а о подвиге веры. Подвижником веры был и Паскаль, который буквально распинал себя на дыбе своих антиномий. Только один пример: «Непостижимо, что Бог есть, и непостижимо, что его нет...»⁶ Кириллов перед смертью говорит Петруше Верховенскому что-то очень и очень похожее («Бог необходим, а потому должен быть. (...) Но я знаю, что его нет и не может быть») и заключает, что «человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых...» (10, 176). Очевидность стала убийственной, непостижимость была мукой.

Паскаль: «Я один против тридцати тысяч — огню. За вами двор? Вы ложь, я истина. — В том вся моя сила. Если она у меня пропадет, я пропал. В обвинителях и карателях у меня недостатка не будет. Но со мной истина, и мы посмотрим, кто возьмет верх».⁷ Достоевский: «На вещь, которую я теперь пишу в „Русский вестник“, я сильно надеюсь, но не с художественной, а с тенденциозной стороны; хочется высказать несколько мыслей, хотя бы погибла при этом моя художественность. Но меня увлекает накопившееся в уме и сердце; пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь. (...) ...нигилисты и западники требуют окончательной плети» (29₁, 111–112, 113). «То, что пишу, — вещь тенденциозная, хочется высказаться погорячее. (Вот завопят-то про меня нигилисты и западники, что ретроград!) Да черт с ними, а я до последнего слова выскажусь» (29₁, 116).

⁵ Там же. С. 327.

⁶ Там же. С. 295.

⁷ Там же. С. 357.

Большая часть фрагментов, опубликованных и известных под названием «Мысли», предназначалась для задуманной Паскалем, но не осуществленной «Апологии христианской веры». У Достоевского был подобный и также не реализованный полностью грандиозный замысел художественной апологии христианства — романов «Атеизм» и «Житие великого грешника», частично претворенный в романах «Бесы» и «Братья Карамазовы».

Таким образом, сверхзадача у Паскаля в «Письмах к провинциалу» и у Достоевского в «Бесах» была общая: защита истинной христианской веры. Конкретные побудительные мотивы создания названных произведений были, естественно, разными, но типологически сходными. Как, впрочем, и исторические условия, их породившие.

Хотя сторонники Реформации во Франции потерпели поражение, католическую церковь раздирали внутренние противоречия. Оппозицию католическому официозу составили янсенисты, последователи голландского богослова Корнелия Янсения (1585–1638), среди которых был и Блез Паскаль. Но янсенисты считали себя правовеерными католиками, хотя папа осудил янсенизм как ересь. Сформировалось в XVII в. общественное движение, которое противопоставило себя не только католицизму, но и религии вообще. «По некоторым подсчетам, в тогдашнем полумиллионном Париже было около сорока тысяч атеистов».⁸ (Чуткий к веяниям времени Мольер сделал атеистом своего Дон Жуана в одноименной комедии.) Вот одна зарисовка из быта парижских атеистов (нигилистов?) тех лет: герцог де Невер, племянник кардинала Мазарини, устраивает на Страстную пятницу 1659 г. попойку с молочным поросенком на столе, которого присутствующий при этом аббат, с издевательски скрупулезным соблюдением всех тонкостей обряда, окрещает карпом.⁹ О «шалостях» в том же роде повествуется и в романе Достоевского (осквернение иконы Богоматери, непристойные картинки, подброшенные книгоноше, и т. д.)

XVII век отмечен также бурным развитием науки, открытия которой объективно оказывались в драматическом противоречии с религиозной картиной мира (самым ярким подтверждением чему является сам метавшийся между верой и наукой и в конце концов отрешившийся от последней Паскаль).

⁸ Гинзбург Ю. А. Мысли о главном // Там же. С. 7.

⁹ Там же.

Политическая нестабильность французского абсолютизма вылилась в движение Фронды (1648–1653), охватившее практически все слои общества.

В общем, «все смешалось» во Франции времен Паскаля, как и «все смешалось» в 1860-х гг. в России, где на повестку дня стали те же вопросы веры и неверия, веры и науки и т. д. Но «Письма к провинциалу» остались бы в ряду янсенистских сочинений А. Арно и П. Николая, как и «Бесы» — среди антинигилистических романов, если бы их авторы, отталкиваясь от конкретной проблемы, не вышли на самые главные и вечно актуальные вопросы о назначении человека и его месте в мироздании. Во времена Паскаля философия человека получила название «моральной философии». Она приобрела широкую популярность, даже стала в некотором роде модой парижских салонов и выдвинула плеяду блестящих мыслителей и писателей. Кроме самого Паскаля это были Ларошфуко, Лабрюйер, Шамфор и т. д. Религия и мораль — две стороны одной сущности. И Достоевский был писателем-моралистом. Во всяком случае, французская критика называла его романы трактатами о морали.

В обстановке всеобщего увлечения вопросами морали во французском обществе XVII в. не могли остаться без внимания моральные принципы иезуитов, которые существенно расходились с общепринятыми нормами христианской нравственности. Наиболее уязвимым тезисом иезуитской казуистики кроме печально известного «цель оправдывает средства» был пробабиллизм (от лат. *probabilis* — вероятный, правдоподобный). Он исходит из положения о том, что из множества суждений по тому или иному вопросу нет ни одного абсолютно истинного, поэтому следует опираться на более вероятное, правдоподобное. А таковым считалось мнение не Отцов Церкви, а современных отцов-иезуитов. Таким образом утверждались релятивизм и беспринципность суждений и оценок, которые в зависимости от ситуации обращались в свою противоположность. Обратимся к тексту Паскаля («Письма к провинциалу» представляют собой диалоги между повествователем — «Я» — и отцом-иезуитом — «патером»):

Патер: «Мнение называется вероятным, когда оно основано на доводах, имеющих какое-нибудь значение. Отсюда вытекает иногда, что один ученый, пользующийся большим авторитетом, может сделать мнение вероятным».

Я: «В самом деле, отец мой, ваше учение очень удобно. Еще бы! Отвечать „да“ и „нет“ по своему выбору. (...) Если вы не находите

расчета в одном направлении, вы бросаетесь в другое, и всегда наверняка».¹⁰

Критерием пушей вероятности являются современные авторитетные отцы-иезуиты, и вот почему: «Отцы Церкви были хороши для морали своего времени, но они слишком отстали для морали нашего времени. Уж не они руководят ею теперь, а новые казуисты».¹¹ Вместо «старых» — св. Августина (особо почитаемого янсенистами), св. Иоанна Златоуста, св. Амвросия, св. Иеронима и др. — приводится обширный список из 45 имен новых авторитетов, «людей очень мудрых и очень знаменитых», по указанию которых, как говорит патер, «мы руководим ныне христианством...»¹² По логике иезуита получается, что фактически есть два христианства (и не только по ней: альтернативой в некотором роде евангельскому христианству стала Церковь с момента ее возникновения, породившая христианство историческое), два пути спасения: «один — по Евангелию в его совершенно буквальном и наиболее доступном смысле; другой — по тому же Евангелию в истолковании Васкеза»¹³ (отца-иезуита).

Эластичная мораль иезуитов договаривается до оправдания убийства. Ограничения здесь вводятся только для того, чтобы «мигом не обезлюдить целое государство».¹⁴ На вопрос повествователя, а не назначить ли в таком разе прямо и цену за человеческую жизнь, патер, не замечая сарказма, с пафосом возвещает: «...по-вашему, легко оценить на деньги жизнь человека и притом христианина? Здесь-то вот я и хочу заставить вас почувствовать необходимость наших казуистов. Поищите-ка у всех древних Отцов Церкви, за какое количество денег разрешается убить человека? Что скажут они вам, кроме Non accides, „Не убий“!»

— А кто же дерзнул определить эту сумму? — спросил я.

— Наш великий и несравненный Молина, слава нашего общества, — ответил казуист. — По своей бесподобной мудрости он оценивает ее в шесть или семь дукатов, — он уверяет, — можно убить...»¹⁵

¹⁰ Лабиринты души: *Августин Аврелий*. Исповедь; *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Симферополь, 1998. С. 256–257.

¹¹ Там же. С. 258.

¹² Там же. С. 259.

¹³ Там же. С. 261.

¹⁴ Там же. С. 276.

¹⁵ Там же. С. 277.

В книге Паскаля обсуждается великое множество разнообразных казусов и их пробабилистских трактовок «добрым» отцом-иезуитом. В качестве итогового обобщения сошлемся на Генриха Бемера, известного исследователя иезуитизма, утверждающего, что иезуитам «можно поставить в вину то, что они лишили нравственность животворящей и действительно освежающей силы, сделав центром ее тяжести не совесть, а авторитет, взяв исходной точкой воспитания не ответственность, а повиновение. Подчинив мысль текстам ученых, они подчинили текстам и нравственность и никогда не могли понять того, что в сфере нравственного воспитания главной добродетелью является искренность. Таким образом они обесплодили формализмом как мораль, так и мысль. Они прекрасно умели воспитывать волю, но предназначали ее лишь для повиновения».¹⁶ А избрали иезуиты такую мораль, потому что исповедовали так называемый лаксизм, компромисс строгости и взыскательности христианской морали с человеческой слабостью. Но тут уже начинается философия Великого инквизитора, который, возможно, состоял и членом Общества Иисуса.

Насколько можно судить, паскалевские «Письма к провинциалу» в качестве одного из возможных источников «поэмы» Ивана Карамазова никто не называл. Странно, но точно так же обстоит дело и с «Бесами». Странно потому, что имя Паскаля упоминается в начале романа вместе с цитатой из «Писем» на французском языке (10, 51), а из Подготовительных материалов становится совершенно очевидно, что «Письма» сопутствовали замыслу романа и работе над ним.¹⁷ Можно сказать и больше — что Достоевский определился в своем отношении к иезуитам под впечатлением полемики с ними Паскаля. Фраза, которую цитирует Степан Трофимович Верховенский, — это блестящий афоризм и едкая острота, выставяющая иезуитов в их полемике против янсенистов беспомощными и некорректными. В развернутом виде она выглядит так: «...они (т. е. иезуиты. — В. Д.) сочли более уместным и более легким доискиваться цензуры, а не возражений, потому что им гораздо легче найти монахов, чем аргумен-ты». Причем она повторена дважды в тексте, она фигурирует также и

¹⁶ Бемер Г. Иезуиты; Ли Г. И. Инквизиция. СПб.; М., 1999. С. 93. Многочисленные примеры казуистики морали отцов-иезуитов приведены в кн.: Грингер Т. Иезуиты: Полная история ордена. Минск, 2004. С. 351–358.

¹⁷ Даже в монографии Г. Я. Стрельцовой «Паскаль и европейская культура», где есть раздел «Паскаль и Достоевский», «Письма к провинциалу» упоминаются в связи с романами «Идиот» и «Братья Карамазовы», но не в связи с «Бесами». См.: Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 330–355.

в Подготовительных материалах к «Бесам» (11, 287). Цитате из Паскаля у героя Достоевского предшествует такое рассуждение: «...положим, я ошибусь, но ведь имею же я мое всечеловеческое, всегдашнее, верховное право свободной совести? Имею же я право не быть ханжой и изувером, если того хочу, а за это, естественно, буду разными господами ненавидим до скончания века» (10, 51). Тот факт, что, заговорив о ханжах, изуверах, ненавистниках и свободной совести, Степан Трофимович вспомнил о Паскале, говорит сам за себя.

В Подготовительных материалах к «Бесам» есть такая запись под заголовком «Принципы Нечаева»: «Цель всякого человека есть стремление к наибольшему обеспечению своих интересов. Вот вся цель всего человека. <...> Общество выше государства. Общество соединяется лишь для силы, лишь для удовлетворения интересов каждого. Каждый член общества имеет непосредственный контроль над ним. Ассоциация может действовать насилием, ложью, обманом, убийством, клеветой, воровством до тех пор, пока оно еще не одержало верх, а борется. А впрочем, и далее может так действовать» (11, 269). Это «принципы Нечаева» уже в истолковании Шигалева, «отчасти фанатика человеколюбия», как его аттестует младший Верховенский. «Человеколюбие» его вполне иезуитское, как и философия человека — тоже.

На кого опирался Нечаев в своих проектах переустройства общества и человека, сказано там же, чуть ниже: «Отдаться иезуитам и католицизму в руководство. Иезуиты давно знают, что к ним же придут. Но пока еще слова мешают — республика, равенство, христианство. Некоторые идеи тоже очень мешают; например, иезуиты всех поработают и равняют, чтобы самим над всеми господствовать и жить в роскоши. Сами они никогда не станут равными всем. <...> Необходимо деспотизм и привилегия некоторым, чтоб все остальные жили в равенстве» (11, 272–273). О каком равенстве идет речь, догадаться нетрудно — о равенстве в рабстве.

Иезуитская мораль была реализована с удручающей очевидностью в иезуитском государстве, которое было создано в Парагвае (1610–1768). Основное население иезуитского государства составляли индейцы, по существу бесправные и несвободные. «Ни один из туземцев не может стать ни священником, ни монахом, ни тем более иезуитом. <...> Ему не позволяется даже по собственному желанию покинуть территорию редукции (т. е. поселения), ни тем более отправляться в европейские колонии. Он всегда находится под надзором. Фактически индеец — не свободный человек. Но в материальном отношении он, несомненно, чувствует себя счастливым при этом патриархальном

режиме».¹⁸ Распорядок дня — казарменный: «Утром после мессы отряды рабочих, выстроившись в правильные ряды, с пением отправляются в поле; перед ними несут священные изображения. Вечером они таким же порядком возвращаются в деревню для молитвы с четками. Отцы, разумеется, заботились об устройстве для „христиан“ пристойных увеселений и развлечений».¹⁹ Но условия жизни индейцев, в отличие от роскоши их наставников-иезуитов, ужасны. «Далее идут разделенные на правильные квадраты жилища туземцев, большей частью простые хижины в одну комнату, сделанные из земли и кирпичей, в которых теснятся отец, мать, сестры, братья, дети, внуки вместе с собаками, кошками, мышами, крысами и т. д.; здесь кишат тысячи сверчков и тараканов... новичку скоро становится дурно от невыносимого смрада этих хижин».²⁰ У господ-иезуитов для реализации их государства был благодатный материал. То, что они изначально имели, было целью Нечаева — Верховенского — Шигалева: «Тут надо, главное, изменить природу человека физически. Тут вполне надо, чтоб переменялась личность на стадность уже непосредственно, хотя бы он давно забыл первоначальную формулу» (11, 271). Забота руководителей парагвайского государства о своих гражданах была строго дозированной и направлена на неукоснительное соблюдение status quo, чтобы паче чаяния не вырастить среди индейцев каких-нибудь Цицеронов, Коперников, Шекспиров, а потом возись с этими «способностями высшими».

В «Истории Англии» протестантского писателя Т. Маколея сказано следующее: «Таким странным образом перемешивались добро и зло в характере этого знаменитого Общества, и в этой своеобразной смеси и заключалась тайна его гигантского могущества».²¹ Множество критических и апологических работ об Ордене иезуитов эти слова только подтверждают. Паскаль, как позже и Достоевский, знал об этой «своеобразной смеси» поболее. «Всякая вещь отчасти верна, отчасти ложна. Существенная же истина не такова, она совершенно чиста и совершенно верна. Подобное смешение ее разрушает и уничтожает. Нет никакой чистой истины, а потому нет никакой истины, пока нет чистой истины. Можно сказать — истина, что человекоубийство дурно: да, потому что мы знаем, в чем зло и ложь. Но что мы

¹⁸ *Бемер Г. Иезуиты...* С. 334–335.

¹⁹ Там же. С. 335.

²⁰ Там же. С. 332.

²¹ Цит. по: Там же. С. 101.

назовем добром? Целомудрие? Я скажу — нет, потому что тогда мир бы кончился. Брак? Нет, воздержание выше. Не убивать? Нет, потому что беспорядок был бы ужасен, и злые поубивали всех добрых. Убивать? Нет, это разрушает природу. У нас все истинно и хорошо только отчасти и смешано со злом и ложью».²² Односторонность, сугубая партийность взглядов органично чужда людям такого масштаба, как Паскаль и Достоевский. Достоевский называл себя даже «старым нечаевцем» (21, 129), а о нигилистах отзывался так: «Нигилисты — это были в сущности мы, вечные искатели высшей идеи» (16, 76). Тем не менее их неприятие иезуитизма и нигилизма было однозначным. Не случайно Габриэль Моно, автор «Введения» к книге Г. Бемера и его единомышленник, утверждает: «Мы не можем представить себе иезуитского Фому Кемпийского или Паскаля...»²³ Это значит, что при глубочайшем проникновении Паскаля и Достоевского в хитросплетения добра и зла, в их диалектику непримиримая позиция по отношению к своим оппонентам была последовательной и непоколебимой. Дело в том, что с истиной, которая владела умами и сердцами Паскаля и Достоевского, их противники были явно не в ладах. Как сказано у Паскаля, повторимся, истина эта — «существенная» — «совершенно чиста и совершенно верна». Но вот главное: она не поддается смешению, ибо смешение «ее разрушает и уничтожает». А иезуиты: «Вместо того, чтобы стремиться поднять человеческую природу до уровня идеала, данного Божественными предписаниями и примерами, они принизили этот идеал до обычного уровня человеческой природы».²⁴ Как Великий инквизитор Достоевского.

У такой, в сущности, антихристианской антропологии сторонников, кроме атеистов, до XX в. было мало. В начале же этого века начинается процесс пересмотра традиционно негативной репутации Общества Иисуса, о чем свидетельствуют здесь упоминаемые Г. Бемер и Г. Моно. В современном постмодернистском прочтении иезуиты, конечно же с оговорками, объявляются предтечами либерализма (а он как раз и формировался в эпоху Паскаля) и современной демократии. А Великому инквизитору сочиняется «Апология». Попробуем выделить наиболее существенные ее положения:

1) «...Великий инквизитор и Иисус Христос, если взять в качестве примера христианство, воплощают или персонифицируют две стороны

²² Паскаль Б. Мысли. С. 325.

²³ Бемер Г. Иезуиты... С. 96.

²⁴ См.: Там же. С. 100.

первоначал человеческого существования. Если в Христе воплощено начало дерзновения, вызов установившемуся порядку вещей, то в Великом инквизиторе — начало порядка и повиновения власти. ⟨...⟩ Если Христос был учителем тех ста сорока четырех тысяч ревнителей свободы, то учителем остального человечества был Великий инквизитор».²⁵

2) «Большинство же людей (как правило, средних, заурядных) склонны отдавать приоритет хлебу насущному».²⁶

3) «Ему (т. е. Адаму, которому Бог „создал лишь тело“ под угрозой самых строгих кар было категорически запрещено вкусить яблоко с древа познания, и тем самым он был обречен на растительное существование... Если так, то невозможно избавиться от искушения утверждать, что главная заслуга в создании человека разумного — Homo Sapiens — принадлежит не столько Богу, сколько змею искушителю...»²⁷

4) «В этом смысле, по-видимому, прав Дж. Стюарт Милль, который утверждал ⟨...⟩ что он верит во всеблагость Божью, но не верит в Его всемогущество. Для обоснования этого тезиса напомним, что само появление на свет Спасителя... сопровождалось избиением младенцев».²⁸

5) Свобода без хлеба миллионам, а сейчас и миллиардам людей не нужна.

6) Все, что начинается с Иисуса Христа, приземляется и кончается Великим инквизитором.

Завершается статья К. С. Гаджиева такими словами: «В свете вышеизложенного можно сделать вывод, что для правильного понимания реального мира, реальной природы человека нужно стать „по ту сторону добра и зла“ (при этом в повседневной жизни оставаясь в поле действия принципов морали на принципах добра и справедливости). Иначе говоря, оценка деяний людей должна быть основана на учете не только разумного и доброго начала в человеческой природе, но и на осознании несовершенства человека, его приверженности злу, разрушению и хаосу».²⁹

²⁵ Гаджиев К. С. Апология Великого инквизитора // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 17.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 7.

²⁸ Там же. С. 9.

²⁹ Там же. С. 22.

Многое из того, что сказано в этой «Апологии...» по существу христианства, было понято уже Паскалем. «Искушенность в христианстве» — это обязывает. А об этой самой «искушенности» Достоевского и говорить не приходится. Сколько разгадок парадокса о Христе и истине из письма к Фонвизинной (цитата приведена в начале статьи) было предложено! Он хотя и выражает свою мысль в сослагательном наклонении, но одновременно допускает ее реализацию в будущем. Мысль эта — Христос вне истины и истина вне Христа. По логике «Апологии...», Великий инквизитор, как и Христос Иоаннова Евангелия, может претендовать на истину. Раздвоенность истины есть отсутствие «существенной», как говорил Паскаль, истины. И дело вовсе не в том, что пришел некий господин Постмодернизм и возвестил, что истины нет. Он сам поет со слов науки. Современная же наука открыла частицы-фантомы, которые есть и которых одновременно нет. Речь идет о некоей базовой субстанции вселенной, а она по сути виртуальна. Она есть, но ее нет. Выходит двойная истина по Кириллову. Яблоко ложится недалеко от яблони. Достоевскому «открылась бездна» двойных истин, и он предпочел им «метафизическое утешение». Как — в свое время — Паскаль.

В. Е. Ветловская

Символические мотивы в «Братьях Карамазовых»

Предлагаемая вниманию читателя статья написана в развитие темы, которой мне уже приходилось касаться.¹

Речь шла о работе над словом, стремлении художника извлечь из него максимум возможных и необходимых в идейном плане значений. В «Братьях Карамазовых» это сказалось, в частности, в использовании некоторых чисел, получивших особый, символический смысл как в мифологически-фольклорных своих истоках, так и в христианстве. В данном случае (и это вообще для него характерно) писатель опирался на ту и другую традицию.

Избранные Достоевским числа повторяются по ходу повествования, и они же являются опорой композиционной структуры целого. Это числа *три* и *четыре*.

Напомним наиболее приметные из таких повторов. Три тысячи Митя Карамазов берет у Катерины Ивановны; три тысячи он хотел бы получить от отца; три тысячи его отец припрятывает для Грушеньки; три тысячи Алеша, Катерина Ивановна и Иван платят адвокату.

Далее. В романе три главы об исповеди Мити («Исповедь горячего сердца. В стихах», «Исповедь горячего сердца. В анекдотах», «Исповедь горячего сердца. Вверх пятами»); три главы о надрывах («Надрыв в гостиной», «Надрыв в избе», «И на чистом воздухе»); три главы о попытках Мити достать деньги, чтобы вернуть долг Катерине Ивановне («Кузьма Самсонов», «Лягавый», «Золотые прииски»); три главы о мытарствах («Хождение души по мытарствам. Мытарство первое», «Мытарство второе», «Третье мытарство»); три главы о встречах Ивана со Смердяковым после происшедшей «катастрофы» («Первое свидание со Смердяковым», «Второй визит к Смердякову», «Третье, и последнее, свидание со Смердяковым»).

Роман был задуман в *трех* частях, каждая из них должна была заключать в себе *три* книги. При этом книга пятая «Pro и contra», объединявшая на первых порах и «богохульство» Ивана, и проникновенно благочестивую проповедь старца Зосимы, занимала центр композиции.

¹ Ветловская В. Е. 1) Символика чисел в «Братьях Карамазовых» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. 26. С. 139–150; 2) Средневековая и фольклорная символика у Достоевского // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 315–322.

«Эта 5-я книга, в моем воззрении, — писал Достоевский Н. А. Любимову 10 мая 1879 г., — есть кульминационная точка романа ⟨...⟩. Мысль ее ⟨...⟩ изображение крайнего богохульства и зерна идеи разрушения нашего времени в России, в среде оторвавшейся от действительности молодежи, и рядом с богохульством и анархизмом — опровержение их, которое и готовится мною теперь в последних словах умирающего старца Зосимы...» (30₁, 63; ср.: 30₁, 64).

Несколько позднее вторая часть представлялась писателю уже в *четырёх* книгах. Такая разбивка на части и книги, судя по письмам к Н. А. Любимову от 8 июля; 25 июля / 6 августа; 7 / 19 августа, тоже устраивавшая Достоевского, оставляла книги «Pro и contra» (книга пятая, «богохульство» Ивана) и «Русский инок» (книга шестая, поучения Зосимы) в центре романа. Это было важно потому, что опровержению Ивана, с его хулой и отрицанием Бога, служит не только проповедь старца Зосимы, но и «весь роман»: «Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман» (27, 48).

Когда по ходу работы вторая часть разрослась настолько, что писатель должен был разделить ее на две, каждая из них объединила по *три* книги. «Я первоначально действительно хотел сделать ⟨роман. — В. В.⟩ лишь в 3-х частях, — писал Достоевский Н. А. Любимову 16 ноября 1879 г. — Но так как пишу *книгами*, то забыл (или пренебрег) поправить то, что давно замыслил. А потому и пришлю при письме в редакцию и приписку, чтоб ⟨...⟩ вторую часть считать за две части, то есть за 2-ю и 3-ю, а в будущем году напечатана будет, стало быть, лишь последняя *четвертая* часть. Таким образом, 4-я, 5-я и 6-я книги романа составят *вторую* часть, а 7-я, 8-я и 9-я книги составят 3-ю часть. Во всех трех частях будет таким образом в каждой по *три* книги, и почти по ровному числу печатных листов. Такова же будет и 4-я часть, то есть в 3-х книгах и от 10 до одиннадцати печатных листов» (30₁, 131). В результате роман вышел в четырех частях и в двенадцати книгах, равномерно распределившихся по этим частям.

Не думаю, что этот результат существенно изменил мысль, заключенную в предшествующей стадии композиционного распределения материала, когда роман был разделен на три части, центральная из которых, в отличие от первой и третьей, должна была состоять из *четырёх* книг. Разве что число *четыре* в окончательном виде композиции более заметно. Но с самого начала (то есть независимо от компози-

ции) оно упоминалось в романе достаточно часто, чтобы предположить какую-то особую его смысловую нагрузку.

Нередко такое упоминание увязывает его с числом *три*. Например: «Состукнулись *трое* лбами (имеются в виду Федор Павлович Карамазов, Иван и Митя. — В. В.), а ты (т. е. Алеша. — В. В.), пожалуй, *четвертый*» (14, 74) или «года *три-четыре*» (14, 21); «*третий аль четвертый*» (14, 111); «*трое* или *четверо*» (14, 162; курсив мой. — В. В.) и т. д.

Если говорить о главных действующих лицах случившейся трагедии, сыновьях Федора Павловича Карамазова, то их тоже не то *три*, не то *четыре* — три законных сына (Митя, Иван, Алеша, каждому из которых посвящена отдельная книга) и один незаконный, сомнительный (Смердяков).

Что касается числа *три*, положенного в основу композиции, оно заставляет вспомнить Данте, имя которого не случайно названо в романе (в предисловии Ивана к поэме «Великий инквизитор» — 14, 224, 225). Это имя вызывало в сознании представление о цикле католических идей и понятий, относящихся к мирозданию в целом. (Далее, уже в самой поэме, Иван рассуждает о таких идеях и понятиях применительно к судьбам человеческого рода.)

Заключая речь о Данте в юбилейной статье, посвященной знаменитому итальянцу и помеченной 14 мая 1865 г., А. Н. Веселовский писал: «Данте — поэт католичества; мы не знаем другого более полного выражения католической трилогии, обнимавшей всю жизнь, земную и небесную». ² Как раз такое отношение к Данте было высказано Достоевским в его предисловии к переводу «Собора Парижской Богоматери», опубликованному в журнале «Время» (1862). (Замечу, что и у Ивана в «Братьях Карамазовых» имя Данте упомянуто в прямой связи с тем же романом Гюго.)

Говоря о Гюго, Достоевский утверждал, что в его произведениях видна идея «восстановления погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков» и что это основная идея литературы XIX в. (20, 28—29). Писатель надеялся, что, «может быть, хоть к концу-то века она воплотится наконец вся, целиком, ясно и могущественно, в каком-нибудь таком великом произведении искусства, что выразит стремления и характеристику своего времени так же полно и вековечно, как,

² Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества // Вестник Европы. 1866. Т. IV. С. 205.

например, „Божественная комедия“ выразила свою эпоху средневековых католических верований и идеалов» (20, 29).

Ничто не мешало Достоевскому в итоговом произведении со всей художественной силой, отпущенной ему, постараться выразить «стремления и характеристику своего времени», а вместе с тем и близкие Данте, и далекие от него христианские «верования и идеалы».

Отсылка к Данте в «Братьях Карамазовых», как мне уже доводилось писать, имеет смысл и согласия, и полемики.

В грандиозном строении своей поэмы, «обнимавшей всю жизнь, земную и небесную», Данте воспользовался средневековым уподоблением мира книге.³

У Данте сказано:

Я видел — в этой глуби сокровенной
Любовь как в книгу некую сплела
То, что разлистано по всей вселенной:

Суть и случайность, связь их и дела.
Всё — слитое столь дивно для сознанья,
Что речь моя как сумерки тускла...

(«Рай», песнь XXXIII, 85–88; пер. М. Л. Лозинского)

Мироздание подобно книге; книга, в свою очередь, может быть подобна мирозданию. В системе точных символов и соответствий она способна не только правильно, но, в принципе, исчерпывающе полно рассказать о жизни земной и небесной, точнее — о жизни видимой и невидимой.

Как и Данте, Достоевский воспользовался уподоблением мира (вселенной) книге. Черт в «Братьях Карамазовых» говорит: «Каким-то довременным назначением <...> я определен „отрицать“, между тем я искренно добр и к отрицанию совсем не способен. Нет, ступай отрицать, без отрицания-де не будет критики, а какой же журнал, если нет „отделения критики“? Без критики будет одна „осанна“ <...> я, впрочем, во всё это не ввязываюсь, не я сотворял, не я и в ответе. Ну и выбрали козла отпущения, заставили писать в отделении критики, и получилась жизнь» (15, 77).

В книге «Pro и contra», которая вместе с книгой «Русский инок» является идейным центром романа, Иван тоже выступает в «отделе-

³ Об этом символе, среди других, писал А. М. Панченко. См.: *Панченко А. М., Смирнов И. П.* Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XIX в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. 26. С. 47–48; *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 178–179.

нии критики». Он отрицает «мир Божий» (14, 214) и, несмотря ни на какие оговорки, богохульно отрицает и Бога (главы «Бунт» и «Великий инквизитор»).

Композиционная триада Данте, воспроизведенная в композиции романа Достоевского, имеет в виду, прежде всего, трипостасную природу единого Бога. О ней напоминают свидетельские показания доктора Герценштубе. «Gott der Vater. — Gott der Sohn. — Gott der heilige Geist», как формула любви и благодарности, повторяется в рассказе доктора о том, как он принес маленькому Мите, брошенному отцом на задворках, фунт орехов: «...и я принес ему один фунт орехов (...) и сказал ему: „Мальчик! Gott der Vater“, — он засмеялся и говорит: „Gott der Vater. — Gott der Sohn“. Он еще засмеялся и лепетал: „Gott der Sohn“. — „Gott der heilige Geist“. Тогда он еще засмеялся и проговорил сколько мог: „Gott der heilige Geist“. А я ушел. На третий день иду мимо, а он кричит мне сам: „Дядя, Gott der Vater, Gott der Sohn“, и только забыл „Gott der heilige Geist“, но я ему вспомнил, и мне опять стало очень жаль его. Но его увезли, и я более не видал его. И вот прошло двадцать три года (...) и вдруг входит цветущий молодой человек, которого я никак не могу узнать, но он поднял палец и смеясь говорит: „Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der heilige Geist! Я сейчас приехал и пришел вас благодарить“» (15, 106—107).

Формула «Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der heilige Geist» (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой), как кажется, повторяется трижды (однажды в Митином детстве, затем тогда же, *три* дня спустя, затем спустя двадцать *три* года). Но благодаря подхватам или забывчивости Мити каждый член этой формулы повторен *четыре* раза. Выходит, что она вся звучит не то три, не то четыре раза, вернее — и *три*, и *четыре* раза вместе.

Формула, означающая триединого Бога (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой), несет и узкий (относящийся только к Мите), и самый широкий смысл. Последний связан с композиционным делением романа на *три* книги в каждой из *трех*, позднее из *четырех* частей.

Композиционная триада, напоминая о триедином Боге, приобретает особое значение и в иносказательном плане соответствует началу любой обращенной к Богу молитвы («Во имя Отца и Сына и Святого Духа») и Его молитвенному прославлению («Слава Отцу и Сыну и Святому Духу»). Ведь если, как утверждает старец Зосима, «всё создание и вся тварь, каждый листик (...) Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие» (14, 268), то есть совершает безотчетно и инстинктивно, то человек и мо-

жет, и должен выразить это в деле и слове — или в принятой всеми и выше приведенной форме, или с индивидуальными отличиями, как у Митя:

Слава Высшему на свете,
Слава Высшему во мне!.. (14, 96).

«Этот стишок, — объясняет позднее Митя, — у меня из души вырвался когда-то, не стих, а слеза... сам сочинил» (14, 366). Ср.: «Христ у плачет...»

Славословие Богу, заключенное в композиционной триаде, принадлежит автору. Согласуясь с проповедью старца Зосимы, оно противостоит богохульству Ивана в главах «Бунт» и «Великий инквизитор».

Однако повтор числа *три* имеет в виду не только Творца, но и Его творение — в пространственном измерении и временных атрибутах. «Разделение мира», по Николаю Спафарию (1636—1708), «в трех есть: небо, море, земля, или во небесных, земных и преисподних»; «Три разделения времен: настоящее, прешедшее и будущее».⁴

Пространственной триадой представлен Божий мир у Данте — ад, чистилище, рай. Ей соответствует триада временная: ад, не ведающий упований, — царство прошедшего; чистилище, где живы надежды, — царство будущего, и рай, согласно А. Н. Веселовскому, являет то «мирное довольство настоящим, о котором не снится земным людям».⁵

Земле у Данте нет места. И естественно. «Вся жизнь, все космогонические представления средневекового человечества, — пишет А. Н. Веселовский, — распределялись по символам: человек принадлежал либо небу, либо аду, либо чистилищу, но почти никогда не принадлежал земле, по которой ступал (...). Небо и ад, добро и зло сходятся на земле, продолжая вековую борьбу в человеке: злой дух и добрый ангел сопутствуют ему, по средневековым понятиям, каждый увлекая в свою сторону...»⁶ И человек идет путем греха и искупления, начатого на земле и продолжающегося далее — в чистилище.

Когда в «Братьях Карамазовых» Митя говорит о той же борьбе добра и зла в сердцах людей, он указывает и на ее начало. Герой усматривает его в извечном стремлении человека к красоте, источник притя-

⁴ Спафарий Н. Арифмология, сиречь числословие, всех яже нас учить могут числом объемлемое // Спафарий Н. Эстетические трактаты. Л., 1978. С. 104, 106.

⁵ Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества. С. 167—168.

⁶ Там же. С. 203.

гательности которой (святой или греховный) часто таинственно скрыт и непонятен.

«Миры иные» в «Божественной комедии» замещают собой и умещают в себе земное. И не только умещают, но, как ни странно (на взгляд человека иной христианской традиции), земным и ограничиваются. «Суть и случайность, связь их и дела», наказание за грех, награда за добродетель у Данте остаются в земных пределах — реального и мыслимого. И характерно: Данте затрудняется в выборе слов («речь моя как сумерки тускла»), но не в выборе представлений о том, что «не от мира сего». Все это в духе католического рационализма, в Средневековье бестрепетно переносящего земные явления в неземные сферы, а позднее корректирующего представления об этих сферах колеблющейся мыслью слабого земного разума.

В отличие от Данте, у Достоевского в первую очередь речь идет о земле. Она представлена той же временной триадой — прошлого (уходящее поколение), настоящего (молодое поколение, вступившее в деятельную жизнь), будущего (поколение тех, кому предстоит это сделать) — и трехмерным пространством.

О трехмерном пространстве говорит Иван: «Если Бог есть и если Он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал Он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства» (14, 214). Иван имеет в виду трехмерность земных, материальных вещей. Правда, он тотчас оговаривается. «Между тем, — уточняет он, — находились и находятся даже и теперь геометры и философы, и даже из замечательнейших, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная или еще обширнее — всё бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности» (14, 214).⁷ Эти сомнения Иван исключает из собственных рассуждений о мире Божьем и Боге: «Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего (...). Всё это вопросы совершенно

⁷ Одна из аксиом геометрии Эвклида (IV–III вв. до н. э.) заключается в том, что параллельные линии, как бы они ни были продолжены, не пересекаются, даже в бесконечности. Неэвклидовы геометрии Новейшего времени, начиная с работ русского математика Н. И. Лобачевского (1792–1856), создавались на основе замен некоторых постулатов Эвклида. Иная, чем у Эвклида, формулировка аксиомы о параллельных линиях принадлежит Г. Ф. Б. Риману (1826–1866).

не свойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях» (14, 214).

В противоположность своему герою, лукаво сводящему трехмерность пространства к материальным, земным вещам (лукаво потому, что в том же разговоре с Алешей Иван выходит за земные пределы, да ради этого выхода он свой разговор и затеял), Достоевский мыслит ее в самых широких границах. Писатель, как известно, интересовался и неевклидовыми геометриями,⁸ и проблемами четырехмерного пространства (этот интерес, безусловно, имел и профессиональный характер, ведь Достоевский был строительным инженером).⁹ Размышления на эту тему отразились в «Братьях Карамазовых».

Пространственная триада здесь обнимает небо, землю и преисподнюю. Но у Достоевского не только небо или ад, но и земля — загадка. «Страшно много тайн, — восклицает Митя Карамазов, — слишком много загадок угнетают на земле человека» (14, 100). Да и сам человек, способный «вмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны, бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения» (15, 129), — тоже загадка. Об этом рассуждает старец Зосима: «...многое из самых сильных чувств & движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь (...). На земле (...) воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом. Многое на земле от нас скрыто, но взамен даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле» (14, 290).

Уж если человеку трудно или невозможно до конца понять земное, то тем более трудно или невозможно понять то, что «не от мира сего» (Достоевский переводит в серьезный план неискренние слова Ивана). Ведь, будучи причастными земной жизни, «миры иные» не умеща-

⁸ О знакомстве Достоевского с неевклидовыми геометриями см., например: *Куйко Е. И.* Восприятие Достоевским неевклидовой геометрии // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1985. Т. 6. С. 120–125.

⁹ Писатель был знаком с работой А. М. Бултерова «Четвертое измерение пространства и медиумизм», опубликованной в февральской книге «Русского вестника» за 1878 г. Это послужило темой его собеседования с преподавателем механики О. Н. Ливчаком (см.: *Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского, 1821–1881.* СПб., 1995. Т. III. С. 261). По поводу «четвертого измерения» и опытов спиритизма Достоевский тогда же отправил письмо в редакцию газеты «Новое время» (см.: 30, 16).

ются в ней. Они на земле и вне ее. Черт, не желающий открывать Ивану потусторонние тайны и сам не вполне владеющий ими (ведь он не всеведущ), тем не менее проговаривается в главном: «Здесь, когда временами я к вам переселяюсь, моя жизнь протекает вроде чего-то как бы и в самом деле, и это мне более всего нравится. Ведь я и сам, как и ты же, страдаю от фантастического, а потому и люблю ваш земной реализм. Тут у вас всё очерчено, тут формула, тут геометрия, а у нас всё какие-то неопределенные уравнения!» (15, 73). И о себе: «Я икс в неопределенном уравнении» (15, 77).

В той степени, в какой «миры иные» получают (или способны получить) земное воплощение, они усваивают и земной «реализм», «геометрию» преходящих и конечных вещей, математическую определенность форм и формул, с соответствующими атрибутами времени и пространства. Благодаря этой соразмерности с землей они и составляют с ней одну триаду.

Но в той степени, в какой «миры иные» — область «неопределенных уравнений», они вообще с землей не соизмеримы. Их время и пространство не знают ограничений. Вечность нельзя исчислить; в бесконечном пространстве бессильна земная «геометрия», поэтому «параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле», несомненно сойдутся «где-нибудь в бесконечности». Там действуют другие законы; как говорит черт: «...у нас ведь своя арифметика» (15, 80).

Ввиду принципиального несходства с природой «мира сего» «миры иные» и не соизмеримы и не сопоставимы с землей. Они представляют особую часть созданной Богом вселенной. Поэтому они никогда, ни при каких условиях не могут быть постигнуты ни в какой полноте земных символов и соответствий. Они принципиально непостижимы, оставаясь для человека «загадкой», той тайной, которую здесь, на земле, ему не суждено разгадать.

Во всем этом усматривается художественное выражение православной (апофатической) мысли, настаивающей на рационально непознаваемой сущности того, что «не от мира сего».¹⁰

¹⁰ В. Н. Лосский, например, пишет: «На протяжении нашего исследования мистического богословия Восточной Церкви мы должны были неоднократно констатировать апофатическую позицию, свойственную этому религиозному образу мыслей. (...) ...отрицания, указывающие на Божественную непознаваемость, не запрещают познания; апофатизм, отнюдь не являясь ограничением, заставляет нас превосходить все понятия, всякую область философской спекуляции. Это устремленность ко все возрастающей полноте, преобразовывающей знание — в незнание, концептуальное богословие — в созерцание, догматы — в опыт неизреченных тайн» и т. д. (Лосский В. Н. Очерк

Ясно, что не в постижении этой сущности и цель человеческой жизни. Ведь не о познании, а о любви говорит Христос, образ Которого как указание и руководство явлен человеку на темных путях его земной жизни. «Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, — рассуждает старец Зосима, — дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: „Я есмь, и я люблю“. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, *живой*, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки...» (14, 292).

Непостижимые для человеческого разума «миры иные» — четвертая часть вселенной.

Таким образом, вселенная («всё бытие») у Достоевского, в отличие от Данте, состоит не то из трех, не то из четырех частей, точнее — и из *трех*, и из *четырёх* частей. Думается, что этот смысл, в первую очередь, и несет разделение романа на *четыре* части, каждая из которых заключает в себе *три* книги. В этой четырехчастной вселенной правит единое Высшее начало — Бог Творец в трех Своих ипостасях. Именно Его в свободном изъявлении благодарной любви надлежит человеку восславить, как это и делает Достоевский в своем последнем романе.

Н. А. Кашурников

Феноменология юродства в романе Достоевского «Братья Карамазовы»

В книгу Д. С. Лихачева, А. М. Панченко и Н. В. Поньрко «Смех в Древней Руси» (Л., 1984) вошли статьи А. М. Панченко, посвященные феноменологии юродства: «Древнерусское юродство», «Юродство как зрелище» и «Юродство как общественный протест». Опираясь отчасти на них, хотелось бы поделиться своими соображениями о роли феномена юродства в творчестве Достоевского на примере романа «Братья Карамазовы». При этом акцент в предлагаемой работе делается на *преломлении* в произведении писателя русской традиции юродства — как характерного поведения и образа жизни юродивого, так и восприятия того и другого окружающими людьми.

В «Братьях Карамазовых» к образам юродивых относятся, в первую очередь, Лизавета Смердящая и вторая жена Федора Павловича Карамазова Софья Ивановна.¹ Велико искушение отнести к юродивым Алешу Карамазова, но следует сказать, что он юродив не столько в глазах автора, сколько в глазах отдельных персонажей: Ракитина, Катерины Ивановны и др. В то же время, как показывает В. Е. Ветловская,² образ Алеши соотнесен в романе с житийным образом Алексея, человека Божия (юродивым, правда, не являющегося). Что касается отца Ферапонта, то его юродство с полным правом можно назвать «внешним».³

Как отмечает А. М. Панченко, «юродство занимает промежуточное положение между смеховым миром и миром церковной культуры. Можно сказать, что без скоморохов и шутов не было бы юродивых».⁴

¹ В. В. Иванов считает, что Софью Ивановну нельзя причислить к юродивым, поскольку Достоевским она названа «кликушей» (см.: *Иванов В. В.* Безобразие красоты: Достоевский и русское юродство. Петрозаводск, 1993. С. 10). Однако кликушей Софья Ивановна стала уже во многом вследствие обращения с ней Федора Павловича, в то время как ее смирение и кротость не от мира сего — качества, присущие ей от рождения.

² *Ветловская В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб., 2007. С. 200–210, 217–229. (Б-ка Пушкинского Дома).

³ *Кусков В. В.* Мотивы древнерусской литературы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Вестник МГУ. Сер. 10: Филология. 1971. Вып. 5. С. 28.

⁴ *Панченко А. М.* Древнерусское юродство // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72.

Поэтому позволю себе предположить, что в «Братьях Карамазовых» юродство соприкасается и соотносится не только с шутовством (на что неоднократно указывалось в литературе о творчестве писателя), но и со скоморошеством. И хотя Достоевский слово «скоморох», в отличие от «шута», в произведении не использует, явление шутовства (так, как его понимает писатель) включает в себя элементы, для шутовства в чистом его виде не характерные, — и в том числе, как я постараюсь показать ниже, элементы скоморошества. Да и в целом в русской смеховой традиции, наследником которой Достоевский в данном случае выступает, скоморошество играет ничуть не меньшую роль, чем шутовство.

Сразу нужно отметить, что шут, изначально выступая как прямая противоположность царю (королю) — символу порядка и жизни, — сам является архетипическим символом хаоса и смерти.⁵ Согласно М. М. Бахтину, шутовство по сути есть *развенчивание* структурированных форм действительности (для последующего их обновления).⁶ Однако скоморошество, как представляется, в своей основе не столько развенчивание мира, сколько, скорее, «незаинтересованное» плутовство и озорство с элементами чертовщины. Архетипически скоморох — это *трикстер*; действуя асоциально и профанируя святыни, он тем не менее не только разрушитель, но и демидур.⁷ Но все его творения лишь комическое подражание истинному Божественному творению, он не творит мир, а как бы бесконечно удваивает его, не в силах задеть его Божественной сущности. Отсюда и комический дубляж, комическое двойничество, с которым «работает» скоморох.⁸

При этом Д. С. Лихачев связывает такое раздвоение с «раскалывающей» природой смеха. Однако, на мой взгляд, мышление скомороха не только развенчивание действительности путем ее смехового раскалывания на части. В то же время это препятствующее подлинному обновлению мира *комическое увенчивание*, комическое оправдание окружающего мира путем его смехового дублирования, не задевающего Божественной сущности мира и лишь *подменяющего* подлинную

⁵ См.: Брагинская Н. В. Раб // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 360–361.

⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Собр. соч.: В 7 т. М., 2002. Т. 6. С. 140–148.

⁷ Подробнее о трикстерах см.: Мелетинский Е. М. Культурный герой // Мифы народов мира. Т. 2. С. 26–28.

⁸ На эту тему см.: Лихачев Д. С. Раздвоение смехового мира // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 35–45.

действительность профанными, внутренне бессмысленными дублями. При этом обнаруживаемая скоморохом в «расколах» действительности бессмысленность мира становится источником и двигателем такой подмены. Шут, впрочем, тоже может использовать подобного рода подмену — но она не покрывает и не отменяет мир в целом. Раскалывая действительность, он всегда помнит *то, что он раскалывает*, — то есть в конечном счете путем разрушения «вспоминает» действительность в ее подлинных формах. Скоморох же путем созидания «подмененного» мира часто стремится «забыть» подлинную действительность — и пытается оправдать именно это «забывание», именно эту профанацию Божественной сущности мира.

Со смеховым оправданием бессмысленности мира, в частности, связано такое национальное, по определению Д. С. Лихачева, явление, как балагурство. Оно направлено на то, чтобы «забывать», *опустошать* подлинный смысл используемых слов. Мастерство же скомороха-балагура состоит в том, чтобы внешней «зрелищностью» словесных узоров *успевать* скреплять обнаруживающуюся внутреннюю бессмысленность рассказа, комическим образом претендуя на то, чтобы оправдать смысловую пустоту. В то же время он предоставляет возможность слушателям этой попытке оправдания сопротивляться (сопротивляться, *отговариваясь* и *отсмеиваясь* от нее).

Оппозиция, которую в русской традиции требует себе скоморох, выступая как своего рода народный комический чертенок, это народный Божий человек, то есть юродивый. В связи с этим важно отметить, что и скоморох, и юродивый отличаются ярко выраженным *антиповедением*. Само же «антиповедение — в тех или иных его формах — естественно смыкается (...) с поведением, приписываемым представителям потустороннего мира, и приобретает тем самым магический или вообще сакрализованный смысл. Можно сказать, что антиповедение демонстрирует причастность к потустороннему миру».⁹ Собственно, когда скоморох, устраивая «позоры и глумы»,¹⁰ скоморошествует, то работает с набором «готовых» социальных и психологических масок, символически отказываясь от своего социального и психологического облика — как отказывается от него и юродивый (ср.: подвиг юродства есть «совершенное отвержение своего

⁹ Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избр. труды: В 2 т. М., 1994. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 323.

¹⁰ Беляев И. О скоморохах // Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. 1854. Кн. 20. С. 76.

психологического облика, маска мумии на живом лице, род смерти заживо»¹¹). Только маской (масками) юродивый и скоморох обращены к *этому* миру; в этом мире в процессе юродствования и скоморошества они стремятся символически обозначать свое присутствие лишь в той мере, в какой *на них смотрят окружающие*.¹²

Как же преломляются в «Братьях Карамазовых» юродство и скоморошество? Достоевским они взяты в романе, на мой взгляд, преимущественно как формы *психического* и *метафизического* бытия русского народа — и *в этом аспекте оба явления я и буду исследовать*. (По моему мнению, стремление обнажать психическую и метафизическую «подоплеку» явлений социального мира — одна из важных черт поэтики Достоевского.)

На первый взгляд, в юродстве и скоморошестве много общего; Р. Я. Клейман даже ставит знак равенства между шутовством и юродством в творчестве Достоевского.¹³ Действительно, и юродивый, и скоморох воспринимаются остальными как неравноправные члены социума; к ним нет *уважения* окружающих (другие эмоции по адресу юродивого и скомороха возможны и уместны). Собственно, уважение, если в нем не проскальзывает элемент снисходительности, — это признание некоторого равенства или превосходства того, кого уважаешь; однако в социальном плане юродивый и скоморох воспринимаются ниже обычных членов общества. Этим герои Достоевского, которых можно отнести к скоморохам или шутам, даже не столько, может быть, оскорблены, сколько внутренне *встревожены*. Отсюда их суетливость — они боятся, что не будут иначе замечены теми, кому внутри данного общества позволено глядеть друг на друга как бы «поверх» них. Кроме того, нужно вспомнить, что скоморохи делились на

¹¹ Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М.; Харьков, 2001. С. 537.

¹² Указание на то, что юродивые — это «как бы пришельцы из другого мира» (*Ковалевский И., свящ.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. М., 1996 (репринт издания 1895 г.). С. 4), характерно для литературы о юродстве. Так, например, об одиночестве и отверженности юродивых пишет архимандрит (впоследствии архиепископ) Алексий (Кузнецов) в своей магистерской диссертации: *Алексий (Кузнецов), архим.* Юродство и столпничество: Религ.-психол., моральное и социальное исследование. М., 1913. В то же время и скоморох — это «представитель иного мира почти в той же самой мере, что и юродивый», а общественная локализованность института скоморошества «обуславливалась его отчуждением как причастного к колдовским силам» (*Юрков С. Е.* Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX вв.). СПб., 2003. С. 49, 46).

¹³ См.: *Клейман Р. Я.* Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев, 1985.

Руси на бродячих и оседлых; с оседлым скоморохом, находившимся на службе в княжеских и боярских дворах, «сближается тип домашнего шута или *дурака*».¹⁴ Оседлого скомороха, таким образом, можно рассматривать как архетип столь часто встречающейся у Достоевского трагикомической фигуры приживальщика в дворянском доме. Что же касается нравственного аспекта бытия юродивого и скомороха, то для социума они, по существу, просто *другие* — в силу символически декларируемой принадлежности потустороннему миру им позволяется вести себя так, как не позволено остальным членам общества. Однако в художественном мире Достоевского поведение юродивого, в отличие от поведения шута (и, соответственно, скомороха), нравственно санкционировано, а «„чин“ юродивого есть <...> высший в иерархии нравственной».¹⁵

Основное же отличие юродства и скоморошества друг от друга заключается в том, что, как пишет А. М. Панченко, «если скоморох увеселяет, то юродивый учит».¹⁶ При этом ученый разделяет юродство добровольное и природное — и именно последним Достоевский преимущественно интересуется. Юродство же добровольное, всегда рассчитанное, как отмечает А. М. Панченко, на зрителя, согласно Достоевскому, опасно: в цель может превратиться не суд Бога, а внимание публики. А это уже шутовство, скоморошество — явление, целиком и полностью ориентированное на развлечение зрителя. Да, собственно, если мы оглянемся на творчество Достоевского, то практически не увидим в чистом виде образов добровольных юродивых; зато перед нами целая галерея образов юродивых природных и «шутов-юродивых»¹⁷ (персонажей, использующих в своем самопроявлении как элементы шутовства, так и юродства). К таким шутам-юродивым, на мой взгляд, можно отнести всех героев писателя, впадших в соблазн неразличения тонкой грани между судом Бога и судом публики — соблазна, коренящегося в характерном для добровольного юродства моменте притворства, актерства во имя постижения и проведения в мир Божьей воли. Для этих «соблазненных» Бог и публика,

¹⁴ Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси: Исследование. СПб., 1889. С. 111.

¹⁵ Иванов В. В. Достоевский: поэтика чина // Новые аспекты в изучении Достоевского: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 1994. С. 83.

¹⁶ Панченко А. М. Юродство как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 85.

¹⁷ Термин впервые предложен Н. М. Чирковым. См.: Чирков Н. М. О стиле Достоевского. М., 1963. С. 47.

по сути, равнозначны — в том смысле, что они превышают их силы и *только потому* имеют над ними власть (а не в силу того, что несут в себе нравственный закон). Поэтому юродство таких героев мнимое; на деле они шуты и скоморохи, *играющие* в юродство перед этой превышающей их «я» силой — и тем самым как бы эту силу развлекающие и задабривающие. Впрочем, это вовсе не исключает стремления шутов и скоморохов Достоевского провоцировать публику на унижение и подавление собственной личности. Нередко именно этого они подсознательно от зрителя и ждут — как правило, только в форме унижения им доступно предельное, полное ощущение своего «я» (это, в частности, можно увидеть на примере Федора Павловича Карамазова).

Что касается природных юродивых, то, в отличие от юродивых добровольных, публика им, в сущности, не нужна. Так, Лизавета Смердящая ведет себя необычно не потому, что ее цель есть прямое и непосредственное воздействие на окружающих, а потому, что иначе не может: за свои поступки она отвечает не перед людьми, а — минуя их суд — сразу перед Богом. Если такой природный юродивый не видит, а, точнее, *не ощущает* смысла в любых утративших, но прочно укоренившихся в сознании людей нормах, законах и обычаях, то не замечает и не исполняет их. Он просто *не понимает* большинства общепринятых ритуальных, традиционных, этикетных связей, связующих человека с обществом, — поэтому ничто не препятствует его свободному от пут условностей сознанию видеть свет Божий.¹⁸

Скоморох же (как и добровольный юродивый) стремится прямо, а не опосредованно воздействовать на людей. Однако для того, чтобы увлечь публику, первым делом надо увлечь самого себя. Позволю себе предположить, каким образом осуществляется процесс «скоморошества сознания», на примере Федора Павловича Карамазова — главного выразителя феномена скоморошества в романе. Думается, что при данном процессе происходит нечто вроде замыкания нормального сообщения между «я» сознательным и «я» подсознательным. Механизмы волевого подавления внутреннего актерского начала, которое ярко выражено у данного психологического типа, перестают работать: человека, что называется, *несет* (Федор Павлович «сдержать себя не мог и полетел как с горы» (14, 83)). От «я» сознательного остается только лишенное воли «я»-наблюдатель, которое наблюдает

¹⁸ Г. П. Федотов — имея в виду, прежде всего, добровольных юродивых — пишет, что наградой за подобное освобождение от оков разума становится дар пророчества. См.: *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1991. Глава «Юродивые».

за происходящей будто бы независимо от него актерской игрой. Суть ее — жонглирование фантомами собственного сознания, чаще всего с помощью самой невероятной лжи. Эта игра, собственно, и рассчитана на собственное «я»-наблюдающее: поверит в нее этот внутренний зритель или не поверит. Если поверит — значит, человек, а вслед за ним и публика будет переживать эту игру как подлинность. Если не поверит — значит, не будет верить и публика. И если подлинный актер стремится к тому, чтобы публика поверила ему, то скоморох (его здесь я рассматриваю как психологический тип), по своей сути профанирующий любую подлинность, наоборот, стремится к тому, чтобы ему не поверили; его цель не вера зрителей, а красота самой игры. Как пишет о Федоре Павловиче Достоевский, «есть у старых лгунов, всю жизнь свою проактерствовавших, минуты, когда они до того зарисуются, что уже воистину дрожат и плачут от волнения, несмотря на то, что даже в это самое мгновение (или секунду только спустя) могли бы сами (как бы встав на сторону „я“-наблюдающего. — Н. К.) шепнуть себе: „Ведь ты лжешь, старый бесстыдник, ведь ты актер и теперь, несмотря на весь твой "святой" гнев и "святую минуту" гнева“» (14, 68).

Однако скоморох не в полной мере шут, он не только хочет того, чтобы публика, не веря его шутовской игре, смеялась над ней и над ним. Он все-таки в глубине души желает, чтобы публика хотя бы на мгновение поверила в его искренность, поверила в то, что он способен творить подлинность. И эта претензия фантомной игры на подлинность, претензия, которой не может быть у развенчивающего мир шута, еще более усиливает комический эффект и провоцирует даже не столько смех, сколько презрение. По крайней мере, именно так происходит с Федором Павловичем. Однако в презрении окружающих (в котором Федор Павлович черпает острое наслаждение, ощущая свое «я» во всей полноте) всегда есть некоторый элемент жалости. И, видимо, на эту жалость к собственной персоне — в качестве своеобразной награды за свой позор — он отчасти подсознательно и рассчитывает, находя ее в «чистом» виде, прежде всего, в Алеше. При этом, нужно отметить, подобное «духовное скоморошество», согласно Достоевскому, во многом усиливается *фантастичностью* (одно из любимых слов писателя) русского общества, оторванного от живительных корней народного православия и тем самым *подмененного* относительно своей подлинной сущности.

В связи с этим в творчестве Достоевского мы сталкиваемся с некоторой сущностной виной духовного скоморошества относительно

Божественной истины, явленной миру в образе Христа. Собственно, любое движение, проявление вины, как мне кажется, выражается посредством прямого или символически осуществляемого стремления человека *укрыться*, а, точнее, укрыть свое «я» от *совести* (являющейся в православной традиции своего рода «органом восприятия Бога»¹⁹). Но укрываться от совести, то есть как бы *осуществлять* вину, можно по-разному. Можно либо стараться как бы не замечать вину, тем самым духовно прогибаясь под ее тяжестью и живя с постоянным ее ощущением; либо же изощренным образом *подменять* ее, каюсь не в том, в чем подлинно виноват, и тем самым все так же продавливаясь под ее бременем.

Именно последнее характерно для таких персонажей, как Лебедев, Лебядкин, Федор Павлович. При этом если юридические, сущность которых в любых обстоятельствах неизменна, в пределе бесстрашны, то шуты и скоморохи у Достоевского трусливы. Собственно, во многом их трусостью вызвано то, что они не могут или, как в случае Федора Павловича, уже не желают выпрямиться под бременем неподлинности своего духовного бытия. Отличительная их черта — внешняя *суета*, цель которой — дать заметить себя окружающим и в то же время укрыть за создаваемым хаотическим движением свое подлинное «я».

При этом перед *суетой ума* у Достоевского оказывается уязвим даже логический разум. Так, Раскольников и Иван Карамазов не убеждены, а, по сути, *заворожены*, ослеплены красотой собственных логических построений. Используя «одежды» логики, в суете ума они *надрывно* (у Достоевского надрыв, думается, есть «высокая» и «гордая» форма суетливости) рождают *логическую подмену* подлинной действительности, утверждая при этом — все так же надрывно — свою подмену в качестве истины. Вероятно, самое крайнее свое выражение в творчестве писателя это находит в романе «Бесы» — в поистине бесовской социальной «логической подмене», сотворением которой занимается кружок Петра Верховенского.

Но если, как говорилось выше, укрывание от совести — это своеобразная форма осуществления, проявления вины, то *стыд*, на мой взгляд, есть *обнаружение вины совестью*, обнаружение себя виновным. Упоение стыдом, *радость стыда*, характерная, например, для Федора Павловича, немислима для его сына Ивана. Собственно, не принимая мира Божьего, Иван не принимает *выносимости* стыда, выносимости обнаружения вины — а именно идея выносимости и даже радости

¹⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 159. (Б-ка этич. мысли).

стыда является центральной для скоморошества (шутовства) и добровольного юродства. Только, например, если «скоморох», вроде Федора Павловича, видит радость стыда в процессе *подлинного* наслаждения своим *неподлинным* страданием, то добровольный юродивый — в процессе *подлинного* искупления своего *подлинного* страдания. В связи с этим со стороны юродивого «по отношению к поведению Христа можно говорить о своего рода *сакральном плагиате*, мимесисе».²⁰

Нужно отметить, что отношение к проблеме выносимости стыда высвечивает некоторые сущностные стороны мировоззрения Ивана Карамазова. Вспомним кредо Ивана — «нельзя искупить», «нельзя простить»: «Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотя бы сам ребенок простил их ему! А если так, если они не смеют простить, где же гармония? Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? (...) Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленным негодованием моем, *хотя бы я был и неправ*» (14, 223). Это значит, что нельзя искупить, нельзя преодолеть, *вынести* вину. Вина (если это подлинная вина) должна быть невыносимой — настолько, что даже Христос, по мнению Ивана, в пределе не может, не должен искупить ее. Другими словами, если Федор Павлович наделен даром, *прогнувшись*, вынести через «радость стыда» свою вину (придавая ей иллюзорность и воспринимая ее иллюзорность как подлинность), то Иван на это не способен. Собственно, как и Алеша, Иван наделен даром предельно честного, но, в отличие от брата, *гордого* восприятия вины, а значит, необыкновенно чувствительной совестью. При этом дар Ивана распространяется на самые неуловимые, едва только начинающие оформляться темные движения его души. Вспомним стыд Ивана, обусловленный тем, что он подслушивал, не отдавая себе отчета в причине этого поступка, шаги отца накануне его гибели, или то, что он назвал себя «подлецом», уехав из дома Федора Павловича перед его убийством. Однако все же Иван не в силах смирить гордость и *принять* вину, как в конечном итоге делает это Дмитрий Карамазов — и потому лишь ускользает от совести (от ощущения Божьего присутствия), тщетно пытаясь найти

²⁰ Есаулов И. А. Юродство и шутовство в русской литературе: Некоторые наблюдения // Литературное обозрение. 1998. № 3. С. 108.

утешение в альтернативной Христу картине мира, где «все позволено». Признание Ивана на суде надрывно и отчаянно: вина, по большому счету, *не принята* им до конца, а потому непереносима для его больного сознания. У Достоевского только полное — *смирненное* — принятие вины дает способность выносить ее. Но если шуты и скоморохи принимают ее как рабы, *прогибаясь* духовно и нравственно, то мужественно уподобляющие себя в этом Христу (как юродивые) — духовно и нравственно *возвышаясь*.

В целом, можно говорить, что явления юродства и скоморошества — в своих психическом и метафизическом аспектах — символически трансформируются во многих образах романа. Так, в Смердякове, рожденном, по словам Григория, от «бесова сына и праведницы», они, преломляясь, перерождаются в «скоморошье» лакейство души; притом что Смердяков наделен «святой» болезнью — эпилепсией. Иван и Алеша — сыновья «скомороха» и юродивой. Однако второй, как уже говорилось выше, избирает путь, близкий в глазах окружающих к юродству, а первый, по словам Смердякова, «изо всех детей наиболее на него (отца. — *Н. К.*) похожи вышли, с одной с ними душой-с» (15, 68). Более того, разговор Ивана с чертом есть результат лицемерной игры с собой, результат невозможности честно, а точнее, *гордо* признаться себе в виновности в смерти отца. Это перерождается в болезненный фантомный «театр сознания», в котором черт — темная «скоморошья» сторона души Ивана, символически восходящая к Федору Павловичу, — кружит, *заговаривает*, запутывает слабеющий рассудок и в то же время в этом кружении вталкивает в сознание старательно ранее упрятываемую мысль о виновности в смерти отца.



❧ Р А З Д Е Л IV ❧

А. Г. Гродецкая

**Суд, власть и порядок
(«варяжский» сюжет в «Анне Карениной»)**

Среди работ А. М. Панченко есть большая статья «„Народная модель“ истории в набросках Толстого о Петровской эпохе», опубликованная в 1979 г.¹ Она посвящена двум незавершенным замыслам Толстого начала и конца 1870-х гг.: исторического романа о Петре и исторического же романа «Сто лет» — о послепетровской эпохе. Основные положения этой статьи хотелось бы воспроизвести, так как они имеют отношение и к тому, о чем пойдет речь ниже. Более того, их можно распространить и на более поздние опыты Толстого — не только в работе с историческими источниками, но и с церковно-книжными текстами, включая его переложение Евангелия, эстетические и философско-религиозные трактаты.

Положения эти таковы. Первое. Толстого интересует не собственно историческое время и его колорит, не человек исторический, а человек вообще, вневременные аспекты человеческого бытия. Второе. Познания, начитанность Толстого в исторической литературе не подлежат сомнению. Но начитанность эта, как пишет А. М. Панченко, «отразилась в его исторической прозе (...) как-то скупой, тенденциозно, весьма специфически».² То есть и тенденциозность Толстого — вне сомнений. Третье. Толстой не различал средневековой книжной и фольклорной традиций и, более того, предпочтение отдавал именно народно-легендарным версиям, народным переделкам книжных сюжетов. Четвертое, в связи с этим же. Народный историзм, в основе которого лежит идея круга, цикличности и повторяемости событий, с его идеалом «тишины и покоя», он предпочитал и наме-

¹ Л. Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л., 1979. С. 66–84.

² Там же. С. 67.

ренно противопоставлял историзму средневековой православной культуры. В целом народная («низкая») и культурно-цивилизационная («высокая») историософские модели вступают у Толстого в напряженное противостояние. Надо ли говорить, что противостояние это есть главный нерв многих и многих толстовских произведений.

В данном случае предмет рассмотрения — микросюжет в «Анне Карениной», однако сюжет исключительной важности. Речь идет о летописном предании о призвании варягов, включенном в 16-ю главу эпилога романа.

Варяжский сюжет возникает в следующей ситуации. В имении Левина Покровском, на пасеке (в ситуации символической и даже эмблематической), в окружении трудящихся пчел и «трубящих, празднующих трутней» заходит спор о Славянском вопросе, о начавшейся Русско-турецкой войне, о справедливости добровольческого движения в пользу сербов, о роли общественного мнения во всех этих событиях и об отношении к ним народа, о «мнении народном».

Спорят два брата — Константин Левин и Сергей Иванович Кознышев, но участников спора больше — это профессор Петербургского университета Катавасов, старый князь Щербацкий, Долли и пчельник Михайлыч (также фигура символическая), который присутствует молча, «очевидно ничего не понимая и не желая понимать» (19, 392)³ в споре господ.

Спор о Славянском вопросе — полемический центр эпилога «Анны Карениной», так расценивали его и первые читатели романа, и его позднейшие исследователи. К спору этому, в жесткой полемике с Толстым по Восточному вопросу, одним из первых, как известно, подключился Достоевский в «Дневнике писателя» за 1877 г.,⁴ о чем многократно писали и что выходит за рамки данной работы. Хотя надо заметить, что аргументы в споре сегодня, спустя 130 лет, звучат более чем актуально.

Сергей Иванович Кознышев выступает в поддержку «единокровных и единоверцев» (19, 387), считая, что русский народ «готов встать, как один человек, и готов жертвовать собой для угнетенных братьев» (19, 391). В добровольческом движении в защиту сербов он видит «выражение человеческого христианского чувства», в движении этом, по его словам, «весь народ выразил свою волю» (19, 392; здесь и ниже

³ Ссылки на произведения Толстого даются по Полному собранию сочинений в 90 томах (М.; Л., 1928–1958) с указанием тома и страниц в скобках.

⁴ См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 193–223.

курсив в цитатах мой. — А. Г.). Левин убежден, что любая война, независимо от ее целей, есть «животное, жестокое и ужасное дело» (19, 387). Он не может признать, что «десятки людей, среди которых и брат его, имели право (...) говорить, что они с газетами выражают *волю и мысль* народа, и такую мысль, которая выражается в мщении и убийстве» (19, 392).

Спор кончается не в пользу Левина, он чувствует, что разбит «опытным в диалектике» Кознышевым, но последнее слово автор оставляет за ним. Этим последним не высказанным вслух словом становится народное предание, в авторитете которого герой романа и находит нравственную опору, видя в нем выражение «воли и мысли» народа.

«Он (Левин) говорил вместе с Михайлычем и народом, выразившим свою мысль в предании о призвании варягов: „Княжите и владейте нами. Мы радостно обещаем полную покорность. Весь труд, все унижения, все жертвы мы берем на себя; но не мы судим и решаем“. А теперь народ, по словам Сергей Ивановны, отрекался от этого купленного такой дорогой ценой права» (19, 392). «Мысль» летописного предания тем вернее для героя романа в его новом душевном состоянии, что не возникла в ожесточении спора, и тем значительнее для автора, что высказана «вместе с народом».

Изложение предания у Толстого — своеобразный парафраз, в котором лишь отчасти сохранена лексика и стилистика оригинала, но сохранена его драматургия — прямая речь призыва. Вместе с тем в пересказе предания Толстой далек от хрестоматийно известного летописного текста.⁵ «Искажает» он его преднамеренно (тенденциозно) и с той степенью свободы, которая характерна для всех его переделок историко-легендарных сюжетов. Отступление от оригинала здесь, как и во всех иных случаях, не объяснить незнанием, однако обращение именно к летописному сюжету нуждается, пожалуй, в пояснении.

Как события, так и текст Несторовой летописи Толстой знал достаточно хорошо. В 1850-х гг. он внимательно читал Карамзина. В Яснополянской школе в 1860-х русскую историю преподавали по В. И. Водовозову и М. П. Погодину:⁶ все они цитировали слова обращения к варягам. «Вещие и роковые слова, которые сохранили надолго свое

⁵ Выбор общеизвестного, в прямом смысле хрестоматийного, сюжета для Толстого типичен: не в исключительном, а в общеизвестном «уясняется» им новый смысл, отличный от общепризнанного.

⁶ Водовозов В. Рассказы из русской истории. СПб., 1861; Погодин М. П. Норманнский период русской истории. М., 1859.

значение», — писал о них Погодин.⁷ «Слова простые, кроткие и сильные!»⁸ — так их определил Карамзин. Начальные главы Несторовой летописи были включены Толстым в «Азбуку» (1872), и ее текст набирался с издания П. Е. Басистова, который, в свою очередь, воспроизводил самый авторитетный источник — Лаврентьевский список в издании Археографической комиссии, сделав в нем лишь незначительные купюры «по педагогическим соображениям».⁹ Текст летописи в «Азбуке» печатался на церковнославянском языке, на чем Толстой долго настаивал и в итоге настоял, а параллельный русский перевод (в данном случае — выполненный самим Толстым) печатался гражданским шрифтом.

Одновременно с работой над последними частями «Анны Карениной» Толстой готовил переиздание славянского отдела «Азбуки» — четыре «Славянские книги для чтения» (которые и вышли отдельным изданием в 1877 г.),¹⁰ при этом просматривал и правил собственный перевод глав летописи. Так что летописное предание не просто было живо в его памяти, но и сам его текст был буквально под рукой. Работу над «Славянскими книгами» можно считать ближайшим поводом для включения в роман летописного сюжета.

Приведу для сравнения толстовский перевод этого фрагмента по «Первой славянской книге для чтения», то есть в последней его редакции (она несколько отличается от той, что была в «Азбуке» и, соответственно, попала в 90-томник (см.: 22, 122)¹¹): «*И* сказали сами между собою: „поищем себе князя, который бы управлял нами и судил по правде“. *И* пошли за море, к Варягам к Руси. *И* сказали Руси Чудь, Славяне и Кривичи: „вся земля наша велика и богата, а порядка в ней нет; так пойдите княжить и владеть нами“».¹²

⁷ Погодин М. П. Норманнский период... С. 2.

⁸ Карамзин Н. М. История государства Российского: Репр. воспроизведение изд. 5-го, выпущенного в 3 кн. с прилож. «Ключа» П. М. Строева. М., 1988. Кн. 1. С. 69.

⁹ Несторова летопись: Изд. для учащихся / С примеч. и словарем, сост. П. Е. Басистовым. М., 1869. С. 1. Лаврентьевский список как источник указан самим Басистовым в предисловии.

¹⁰ Первая славянская книга для чтения...; Вторая славянская книга для чтения...; Третья славянская книга для чтения...; Четвертая славянская книга для чтения гр. Л. Н. Толстого. 2-е изд., доп. М., 1877. Это единственное (и малоисследованное) осуществленное в полном объеме издание всех славянских текстов, собранных Толстым для «Азбуки». О составе «Славянских книг» см.: Гродецкая А. Г. Ответы предания: жития святых в духовном поиске Льва Толстого. СПб., 2000. С. 23–51.

¹¹ Разночтения печатных вариантов здесь не отражены.

¹² Первая славянская книга для чтения... С. 16.

Если в летописном отрывке в «Анне Карениной», как несложно заметить, отсутствуют общеизвестные слова — о богатстве, о порядке (об этом речь ниже), то и в подстрочном переводе для «Азбуки» Толстой позволяет себе вольность: суд «по праву» (то есть по княжескому праву, по праву власти) он заменяет на «суд по правде».¹³

Появление летописного предания в «Анне Карениной» можно объяснить не только параллельной работой Толстого над текстами для «Славянских книг». Была, видимо, своя логика и в том, почему он выбрал именно варяжский сюжет.

Середина 1870-х гг., то есть время работы над романом, — пик полемики вокруг «норманнской теории». В эти годы выходят основные труды «скандинавистов» и их противников — классика «норманнизма» (труды В. Л. Томсена и А. А. Куника) и «антинорманнизма» (главные работы С. А. Геденова и Д. И. Иловайского).¹⁴ Статьи со взаимными выпадами появляются в московских и петербургских толстых журналах. В «Русском вестнике», где начиная с 1875 г. печаталась «Анна Каренина», вел «борьбу не на живот, а на смерть с новыми историческими ересями» убежденный «норманист» М. П. Погодин, публикуя свои «бренные послания» Д. И. Иловайскому и Н. И. Костомарову.¹⁵ На погодинские послания активно отзывались оба.¹⁶ Публичные диспуты и журнальные схватки сделали вопрос из строго научного общественно горячим: речь шла не о том, «кто были варяги-русь», а о том, «что мы такое».¹⁷

Толстой едва ли следил за ходом дискуссии (в его дневниках и переписке этих лет нет следов внимания к ней), но ее отголоски так или иначе могли доходить до Ясной Поляны.

¹³ Ср.: «И сказали они себе: „Поищем себе князя, который бы владел нами и судил по праву“» (Повесть временных лет / Подгот. текста Д. С. Лихачева; Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод. С. 214).

¹⁴ Выходные данные, основные положения см.: *Мавродин В. В.* Борьба с норманизмом в русской исторической науке. Л., 1949; см. также исследования И. П. Шаскольского, В. А. Мошина, Г. Ловмянского, А. А. Шахматова, М. Д. Приселкова, Л. В. Чепнина, Д. С. Лихачева и др.

¹⁵ См.: *Погодин М. П.* Борьба не на живот, а на смерть с новыми историческими ересями. М., 1874.

¹⁶ Статьи собраны в книге: *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси. М., 1876. См. также: *Костомаров Н.* Ответ на новые «бренные послания» г. Погодина // Вестник Европы. 1874. Т. 45, кн. 1. С. 464–477. Подробнее об этих публикациях см.: *Дмитриева Р. П.* Библиография русского летописания. М.; Л., 1962.

¹⁷ *Щеглов Д.* Кто были варяги-русь, то есть что мы такое? // Отечественные записки. 1860. Т. 131, кн. 7. Отд. I. С. 143–198; Кн. 8. С. 427–458.

Голос Толстого в споре «норманнистов» и их противников невозможно отдать той или иной стороне, несмотря на то что среди историков он отдавал явное предпочтение Карамзину и Погодину. Толстой был слишком далек как от основного предмета научной полемики, так и от главного общественного интереса — поиска национальной самобытности. Специальные вопросы, связанные с происхождением легенды, ее достоверностью и конкретным историко-политическим содержанием, его не интересовали. «Профессорского знания» он, как известно, не признавал, видя в нем уход от «вопросов жизни» («Ученый и жизнь разделены» — 21, 598; «профессора... хоть и знают, не понимают» — 62, 247).¹⁸ Тем не менее можно считать, что свое слово и в этой полемике Толстой так или иначе произнес.

Летописное предание демонстрирует всю сложность включения отдельного микросюжета в «лабиринт сцеплений» романа. Прежде всего, мысль о «суде» и «мщении» или, точнее, о неучастии в «суде» и «мщении» звучит здесь эхом эпитафии романа. И уже одним этим заслуживает внимания. Важно и то, что именно преданием — не легендой, не сказанием — называет летописный рассказ сам Толстой. Понятие «предание» приобретает и в «Анне Карениной», и в дневниковых записях Толстого конца 1870-х гг. — то есть рубежа переворота, — и в более поздних текстах особенно емкий смысл. Предание есть «знание миллиардов отживших», которым поверяется индивидуальное знание и опыт, это то *направление*, держась которого «только и возможно выгрестись к берегу» — к Богу (так оно определяется в «Исповеди» — 23, 46, 47), это и «предание жизни» — опыт поколений, обеспечивающий сохранение жизни, ее повторение, ее передавание. Предание открывает Левину возможность знания «вместе со всеми» передающих и сохраняющих жизнь истин.

Одна из этих истин — отношение к войне. Варяжский сюжет у Толстого решает вопрос об отношении к войне, к любой войне, не только Сербской, а ее оценки в черновиках романа особенно резки.¹⁹ К мысли об этой войне Толстой вернется в «Исповеди»: «В это время случилась война в России. И русские стали во имя христианской любви

¹⁸ И Левин разделяет вопросы «научные» и «задушевные» (18, 27), «ничтожными» кажутся ему «соображения о значении славянского элемента во всемирной истории» в сравнении с тем, что «делалось в его душе» (19, 395).

¹⁹ Ср.: «беснующаяся толпа» (20, 549), потерявшая «права рассудка» (20, 554), «одурманена» «большим вздором» (20, 548) — «славянской дурью» (62, 411); «беснование», «опьянение» (20, 554) толпы ведет к безумию войны, к желанию «отомстить туркам» (20, 555).

убивать своих братьев. Не думать об этом нельзя было. Не видеть, что убийство есть зло, противное самым первым основам всякой веры, нельзя было» (23, 56). Те же мысли отразились в дневниковой записи беседы с историком К. Н. Бестужевым-Рюминым (21 июля 1881 г.): «Профессор — порченный наукой. Был добрый, теперь профессор, чиновник, писатель-славянофил, и — воспоминание о человеке. Беседа о вере, об убийстве на войне. „Я не могу убить, освободить народ — народ может“, то есть сказать „Пурдик“ и потом логика не обязательна» (49, 45). «Пурдик» — слово, обозначающее в семье Толстых нелепость. Об абсурдности любого рода убийства «во имя христианской любви» Толстой будет писать неоднократно, отрицая вместе с тем и мысль о существовании «христианских народов», признавая лишь существование «людей христиан»: «Народов не было и не бывает христианских, есть люди христиане» (51, 29).

Рассказ же о миролюбии народа, предавшего себя власти варягов-врагов, должен был подтвердить мысль Толстого об отсутствии в народе желанного «мщения и убийства». И хотя среди рассказов первоначальной русской летописи этот «непротивленческий» сюжет совсем не типичен, нетипичность не смущает Толстого. Ему важна «сказочная» правда предания. По тому же «сказочному» закону отдаются тараканскому царю мирные земледельцы в царстве Ивана-дурака (в толстовской «Сказке об Иване-дураке»).

Славянский вопрос Толстым подается как увлечение сугубо городское, это «модный интерес» людей, «убивающих скуку» (20, 553), «вследствие недостатка, лишенных физического труда и не имеющих внутренней потребности умственного труда» (20, 552). Война (вражда, борьба) — зло городское, враждебное народному крестьянскому «миру». Как «мир» и «меч» евангельского стиха, произнесенного Кознышевым в этом же споре (см.: 19, 391), деревня (народ, Россия) и город живут по разным законам, «законом добра» и законом мщения. Рассказ о призвании на княжение «иностранцев» и «иноверцев» в контексте спора между Левиным и Кознышевым свидетельствовал о «выдуманности» и «ненатуральности» самой идеи братства «единокровных и единоверцев». Не «братья-славяне», убеждает Толстой, должны быть предметом заботы, но «люди-братья» (20, 555).

В споре Кознышева и Левина встает также вопрос об «общественном мнении» и «воле народа». У Толстого они не только разделены, но противопоставлены, как противопоставлены в целом в романе «общество» и «народ». И это не только проблема эпилога «Анны Карениной». Согласно толстовской интерпретации предания, призвав

князей, народ отказывается от права выражать свою *волю* («не мы судим и решаем»). Не иметь собственной воли — его единственная воля. И означать это должно, что не существует «воли народа» как политического аргумента. Существует, как пишет Толстой в черновых редакциях, ложь и демагогия политиков, использующих «приличную вывеску» (20, 548) для «корыстных, тщеславных целей». Мотив народного молчания, народного «безмолвствования» присутствует в окончательном тексте «Анны Карениной», и особенно настойчиво он повторяется в черновиках романа.

Обращаясь к проблеме «мнения народного», Толстой не мог не учитывать пушкинского опыта. Мотив народного «безмолвствования», как и появление в связи с ним «тени» Нестора, — очевидные авторские указания на преемственность по отношению к «Борису Годунову».²⁰

Предание давало ответ и на вопрос об отношении народа к власти. Рассуждениям о *добровольных пожертвованиях* в пользу сербов (в том же споре Кознышева и Левина) Толстой противопоставляет идею *добровольной жертвы*. Призвав князей и тем продемонстрировав отказ от права «судить и решать», народ как будто жертвует этим правом князю. Пчельник Михайлыч на вопрос о его отношении к войне отвечает: «Что ж нам думать? Александр Николаевич император нас обдумал, он нас и обдумает во всех делах. Ему видней» (19, 389). Объединяя прошлое и настоящее, в неизменности отношения народа к власти Толстой видит не только стереотип народного сознания и поведения. Добровольное народное бесправие получает у него иное истолкование.

В черновых вариантах эпилога оно было достаточно очевидно: народ «жил с сознанием того, что у него только затем и есть Царь, Правительство, чтобы оно решало за него его государственные дела, и что давно, еще когда он, по преданиям, призвал братьев с Рюриком, теперь унижением, лишениями всякого рода им куплено дорогое право быть чистым от чьей бы то ни было крови и от суда над ближним» (20, 555).

Суд и кровь у Толстого приравнены. В его абсолютных моральных категориях право на власть и право на суд есть не что иное, как право на «убийство и мщение». И власть, и суд — противозаконны, преступны и греховны, это одно из важнейших убеждений позднего

²⁰ Среди «пушкинских» тем «Анны Карениной» эта параллель как будто еще не была отмечена. Ср.: *Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой: Семидесятые годы. Л., 1974. С. 147–160.

Толстого.²¹ Отказ от права на власть и суд оказывается спасительным. Народ, не претендуя на власть и суд, жертвуя и покоряясь, избавляет себя от исторической вины и ответственности. И наоборот, заявляя права на власть и суд, берет на себя и ответственность за кровь. Не случайно Левин здесь же размышляет о революции и коммуне (см.: 19, 392).

О праве не судить и не решать сказано как о купленном дорогой ценой праве. И здесь, вероятно, скрыта отсылка к «Первому посланию к Коринфянам» (6: 20): «Вы куплены дорогой ценой», то есть ценой жертвы. Добровольно отрекаясь от права судить и решать, народ жертвует отнюдь не князю. Дорога жертва как таковая, вольная жертва, понимаемая и как жертва искупительная. Михайлыч вместе с народом, призвавшим варяжских князей, верит не в правый суд «Царя, Правительства», но в единственного «непогрешимого Судью» и покоряется не властям по заповеди апостола Павла, но «высшей власти» (20, 555). «Ужасных слов» (50, 120) апостола о покорности властям из «Послания к Римлянам» (13: 1–6) Толстой никогда не принимал.

Народ в предании жертвует не только своей волей-мнением, то есть правом голоса, но и волей-свободой. Свобода противостоит не рабству, но покорности, как своеволие — самоотречению. Все категории переводятся из области политико-правовой в религиозно-нравственную и используются традиционно для христианской этики. Не иметь личной воли, творить волю Пославшего, быть работником Хозяина, Его «органом», «орудием» — таковы заповеди Толстого, многократно повторенные в его поздних трактатах, статьях, дневниковых записях. Таков и открывшийся Левину единственно ясный смысл собственных и народных «побуждений и стремлений» (19, 378).

Как в притче Платона Каратаева о благе «безвинного страдания» (12, 158), так и в рассказе о призвании Рюрика важнейшей становится идея спасительной жертвы. Невинно страдающий — всегда прав, и не судящий — неподсуден. Народные унижения и лишения ставят его вне проблемы вины, а тема вины — одна из ведущих в романе. Главной же добровольной искупительной жертвой становится сам народный труд. Мысль о «самопожертвовании в труде» (19, 374) звучит в романе, обет жертвенного труда содержит и предание. Крестья-

²¹ О своем «отрицательном отношении к государству и власти» (76, 114) Толстой писал П. И. Бирюкову 3 марта 1906 г., указывая, что лучше всего это его отношение высказано в письме Александру III (март 1881 г., черновая ред. — 63, 44–52).

янский «хлебный труд» поздний Толстой будет неизменно толковать как христианское призвание, крестьянскую страду — как жертвенный подвиг.

Летописный рассказ стал поводом для размышлений Толстого о народных «судьбах исторических». Эти мысли большей частью остались в черновиках (см.: 20, 549, 555, 557). Толстой пишет, что, пока решался вопрос о войне, «народ продолжал жить все той же спокойной жизнью с сознанием того, что судьбы его исторические совершатся такие, какие будут угодны Богу, и что предвидеть и творить эти судьбы не дано и не велено человеку» (20, 549).²² Провиденциальная идея в этих суждениях близка историософии летописца,²³ и в данном случае на летописную историософию (народную — в его понимании) Толстой ориентируется сознательно.

Толстовское представление о совершении народом своих «судеб исторических» сравнимо с тем, что он понимал под осуществлением отдельным человеком своего «призвания», или «назначения». «Единственный несомненный признак присутствия призвания, — писал Толстой, — есть самоотречение, есть жертва собой для проявления вложенной в человека (<...> силы» (42, 186). И хотя это написано 10 лет спустя и по другому поводу, в «Анне Карениной» отразилась вера ее автора в «совершение судеб» не воюющего, не судящего, исполняющего закон «хлебного труда» и жертвующего собой народа.

Однако, любя в рассказе летописца «мысль народную», Толстой — еще раз повторю — перелагает предание весьма вольно, опуская в том числе и крылатые слова об отсутствии порядка на Руси.²⁴ В «Анне Карениной» возможно найти подтверждение тому, что пропуск этот — преднамеренный.

Само понятие «порядок» присутствует в романе. Это и общественный порядок, который «надо изменить» Николаю Левину и который стремится поддержать и оправдать «государственник» Кознышев. Это

²² И еще о народе, который «смирненно ждал», «всегда готовый на все труды, лишения и на смерть для совершения своих судеб, продолжая жить все тою же молчаливою и могучей жизнью...» (20, 557).

²³ Для летописца, по словам И. П. Еремина, «исторический процесс — проявление Божественной воли»; «для него, моралиста, (<...> тенденция — свести к этике всю „философию истории“ — естественна, закономерна» (Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л., 1987. С. 48, 50).

²⁴ Ср. карамзинскую интерпретацию: «Нужда в благоустройстве и тишине велела забыть народную гордость» (Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 1. С. 68).

и тот искомый «порядок» в России, где «все перевернулось и только укладывается» (18, 346). Хотя все случаи словоупотребления очевидно нейтральны по отношению к летописному тексту, не исключено, что авторские размышления о возможности установления «порядка» в России невольно, ассоциативно «притягивали» в роман известное летописное изречение. Кроме того, в одной из редакций финала романа последними словами Левина были: «Нового ничего нет во мне, есть только порядок» (20, 573). Появляясь после предания и именно в сопоставлении с известной летописной апофегмой, эти слова открывают тот смысл понятия, который был для Толстого важен.

Вера в возможность и достижимость порядка в России возникает в романе как итог и хозяйственно-экономических, и нравственно-духовных исканий его главного героя. «Благоустройство» в хозяйстве мужика Платона Фоканыча основано на внутреннем нравственном порядке, или законе. По Толстому, «вопрос экономический и социальный есть вопрос крыловского ларчика» (25, 397). «Политического изменения социального строя не может быть. Изменение только одно нравственное, внутреннее человека» (50, 41–42).

Предание — не только свидетельство ориентации писателя на «ценности народно-крестьянского сознания»²⁵ и их открытия в «народной литературе», оно и — опорное звено в системе доказательств истины и, возможно, полемический отклик в дискуссии о «норманнской теории», и указание на то, что проблема «мнения народного» решается вослед Пушкину (с «правдой», найденной у летописца). Наконец, предание — точка отсчета в размышлениях Толстого о путях достижения «порядка» в России.

Загадкой отношения народа к власти, «вещими и роковыми» словами об отсутствии порядка на Руси варяжское предание привлекало не одно поколение русских писателей и мыслителей — от декабристов, славянофилов, Герцена до В. В. Розанова, предложившего свое истолкование летописного рассказа в «Апокалипсисе нашего времени», и многих других. Для Герцена сюжет этот был свидетельством «женственности» русского характера: «В славянском характере есть что-то женственное; этой умной, крепкой расе, богато одаренной разнообразными способностями, не хватает инициативы и энергии. Славянской натуре как будто недостает чего-то, чтобы самой пробудиться, она как бы ждет толчка извне. Для нее всегда труден первый шаг,

²⁵ Куприянова Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого. М.; Л., 1966. С. 235.

но малейший толчок приводит в действие силу, способную к необыкновенному развитию. Роль норманнов подобна той, какую позже сыграл Петр Великий при помощи западной цивилизации».²⁶ По Розанову, «историки просмотрели, а славянофилы не догадались, что это вовсе не „отречение от власти“ народа, до такой степени уж будто бы смиренного, а — *неумелость* власти, *недаровитость* к ней...»²⁷ Толстовскую интерпретацию летописного предания вполне можно рассматривать в ряду других, широко известных.

²⁶ Герцен А. И. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 7. С. 154.

²⁷ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 28. (Собр. соч.: (В 30 т.); Т. 12).

Е. М. Аксененко

Духовно-поэтический путь Елизаветы Шаховой

Имя поэтессы Елизаветы Шаховой (1822–1899), несмотря на изданный в 1911 г. том ее «Собрания сочинений в стихах»,¹ до сих пор не обрело своего места в литературном процессе XIX в. Еще в начале 1920-х гг., рассматривая творческие отношения И. С. Тургенева с русскими писательницами 1830–1860-х гг., А. И. Белецкий особое внимание уделил личности Елизаветы Никитичны Шаховой как одного из наиболее реальных прототипов тургеневской Лизы Калитиной.² В скобках исследователь заметил, что поэтессу приходится называть, конечно, не как художницу, а только «как известное явление русской жизни»; собственно же поэтические произведения ее забыты, «как забыта и она сама». «Забвение вполне понятно, — подводил итог А. И. Белецкий, — так как Е. Н. Шахова представляет довольно мимолетное явление в русской литературе 30–40-х годов, где она еще почти девочкой выступила с преувеличенно-прославленными некоторой группой критики, еще помнившей об Анне Буниной и Елизавете Кульман, стихами».³

Через 40 лет исследователь М. Н. Зубков проанализировал поэмы Елизаветы Шаховой и высказал противоположное мнение, назвав ее «самым талантливым и плодовитым поэтом среди женщин».⁴ Но спустя еще без малого 30 лет, в 1989 г., в книге очерков «Писательницы пушкинской поры», автор которой, М. Ш. Файнштейн, наряду с известными З. Волконской, К. Павловой, Е. Ростопчиной, Н. Дуровой, А. Зонтаг, А. Ишимовой выводит из забвения имена Е. Кульман, Л. Ярцевой, Е. Тимашевой, сестер Тепловых, М. Лисицыной и других писательниц, — имя Е. Шаховой даже не упомянуто.⁵ Объяснение этому

¹ *Шахова Е. Н.* Собр. соч. в стихах: (В 3 ч.) / Издал внук автора Н. Н. Шахов. СПб., 1911. Ч. I. XIV, 212 с.; Ч. II. 130 с.; Ч. III. 322 с. Далее ссылки на это издание см. в тексте с указанием части и страницы в скобках.

² *Белецкий А. И.* Тургенев и русские писательницы 30–60-х гг. // Творческий путь Тургенева: Сб. Пг., 1923. С. 135–166.

³ Там же. С. 145.

⁴ *Зубков М. Н.* Е. Н. Шахова // Проблемы истории литературы: Сб. ст. по рус. и зарубеж. литературе. М., 1961. Вып. 1. С. 157.

⁵ *Файнштейн М. Ш.* Писательницы пушкинской поры: Ист.-лит. очерки / Отв. ред. С. А. Фомичев. Л., 1989. 176 с. (Научно-попул. лит. Сер. «Литературоведение и языковедение»).

можно найти и в низком научно-техническом уровне издания единственного собрания стихотворений поэтессы, и в том, что лишь недавно началась разработка ее архивных материалов и библиографии.⁶ И все же, на наш взгляд, основная причина — в необычной судьбе поэтессы.

Напомню, в полудетском возрасте 15-летняя Елизавета заявила о своем таланте небольшой книжкой стихотворений, изданной в 1837 г.⁷ Затем последовали многочисленные журнальные публикации и три поэтических сборника. Но громкий успех и многообещающее, по словам критики, начало поэтического пути неожиданно, с точки зрения мирского сознания, сменилось уходом Елизаветы в монастырь. Между тем начиная уже с первого стихотворения «Видение девушки»,⁸ читатель мог почувствовать своеобразие взгляда юной поэтессы на мир, отчасти сформированного условиями жизни: смерть отца, слепота матери, болезненность самой Елизаветы способствовали ее раннему самоуглублению и пробуждению религиозного чувства. Н. А. Полевой обратил внимание на искренность стихов Е. Шаховой. Назвав ее музу «задумчивой», он писал: «Голос чувства всегда найдет отголосок в чувстве других...»⁹ Рецензенты отмечали «безыскусственную простоту» ее стихотворений, в которых «много неподдельного чувства, особенно там (...) где мы видим в ней женщину, дочь, сестру».¹⁰ В отзыве Академии наук на изданный ею второй сборник — «Стихотворения»¹¹ — говорилось, что наряду с «легкостью и свободностью стиля, ясностью мыслей, чистотою чувств» стихотворения юной

⁶ См.: Автобиографический очерк писательницы Елизаветы Шаховой — монахини Марии (1822–1899) / Публ. Е. М. Аксененко // Ежегодник Рукописного отдела на 2002 год. СПб., 2006. С. 344–365. Далее ссылки на это издание см. в тексте с указанием страницы в скобках. Также см: *Аксененко Е.* Елизавета Никитична Шахова // Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М., 2007. Т. VIII. С. 257–293. В дальнейшем при ссылках на это издание указываются в скобках том и страница.

⁷ *Шахова Е. Н.* Опыт в стихах пятнадцатилетней девицы: Писано в 1836 г. СПб., 1837. 23 с.

⁸ *Шахова Е. Н.* Видение девушки // Библиотека для чтения. 1837. Т. XXI, № 4. Отд. V. С. 108–112.

⁹ *Полевой Н.* (Рец. на кн.: Повести в стихах Елизаветы Шаховой. СПб., 1842) // Русский вестник. 1842. Т. VI. Отд. III. С. 28. (Рубр. «Новые русские книги. 1842 год»).

¹⁰ См.: *⟨Без подписи⟩.* Современная библиографическая хроника: Русские книги: (Рец. на кн.: Стихотворения Елизаветы Шаховой. СПб., 1839) // Отечественные записки. 1839. Т. VI. Отд. VII. С. 148; *⟨Без подписи⟩.* Русская литература: (Рец. на кн.: Стихотворения Елизаветы Шаховой. СПб., 1839) // Северная пчела. 1839. 9 нояб. № 254. С. 1015.

¹¹ *Шахова Е.* Стихотворения. СПб., 1839. (2), 120 с.

поэтессы «ознаменованы высокою христианскою преданностью воле Провидения в перенесении бедствий».¹²

Литературный девический альбом Е. Шаховой В. Э. Вацуро отнес к редким в пушкинодомской альбомной коллекции «профессиональным» альбомам. Подарен он был девушке матерью на 16-летие, в день именин, и открывался словами: «Добрая дочь моя, кроткая Елизавета, ты оправдала мою о тебе надежду, любовь за любовь, я счастливейшая из матерей. Не изменяйся в добродетели, возвысься над несчастьями, уважай достойных, обойди толпу. Клеопатра Шахова».¹³

В альбоме — несколько стихотворных посвящений Е. Шаховой от Л. А. Якубовича, А. Я. Мейснера, В. Г. Бенедиктова. Последнего Елизавета считала своим учителем, находясь, как и многие в конце 1830-х гг., под обаянием яркой, необычной поэзии Бенедиктова.

В первом сборнике, в стихотворении «К*** (почетному покровителю моему)», она писала:

...Вы мир поэзии святой
Яснее предо мной раскрыли,
Беседой сладкою своею
Вы благодать мне в сердце влили.
И вспыхнула в душе моей,
Как пламя, искра вдохновенья!
К Престолу Вышнего Творца,
С тех пор за вас мои моленья
Я возношу, как за отца! (I, 23–24).

Ученический характер стихов первых лет не мешает увидеть не по годам глубокий духовный опыт начинающей поэтессы. Одно из вписанных Бенедиктовым в альбом стихотворений, конечно не случайно выбранное им, называлось «Молитва». Начиналось оно несколько театрально-напыщенным обращением:

Творец! Ниспошли мне беды и лишенья,
Пусть будет мне горе и спутник, и друг!
Но в сердце оставь мне недуг вдохновенья,
Глубокий, прекрасный, священный недуг!..¹⁴

Во втором стихотворном сборнике Елизавета помещает «Ответ на молитву поэта». Стихотворение поражает свободой суждений, с ко-

¹² Труды Императорской Российской Академии. СПб., 1840. Ч. I. С. 77.

¹³ ИРЛИ. Сигн. 3570. Л. 1.

¹⁴ Бенедиктов В. Г. Стихотворения / Вступ. ст. Ф. Я. Приймы; Сост., подгот. текстов и примеч. Б. В. Мельгунова. Л., 1983. С. 167. (Б-ка поэта. Большая сер. 2-е изд.).

торой 17-летняя Елизавета обращается к поэту, не только пятнадцатью годами старше ее, но и находящемуся в зените славы и популярности:

Нет! Жребий не зови на бой неровный,
 Певец! Он многих побеждал!
 И не проси молитвою греховой
 Скорбей и бед; — ты, верно, не страдал?

⟨...⟩

Не так молись! Будь верой обеспечен
 В победном торжестве над грозною судьбой,
 И будет Гений твой возвышен, свят и вечен...
 Но смелым вызовом над нею не играй,
 И не вымаливай за скорби и лишения
 У Неба дар его, луч светлый вдохновения,
 Как мученик за веру — *Божий рай!*

(I, 40).

Начальный период творчества Е. Шаховой был окрашен влиянием В. Г. Бенедиктова, освобождение от которого происходило по мере ее возрастания в духовной жизни. Не случайно уже в зрелые годы — и в «Автобиографии», и в письмах — она не раз будет упоминать (не до конца подтвержденный фактами) эпизод из своего раннего детства, как Пушкин ее, трехлетнего младенца, «носил» на руках, «вместе с князем П. А. Вяземским», «говаривал» отцу: «В больших глазах Вашей малютки светится огонек поэтического вдохновения» (с. 347). В 1877 г. в «Автобиографии» она писала: «С 6–7 лет я твердила наизусть „Кавказский пленник“ и „Бахчисарайский фонтан“ и декламировала первые главы „Евгения Онегина“. С 10 лет я начала писать стихи под строй поэзии Пушкина и Жуковского» (с. 347). Подчеркивая сопричастность к личности «незабвенного» поэта, она тем самым обозначала позднюю переоценку своего увлечения Бенедиктовым.

Особенность поэтического пути Е. Шаховой состояла в том, что для нее поэтический дар был неотделим от духовных поисков как «искание и нахождение высшей жизни, доступной человеку».¹⁵ Так, выросшая в благочестивой обстановке религиозной семьи, Елизавета, несомненно, онтологически относилась к данному ей при крещении имени, которое в переводе с древнееврейского означало «почитающая Бога», «клятва Богу». Глубоко понимаемое сродство со святым, чье имя носишь, предполагает, как отмечал о. Павел Флоренский,

¹⁵ Иоанн (Шаховской), архиеп. О поэзии // Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. Избранное / Сост., авт. вступ. ст. Ю. В. Линник. Петрозаводск, 1992. С. 524.

«средство духовного типа и общего пути жизни».¹⁶ По мере взросления перед Елизаветой все отчетливее вставал вопрос, в каком служении должна она принести «клятву Богу»: поэтическом или монашеском?

В 1840 г. Елизавета пишет стихотворение «Вопрос без ответа»:

Скажите мне — поэт ли я?
Мне мало первых убеждений;
Боюсь, боюсь небытия
Моих сердечных вдохновений.
〈...〉
Зачем заглядывает ум
В тайник святыни мироздания
И дерзко мнит — в свободе дум
Воспрянуть даром прорицанья?
И — презирает жизни шум... (I, 81—82).

Постепенно все сильнее начинает звучать в ее лирике мотив ухода из мира.

Лирическая героиня автобиографического стихотворения 1842 г. «Москва (Три прогулки в Новодевичий монастырь)» трижды приходит в монастырь вместе с сестрой и подругой, с каждым приходом заходя все глубже на его территорию: в первый раз — на монастырское кладбище, во второй — за стену монастыря, в третий — в монашескую келью. В последней части триптиха поэтесса пишет:

...И в третий раз нас было трое
И долго я домой не шла,
Нас инокиня приняла
В своем молитвенном покое,
И сердце нежилось вполне —
В ее уютной, тесной келье,
Как никогда в мирском веселье
Так сладко не бывало мне! (I, 88).

Позже она напишет в «Автобиографии», что «услышала в ночном молении пред чудотворною семейною иконою Спаса Нерукотворенного чудный Глас с Евангельскими словами: „Приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз упокою вы“. Я поняла это в смысле Промысла Божия, указывающего мне вступить в монастырь. Я решилась повиноваться Гласу Божию и поступила в Спасо-Бородинский

¹⁶ Флоренский П. А., *〈свящ.〉*. Имена. СПб., 2007. С. 52.

монастырь к знакомой игумении именной Марии Тучковой,¹⁷ где и провела три года новоначала» (с. 350).

В 1845 г. (это год вступления Е. Шаховой в монастырь) она пишет стихотворение «К женщинам-поэтам»:

Я спрошу, сестра меньшая,
Первенствующих сестер:
Жизнь с поэзией мешая,
Рвется ль сердце на простор?
Пламенея вдохновенно,
Под влиянием мечты,
Не страшится ль сокровенно
Равносильной полноты
Разнородных двух влияний,
Двух стихий — и двух сияний
Над одною головой? (I, 150).

Очевидно, что уход в монастырь не разрешал основного внутреннего противоречия: невозможности совместить несовместимые, с точки зрения существующих в обществе представлений, вещи — поэтический дар и дар молитвы и молчания.

Только духовное руководство святителя Игнатия (Брянчанинова), в тот период архимандрита, познакомившегося с инокиней Елизаветой во время посещения Бородинской обители в 1847 г., помогло ей преодолеть глубокий душевный кризис. В «Автобиографии» она писала: «Я воскресла духом от вдохновенной беседы этого великого аскета священноинока» (с. 350). Помимо опытного «наставника внутреннего делания», молодая инокиня-поэтесса встретила в архим. Игнатии собрата по перу. 1847 год стал для него временем выхода его как писателя к широкой аудитории. Известно, что до 1847 г. все написанное им распространялось только в списках. Архим. Игнатий подарил Е. Шаховой свое первое печатное сочинение, очерк «Валаамский монастырь», которое было вызвано к жизни, по его собственным словам, «поэтическим вдохновением».¹⁸ Получив в подарок следующий очерк о. Игнатия, «Воспоминание о Бородинском монастыре», Елизавета увидела, что вдохновило его на создание произведения ее

¹⁷ Спасо-Бородинский в честь Нерукотворного Образа Иисуса Христа женский монастырь основан в 1838 г. на Бородинском поле, близ д. Семеновское, вдовой героя Отечественной войны 1812 г. генерал-майора А. А. Тучкова М. М. Тучковой (впоследствии игуменьей Марией) на месте гибели ее мужа.

¹⁸ См. письмо свт. Игнатия (Брянчанинова) к архим. Игнатию (Васильеву) от 12 июля 1847 г. (VII, 339).

стихотворение «Поле-море», написанное в 1846 г. на Бородинском поле.

Будущий святитель забрал послушницу из монастыря в Петербург и в течение года занимался ее духовным образованием. Вероятно, в это время Е. Шахова готовит к изданию четвертый, самый большой, сборник стихотворений — «Мирянка и отшельница».¹⁹ Он увидел свет через 7 лет после предыдущего и после четырех лет ее иноческой жизни. Сборник делился на две части: большую — «Мирянка» — составили стихотворения и поэмы, написанные в основном до поступления в монастырь, а во вторую часть — «Отшельница» — вошли 20 стихотворений периода монастырской жизни.

Хотя религиозная настроенность лирики поэтессы была достаточно ощутима уже и в первых ее книгах, публика восприняла сборник, в свете произошедшей перемены в жизни Е. Шаховой, как резко отличающийся от предыдущих. Критика встретила его появление более чем сдержанно. Причем основной удар был обрушен на вторую часть сборника. Рецензент «Современника» писал: «...в первой части заключаются стихотворения содержания более мирского, а во второй все — содержания чисто-духовного, что видно уже из заглавия стихотворений: „Гимн покаяния“, „На день Вознесения Господня“, „К удаляющейся в отшельничество“, „К инокине“, „Св. Мария Магдалина“ и прочее. Кроме того, в этой книжке помещено пять небольших поэм полумирского, полудуховного содержания и несколько переводов с польского».

И далее: «Муза г-жи Елизаветы Шаховой вся проникнута религиозным стремлением; она едва касается наших жалких, мелочных, земных интересов (...). О духовных стихотворениях г-жи Елизаветы Шаховой мы не будем распространяться. Содержание их слишком высоко, а выполнение большею частью далеко не соответствует содержанию».²⁰ Автор рецензии в «Современнике» счел достойным внимания лишь одно стихотворение Шаховой — «Исступление».

Малоисследованную тему религиозной ангажированности личности в Николаевскую эпоху в одной из своих работ поднимал Александр Михайлович Панченко.²¹ Описывая церковно-религиозную

¹⁹ Шахова Е. Мирянка и отшельница: Стихотворения: В 2 ч. СПб., 1849. (4), 346, IV с.

²⁰ <Без подписи. Рец. на кн.: Мирянка и отшельница: Стихотворения Елизаветы Шаховой: В 2 ч. СПб., 1849) // Современник. 1849. Т. XVI. Отд. III. С. 29.

²¹ Панченко А. М. Ранний Пушкин и русское Православие // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 281–300.

ситуацию этого времени, он замечает, что общественным сознанием, причем в равной степени как охранительным, так и демократическим, не принимались «отчетливые свидетельства религиозной активности личности, словесные или поведенческие».²²

В недлинном списке таких, «слишком озабоченных конфессиональными проблемами», личностей, наряду с «Чаадаевым, поздним Гоголем, Александром Ивановым (...) Хомяковым, князем Иваном Гагариным»,²³ Александр Михайлович называет епископа Игнатия (Брянчанинова). Ученый пишет: «При Николае и от священников требовали не служения, а службы, для чего надлежало затвердить катехизис, церковный устав, нотное пение — и довольно». Религиозная «ангажированность исключала человека из общего ряда, расценивалась как дерзость или как исступление ума».²⁴ Строгий подвижнический и аскетический образ жизни епископа строился на многолетнем тщательном изучении им святоотеческих творений, явившихся не только основой написанных им «Аскетических опытов», получивших высокую оценку в монашеских кругах, но и реального духовного делания, опыт которого он передал своей ученице.

Сборник «Мирянка и отшельница» стал последним в творчестве Е. Шаховой.

После годичного обучения архим. Игнатий передает ее в Старо-Ладожский монастырь под начало старицы Августы (Козминой). События монастырской жизни Е. Шаховой прикровенны для нас, в «Автобиографии» она пишет, что в монастыре 14 лет «занималась чтением и списыванием с древних рукописей Св. Отцов» (с. 351).

На это имелись как внешние, так и внутренние причины. Началось десятилетие, во время которого публикации произведений на религиозные темы искусственно приостанавливались. С 1851 г. перестают печатать в журналах сочинения архим. Игнатия. Только в 1862 г. святитель возобновляет свои печатные выступления. Примерно в это же время — с 1860 г. — на журнальных страницах вновь появляется имя Е. Шаховой. Но помимо внешней была и внутренняя причина 10-летнего молчания поэтессы: новое содержание ее жизни требовало освоения иных форм выражения.

Святитель Игнатий неоднократно в своих сочинениях и письмах подчеркивал необходимость разделять творчество светское, то есть

²² Там же. С. 285.

²³ Там же. С. 285–286.

²⁴ Там же. С. 286.

водимое мудрованием и духом мира, «постоянно ниспадающее в свое *чувственное* и святое духовное переделывающее в свое чувственное», от творчества истинного, в котором душа «находит удовлетворение, пищу», то есть Слово Божие.²⁵

В эти годы происходит знакомство Е. Шаховой с духовником Ладожского монастыря — игуменом Антонием (Бочковым),²⁶ духовным учеником архим. Игнатия, поэтом и писателем. Именно его попечению поручает святитель Е. Шахову, вступив на епископскую кафедру в Ставрополе и навсегда покинув Петербург.

Игумен Антоний принимал заинтересованное участие в устройстве дел послушницы Елизаветы Шаховой. Но не менее важны для последней были творческие связи и общение с ним. Вероятно, не без благословения игумена Антония после 11-летнего молчания возобновляются журнальные публикации за подписью «Елизавета Шахова». В журнале «Странник» она публикует жизнеописание схиигуменнии Старо-Ладожского Успенского монастыря Евпраксии.²⁷ Вновь появившиеся публикации стихотворений символически начинались со стихотворения «Светлая утренья» — переложения пасхальных песнопений.²⁸

В 1863 г. послушница принимает монашеский постриг, в котором получает новое имя — Мария. С этого времени между игуменом Антонием и матерью Марией начинается оживленная переписка не только двух духовных лиц, но и двух духовных писателей. В архиве Е. Шаховой сохранились неопубликованные письма игумена Антония,²⁹ из которых видно, что помимо вопросов духовного характера корреспонденты касались и литературных тем. Отвечая, например, на призыв матери Марии писать в стиле плачей библейских пророков, игумен Антоний замечал, что «иудеи были достойны плача», современная же жизнь больше представляет «комедию», поэтому «посылаются нам Фонвизины, Грибоедовы, Гоголи. Вот пророки времен наших...»³⁰

²⁵ Письмо свт. Игнатия (Брянчанинова) к игум. Антонию (Бочкову) от 16 декабря 1864 г. (IV, 552).

²⁶ См. о нем статью С. Г. Исакова «Алексей Поликарпович Бочков. Биографический очерк» (IV, 565–596).

²⁷ *Шахова Е. Н.* Жизнь схиигуменнии Евпраксии: (В Старо-Ладожском девичьем монастыре Успения Пресвятой Богородицы) // Странник. 1860. Т. I, март. Отд. I. С. 65–99.

²⁸ *Шахова Е. Н.* Светлая утренья // Там же. 1862. Т. II, апр. Отд. II. С. 203–210.

²⁹ ИРЛИ. Сигн. 3589.

³⁰ Там же. Л. 28 об.–29. Письмо от 17 августа 1865 г.

Высоко ставя поэзию Никитина и Некрасова, он настоятельно рекомендовал матери Марии читать их произведения. В 1865—1869 гг. параллельно их эпистолярному диалогу возникает диалог «стихотворный». Частично опубликованные в «Собрании сочинений в стихах» стихотворные ответы монахини Марии объединены издателем в цикл «Поэтический телеграф» (II, 83—94). Здесь ее Муза предстает в ином виде, более соответствующем изменившемуся времени.

Отзыв матери Марии на стихотворение игумена Антония «Старинные гусли» начинался так:

Свищет адская машина,
Искры мечутся огней:
Ночью страшная картина,
Колесница без коней!
Чу, земля гудит: несется,
Монастырских близко стен,
Так что церковь вся трясется
Рясоносных дев и жен;
На великой силе этой,
Пролетавшей мимо Тверь,
Долгохвостую кометой,
В Петербургский край теперь;
С берегов фабричной Тмаги,
Мутно-желтых вод реки, —
Два листа летят бумаги;
Все исписаны листки;
(И летят стрелой поспешной)
В Черменецкий монастырь:
В них звенит Марии грешной
Заунывная псалтирь... (II, 83—94).

Действительно, в поэзии матери Марии 1870—1880-х гг. наряду со стихами — лирическими размышлениями на богословские темы — «Падение ангелов», «Плач Адама», «Ангел-канонарх», «На день православия», «На пятое воскресенье Великого поста», «Пред иконою св. Иоанна Многострадального», наряду со стихотворными описаниями монастырей, разрастающимися подчас в «летопись-поэму» («Древний монастырь Успения Богородицы в Старой Ладоге»), появляются стихотворения, отражающие взгляд автора на острые вопросы современности — «На рассуждение о женском вопросе», «Последнее время», «Взгляд на настоящее», «Куда? К картине Айвазовского», «Новогодняя песня солдат», «На Волхове», цикл лирических зарисовок «Ладожские рисунки» и др.

Все это говорит о том, что, укрепившись в духовной жизни, монахиня Мария (Шахова) смогла вернуться в поэзию, неся в нее свой оригинальный взгляд на современную жизнь, найдя не только адекватное религиозному самосознанию поэтическое выражение, но и оставаясь деятельным участником духовной жизни общества.

С 1863 по 1871 г. она занималась педагогической деятельностью, о чем подробно пишет в «Автобиографии»; в 1873 г. из-за ухудшившегося состояния здоровья вынуждена была уйти на покой. Духовная писательница возвращается в Старо-Ладожский Успенский монастырь и остается в нем до последних дней своей жизни. Здесь она, как напишет позже в «Автобиографии», «свободнее стала заниматься духовною литературой» (с. 354). В 1877 г. мать Мария издает поэму в драматической форме на библейский сюжет — «Иудифь».³¹

В 1877–1878 гг. в журнале «Вестник народной помощи» вновь появляются ее стихи и публицистические статьи. Особенно активно мать Мария участвует в журнальной жизни в 1880-х гг. Вплоть до 1890 г. ее публицистические статьи, беседы на духовные темы, жития святых, повести, стихи публикуют журналы «Мирской вестник», «Благовест», «Чтение для солдат», газеты «Варшавский дневник», «Новороссийский телеграф», ее произведения также издаются отдельными брошюрами.

До конца жизни писательница выступала в печати как под мирским именем — «Елизавета Шахова», прочно закрепившимся за ее стихотворными сочинениями, так и под монашеским — «монахиня Мария», которым подписывала преимущественно публикации на духовные темы. Немало публикаций матери Марии выходило в свет под криптонимами. Помимо понятных «Е. Ш.» — Елизавета Шахова и «М. Ш.» — Мария (Шахова), возникает подпись «Е. М. Ш.», которую можно прочесть как Елизавета-Мария Шахова. Оба имени как бы срастаются в одно. Вероятно, именно такое явление имел в виду о. Павел Флоренский, когда писал: «Искренне принятое монашество обыкновенно превращает монашеским переименованием прежнее имя — в род отчества».³² В 1896 г. она приняла схимнический постриг со своим первым именем Елизавета. Скончалась схимница 5 (18) июля 1899 г. и была погребена в Старо-Ладожском Успенском монастыре.

³¹ Шахова Е. Н. Иудифь: Поэма по библейскому тексту, в драматич. форме, в стихах, в 5-ти действиях / Издал Л. Спичаков. М., 1877. (8), 98 с.

³² Флоренский П. А., (свящ.). Имена. С. 127–128.

Обозначая вехи жизни и поэтического пути поэтессы Елизаветы Шаховой (в монашестве Марии), хочется обратить внимание на то, что, к сожалению, имя ее, можно сказать, еще по-настоящему не вписано в историю русской словесности, которая должна стать единой, объединяя в себе всю полноту творческого потока литературы, как духовной, так и светской. Наступает время, когда эти две ветви должны сплестись, отражая многообразие духовного лица эпохи.

В. Н. Криволапов

«Взыскующая» героиня в русской литературе XIX в. (от Гончарова до Чехова)

В свое время Н. А. Добролюбов увидел в гончаровской Ольге Ильинской («Обломов») «намек на *новую* русскую жизнь», а проявление «намёка» усмотрел в том, что «она стремится к своему *чему-то*, хотя еще не знает его хорошенько». ¹ Особенно восхищало критика то, что Ольга «не останавливается, не замирает» — даже после того, как соединяется со Штольцем и обретает с ним счастье. Его вовсе не пугала им же самим заявленная перспектива ухода Ольги от Штольца, скорее наоборот — радостно будоражила. Устремленность в будущее, динамизм героини искупали и оправдывали все! Вместе с тем нельзя не признать, что Добролюбов, прогнозируя подобную развязку, оказался провидцем, если не в отношении Ольги, то в отношении многих ее современниц — литературных и вполне реальных.

Через несколько лет после того, как Гончаров закончит «Обломова», он окажется свидетелем драмы, разыгравшейся в доме Майковых: из семьи, оставив детей, уйдет Екатерина Майкова, жена его ученика и воспитанника, добровольная и старательная его помощница в литературных трудах, от которой он и сам, если верить воспоминаниям современников, был «без ума». ² Екатерина Павловна была «исключительным созданием» (весьма показательно, что подобная характеристика исходила от женщины, ее ровесницы!): ее трепетно любили все Майковы, и прежде всего муж, которому она платила тем же. «...Катерина Павловна — праздник, светлый праздник, — пишет мемуаристка. — (...) Для Катерины Павловны, кроме Майковых вообще, перед которыми она благоговеет, есть еще ее Володя, муж, выше которого она никого не признает». ³

Его она вскоре и оставит, разрушив весьма «содержательную» семейную жизнь, где находилось место самой разнообразной интеллектуальной деятельности — самостоятельной и совместной с мужем. Трое детей лишатся матери, а вслед за ними и еще один ребенок, рожденный Екатериной Павловной в «гражданском браке» с нигили-

¹ Роман И. А. Гончарова «Обломов» в русской критике. Л., 1991. С. 67.

² *Штакенингейдер* Е. А. Дневники и записки (1854–1886). М.; Л., 1934. С. 196.

³ Там же. С. 210.

стом Федором Любимовым. По прошествии лет стало ясно, что надежды на обретение счастья и смысла жизни в коммуне с новым супругом не оправдались, она рассталась со спивающимся Любимовым... Последние годы доживала в Сочи с младшим, некогда брошенным ею сыном. Е. Штакеншнейдер вспоминала: Гончаров, когда его упрекали в том, что «главное женское лицо» «Обломова» «слишком идеально», указывал на Майкову как «оригинал», с которого была списана его героиня.⁴ В этом случае трудно избавиться от впечатления, что «крымский» эпилог в истории любви Ольги и Штольца одновременно является и прологом разыгравшейся в семействе Майковых драмы, предугаданной Гончаровым и фактически предсказанной Добролюбовым.

С гончаровской Ольги Ильинской, которая, как полагал Добролюбов, «представляет высший идеал, какой только может теперь русский художник вызвать из теперешней русской жизни»,⁵ с появившихся тогда же тургеневских Лизы Калитиной и Елены Стаховой начинается галерея русских литературных героинь — «фантазерок» и «мечтательниц», провозвестниц «новой русской жизни».⁶ Взыскующие высшей правды, жаждущие осмысленного бытия, они просуществуют в литературе ровно до тех пор, пока будет существовать сама русская классическая литература...

Рассказ «Невеста» был последним у А. П. Чехова, и уже в силу этого его, пожалуй, можно воспринимать как последнюю страницу в истории отечественной литературной классики, а образ Нади Шуминой — в качестве последнего портрета в галерее «идеалисток», в облике которых мало что изменилось со времен Гончарова. Все то же идеалистическое томление («чего-то уже не хватало»), жажда «новой, ясной жизни, когда можно будет прямо и смело смотреть в глаза своей судьбе, сознавать себя правым, быть веселым, свободным!» И неколебимая вера в то, что «такая жизнь рано или поздно настанет» (с. 219).⁷

Напомним, что Ольга, равно как и ее муж, была убеждена, что до «зари нового счастья» рукой подать... Курьез состоит в том, что критики начала прошлого века приветствовали чеховскую героиню с тем

⁴ Там же.

⁵ Роман И. А. Гончарова «Обломов» в русской критике. С. 66.

⁶ Там же.

⁷ Здесь и далее рассказ «Невеста» цитируется по изд.: *Чехов А. П.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Сочинения: В 18 т. М., 1977. Т. 10 — с указанием страницы в скобках.

же восторгом, что и Добролюбов гончаровскую Ольгу, видели в ней носительницу «новых веяний»: если Ольга должна была «сжечь и развезть обломовщину» (Н. А. Добролюбов), то Надя — утвердить «новые устои для „бабушкина дома“» (А. И. Богданович). Сорока с лишним лет как будто бы и не было!

Полагаем уместным процитировать два весьма характерных отзыва на чеховский рассказ. «В этих горячих словах, — писал киевский рецензент М. Волошин, имея в виду „пророчества“ Саши о „великолепнейших домах“, „чудесных садах“ и фонтанах, которым надлежало вырасти на руинах ненавистного ему города, — вы узнаете чеховские мотивы: его непримиримую вражду к буржуазным гнездам, где всё и все так похожи друг на друга, от гибели которых никто не плакал бы и о которых никто не жалел бы... И этот кипучий, полный пророческого энтузиазма призыв к будущему — прекрасному будущему, столь прекрасному, что оно кажется несбыточным и столь несбыточным, что оно кажется прекрасным».⁸ Критик газеты «Русь», постоянным автором которой являлся и Волошин, писал: «Вслушиваясь в этот радостный призыв к жизни, исходящий от писателя, видевшего до сих пор в этой жизни лишь беспросветную мглу, невольно хочется верить, что наступивший новый год будет действительно новым, даст не только новую арифметическую цифру, но также наполнит нашу жизнь новым содержанием и, быть может, новым счастьем».⁹ Нам не известно, дожил ли киевский критик М. Волошин до «несбыточно-прекрасного» будущего, — его куда более знаменитый однофамилец-поэт встретит это будущее без всякого «энтузиазма». «Счастья», как надеялся Боцяновский, 1904 год не принесет, но в той же газете, где публиковалась его рецензия, на первой ее полосе, сообщалось об усугублении кризиса в российско-японских отношениях и об обмене нотами в Токио между российским послом и японским министром иностранных дел... Наступивший год, а за ним 1905-й и несколько последующих, как известно, «наполнятся содержанием», которое определилось именно этими событиями.

Жажда новой жизни, некоего гармоничного инобытия, восполненного до состояния неясного самим «мечтательницам» совершенства, была в «новых» русских женщинах, литературных и вполне реальных,

⁸ Волошин М. Литературные характеристики: (По поводу последнего рассказа А. П. Чехова «Невеста», «Журнал для всех», декабрь) // Киевские отклики. 1904. 8 янв. № 8 (47). С. 2.

⁹ Боцяновский Вл. Новый рассказ Чехова // Русь. 1904. 3 (16) янв. № 22. С. 3.

настолько сильна, что уже не оставляла в их душах и сознании места для сомнений: где гарантии того, что чаемая жизнь наступит? Сила упований, ради которых они разрушали семьи и поднимались на эшафот, и выступала в качестве основной, если не единственной, гарантии осуществимости самих упований. Сам Гончаров определил это состояние как *обольщение* «призраком отдаленного, никому не видимого будущего».¹⁰ «Обольщение» — понятие, вошедшее в светский обиход из аскетических наставлений, и, действительно, идеалистическое томление обрело характер религиозной веры, которая, по апостолу Павлу, и «есть осуществление ожидаемого и *уверенность в невидимом*» (Евр. 11: 1; курсив мой. — В. К.). Не случайно наставлявший Надю Саша говорил о «царствии Божием на земле» и надеялся на силу волшебства, когда уверял собеседницу в неизбежности преобразования мира: «все изменится, точно по волшебству».

Рассуждая о том, почему Ольгу Ильинскую, девушку скромную, аристократически сдержанную и целомудренную, абсолютно аполитичную, несколько не напоминающую героев Чернышевского и не имеющую никакого отношения к их «новой» морали, принято относить к «новым» женщинам в литературе, Юрий Лоциц объяснял эту давнюю, еще с дореволюционных времен определившуюся традицию характером того чувства, которое пережила Ольга. Она полюбила Обломова для того, чтобы перевоспитать его, полюбила, так сказать, «из идейных соображений», и это было неслыханным новшеством в тогдашней литературе.¹¹ Однако если в контексте решения данной проблемы и уместно вспоминать о «нетрадиционной» любви, то лишь как о проявлении более общей психологической установки — идеалистического томления, которое, впервые проявившись в Ольге, породнит ее с прочими «новыми» женщинами, сколько ни появится их в последующие десятилетия.

Можно было придерживаться вполне традиционной линии поведения, лишь по временам отступая от нее (сопряженное с обманом тетки свидание в Летнем саду или визит в холостяцкую квартиру Обломова на Выборгской стороне), и вовремя остановить эксперимент с любовью «из идейных соображений». Можно было зайти дальше, подойти к «обрыву», упасть вниз и оказаться в когтях «героя волчьей

¹⁰ И. А. Гончаров-критик / Вступ. ст. и коммент. Е. А. Краснощековой. М., 1981. С. 43. (Б-ка рус. критики).

¹¹ Лоциц Ю. М. Гончаров. (2-е изд., испр. и доп.). М., 1986. С. 191–192. (Жизнь заметат. людей; Вып. 9 (573)).

ямы» (7, 704),¹² как это произошло с Верой. Можно было, как это случилось с Верой Павловной Розальской, смело экспериментировать и с любовью, и с семейным строительством, и с организацией швейных мастерских — при этом законы жанра философского, просветительского романа и социально-утопическая, революционная установка автора гарантировали героиню от неудач и падений. Можно было проникнуться революционными настроениями и вопреки субъективной установке автора — как это случилось с Надей у Чехова, который, в отличие от Чернышевского, был далек от революционной публицистичности или просветительской философичности, писал чисто художественные произведения и выявлял объективное содержание эпохи.

Революционность «Невесты» проявляется и в весьма красноречивой убежденности Саши, что «главное — перевернуть жизнь, а все остальное не нужно» (с. 214). И в том, что Надя жизнь действительно «переворачивает», пускай пока только свою, и убегает из-под венца. Однако куда более серьезное проявление духа эпохи отслеживается на уровне психологическом, угадывается в едва заметных, проступивших лишь к финалу рассказа, изменениях характера героини. Свидетельства этих изменений обычно усматриваются в том, что, вернувшись домой после многомесячного пребывания в Петербурге, Надя с трудом узнает родной город: дома ей кажутся «маленькими и приплюснутыми», потолки низкими, а все вместе — состарившимся и отжившим...

Менее заметна неожиданная, подлинно «революционная» суровость, которую демонстрирует девушка и которая никак не свойственна русской литературной героине. Внутренне Надя полностью отстраняется от бабушки, матери, и не только от них... Получив от Саши письмо, содержащее диагноз, равносильный смертному приговору ее наставнику, которого за месяц до этого называла «самым близким, самым родным человеком» (с. 217), она ощутила, что «это предчувствие и мысли о Саше не волновали ее так, как раньше» (с. 219). Услышав на следующее утро плач, увидев молившуюся в слезах бабушку и лежащую на столе телеграмму, она не проявила даже естественного желания выяснить, в чем дело, «долго ходила по комнате,

¹² Здесь и в дальнейшем произведения Гончарова цитируются в тексте главным образом по Полному собранию сочинений в 20 томах (СПб., 1997–2004. Т. 1–7) с указанием в скобках тома и страницы.

слушая, как плачет бабушка, потом взяла телеграмму, прочла» (с. 219) — известие о том, что умер Саша.

Странно, что мысли о смерти в сознании Нади сочетаются прежде всего с настроениями исторического оптимизма: «„Прощай, милый Саша!“ — думала она, и впереди ей рисовалась жизнь новая, широкая, просторная, и эта жизнь, еще неясная, полная тайн, увлекала и манила ее». На другой день, утром, Надя, «живая, веселая, покинула город, — как полагала, *навсегда*» (с. 220; курсив мой. — В. К.)... Смерть самых близких людей уже не вызывает в душе героини никаких сильных движений, а к живущим и любящим ее людям она относится как к давно умершим, *навсегда* оставляет мать и «бабулю», будто они лежат в могиле, — такого в русской литературе еще не бывало!

Можно и дальше перечислять обстоятельства и свойства натуры, отличающие «новых женщин» друг от друга, но ни одно из этих обстоятельств не поколеблет основы их типологического родства, того, что превращает их в «мечтательниц и фантазерок»,¹³ — того идеалистического томления, которое укрепляет их в «*уверенности в невидимом*» и составляет, говоря словами Гончарова, «господствующий элемент» их характеров.¹⁴

Надину бабушку звали Марфой Михайловной, а вполне бы она могла носить имя и Ольги Сергеевны, по крайней мере, время этому не препятствовало, ибо доживи Ольга до начала XX в., ей в 1902—1903 гг., когда писалась «Невеста», было бы не больше семидесяти. Критики, писавшие о «Невесте», и не заметили, что во «внучке» в общих чертах будет воспроизведен психологический тип «бабушки». Им, слышавшим в чеховском рассказе лишь «бодрые, сильные аккорды», не дано было предугадать, что самое существенное отличие «внучек» первых русских «фантазерок» от «бабушек» будет состоять прежде всего в том, что на них, «внучках», история женского идеалистического томления прервется, ибо 1917 год обозначит совсем иные проблемы.

История эта без остатка укладывается в пределы жизни все той же Екатерины Майковой. Сама идеалистка «первого призыва», прообраз первой литературной идеалистки и ее ровесница (Екатерине Павловне к моменту завершения романа в 1857 г. был 21 год, а Ольге ко времени

¹³ «Я мечтательница, фантазерка!» (4, 371) — так аттестовала себя Ольга Ильинская.

¹⁴ См.: Гончаров И. А. Очерки. Литературная критика. Письма; Воспоминания современников. М., 1986. С. 368.

ее знакомства с Обломовым — 20), Майкова, прожила 84 года и умерла в 1920 г., получив возможность отследить все этапы в развитии русского женского идеализма, осмыслить свое непосредственное участие в нем и стать свидетельницей кровавого его увенчания.

Агафья Матвеевна Пшеницына, героиня того же романа, ставшая к его финалу законной супругой Обломова, представляла иной женский тип, ее место обреталось в галерее иных образов, не удостоенных со стороны писателей такого же внимания, как «мечтательницы». Последние были куда понятнее, а поэтому случалось и такое, что, появляясь в литературе, типологически близкие Агафье персонажи, по воле автора или же в восприятии читателей, приобретали иногда черты все тех же «идеалисток». Так, к примеру, случилось с княгинями-декабристками Некрасова, напоминающими современниц поэта из стана революционной демократии. Не случайно именно в этом «стане» поэма «Русские женщины» была встречена с наибольшим восторгом. Но тот же Некрасов осмысливал подвиг декабристок и в контексте большого времени — истории русского женского подвижничества. Весьма показательно упоминание в его поэме имени Натальи Борисовны Долгоруковой, поставить которую в один ряд с Верой Засулич или Софьей Перовской вряд ли бы удалось даже самым смелым интерпретаторам литературных фактов. Включение героинь поэмы в этот контекст и позволило Некрасову выявить «ту широту исторической правды, ту ее значительность, которая превращала „декабристок“ в „русских женщин“». Княгиня Волконская в поэме, не переставая быть княгиней, становилась „мужичкой“ <...>. Страдание, самоотвержение, великие душевные силы, — пишет Н. Н. Скатов, — вот что роднит „величавую славянку“ Дарью и „мужичку“ Марию Волконскую».¹⁵ Число «родственных» образов можно смело расширить и за счет перечисленных выше персонажей реальной истории, и за счет опять же некрасовской «мужички» Матрены Тимофеевны или гончаровской «вдовы-чиновницы» Агафьи Матвеевны.

Внутренняя логика образа Пшеницыной, включенной в парадигму национального предания, обусловила ее преображение из «тупой», «простой бабы», «дуры» в «величавую славянку» и подвижницу духа. Хорошо известен парадоксальный, эпатазирующий вывод Аполлона Григорьева, увенчавший его рассуждения о героинях «Обломова»: «Уж если между женскими лицами г. Гончарова придется выбирать

¹⁵ Скатов Н. Н. «Я лиру посвятил народу своему»: О творчестве Н. А. Некрасова: Кн. для учителя. М., 1985. С. 36–37.

непременно героиню, — беспристрастный и непотемненный теориями ум выберет, как выбрал Обломов, Агафью Матвеевну, — не потому только, что у нее локти соблазнительны и что она хорошо готовит пироги, — а потому, что она гораздо более женщина, чем Ольга».¹⁶ Вряд ли есть смысл спорить о том, кто «больше женщина», однако то, что Агафья гораздо глубже, чем Ольга, укоренена в пластах национального предания, что стиль ее поведения гораздо в большей степени соответствует русским архетипическим представлениям о женском достоинстве, сомнения не вызывает. А это, в свою очередь, убеждает в том, что мнение Григорьева основано не на эпатирующем своей категоричностью субъективизме, а на вполне объективных обстоятельствах.

Логика образа Агафьи обеспечила ее превращение в подвижницу. Логика образа Ольги позволила Гончарову предугадать не только неизбежность кризиса в ее взаимоотношениях со Штольцем, но и тупиковость пути всех русских «мечтательниц» и «фантазерок». Если в «Обломове» общий для них недуг проявлялся в «хандре», «грусти души», от которых Ольгу вполне успешно (до поры!) муж избавлял с помощью профилактических, «психотерапевтических» средств, — и этим проблема как будто исчерпывалась, то героиню следующего романа тот же недуг приведет сперва на край, а затем и на дно обрыва, а речь придется вести не о профилактике, а о духовной реабилитации.

В «Обрыве» можно отыскать однозначные свидетельства того, что уже в конце 1860-х гг. Гончаров вполне осознавал пагубность безоглядных «мечтательности» и «фантазерства», — то, чего не видели современники Чехова и через тридцать с лишним лет. Потому и характер главной «мечтательницы» романа Веры был существенно отличен от типологически близкой ей Ольги. Вера, как и ее предшественница, остается «фантазеркой»: «Она смотрела вокруг себя и видела — не то, что есть, а то, что должно быть, что ей хотелось, чтоб было...» (7, 637). С другой стороны, «иногда, в этом безусловном рвении к какой-то новой правде, виделось ей только неуменье справиться с старой правдой» (7, 658), что, безусловно, отличало ее от прочих «идеалисток». В «старой жизни» она находила немало «прочного, живого и верного», но не закрывала глаза на «вредные уродливости», «отживший сор» этой жизни, более того — она готова была «идти на

¹⁶ Григорьев А. А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 200–201. (Б-ка «Любителям рос. словесности». Из лит. наследия).

борьбу против старых врагов, стирать ложь, мести сор»... Для этого ей, подобно тургеневской Елене Стаховой, нужен был «пылкий товарищ, друг, пожалуй муж», но также ей было необходимо «глубоко и невозвратно убедиться, что истина — впереди» (7, 659).

Последнее сомнение, совершенно неожиданное для «фантазерки», в глазах любого прогрессиста выглядело бы абсолютно непростительным, равнозначным вероотступничеству. Вряд ли простилась бы девушке и ее религиозность, пускай и весьма специфическая, не лишенная признаков прогрессивности. Все отмеченные обстоятельства вовсе не означают, что Вере не место среди русских литературных «идеалисток», — вовсе нет! Но о том, что Гончаров, создавая образ идеальной героини, пытался скорректировать свои прежние представления об «идеальности», — эти обстоятельства свидетельствуют неоспоримо. Главным же свидетельством того, что эти представления были небезупречны и требовали корректировки, могла стать история Екатерины Майковой — «оригинала» Ольги.

В «Обрыве» есть еще более впечатляющие свидетельства гончаровского понимания пагубности социально-исторического утопизма, проявлением которого и являются «фантазерство» и «мечтательность». Здесь, как и через несколько десятилетий у Чехова, одной из сюжетных доминант станет ситуация «бабушка — внучка», смысл которой и в романе, и в рассказе приблизительно одинаков — взаимная ответственность поколений перед настоящим и будущим. Татьяна Марковна, когда узнает о падении Веры, прозреет в этом событии нечто гораздо большее, чем частную драму соблазненной девушки. «Трагическая старуха» бродила в окрестностях Малиновки, а «ей наяву снилось, как царство ее рушилось и как на месте его легла мерзость запустения в близком будущем. (...) Озираясь на деревню, она видела — не цветущий, благоустроенный порядок домов, а лишенный надзора и попечения ряд полусгнивших изб — притон пьяниц, нищих, бродяг и воров. Поля лежат пустые, поросшие полынью, лопухом и крапивой. (...) Новый дом покривился и врос в землю; людские развалились; на развалинах ползает и жалобно мяучит одичалая кошка, да беглый колодник прячется под осевшей кровлей. Старуха вздрогнула и оглянулась на старый дом. (...) Стекол нет в окнах, сгнили рамы, и в обвалившихся покоях ходит ветер, срывая последние следы жизни. В камине свил гнездо филин, не слышно живых шагов, только тень ее... кого уж нет, кто умрет тогда, ее Веры — скользит по тусклым, треснувшим паркетам, мешая свой стон с воем ветра, и вслед за ним мчит по саду, с обрыва в беседку...» (7, 673–674).

«Сон наяву» Татьяны Марковны потрясает своей провидческой силой: ведь она вместе с Гончаровым не только предельно точно нарисовала картину будущего, но и предугадала время его наступления. Действительно, «мерзость запустения» наступит именно тогда, когда Вере, ее внучке, придет пора умирать. Вере, которая по возрасту тоже вполне могла бы претендовать на роль бабушки Нади Шуминой. И Наде, и ее наставнику Саше тоже грезилось тотальное разрушение, но оно их вовсе не пугало — они его ждали и шли ему навстречу, ибо были убеждены, что после этого все преобразится и «настанет царствие Божие на земле»: «От вашего города, — пророчествовал Саша, — тогда мало-помалу не останется камня на камне, — все полетит вверх дном, все изменится... И будут тогда здесь громадные, великолепнейшие дома, чудесные сады, фонтаны необыкновенные, замечательные люди...» (с. 208). Саше вторила Надя: «Ведь будет же время, когда от бабушкина дома, где все устроено, что четыре прислуги иначе жить не могут, как только в одной комнате, в подвальном этаже, в нечистоте, — будет же время, когда от этого дома не останется и следа и о нем забудут, никто не будет помнить» (с. 219).

Пророчества молодых людей сбудутся. Но лишь наполовину: все совсем скоро, действительно, «полетит вверх дном», не оставив «каменя на камне» от прежнего уклада, но «царство Божие» так на земле и не наступит. Не станут обычным явлением и «замечательные люди», куда больше будет «нищих», «пьяниц» и «колодников», которые мерещились бабушке Татьяне Марковне. Не удастся забыть и о доме бабушки Марфы Михайловны: не более чем через два десятилетия о нем будут с ностальгической тоской вспоминать и те, кто останется и уцелеет в России, и те, кого забросит далеко за ее пределы. До этого доживет внучка внучки Татьяны Марковны, которая в молодые свои годы будет неколебимо верить в скорое наступление новой жизни, демонстрируя при этом революционную непреклонность, а современные ей критики будут всячески возгревать в ней и в ее сверстниках эту веру. Как будто бы не было прозрений тридцатилетней давности, донесенных до читателя вполне либеральным и прогрессивно настроенным Иваном Александровичем Гончаровым, как будто забыли литературные критики о горьком опыте его героинь!

Агафья, уже преобразившись в подвижницу, действует без женского «исторического сопровождения», нет подле нее ни благоверных княгинь, ни праведных жен, а к соответствующим ассоциациям читателя подводит внутренняя логика образа, проявляющаяся, как уже замечалось, прежде всего в факте ее духовного преображения. Для

«новых» женщин русской литературы ситуация преображения тоже исключительно актуальна, причем само это преображение становилось результатом неустанных и беспокойных поисков — искали прежде всего осмысленного бытия и своего места в нем. Женщины из разряда, представляемого Агафьей Матвеевной, видели вокруг себя не то, что «хотелось», что «должно быть», а «то, что есть», а поэтому ничего не искали и никаких претензий к жизни не предъявляли. Они просто жили сообразно своим представлениям о женском долге и при благоприятном для них стечении обстоятельств остались бы ничем не примечательными княгинями, помещицами, купчихами... К подвигу их вынуждали условия исключительные и чувство долга, определявшее стиль их поведения в этих условиях. Проживи они безмятежную жизнь — не было бы и подвига. Не вошел бы в жизнь вдовы Пшеницыной Илья Ильич, не постигни ее горе вторичного вдовства, потеря любимого человека, — она бы так и осталась в восприятии окружающих или читателя только «простой бабой».

«Простой помещицей», вполне заурядной «крепостницей» оставалась бы и Татьяна Марковна — в «трагическую старуху» преобразила ее весть о «падении» Веры. Встретив потрясенную горем бабушку на песчаном берегу Волги, Райский не сразу узнал ее: «Это не бабушка, не Татьяна Марковна, любящая и нежная мать семейства, не помещица Малиновки <...>. Это была другая женщина» (7, 667). В новом для нее, «трагическом», качестве Татьяна Марковна не осталась без «исторического сопровождения»: соответствующие ассоциации, только угадываемые в «Обломове», в «Обрыве» обнажаются со всей очевидностью. Они возникают в творческом воображении «художника» Райского: «У него в голове мелькнул ряд женских исторических теней в параллель бабушке. Виделась ему в ней древняя еврейка, иерусалимская госпожа, родоначальница племени — с улыбкой горделивого презрения услышавшая в народе глухое пророчество и угрозу: „снимется венец с народа, не узнавшего посещения“, „придут римляне и возьмут“! Не верила она, считая незыблемым венец, возложенный рукою Иеговы на голову Израиля. Но когда настал час — “пришли римляне и взяли”, она постигла, откуда пал неотразимый удар, встала, сняв свой венец, и молча, без ропота, без малодушных слез <...> пошла среди павшего царства, в великом безобразии одежд, туда, куда вела ее рука Иеговы <...>. Пришла в голову Райскому другая царица скорби, великая русская Марфа, скованная, истерзанная московскими орлами, но сохранившая в тюрьме свое величие и могущество скорби по погибшей славе Новгорода <...>».

Толпились перед ним, точно живые, тени других великих страдалиц: русских цариц, менявших по воле мужей свой сан на сан инокинь и хранивших и в келье дух и силу (<...>).

С такою же силой скорби шли в заточение с нашими титанами, колебавшими небо, их жены, боярыни и княгини, сложившие свой сан, титул, но унесшие с собой силу женской души и великой красоты, *которой до сих пор не знали за собой они сами, не знали за ними и другие* и которую они, как золото в огне, закаляли в огне и дыме грубой работы, служа своим мужьям — князьям и неся и их, и свою „беду“. (<...>)

Таковую великую силу — стоять под ударом грома, когда все падает вокруг, — бессознательно, вдруг, как клад найдет, почует в себе русская женщина из народа, когда пламень пожара пожрет ее хижину, добро и детей» (7, 668–669; курсив мой. — В. К.).

Этот гимн женщине, прежде всего русской, пропетый Гончаровым за несколько лет до того, как Некрасов написал свою знаменитую поэму, обращен к тому же типу, что представлен Агафьей Матвеевной — «женщиной из народа», не подозревавшей в себе ни «силы души», ни «великой красоты» и оставлявшей в соответствующем неведении окружающих. Смеем предположить, что в числе «неведающих» оставался до поры и сам писатель. Образу Татьяны Марковны этот гимн сообщает эпическую масштабность. Из «русского» контекста здесь выбивается только одна ситуация и один образ, с которого и начинается галерея «женских теней»: ассоциативный ряд, пронизывающий слой за слоем толщу национального предания, отправной своей точкой имеет библейскую историю, один из самых кульминационных и трагических ее моментов.

Исключение это представляется весьма знаменательным, объясняющимся не только «художественной» любовью Райского к историческим сюжетам, но прежде всего смысловым строем всего романа, изобилующим скрытыми и явными библейскими реминисценциями. Образ «древней еврейки» сообщает происходящему почти эсхатологическое звучание, когда речь идет если и не о конечных судьбах мира, то о судьбоносных, «геологических» сдвигах в его истории. Поругание Иерусалима «от язычников», разрушение Храма, понимаемое в христианстве как окончательное упразднение Ветхого Завета, — все эти события, в «обратную перспективу» которых Райский включает фигуру «трагической старухи», призваны не только эпически ее возвысить, но и «прообразовать» роковую обреченность того «ветхого» мира, который она представляет.

Таким образом, напоминая о бесконечно далеком *прошлом*, о руинах попираемого восемнадцать веков назад Иерусалима, Гончаров заглядывал в *будущее*. «Художнические» грезы Райского, воскрешавшие в его сознании картины и образы *минувшего*, созвучны «сну наяву» Татьяны Марковны, прозревавшей в *грядущем* «мерзость запустения». Эпическое углубление образа малиновской помещицы, его включение в сонм «женских исторических теней», с одной стороны, и одновременная обращенность к будущему, с другой, и сообщают ему ту архетипическую масштабность, которая позволит Гончарову ассоциировать Татьяну Марковну с «другой великой „бабушкой“» — Россией, с ее великим и трагическим прошлым и неясным, но опять же, как догадывался писатель, трагическим будущим.

Архетипическая установка Гончарова в осмыслении окружающей его действительности проявляется в финале «Обрыва» настолько очевидно, что вряд ли требует доказательств. Не менее очевидно и то, что реализуется эта установка через женские образы, — достаточно вспомнить те «три фигуры», которые постоянно присутствовали в воображении Райского, неотступно сопровождая его в путешествии по Швейцарии и Италии. «За ним все стояли и горячо звали к себе — его три фигуры: его Вера, его Марфинька, бабушка» (7, 772). Сельские барышни и воспитавшая их престарелая родственница представлены Гончаровым как архетипы, выявляющие различные ипостаси русской духовности. За каждым из этих имен не просто человеческий тип, но «идеал», не повторяющий, но *восполняющий* другие.

Так, абсолютно не похожие друг на друга сестры Марфинька и Вера, одна из которых полностью реализуется в сфере житейских забот, а другая живет исключительно запросами духа, вне всякого сомнения, имеют своими прообразами евангельских сестер Марфу и Марию. Но этим новозаветные ассоциации не исчерпываются. Частота напоминаний о «трех фигурах» и даже сам ритм перечисления дорогих сердцу Райского женских имен в последних строках романа побуждает вспомнить об известной триаде основоположных христианских добродетелей, перечисленных апостолом Павлом в цитированном ранее послании: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13: 13).

Е. А. Краснощекова предложила проанализировать «Обрыв» посредством «погружения» этого романа в «мир предшествующего творчества» Гончарова. Расчет строился на том, что «при подобном экс-

перименте» искомое «выпадет в осадок».¹⁷ Как представляется, прием этот универсален и вполне может быть использован «наоборот», то есть к постижению фактов «предшествующего творчества» можно приблизиться через их «погружение» в мир романа «Обрыв». Собственно, этим путем мы и шли, когда сопоставляли Агафью Матвеевну с Татьяной Марковной, — в «осадке» при этом оставались «женские тени» исторического сопровождения бабушки, возвышавшие ее до уровня «идеала женщины вообще»¹⁸ и позволявшие постичь логику возвышения (от «простой бабы» до подвижницы) Агафьи Матвеевны. Ту логику, которую уловил Аполлон Григорьев сразу после первой публикации «Обломова», когда настаивал на том, что Агафья «гораздо более женщина, чем Ольга». Проницательность Григорьева достойна восхищения уже потому, что он не дождался выхода в свет «Обрыва», а следовательно, не имел возможности «погрузить» Агафью в мир этого романа, включить ее в галерею «женских теней».

Не делает этого и Гончаров, когда, по прошествии десяти лет после публикации «Обрыва», отвечая критикам, упрекавшим его в «нереальности» и «ходульности» образа «трагической старухи», вновь напомним об «историческом сопровождении» своей героини, дополнив его «теньями» совсем недавнего прошлого. «Черты величия души, чуждые русской женщине?! — возмущался писатель и тут же возражал: — У меня проведен целый ряд «женских теней» в параллель этой старухе, великих страдалиц, живших в мирной, счастливой среде, прежде ничем особенным не заметных, как и Бабушка, и вдруг проявивших великие силы — в решительные и грозные минуты жизни. Новгородская Марфа, ссыльные русские царицы, жены декабристов и другие жертвы рока, которыми не бедна и старая и новая летопись русской жизни».¹⁹ Упоминаний об Агафье, в контексте разговора о «величии души» русской женщины более чем уместных, как и прежде, нет, но здесь обозначен тот вектор восхождения (от «прежде ничем не заметных» — до «проявивших великие силы»), который, совпадая с линией судьбы вдовы-чиновницы, и сообщает этой судьбе достоинство жития.

Специфика житийного жанра определяет, в свою очередь, и специфику изобразительных средств, поэтому в обрисовке Агафьи так много иконописных элементов: «тишины», «высшего порядка», поз

¹⁷ Краснощекова Е. А. И. А. Гончаров: Мир творчества. СПб., 1997. С. 361.

¹⁸ И. А. Гончаров-критик. С. 49.

¹⁹ Там же. С. 180.

молитвенного «предстояния»... Поэтому применительно к последним главам романа уместно вести речь не об иконописном персонаже Обломове, а об иконописной композиции, в которой одно из мест отведено Агафье Матвеевне. Можно однозначно утверждать, что без нее икона идеалиста не состоялась бы. Примерно тем же путем пойдет через несколько лет Некрасов, когда, создавая архетипический образ «величавой славянки» Матрены Тимофеевны Корчагиной, не только проведет ее через все «состояния, в каких могла побывать русская женщина»,²⁰ но и поместит подле нее «богатыря святорусского» Савелия, который «как бы аккомпанирует (<...>) образу героини, так что, по существу, перед нами возникают два сильных, богатырских характера».²¹ Исключительно знаменательным представляется и то обстоятельство, что и Некрасов, обращаясь к проблемам архетипического порядка, не смог обойти житийно-иконописные традиции: «борец за народное счастье» Савелий — в молодые годы бунтарь и каторжник — к старости становится подвижником духа, ищущим спасения в монастыре. «В конце на его старчество ложится печать почти святости»,²² — пишет исследователь. И это вполне естественно, потому как, не будь этой «печати», образ Савелия не получил бы необходимого завершения, воспринимался бы не как «идеал», явление архетипического порядка, а как «тип», явление порядка социально-исторического. Напомним, что Гончаров настоятельно разводил эти категории, воспринимал их почти как антонимичные, настаивал на том, что у него «нет ни одного типа, а все идеалы», убеждал: «для выражения моей идеи мне типов не нужно, они бы вели меня в сторону от цели».²³ Точно так же они увели бы «в сторону» и Некрасова.

²⁰ Скатов Н. Н. «Я лиру посвятил народу своему». С. 136.

²¹ Там же. С. 139.

²² Там же. С. 138.

²³ Гончаров И. А. Очерки. Литературная критика. Письма... С. 368.

Шуты, юродивые и сумасшедшие в произведениях Чехова

Шуты и юродивые — неотъемлемая часть средневековой культуры, ее психологический и социальный феномен. Юродство оказалось удивительно жизнеспособным явлением. Сделавшись предметом как художественного, так и научного дискурсов, юродство вызывает интерес писателей, художников и ученых до сих пор. В филологии существует немало работ, в которых исследуется юродство как феномен древнерусской культуры, а также рассматривается образ юродивого в новой и новейшей русской литературе.¹ Задача данной работы — проследить, как изменилось восприятие юродивого и как трансформировался его образ в произведениях Чехова. Этой теме не уделялось до сих пор должного внимания.²

А. М. Панченко показал в своих работах, что юродство занимает промежуточное положение между миром смеховой и церковной культуры. Юродивые, по его определению, — это религиозные шуты и клоуны на христианской почве. Он подчеркивал, что, с одной стороны, юродство тесно соприкасается с поведением и философией шутов, а с другой — существенно отличается от него. Феномен юродства состоит в том, что оно является частью православной культуры и в его основе лежит глубокая религиозная идея: пренебрежение своим человеческим обликом и достоинством во славу Божию. В работах

¹ Панченко А. М. 1) Древнерусское юродство // Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976; 2) О русской истории и культуре. СПб., 2000; Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326–337; Иванов С. А. 1) Византийское юродство. М., 1994; 2) Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005; Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 7–19; Манн Ю. В. Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы. 1995. Вып. I. С. 154–182; Есаулов И. А. Юродство и шутовство в русской литературе: Некоторые наблюдения // Литературное обозрение. 1998. № 3. С. 108–112; Мотейонайте И. В. Восприятие юродства русской литературой XIX–XX веков. Псков, 2006. Автору монографии удалось систематизировать все имеющиеся работы, относящиеся к феномену юродства и с разных позиций его интерпретирующие, а главное — показать, насколько живучим и многогранным оказался образ юродивого в художественной литературе и как неоднозначно было его восприятие в разные эпохи разными писателями.

² В моей статье «Шуты и юродивые в произведениях Чехова» (А. П. Чехов: Байкальские встречи. Иркутск, 2003. С. 56–63) намечены некоторые аспекты исследования этой темы.

А. М. Панченко составлен типологический портрет юродивого, характерными чертами которого являются: тотальное преднамеренное одиночество, добровольное отчуждение себя от остального мира, неподчинение социальной иерархии и этическим законам общества, а потому свободная критика верховной власти и церкви, «презрение к тленной плоти» и ко всему материальному, актерство. Юродство — противоречиво по своей сути: оно включает в себя, с одной стороны, модель поведения, имитирующую путь самоотречения и страданий Христа, а с другой — допускает надругательство и глумление над религиозными святынями. Образ юродивого амбивалентен, в разное время и в разных условиях он приобретает те или иные доминантные черты в зависимости от восприятия его в обществе. Антисоциальное поведение юродивых воспринималось неоднозначно. С одной стороны, они третировались обществом, с другой — их действиям, поступкам и словам придавался провиденциальный смысл, а сам юродивый, блаженный приравнивался в народном сознании к святому и канонизировался церковью как святой. В разные периоды юродство, как отмечает А. М. Панченко, переживает расцвет и падение.

Новый интерес к юродивым (после гонений на них в эпоху Петра I) в XIX в., обусловленный развитием естественных наук, актуализацией идей позитивизма, атеизма, народнического движения, давал возможность посмотреть на юродство с других позиций, альтернативных агиографии. Большую роль в расшатывании образа «юродивый-святой» сыграли работы по изучению народной культуры И. Г. Прыжова,³ выпустившего в 1860-х гг. ряд статей, в которых юродство рассматривается с позитивистских, атеистических позиций.⁴ Юродивые показаны Прыжовым без ореола святости, как безумцы, алкоголики, бродяги. Десакрализация юродства, начатая Прыжовым, получила дальнейшее развитие в русской художественной литературе. В моно-

³ Иван Гаврилович Прыжов (1827–1885) — исследователь славянской культуры. Его научные интересы сформировались на пересечении двух модных направлений гуманитарной науки: позитивизма Г. Т. Бокля и сравнительно-исторической школы в филологии. Сам Прыжов прошел путь бродяги: не окончил курса в университете, пьянствовал, был сослан в Сибирь по нечаевскому делу, явился прообразом одного из героев романа Достоевского «Бесы» — Толкаченко. См. об этом: *Альтман М. С.* Достоевский: По вехам имен. Саратов, 1975. С. 91–101; *Лурье Л. Я.* Жизнь и сочинения Ивана Прыжова // Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков. М., 1996. С. 5–9.

⁴ См. *Прыжов И. Г.* 1) Житие Ивана Яковлевича Корейши, известного пророка в Москве. М., 1870; 2) Очерки, статьи, письма. М.; Л., 1934; 3) 26 московских пророков...

графии И. В. Матеюнайте «Восприятие юродства русской литературой XIX–XX веков» показано, как статьи Прыжова, а также журналистика 1860-х гг. формировали критическое, ироническое отношение к юродивым. Особенно ярко это выражено в восприятии известного московского юродивого Ивана Яковлевича Корейши. Амплитуда колебания в отношении к этому юродивому была чрезвычайно велика — от полного самозабвенного поклонения до осмеяния в стихотворных пародиях⁵ и медицинского освидетельствования его как душевнобольного. Интересно, что и в медицинских кругах к Корейше было двойственное отношение. С одной стороны, он признавался психически больным и содержался в московской Преображенской больнице, а с другой — к нему допускались посетители для его предсказаний. Это значит, что неофициально признавалась или, по крайней мере, не отрицалась совсем его профетическая способность.⁶

Сниженный образ И. Я. Корейши особенно ярко запечатлен в «Бесах» Достоевского и в рассказе Лескова «Маленькая ошибка». Ирония и сарказм писателей направлены, однако, не столько на литературных дублеров юродивого Корейши, сколько на его посетителей. В «Бесах», по справедливому замечанию Матеюнайте, сцена с посещением Семена Яковлевича компанией молодежи служит для «развенчания русских бесов».⁷ Лесков осмеивает слепую веру и внушаемость тех, кто доверяет свою судьбу безумцу, бормочущему бессвязные, непонятные слова. Характерен и жанр, выбранный писателем, — святочный рассказ, — настраивающий на всевозможные нелепости, ошибки, приключения. Не случайно рассказ был опубликован Лесковым в 1883 г. в юмористическом журнале Лейкина «Осколки», репертуару которого абсолютно соответствовал описанный анекдотический случай и карнавальная профанация.

⁵ Интересные примеры приводит в своей книге И. В. Матеюнайте: *Тюльпанов Гиацинт*. Похороны Ивана Яковлевича // Развлечение. 1861. № 11 (Сент.). С. 128.

⁶ Современная исследовательница Лия Янгулова отмечает: «Иван Яковлевич Корейша, известный московский юродивый, практически в течение полувека содержавшийся в московской Преображенской лечебнице, — наиболее яркий случай столкновения двух миров — нового психиатрического знания и старой системы религиозного мировоззрения. (...) Случай с Корейшей и некоторыми другими анонимными юродивыми Преображенской больницы в Москве — это тот случай, где юродству еще дают возможность существовать как альтернативной форме производства истины» (*Янгулова Л.* Юродивые и умалишенные: генеалогия инкарцерации в России // Мишель Фуко и Россия: Сб. ст. СПб.; М., 2001. С. 205).

⁷ *Матеюнайте И. В.* Восприятие юродства... С. 107–108.

Деканонизированный образ юродивого не так легко обнаружить в произведениях Чехова. Его черты размыты, и этот образ, как палимпсест, хранит многие культурные и дискурсивные наслоения. В художественном мире Чехова юродивые отодвинуты на периферию повествования. Иногда это фоновые фигуры, лишённые каких-либо индивидуальных особенностей. Например, в «Скрипке Ротшильда» упомянутые двое юродивых, которые шли на похороны за гробом жены Якова Бронзы вместе с нищими и старухами, — это та необходимая емкая деталь в контексте трагикомического повествования, которая акцентирует размышления писателя об одиночестве и нелепости земного существования Марфы и человека вообще. В рассказе «Архиерей» юродивый также упоминается лишь в одном предложении и выглядит, на первый взгляд, как случайный, лишённый психологических черт персонаж. Однако очень важен контекст, в котором как бы невзначай мелькнула даже не фигура юродивого, а только послышался его голос. Во время службы преосвященный Петр, который, будучи нездоров уже три дня, чувствовал сильную усталость и не различал лиц в толпе, обратил внимание на юродивого. Совершенно очевидно, что, хотя архиерей видел и слышал юродивого и прежде, так как тот — неотъемлемая часть церковной жизни, он вдруг вызвал раздражение больного человека: «И неприятно волновало, что на хорах изредка вскрикивал юродивый» (С. 10, 186).⁸ Вскрикивания юродивого прозвучали как диссонанс, нарушив гармонию соборного храмового единства и таинства праздничного богослужения, и напомнили о бренном, тленном теле Петра. Можно сказать, что юродивый явился тем маркером, который переносит повествование из мира сакрального в мир профанный. В дальнейшем рассказывается о болезни архиерея и о том, что «неприятно волновало» его. Интересно, что в рассмотренных двух примерах юродивые, полностью обезличенные, лишённые каких бы то ни было портретных характеристик, имеют удивительно емкую информативную и эмоциональную наполненность. Эти знаковые фигуры функционируют в произведениях Чехова как образы-клише, культурные архетипы.

Московский юродивый И. Я. Корейша, который был не только реальной легендой, но также снискал и литературную славу благодаря произведениям Л. Толстого, Достоевского, Лескова, дважды ирони-

⁸ Здесь и далее произведения Чехова цитируются по Полному собранию сочинений и писем в 30 томах (М., 1974–1983) с указанием тома и номера страницы в скобках в тексте статьи; буквами обозначены разделы: С. — Сочинения; В 18 т.; П. — Письма; В 12 т.

чески упоминается Чеховым в «Осколках московской жизни». Молодой юморист сравнивает известность и популярность Корейши с Царь-пушкой, описывая при этом тяжеловесную свадебную карету, характеризующую московский купеческий вкус: «В Москве есть достопримечательность, о которой не упоминается ни в истории, ни в географии, ни даже в „Путеводителе Москвы“, а между тем эта достопримечательность классична, как Царь-пушка и как покойный Корейша, и стоит она того, чтобы гимназисты о ней в географии учили. Женихи и шафера могут приятно улыбнуться: я говорю о московской свадебной карете, той самой карете, в которой ездят новоиспеченные „прапорщики по супружеской части“» (С. 16, 92—93). Второй раз имя Корейши встречается в не менее абсурдном контексте и по соседству с персонажем, можно сказать, совсем из другой оперы: «Если верить современным Корейшам и Аскоченским, на последних выборах свирепствовали брожение умов и волнение „партийных страстей“» (С. 16, 147). Поставив Корейшу в один ряд с писателем В. И. Аскоченским, который славился своим «святошеством», доходящим до обскурантизма, шовинизмом, крайним монархизмом, фанатической нетерпимостью,⁹ Чехов косвенно выразил и собственное отношение к Корейше и его почитателям. С другой стороны, Аскоченский, очевидно, своей нелепостью и тем, что был мишенью для постоянных литературных нападков, возможно, напоминал Чехову Корейшу,¹⁰ и таким образом обозреватель «Осколков...» как бы намекает на юродивость (с негативной оценкой) писателя-неудачника.

Другой писатель, Алексей Журавлев, третируемый Чеховым за бездарность и косноязычие в «Осколках московской жизни», также сравнивается с юродивым: «Вышли в свет и поступили в продажу безграмотные сочинения московского чудака Алексея Журавлева. Этот юродивый Алексей стар, как ворон, но неопытен, как новорожденный

⁹ См. более подробно о Викторе Ипатьевиче Аскоченском (1813—1879) статью Э. Л. Безносова: Русские писатели, 1800—1917: Биограф. словарь. М., 1989. Т. 1. С. 117—118.

¹⁰ Интересно представлен портрет Аскоченского, вызывающего усмешку и одновременно жалость, Лесковым в «Печерских антиках». Приведем некоторые фрагменты этих описаний: «Аскоченский одевался шеголем, но без вкуса, и не имел ни мягкости, ни воспитанности: он был дерзок и груб в разговоре, очень неприятен в манерах.

По словам одного из киевских современников, впоследствии профессора Казанского университета, А. О. Яновича, он всегда напоминал „переодевшегося архиерея“. В сияющий день открытия моста Аскоченский ходил в панталонах рококо и в светлой шляпе на своей крутой голове, а на каждой из его двух рук висело по одной подольской барышне. Он вел девиц и метал знакомым свои тупые семинарские остроты. (...) Его муза, под пару ему самому, была своенравна и очень неуклюжа» (*Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11 т. М., 1958. Т. 7. С. 177—178*).

барбосик. Он мнит себя великим талантом, тратит деньги на печатание своих захождений ума за разум, публикуется во всех газетах, горд и надменен; а почитайте-ка его сочинения! Вот вам кусочек из его „Мальчика Павлуши“: „Стал он (Павлуша) бодрствовать сам с собою, так больше понимать, мне приходится оставить и затем все покидать. Смысл он свой заправил, стал лучше обсуждать. Об нем родители узнали, что Павлуше толковать“ и т. д. И нарочно не сочинишь такой чепухи! Пишу об этом мудром Журавлеве не ради его самого. Привожу его как образчик тех писателей, которые теперь во множестве расплодились в Москве и изрыгают всенародно свои звуки сладкие. И писатели эти не стоили бы внимания, если бы они не напоминали об одном обстоятельстве, а именно: невежды не молчат, значит неглупые люди лишены возможности говорить» (С. 16, 78–79). Интересно, что юродивый в этой сатирической инвективе Чехова, направленной против горе-писателей, выступает в новой роли. Он аллегория комплекса несовершенств — бездарности, сомнения, косноязычия, агрессивного невежества.

Итак, можно сказать, что в контексте чеховских произведений происходит перекодировка смысла слова «юродивый»: в нем не только актуализируются низовые аспекты этого многозначного культурного феномена, но также добавляются новые коннотации.¹¹ Часто юродивый — это синоним шута или сумасшедшего. В пьесе «Дядя Ваня» профессор Серебряков называет Войницкого юродивым, подразумевая, очевидно, одновременно и то и другое — и шута, и сумасшедшего. (Вспомним, что и мать Войницкого профессор называет старой идиоткой.) Сближая шутов, юродивых и сумасшедших, Чехов объединяет их всех в одну категорию — отверженных обществом людей. Десакрализованные, лишённые религиозной доминанты, эти персонажи — выходцы из разных слоёв общества — представляют новый, несколько пародированный тип юродства. Таким является на страницах рассказа «Страх» бродяга и пьяница, отказавшийся не только от своего привилегированного положения в обществе, но даже от имени, «пропащий человек» по прозвищу Сорок Мучеников. Он пародийно связан с героями агиографической литературы. Однако жизнь чеховского персонажа прямо противоположна жизни-подвигу,

¹¹ В книге С. А. Иванова «Блаженные похабы: Культурная история юродства» показано, как на протяжении истории понятие юродства обростало новыми смыслами и теряло старые. Хотя наряду с этим учёный выступает против размывания классического понимания юродства и отыскания юродивых в новейшей литературе, например в произведениях Даниила Хармса или же Венички Ерофеева.

совершенному сорока Севастийскими мучениками, которые, доказывая веру в Христа, добровольно предали свою плоть страданиям и, совлеки одежды, замерзли в Севастийском озере. И если житие сорока мучеников утверждает силу духа, христианского подвижничества во имя идеи, то «герой» рассказа «Страх», напротив, подвержен страстям земным. Его жизнь — это история поэтапного грехопадения. «Отец у него был священник, а мать дворянка, значит по рождению принадлежал он к сословию привилегированному. (...) Он называл себя образованным и рассказывал, что учился в духовном училище, где курса не кончил, так как его уволили за курение табаку; затем пел в архиерейском хоре и года два служил в монастыре, откуда его тоже уволили, но уж не за курение, а за «слабость». Он исходил пешком две губернии (...) четыре раза был под судом. (...) ...женится на гулящей вдове-кухарке и окончательно погряз в холуйскую жизнь и так сжился с ее грязью и дразгами, что уже сам говорил о своем привилегированном происхождении с некоторым недоверием, как о каком-то мифе» (С. 8, 129). Погрязший «в холуйскую жизнь», отвергнутый обществом и сам пренебрегающий его законами, Сорок Мучеников (интересно, что его прозвище — собирательный образ страданий сорока праведников) — аллегория греха, он словно зеркало для других грешников и чувствует себя свободным, потому что знает, что ответ должен дать только всемогущему Богу. Судьба его довольно типична и удивительно напоминает судьбы юродивых, описанных Иваном Прыжовым с позиций, альтернативных агиографической традиции. Вот, например, «житие» «Отец Андрей», рассказанное Прыжовым: «Под именем *отца Андрея* известен в Москве некий петербургский уроженец. Учился он, по его собственным рассказам, в С.-Петербургской академии, но был оттуда уволен по окончании учения; потом жил по разным монастырям, в том числе московским, за разные проделки попался под следствие и содержался в остроге. Пройдя таким образом, как говорится, огонь и воду и медные трубы, он принялся юродствовать».¹²

Строго говоря, Соломона из повести «Степь», не принадлежащего православной культуре и, более того, не признающего даже собственную веру и глумящегося, по словам о. Христофора, над ней, можно назвать юродивым лишь со многими оговорками. Однако, как уже говорилось выше, смысл понятия «юродство» расширяется и профанируется Чеховым. Своею асоциальностью, добровольным отказом

¹² Прыжов И. 26 московских пророков... С. 57.

от материального благополучия, тотальным одиночеством и способностью свободно критиковать, не признавая общественной иерархии, он, словно в кривом зеркале, отражает искаженный образ юродивого. Если в предыдущем примере прозвище литературного персонажа отсылало читателя к агиографии, то имя Соломон напоминает о Ветхом Завете. Жалкий и смешной Соломон, служащий лакеем у своего брата на постоялом дворе, пародийно носит имя иудейского царя-мудреца, он смеховой дублер героя Священной истории. И если библейский царь Соломон славился не только своею мудростью, но и богатством, то его мирской тезка из повести Чехова, напротив, сжег деньги, оставленные в наследство отцом, и потому чувствует себя свободным. Эта свобода дает ему право судить людей за их зависимость от презренного металла. Мудрость чеховского Соломона состоит, очевидно, в том, что он живет по евангельской заповеди об отношении к сокровищам: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут» (Мф. 6: 19). Интересно, что герои повести действуют по законам карнавального, перевернутого мира: священник отец Христофор, наставляющий беспутного Соломона, занимается торговлей и на постоялом дворе раскладывает пачки денег, а нищий Соломон, которому «не нужны ни деньги, ни земля, ни овцы», смотрит насмешливо и с чувством превосходства на своих собеседников. Соломон считает себя умней все сильного богача Варламова, потому что, по его мнению, хотя тот «и русский, но в душе жид пархатый; вся жизнь у него в деньгах и в наживе» (С. 7, 40). Однако характерно, что Соломон в свою очередь воспринимается всеми как безумец, дурак, шут.

В конце XIX в. с развитием в России психиатрии как самостоятельной науки юродивые стали восприниматься как психически больные и сделались объектом внимания врачей-специалистов. Однако состояние психиатрических больниц и методов лечения находились, как и раньше, в очень плачевном состоянии. Отдельные примеры благоустройства психиатрических больниц¹³ не решали проблему в целом по всей России. По-прежнему психиатрические больницы, как и тюрьмы, были средством изоляции «бесполезных людей», социального балласта. Вот почему, по-видимому, Чехов, прочитав в рукописном варианте «Отчет...» Архангельского, спросил коллегу: «А ведь

¹³ См.: *Архангельский П. А.* Отчет по осмотру русских психиатрических заведений. М., 1887; *Баженов Н. Н.* Четыре с половиною года психиатрической деятельности в провинциальном земстве. М., 1890.

хорошо бы показать также тюрьмы, как Вы думаете?»¹⁴ Сближая и ставя в один ряд тюремное и медицинское, конкретно психиатрическое, Чехов показал тем самым, что состояние тюрем и больниц отражает уровень цивилизованности общества, характеризует его моральный климат. Положение психически больных, как и положение арестантов, являлось одной из острых, наиболее проблемных времен. И та и другая категория людей относилась к незащищенной, бесправной части общества. Несомненно, Чехову, предпринявшему путешествие на Сахалин и встречавшему немало подобных типов, стали более очевидны и понятны способы исключения личности из сообщества.¹⁵ Примеры положения психически больных, описанные в книге «Остров Сахалин», очень красноречивы: «Психические больные, как я говорил уже, на Сахалине не имеют отдельного помещения; при мне одни из них помещались в селении Корсаковском, вместе с сифилитиками, причем один даже, как мне рассказывали, заразился сифилисом, другие, живя на воле, работали наравне со здоровыми, сожительствовавали, убежали, были судимы» (С. 14/15, 365). Выходя за рамки жанра документального повествования, Чехов очень эмоционально выражает свое отношение к тюремным больницам и врачам: «Если бы здесь сумасшедших сожигали на кострах по распоряжению тюремных врачей, то и это не было бы удивительно, так как местные больничные порядки отстали от цивилизации по крайней мере лет на двести» (С. 14/15, 114).

Сахалинские впечатления дали импульс к созданию повести «Палата № 6», которая является не только шедевром художественного творчества писателя, но также и исследованием в области социальной психиатрии. В этой повести отразилось отношение Чехова к институту психиатрии как части социальной системы России конца XIX в.¹⁶ Помимо многих важных вопросов, таких как медицинская гигиена, методы лечения, в «Палате № 6» ставится очень актуальная социально-медицинская проблема — проблема нормы. Психически больные герои «Палаты № 6», как и «Черного монаха», — интеллектуалы.

¹⁴ *Соболев Ю.* Антон Чехов: Неизданные страницы. М., 1916. С. 134. См. также комментарий А. П. Чудакова к рассказу «Палата № 6» (С. 8, 446–447); *Архангельский Г.* Врачебное окружение А. П. Чехова // Мелихово 99: Альм. Мелихово, 1999. С. 178–179.

¹⁵ Подробнее см. в моей статье «Книга о Сахалине — дань Чехова медицине» (А. П. Чехов в историко-культурном пространстве Азиатско-Тихоокеанского региона: Материалы Междунар. конф., 21–30 сент. 2005 г., г. Южно-Сахалинск. Южно-Сахалинск, 2006. С. 59–64).

¹⁶ Подробнее об этом см. мою статью «„Let Them Go Crazy“: (Madness in the Works of Chekhov)» (Madness and the Mad in Russian Culture / Ed. by A. Brintlinger and I. Vinitsky. Toronto; Buffalo; London, 2007. P. 192–207).

Грань между болезнью и нормальным состоянием размыта, едва уловима. Мысли, которые высказывает пациент палаты № 6 Громов, полны здравого смысла и благородства, он прекрасно владеет искусством полемики, и потому не случайно беседы с ним гораздо более интересны интеллектуалу доктору, склонному к философствованию, чем общение с «нормальными» жителями провинциального города. И если бы не диагноз — мания преследования, — с определенностью поставленный автором-врачом герою, и симптоматика, характеризующая заболевание: постоянно напряженное состояние, гримасничанье, дрожь во всем теле, беспокойная ходьба из угла в угол, повышенная возбудимость, беспорядочная, лихорадочная речь и внезапный страх, можно было бы считать его протагонистом, исповедующим идеи, близкие самому писателю. Очевидно, Чехов приводит читателя к мысли о том, что понятие нормы при слабом развитии психиатрии весьма относительно, эту норму определяет общество, и никто не застрахован от того, чтобы оказаться пациентом палаты № 6.

Проблемы положения психически больных людей в обществе и методы их лечения затронуты как в «Палате № 6», так и в «Черном монахе». В повести «Черный монах» конфликт между «гениальным безумцем», воплощающим неоромантическую, ницшеанскую модель поведения, и семьей, старающейся вернуть его к «нормальной» жизни, приобретает высокую степень остроты. В результате страдают обе стороны. Прочитав рассказы «Палата № 6» и «Черный монах», читатель словно оказывается в логическом тупике. Доктор Рагин, прописав Громову холодные примочки на голову, лавровишневые капли, по существу не лечит своих больных, потому что не верит в эффективность лечения и считает, что «не следует мешать людям сходить с ума» (С. 8, 80). Доктора и родственники в рассказе «Черный монах», напротив, лечат Коврина и мешают, по его словам, сходить с ума. И в том и в другом случае результат негативный: герои страдают. Не предлагая конкретного решения проблемы, писатель актуализирует ее и предельно обостряет. Чехов иронизирует над универсальными средствами лечения, подчеркивает, что нет однозначного решения проблемы, нет единого рецепта, который можно использовать во всех случаях. Скорее всего, Чехов понимал недостаточность медикаментозного лечения психически больных. Он показал и другие методы лечения. Например, метод психологического воздействия врача на пациента, умение врача вести с больным диалог на равных, что и делает герой повести «Палата № 6» доктор Рагин. В обществе, где психически больные не признавались равноправными, такие методы

лечения не существовали, и потому коллеги Рагина воспринимают доктора, беседующего с пациентом, как сумасшедшего. Методы психологического воздействия на пациента станут достоянием психиатрии и начнут входить в лечебную практику позднее, после достижений, сделанных в области психоанализа Зигмундом Фрейдом. Положение психически больных в семье — это тоже важный и актуальный вопрос, на который нет однозначного ответа и который нуждается в изучении в той же степени, как и методы лечения. Чехов поставил своих читателей перед вопросами, которые не ставились до него художественной литературой. Он показал, что психически больные люди, как и арестанты, — социально незащищенная, бесправная часть общества. Не зная средств решения проблемы, общество отгораживается от психически больных.

Подводя итоги, можно сказать, что Чехов в своих произведениях меняет вектор дискурса о юродстве и юродивых. Интересно, что немногочисленные юродивые располагаются на периферии в произведениях Чехова, они деперсонализированы и используются как архетипы, литературные клише. Другая группа юродивых — это пародийные образы, которые конденсируют в себе разные точки зрения и оценки этого феномена обществом. Сохраняя некоторые основные типологические черты средневековых юродивых, чеховские юродивые, что очень существенно, десакрализованы, лишены религиозной доминанты. С одной стороны, они часть карнавального смехового мира, с другой — добровольные изгои и отщепенцы, отвергнутые обществом бродяги. По-новому, расширительно осмысленное в чеховском мире понятие юродства вмещает в себя и шутовство, и сумасшествие, и бродяжничество, и своего рода диссидентство. Чехов показал, что отношение к этой категории людей определяет уровень цивилизованности общества. В рассказах о психически больных один из аспектов, интересующих писателя, наряду с другими очень важными,¹⁷ — проблемы социальной медицины. Положение психически больных в обществе, методы лечения, понятие нормы — все эти вопросы, как показал Чехов, открыты.

Таким образом, хотя чеховские литературные типы асоциальных людей генетически восходят к древнерусским юродивым, они часть секуляризированного мира и являются своего рода индикатором морального климата общества.

¹⁷ О проблеме «Гений и безумие» в «Черном монахе» и ее актуальности в эпоху fin de siècle см. подробнее в указанной выше статье «Let Them Go Crazy».

Л. Ф. Луцевич

**А. М. Панченко об актуальности традиции
стихотворного перевода Псалтыри
(«Псалмы Ветхого Завета» Игн. Ивановского)**

Мои научные встречи и консультации с А. М. Панченко определялись темой русской псалтырной поэзии, поэтому и статья посвящена этой теме. Осенью 1990 г. я записала слова А. М. Панченко о том, что «псалмы в русской поэзии — тема многогранная, научно перспективная и, что немаловажно, сейчас она может быть рассмотрена с учетом не только широкого общекультурного, но и церковно-религиозного контекста». Сам А. М. Панченко в 1980-х — начале 1990-х гг. много и плодотворно размышлял над вопросами взаимодействия церкви и культуры, появились его ставшие к настоящему времени классическими работы о православии и культуре; о русском поэте как явлении мирской святости; о церковной реформе и культуре.¹

Особенность научных трудов А. М. Панченко такова, что все, им написанное, так или иначе влияет не только на деятельность «узкого» академического специалиста (например, по древнерусской литературе или по литературе XVIII в.), но и на работу литературоведа-исследователя, университетского преподавателя, историка литературы, культуролога, литературного критика, журналиста... Характерные черты ученого — универсальность, масштабность, умение выявить наиболее существенные свойства отечественной культуры. А. М. Панченко и сам воспринимался не только как личность очень яркая, талантливая, воплотившая самобытные черты русской ментальности, но как самостоятельное и самодостаточное явление русской культуры.

Уже не раз было сказано о трудах А. М. Панченко, определивших характер тех или иных новейших исследований. Я также остановлюсь на одном из них, почти не цитируемом, однако непосредственно ка-

¹ *Панченко А. М.* 1) Эстетические аспекты христианизации Руси // Русская литература. 1988. С. 50–59; 2) Православие и русская культура // *Dissertationes slavicae: Sectio linguistica*. Szeged, 1990. Т. 21. Р. 5–14; 3) Петр I и веротерпимость // *Аз: Прил. к газ. «Литератор»*. Л., 1990. № 1. С. 21–32; 4) Пушкин и русское православие // Русская литература. 1990. № 2. С. 32–43; 5) Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // *Новый журнал*. 1991. № 1. С. 11–25; 6) Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. СПб., 1991. Сб. 17. С. 3–16, др. См. подробную библиографию трудов ученого в изд.: Александр Михайлович Панченко, 1937–2002 / Сост. и авт. вступ. ст. С. И. Николаев. М., 2007.

сающемся переложений Псалтыри. 24 ноября 1993 г. датируется небольшое «Предисловие» к книге Игн. Ивановского «Псалмы Ветхого Завета».² В этом «Предисловии» концентрированно представлены положения, которые никак нельзя миновать при изучении русской псалтырной поэзии³ — это вопросы об основных этапах развития псалтырной поэзии; об истоках русского псалмизма; об особенностях перевода (переложения) ветхозаветного текста; о значении Псалтыри и ее стихотворных интерпретаций для современного читателя. Остановимся на отмеченных вопросах подробнее.

А. М. Панченко указал на тот факт, что русская традиция стихотворного перевода Псалтыри⁴ довольно поздняя (началась она только при патриархе Никоне в XVII в., динамично развивалась в XVIII в., эволюционировала, уходила на второй план, но не угасала ни в XIX, ни в XX, ни в XXI вв.). Ученый наметил определенные этапы обращения русских поэтов к Псалтыри: 1) *последняя треть XVII в.*: культурным событием «бунташного века» стала «Псалтирь рифмотворная»⁵ Симеона Полоцкого,⁶ изданная в «Верхней» (дворцовой) типографии в 1680 г. Эта книга быстро стала популярной. Вскоре ее «распел» киевской квадратной нотацией московский певчий дьяк Василий Ти-

² Панченко А. М. Предисловие // Ивановский Игн. Псалмы Ветхого Завета. СПб., 2004. С. II–IV. В дальнейшем это издание цитируется в тексте в скобках с указанием номера страницы.

³ См. обобщающие работы новейшего времени: Дукман А. The Psalms in Russian Poetry. Geneva, 2001; Луцевич Л. Ф. 1) Псалтирь в русской поэзии. СПб., 2002; 2) Русская псалтырная поэзия XVIII века. Варшава, 2004; Горячева О. Н., Разживин А. И. Русская псалтырная поэзия XVIII века: Пособие по спецкурсу и спецсеминару. Елабуга, 2006.

⁴ См.: Громов М. Н. Культурно-историческое и философское значение славянской Псалтыри // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. 3. С. 14–31; М., 1994. Вып. 4. С. 20–33.

⁵ См. о «Псалтири» Симеона Полоцкого: Смирнов Н. Из литературной истории древнерусской образованности XVII столетия // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. Ч. 296, дек. С. 375–401; Глокке Н. Э. «Рифмотворная Псалтирь» Симеона Полоцкого и ее отношение к польской Псалтири Яна Кохановского // Киевские университетские известия. 1896. № 9. С. 1–18; Серман И. З. «Псалтирь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII века // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 214–232; Łuźny R. Psalterz rymowany Symeona Połockiego a Psalterz Dawidów Jana Kochanowskiego // Slavia Orientalis. 1966. Roczn. 15, № 1. S. 3–27; Державина О. А. Симеон Полоцкий в работе над «Псалтырью рифмотворной» // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 116–134; Николаев С. И. Псалом 65-й «Псалтыри Давида» Яна Кохановского в поэзии Симеона Полоцкого // Русская литература. 2002. № 4. С. 118–124.

⁶ Панченко А. М. Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 362–372.

тов, псалмы разошлись по песенникам (с. III); 2) 1740-е гг.: вехой в русском псалмизме стала брошюра 1744 г., где соревновались в русском переложении 143-го псалма⁷ три поэта — Ломоносов, Сумароков и Тредиаковский (с. IV); 3) *период декабризма*: «псалмическое вольнодумство» — одна из черт поэтов-декабристов, псалмы — тоже их жанр (с. V). В 1876 г. был завершен перевод Библии на русский язык. Однако, по мнению А. М. Панченко, этот перевод был «эстетически, мягко говоря, нейтрален» (с. V). Но и таким переводом русский человек смог свободно пользоваться «меньше полувека» (с. V). В XX в., в советский период, как известно, псалтырная поэзия не поощрялась. Но в постсоветскую эпоху — в 1990-х гг. — внезапно вновь произошла резкая актуализация Псалтыри. Чем это обусловлено?

С чем вообще связано появление и развитие псалмизма?

II. Псалмизм исторически связан с секуляризацией (идеологией, где начинает доминировать принцип светскости); как считал А. М. Панченко, «с вольнодумством, борьбой против церковных авторитетов» (с. IV). Отметим, что для ученого секуляризация — это более сложное явление, чем обычно о нем пишут; секуляризация — это не просто умонастроение, при котором человеческая жизнь и деятельность трактуются вне зависимости от Бога и Церкви; ученый представлял дело так, что секуляризм является все же формой религиозной веры, сохраняющей связь с христианством. Недаром он пишет о том, что развитие русской поэзии Нового времени осуществляется в рамках секуляризированной и в то же время вполне православной культуры (с. IV). Вместе с тем внимание обращалось на то, что изначально «с псалмами у русских поэтов было связано много неприятностей» (с. III). Действительно, примеры, приведенные ученым, говорят сами за себя: предпоследний патриарх Иоаким «Псалтырью рифмованной» Симеона Полоцкого был возмущен, увидел в ней бунт, и на малом церковном соборе 1690 г. запретил эту книгу (с. III); Тредиаковскому свое

⁷ См. об этом: *Гуковский Г. А.* К вопросу о русском классицизме // *Поэтика*. Л., 1928. Сб. 4. С. 126–148; *Jensen K. B., Meller P. U.* Paraphrase and Style: A Stylistik Analysis of Trediakovskij's, Lomonosov's and Sumarokov's Paraphrases of the 143-rd Psalm // *Scando-Slavica*. 1970. Vol. 16. P. 57–73; *Шишкин А. Б.* Поэтическое состояние Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова // *Русская литература XVIII — начала XIX в. в общекультурном контексте*. Л., 1983. С. 232–246. (XVIII век; Сб. 14); *Стенник Ю. В.* К вопросу о поэтическом состязании 1743 года // *Русская литература*. 1984. № 4. С. 100–104; *Dębski J.* Między jambem a trochejem: Poetyckie parafrazy psalmu 143 (144) // *Literatura rosyjska i jej kulturowe konteksty*. Kraków, 1990. S. 29–38.

переложение выпустить в свет тоже не удалось⁸ — Синод предприятие не одобрил (с. III); Державину после написания «Властителям и судиям» — вариации на 81-й псалом⁹ — пришлось объясняться, доказывать лояльность властям. А в 1798 г., уже при императоре Павле, цензура и вовсе исключила «Властителям и судиям» из Собрания сочинений Державина (с. III–IV). Можно добавить, что в том же XVIII в. Сумароков издавал свои «Оды духовные» с большими трудностями,¹⁰ а Дмитриев-Мамонов даже не сделал попытки к опубликованию своих «Седми кафизм...».¹¹ Подобные факты А. М. Панченко объяснял именно тем, что «вообще „псалмизм“ — и европейский, и славянский, и специально русский — так или иначе опирается на скептическое отношение к господствующим религиозным идеям и верованиям и даже на антицерковные ереси, «не случайно в литературной традиции „антипапист“, „протестант“ — это прежде всего человек, распеваящий псалмы в переводе на свой родной язык» (с. IV). Это положение ученого можно подтвердить на большом европейском материале.

⁸ Псалтырь Тредиаковского была издана лишь в 1989 г. См.: *Vasilij Kirillovič Trediakovskij. Psalter 1753 / Besorgt und Komment. von A. Levitsky; Hrsg. von R. Olesch und H. Rother. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1989. См. рец.: Николоаев С. И. Первое издание «Псалтири» В. К. Тредиаковского // Русская литература. 1991. № 1. С. 210–212.*

⁹ *Lehmann U. G. R. Deržavins Paraphrase des 81. Psalms «Властителям и судиям». Zum 150. Todestag des Dichters // Zeitschrift für Slawistik. 1960. Bd. XI. H. 4. S. 550–553; Занаводов А. В. Поэты XVIII века: М. В. Ломоносов. Г. Р. Державин: Лит. очерки. М., 1979. С. 186–187; Романов Б. Н. Духовные стихотворения Державина // Державин Г. Р. Духовные оды. М., 1993. С. 5–40; Гиземанн Г. Переложения псалмов в творчестве Державина (к вопросу о малоизученном жанре) // Г. Державин: История и современность. Казань, 1993. С. 16–35; Кашкина Л. И. «Псалтырь» в поэтических переложениях Ломоносова, Сумарокова, Державина // Г. Р. Державин: личность, творчество, современное восприятие: Тез. Междунар. науч. конф. Казань, 1993. С. 19–21; Раишковский Е. Б. Державин: Библейские мотивы // Мир Библии. 1995. Вып. 3. С. 84–89; Кочеткова Н. Д. 1) «Правосудие» и «милость» в поэзии Державина // XVIII век. СПб., 1996. Сб. 20. С. 72–78; 2) Проблемы добра и зла в поэзии Державина («Властителям и судиям» и «Похвала за правосудие») // Г. Державин. История и современность. С. 62–68; Роте Х. «Избрал он совсем особый путь»: (Державин с 1774 по 1795 г.) // XVIII век. СПб., 1999. Сб. 21. С. 247–259; Луцевич Л. Ф. «Поэтическое богопознание» Г. Р. Державина // *Anale științifice ale Universității de Stat din Moldova. Seria «Științe filologice»*. Chișinău, 2002. Vol. II. P. 134–141.*

¹⁰ Луцевич Л. Ф. Своеобразие жанра переложения псалмов А. П. Сумарокова // Проблемы изучения русской литературы XVIII века: Межвуз. сб. науч. тр. Л., 1980. Вып. 4. С. 10–19; Ровнер М. Л. Массонские мотивы в переложениях псалмов А. П. Сумарокова // Массонство и русская литература XVIII — начала XIX в. / Под ред. В. И. Сахарова. М., 2000. С. 119–129.

¹¹ Этот текст был опубликован в наши дни: Дмитриев-Мамонов Ф. И. Псалтырь, переложенная на оды / Подгот. текста Л. Ф. Луцевич. СПб., 2006.

Так, еще греческий епископ Аполлинарий Лаодикийский (IV в.), полностью переложив Псалтырь по типу гомеровских поэм гекзаметром, попытался одним из первых соединить христианскую идеологию с античными поэтическими формами. Судьба Аполлинария оказалась трагической. Современники его высоко ценили и ставили в один ряд с Василием Великим и Григорием Богословом. Но Аполлинарий, включившись в богословские дискуссии о Св. Троице, о Лице Божьего человека, увлекся ими до такой степени, что создал еретическое лжеучение об отвержении ума человеческого во Христе (это по сути первая христологическая тринитарная теория). Метафразис Аполлинария будет опубликован полностью только в эпоху Возрождения, в 1552 г., в Париже Адрианом Турнебом.

В период Возрождения и Реформации в европейской литературе четко просматриваются две линии: романская и германская. Романская — это собственно Возрождение с его высоким уровнем развития беллетристики, что определялось начавшимся процессом секуляризации личности и эволюцией светской культуры (популярны светские — живые и грациозные, с многообразием ритмов и рифм — псалмы Клемана Маро, положенные на музыку). Германская линия — это немецкая Реформация с ее строгостью к беллетристике, но повышенным вниманием к религиозным песнопениям (в переложениях Мартина Лютера библейские псалмы обретали манифестальный характер протестантизма). Что касается псалмизма славянского (также связанного с этическим и эстетическим «вольномыслием»), то у него не менее богатая история. И здесь, пожалуй, одна из центральных глав принадлежит полякам — от Миколая Рея («*Psalterz Dawidów*», 1546) и Яна Кохановского («*Psalterz Dawidów*», 1579) до наших современников Романа Брандстаэттера («*Psalterz*», 1968), Чеслава Милоша («*Księga Psalmów*», 1979), Тадеуша Новака («*Psalmu*», 1980). Вернувшись к русскому псалмизму, напомним, что в 1990-х гг. и Ю. М. Лотман подчеркивал уникальную роль переложений псалмов в русской лирике, также связывал их распространение с вольномыслием, критическим отношением к господствующим взглядам, к существующему строю, отмечал их особое значение в становлении гражданской поэзии, так как именно «переложения псалмов вырабатывают образ поэта-пророка, обличителя земных властей».¹²

¹² Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Лотман Ю. М. Избр. статьи: В 3 т. Таллинн, 1993. Т. 3. С. 129.

Практика стихотворных переложений Псалтыри была совершенно естественна для петербургского периода русской истории (с. IV) и русской литературы. Особая ситуация сложилась в последующий период — в советское время.¹³ А. М. Панченко отмечал: «Советские поэты, за редчайшими исключениями, псалмов чурались либо боялись» (с. V). О каких «редчайших исключениях» могла идти речь?

Следует иметь в виду, что библейская мотивика и образность в целом, псалтырная в частности, свойственны авторам, сформировавшимся в период Серебряного века: это, в первую очередь, лирика А. А. Ахматовой и пастернаковские «Стихи Юрия Живаго» (некоторые стихотворения были опубликованы в журнале „Знамя“ в 1954 г.). Кроме того, они содержались в поэме Даниила Андреева «Ленинградский Апокалипсис», написанной в 1949–1953 гг. во Владимирской тюрьме; в религиозной поэзии Варлама Шаламова, сына священника; в творчестве Арсения Тарковского; даже в ряде антирелигиозных стихотворений Н. А. Заболоцкого, у некоторых других поэтов. Этих явлений не будем касаться, так как они требуют особого разговора. Но что действительно любопытно и, на первый взгляд, совершенно необычно, — это творчество поэтов андеграунда середины 1960-х гг. в их обращениях к Псалтыри. По наблюдениям О. В. Чепурной, «в 1960-е годы религиозный поиск советских интеллектуалов начался с классических религиозных и философских текстов. Это были, прежде всего, сборник „Вехи“, гимназические учебники „Закона Божия“, некоторые книги русских религиозных философов начала века».¹⁴ Самым знаменательным становится то, что поэты андеграунда принялись читать Библию, особенно Псалтырь, и молитвенники. И этот, почти совсем забытый библейский мир, воспринимаемый теперь как экзотический, получал выражение в творчестве. К середине 1960-х гг. лианозовцы — поэты-конкретисты, — «тоскуя по мировой культуре», начали писать свои... молитвы и псалмы. Так, Игорь Холин (1920–1999) не просто использовал молитвенные элементы в поэтике, но и создал свой вариант знаменитой молитвы «Отче наш»:

Отче наш
Суший
На небесах

¹³ См: Луцевич Л. Ф. О современной псалмодии // Христианство и русская литература. СПб., 2006. Сб. 5. С. 429–457.

¹⁴ Чепурная О. Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). С. 51.

Да святится
Имя Твое
Да придет
Царствие Твое
Да будет
Воля Твоя
И на земле
Как на небе.¹⁵

Поэт принципиально отказался от всех традиционных «атрибутов» поэзии: от изобразительно-выразительных средств, авторских излишних и рассуждений; он опирался на сознательно упрощенный язык, нарочито ограниченный лексический состав (в основном использовались конкретные существительные и глаголы), примитивизированный синтаксис, сверхкороткие предложения, простейшие рифмы и ритмы — все призвано было отразить установку на конкретизм, где нет ничего неточного, неясного, абстрактного. Генрих Сапгир (1928—1999) в это же время создает свои ставшие знаменитыми «Псалмы»,¹⁶ где оксюморонно соединяет тексты древних псалмов с современным советским бытом.

Блажен муж иже не иде на соборища нечестивых
как-то
не посещает собраний ЖАКТа
и кооператива
не сидит за столом президиума —
просто сидит дома
Соседи поднимают ор —
не вылезает в коридор
(не стоит на пути грешных)...¹⁷

Стихотворение, начатое с прямого цитирования торжественного, неторопливо текущего церковнославянского стиха («Блажен муж иже не иде на соборища нечестивых») и таким образом изначально ориентированное на вечное, высокое: библейскую тематику, образность,

¹⁵ Холин И. Избр. стихи и поэмы. М., 1999. С. 232.

¹⁶ См.: Давыдов Д. Псалмы Генриха Сапгира и современное состояние традиции стихотворного переложения псалмов: Из заметок о поэтике Г. В. Сапгира // Великий Генрих: Сапгир и о Сапгире. М., 2003. С. 204—215; Луцевич Л. Ф. 1) Псалтырное слово в современной поэзии: «Псалом 1» Генриха Сапгира // Роль сакрального слова в становлении русской светской поэзии. Poznań, 2003. S. 35—44. (Studia Rossica Posnaniensia; Z. XXXI); 2) Псалмы Генриха Сапгира // История, культура, литература: К 60-летию С. Ю. Дудакова. Иерусалим, 2004. С. 235—244.

¹⁷ Сапгир Г. Стихотворения и поэмы. СПб., 2004. С. 144.

лексику (правда, уже в приводимой автором цитате есть характерная замена: вместо «совет» (Пс. 1: 1) — «сборище»), резко изменяется — возникает новый ритм, появляются разговорные интонации, трансформируется синтаксис. В стихотворение напрямую включается быденная речь, радикально минимизирующая интенцию «высокого» дискурса. Возникшая языковая гетерогенность концептуирует далее все элементы текста. «Барачная» поэзия разрушала культурные стереотипы современных форм художественного выражения. Используя абсурд, сарказм, прозаизмы, она создавала новую поэтическую реальность, где эстетическим клише предпочиталось изображение убожества жизни. Поэты «не бежали от окружающего абсурда, а пошли ему навстречу».¹⁸

Существуют и опыты обращения к Псалтыри поэтов «ленинградского религиозно-мистического круга 70-х гг.», который представляли такие колоритные фигуры, как Виктор Кривулин, Сергей Стратановский, Олег Охупкин, Елена Игнатова, Александр Миронов, Елена Шварц, Василий Филиппов, некоторые другие. Вот, например, «Фантазия на тему 1-го псалма» (1972) Сергея Стратановского:

Морей и трав колебля лона,
 Подъемлет ветер смрадный прах
 Вы прах, отступники Закона
 Тела, горящие в пирах
 Лишь тот блажен, кто к нечестивым
 Нейдет в греховные дома
 Их языки черны и льстивы
 А пир заразен как чума.¹⁹

«Фантазия», акцентированная в заглавии, позволила автору ввести мотивы, которых нет в первом библейском псалме. Стихотворение динамично и в целом организовано, как на уровне строфики (катрен с перекрестными рифмовками), так и на уровне ритмики (четырёхстопный ямб с чередующимися женской и мужской клаузулами), достаточно традиционно и соответствует общепринятому строфикоритмическому репертуару русских стихотворных переложений XVIII—XIX вв. В стихотворении господствует псалтырная дидактика, используются метафорика, параллелизм, сложно построенные образы. Обращение к библейской (псалтырной) мифологии, нелегитимной

¹⁸ Кулаков Вл. Лианозово // Новое литературное обозрение. 1993. № 5. С. 207.

¹⁹ Стратановский С. Стихи. СПб., 1993. С. 94–95.

в официальной советской поэзии, позволяла поэту дистанцироваться от советского как от профанного и эстетически малоценного. Стратановский, как и его единомышленники по «кругу», — это, безусловно, поэты советского времени, но они вряд ли могут быть названы «советскими». А. М. Панченко был абсолютно прав, когда писал о том, что «советские поэты псалмов чурались либо боялись» (с. V).

Псалтырь ушла в советское время в литературное «подполье», но не утратила своих позиций в деле сохранения и развития традиции *sacrum / profanum* в русской лирике. Господство атеизма в коммунистической идеологии советского времени должно было механистически упразднить религию и ее культуру. Однако вырвать из культуры ее корни — задача непосильная, как оказалось, даже для большевиков. В русской поэзии советской эпохи присутствуют религиозные настроения, библейские темы, мотивы, образы, стилистика, выражаемые авторами по-разному: очень редко — мировоззренчески осознанно и, естественно, завуалированно; чаще — интуитивно, имплицитно; порой — в эпатажно-игровых, сатирических вариантах.

Как это ни парадоксально, но Псалтырь как творческий инспиратор поэтической деятельности продолжает оставаться актуальной и в период хрущевской оттепели, и в позднесоветский период, и во время развала Советского Союза, и в постсоветское время. К концу XX в., как оказалось, почти нет русского поэта без своего псалма, псалтырной реминисценции, личной «памяти о псалме» (Елена Шварц).

III. Следующее положение А. М. Панченко соотносится с такой существенной и сложной проблемой, как проблема перевода. Говоря о практике перевода библейских книг, он отмечал: «Всякий перевод, даже „рабский“, — это непременно толкование, а по старой русской традиции мы не отваживались толковать Священное Писание...» (с. IV). Этим объясняются и позднее появление переводов Псалтыри на русский язык, и всевозможные препятствия с публикациями ее стихотворных вариантов.

А. М. Панченко отмечал, что в советский период «дистанция между употребляемой в богослужении (...) Псалтырью, разумеется, церковнославянской, и книгой поэтической возрастает с каждым новым поколением» (с. V). Разрыв действительно существовал и углублялся. Но вместе с тем хорошо известно, например, что С. С. Аверинцев долгое время трудился над новым переводом ветхозаветных текстов. Ученый обратился к библейской поэзии в начале 1970-х гг. (сделав перевод «Книги Иова» для одного из томов известной серии «Биб-

лиотека всемирной литературы»²⁰), а через несколько лет приступил к кропотливой работе по переводу Псалтыри,²¹ продолжавшейся всю его жизнь, но так и оставшейся незавершенной. В одной из последних книг автор признавался: «...моя непрестанная переводческая забота в последние годы — переводы псалмов Давидовых. (...) Уже лет десять, как для меня из всех моих занятий нет занятия более важного, чем переводческая работа (...) над Псалтырью».²²

Переводческая деятельность, как известно, неоднородна и сложна, но издавна в ней присутствуют две основные тенденции. С одной стороны, переводчик стремится дать читателю полноценный ветхозаветный текст с учетом его многовекового и многообразного опыта функционирования на русском языке, чем занимаются ученые-библеисты (они могут быть и поэтами), к числу которых принадлежал С. С. Аверинцев. С другой стороны, переводчик-поэт старается сделать более ясными и доступными собственно поэтические стихи Псалтыри, помогающие выразить многообразные состояния человеческой души, что нашло воплощение в поэтических переложениях, например, Наума Гребнева²³ и Игн. Ивановского. Как правило, поэты-переводчики стремятся к соответствию смысла оригинала (так, как они его понимают!) смыслу перевода. При смысловом переводе интенции направлены не на соблюдение формальной точности текста (зачастую форма вообще не берется в расчет), а на возможность извлечь из текста его дух. И тогда переводчик может отказаться и от исторических реалий, и от особенностей поэтики оригинала, и от его семантической многозначности. Из множества заложенных в тексте значений он выбирает то, что соответствует его личному восприятию, объясняя это стремлением сделать доступным для современного читателя архаичный ветхозаветный материал. По этому пути пошел Игн. Ивановский. Что и отметил А. М. Панченко: «„Трудник слова“ не всегда следует букве оригинала, но стремится передать его дух. По большей части это удается, и читатель с духовным веселием, с благо-

²⁰ Книга Иова / Пер. С. С. Аверинцева // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 563–625. (Б-ка всемир. литературы; Т. 1).

²¹ Арфа Царя Давида / Вступл. и переводы псалмов с древнееврейского С. С. Аверинцева // Иностранная литература. 1988. № 6. С. 189–194.

²² Аверинцев С. Стихотворения и переводы. СПб., 2003. С. 5.

²³ Гребнев Н. Книга псалмов (Псалтырь): Стихотворное переложение // Шедевры библейской поэзии: Сотворение мира. Псалмы. Экклезиаст. М., 2001. С. 41–366.

говением приобщается к возвышенному, богодухновенному миру великой Псалтири» (с. V).

Игнатий Михайлович Ивановский²⁴ (родился в Ленинграде 1 апреля 1932 г.) — петербургский переводчик английской и шведской поэзии. В 1955 г. окончил переводческий факультет 1-го Ленинградского государственного педагогического института иностранных языков. Уже на школьной скамье начал переводить стихи. Первый перевод опубликовал в 1956 г., первую книгу переводов — в 1958 г. В 1959—1961 гг. работал в редакции журнала «Костер». В 1961 г. вступил в Союз советских писателей с рекомендациями А. А. Ахматовой и С. Я. Маршака. В 1962 г. уехал в Архангельскую область за литературным материалом, преподавал английский язык в сельской школе, работал в районных газетах и в областной молодежной. Ивановский был учеником М. Л. Лозинского, который отзывался о его переводах «с высокой похвалой», писал, что от молодого переводчика «мы вправе ждать больших достижений». А. А. Ахматова на книге своих стихотворений сделала надпись: «Самому лучшему переводчику», а в рецензии для издательства написала, что при большой близости к подлиннику переводы Ивановского воспринимаются как природные русские стихи. Как переводчик Ивановский тяготеет к фольклору и ко всему тому в классике, что корнями уходит в народную поэзию. Он перевел множество английских и шведских народных баллад и песен, стихотворений английских и шведских классических поэтов, все сонеты Шекспира. Годы жизни на Севере, в стихии мощного коренного русского языка, несомненно, повлияли на его переводы. В последние годы в основном он занимался стихотворными переложениями

О работе над книгой псалмов сам автор отзывался так: «Решения переложить стихами Библию не было и быть не могло. А было следующее. До войны (до 9 лет) я был истинно верующим мальчиком, в блокаду семья рухнула, погибла от голода моя наставница, тетя Вера, и началось пятьдесят лет невеселье чего, — назовите это хоть марксизмом, хоть еще как-нибудь. Меня уже вела вышняя сила, но я об этом не подозревал. Если бы я предпринял переложение Библии в молодости, то, несомненно, погиб бы в ГУЛАГе. Затем, в 1994 году, появился ангел (в значении посланец), молодой певец, который в по-

²⁴ Биографические сведения представлены И. М. Ивановским автору статьи в письме от 11 ноября 2005 г. В дальнейшем в тексте в скобках указывается — «письмо» и номер страницы.

искал нового репертуара обратился ко мне. Я сказал ему (это пришло в голову мгновенно), что можно сделать переложение двух-трех псалмов, а затем обратиться, скажем, к Гаврилину, моему доброму знакомому. Певец обрадовался. Я стал перелагать 1-й псалом, и произошло чудо: я мгновенно очутился в комнате моего детства. Все свежо, чисто вымыто, висят знакомые иконы, стоят живые цветы — заходи и живи. Я и зашел. Очень важно отметить то, (что) переложение делал не я нынешний, а тот довоенный мальчик, который сразу этой работой увлекся. Я только помогал ему своим полувековым опытом возни со стихотворной строфой — и удивлялся тому, что у него получалось. Он перелагал наивно, просто и чистосердечно, это главное качество моего переложения» (письмо, с. 1).

Обратившись к переложению первого псалма, мы можем обнаружить, что Игн. Ивановский переложил его тремя катренами четырехстопных ямбов с перекрестными рифмовками. При этом поэт как бы намеренно выпрямил содержание источника. Он объединил в первой строфе два библейских стиха. Вместо определенных действий, свойственных в источнике «мужу блаженному» («не ходит» на совет, «не стоит» на пути, «не сидит» на собрании²⁵), поэт вводит обобщенное понятие — «участь земная» (она вне человеческой воли, это то, что дано рождением). Понимание жизни праведником определяется позитивно воспринятой, данной Богом долей, судьбой. Это понимание изначально предполагает отказ праведника от какого бы то ни было общения с нечестивыми:

Блажен, кто в участи земной
Бежит развратников и сводней.

Праведник — неустанный (днем и ночью, при свете и в темноте) хранитель «закона Господнего», тех нравственных заповедей, кои были даны Богом Его избранныкам:

Кто светлым днем и в час ночной
Хранит в душе закон Господний.

²⁵ Ср.: Псалом 1: Псалом Давида. 1 Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей, 2 но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь! 3 И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет. 4 Не так — нечестивые, но они — как прах, возметаемый ветром. 5 Потому не устоят нечестивые на суде, и грешники — в собрании праведных. 6 Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет.

Получивший благословение Господа благочестивый праведник живет живой жизнью, знающей силу развития: созревание, плодоношение, мощное укоренение. Его созерцательное бытие соотносится с естественной и непрерывной жизнью природы:

Он — древо при потоке вод,
Чей лист до срока не увянет,
И вовремя поспеет плод,
И ствол с годами крепче станет.

Неправедный грешник не обладает такой витальной силой. Он не укоренен в жизни, подвержен постоянным переменам, превращающим его в прах, разметаемый яростными порывами ветра:

А нечестивый — словно прах,
Взметенный яростным порывом.

Соответствующая источнику сентенция завершает стихотворение и открывает главную ветхозаветную тему о неизбежном наказании грешников:

На всех неправедных путях
Грозит гибель нечестивым (с. 1).

Автор стремится «оживить», актуализировать вечные темы, вечные ценности, сделать доступным и понятным современному, не очень подготовленному читателю язык древней лирической книги.

Сам переводчик отмечал, что «после первого же псалма возникло странное, чисто физическое ощущение: вне этой работы мне никакой возможности жить нет. Это было трудно. Я все время норовил поставить точку в работе, но невидимая рука каждый раз переделывала точку в запятую» (письмо, с. 1). Молитвенный дискурс, присущий псалмам, особенно значим для переложений поэта:

Услышь молитву и помилуй (с. 4).

Господи! Рано мой голос услышь,
Ибо я рано встаю на молитву (с. 5).

Благослови же молитву и труд (с. 5).

Размышляя о «странностях перевода» в целом и «переводческих вольностях» в частности, Игн. Ивановский утверждал: «В переводах (...) есть отступления от подлинника, доходящие до полного произвола. Но не нужно торопиться с обвинениями. Человек живет

не в воздухе, а на земле, в данных эпохой обстоятельствах».²⁶ Обстоятельства, как известно, могут определяться самыми разнообразными причинами: политическими, историческими, социальными, семейными, собственно литературными... Но при любых обстоятельствах при переложении такого текста, каковым является Псалтырь, очень важно состояние души, религиозный и эмоциональный настрой, чувство меры. И в этом отношении у Ивановского, кажется, «отступлений» не было: его стихи звучат просто и проникновенно:

Если заповедь нарушу,
Если зло в моих делах,
Пусть мне враг истопчет душу
И повергнет тело в прах (с. 7)

Переложения Ивановского, как правило, достаточно кратки и ясны. Чаще всего его стихотворение содержит от одного до четырех ямбических или хореических (единично используются трехсложные размеры) катренов с перекрестной или парной рифмовкой (даже в тех случаях, если источник содержит значительно большее количество стихов). Например, в 15-м библейском псалме имеется 11 стихов,²⁷ переложитель использовал из них 1 стих и лишь отдельные мотивы 6, 9, 10-го:

От беды меня, Боже, храни,
Ибо я на Тебя уповаю,
Не делю с нечестивыми дни,
Крови жертвы их не возливаю.
Дай мне силы и путь укажи,
Пусть нелегко он будет, но ясен.

²⁶ *Ивановский Игн.* Фрагменты (из книги «Почтовая лошадь»): Странности перевода // Зарубежные записки. 2005. Кн. 4. Цит. по интернет-версии: <http://magazines.russ.ru/zz/2005/4/ii11>.

²⁷ Ср.: Псалом 15: Песнь Давида. 1 Храни меня, Боже, ибо я на Тебя уповаю. 2 Я сказал Господу: Ты — Господь мой; блага мои Тебе не нужны. 3 К святым, которые на земле, и к дивным *Твоим* — к ним все желание мое. 4 Пусть умножаются скорби у тех, которые текут к *богу* чужому; я не возлию кровавых возлияний их и не помяну имен их устами моими. 5 Господь есть часть наследия моего и чаши моей. Ты держишь жребий мой. 6 Межи мои прошли по прекрасным *местам*, и наследие мое приятно для меня. 7 Благословлю Господа, вразумившего меня; даже и ночью учит меня внутренность моя. 8 Всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь. 9 Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании, 10 ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление, 11 Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек.

Ты мне щедро нарезал межи,
И надел мой велик и прекрасен.
День и ночь созревает душа,
Даже с плотью она не в разладе.
Ты помог мне, врагов сокруша,
Не оставь же души моей в аде (с. 15).

Для своих переложений Ивановский пользовался синодальной Псалтырью. Что же касается ориентации на какую-либо традицию — европейскую или русскую — в переложении псалмов, то, по его словам, он ее не знал: «Никаких традиций довоенный мальчик не признавал, а писал, как Бог на душу положит» (письмо, с. 2). Существенно то, что псалмы перелажались не выборочно, а по порядку. Игн. Ивановский убежден в том, что «в переложении, в отличие от переводов, крайне важно чувство единого масштаба» (письмо, с. 2). Именно «при переложении такого объема, как библейский, единый масштаб дает четкий критерий того, что можно и нужно оставить за бортом переложения без потери главного» (письмо, с. 2). Это желание сосредоточиться на главном, очевидно, и обусловило обращение к дополнительным источникам — толкованиям Св. Писания,²⁸ симфониям,²⁹ трудам о. Александра Меня.³⁰ Однако зачастую переводчик идет своим путем, представляет свою поэтическую версию, как, например, при переложении 132-го псалма:

С весельем Бог глядит на пир,
Когда пируют братья,
На их согласие и мир,
На братские объятья.

На яства пышны и вкусны
В дому благословенном,
И бороды умащены
Елеем драгоценным (с. 132).

²⁸ В 1904–1912 гг. в России в качестве приложения к журналу «Странник» была опубликована 12-томная «Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета» на русском языке. В 1987 г. издан репринт этого издания в 3 томах Институтом переводов Библии в Стокгольме, а в 1997–1998 гг. — в 12 томах издательством «Терра» в Москве.

²⁹ 1) Симфония на Ветхий и Новый Завет. СПб., 1900; 2) Симфония, или Алфавитный указатель к Св. Писанию. Корнталь, 1970.

³⁰ *Мень А., прот.* Опыт курса по изучению Священного Писания. Загорск, 1982–1983. Т. 1–2.

В оригинале³¹ псалмопевец изображает великое благо братского согласия. Центральная тема стихотворения Ивановского — пир — вообще отсутствует в оригинале — перелагатель значительно отходит от источника. Содержание его стихотворения, если вдуматься, ассоциируется в первую очередь с античными симпозиумами (от греч. *simposion* — «совместное питье» в процессе философствования), вызывающие в памяти «Пир» Ксенофонта Афинского, «Пир семи мудрецов» Плутарха, «Пир» Платона, где ведутся мудрые беседы вокруг кратера с вином по поводу определенного, специально избранного феномена (например, любовь как персонифицированный Эрос у Платона). В стихотворении Ивановского использованы характерные для русской поэзии XVIII–XIX вв. строфы (катрен), размер (ямб), способ рифмовки (перекрестный) и т. д., что делает текст достаточно традиционным. Мы видим, что как переводчик он не следует букве оригинала, а стремится передать его дух, поэтому, очевидно, допускает объяснения типа: «Меня уже вела вышняя сила» (письмо, с. 1). В 1990-х гг., когда создавались переложения псалмов, Игн. Ивановскому уже не надо было «пробиваться через цензуру, как через кусты шиповника», чтобы опубликовать свой труд, однако, преследуя цель — «донести до своих читателей целое» боговдохновенной Псалтыри, — он готов был жертвовать «сплошь и рядом частностями». Переводческие «вольности», как считает Игн. Ивановский, могут возникать по разным причинам: 1) переводчику «не дано было стать большим поэтом», поэтому акцент делается на безупречности формы; 2) руководствуясь «страстным стремлением помочь новому массовому читателю», перелагатель «последовательно убирает всякую недосказанность и загадку».³² Очевидно, что для самого Ивановского чрезвычайно важна вторая причина. Правда, при подобном подходе далеко не все оказывается безупречным. И на это обратил внимание известный современный критик, который, сравнив источник и стихотворные переложения Ивановского, «обнаружил, что это не „переложение“, как сказано в аннотации к книге, а самый типичный... дайджест. Так, в псалме 67 содержится едва ли не двести строк, а в переводе... 16. Псалом 92 содержит до ста строк, в переводе — 12, то же в псалмах

³¹ Ср.: Псалом 132. Песнь восхождения. Давида. 1 Как хорошо и как приятно жить братьям вместе! 2 Это — как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову, стекающий на края одежды его; 3 как роса Ермонская, сходящая на горы Сионские, ибо там заповедал Господь благословение и жизнь на веки.

³² *Ивановский Игн.* Фрагменты... См. сн. 26 к наст. статье.

104, 105 и т. д. Псалом 99 — один из самых коротких, около 17 строк, — в переложении выглядит как японская танка — четверостишие». ³³ Критик, хотя и отметил существенную черту (очень, кстати сказать, характерную для поэтических переложений Псалтыри в целом), все же намеренно гиперболизирует ситуацию — переложения Ивановского вряд ли можно назвать дайджестами, перед нами не просто краткое изложение содержания псалмов, а действительно поэтическая попытка по-своему передать своим современникам дух источника.

А. М. Панченко был убежден в том, что новые переложения псалмов на современный русский язык нужны, полезны, необходимы, так как в любом случае послужат доброму делу приобщения соотечественников к православной культуре. Он подчеркивал: «Конечно, переложения псалмов, принадлежащие Ломоносову или Сумарокову, не стареют, как не стареет всякое истинное искусство. Но меняется язык, меняются литературные привычки, и для современного читателя ломоносовские стихи почти столь же трудны для восприятия, как и канонические церковнославянские» (с. V). Поскольку Псалтырь — это величайший религиозный, этический, литературный, поэтический источник, то «и с православно-воспитательной, и с культурной точки зрения новые и новые стихотворные переводы Псалтири полезны, более того, необходимы. В самом деле: наивно было бы ожидать, что те, кто ныне молится в храмах, в особенности неофиты, новообращенные, выучат церковнославянский. Чтобы Псалтирь стала их настольной книгой, им надлежит ее понимать. Стихотворные вариации послужат этому доброму делу» (с. V). В ряду многочисленных и разнообразных стихотворных вариаций 1990-х гг. в поле зрения А. М. Панченко и оказались «Псалмы Ветхого Завета» И. М. Ивановского, охарактеризованные ученым как «поистине грандиозный, подвижнический труд» (с. V). Эпитет «грандиозный» применительно к небольшой книжечке, на первый взгляд, выглядит явным преувеличением, однако в характеристике А. М. Панченко он, вероятно, все же появился не случайно. Игн. Ивановский указывает: «Переложив псалмы, я взялся за книги Ветхого Завета. А потом переложил и Новый Завет. Рукопись переложения Библии потребовала трех лет неустанной работы и в конце концов составила 8300 стихотворных

³³ *Огнев Вл.* Раздвижение пространства: Портреты Игнатия Ивановского и Николая Чуковского // Дружба народов. 2005. № 11. С. 213.

строк. И опять (!) запятая, и я перелагаю писания Отцов Церкви — это полоса потрясающих открытий, снова трехлетних трудов, и возникает новая рукопись, тоже в 8300 строк. На этот раз цифра выбрана сознательно, чтобы когда-нибудь оба переложения — Св. Писания и фрагментов Св. Предания — стали рядом на книжной полке» (письмо, с. 2). Очевидно, эти опыты и замыслы переводчика были хорошо известны А. М. Панченко, в таком случае определение им труда И. М. Ивановского как «поистине грандиозного» вполне оправдано.

Ю. Б. Орлицкий

Силлабика в современной русской поэзии*

Возрождение исследовательского интереса к русской силлабической поэзии во второй половине XX в. в значительной степени связано с появлением докторской диссертации и одноименной книги А. М. Панченко «Русская стихотворная культура XVII века», а также нескольких его статей по этой теме.¹

С точки зрения теории стиха важнейшим положением этих работ является то, что Александр Михайлович убедительно доказал: сводить генезис русской силлабической поэзии и соответственно происхождение русской книжной поэзии исключительно к польско-украинскому влиянию не вполне справедливо: во-первых, из-за несомненного существования в это время фольклорной поэзии, во-вторых, из-за активного развития стихоподобных приемов (прежде всего, рифмы и других форм параллелизма, например гомеотелевта) в прозе; наконец, из-за существования традиции переводной и оригинальной досиллабической (неравносложной, по определению Панченко) поэзии, главным образом духовной, в основе своей — переводной, достаточно легко сумевшей перестроиться потом собственно в силлабику. То есть в любом случае генезис был значительно сложнее элементарного заимствования, и в нем участвовал не один, а несколько (по крайней мере, четыре) реальных литературных источника.²

Это, в свою очередь, позволяет отказаться от утверждения, будто бы силлабика всегда была стиховой системой, чужеродной для русской национальной версификации, и в результате этого была так легко вытеснена раз и навсегда силлаботоникой Тредиаковского и Ломоносова.³

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФНФ 05-04-10338а «Русская литература. Литературный процесс с 1985 по 2000 год. Социоисторический аспект».

¹ См.: Александр Михайлович Панченко, 1937–2002 / Сост. и авт. вступ. ст. С. И. Николаев. М., 2007. С. 30–34.

² По авторитетному мнению фольклориста-теоретика Б. Б. Ефименковой, силлабическими по своей природе является и значительная часть русских фольклорных песенных текстов, что тоже нельзя не учитывать, говоря о генезисе литературного стиха (см.: *Ефименкова Б.* Ритм в произведениях русского вокального фольклора. М., 2001).

³ Интереснейшие соображения по поводу роли силлабического принципа в организации силлабо-тонической поэзии Тредиаковского были высказаны недавно в докладе Н. Ю. Алексеевой «Власть силлабической традиции над В. К. Тредиаковским»

Наконец, несмотря на то что практически все современные ученые признают за основной системой, утвердившейся в русском стихосложении XVIII—XX вв., право называться силлабо-тонической, время от времени возникают все-таки сомнения в справедливости такого наименования. Например, в статьях Н. В. Недоброво, написанных в начале XX в., предлагалось отнести трехсложные метры к тонике, а двусложные — к силлабике, так как в первых пропуски ударений на сильных местах встречаются крайне редко и, значит, в них в первую очередь достаточно строго соблюдается упорядоченность строк по количеству ударений (изотония); во вторых — напротив, строки с пропусками «положенных» ударений встречаются чаще, чем «правильные», а значит, строки упорядочены прежде всего по числу слогов, то есть силлабически.⁴

Из современных исследователей признает главенствующую роль силлабической урегулированности силлаботоники А. А. Илюшин, справедливо замечаящий, что «стопный стих, силлабо-тонический — всегда и слоговой»,⁵ из чего, по его мнению, логично следует, что «это — живая память о русской силлабике, сохраненная всей историей силлабо-тонического стиха».⁶ Тем не менее, признавая появление в русской поэзии значительного количества эквиритмичных переводов европейской силлабики (и сам внося в это дело важный вклад своим переводом «Божественной комедии»), Илюшин считает, что едва ли в связи с этим можно говорить о «„возрождении“ силлабической поэзии в современной поэзии».⁷

Справедливости ради напомним, что написано это в 1988 г.; с тех пор в актуальной русской поэзии немало изменилось. Прежде всего, появилось достаточное количество новых стихотворений, авторы которых используют при их написании именно силлабический принцип. Это связано главным образом со вспыхнувшим в современной словесности с новой силой интересом к новым выразительным средствам, что вызвало также повышенный интерес к архаике, в том числе и к русской литературе ее «доклассического» периода.

на Международной научной конференции, посвященной 70-летию академика А. М. Панченко, в Пушкинском Доме 13—15 июня 2007 г.

⁴ Недоброво Н. В. О соотношении начал: силлабического и тонического // Орлова Е. Литературная судьба Н. В. Недоброво. Томск; М., 2004. С. 300.

⁵ Илюшин А. А. Русское стихосложение. М., 1988. С. 16.

⁶ Там же. С. 17.

⁷ Там же. С. 14.

Разговор о силлабике естественным образом возникает и тогда, когда обсуждается стихосложение авторов, переводивших с «силлабических» языков — в первую очередь, с итальянского и польского. Так, М. Л. Гаспаров, характеризуя в специальной статье стихосложение Мандельштама, высказывает сомнение по поводу отнесения стихотворения «Когда поднимаю, / Опускаю взор...» к тонике (тогда это тактовик 2-иктный) или силлабике (тогда это 5–6-сложный силлабический стих).⁸

Соответственно, обращаются к силлабике и поэты, переводившие польскую классику; по утверждению В. Л. Британишского, «Леонид Мартынов в переводах из Яна Кохановского, опираясь на силлабику своего любимого Кантемира, попробовал воскресить русский силлабический стих в Кантемировской версии. Ему удалось. Астафьева же (с самого начала, с 1964 или 1965-го), и Асар Эппель (по крайней мере, с его маленькой книжки Стаффа 1971 года) в переводах польской силлабики имитировали именно польскую силлабику (с ее женской цезурой и женской клаузулой), изредка это делал и я».⁹

Характерно, что далее переводчик признается: «В стихотворении, посвященном Мицкевичу, мне захотелось отдать дань и ему самому, и его силлабическому 13-сложнику.

В 1986-м на симпозиуме по вопросам перевода в Варшаве это стихотворение, прочитанное мной вместо аргумента в споре о „возможности“ существования современной русской силлабики, произвело сенсацию.

Пожилой профессор из Лодзи, специалист по вопросам перевода, выступал с докладом и повторил как привычную аксиому, что русские не могут переводить польский силлабический стих стихом силлабическим, поскольку в России силлабический стих не существует.

Я попросил слова и прочел свое стихотворение о Мицкевиче, написанное русским силлабическим стихом. Последовало две-три минуты тишины, а потом Роберт Стиллер, любитель скандальных ситуаций, с явным удовольствием воскликнул:

— Вот он, русский силлабический стих, он существует!»¹⁰

⁸ Гаспаров М. Л. Стих О. Мандельштама // Гаспаров М. Л. Избр. труды: В 3 т. М., 1997. Т. 3: О стихе. С. 494.

⁹ Британишский В. Л. Поэзия и Польша. М., 2007. С. 383.

¹⁰ Там же. С. 383–384.

Однако первые в новейшее время опыты принадлежат не Британишскому с его тонкой стилизацией, а поэтам старшего поколения русской неофициальной литературы: Иосифу Бродскому и Генриху Сапгиру. Первый в 1966 г. создает большое стихотворение с характерным названием «Подражание сатирам, сочиненным Кантемиром. На объективность»; интересно, что оно вошло в первое, еще прижизненное издание Собрания сочинений поэта, однако из второго, посмертного, было исключено его наследниками.

Стихотворение Бродского безусловно принадлежит к числу стилизаций, это один из опытов молодого поэта, пробующего свои силы в разных стихотворных техниках, своего рода поэтическое упражнение (что ни в малой мере не снижает его художественной ценности). Интересно, что уже здесь проявилось пристрастие будущего нобелевского лауреата к неоклассике: для своей стилизации он выбирает логгадизированный вариант силлабического стиха — двухцезурный тринадцатисложник со строго фиксированными ударениями на 1, 4, 5, 8, 9 и 12-м слогах. «Сатира» написана строфами по восемнадцать строк с парной рифмовкой (ниже приводится первая строфа стихотворения): всего таких строф в стихотворении восемь, а завершается оно девятой шестистрочной строфой-кодой. С условным прообразом — собственно силлабическими сатирами Кантемира — это стихотворение роднит выбор размера (тринадцатисложник), парная рифмовка и сплошные женские окончания. Однако жесткая внутристрочная дисциплина стихотворения Бродского и наличие двух цезур вместо одной у Кантемира делает стих новой сатиры менее гибким и более ритмически однообразным.

Спустя несколько лет после Бродского к стилизации силлабического стиха в присущей для него открыто игровой манере обращается лидер московского андеграунда Генрих Сапгир. Его цикл «Жития» (1970—1974) из сборника «Московские мифы» состоит из пяти стихотворений, разделенных на три части: первое и последнее стихотворения — одиночные, три центральных объединены в мини-цикл «Складень».

«Жития» в действительности еще дальше от силлабики, чем «Подражание» Бродского: их стих можно скорее определить как литературный раёшник (рифменный стих), сходство которого со старой силлабикой создается, во-первых, решительным преобладанием смежной рифмовки, по большей части — женской; во-вторых — спорадически возникающим выравниванием слогового объема рифмующихся строк; наконец, самой обращенностью к эпохе виршеслагательства и ее

главным героям — поэтам-силлабистам и их непосредственным предшественникам (стихи, входящие в цикл, так и называются «Князю Ивану Хворостинину — вирши», «Вирши о монахе Германе — келейнике патриарха Никона», «Вирши о Петре Буслаеве, протодиаконе Успенского собора» и «Вирши о Сильвестре Медведеве, духовнике царевны Софьи»). Соответственно в стихотворениях использована архаическая лексика.

Рассмотрим наиболее близкий к силлабике текст цикла — «Вирши о монахе Германе». Первое двестишестистихное стихотворение написано одиннадцатисложником, правда, с нехарактерной дактилической рифмой; вторая строка «попадает» в пятистопный хорей. Следующая строфа — четверостишие, написанное одиннадцатисложником; первая строка может трактоваться как трехстопный дактиль. Первая пара стихов имеет дактилическое окончание, вторая — женское.

В третьей строфе отклонение от силлабической схемы еще заметнее: первая и вторая строки здесь имеют разную слоговую длину (9 и 8), хотя третья и четвертая снова образуют силлабическую пару (десятисложники с дактилическими окончаниями).

Начинающее четвертую строфу двестишестистихное имеет вполне строгую силлабо-тоническую структуру: это цезурированный шестистопный хорей с мужскими окончаниями на цезуре и в конце строки; следующие две строки — цитата из оригинала XVII в. — снова имеют разную слоговую длину и скреплены слабым рифменным созвучием. Это произошло потому, что в передаче современного поэта гласный «и» в слове «радуйся» перешел, согласно изменившейся орфографической норме, в согласный «й», в результате чего строки и стали неравными по числу гласных.

Пятая строка вновь состоит из двух разноприродных фрагментов: сначала идут две строки пятистопного хорей, потом — две строки, которые можно трактовать как силлабический девятисложник.

В следующих строфах силлабические строчки разного типа продолжают чередоваться с силлабо-тоническими разных размеров, а в двух последних силлаботоника окончательно вытесняет силлабику, причем если первая из них написана в основном пятистопным хореем с женскими окончаниями (только одна строка — вторая — здесь шестистопная с дактилическим окончанием), то вторая складывается из зарифмованных строк разной структуры: трехсложного анапеста и пятистопного хорей с женскими окончаниями.

Таким образом, можно сказать, что в анализируемом стихотворении причудливо чередуются стихи разных типов, константой оказывается

только обязательная парная рифмовка строк. Поэтому точнее всего определить тип стиха в целом как раёшник, в своей структуре при этом воссоздающий обобщенный образ русской классической силлабики. Это становится еще очевиднее, если рассматривать весь цикл как ритмическое целое: характерно, что остальные три «архаических» стихотворения еще менее похожи на силлабические, а пятое, последнее, — «Карасев» — вообще не связано с виршеписательской тематикой и написано типичным для раннего Сапгира раёшным стихом.

Уже упоминавшееся стихотворение Британишского 1981 г. «Зеленая долина» открывает его триптих «Молодой Мицкевич»; по свидетельству автора, оно включает «описание „зеленой долины“ из письма Мицкевича и „реминисценций“ этой долины, этого письма в его поэмах» и «написано силлабическим 13-сложником. Тем самым, каким написан „Пан Тадеуш“, каким написаны десятки тысяч строк польской поэтической классики XVI–XIX вв., каким пишут изредка и сейчас те польские поэты, которые хотят вспомнить польскую старину и посмаковать ее. Для польского уха этот 13-сложник звучит столь же привычно, как для русского уха — классический русский ямб».¹¹

В общем же первые в новейшее время опыты обращения к силлабике русских поэтов носят относительный характер и играют у них чисто стилизаторскую роль. Позднее, в 1990-х г., появляются наконец стихотворения, авторы которых начинают использовать силлабический стих не столь декоративно.

Прежде всего следует назвать самый объемный силлабический текст в современной русской поэзии — выполненный в 1970–1990-х гг. Александром Илюшиным перевод «Божественной комедии» «размером подлинника», как выражались русские переводчики XIX в., подразумевая под этим, однако, — по крайней мере, применительно к «Божественной комедии», — не совсем то, что сейчас мы: всего-навсего соблюдение терцинной строфики при вполне традиционной силлабо-тонической метрике.

Интересно, что в 1971 г. в статье для первых «Дантовских чтений» сам Илюшин писал: «В России силлабическое стихотворство, появившееся в XVII в., сравнительно быстро обнаружило свою несостоятельность: оно не соответствовало особенностям русского языка. Более двухсот лет преобладающим стихом в нашей поэзии является силлабо-тонический, по сравнению с которым силлабические вирши Си-

¹¹ Британишский В. Л. Поэзия и Польша. С. 383.

меона Полоцкого или даже Кантемира воспринимаются как ритмически неуклюжие.

Возможен ли принципиально эквиритмичный перевод „Божественной комедии“ на русский литературный язык? Судя по всему, невозможен. Просодия Данте невоспроизводима средствами нашего языка. Если переводчик решит возродить традицию русского силлабического стиха, располагая ударные и безударные слоги в такой же последовательности, как в оригинале, — что в принципе возможно, — то этим он не только не добьется эквиритмии, но и вообще погубит все: ведь, как уже сказано, русскому силлабическому стиху свойствен „спотыкающийся“ ритм, чего нельзя сказать об итальянском, и превращать ритмическую силлабику Данте в аритмичную силлабику русского перевода — занятие бессмысленное и обреченное на неудачу». ¹²

После этого в течение двадцати лет исследователь занимался этим «бессмысленным и обреченным на неудачу» делом, с тем чтобы в предисловии к своему переводу, увидевшему свет в полном книжном виде в 1995 г., написать: «Считалось, что русская силлабика умерла еще в XVIII в., будучи отменена реформой Тредиаковского — Ломоносова. Только в последнее время наметилась и развивается тенденция к возрождению русского силлабического стиха — тут можно иметь в виду и теоретические обоснования его жизнеспособности, и практическое его использование. Это явление весьма перспективное и, безусловно, отрадное, обогащающее нашу поэзию, во всяком случае — культуру поэтического перевода». ¹³

Как видим, собственный опыт заставил Илюшина терпимее и оптимистичнее относиться к «трудной» силлабике и даже признавать ее существование!

Характерно при этом, что в собственном переводе он, тем не менее, использует достаточно много вполне силлабо-тонического пятистопного ямба, который встречается и у итальянского поэта, но значительно реже (если у Данте в первой песне поэмы строк, совпадающих с ямбической схемой, чуть более половины, то у Илюшина их почти $\frac{2}{3}$). Причем в русском варианте это более упорядоченная, более приближенная к силлаботонике силлабика. Например, у Данте много строк, содержащих стыки ударных, то есть, с нашей точки зрения,

¹² Илюшин А. А. Стих «Божественной комедии» // Дантовские чтения, 1971. М., 1971. С. 146–147.

¹³ Илюшин А. Еще один разговор о Данте // Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1995. С. 25.

тонических, у Илюшина же не ямбические строки — это в основном дольники, причем достаточно отчетливо тяготеющие к логоэдам: большинство из них имеет четырехударную форму ЯЯАнАнж.

Если у Данте встречается много ритмических инверсий в начале строк (хорей на месте ямба в первой и второй стопе), то у Илюшина такое явление встречается крайне редко, он предпочитает женское единоначатие.

Что до современных силлабиков, названия многих их опытов по-прежнему прежде всего сигнализируют об «иноприродности» стихотворений, написанных с использованием силлабики: Д. Гольнко-Вольфсон называет свое стихотворение «Десятисложник: опыт силлабики», С. Соколовский — «Опыт силлабической организации», Д. Полищук — «Семисложники» и «Силлабический триптих, или Три пьесы в сладостном старом вкусе, тринадцати- и одиннадцатисложными стихами красогласно исполненные». Таким образом, ориентация на традицию силлабической эпохи сохраняется, однако задачи, которые ставят перед собой оглядывающиеся на нее авторы, безусловно меняются.

Так, Гольнко-Вольфсон создает при помощи силлабического метра абсолютно оригинальное стихотворение; обращение к силлабике в данном случае оправдано обращением к теме основания Санкт-Петербурга, которое по времени совпадает с расцветом силлабического стиха. Однако автор отказывается от рифмы (и соответственно — от скрепляемых смежной рифмой двустийшей, простейшей формы строфической организации), в большинстве строк не использует и обязательной в силлабике цезуры, хотя и жестко упорядочивает окончания всех строк с помощью женских клаузул; архаическая лексика в стихотворении соседствует и активно взаимодействует с обозначениями современных поэту реалий.

Аналогичным образом поступает в своей небольшой поэме Сергей Соколовский, более известный как прозаик; его «Опыт силлабической организации» (опубликован в журнале «Заповедник», вып. 17 (февраль 2001 г.)) также написан белым силлабическим стихом (тринадцатисложником), к тому же нарочито насыщенным переносами, которых (так же как нерифмованности) классическая силлабика не знала.

Но особо следует отметить творчество московского поэта Дмитрия Полищука, активно работающего с силлабическим стихом. Так, в 1999 г. он выпустил целую книгу новой русской силлабики: сборник оригинальных стихотворений с пространством — вполне в духе XVII в. —

заглавием «Страннику городскому. Семисложники. Четырнадцать страниц из дневника путешествий по странному нашему городу да пять песенок старинными семисложными стихами с прибавлением книжицы из трех стихотворений, сочиненных на том пути иными силлабическими же размерами».

Выходу книги предшествовала публикация семисложников на страницах журнала «Литературная учеба» в сопровождении дискуссии поэта с критиком Владимиром Славецким, обсуждавших возможности и перспективы новейшей русской силлабики. Книга посвящена памяти Славецкого и снабжена авторским послесловием «Вместо комментария», в котором Полищук, в частности, пишет: «Архаистские тенденции новейшей лирики, которые тогда только предугадывались и мечтались, становятся все очевиднее как на уровне поэтики и стилистики, так и тематики, занимая едва ли не авангардные позиции. Вот и современной силлабикой, пожалуй, уже никого не удивишь, пусть и не настала еще пора ее широкого освоения. Тогда же хотелось попробовать чего-то иного, добиться нового звучания, и если востребовать хорошо забытое, то без какой-либо стилизации, допуская лишь легкий налет старины из-за подсознательной коррекции метра и смысла. В этих целях автор не ограничился традиционной женской рифмовкой, но использовал и мужскую при сохранении числа слогов, что в старой русской поэзии встречалось крайне редко. Семисложный же размер, тоже совсем не характерный и не показательный для силлабики, что называется, «пришел сам» и возобладал, вопреки установке на большее разнообразие. Поэтому, пожалуй, кроме самого подхода, мало что в этих стихах напоминает рифмотворные вирши конца XVII — начала XVIII вв. (...) Для обычного слуха „семисложники“ и впрямь звучат как дольник, ибо при таком коротком размере трудно выбиться за предел трех ударений на строку. Но и для более длинных размеров, где силлабичность слышнее, при желании сохранить современное звучание и удобочитаемость оказалась неизбежной некоторая степень „тонизации“. Поэтому было бы лучше называть эти метры тонической силлабикой, обладающей, в отличие от тоники и силлаботоники, большей стройностью по сравнению с равносложной первой и большей ритмической свободой по сравнению со второй. Основное же и принципиальное отличие обнаруживается не для читателя, а для пишущего. Как выяснилось, силлабическое письмо требует особого отношения к слову. Научаешься слышать его слоговую меру, грамматические формы „видятся“ как бы наложенными друг на друга, в голографическом объеме

выявляя изменения длины и подвижку ударения. Чувствительнее для слуха становятся отдельные части слова, их особые значения и окраски. Четче обозначаются этимология и внутренняя форма слов. Со временем возникает слуховая инерция — „уложить“ слова в эн-сложный стих оказывается не сложнее, чем в строку четырехстопного ямба. Но восприятие стихотворного размера здесь совсем другое, можно говорить о „словесности“ силлабики (недаром: „словес плетение“), в противоположность „метричности“ силлаботоники. Возможно, как тяжелы сейчас для восприятия старинные вирши, так же был сложен для воспитанных на силлабике поэтов переход в новую метрическую систему, и кто знает, сколь трудная предварительная работа сокрыта за блестящей победой „Оды на взятие Хотина“ Ломоносова? Но, как справедливо отмечалось в той давней беседе, читателю стихов нет дела до этих технических подробностей. Но не является ли сама Пoesия в наши дни некоей странностью, анахронизмом или архаикой?»¹⁴

Мы сочли возможным привести здесь столь пространную цитату именно потому, что в ней выражено современное понимание силлабики не как точного воспроизведения старой стиховой системы (как мы видели выше, этого нет и у маститых старших «стилизаторов»), а как принципиально нового типа стиха, основанного на воскрешении давних стихообразующих принципов.

Полищук сознательно уснащает свой сборник эпиграфами из давних русских поэтов, однако сами его стихи вполне современны.

При этом Полищук не сохраняет парности рифмовки, зато соблюдает сугубо силлабо-тоническое правило альтернанса, чередуя мужские и женские окончания. Кроме того, каждое стихотворение снабжено указанием на место его написания, что в условиях предельной краткости текста создает отчетливый прозиметрический эффект.

Кроме написанных силлабическим семисложником четырнадцати восьмистрочных миниатюр, датированных 1992–1995 гг., и пяти «песенок», состоящих каждая из трех катренов и одного финального двустишия (1995–1996), выполненных семисложником же, с рядом усечений строк до шести слогов, в книгу вошел также «Силлабический триптих, или Три пьесы в сладостном старом вкусе, тринадцати- и одиннадцатисложными стихами краесогласно исполненные» (1994–1996), состоящий из трех стихотворений, написанных традиционными

¹⁴ Полищук Д. Страннику городскому. М., 1999. С. 34–35.

«длинными» силлабическими размерами с графическим обозначением цезуры как разрыва строки посередине.

Интересно, что в своей следующей книге «Гиппогриф» (М., 2002) Полищук не акцентирует внимание читателя на силлабической природе некоторых помещенных в ней стихотворений и перемешивает их с силлаботоникой.

В дальнейшем поэт пользуется той же техникой совмещения силлабики и силлаботоники. Так, в последнюю журнальную публикацию (№ 2 «Нового мира» за 2007 г.) он включает написанную рифмованным семисложником «Оду к Му вторую», стихотворение «Большой Муравьед. Из цикла „Зверушки“», выполненное литературным раёшником (строки содержат от 14 до 24 слогов, от 6 до 8 ударений, регулярной является лишь их попарная рифмовка), однако именно рифмовка вкуче с длиной строки в первую очередь сигнализирует о силлабической ориентации текста.

Наконец, третье стихотворение цикла — «Ты завтра» — имеет подзаголовок «Из силлабического дневника» и состоит из пяти нумерованных строф, каждая из которых снабжена подзаголовком, состоящим из «дневниковой» пометы (дата, место написания) и написана десятисложником с мужскими окончаниями и перекрестной рифмовкой — тоже, как видим, довольно вольная вариация на тему силлабической традиции.

Завершает цикл написанное рифмованным неравноударным акцентным стихом (по сути дела, тоже раёшником) короткое стихотворение «Это, что ли, колокольчик звенит: дим-дим?». Таким образом, в последнем опубликованном произведении Полищук словно бы демонстрирует возможный спектр вариаций на тему ритмических возможностей современной силлабики.

Интересный опыт логатизированного пятнадцатисложника публикует в 1999 г. Алексей Корецкий; в этой же своей книге «Вирши завершения» Корецкий помещает свой перевод силлабического польского стихотворения Симеона Полоцкого, которого он перекладывает, правда, цезурированным хореем; характерно, что автор снабжает его пространном комментарием.

Как трансформированную силлабику можно рассматривать также некоторые поэтические сочинения Филиппа Минлоса, Александра Радашкевича, Елены Шварц.

Характерный симбиоз русского и итальянского силлабического стиха, вынесенного в название, и терциноподобной строфики демонстрирует псковский поэт Евгений Шешолин; его «Псковские вирши»

написаны 12–13-сложником с чередованием мужских и женских окончаний и с преимущественно женской анакрузой и соответственно ямбической инерцией в начале строк.

Наконец, в четвертом номере журнала «Арион» за 2006 г. опубликовано анонимное (точнее, подписанное псевдонимом Соломон Полоумецкий) шуточное стихотворение «Элегия об исходе пиита-десантника К. из морфлота в пииты-хвилологы (диадима катарсианов)», посвященное екатеринбургскому филологу и поэту Юрию Казарину; публикация снабжена обстоятельным комментарием знатока старой русской поэзии Максима Амелина. Это — вновь стилизация, однако само ее появление на страницах массового журнала свидетельствует о том, что силлабика перестает восприниматься современным читателем как диковинный анахронизм: ее возрождение в нашей поэзии, очевидно, состоялось.

Нам представляется, что в связи с этими экспериментами (то есть исходя из возрождения русской силлабики) можно принципиально по-новому поставить вопрос о соотношении систем стихосложения в современной русской поэзии, признав силлаботонику частным случаем силлабики (а не тоники). При этом силлабика может быть и тонически упорядоченной: в нашем материале есть стихотворения, урегулированные и силлабически, и тонически, но не являющиеся при этом силлаботоникой в традиционном (слоговом, метрическом) понимании.



❖ Р А З Д Е Л V ❖

С. А. Кибальник

**А. М. Панченко и петербургская школа
«феноменологии культуры»***

Писать об Александре Михайловиче Панченко и легко, и трудно. Легко, потому что невозможно представить себе более занимательный и вдохновенный предмет для размышлений об истории гуманитарной науки в России. А трудно, потому что не оставляет ощущение, что был бы он с нами, сам лучше всех бы написал. Но его уже нет, да и труднее всего самого себя оценивать. Для этого нужен взгляд со стороны, и даже желательна хотя бы небольшая историческая дистанция. Так что задачу осмысления его богатейшего научного наследия и неповторимой телевизионной исторической публицистики все равно предстоит решать нам, и решать именно сейчас — для того чтобы можно было двигаться дальше.

К счастью, при этом уже есть на что опереться. Об Александре Михайловиче написано пока не так много, но зато писали о нем большей частью люди неординарные: например, А. Ю. Арьев, Н. С. Демкова, Е. А. Костюхин, Д. С. Лихачев, М. Б. Плюханова, Г. М. Прохоров, Е. К. Ромодановская, И. З. Серман, О. В. Творогов... Писали о нем и иностранные слависты (Х. Трендафилов, И. Феринц), и наши питерские, да и не только питерские, журналисты: прежде всего З. Курбатова, Л. Лурье, Н. Кавин, Вас. Пригодыч и др. Рачением С. И. Николаева, который и сам не раз писал и говорил о А. М. Панченко, все это, как и написанное самим исследователем, отмечено в вышедшем недавно справочнике, изданном Российской Академией наук.¹

* Работа подготовлена при поддержке гранта, полученного в рамках Совместного конкурса РГНФ и Правительства Санкт-Петербурга, № 08-04-95435 а/П.

¹ Александр Михайлович Панченко, 1937–2002 / Сост. и авт. вступ. ст. С. И. Николаев. СПб., 2007.

Большая часть этих работ представляет собой рецензии, юбилейные приветствия, написанные еще при жизни А. М. Панченко, или отклики на его смерть. Разумеется, в них вряд ли стоило бы искать сколько-нибудь развернутую характеристику и точное определение того места, которое А. М. Панченко занимает в истории науки и культуры. Впрочем, попытки дать их все же предпринимались. Уже через год после смерти ученого, в мае 2003 г., очередные Малышевские чтения Отдел древнерусской литературы Пушкинского Дома посвятил памяти А. М. Панченко. Постоянно пишут и вспоминают о нем на страницах журнала «Звезда» (А. Ю. Арьев, В. П. Бударагин, А. М. Кавин, А. А. Панченко), при этом стараниями В. С. Копыловой-Панченко и А. Ю. Арьева появляются публикации неизданных работ исследователя. Выходят новые издания его трудов.² Определенным этапом в решении обозначенной задачи стало и заседание Ученого совета Пушкинского Дома, состоявшееся 26 февраля 2007 г., на котором содержательные доклады прочли Ю. М. Прозоров и В. А. Ромодановская, а также о наследии и личности А. М. Панченко говорили В. П. Бударагин, А. А. Горелов, С. И. Николаев, Г. В. Маркелов. Можно сказать, что подлинное осмысление научного творчества А. М. Панченко только еще начинается. И совсем неплохо, что 70-летний юбилей А. М. Панченко, пришедшийся на 25 февраля 2007 г., начался с публикации достаточно концептуальной заметки А. А. Панченко «От „топики культуры“ к „истории обывателя“»,³ в которой как раз и была сделана попытка очертить научное развитие и оценить значение сделанного А. М. Панченко.

1

Тому, чтобы подобная попытка оказалась продуктивной, может способствовать не только наличие определенной исторической дистанции, но и взгляд с позиций иного научного дискурса. В этом отношении заметка А. А. Панченко как раз выгодно отличается от всего написанного о А. М. Панченко прежде. Не могу не приветствовать и то, что, говоря о своем отце, А. А. Панченко отнюдь не склонен судить о нем «по-родственному»: о том, что ему представляется слабостями и недостатками научной методологии А. М. Панченко, А. А. Панченко

² Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь: Россия: история и культура. СПб., 2006. 544 с. Все же многие работы А. М. Панченко остаются непечатанными, и этот пробел в значительной степени закроет объемный сборник, составленный С. И. Николаевым, который в настоящее время готовится к изданию.

³ Звезда. 2007. № 2. С. 120–124.

говорит прямо и недвусмысленно. Однако даже и с учетом того, что в его статье представлен взгляд на наследие А. М. Панченко с позиций одного из направлений современного гуманитарного дискурса, которое носит не чисто литературоведческий, а междисциплинарный характер и основано в значительной степени на достижениях современной антропологии, я, тем не менее, решительно с ним не согласен.

Точку зрения А. А. Панченко можно свести к следующим положениям. На протяжении большей части своего научного пути А. М. Панченко занимался ментальностью (а также сходными идеями и концептами: «культурным обиходом», «национальным духом», «топикой культуры» и т. д.), а теперь это «расхожее и расплывчатое выражение, популярное в фундаменталистских кругах» (с. 330).⁴ «В сущности, — утверждает А. А. Панченко, — „конструирование комплекса *loci communi*“, присущих определенной эпохе или национальной культуре в целом, есть продолжение стародавнего спора о специфике „русского пути“, о месте России или „славянской цивилизации“ в мировом историческом процессе», а эта дискуссия сегодня «кажется малопродуктивной в научном отношении и несколько пугающей в силу своих реальных и потенциальных политических последствий». В качестве основания для столь суровой оценки нам предъявлен тот факт, что «понятие „нации“, изобретенное европейцами в XVII–XVIII вв., не имеет в современном мире ни эвристического, ни социального смысла» (с. 330).

Далее, противопоставляя свою позицию точке зрения И. П. Смирнова, который в своем, на мой взгляд, довольно искреннем, но, к сожалению, написанном в недопустимом тоне очерке «Три Саши» подверг критике якобы имевшиеся у А. М. Панченко «сотериологические претензии», А. А. Панченко объясняет значительную часть деятельности своего отца, и прежде всего его историческую телепублицистику, «определенными этикетными моделями, присущими отечественной филологии 1960–1970-х гг. и подчас довольно причудливо смешивавшими эзотерику и дидактику» (с. 331). При этом одновременно он приписывает ее интеллигенции того времени в целом: «...идеология интеллигенции подразумевала не только конструирование обособленного от тоталитарного государства эскапистского интеллектуального мира (будь то древнерусская культура или индоевропейская мифо-

⁴ Расширенный текст этой статьи А. А. Панченко вместе с его ответом на мою критику и моим ответом на его приводится в настоящем сборнике. Здесь и далее ссылки на эту статью даются в тексте с указанием номера страницы по наст. изд. в скобках.

логия), но и социальную дидактику — просвещение и приобщение к „культурным ценностям“ более или менее виртуальных „широких слоев населения“» (с. 332).

Единственное, что А. А. Панченко принимает более или менее безоговорочно в научном наследии А. М. Панченко, — это «последняя и, по сути дела, не реализованная идея» А. М. Панченко «написать историю России XX в. с „обывательской точки зрения“» (с. 333). «При всей своей атеоретичности, — пишет А. А. Панченко, — такой подход, как мне кажется, выглядит вполне современным в контексте мирового гуманитарного знания и гораздо менее предвзятым, чем дидактическая программа „интеллигентской науки“. Понятно, что образ „обывателя“, обитающего в своей собственной, „другой“ истории и прожившего свою жизнь „хорошо“ постольку, поскольку ему удалось „хорошо спрятаться“, не менее идеологичен и метафоричен, чем все остальные фигуры и модели, при помощи которых ученые конструируют прошлое той или иной страны или культуры. Однако этот вид идеологии и метафорики, по крайней мере, обещает более увлекательное повествование по сравнению с телеологической историей социальных и властных отношений, репрезентирующих мир как взаимодействие и столкновение метанарративов, которые, в конечном счете, не нуждаются ни в субъекте, ни в объекте исторического исследования. Наверное, можно сказать, что в качестве исследовательского приема „обывательский взгляд“ на исследуемую культуру был для отца всегда важнее любых дидактических и историософских конструкций» (с. 337).

2

Заключительная ремарка, конечно же, в значительной степени смягчает общую оценку. Однако, во-первых, «„обывательский взгляд“ на исследуемую культуру»⁵ на протяжении большей части деятельности А. М. Панченко был лишь одним из элементов его научного кредо, о котором трудно судить, если брать его изолированно. Во-

⁵ Недаром другие исследователи говорят об этой черте творческой манеры А. М. Панченко как о «не меньшем, чем к науке, доверии к непосредственному опыту, к здравому смыслу, к житейскому разумению частного человека, даже к тому, что не без историософской озадаченности именовалось им „обывательской точкой зрения“» (*Прозоров Ю. М.* Слово похвальное Александру Михайловичу Панченко // www.pushkinskijdom.ru): «Наука (...) для А. М. Панченко была одной из специализированных форм, в которой воплощаются ценности и цели более широкие и универсальные: знание и истина» (доклад Ю. М. Прозорова цит. по: *Федорова И. В.* XXVII Малышевские чтения // Русская литература. 2004. № 1. С. 245).

вторых, и это главное, сбрасывать со счетов сделанную исследователем попытку целостного рассмотрения русской цивилизации представляется, по меньшей мере, несколько преждевременным.⁶ Заметим кстати, что совсем не лишняя оговорка относительно идеологичности и метафоричности также и образа «обывателя, обитающего в другой истории», дает возможность обратить выдвинутые аргументы против самого А. А. Панченко: ведь замечание о «более увлекательном повествовании» имеет чисто вкусовой характер. Таким образом, в целом оценка научного наследия А. М. Панченко у А. А. Панченко получается довольно скептической и, как ни странно, во многом совпадающей, по сути, с мемуарным очерком И. П. Смирнова: принципиальный атеоретизм вел А. М. Панченко к опоре в своих исследованиях на расплывчатые научные понятия, а «просветительские иллюзии» толкали его на реализацию «дидактической программы „интеллигентской науки“» (с. 333).

Современная ситуация в мире и науке отнюдь не снимает постановку вопросов, которыми занимался А. М. Панченко, а просто требует некоторой их коррекции. Если понятие «нации» действительно считается некоторыми современными исследователями достаточно искусственным конструктом, изобретенным в эпоху становления и укрепления государств, которое в век культурной глобализации (слухи о которой, впрочем, сильно преувеличены),⁷ а понятие «ментальности» так и не стало вполне научной категорией, то этого нельзя сказать, например, о «культурной идентичности». И если культурная идентичность современного человека часто бывает размыта вследствие процессов транскulturации, так что нередким явлением становится бикультурализм и даже апатридность (которые, впрочем, встречались и раньше, в том числе и в Древней Руси, но лишь гораздо реже), то это только усложняет их решение, а не снимает их вовсе.

⁶ В этом отношении мне ближе оценка С. И. Николаева: «...особенно перспективными представляются разработка национальной исторической топики и выявление национальных исторических констант и культурных архетипов. Позднее А. М. Панченко много размышлял над созданием фундаментальной „Симфонии славянской топики“, которая, по его замыслу, должна была охватить все славянские литературы; к реализации этой идеи он предполагал привлечь ученых из разных славянских стран» (*Николаев С. И.* Краткий очерк научной, педагогической и общественной деятельности // Александр Михайлович Панченко, 1937–2002. С. 13–14).

⁷ Большая часть традиционных обществ, благополучно пройдя фазу модернизации, в настоящее время, как правило, занимают сильную культурно-фундаменталистскую позицию. См.: *Bassam T.* The Challenge of Fundamentalism // *The Globalization Reader* / Ed. by F. J. Lechner and J. Boli. 2nd ed. Oxford et al., 2004. P. 335–339.

Действительное противоречие в позиции А. М. Панченко, которое, впрочем, было в большей степени свойственно исследователю лишь в последнее десятилетие его жизни и проявлялось в его не столько научной, сколько телевизионной публицистической деятельности, заключалось, на наш взгляд, в том, что он не мог принять окончательного перехода русской цивилизации от традиционного к модернизированному обществу и идеализировал первое из них. Между тем новый век приносил изменения в системе ценностей и «изобретал» новые традиции, а новые поколения русских решительно не могли согласиться с однозначной апологией Обломова и полным отрицанием Штольца и не желали «собирать клюкву», какой бы метафорой это ни было. Однако общественная и научная позиция А. М. Панченко в этом плане и сейчас, в период очередного отказа русских от самих себя в культуре и сплошного «перевода с английского» в гуманитарной науке, выглядит как важное напоминание о необходимости «самостоянья народа», так же как и «самостоянья человека».

3

Я так подробно разобрал короткую заметку А. А. Панченко по двум причинам: во-первых, чтобы показать, что его оценка научного наследия А. М. Панченко носит довольно субъективный характер, и во-вторых, поскольку А. А. Панченко, тем не менее, подошел к постановке той темы, которая стоит в заглавии моего очерка. Полагаю, что самое ценное в заметке А. А. Панченко — это некоторые высказанные мельком соображения о связи А. М. Панченко, несмотря на всю его уникальность и неповторимость как личности, с некоторыми общими тенденциями в отечественной филологии 1960–1970-х гг. (с этими же тенденциями исследователь еще в большей степени связывает Д. С. Лихачева). Я, впрочем, считаю возможным говорить не о тенденциях, а о научной школе, причем школе петербургской, а хронологически относить ее не к 1960–1970-м, а к 1960–2000-м гг.

Мне кажется некоторым упущением то, что, говоря об истории отечественной гуманитарной науки этого времени, никто так ни разу и сказал о существовании в Петербурге особой научной школы — причем не «школы медиевистики»,⁸ а филологической и культурологи-

⁸ Об А. М. Панченко как о представителе школы, разумеется, не раз говорили и раньше, но речь в этом случае шла обычно о «школе русской медиевистики» (*Николаев С. И.* Александр Михайлович Панченко (1937–2002) // *Русская литература.* 2002. № 3. С. 247), «школе Лихачева» (*Творогов О. В.* Д. С. Лихачев и древнерусская литература // *Академик Д. С. Лихачев: Диалог с веком.* СПб., 2006. С. 22). Но ведь, с одной

ческой школы, связанной в первую очередь с именами Д. С. Лихачева, А. М. Панченко, с определенными оговорками — Г. М. Фридендера, В. Э. Вацура, Б. Ф. Егорова, Ю. М. Лотмана,⁹ А. Х. Горфункеля, в какой-то степени — В. В. Колесова и многих других ученых. Полагаю, что многие и из ныне действующих «пушкинодомцев» — в частности В. Е. Багно, В. Е. Ветловская, Г. Я. Галаган, А. А. Горелов, А. М. Грачева, А. Г. Гродецкая, Н. Ю. Грякалова, В. А. Котельников, Н. Д. Кочеткова, А. В. Лавров, О. С. Муравьева, С. И. Николаев, Н. В. Понырко, Ю. М. Прозоров, Г. М. Прохоров, В. Д. Рак, С. А. Фомичев — также полностью или хотя бы частично принадлежат к этой школе.¹⁰ Это упущение приводит к тому, что когда речь заходит о недавнем прошлом отечественной филологии, то, как правило, говорят о «тартуско-московской семиотической школе», а заодно в лучшем случае называют кого-то одного из питерских ученых.¹¹

Для обозначения этой школы в настоящей статье, поскольку речь в ней в первую очередь идет о А. М. Панченко, я пользуюсь термином самого исследователя «феноменология культуры». В принципе для ее обозначения можно было бы использовать и другие термины, например, «конкретное литературоведение» Д. С. Лихачева,¹² однако он был бы менее удачным. Понятие «феноменология явлений культуры»,

стороны, и Д. С. Лихачев, и А. М. Панченко в последние десятилетия своей жизни больше писали о новой русской литературе. С другой — те же самые принципы мы находим и у исследователей, которые никак не связаны со «школой русской средневековщины»: Г. М. Фридендера, В. Э. Вацура.

⁹ Б. А. Успенский давно отметил: «Ю. М. Лотман и З. Г. Минц — по происхождению и культурному воспитанию — ленинградцы: они принадлежат ленинградской культурной традиции» (*Успенский Б. А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы* // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 266).

¹⁰ Список этот, разумеется, неполон и может быть расширен существенно, если говорить также и об исследователях более молодого поколения.

¹¹ Это случилось, например, в телевизионном выступлении С. Г. Бочарова в программе «Разночтения», показанном по каналу «Культура» в мае 2007 г. Привожу этот пример не в качестве упрека, а как типичное высказывание о русской филологии названного периода.

¹² Можно было бы даже назвать его «семиотикой культуры», но такое обозначение явно было бы наименее удачным. Научный путь Ю. М. Лотмана, выпускника Ленинградского университета и ученика Николая Ивановича Мордовченко, видится мне как возвращение в 1980–1990-х гг. на позиции петербургской школы, хотя его исследовательский почерк, безусловно, до конца сохранил вкус ко всякого рода «бифуркациям» как отпечатку утраченных иллюзий 1960–1970-х гг. относительно возможности создания гуманитарной науки, обладающей такой же доказательностью, как и математика.

или «феноменология культуры», А. М. Панченко, в частности, употребил в своей работе о древнерусском юродстве, вошедшей в написанную им совместно с Д. С. Лихачевым и Н. В. Поньрко книгу «Смех в Древней Руси». «Хочу предупредить, — оговаривался здесь А. М. Панченко, — что тому, кто интересуется *историей* юродства, эта работа вряд ли понадобится. Это разделы из *феноменологии* юродства, попытка объяснить некоторые черты этого явления, которые мне кажутся существенными: зрелищность юродства и элементы протеста в нем».¹³ Очевидно, что речь идет здесь о таком сущностном описании отдельных как формальных, так и содержательных сторон культурных явлений, которое носило бы одновременно и характер их объяснения. Противопоставление истории определенно указывает на то, что «феноменология культуры» здесь занимает место, традиционно отводимое теории, по поводу отсутствия которой у А. М. Панченко одновременно сетуют и И. П. Смирнов,¹⁴ и А. А. Панченко.

«Феноменология культуры» — это и есть особым образом понятая теория, если вкладывать в это слово тот смысл, который обычно предполагает национальная культурная традиция: не абстрактное знание, а знание, основанное на глубоком погружении, вживании в исторический материал и интуитивном постижении, описание существенных сторон явления и объяснение через него его природы, специфики.¹⁵ В этом смысле сама научная платформа А. М. Панченко обнаруживает глубинную связь с национальной культурной традицией, для

¹³ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 81. О «феноменологии культуры» применительно к А. М. Панченко не раз говорили другие исследователи. Ср., например: «А. М. Панченко наделен способностью видеть значительное в малом и анализирует это малое как некое всеобщее. Он может толковать текст, тесно связанный со своей эпохой, и открывать в нем нечто, что объясняет не только феномен языка и литературы, но и целой исторической эпохи, народного характера, законы движения истории» (Д. С. Лихачев); «Выход книги о русской стихотворной культуре одновременно знаменовал переход в работе А. М. Панченко от истории к феноменологии русской литературы и культуры» (С. И. Николаев). Цит. по: Александр Михайлович Панченко, 1937–2002. С. 8.

¹⁴ Ср. у И. П. Смирнова: «...он всячески чурался теории. Даже „Поэтику композиции“ Б. А. Успенского он не смог дочитать до конца, в сердцах отбросил как книгу якобы *слишком головную*» (Смирнов И. П. Философия на каждый день: (Текущее). М., 2003. С. 20).

¹⁵ Такое понимание соотношения между историей и теорией В. В. Колесов считает вообще отличительной чертой петербургской филологической традиции: «Петербургские исследователи предпочитают исследование развивающихся систем („история есть теория“), тогда как московские говорят о необходимости изучать замкнутые структуры путем их сравнения („теория есть норма“)» (Колесов В. В. «Жизнь происходит от слова...». СПб., 1999. С. 110).

которой характерно недоверие к абстрактной теории, теряющей из своего поля зрения само явление.¹⁶ Истоки такой гносеологической позиции можно не без основания видеть в традиционном иррационализме русской культуры, в идеале «живого знания» (Ф. М. Достоевский), в присущем русской философии культе интуиции,¹⁷ в философии «всеединства» и наиболее непосредственным образом в идее «предметного мышления», которую, в частности, развивал С. Л. Франк. В понимании Франка мышление определяется как «самооткровение некоей целостной реальности», как «мышление, которое никогда не удаляется от конкретной полноты реальности».¹⁸

Для того, чтобы проиллюстрировать, насколько такое отношение к теории литературы характерно для Пушкинского Дома, позволю себе процитировать свою собственную книгу «Художественная философия Пушкина»: «Одной из методологических основ данной работы является убеждение автора в необходимости построения новой, эмпирической теории литературы, то есть такой теории, которая не парит над ее предметом на высоте птичьего полета, с которой он видится искаженно, а имеет этот предмет в поле полноценного зрения. Такая теория свободна от формализованной абстрактности традиционной теории литературы и базируется на осмыслении и переживании разнообразных явлений культуры в их взаимных отношениях. Применительно к такой теории цитируемое далее высказывание Гете

¹⁶ Это отмечает и И. П. Смирнов: «Сашина *антитеоретичность* была органической, не нуждалась в умственном легитимизировании, русский (зачаточный) постмодернизм, как и русское барокко, в котором Саша был докой, был во многом спонтанен» (Смирнов И. П. Философия на каждый день. С. 20).

¹⁷ И. П. Смирнов писал о А. М. Панченко: «Его замечательный труд о юродстве держится на проникновенной *интуиции* автора. Сашиную целью всегда было партиципировать предмет изучения, *въявь пережить прошлое* (в том числе и языковое), очутиться в нем — теория, так или иначе детище современности, могла только помешать исполнению такого намерения» (Там же. С. 20; курсив мой. — С. К.). Замечу попутно, что это вообще один из краеугольных камней интерпретации культурных явлений, лежащих в основе «петербургской школы»: контекстуальная герменевтика, вскрытие тех смыслов литературного произведения или культурного явления, которые вычитывали в них их современники, а не навязывание им философско-культурных парадигм нашего времени. Вот как об этой черте говорил сам А. М. Панченко: «Речь идет о сложном явлении — о „модели мира“ той или иной эпохи. В этом плане весьма поучительна книга А. Я. Гуревича „Категории средневековой культуры“, в которой предложено исследование Средневековья как имманентной системы, сделана попытка „вскрыть его собственную внутреннюю структуру, остерегаясь навязывать ему наши, современные оценки“» (Панченко А. М. Культура Средневековья и современность: (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. 328 с.) // Новый мир. 1973. № 12. С. 263).

¹⁸ Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Paris, 1987. С. 79, 66.

оказалось бы уже неверным: „Теории — это обычно результаты чрезмерной поспешности нетерпеливого рассудка, который охотно хотел бы избавиться от явлений и поэтому подсовывает на их место образы, понятия, часто даже одни слова“». ¹⁹ По существу об этом же напоминает В. Е. Ветловская: «...любые обобщения должны исходить из правильного анализа единичных явлений», ²⁰ и этот принцип повторяется как заклинание во многих работах исследователей Пушкинского Дома и других ученых, разделяющих принципы петербургской школы «феноменологии культуры», независимо от того, где они живут и работают.

4

Однако у А. М. Панченко имело место отрицание не всякой теории, а лишь отрицание теории литературы. ²¹ Зато теоретические представления, почерпнутые им из смежных гуманитарных дисциплин: культурной антропологии, этнографии, философии истории, — использовались им широко и плодотворно. По существу А. М. Панченко, как и другие представители «петербургской школы», был скрытым интердисциплинарцем: литературный этикет, стихотворная культура, топика культуры и другие понятия, выводящие нас за пределы собственно литературного текста, были для него, как и для Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана, Б. Ф. Егорова и В. Э. Вацура, вполне обиходными.

Важное отличие интердисциплинарного подхода «петербургской школы» от интердисциплинарности современной гуманитарной науки заключается, однако, в том, что применение методов и понятий, почерпнутых из смежных гуманитарных дисциплин, осуществлялось ее представителями все же на строгой филологической основе и тем самым обогащало наш взгляд прежде всего на литературу и культуру

¹⁹ *Кибальник С. А.* Художественная философия Пушкина. СПб., 1998. С. 9. Первое издание книги вышло в 1993 г.

²⁰ *Ветловская В. Е.* Анализ эпического произведения: Проблемы поэтики. СПб., 2002. С. 4.

²¹ Напомню, что, например, для Д. С. Лихачева, Г. М. Фридендера или В. Э. Вацура между теорией и практикой литературоведения тоже существовало иное соотношение. Сама литературная практика, согласно их представлениям, создает литературную теорию, для каждого явления свою. Между тем работы и Лихачева, и Фридендера, и Вацура сохраняют свою непреходящую ценность, а где теперь иные теории литературы прежних времен? Показательно, в частности, что большинство исследователей, которых относят к так называемой «тартуско-московской семиотической школе», отказались от ее теоретических установок и даже отрицают свою принадлежность к ней.

в целом. Между тем современная междисциплинарность, идущая об руку с изменением коммуникационной среды и снижением роли литературы в культурах — даже в таких, как русская, — зачастую предполагает отказ от базовых принципов филологии, например, таких как специфика художественного текста, а следовательно, и переориентацию с изучения культурных ценностей на социологию повседневности. Таким образом, междисциплинарность петербургской школы феноменологии культуры, в отличие от интердисциплинарного подхода современной культурологии, сохраняет четкую привязку к своему основному предмету изучения — литературе и к своей базисной дисциплине — филологии.

Помимо особого понимания соотношения между историей и теорией, которое, в частности, требовало теоретического осмысления желательного не чужого, а собранного самим исследователем историко-культурного материала, восприятия литературы как существенной и сущностной части русской культуры вообще и связанной с этим особой интердисциплинарности на базе филологии, для «петербургской школы феноменологии культуры» характерны также следующие черты. Во-первых, это особое внимание не только к текстам, но и к стоящей за ними, согласно представлениям этой школы, живой жизни, реальности.²² Недаром не только А. М. Панченко, но и Ю. М. Лотман и В. Э. Вацура так часто говорили о живых деятелях прошлых эпох (причем не обязательно писателях), так много опирались в своих исследованиях на мемуаристику (вспомним цикл телевизионных передач Ю. М. Лотмана), так были внимательны не только к самой классике, но и к стоящему бок о бок с ней интерпретатору (в этом плане наиболее ярким примером является Б. Ф. Егоров).

Другая черта школы — это установка на поучительность занятий историей культуры, «просветительские иллюзии», о которых писал А. А. Панченко.²³ Между прочим, это связано с тем, что ведущие представители этой школы занимались именно классикой: древнерусской литературой, Пушкиным, Достоевским (и, между прочим,

²² Вспомним хотя бы книгу Д. С. Лихачева «Литература — реальность — литература» (Л., 1984), в которой он утверждал: «Нет четких границ между литературой и реальностью» (с. 4).

²³ Возможно, эта черта восходит к неокантианству, необычайно популярному в России в начале XX в. и, в частности, характерному для М. М. Бахтина. Ср. суждение Б. Ф. Егорова: «На неокантианские принципы Бахтин опирался, разрабатывая нравственные проблемы и доказывая первенствующую роль этики в философии» (Егоров Б. Ф. Бахтин и Лотман // Бахтинские чтения III: Материалы Междунар. науч. конф. Витебск, 1998. С. 89).

не писали о массовой литературе: например, ни Лотман, ни Вацуро не писали о Ф. В. Булгарине и Н. И. Грече, что вошло в обиход позднее). А классика — от митрополита Илариона до Пушкина и Достоевского — предполагает душеполезное действие, установку на пробуждение «добрых чувств», хотя именно средствами самого искусства, «красотой», а не тенденцией. Так что представители этой школы не вносили «просветительские иллюзии» в классику от себя, а скорее проецировали эти заложенные в русской классике установки на современность. Об этом, кстати, А. М. Панченко не раз писал и говорил достаточно прямо.²⁴

Еще одна объединяющая черта школы — это петербургская выучка с ее серьезной начальной базой эмпирического историко-культурного исследования, особое внимание к петербургской теме в русской культуре или, точнее сказать, собственно к Петербургу как действующему лицу русской литературы, к петербургскому периоду русской истории. Когда к этой же теме обращаются, например, московские исследователи, как, например, В. Н. Топоров, то их внимание привлекает прежде всего так называемый «петербургский текст русской литературы», который, собственно, создан преимущественно писателями-непетербуржцами (главным образом москвичами)²⁵ и является в значительной своей части скорее антипетербургским текстом. Сюда же следует отнести и такую черту школы, как убеждение в европеизме русской культуры.²⁶

5

Многие из принципов научного направления А. М. Панченко характерны также и для других названных выше представителей «петербургской школы». Впрочем, в литературе, посвященной, например, Ю. М. Лотману и В. Э. Вацуро, хорошо показано, насколько погружение в эпоху, интерес к литературному быту и этикету, петербургской традиции в истории русской литературы и гуманитарной науки характерны для этих исследователей. А «своеобразие работ Г. М. Фрид-

²⁴ Не могу удержаться от того, чтобы привести посвятельную надпись А. М. Панченко на подаренной мне книге «Смех в Древней Руси»: «Надеюсь, что чтение этой книжки принесет Вам, дорогой Сергей Акимович, хотя бы некоторую пользу. Авторы, во всяком случае, старались. А. Панченко. 11. XI. 84».

²⁵ См.: Топоров В. Н. Петербургский текст русской литературы: Избр. труды. СПб., 2003. С. 19.

²⁶ См.: Водлазкин Е. Г. Предисловие // Дмитрий Лихачев и его эпоха: Воспоминания. Эссе. Документы. Фотографии. СПб., 2006. С. 15–16.

лендера как теоретика и историка литературы» его коллеги, включая самого А. М. Панченко, усматривали «в том, что он неизменно рассматривал в них историю русской литературы в широком культурно-историческом контексте»: «В то же время — в противовес догматизму тогдашней марксистской науки — он в каждой из них стремился утвердить взгляд на литературу как на самостоятельную, внутренне свободную духовную деятельность, идею преемственности литературного развития, а также исторической изменчивости самого объема понятия „литература“, сочетания в художественном творчестве личностно-индивидуального, эпохально-исторического и вечного, общечеловеческого начал».²⁷

Некоторые принципы «петербургской школы» легко выявляются, если обратиться, например, к тому, что писал о А. М. Панченко Д. С. Лихачев и что, в свою очередь, А. М. Панченко писал о Д. С. Лихачеве или о В. П. Адриановой-Перетц. Например, в Д. С. Лихачеве А. М. Панченко выделял: 1) связь научных интересов с жизненными обстоятельствами, которые «сделали Петербург—Петроград—Ленинград постоянным персонажем творчества Д. С. Лихачева», и в первую очередь «его кровную и непреходящую связь с Ленинградом»,²⁸ а также связь его с петербургской научной традицией (прежде всего с текстологической школой петербургской медиевистики: В. П. Адриановой-Перетц, А. С. Орловым и др.); 2) естественный выход за пределы литературного текста (поскольку «искусство Древней Руси — синтетическое искусство, объединяющее слово и музыку, движение, живопись и архитектуру»), обращение к культуре в целом и, как следствие, особого рода междисциплинарность на базе филологии: «Д. С. Лихачев стремится расшифровать „язык культуры“, а язык, даже если он не пользуется фонемами и литерами, всегда остается в ведении филологии» (с. 222); 3) установку на создание «гуманистических, необходимых современному человеку ценностей» за счет «воскрешения ценностей, накопленных нашими предками, — тех святынь, которыми творилась и поддерживалась Россия как духовная сила» (с. 222). Нетрудно уловить сходство даже и на уровне некоторых сквозных идей. Так, то «единство русской культурной традиции», о котором так много писал сам А. М. Панченко и которое его исследователи

²⁷ Галаган Г. Я., Панченко А. М., Скотов Н. Н. К восьмидесятилетию академика Г. М. Фридендера // Русская литература. 1994. № 4. С. 204.

²⁸ Панченко А. М. Дмитрий Сергеевич Лихачев: (К 80-летию со дня рождения) // Там же. 1986. № 3. С. 219, 217, 220. Далее на ближайших страницах ссылки на эту статью см. в тексте с указанием номера страницы в скобках.

выделяют как одну из основных его идей, сам А. М. Панченко не раз подчеркивал в работах Д. С. Лихачева. Последний же, в отличие от славянофилов, не усматривал «разрыва с национальной традицией» (с. 219) даже в переходе от русского Средневековья к Новому времени.

6

Вообще в противоположность московской филологической традиции «петербургская школа» базируется не на лингвистике,²⁹ а на текстологии и сравнительно-исторических исследованиях, восходящих к А. Х. Востокову.³⁰ Напомню в связи с этим высказывание Б. А. Успенского: «Различная ориентация петербургской и московской научных школ имеет давнюю традицию: Фортунатов в Москве — Веселовский в Петербурге. Дурново, Трубецкой, Якобсон, Шахматов связаны с Москвой и московской научной традицией. Одновременно традиционен был низкий уровень московского литературоведения, выразителями которого были Стороженко и Алексей Веселовский».³¹

К этому следует добавить некоторые другие различия между петербургской и московской филологическими традициями, сформулированные В. В. Колесовым: «Петербургские ученые в своих исследованиях идут от семантики к форме, московские предпочитают обратный путь; даже влиятельное в первой половине нашего века учение „формалистов“ неоднородно в этом смысле: московские формалисты „феноменологичны“, ленинградские — „семиотичны“. Петербургские филологи полагают, что культурные ценности функционально оправданны (стиль есть функция), тогда как для московских коллег именно формально-стилистический уровень определяет меру ценности того или иного явления».³² Даже именованная дисциплина, которые

²⁹ *Егоров Б. Ф.* Что такое литературоведческий структуральный анализ? // *Онтология стиха: Памяти Владислава Евгеньевича Холшевникова.* СПб., 2000. С. 26; *Успенский Б. А.* К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // *Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа.* М., 1994. С. 266; *Гаспаров М. Л.* Взгляд из угла // Там же. С. 266, 300.

³⁰ По замечанию В. В. Колесова, «отличия наблюдаются и в методе исследования. Петербургские гуманитарии взяли на вооружение сравнительно-исторический, открытый и обоснованный А. Х. Востоковым; в Москве этот метод долго не признавался, там предпочитали сравнительный метод изучения предмета» (*Колесов В. В.* «Жизнь происходит от слова...». С. 110).

³¹ *Успенский Б. А.* К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы. С. 266.

³² *Колесов В. В.* «Жизнь происходит от слова...». С. 110 (раздел «Университетская филология и проблемы христианской культуры на Руси»).

включены в изучение этих проблем сегодня, определенно различаются: с одной стороны, это «герменевтика» (в том числе лингвистическая герменевтика), а с другой — непонятная наука «культурология».³³

Оговорюсь, что, как и у В. В. Колесова, речь в настоящей статье идет не столько о географических различиях, сколько о различиях в научных традициях, которые в настоящее время могут проявляться в полном противоречии с географической «пропиской». Так, тартуско-московская семиотическая школа развивала традиции ленинградского ОПОЯЗа, а петербургская школа «феноменологии культуры», прежде всего в лице А. М. Панченко, — московского ГАХНа.³⁴ Кроме того, последняя опиралась на культурологию петербуржца Бахтина и феноменологию москвича Г. Г. Шпета,³⁵ а также антропологию москвича Н. С. Трубецкого и историософию петербуржца Г. П. Федотова.

Что касается второй половины вводимого нами понятия, то в том виде, как оно было представлено у А. М. Панченко: «феноменология культуры», — оно кажется совсем не случайным и, в общем, довольно удачным. Помимо сказанного на этот счет выше замечу, что и историко-философские основания этого понятия просматриваются достаточно легко. Может быть, здесь стоит говорить о традиции, идущей не от Э. Гуссерля, а от М. Шелера, для которого возвращение к «дающим себя самих вещам» было самым действенным методом истинного метафизического метода: «Оно не предается беспредметным спекуляциям или конструированию систем, но благодаря исследованию данного и действительного полностью превращает метафизику в „науку“ о самом бытии, к которой стремятся философы, начиная с Аристотеля».³⁶

Современный исследователь отмечает, что в самом общем виде феноменологический подход предусматривает «полное духовное переживание, которое присутствует уже в актах интенции, в разнообразных

³³ Там же.

³⁴ Ср. свидетельство М. Л. Гаспарова: «Москвичи бравировали традиционностью: они подходили к современной словесности с опытом фольклористики и медиевистики» (*Гаспаров М. Л.* Взгляд из угла. С. 300).

³⁵ Ср.: «Феноменология открывала для Шпета возможности исследований пути образования смысла, причем не только в их абстрактном аспекте, но и в их исторической конкретности. Согласно Шпету, анализ сознания предполагает историческое исследование „смысловой“ деятельности человека — в искусстве, литературе, науке, религии и т. д.» (*Пастернак Е. В.* Г. Г. Шпет // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 5).

³⁶ *Зайферт Й.* Введение // Антология реалистической феноменологии. М., 2006. С. 50.

видах „сознания о чем-то“»; в основе его лежит «живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании „контакт с самим миром“». ³⁷ Поэтому-то открывающийся в ходе феноменологического созерцания смысл предстает не как абстрактная форма, а как «то, что *внутренне присуще самому предмету, его интимное*». ³⁸ Следование феноменологическим процедурам выступает, таким образом, как неперемное условие восприятия художественного произведения, позволяющее осуществить диалектический переход от чтения к анализу. ³⁹ Немудрено, что тот же исследователь феноменологических принципов литературоведческого исследования констатирует, что «в современной ситуации в России (на Западе чуть раньше, уже с начала 70-х годов) четко просматривается смена научных парадигм — переход, условно говоря, от структурализма к феноменализму, от деконструктивизма к онтологии художественного творчества». ⁴⁰ Добавим к этому, что, говоря о петербургской школе «феноменологии культуры», следует иметь в виду даже не столько феноменологию М. Шелера, сколько феноменологию С. Л. Франка и Г. Г. Шпета, на которого, кстати, не раз прямо ссылался Д. С. Лихачев. Возможна здесь косвенная связь с феноменологией и через М. М. Бахтина, между построениями которого и основными идеями феноменологии продемонстрировано достаточно много параллелей. ⁴¹

³⁷ Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 203, 199.

³⁸ Шпет Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 154. Ср., например, следующую характеристику методологии А. М. Панченко, данную И. П. Смирновым: «Сашиной целью всегда было партиципировать предмет изучения, ввявь пережить прошлое (в том числе и языковое), обучиться в нем — теория, так или иначе детище современности, могла только помешать исполнению такого намерения» (Смирнов И. П. Философия на каждый день. С. 20).

³⁹ Зырянов О. В. Феноменологические принципы литературоведческого исследования в эпоху пост-постмодернизма // Постмодернизм: pro et contra: Материалы Междунар. конф. «Постмодернизм и судьбы художественной словесности на рубеже тысячелетий». Тюмень, 2002. С. 248.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Некрасов С. В. Высказывание как предмет феноменологического рассмотрения: (Бахтин и Гуссерль) // Бахтинские чтения II: Материалы Междунар. науч. конф., Витебск, 24–26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 97–104; Исаков А. Н. Философия поступка М. М. Бахтина и трансцендентально-феноменологическая традиция // М. М. Бахтин и философская культура XX века: (Проблемы бахтинологии). СПб., 1991. Вып. 1. С. 97. Ср. замечание С. С. Аверинцева в его комментариях к работе «К философии поступка»: «...весь ход мысли М. М. Бахтина имеет немало близкого к подходу Гуссерля» (Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 45).

Разумеется, эстетика Бахтина, на которую А. М. Панченко и Д. С. Лихачев прямо ориентировались в своей книге «Смех в Древней Руси» и которую не случайно «оценивают как вариант феноменологической герменевтики, а саму эволюцию мыслителя (если о ней вообще можно говорить) — как движение от феноменологических посылок познания к задачам герменевтической науки», тоже могла предопределить то обстоятельство, что свой метод работы в этой книге А. М. Панченко обозначил термином «феноменология».⁴²

7

Говоря об истоках школы «феноменологии культуры» применительно к А. М. Панченко, следует заметить, что, справедливо указывая на его разногласия с Л. Н. Гумилевым и чуждость «евразийству»,⁴³ исследователи нередко забывают о том, что русские евразийцы 1920—1930-х гг. — в частности, П. Н. Савицкий, с которым он познакомился во время своей учебы в Праге,⁴⁴ или Н. С. Трубецкой, которого А. М. Панченко переводил, — были замечательными для своего времени культурными антропологами. И некоторые свои темы — например, интерес к «общеславянскому элементу в русской культуре»⁴⁵ или проходящее красной нитью через его работы представление о культурно-историческом своеобразии и равноправии культур («Культура — это *единый процесс, все отрезки которого равноправны*» — «О топике культуры») — А. М. Панченко явно воспринял от них. Да и само широкое понимание филологии с выходом на историософию и культурную антропологию, о котором речь шла выше, безусловно, идет

⁴² Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 81.

⁴³ Ср. суждение С. И. Николаева: «...знакомство и общение в студенческие годы в Праге с одним из создателей и идеологов евразийства П. Н. Савицким или дружба в поздние годы с Л. Н. Гумилевым не сделали его евразийцем. Взаимный интерес не обязательно говорит об общности позиций, и историософский уровень диалогов А. М. Панченко с Л. Н. Гумилевым о коренных проблемах развития русской культуры и государственности выявляет, в первую очередь, общность тем и забот» (Николаев С. И. Краткий очерк научной, педагогической и общественной деятельности... С. 17).

⁴⁴ Ср. соображение А. Ю. Арьева: «На гипотетическую возможность эволюционного воспроизводства „старых ценностей“ наталкивало Александра Михайловича еще одно чрезвычайно важное знакомство в жизни молодого ученого — его пражская встреча с одним из создателей и идеологов евразийства Петром Николаевичем Савицким» (наст. изд. С. 393).

⁴⁵ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. М., 1995. С. 162—210.

от них, а также от петербуржца Г. П. Федотова, которого А. М. Панченко высоко ценил.⁴⁶

Разумеется, и личность, и исследовательская манера А. М. Панченко глубоко своеобразны и уникальны. Однако для всех, кто знал или хотя бы слушал его, это настолько очевидно, что в доказательствах не нуждается. Вот почему в настоящей статье речь преимущественно шла о его принадлежности к школе, одним из самых ярких представителей которой он был и в развитие которой он внес необычайно ценный вклад. Закljučая эту предварительную постановку темы, хочу сказать, что, разумеется, время выявило в петербургской школе феноменологии культуры не только достоинства, но и недостатки. Однако они заключаются, с моей точки зрения, вовсе не в стремлении описать национальную топику, как полагает А. А. Панченко, а в недостаточном ощущении ее культурной изменчивости.

Я полагаю, что, отстаивая единство русской культуры,⁴⁷ А. М. Панченко все же переносил «консерватизм средневековой культуры»,⁴⁸ о котором сам он писал в рецензии на книгу А. Я. Гуревича «Категории средневековой культуры», на Новое время, в том числе и на искусство модернизма, в котором многое только кажется похожим на классику, а на самом деле существует в рамках уже совсем других парадигм. Общие мотивы между средневековой культурой и искусством Нового времени есть в некоторых случаях лишь абберация исследователя реликтовых форм культуры, который нацелен на усматривание старого в новом, но не может, в силу выше охарактеризованных процедур «погружения» в древность, в полной мере ощутить новаторский, ни на что не похожий характер явлений новой культуры.⁴⁹ Воз-

⁴⁶ Ср. свидетельство А. Ю. Арьева: «Особенно, помню, он был рад, когда сходную с собственной мыслью о взаимосвязи фольклорного и церковного символов блаженной нищеты обнаружил у одного из высоко ценимых им русских философов — Георгия Федотова» (наст. изд. С. 389).

⁴⁷ Следует оговориться, что А. М. Панченко не столько утверждал существование национальной топики, сколько ставил вопрос об этом: «...быть может, национальная культура в основах своих не только дихотомична, но также единообразна? Быть может, существует некая обязательная и неотчуждаемая топики, имеющая отношение к тому, что принято называть национальным характером? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимы систематические исследования — сначала таксономия, т. е. конструирование комплекса „общих мест“, а затем проверка таксономии на всем пространстве русской культуры» (Панченко А. М. Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 248).

⁴⁸ Панченко А. М. Культура Средневековья и современность... С. 263.

⁴⁹ Быть может, ощущая некоторую уязвимость своей позиции, А. М. Панченко оговаривался: «Идея национальной топики ни в коей мере не противоречит эволюцион-

можно, в таких случаях можно было бы с большим основанием говорить о культурных архетипах, чем о национальных исторических константах. Однако это критическое замечание в адрес методологии А. М. Панченко может служить отнюдь не лишним свидетельством живучести и способности к развитию петербургской школы феноменологии культуры, на достижениях которой и основан в значительной степени научный авторитет Пушкинского Дома.

Post scriptum

Ни в одном споре еще никто никому ничего не доказал. Зато каждый из участников спора, как правило, лучше отрефлектировал свою позицию и еще больше убедился в собственной правоте. Так что в споре действительно рождается истина — для каждого своя. Я мог бы и не отвечать на возражения А. А. Панченко, поскольку большинство из них, как мне кажется, порождает в сознании внимательного читателя сами собой напрашивающиеся контраргументы. Однако все же отвечаю, чтобы еще раз пояснить мою позицию, тем более что в полемическом прибавлении моего глубокоуважаемого оппонента к его статье она местами становится не совсем узнаваемой даже для меня самого. Возможно, я недостаточно ясно ее сформулировал.

Не думаю, что заниматься оценкой «научного наследия» — если, разумеется, под оценкой понимать и осмысление — «не имеет особого смысла». Так, например, наш спор с А. А. Панченко относительно смысла и значения научного наследия А. М. Панченко имеет, по моему мнению, прямой смысл, поскольку, помимо всего прочего, позволяет обозначить одно из основных методологических расхождений между представителями современной российской гуманитарной науки. Напрасно А. А. Панченко упоминает в связи с этим лишь историографические сочинения советских филологов и историков: такого рода рассуждения полны и западные работы, в том числе и нынешние.

Понятия этнической и культурной идентичности в современной антропологии и этнологии одни из основных. А. А. Панченко напоминает о возможной множественности идентичностей у современного человека, но это не отменяет их значимости. И, кстати сказать,

ному принципу. Эволюция культуры — явление не только неизбежное, но и благотворное, потому что культура не может пребывать в застывшем, окостенелом состоянии. Но эволюция все же протекает в пределах „вечного града“ культуры» (*Панченко А. М. Топика и культурная дистанция. С. 248*). Тем не менее единство «вечного града» культуры — это уже единство совсем другого порядка.

сама эта множественность в области этнической и в особенности культурной идентичности возможна только отчасти, проявляет себя в основном как «двусмысленность»⁵⁰ — преимущественно в форме биэтнической или бикультурной идентичности, да и то пока не столь уж часто.

Понятно, что исследователь исходит из популярных в современной антропологии концепций «вымышленной этничности», базирующихся на критике этнической идентичности как недостаточной и конструируемой «извне»,⁵¹ а также, возможно, из постмодернистской парадигмы, в которой подчеркивается меньшая «интегрированность» современных индивидов.⁵² В сущности, А. А. Панченко воспроизводит ту критику примордиалистского понимания этничности («этничность в сердце»), которая нередко звучит со стороны приверженцев инструменталистского подхода («этничность в голове»). Единственным основанием существования этничности и этнической организации они — в частности тот же А. Козн — объявляют их политическое функционирование. Тем не менее в науке, в том числе и в западной, в последние десятилетия нередко звучат голоса в защиту этнической и национальной идентичности как трансцендентных категорий.⁵³ Все более остро ощущается необходимость создания новой, синтетической теории, которая объединила бы оба подхода и отразила сложную диалектическую природу этничности: с одной стороны, сохранение и поддержание этнических границ, этнической солидарности, их относительной устойчивости и непрерывности, а с другой — изменчивый характер этнической идентичности в зависимости от социальных условий и обстоятельств (Т. Х. Эриксен, Б. Уильямс, Дж. М. Скотт, Э. Спайсер, Г. К. Бенгли).

⁵⁰ Ср.: Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс: Двусмысленные идентичности. М., 2003.

⁵¹ См., например: *Cohen A. P.* The Symbolic Construction of Community. London, 1985. P. 106–107; *Ardener E.* Social Anthropology and Population // The Voice of Prophecy and Other Essays / Ed. by E. Ardener. Oxford, 1989. P. 111. В целом позиция А. А. Панченко целиком укладывается в рамки нередко звучащей в современном научном дискурсе критики эссенциализма с позиций конструктивизма. Ср., например: *Соколовский С.* Эссенциализм в российском конституционном праве // Русский национализм: Социальный и культурный контекст / Сост. М. Ларюэль. М., 2008. С. 184–185.

⁵² *Downey G. L., Rogers J. D.* On the Politics of Theorizing in a Postmodern Academy // American Anthropologist. 1995. Vol. 97, № 2. P. 270–281.

⁵³ *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1991.

Однако в моей статье речь шла даже не об этнической, а о культурной идентичности (причем, разумеется, отнюдь не как о методе научного исследования), которая, несмотря на идущие процессы «транскультурации», по-прежнему сохраняет свое значение в современном мире. В таких полиэтнических странах, как США, все чаще раздаются голоса критики в адрес концепции мультикультурализма и призывы вернуться к давно снятой с повестки дня теории «плавильного котла»,⁵⁴ а если и предлагается мультикультурализм, то не «вычитаемый», а «аддитивный», то есть такой, при котором в процессе обретения новой культурной идентичности люди не вынуждены утрачивать некоторые из элементов своей исходной культуры.⁵⁵

Поскольку «глобализация создает проблему идентичности», в современном мире «коллективная идентичность в основном приобретает форму национальной культуры».⁵⁶ Вообще же, как писал З. Бауман, «лихорадочный поиск идентичности не есть не до конца искорененный рецидив эпох, предшествовавших глобализации, рецидив, который должен быть изжит по мере развертывания глобализации; напротив, он представляет собой побочный эффект и неожиданный продукт, порожденный сочетанием импульсов к глобализации и к индивидуализации, равно как и проблемами, вызываемыми к жизни этим сочетанием».⁵⁷

Неверифицируемых понятий, подобных «русской душе», «национальному характеру» или «пассионарности», я не использовал и использовать не предлагал. С высказываниями же А. А. Панченко об опасности для общества националистически окрашенной историософии не могу не согласиться. При случае я охотно повторяю шутку Бернарда Яка: «Национализм — это вызывающий неприязнь патриотизм, а патриотизм — это вызывающий приязнь национализм». Однако считаю, что, как заметил еще Исайя Берлин, в современном понятии «отчизна» помимо его жестокой и потенциально кровожадной стороны есть и позитивные стороны с человеческой и этической точки зрения.⁵⁸

⁵⁴ *Cohen R., Kennedy P.* Global Sociology. 2nd ed. N. Y., 2007. P. 518–519.

⁵⁵ *Триандис Г. К.* Культура и социальное поведение. М., 2007. С. 299.

⁵⁶ *The Globalization Reader.* P. 324.

⁵⁷ *Бауман З.* Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М., 2005. С. 192 (глава «Идентичность в глобализирующемся мире»).

⁵⁸ Цит. по: *Бауман З.* Текучая современность. СПб., 2008. С. 188, 187.

Разумеется, А. М. Панченко не был ни националистом, ни почвенником-традиционалистом, но человеком, переживавшим за судьбу России, — я использую эвфемизм, чтобы не употреблять скомпрометированных понятий, — он был, хотя, как и полагается порядочному человеку, сам никогда себя таковым не провозглашал. Вспоминаю, как в частных разговорах он неустанно повторял, как какой-то «оберег»: «Россию Бог любит!» — несмотря на то что значительная часть русской истории как будто бы свидетельствует об обратном.

«Топику культуры» А. А. Панченко полагает факультативным для А. М. Панченко понятием. Однако именно ею и описанием специфики «славянской цивилизации» ученый занимался на протяжении большей части своей жизни. А вот проект «другой истории» — истории с обывательской точки зрения, который был у А. М. Панченко в последние годы его жизни и который мой глубокоуважаемый оппонент объявляет едва ли не основным в его научном творчестве, — реализовался в наброске объемом менее чем в 10 страниц.⁵⁹ Психологически понятно желание сделать своего отца ближе к самому себе, в том числе и в методологическом отношении, как бы «присвоить» его как ученого, но научное наследие А. М. Панченко этому противится, а даже самые близкие родственные связи не только не дают каких-либо преимуществ в разговоре на эту тему, но могут и мешать.

Поскольку сам А. А. Панченко работает в рамках совсем другой методологии, нет ничего удивительного в том, что моя идея «петербургской школы феноменологии культуры» не оказалась ему близка. Однако эта школа возводится мной не столько к Гуссерлю и Шелеру, сколько к Франку и Шпету — опять же не столько в смысле прямого равенства, сколько в плане культурной традиции, значение которой мой глубокоуважаемый оппонент, как мне кажется, недооценивает. Далее он разбирает выделенные мной принципы порознь, говоря, что они сами по себе не являются отличительными чертами школы, однако речь у меня идет именно об их совокупности.

Идеи «о литературной классике как сущностном явлении, лишенном социально-идеологических детерминант и подразумевающим какое-то особое морально-этическое воздействие „классических текстов“», я не разделяю. Что же касается установки петербургской школы «феноменологии культуры» на поучительность занятий историей культуры и особого внимания ее в связи с этим к «классическим текстам», то, в отличие от них, массовая литература XIX в., провозглашая

⁵⁹ *Панченко А. М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь. С. 489–495.

задачу прямого морального воздействия на читателя, этой цели как раз не достигала. Большинство же русских классиков предполагали преобразование человека «красотой», и именно это самопроизвольное воздействие искусства на читателя было одним из любимых сюжетов представителей петербургской школы феноменологии культуры.

В полемическом прибавлении А. А. Панченко к его статье содержится немало высказываний о А. М. Панченко, которые кажутся мне вполне соответствующими личному и творческому облику этого замечательного ученого. Однако мне остается лишь выразить сожаление по поводу того, что А. А. Панченко «трудно понять, что именно» я подразумеваю «под „самостоянием народа“» в гуманитарной науке. В современной философии и науке как раз усиливается интерес к философской мысли и, соответственно, к особенностям научного знания незападных культур. В центре внимания оказываются проблемы, связанные с различиями и сходством между ними, выявление процесса взаимодействия универсальных ценностей и специфических нормативов определенной культуры.⁶⁰

⁶⁰ См., например: *Diworth D. A. Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. New Haven, 1989; Глобализация и мультикультурализм / Отв. ред. Н. С. Карабаев. М., 2005. С. 217–231.

«Обывательская история» и автоэтнография*

Когда в 1984 г. вышла из печати книга моего отца «Русская культура в канун Петровских реформ», слова «ментальность» и «менталитет» все еще были скорее специальными терминами историков и филологов, нежели тем, чем они стали несколько позже и продолжают оставаться в наши дни, — расхожими и расплывчатыми выражениями, популярными в фундаменталистских кругах и чаще всего используемыми для конструирования разнообразных идентичностей («такова моя / наша ментальность / менталитет»).

Собственно говоря, в «Русской культуре...» и других отцовских работах того времени это понятие встречается от силы пару раз, а ссылки на исследования А. Я. Гуревича, пытавшегося привить французский термин *mentalité* отечественной исторической науке, отсутствуют вообще. Однако речь здесь идет о сходных идеях и концептах: о «культурном обиходе», «национальном духе», «топике культуры» и т. д. Среди неосуществленных проектов отца были «история русской души» и «обывательская история» России XX в. В той или иной степени все это отсылает к опыту европейской исторической антропологии, хотя и с известной историософской окраской. В сущности, «конструирование комплекса *loci communes*», присущих определенной эпохе или национальной культуре в целом, есть продолжение стародавнего спора о специфике «русского пути», о месте России или «славянской цивилизации» в мировом историческом процессе. Где бы ни искать отправную точку этой дискуссии — в религиозно-политических идеях времен падения Константинополя, в отечественном шеллингианстве и гегельянстве либо в так называемой «русской религиозной философии» рубежа XIX и XX вв., — сегодня она кажется мало продуктивной в научном отношении и несколько пугающей в силу своих реальных и потенциальных политических последствий. Понятие «нации», изобретенное европейцами в XVII–XVIII вв., не имеет в современном мире ни эвристического, ни социального смысла. Что же до телеологической историософии, которой, кстати сказать, в Западной

* Работа подготовлена при поддержке Фонда содействия отечественной науке, а также гранта, полученного в рамках Совместного конкурса РГНФ и Правительства Санкт-Петербурга, № 08-04-95435 а/П.

Европе увлекались не меньше, чем в России, то события прошедшего столетия, казалось бы, должны набить оскомину даже самому упорному исследователю «путей» и «судеб» стран, наций и цивилизаций.

Все это, однако, не означает, что отец был националистом и «почвенником», толковавшим об исторической миссии русского народа подобно прошлым и нынешним пустословам. Я категорически не согласен с И. П. Смирновым, в чьем как бы мемориальном очерке фигурирует «академик РАН Александр Михайлович Панченко», произносящий с телеэкрана «дидактические речи о спасении России» и занимающийся «воспитанием нации». ¹ Дело здесь не в каких бы то ни было сотериологических претензиях, но в определенных этикетных моделях, присущих отечественной филологии 1960–1970-х гг. и подчас довольно причудливо смешивавших эзотерику и дидактику. Если уж на то пошло, то упрек в историософских и дидактических иллюзиях следовало бы в первую очередь адресовать Д. С. Лихачеву, чьим учеником считает себя Смирнов. Понятие «литературного этикета», предложенное Лихачевым применительно к средневековой культуре, в данном случае симметрично вполне реальным формам повседневного поведения: на стене Сектора (а позднее — Отдела) древнерусской литературы Пушкинского Дома висел перечень лексем, которые было запрещено использовать сотрудникам в своих письменных и устных выступлениях, да и вся атмосфера «Лихачевского» Отдела в некотором смысле напоминала не то монастырь, не то светский салон, где новичок вряд ли сможет избежать мучительных неловкостей. На мой взгляд, впрочем, речь должна идти не об отдельных людях или научных сообществах, но о более общей идеологической тенденции, о поведенческих нормах и социальных претензиях, которые принято связывать с понятием «интеллигенция».

Об интеллигенции продолжают спорить самые разные авторы — от журналистов и политиков до авторитетных специалистов по русской истории и культуре. Достаточно вспомнить недавний выпуск альманаха «Россия / Russia», специально посвященного проблеме «Русская интеллигенция и западный интеллектуализм». ² И упомянутый сборник, и многие другие публикации, трактующие историю и феноме-

¹ Смирнов И. Три Саши // Смирнов И. П. Философия на каждый день: (Текущее). М., 2003. С. 17.

² Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология / Сост. Б. А. Успенский М.; Венеция, 1999. (Россия / Russia. Новая сер.; № 2 (10)).

нологию интеллигенции в России, демонстрируют чрезвычайную разногласию в интерпретации этого термина. Некоторым кажется, что интеллигенты были и остаются «совестью нации», другие считают интеллигенцию аномальным социальным явлением, вызванным к жизни политическим и идеологическим гнетом имперской России и тоталитарного СССР, третьи представляют ее в качестве своеобразного квазирелигиозного движения, обусловленного вестернизацией и в некоторых отношениях сопоставимого с меланезийскими карго-культурами.³ Думается, что суть этих противоречий связана с одним общим заблуждением — эссенциалистским подходом к проблеме, заставляющим исследователей говорить об интеллигенции как о не подверженном изменениям сущностном явлении. В действительности, как мне кажется, никакой единой интеллигенции никогда не существовало, и те люди, которых называли (и которые сами себя считали) интеллигентами в эпоху сборника «Вехи», никак не сравнимы с советской интеллигенцией 1960–1970-х гг. Собственно говоря, с сугубо социологической точки зрения определить и описать интеллигенцию как определенную общественную группу вряд ли возможно. Другое дело — идеологические модели и тенденции, которые, впрочем, в разные времена тоже довольно сильно различались: если для П. Б. Струве «идейной формой русской интеллигенции» было «безрелигиозное отщепенство от государства», то Д. С. Лихачев видел в интеллигентности не только «независимость мысли при европейском образовании», но и неотчуждаемые нравственные и дидактические аспекты — невозможность «жертвовать интересами людей или культурными ценностями».⁴

Иными словами, — и здесь, как мне кажется, Лихачев выражал не только свое мнение, но и общие настроения, распространенные в среде отечественных гуманитариев последних десятилетий советской эпохи, — идеология интеллигенции подразумевала не только конструирование обособленного от тоталитарного государства эскапистского интеллектуального мира (будь то древнерусская культура или индоевропейская мифология), но и социальную дидактику — просвещение и приобщение к «культурным ценностям» более или менее виртуальных «широких слоев населения». Хотя в 1991 г. мой

³ Броувер С. Парадоксы ранней русской интеллигенции (1830–1850-е гг.): национальная культура versus ориентация на Запад // Там же. С. 49–66.

⁴ Лихачев Д. С. О русской интеллигенции: Письмо в редакцию // Новый мир. 1993. № 2. С. 3–9.

отец выступил с публицистической филиппикой против интеллигенции, он тоже не был свободен от просветительских иллюзий, тем более что мишенью его критики скорее были интеллигенты по версии Струве или Боборыкина, а не по версии Лихачева. Да и сами иллюзии эти скоро развеялись: век русских утопий подходил к концу, и вместе с ним исчерпались историософские и дидактические претензии русских филологов и историков.

Последней и, к сожалению, не реализованной⁵ идеей отца было написать историю России XX в. с «обывательской точки зрения». Собственно говоря, концепция «обывательской истории» оказалась своеобразным итогом его историософских исканий и разочарований. В своих последних публицистических выступлениях, да и в частных разговорах он довольно много говорил о фигуре «частного человека», «обывателя» как о своеобразном противоядии против «кошмара истории», миражей «большой политики» и идеологии. Речь шла не столько о научном направлении, известном как «история повседневности» (тем более что о разных аспектах повседневной жизни в России XX в. за последние десятилетия было написано довольно много), но о своеобразном опыте «автоэтнографии», о попытке соединить вполне позитивистский анализ истории и культуры с персональными пристрастиями, личным опытом и переживаниями исследователя. При всей своей атеоретичности такой подход, как мне кажется, выглядит вполне современным в контексте мирового гуманитарного знания и гораздо менее предвзятым, чем дидактическая программа «интеллигентской науки».

Слово «обыватель» в данном случае представляется симптоматичным. Как бы ни трактовать это понятие, очевидно, что именно образ «обывателя» или «мещанина» в разное время конструировался и позиционировался как антитеза фигуре «интеллигента», живущего не только и не столько частными ценностями своего узкого семейного и имущественного мирка, но осознающего особую интеллектуально-эстетическую миссию и моральную ответственность своей социальной группы. Финский исследователь истории понятия «мещанство» в русской культуре первой половины XX в. Т. Вихавайнен замечает

⁵ Надо сказать, что мы занимались этим проектом вместе, поэтому я достаточно хорошо представляю себе замысел и программу работы. Мне кажется, что первые наброски этого труда, изданные без моего ведома и согласия под заглавием «Другая история» (Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь: Россия: история и культура. СПб., 2005. С. 489–495), публиковать не следовало: это всего лишь черновые материалы, нуждавшиеся в серьезной доработке.

по этому поводу следующее: «Беря на себя великое дело бескомпромиссной службы народу, интеллигенция противопоставляла себя мелкой буржуазии, которую глубоко презирала, вплоть до того, что важной миссией интеллигенции считалась борьба против мира морально и интеллектуально недоразвитых мещан. Мещанство с его бескомпромиссным материализмом, потребительством и конформизмом могло вполне быть признано главной опасностью, угрожавшей человечеству в целом».⁶ Несмотря на все исторические трансформации, пережитые интеллигенцией и как довольно размытой социальной группой, и как идеологическим симулякром, противопоставление интеллигентности и мещанства не утратило своего значения и в последние десятилетия существования СССР. По словам того же Вихавайнена, «послевоенная интеллигенция, так же как и ее дореволюционные предшественники, презирала конформистов „мещан“, которых теперь находили чаще среди глупых и циничных аппаратчиков и еще — в народных массах, прежде бывших объектом не критичного уважения».⁷

Какими бы ни были причины столь стойкой антибуржуазности, очевидно, что во многих отношениях идеологические программы и дореволюционной, и советской интеллигенции были не менее тоталитарными, чем реальные формы социально-политического контроля. К сожалению, мы пока не располагаем написанной с достаточной объективностью аналитической историей советской науки, показывающей, каким образом «внутренние» идеологические тенденции и конкретные поведенческие практики ученых, живших и работавших в СССР, воздействовали на их исследовательские концепции и научные труды. Думается, что здесь дело именно за автоэтнографическим подходом.

Термин «автоэтнография» в последние десятилетия получил известную популярность в кругу исследователей, стоящих несколько поодаль от магистральных путей исторической и филологической науки XX в., однако оказавших немалое влияние на мировую гуманитаристику в целом. Речь идет об антропологах, чья работа в той или иной степени всегда подразумевает непосредственный контакт между исследователем и изучаемыми им людьми, между субъектом и объектом исследования и в силу этого побуждала и побуждает ученых

⁶ Вихавайнен Т. Внутренний враг: борьба с мещанством как моральная миссия русской интеллигенции. СПб., 2004. С. 323–324.

⁷ Там же. С. 333.

к рефлексии по поводу собственных интеллектуальных стратегий, культурных практик, а также разнообразных «экстранаучных» детерминант гуманитарной теории. Под автоэтнографией в данном контексте понимаются довольно разные вещи. Это и полевая работа в «домашних условиях» своего собственного общества, осуществляемая с позиции *native anthropologist*, и «автобиографическая рефлексия, получившая распространение в 1980-х и 1990-х гг. в качестве ответа на критику этнографической объективности», и «политэкономия науки», исследующая «материальные и социальные условия академических практик». ⁸ Так или иначе, автоэтнография не ограничивается методологической рефлексией и критической историографией парадигм, научных школ либо антропологической дисциплины в целом в качестве необходимого дополнения к традиционной полевой работе в «чужих» обществах или в «чужих» анклавах своего собственного общества и предлагает значительно более широкую методологическую программу, где экспликация собственных культурных практик исследователя не менее (а подчас и более) важна, чем привычное и методологически выверенное описание объекта исследования.

Трудно сказать, насколько подобный подход применим за пределами антропологии, основанной, как я уже сказал, на непосредственном, «очном» диалоге между собирателем и информантом вне зависимости от социального статуса, образования и разнообразных форм идентичности того и другого. Основатели исследовательского направления, известного под именем «устной истории», наивно полагали, что их метод не просто избавит науку от груза идеологии и академической традиции, но и поможет представить историю такой, какой она была в действительности. Полвека спустя, однако, даже им приходится признать, что устный нарратив столь же мало свободен от вольного или невольного вымысла, как и наиболее политизированные версии национальной истории или биографии государственных деятелей. В этом смысле устная история любого академического сообщества будет состоять из самых разных версий: многолетняя полемика профессора Ивана Ивановича с профессором Иваном Никифоровичем может быть представлена и как бескомпромиссный методологический спор, и как следствие давнишней ссоры из-за не доставшейся одному из них должности. И дело здесь не только в искренности того

⁸ Young D. J., Meneley A. Introduction: Auto-ethnographies of Academic Practices // Auto-ethnographies: The Anthropology of Academic Practices / Ed. by D. J. Young and A. Meneley. Peterborough (Ontario), 2005. P. 3.

или иного ученого, занимающегося автоэтнографией или выступающего в роли информанта: представляется, что «анекдотическая» историография, повествующая о ссорах и доносах, трусости и честолюбии, алкоголизме и корысти, вполне равноправна с историей кропотливого исследовательского труда, горячих споров и внезапных озарений. И та и другая истории имеют право на существование, и та и другая имеют известное отношение к прошлому и настоящему науки, и та и другая подчиняются некоторым нарратологическим правилам, а также общим законам культуры и идеологии, если, разумеется, таковые существуют.

Я вовсе не хочу сказать, таким образом, что этнография научной жизни или академическая автоэтнография представляет собой универсальное средство решения спорных историографических вопросов или формирования нового типа научной рефлексии. Нет сомнения, что такой подход таит в себе немало сложностей как гносеологического, так и этического характера. Вместе с тем он дает нам ряд очевидных аналитических перспектив, среди которых — возможность видеть в научном сообществе традиционные, а не инновативные культурные формы и говорить о собственных идеях и сочинениях как о типичных (для страны, эпохи, общественного строя, географического пространства и т. п.), а не уникальных. Вероятно, подобная позиция выглядит если не шизофренической, то релятивистской, однако именно этот релятивистский пафос позволяет ученому эксплицитно скрывать предпосылки и детерминанты своей исследовательской работы без ложного пафоса и напрасных иллюзий. Иными словами, речь идет о попытке проговорить правила и нормы того «большого» или «малого» нарратива, в чьем контексте функционируют и приобретают смысл наши письменные и устные высказывания.

С этой точки зрения история «по версии обывателя» — это история частных мнений и предубеждений, история, тяготеющая к консерватизму и чуждающаяся универсализма, история, понятая как персональный нарратив и, следовательно, не претендующая на беспристрастность аргументации и общеобязательную телеологию. Именно в таком ключе был задуман раздел этой работы, посвященный культурной истории и судьбе Петербурга (как раз Петербургу и посвящен единственный написанный и опубликованный кусочек работы). История города здесь трактуется с заведомо пристрастной позиции его коренного жителя, что, казалось бы, лишает текст «научности» в общепринятом смысле: традиционная позитивистская иллюзия требует от ученого заведомо непредвзятого анализа. Но дело здесь даже

не в том, что на поверку любая исследовательская работа предстает в том или ином отношении предвзятой, но и в том, что именно пристрастная форма изложения оказывается наиболее пригодной для вполне научного рассказа об истории социальных, географических и культурных стереотипов.

Как мне кажется, задуманная отцом «другая история» была альтернативой не только официальной советской «марксистско-ленинской» историографии и сменившей ее почвеннической идеологии, но и идеологическим проектам антисоветской интеллигенции, столь же рьяно стремившейся к универсальным объяснительным моделям и моральным императивам. Понятно, что образ «обывателя», обитающего в своей собственной, «другой» истории и прожившего свою жизнь «хорошо» постольку, поскольку ему удалось «хорошо спрятаться», не менее идеологичен и метафоричен, чем все остальные фигуры и модели, при помощи которых ученые конструируют прошлое той или иной страны или культуры. Однако этот вид идеологии и метафорики, по крайней мере, обещает более увлекательное повествование по сравнению с телеологической историей социальных и властных отношений, репрезентирующей мир как взаимодействие и столкновение метанарративов, которые, в конечном счете, не нуждаются ни в субъекте, ни в объекте исторического исследования. Наверное, можно сказать, что в качестве исследовательского приема «обывательский взгляд» на исследуемую культуру был для отца всегда важнее любых дидактических и историософских конструкций.

Вероятно, мне могут возразить, что такая позиция граничит с обскурантизмом и представляет собой очередную попытку «бегства от теории», обусловленного интеллектуальной растерянностью и социальной маргинализацией ученых-гуманитариев в постсоветской России. Подобные мнения довольно часто можно встретить в работах критиков современной академической науки. В каком-то смысле они не лишены оснований: интеллектуальный изоляционизм советского времени не мог не сказаться на общем отношении к теоретической мысли в российском гуманитарном знании рубежа XX и XXI вв. Стоит, однако, задаться вопросом о том, насколько серьезны и свободны от «постсоветского синдрома» работы самих «новых теоретиков» российской истории и филологии. Не останавливаясь подробно на конкретных исследованиях (а здесь, вероятно, стоило бы вспомнить работы А. М. Эткинда, Н. Е. Копосова, Д. Р. Хапаевой и некоторых других), хочу подчеркнуть, что их авторы, сетующие на «дефицит теории» и предлагающие читателю якобы новейшие и фундированные

западной теоретической мыслью концепции и идеи, странным образом напоминают именно боборькинских интеллигентов, рассуждающих об именах и теориях, о которых они, в сущности, почти ничего не знают, маскирующих личное честолюбие или сребролюбие виртуальной гражданской позицией и отвечающих на вполне конкретные критические замечания обвинениями своих оппонентов в ретроградстве и реакционности. Достаточно вспомнить не слишком осмысленный проект создания гендерных исследований в России, вызвавший к жизни целую кучу чудовищных и по стилистике, и по академическому уровню публикаций, или дискуссию о новом историзме в журнале «Новое литературное обозрение», где речь шла о чем угодно, но только не о новом историзме как научном направлении. Как мне кажется, во всей этой псевдотеоретической шумихе гораздо больше именно советского, чем кажется ее участникам; кроме того, она позволяет достаточно отчетливо увидеть, почему голландский славист Сандер Броувер считал возможным сравнить русскую интеллигенцию с меланезийскими карго-культами. В этом смысле было бы чрезвычайно интересно посмотреть на результаты автоэтнографического метода в применении к «новым теоретикам» постсоветской гуманитарии. Д. Р. Хапаева, утверждая, что в каждом номере парижского журнала «Анналы» сообщается о создании новой науки или хотя бы нового научного направления, сожалеет, что подобного не происходит у нас.⁹ Мне, однако, кажется, что подобное может присниться нормальному исследователю лишь в кошмарном сне. Я бы скорее приветствовал общественно-политическую ситуацию, позволяющую ученому превратиться из властителя дум и вершителя идеологии в обывателя, обладающего частным мнением, не претендующего на дидактику и методологический универсализм и сочиняющего свою, частную, обывательскую историю.

* * *

Собственно говоря, первоначальный вариант моей работы, предназначенной для настоящего сборника, на этом и заканчивался. Однако в силу того, что часть высказанных выше соображений после выхода сокращенного варианта моей статьи¹⁰ сразу же стала предметом

⁹ Хапаева Д. Герцоги республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий. М., 2006. С. 162, 242.

¹⁰ Панченко А. А. От «топики культуры» к «истории обывателя» // Звезда. 2007. № 2. С. 120–124.

развернутой критики со стороны С. А. Кибальника (см. его статью в этом сборнике), я считал необходимым дать некоторые дополнительные разъяснения: возможно, мне не удалось сформулировать свои идеи с необходимой ясностью. Ниже я попробую исправить это упущение, исходя из замечаний моего глубокоуважаемого оппонента.

Начну с того, что я вовсе не собирался заниматься оценкой «научного наследия» моего отца — что бы ни понимали под этими словами. Мне кажется, что любые рассуждения такого рода — а ими полны историографические сочинения советских филологов и историков — не имеют особого смысла. Во-первых, каждый новый исследователь вычитывает в работах уважаемых либо не уважаемых им предшественников лишь то, что важно и интересно именно ему. Поучительным примером того, куда может завести подобное пристрастное чтение, служит рецепция не слишком многочисленных и вполне отчетливо сформулированных теоретических идей М. М. Бахтина, превратившихся под пером многочисленных российских и западноевропейских апологетов в нечто совершенно бессмысленное и никакого отношения к их автору не имеющее. Во-вторых, сам по себе аксиологический подход к трудам того или иного ученого обязан своим происхождением принятым в советской науке моделям эволюционистской историографии, пытающейся объединить разнообразные и гетерогенные идеи и парадигмы в рамках универсальной телеологии и создать видимость поступательного и единообразного научного процесса. В действительности, однако, довольно трудно сказать, насколько преемственны по отношению друг к другу научные школы, идеи и мнения. С каких бы позиций мы ни исследовали историю науки тех или иных эпох, наша задача состоит не в оценке ее «наследия», а в определении того, как и почему появлялись конкретные труды, исследовательские направления и методы.

Говоря о том, что в наше время термин «ментальность» превратился из академического в бульварный, а националистически окрашенная историософия мало пригодна для науки и опасна для общества, я лишь констатирую факты, вполне очевидные для меня и для многих других ученых. Не думаю, что понятие «культурной идентичности», о котором рассуждает С. А. Кибальник, в чем бы то ни было меняет ситуацию. Похоже, что мой глубокоуважаемый оппонент путает идентичность и идеологию: у любого человека — и «русского», и «не русского» — может быть сколь угодно много внутренних и внешних идентичностей: чем сложнее устроено общество, тем их больше. Однако и идентичность, и идеология могут быть лишь предметом, а

не методом либо теоретической рамкой научного исследования. Что касается «ментальности», «нации» или «народа» как научных терминов или таксономических единиц, то, на мой взгляд, они попросту лишают исследователя интеллектуальной гибкости, привязывая последнего к универалистским схемам и эссенциалистским категориям. Описание и анализ разнообразных культурных и социальных явлений, сосуществовавших, взаимодействовавших и видоизменявшихся, скажем, в России XVII или XIX в., представляются попросту не очень удобными в таком терминологическом контексте. Кроме того, здесь стоило бы вспомнить и о «бритве Оккама»: не совсем понятно, для чего использовать мистифицированные и не верифицируемые категории, подобные «русской душе», «национальному характеру» или, скажем, «пассионарности», если изучаемые нами явления и без того могут быть объяснимы как следствие известных науке социальных, исторических, экономических, географических и прочих факторов.

Мне трудно понять, что именно подразумевает С. А. Кибальник под «самостоянием народа», однако хочу напомнить, что в Европе Нового и Новейшего времени националистический фундаментализм был, как правило, связан либо с мобилизационными идеологиями, либо с социальными психозами. Сочетание того и другого вызвало к жизни фашизм, чье возрождение, к несчастью, мы наблюдаем и в современной России. По справедливому замечанию одного из участников конференции, по материалам которой составлен этот сборник, лозунг «Россия, вперед!» казался разумным и прогрессивным лишь на рубеже 1980-х и 1990-х гг., когда он ассоциировался с освобождением от гнета тоталитарного коммунистического режима. Теперь с этими словами бритоголовые подростки убивают таджиков и дагестанцев. Так что «русская идентичность» — не важно, «культурная» или «национальная», — оказывается в наше время не столь уж невинной и безопасной для общества вещью.

Мой отец отдал известную дань историософским рассуждениям, мода на которые в существенной степени была обусловлена кризисом и быстрым распадом Советской империи. Вместе с тем, подчеркну еще раз, его не следует изображать ни националистом, ни почвенником-традиционалистом, испуганно взиравшим на модернизацию. Его патриотизм был как раз «обывательским», поскольку преимущественно ограничивался «питерской» и даже «василеостровской» идентичностью, а жизненные воззрения, включавшие ориентацию на профессионализм, просвещение, идеологию частной жизни и свободы

личности, — вполне «европейскими» и «буржуазными». Правда, он был консерватором, но не в политическом отношении (к политике, как и многие его сверстники, он относился с пессимизмом и недоверием), а в том же самом «обывательском» смысле, полагая, что «лучшее — враг хорошего», что общественные перемены чаще деструктивны, чем благотворны, что теории прогресса — пустая и подчас опасная иллюзия. В некотором смысле этот консерватизм был обусловлен не только его персональным жизненным опытом, но и профессиональными знаниями о русской истории и культуре.

Что же до вопроса о «некоей обязательной и неотчуждаемой топике, имеющей отношение к тому, что принято называть национальным характером», то он, как я думаю, для отца все же оставался факультативным: сколь бы броскими и привлекательными ни были суждения о «литературной цивилизации» или «цивилизации левшей» как специфических характеристиках русской культуры, подобные дефиниции имеют смысл только применительно к конкретным социально-историческим контекстам. Отец прекрасно отдавал себе в этом отчет, поскольку исторический подход к изучаемым материалам был для него исходным принципом научной работы. Я вовсе не утверждаю, что принципиальный атеоретизм вел отца «к опоре на расплывчатые научные понятия», — наоборот, именно обращение к исторической конкретике позволяло ему и сохранять категориальную строгость, и свободно обращаться к самым разным теориям европейской филологии, историографии и философии. Сам он не создал никакой особой теории, но кто, собственно говоря, сказал, что теоретическое творчество — это вершина научной работы гуманитария? Напомню, наконец, что речь идет о трудах ученого, прожившего большую часть своей жизни в Советском Союзе, где о реальной свободе теоретических дебатов речи попросту не шло, а доступ к научной литературе, изданной за рубежом, был существенно ограничен. История советских (но не «марксистско-ленинских») теорий культуры и общества — это история недомолвок и паллиативов, риторических компромиссов и фигур умолчания. Современный студент, родившийся в конце 1980-х гг., вряд ли сможет понять причину гордости ученого, никогда не упоминавшего в своих статьях и книгах сочинения Ленина. Между тем отец действительно был одним из очень немногих советских филологов, ни разу не сославшихся в своих исследованиях на труды вождя мирового пролетариата.

Теперь — о «петербургской школе феноменологии культуры», к которой, по мысли С. А. Кибальника, принадлежали и мой отец, и

Д. С. Лихачев, и Г. М. Фридендер, и В. Э. Вацуро, и Б. Ф. Егоров, и Ю. М. Лотман, и «многие другие» отечественные ученые. Начну с того, что выбранную С. А. Кибальником цитату из работы отца о древнерусском юродстве вряд ли можно принять за теоретическую декларацию «феноменологии культуры» как исследовательского метода. Термин «феноменология» используется здесь как сугубо служебный: речь идет о том, что мы фактически не располагаем какими-либо материалами по истории древнерусского юродства, за исключением агиографических памятников. Поэтому цитируемая работа посвящена не реальной истории юродства, а сущностным чертам идеального типа юродивого, запечатленным житийной традицией. Таким образом, «феноменологический подход» в данном случае представляет собой решение конкретной источниковедческой проблемы и не имеет никакой связи ни с Э. Гуссерлем, ни с М. Шелером, ни с другими поборниками философской и культурно-исторической феноменологии, чьими работами, кстати сказать, отец никогда не увлекался.

Что касается тех специфических особенностей, которые С. А. Кибальник приписывает постулируемой им научной школе, то они выглядят одновременно и размытыми, и противоречивыми. Насколько я могу понять из работы моего глубокоуважаемого оппонента, «петербургскую школу феноменологии культуры», по его мнению, отличает: 1) ориентация на «глубокое погружение, вживание в исторический материал и интуитивное постижение, описание существенных сторон явления и объяснение через него его природы, специфики»; 2) «междисциплинарность, сохраняющая четкую принадлежность к своему основному предмету изучения — литературе и к своей базисной дисциплине — филологии»; 3) «установка на поучительность занятий историей культуры» и прежде всего — «классики», якобы предполагающей какое-то особое «душеполезное действие» литературного текста; 4) «петербургская выучка с ее серьезной начальной базой эмпирического историко-культурного исследования», основанного «не на лингвистике, а на текстологии и сравнительно-исторических исследованиях», а также «особое внимание к петербургской теме в русской культуре». Мне кажется, что всех этих критериев явно недостаточно для разговора о какой бы то ни было научной школе.

Стремление к «глубокому погружению в исторический материал» и «описанию существенных сторон» изучаемых явлений характерно для представителей самых разных школ и направлений исторической и филологической науки в Петербурге, Москве, а также других городах России и Европы. Что же до «интуитивизма», «вживания в историче-

ский материал», «интимизации» и даже «иррационализации» процесса исследования, а также прочих деклараций культурно-исторической феноменологии и герменевтики, то они как раз вступают в серьезное противоречие с традицией эмпирического и позитивистского источниковедения, характерной для петербургской медиевистики вообще и для созданной В. П. Адриановой-Перец и Д. С. Лихачевым школы изучения древнерусской литературы в частности. Если уж действительно говорить о феноменологическом направлении в изучении русского Средневековья, то я бы отнес к нему ряд современных московских историков-медиевистов, в частности А. Л. Юрганова, чьи методологические идеи лично у меня не вызывают никакого сочувствия и неоднократно подвергались серьезной и аргументированной критике со стороны коллег, в том числе и учеников Лихачева.¹¹ Добавлю, что само противопоставление якобы существующих «петербургских» и «московских» школ в тех или иных областях культурно-исторического знания зачастую оказывается объяснимым не столько в связи с теоретико-методологическими расхождениями, сколько именно в «автоэтнографическом» контексте — как следствие борьбы за влияние между авторитетными лидерами научных коллективов и групп. Сама же по себе принадлежность к научному миру Петербурга по праву рождения, образования и места работы ни в коей мере не гарантирует методологического единства.

«Междисциплинарность с филологическим лицом» или, наоборот, «филология в междисциплинарной маске» тоже вряд ли могут считаться отличительными признаками особого научного направления. «Естественный выход за пределы литературного текста» характерен не только для исследований в области средневековой словесности, но и, например, для классической филологии, и дело здесь не только во фрагментарности источников и проблематичности их интерпретации, а также «синтетическом характере» древних культур, но и в принципиальной культурно-исторической дистанции между субъектом и объектом исследования, способствующем если не большей объективности научной работы, то хотя бы избавлению от лишних иллюзий и, в частности, — от представлений о недетерминированной «специфике художественного текста».

Для моего поколения ученых «социологизация» или «антропологизация» литературоведения обусловлена, прежде всего, не бессмыс-

¹¹ См., например: Буланин Д. М. Дух празднословия (в связи с выходом книги А. Л. Юрганова «Убить беса») // Русская литература. 2008. № 1. С. 105–136.

ленной погоней за интердисциплинарностью как таковой, но необходимостью сделать филологическое исследование более строгим и в меньшей степени зависимым от привычных советской науке идеологических и ценностных предпосылок. В этом контексте мне не кажется обоснованной разделяемая С. А. Кибальником идея о литературной классике как сущностном явлении, лишенном социально-идеологических детерминант и подразумевающим какое-то особое морально-этическое воздействие «классических текстов». Очевидно, что сама идея «классики» (как, впрочем, и идея «литературы») социально конструируется, а наделение литературного произведения статусом «классического» прямо обусловлено политическими, идеологическими, эстетическими, экономическими и прочими тенденциями, характерными для той или иной эпохи. Что же до «душеполезного действия» сочинений «классического автора», то не совсем понятно, почему С. А. Кибальник отказывает в таковых произведениям Булгарина, Греча и прочих «низкокачественных», но вполне «благонамеренных» авторов. «Литературное качество» само по себе не имеет морального измерения. Вероятно, очень многие литераторы надеялись и надеются пробуждать своей лирой «добрые чувства», но вот о том, что в конечном счете у них получается, может судить лишь исследователь социальной рецепции литературы, ориентированный не только на эстетическую, но и на антропологическую проблематику. Разумеется, «этнографический» подход к исследованию литературы или научной жизни есть лишь одно из существующих направлений гуманитарного знания, однако для современной российской филологии он представляется вполне оправданным и полезным. Думаю, что в известном смысле его можно считать продолжением и развитием того, что пытался делать мой отец.

И. А. Есаулов

Флуктуация отечественной словесности XVII в. в трудах А. М. Панченко

Характеризуя вторую половину XVII в., А. М. Панченко выделяет «два полярных течения в русской культуре — национальное, возглавляемое Аввакумом, и другое, тянувшее к Европе, которое пестовал Симеон Полоцкий» (с. 169).¹ Причем если позднейшее «учение о соборности церкви в изложении А. С. Хомякова, с точки зрения Панченко, имеет много общих черт с учением Аввакума» (что аргументированно доказал и С. А. Зеньковский в известной монографии о старообрядчестве²) и вообще «средневековые русские писатели суть православные писатели» (с. 169, 172), то совсем иное дело барочная силлабическая поэзия на русской почве. Она возникла «в первые годы XVII столетия, в „Смутное время“, когда был скомпрометирован вековой миропорядок, перетряхнута литературная среда» (с. 26). Главное же — эта поэзия подверглась сильнейшему воздействию католицизма, что и определило саму *доминанту* ее эстетики.

А. М. Панченко специально останавливается на анализе состава личных библиотек московской корпоративной писательской общины последней трети XVII в., подчеркивая при этом, что библиотеки русских силлабиков «отличаются удивительным единообразием». Причем «состав книжных собраний обнаруживает недвусмысленные идеологические установки» (с. 142). Отметим из этих установок те, которые наиболее существенны с точки зрения нашей проблемы. «Показательно пренебрежение к древнерусской традиции, даже к ее высоким образцам — творениям Отцов Церкви в славянских переводах, агиографии и т. п.» (с. 142), тогда как «латинские и польские издания (...) безусловно преобладают» (с. 143).

«Европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси» у адептов барочной литературы проявлялось в том, что, как формулирует Панченко, прошлые «духовные накопления объявлялись как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь сто-

¹ Здесь и далее в тексте указываются в скобках страницы издания: *Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 169.*

² См.: *Зеньковский С. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. München, 1970. (репр.: М., 1995).*

летий ⟨...⟩. Отрицаются книги и профессиональная музыка, иконы, фрески и зодчество (вспомним хотя бы запрещение строить шатровые храмы), навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. ⟨...⟩ Анафеме предаются и событийная культура, и культура обиходная, вся национальная топка и аксиоматика, вся сумма идей, в соответствии с которой живет страна, будучи уверенной в их неизбежности и непреходящей ценности. Притом цель этого отрицания — не эволюция, но забвение, всеобщая замена. В глазах „новых учителей“ русская культура — это „плохая“ культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте, а для этого „просветити россов“ — конечно, по стандартам западноевропейского барокко».³

Указывая на очевидную «западную ориентацию» представителей русского барокко, исследователь выделяет два этапа в эволюции этого направления: «На первом этапе барокко динамизм трактовался как производство слов, на втором — как производство вещей». С этой точки зрения «в культурной иерархии слово уступило место вещи».⁴ Мне же представляется, что более существенным является другой момент, на который также, впрочем, обращает внимание Панченко. Я имею в виду позднейшую «переориентацию России на протестантское барокко»,⁵ сменившую господствующую католическую доминанту.

Как замечает Л. И. Сазонова, «новый тип культурного деятеля, какой являл собою Симеон ⟨Полоцкий. — *И. Е.*⟩, остро воспринимался представителями традиционного сознания как чужеродный и отождествлялся с неправославием».⁶ Следует заметить, что сама исследовательница убеждена в том, что «русское барокко как художественное явление оказалось сильнее исторически-культурных различий ⟨между „грекофилами“ и „латинствующими“ — *И. Е.*⟩».⁷ Однако мне представляется совершенно не нейтральным тот факт, что «первые ренессансные и барочные влияния проникли в Белоруссию и Литву в „латинской одежде“».⁸ Это проникновение имеет не только чисто профессиональное, но и культурно-эстетическое значение.

³ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 56–57.

⁴ Там же. С. 245.

⁵ Там же.

⁶ Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). М., 1991. С. 15.

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Дорошкевич В. И. Новолатинская поэзия Белоруссии и Литвы. Минск, 1979. С. 6.

Дело в том, что между типом культуры (во многом определяемым той или иной конфессиональностью) и художественным языком существует тесная связь, которую нельзя, конечно, абсолютизировать, но нельзя и недооценивать. По крайней мере, невозможно свести только к конъюнктурной поверхностной полемике характеристику Симеона Полоцкого патриархом Иоакимом, данную уже *после смерти* Симеона (то есть высказывание лишено какой бы то ни было сиюминутной прагматики): «Греческих же книг чтению не бяше искусен, того ради мудрствоваше латинская нововы мышления права быти. У иезуитов бо кому учившуся, наипаче токмо латинский без греческого, не можно быти православному весьма восточныя церкви искреннему сыну».⁹

А. М. Панченко убедительно пишет об «особом писательском типе», который «господствовал в „верхнем этаже“ русской словесности примерно в течение полувека» (с. 116). Помимо основателя этой писательской общины Симеона Полоцкого выделяются Сильвестр Медведев, Карион Истомин, Стефан Яворский, Петр Артемьев. Существенно, что последний «прямо выступил в защиту католического мнения о пресуществлении Святых Даров „Христовыми словесы“» и вообще являлся «фанатичным приверженцем католицизма» (с. 116–117). Направление Заиконоспасской школы Симеона Полоцкого «было, разумеется, латинское»; причем «она оказала на московскую духовную жизнь влияние несравнимое с ее скромными размерами» (с. 130).

Именно с этого времени начинается чрезвычайно болезненный для русской культуры, говоря словами о. Георгия Флоровского, «разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и церковной жизнью». По словам того же исследователя, богословская наука «слишком долго (...) оставалась в России чужестранкой (...) она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению православного сердца». И даже: «Богословие перестало выражать и свидетельствовать веру Церкви».¹⁰ Еще большой вопрос, что более адекватно выразило жизнь русского человека, укорененного в христианской традиции: русская классическая словесность или же школьное богословие.

⁹ Цит. по: Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко... С. 15.

¹⁰ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Paris, 1983. С. 502, 503, 505.

Стефан Яворский доказал свою принадлежность к «особому писательскому типу» уже тем, что он, «как известно, реформировал Московскую академию в латинском направлении» (с. 140). Ю. Ф. Самарин показал, что в своем «Камне веры» Стефан явно следует католическому учению об *оправдании делами*, согласно которому «христианин искупает себя сам, оправдывается делами». Внешние подвиги потому «стоят так высоко в католицизме», что, согласно этим установкам, «человек должен творить дела оттого, что делами он оправдывается».¹¹ Вполне присоединяясь к суждениям Самарина о прокатолической установке Стефана Яворского, А. М. Панченко делает решительный вывод: «зрелые силлабики исповедовали и пропагандировали догмат об оправдании делами» (с. 171).

Я хотел бы особо обратить внимание на недостаточно до сих пор оцененную научную заслугу А. М. Панченко. Казалось бы, сугубо богословскую проблему он совершенно правомерно рассматривает и как относящуюся к «литературному самосознанию» (с. 169), а потому и разбирает ее в разделе «Философия и эстетика поэзии барокко». При таком подходе ему удастся убедительно описать «полярные токи русской культуры», сосуществующие в пределах одного исторического времени. Так, анализируя «Книгу бесед» протопопа Аввакума, Панченко подчеркивает в ней прямо противоположный духовный принцип: «вера, по Аввакуму, выше дел» (с. 172).

Насколько мне известно, работа Панченко едва ли не первая в исследовательской литературе советского периода серьезная и плодотворная попытка обозначить конфессиональные притяжения и отталкивания в истории русской словесности. Причем не только как проявления сугубо идеологического столкновения, но и как мощные токи культуры, оказавшие воздействие на историю русской литературы — и не одного лишь XVII столетия. Например, Панченко писал: «...указанные вероучительные разноречия между православием и католичеством, как мне кажется, вообще оказали огромное влияние на средневековую литературу» (с. 172); «указанные оттенки в толковании догмата об оправдании было бы полезно учесть и при занятиях новой русской литературой — особенно Достоевским и Толстым» (с. 173). Должен заметить, что и до сего времени этот плодотворный подход, в сущности, не получил своего адекватного развития. До сих пор православие, католицизм и протестантизм рассматриваются пре-

¹¹ Самарин Ю. Ф. Избр. произведения. М., 1996. С. 39. (Прил. к журн. «Вопросы философии»).

имущественно в идеологическом контексте, а не как ветви, порождающие тот или иной типы культуры.

Однако уже М. Вебер в свое время провел классическое разграничение между протестантским и католическим образом мира в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905). Это разграничение больших ментальностей, имеющих свои собственные культурные закономерности; оно не сводится к чисто национальному разграничению, поскольку базируется на более общих сакральных моделях и установках. Позже Р. Пиккио пришел к выводу, что славянские культуры и славянские литературы в своих ментальностях основываются на том, к какому духовному полю тяготеют. Есть *Slavia Romana*, а есть *Slavia Orthodoxa*.¹² Русская, белорусская, украинская, сербская культура относятся к *Slavia Orthodoxa*, сама их корневая система вырастает из византийского поля кирилло-мефодиевской традиции. Значит, добавлю я, она вполне может быть корректно истолкована в категориях этой традиции.¹³

Само собой разумеется, речь вовсе не идет о *прямой* экстраполяции отдельных элементов православной (или, скажем, католической) догматики на корпус художественных текстов. Подобное механическое транслирование — без понимания значимости эстетической природы этих текстов — не является научно продуктивной методологической установкой. Однако, с другой стороны, и недооценка религиозного компонента — не в «идеологии» того или иного автора, а в самом эстетическом построении его текста — в современной русской филологии является явным анахронизмом. В сущности, мы имеем дело со своего рода Сциллой и Харибдой, которые угрожают исследователю.¹⁴ В конце концов, мы все хорошо помним задачу исторической поэтики, как ее понимал А. Н. Веселовский: «определить роль и границы предания в процессе личного творчества».¹⁵ Исходя из этой чеканной формулировки мне представляется корректным и продуктивным в научном отношении определить «роль и границы предания», *христианского* предания в истории русской литературы. Именно поэтому

¹² См.: Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык. М., 2003.

¹³ См.: Есаулов И. А. Новые категории филологического анализа для понимания сущности русской литературы // Литературоведческий журнал. 2007. № 21. С. 3–10.

¹⁴ Подробнее см.: Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 2008. Вып. 5. С. 606–660.

¹⁵ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 493.

вполне правомерно рассматривать поэтику русской литературы в контексте православной культуры.

Большинство русских писателей как раз и являются носителями русской духовной культуры, выразившими в своем творчестве именно тот характер, который сформировало «греческое вероисповедание», согласно известному убеждению Пушкина. Не забудем и Достоевского, твердо уверенного в том, что «в сущности, все народные начала у нас сплошь вышли из православия».¹⁶ Речь не идет о биографических судьбах писателей, об их большей или меньшей личной религиозности или безрелигиозности. Выяснять *степень* религиозности вообще не дело филологии. Речь идет, прежде всего, о художественных *текстах*, в которых преломляется христианская традиция и происходят те или иные трансформации этой традиции.

Какое отношение имеют эти концептуальные положения, казалось бы, к сугубо богословскому спору XVII в., который рассматривал А. М. Панченко? Дело в том, что тезис об оправдании делами парадоксальным, на первый взгляд, образом приводил к такой трансформации православного образа мира и православной культуры, которую вполне можно считать уже ее разрушением. Панченко убедительно показал практические следствия этого тезиса у русских силлабиков. Это, во-первых, уподобление поэта Богу и, во-вторых, вытекающая из этого уподобления идея об элитарности писательской деятельности.

Так, в стихотворении Симеона Полоцкого «Писание» исследователь отмечал «идеальную характеристику барочного литератора XVII века (...)». Этот идеал в глазах Симеона был реализован в нем самом. Симеон, как и все вообще силлабики обоих поколений, ощущал себя счастливым обладателем истины (...). „Чувство исключительной непогрешимости“ (которое, согласно Г. Вельфину, присуще именно барокко. — *И. Е.*) оборачивалось концепцией гуманитарного элитаризма, естественно сопряженной с глубоким пренебрежением к неученым „простецам“» (с. 188).

Это так выразилось, например, в стихотворении «Глас народа» из «Вертограда многоцветного»:

Что найпаче от правды далеко бывает
гласу народа мудрый муж то причитает
Яко что-либо народ обыче хвалити,
то конечно достойно есть хулимо быти

(цит. по: с. 188).

¹⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1981. Т. 22. С. 114.

Как показал А. М. Панченко, «высокомерный взгляд на толпу, с одной стороны, и сервиллизм и угодливость перед сильными мира, с другой, имели и теоретическое обоснование (в положениях „школьной эстетики“. — *И. Е.*). Усиленные занятия историей, которую так любили силлабики, также связывались с интересами узкого круга посвященных (...). Однако аристократизм силлабиков имел не сословный, а скорее интеллектуальный оттенок» (с. 189).

Существенно, что *живая вера* при этом трансформируется в кабинетное начетничество, в стройные ряды рассудочных умозаключений, очень педантично (что совершенно не свойственно русской православной традиции) разрабатываемых, — например, в стихотворном цикле Симеона Полоцкого «Книга».

В монографии «Русская культура в канун Петровских реформ» (Л., 1984) А. М. Панченко подчеркивает, что культурное противостояние традиционалистов и «латинствующих» — это отнюдь не коллизия «невежества и знания», а «коллизия интеллекта и духа: для Симеона Полоцкого главное — просветительство, „внешняя мудрость“, а для Аввакума — нравственное совершенство».¹⁷ Поэтому, к примеру, Аввакум излагает «православную теорию света», согласно которой «*свет* — это онтологически-гносеологическая категория (...). Она объединяет свет видимый и свет духовный, благо, истину, нравственное совершенство и красоту. Она самым прямым образом касается спасения души...»¹⁸ Тогда как для «латинствующего» Сильвестра Медведева эта тема «сведена к просветительству, к образованию, которым надлежит „в Москве невежества темность прогнать“».¹⁹ С. Матхаузерова в этой связи противопоставляла субстанциональную и рациональную (релятивистскую) теории текста.²⁰ Подчеркну во избежание недоразумений: речь идет не о «замене веры культурой», как это часто трактуется, а о столкновении различных культурных парадигм; говоря же точнее, речь идет о флуктуации культуры в XVII в.

Если встать на точку зрения русских силлабиков, они имели законное право на элитарную учительную позицию. Однако само разделение Церкви на учащих и учимых тоже имеет *католические* истоки. Этот момент не выделен особо А. М. Панченко. С позиций же православной традиции Церковь — одна. Двухчастность же Церкви,

¹⁷ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. С. 60.

¹⁸ Там же. С. 55–56.

¹⁹ Там же. С. 56.

²⁰ См.: Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

согласно этой позиции, разрушает сам принцип соборного единения православного народа.

А. М. Панченко, справедливо отказываясь считать фактором культурной «отсталости» отсутствие частных типографий, замечает: «...нелепо видеть в этом отсталость; это всего лишь иная культурная система. (...) Книга — „соборный“ акт».²¹ Думается, что не менее «нелепо» видеть «отсталость» русской культуры и в значимом отсутствии эпохи Возрождения в России. Поэтому и усиленные поиски едва ли когда-либо существовавшего в отечественной культуре Предвозрождения вряд ли плодотворны в научном отношении. «Иная культурная система», которой является русская культура с ее пасхальным православным архетипом,²² развивается иными путями: расцвет литературы в XIX в. вряд ли состоялся бы, если бы в России на смену православно-соборной культуре пришла культура возрожденчески-индивидуалистического типа.

Западноевропейский Ренессанс не мог оказать сколько-нибудь значительное воздействие на развитие культуры в России не только в силу роковых внеэстетических обстоятельств, но и оттого, что ренессансная секуляризация сакральной сферы принципиально внеположна магистральному для русского типа культуры пасхальному вектору.

Таким образом, силлабическая барочная поэзия может быть интерпретирована как первая в истории России попытка трансформации ее важнейших культурных архетипов. Эта попытка не вполне удалась, но привела к такого рода флуктуации системы, которая была вполне преодолена лишь русской литературой XIX в.

Вторую попытку трансформации можно заметить, на мой взгляд, в эстетике Серебряного века с его доминантой — русским символизмом. Третьим же, решающим этапом трансформации архетипов русской православной культуры явилась особая и совершенно уже нехристианская подспудная «религиозность» советского периода, которая отнюдь не «отменена» brutальным постсоветским этапом, но лишь особым образом продолжена и, так сказать, усовершенствована.

²¹ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. С. 224.

²² См.: Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М., 2004.

А. М. Грачева

**Собинные друзья протопопа Аввакума
(А. М. Ремизов — П. Паскаль — В. И. Малышев —
А. М. Панченко)**

Протопоп Аввакум — один из лидеров раскола XVII в. — оказал глубокое влияние не только на историю православной церкви, но и на русскую культуру. Если его воздействие на литературу XIX в. в значительной степени раскрыто, то еще многое предстоит исследовать в области аккумуляции его религиозно-общественных и эстетических взглядов культурой XX в. При этом надо отметить то особое значение, которое Аввакум как религиозный вождь, руководитель оппозиции официальной светской и духовной власти, а также как эстетический новатор имел в период истории, когда русская культура оказалась расколотой на культуру СССР и культуру России в изгнании. Это значительная, почти не изученная культурологическая и литературоведческая проблема. Тема настоящей статьи — исследование той роли, которую наследие протопопа Аввакума сыграло в истории взаимодействия культур метрополии и диаспоры. Заявленная тема будет раскрыта на примере роли Аввакума в судьбе и истории возвращения на Родину эмигрантского творчества Алексея Михайловича Ремизова, истории, в которой значительную роль сыграл академик Александр Михайлович Панченко.

Имя Аввакума стало известно Ремизову с начала 1910-х гг., когда писатель вместе с женой, С. П. Ремизовой-Довгелло, учившейся в Петербургском Археографическом институте, изучал древнерусскую литературу. В 1910-х гг. в его произведениях упоминание огнепального протопопа связано с историософским осмыслением современности, Аввакум значим как *историческая личность* — великий бунтарь, противник правящей духовной и светской власти. Для Ремизова начало Первой мировой войны знаменовало окончание большого исторического периода развития России, периода, во многом аналогичного концу XVII в. — кануна петровского революционного времени. В миниатюре 1914 г. «Столбец», впоследствии включенной в книгу «Россия в письменах», Ремизов дал четкое определение: «XVII-ый век — век смуты и лихолетья, век Аввакума, огненных дум „Последней

Руси“ и разбойной вольницы».¹ Ту же семантику — символа протеста против существующей власти — имеют имя и дело протопопа в начале в 1914 г. романе Ремизова «Плачущая канава», где история самосожжений предстает этапом борьбы за народную волю: «Русский народ оставил и дело — завет самосжигающейся „Последней Руси“, — огненный крест. (...) ...вольная страда, вольная огненная смерть, костер. (...) Таков третий завет — воля народная».²

Изменения в ремизовском восприятии личности и наследия Аввакума произошли в 1920-х гг. в эмиграции, когда писатель начал выстраивать «литературную родословную» своего стиля — то, что позднее, в 1940-х гг., он назвал «теорией русского лада». С этого времени началось его осмысление эстетического значения творчества *писателя* Аввакума. В середине 1920-х гг. штудии Ремизова в области истории литературного стиля органично вошли в круг историко-филологических интересов евразийцев. «Аввакум и русское евразийство» — это особая тема, которая в настоящем докладе будет затронута только по касательной.

В Париже Ремизов укрепил свои давние дружеские связи с одним из лидеров евразийства — музыковедом, философом, литературным критиком Петром Петровичем Сувчинским. Одним из итогов их контактов было активное участие писателя в создании журнала «Версты» (Париж, 1926–1928), выходявшего под редакцией Д. П. Святополк-Мирского, П. П. Сувчинского, С. Я. Эфрона и «при ближайшем участии А. Ремизова, М. Цветаевой и Л. Шестова».

Первый номер нового журнала открывала программная статья, в которой отмечалось: «В настоящее время — *русское* больше самой России; оно есть особое и наиболее острое выражение *современности* (...). Что же касается попытки найти естественное сочетание наиболее живых и нужных тяготений русской современности, то, объединяя в одном издании русскую поэзию, беллетристику, литературную критику, библиографию и литературные материалы со статьями, посвященными вопросам философии, искусства, языкознания, русского краеведения и востоковедения, мы — как нам кажется — устанавливаем один из возможных обобщающих подходов к нынешней России и к *русскому*».³

¹ Ремизов А. Россия в письменах. Берлин, 1922. Т. 1. С. 83.

² Ремизов А. М. Собр. соч.: В 10 т. М., 2001. Т. 4: Плачущая канава. С. 309.

³ Версты. 1926. № 1. С. 5.

В журнале произведения писателей-эмигрантов (М. Цветаевой, А. Ремизова) были объединены с творениями литераторов, оставшихся на Родине (Б. Пастернака, С. Есенина, И. Сельвинского, И. Бабеля, А. Веселого). Также в номере были опубликованы записи народных частушек, статья Е. Н. Трубецкого о «Хождении за три моря» Аф. Никитина, две философские статьи Г. П. Федотова, статья Д. П. Святополк-Мирского «Поэты и Россия». Завершал журнал раздел «Материалы». Он представлял собой публикацию «Жития протопопа Аввакума» — текст, являющийся выполненным Ремизовым сводом трех редакций.⁴ Как показал целостный анализ первого номера «Верст», вся его композиция была четко выстроена и жестко ориентирована на финал — публикацию «Жития» Аввакума.

Комплекс произведений, написанных для этого номера Ремизовым, также последовательно подготавливал читателя к концовке журнала — изданию текста памятника XVII в. Публикацию ремизовских рассказов из книги «Николай Чудотворец» предваряло авторское вступление, в котором была актуализирована преемственность национальной истории, закреплённой в языковом строе народной речи: «„Русь“ Слова о полку Игореве — от русской земли, но какая преисподняя и никаких корешков с ивановской „Русией“ — с русским Домостроем и Стоглавом — с Русией, завершившейся „Росией“ (с одним „с“) — — Лесков, Розанов, а там, поперла вся зазеленелая „Рос-с-сия“. „Русь“ — археология (Китеж?), „Росия“ — современно. „Росию“ *высказал* Аввакум, грамоты и писцовые выписи: Аввакум — приговора на „о“ (нижегородец да и протопоп!) с московским защелком (аллитерацией) медведчика-гудца (родной брат Даниила Заточника); грамоты — выпевая знаменным догматиком с криком по „Уложению“; выписи — деловым кудрявым „столбцом“».⁵

В следующем тексте Ремизова — статье «Воистину», посвященной памяти В. В. Розанова, детально и последовательно развивалась тема преемственности линии литературного развития, начатой Аввакумом и в XX в. ярко продолженной Розановым. Для Ремизова огнепальный протопоп являлся основателем художественной прозы новой русской литературы, основанной на разговорном русском языке: «Жил в России протопоп Аввакум (Аввакум Петрович Петров, 1621–1681), жил

⁴ О характере ремизовской редакции «Жития» см.: *Розанов Ю. В.* Протопоп Аввакум в творческом сознании А. М. Ремизова // *Евангельский текст в русской литературе XVII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 2005. Вып. 4. С. 436–447.*

⁵ Версты. 1926. № 1. С. 52.

он при царе Алексее Михайловиче (...) и итог своих дел — это „Житие им самим написанное“: ума проникновенного, воли огненной (конец его — сожгли в срубе!), прошел весь подвиг веры и, стражда, на цепи и в земляной тюрьме долгие годы сидя, не ожесточился на своих гонителей. „Не им было, а бысть около своего носа“... да с другого и требовать нельзя: жизнь жестокая, осатанеешь! А как написано! Я и помянул-то протопопа „вся России“ к слову о его „слове“. Ведь его „вяканье“ — „русский природный язык“ — и ваш „розановский стиль“ одного кореня. Во дни протопопа этот простой „русский природный язык“ (со своими оборотами, со своим синтаксисом „сказа“) в противоположность всякой книжно-письменной речи „книжников и фарисеев“ в насмешку, конечно, и презрительно называли „вяканьем“ (так про собак: лает, вякает), как ваше „розановское“ зовется и поныне в академических кругах „юродством“. (...) В русской литературе книжное церковно-славянское перехлестнулось книжным же европейским и выпихнулось литературной „классической“ речью: Карамзин, Пушкинская проза и т. д., и т. д. (ведь и думали-то они по-французски!) (...) Их синтаксис — „письменный“, „грамматический“, а Ваш и Аввакума — „живой“, „изустный“, „мимический“. Теперь начали это изучать, докапываться в России — там книжники и вся казна наша книжная! Но и среди русских, живущих за границей, есть та же дума. Сидит тут, в Париже, Федотов (...) опять же Сувчинский, глава евразийцев, Петр Петрович, а в этой самой Англии кн. Д. Святополк-Мирский».⁶

Как видно из статьи «Воистину», к 1926 г. в основных чертах уже сформировалась ремизовская «теория русского лада» — то есть основанная на анализе языковой базы концепция развития русской литературы от Древней Руси до Нового времени. Писатель выделил последовательно проходящую через века традицию следования законам устной «народной речи» — традицию «вяканья», которой была противопоставлена литература, строящаяся на языковом фундаменте, на всех уровнях деформированном иностранными заимствованиями.

В целом все произведения современной литературы, опубликованные в первом номере «Верст», как бы представляли собой иллюстрацию развития «русского лада», аввакумовского «вяканья», продолжающуюся по обе стороны границы, искусственно разделившей русскую культуру.

⁶ Там же. С. 83–84.

Заключающая журнал «редакция» «Жития» базировалась на издании текста произведения в первой книге «Памятников истории старообрядчества XVII в.».⁷ Основа ремизовского текста — первая редакция «Жития», дополненная вставками из других редакций. Принцип ремизовской «обработки» древнего памятника — выявление его литературной природы как манифеста «русского лада». В связи с этим в преамбулу к тексту взята похвала русскому языку из третьей редакции. В целом текст «Жития» оказался сокращенным, что, возможно, было вызвано ограниченностью журнального объема. Из второй и третьей редакции в текст добавлены пассажи, демонстрирующие возможности изложения аввакумовским «вяканьем» как «низких», так и «высоких» тем: и бытовых сюжетов, и теологических проблем. Журнал «Версты» вскоре прекратил свое существование, но в своем творчестве Ремизов продолжал постоянно поминать протопопа как одного из вечно живых «спутников» современной литературы.

Следующий важный эпизод в истории «взаимоотношений» Ремизова и Аввакума был связан с знакомством писателя-эмигранта с ученым-медиевистом, знатоком творчества Аввакума Пьером Паскалем, в 1933 г. вернувшимся во Францию из СССР. В 1939 г. в парижском журнале «Русские записки» был опубликован текст «По следам протопопа Аввакума в СССР»,⁸ подписанный именем французского ученого. Его сопровождал постскрипtum А. Ремизова, который писал: «Статья П. Паскаля <...> написана по образцу и слогом журнальных статей — без краски и «живописания» <...>. Взяв для просмотра рукопись и сковырнув два-три выражения на русский лад, затеял я переписать. А как стал переписывать — инок ли Троице-Сергиевой лавры Епифаний Премудрый <...> первый русский писатель *книжной речи* <...> толкал меня под руку, или сам протопоп, первый русский писатель *живой речи*, Аввакум подзуживал? — переписываю и вижу: пишу по-своему, а отстать не могу. А как еще раз набело взялся (люблю переписывать!), тут уж сами собой и вавилоны и заковыки <...> и прет, и гонит. И получилось <...> Мысли и факты я сохранил неприкосновенно <...> и все житейское из той „советской действительности“ <...>

⁷ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное / Изд. Имп. Археогр. комиссии. Пг., 1916. 254 с. (Отт. из 1-й книги «Памятников истории старообрядчества XVII в.»).

⁸ Паскаль П. По следам протопопа Аввакума в СССР // Русские записки. 1939. Кн. XVIII (Июнь). С. 122–140. Далее это издание цитируется с указанием в тексте страницы в скобках.

ничего не присочинил. Конечно, без „беллетристики“ не обошлось, ⟨...⟩ и за нее в ответе я» (с. 140).

Анализ «сковырнутого на русский лад» текста показал, что и здесь мы имеем дело с излюбленным Ремизовым методом писания своего произведения по чужому «материалу», каким в данном случае были воспоминания Паскаля о занятиях творчеством Аввакума в СССР. Под пером Ремизова сухая фактография источника, в котором изложение поисков старообрядческих книг, странствований по местам жизни протопопа сочеталось с тривиальной критикой советской действительности, превратилась в сложно организованное полифоническое повествование. В нем основной голос героя-рассказчика — оказавшегося в Москве молодого французского ученого — соединился с лирическим голосом автора-повествователя (отдельными чертами биографии сходного с коренным москвичом Ремизовым). Последний косвенно назван в тексте, где упомянут «один забеглый русский, именующий себя „учителем музыки“» (с. 138). Вспомним название большого автобиографического произведения, над которым в это время работал Ремизов, — «Учитель музыки». Наконец, в произведении звучит и речь «очевидцев» — современников Аввакума. В текст включено неизданное донесение воеводы Афанасия Пашкова и челобитная Даурских казаков, «рассказывающих», «как и почему 15 сентября 1656 протопоп Аввакум бит кнутом на козле» (с. 130).

Каждый из голосов звучащего « хора » наделен своими языковыми особенностями. Речь героя-рассказчика — неформальная болтовня, колоритный интеллигентский сленг: «Доступ в ⟨...⟩ Древлехранилище — легче борову свиному проткнуться в игольное ушко. Приезжему знатному иностранцу — хоть никакой науки и в хвост не нюхал, без никаких, пожалуйста; но своему, советскому, а я советский служащий, как перед стеной напрыгаешься, а сквозь — все равно не пройдешь. Я использовал все свои коммунистические связи; рекомендательными письмами обклеился, как горчичниками. И в таком «горячечном» виде отправился в ⟨...⟩ Главное Архивное Управление» (с. 128).

Голосу автора-повествователя присущ высокий стиль, близкий к словам-плачам древних книжников: «У Спаса ученицы советской трудовой школы хоронили свою подругу. ⟨...⟩ И я спрашиваю себя: почему, в самом деле, советской власти, была б она не горе-марксистской, а народной советской властью, отрешиваться от этого Спаса? В этих народных старинных церквях служил по старым книгам Аввакум, и те, кто верил с ним и исповедовал старую русскую веру, и

стрельцы справляли тут свои победы. На моих глазах одна за другой эти „народные“ церкви осквернялись — или закроют, или снесут. Но душу разве можно „погасить“?» (с. 136).

Эпизоды встреч Паскаля с советскими учеными, продавцами книг, крестьянами по сюжетному типу напоминают собой замкнутые прозаические миниатюры — анекдоты. Таков, например, разговор Паскаля с одним из коллег по Институту Маркса и Энгельса: «„Какой чудесный антирелигиозный фильм можно сделать из жизни Аввакума. Хочу непременно за это взяться!“ — выпалил Владимир Капитоныч. И как отбрил» (с. 124).

В произведении сиюминутная советская современность противопоставлена современности истинной, состоящей и из событий вековой истории России, и из событий народной жизни в СССР. Согласно концепции Ремизова, характер и коренные начала русской жизни остаются неизменными, несмотря на попытки их искажения государством, в том числе и государством диктатуры пролетариата. После посещения архива герой-рассказчик замечает: «Очуться за „воротами рая“ — Московского Древлехранилища, я, часами погруженный в века, не мог поверить своим „отведенным“ глазам, что на московских улицах ходят не стрельцы, „холопы великого государя“, а милиционеры, советские служащие, рабочие, бывшие люди, лишенцы и господа — ведь рожи, рыла и лица все те же, на одну мазь, русские» (с. 130).

«По следам протопопа Аввакума в СССР» представляет собой тот редкий текст, где Ремизов, скрываясь под маской «иностранца» Паскаля, изображает жизнь на покинутой Родине и открыто высказывает свое отношение к происходящему. Следуя по следам протопопа, герой странствует по Москве начала 1930-х гг., из научных институтов попадая в библиотеки, из библиотек в книжные лавки, к московским старообрядцам, в провинцию, наконец, в нижегородскую деревню в разгар «коллективизации».

Внешнее географическое движение сюжета осмысляется как движение мыслимое: от центра идей, максимально оторванных от народа, — Института Маркса и Энгельса — к сосредоточению народной жизни — деревне. Сюжет заканчивается посещением героем места, где Аввакум начал проповедовать, — села Лопатина, в котором советские власти закрыли церковь и «попа нету» (с. 139). «Я ходил по селу, глаза, — сообщает рассказчик. — И вдруг — из самой беднящей избы показалось: какой-то в выцветшей грязной рясе, худой и высокий, и оттого, что так худ, еще выше казался, а от взъерошенности — страшнее; он посмотрел такими „жалостными“ глазами — и как

смотрел он, — от переполненности пропадом и страхом эта жалостность скручивалась безумным огоньком. И я тогда убежал (...) нахмурившись» (с. 139–140). Завершающее повествование видение священника — это концептуально важный символический образ. По Ремизову, никакие «мудрования» над народом не могут прервать духовную жизнь нации.

Таким образом, в произведении сложной повествовательной формы «По следам протопопа Аввакума в СССР» Ремизов соединил идущий от Аввакума «русский лад», «вяканье» с изображением остросовременных проблем жизни новой России. В результате полифоническое сказовое повествование оказалось продуктивным для художественного изображения не виденной, но услышанной писателем советской действительности. Ни в одном из других произведений Ремизова так явно не было заявлено его отношение к происходящему на родине и так четко не обозначались мыслимые перспективы ее дальнейшего духовного развития. И в этом произведении Ремизов продолжил осуществление эстетической программы, обозначенной еще в журнале «Версты»: адекватное отображение русской жизни достижимо в художественном поле литературы, следующей законам живого разговорного языка — «русского лада».

То, что художественно-публицистическое произведение «По следам протопопа Аввакума в СССР» является по сути творением Ремизова, было сразу же отмечено критикой. В своей рецензии противник ремизовской теории «русского лада» М. А. Осоргин писал: «Из статьи П. Паскаля, написанной „по образцу и слогу журнальных статей“, получилась статья А. Ремизова, как бы его рассказ со слов французского ученого, однако этим ученым подписанный. Раз автор согласился на такой пересказ, — о чем говорить! Рассказ очень, очень интересен. И он может войти в собрание сочинений Ремизова, — но никогда — в собрание сочинений исследователя жития Аввакума (курсив мой. — А. Г.). (...) Впечатление некоего обмана: вместо обстоятельной передовой статьи — лирическое стихотворение».⁹

В дальнейшем имя протопопа Аввакума возникало во многих художественных произведениях Ремизова 1930–1950-х гг. Особое место среди них принадлежит книге «Пляшущий демон» (Париж, 1947), в одной из глав которой писатель показал казнь Аввакума.

⁹ Осоргин М. Литературные размышления. 80. О переводах // Последние новости. (Париж), 1939. № 6664. 26 июня. С. 2.

Новый неожиданный поворот в судьбе Ремизова произошел в 1957 г., когда сотрудник Пушкинского Дома, специалист по творчеству Аввакума В. И. Малышев прислал ему в Париж приглашения на торжественные заседания в Москве (24 апреля) и Ленинграде (26 апреля), которые были посвящены 275-летию со дня смерти Аввакума. Завязалась дружеская переписка, результатом которой стал обмен научными статьями и книгами. У Ремизова возникла реальная возможность осуществить свою давнюю мечту — передать весь свой архив в Ленинград, в Пушкинский Дом. Одним из первых изданий, присланных Ремизовым Малышеву, был оттиск его редакции «Жития» из журнала «Версты».¹⁰ В недалекой исторической перспективе уже трудно понять, какого гражданского мужества стоило Малышеву переписываться с писателем-эмигрантом. Тот же присланный Ремизовым в Ленинград оттиск текста *Псевдопастыря* («По следам протопопа Аввакума в СССР») мог быть сочтен, и не беспочвенно, антисоветской литературой.

И здесь надо назвать имя тогдашнего аспиранта Пушкинского Дома Александра Михайловича Панченко. Не меньшего гражданского мужества стоило последнему упомянуть о знатке творчества Аввакума — парижском русском писателе А. М. Ремизове — в заметке «Аввакум Петров. (Наш земляк — выдающийся русский писатель XVII века)», опубликованной в провинциальной советской газете.¹¹ Заметка была послана в Париж, и в ответном послании, написанном по просьбе слепого Ремизова, Н. В. Резникова сообщала Малышеву 28 сентября 1957 г.: «А. М. очень, очень обрадовался статье в колхозной газете с земли Аввакума. Он просит передать привет аспиранту Панченко — спрашивает, как его имя-отчество и кто его отец».¹² На адрес Пушкинского Дома Ремизов прислал все свои последние книги. Развертывающееся дружеское общение, незримым участником которого был протопоп Аввакум, прервала смерть писателя в ноябре 1957 г. Аввакум продолжал быть предметом разговора в дальнейшей переписке наследницы архива писателя Резниковой с В. И. Малышевым. Так, в письме от 12 февраля 1958 г. она сообщала: «Недавно была радиопередача, посвященная Ремизову, — была прочитана „Огненная смерть Аввакума“ и сказано несколько слов о протопопе. (...) В письме

¹⁰ Ныне хранится в Древлехранилище Пушкинского Дома.

¹¹ Колхозная жизнь. (Большое Мурашкино (Горьковской обл.)), 1957. 11 сент. № 109. С. 2.

¹² ИРЛИ. Ф. 494. Оп. 2. Ед. хр. 1535. Л. 3–3 об.

к нему (другу Ремизова востоковеду В. П. Никитину. — А. Г.), кажется, Вы просили послать „Мелюзину“ и „Круг счастья“ в Прагу (Панченко) и в Ленинград (даме). (...) Прошу Вас, будьте добры: повторите мне адреса и что кому».¹³ К сожалению, история с передачей архива Ремизова в Ленинград в Пушкинский Дом завершилась неудачей по причинам, не зависящим от ученых и наследников Ремизова. Однако именно Пушкинский Дом стал тем научным учреждением, в стенах которого началось научное возвращение творчества А. М. Ремизова на родину, и здесь значительная роль вновь принадлежала Александру Михайловичу Панченко.

В «Ежегоднике Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1977 год» (Л., 1979. С. 203–215) были опубликованы письма А. М. Ремизова к В. И. Малышеву, подготовленные и детально откомментированные А. М. Панченко и С. С. Гречишкиным. Это было делом не менее революционным, чем упоминание имени Ремизова в провинциальной советской газете. Фактически впервые голос эмигранта Ремизова полноценно зазвучал на родине в научном издании. В примечаниях к письмам были полномасштабно откомментированы как его штудии в области древнерусской литературы, так и реалии парижской литературной жизни писателя.

В итоге можно сделать вывод о том, что произведения ревнителя старой веры и литературного реформатора протопопа Аввакума оказали значительное влияние на формирование историко-литературных и лингвистических концепций писателя-экспериментатора Алексея Ремизова. Последний в своем творчестве, публицистических статьях и устных выступлениях всячески пропагандировал наследие Аввакума, неоднократно утверждая его актуальность для современной русской культуры. В свою очередь, через Аввакума российские ученые-медиевисты В. И. Малышев и А. М. Панченко восстановили контакт Ремизова-писателя с Родиной и помогли вернуть его творчество русскому читателю.



¹³ Там же. Ф. 256. Оп. 4. Ед. хр. 21. Л. 3.

❧ Р А З Д Е Л VI ❧

А. Х. Горфункель

**Александр Михайлович Панченко
в трех археографических экспедициях 1963–1965 гг.**

Никак не думал, что мне придется вспоминать об Александре Михайловиче Панченко (хотел было сказать — о Саше, да теперь слишком многие, как заметил один наш общий знакомый, называют его по имени; может, они и имели к тому право по давешнему студенческому приятельству, да теперь-то как раз и не надо бы).

Году в 1961-м я впервые выступил с докладом о Яне (Андрее) Белобочком на заседании Сектора древнерусской литературы (тогда он так назывался из-за каких-то бюрократических перемен в штатном расписании ИРЛИ, как кажется направленных против Д. С. Лихачева, но «Труды» по-прежнему именовались «Трудами Отдела»), возможно, тогда мы и познакомились, но вряд ли это имело какое-то продолжение. Действительное и близкое знакомство возникло позднее, когда я стал работать в Отделе редких книг и рукописей Университетской библиотеки, пошел на поклон к Владимиру Ивановичу Мальшеву и договорился, что поеду в археографическую экспедицию в Пинежский район Архангельской области. Было это летом 1963 г.

Экспедиция собралась такая: Александр Михайлович Панченко (тогда он был аспирантом Пушкинского Дома), Елена Ивановна Дергачева-Скоп (аспирантка из Свердловского университета), Елена Константиновна Ромодановская (аспирантка из Новосибирского Академгородка) и я. Археографический опыт к тому времени был только у Александра Михайловича: он принимал участие в поездках на Русский Север и в Нижегородскую область, где главную свою археографическую школу прошел с Владимиром Ивановичем Мальшевым; мы же трое отправлялись на поиски книг и рукописей впервые.

В двух последующих наших совместных экспедициях участвовали Владимир Павлович Бударагин, тогда студент филологического

факультета, и Гелиан Михайлович Прохоров, студент исторического факультета, — в 1964 г., а в следующем, 1965 г. — Владимир Павлович Бударагин и аспирант Пушкинского Дома Игорь Павлович Смирнов. Что вспомнится — относится к этим трем поездкам.

Уговор с Владимиром Ивановичем Малышевым был простой: все рукописи, найденные участниками этой и последующих экспедиций, поступали в Древлехранилище Пушкинского Дома, а все печатные книги — в Отдел редких книг Университетской библиотеки.

В напутствиях не было недостатка. Помнится, Юрий Константинович Бегунов, тогда еще сотрудник Сектора, уверял меня, что старопечатные книги можно будет вывозить из северных деревень если не вагонами, то грузовиками (помню, позднее это странное преувеличение вызывало насмешку у Александра Михайловича).

Владимир Иванович собрал нас, новичков. Меньше всего шла там речь об археографии. Главное, что его заботило, — здоровье молодых женщин. Несколько раз он напоминал: нужно взять с собой теплое одеяло, свитер. О цели нашей поездки говорилось немного, но самое существенное: нужно запоминать судьбы хранителей рукописей, переходы книг из одних рук в другие. Внимательно слушать людей. Вести необходимые записи (замечу, что мы больше полагались на память, обычно она нас не подводила, но все же наиболее последовательным учеником Владимира Ивановича был Владимир Павлович Бударагин, его повседневные записи на протяжении многих лет сослужили и ему, и другим участникам экспедиций неоценимую службу).

Я буду говорить о первых трех моих экспедиционных сезонах, хотя наши отношения с Александром Михайловичем Панченко продолжались и помимо занятий археографией — с 1963 до 1993 года, а после моего отъезда существовали и еще, до его кончины, при том, что переписки почти не было (кажется, одно письмо я получил от него за эти годы да несколько книг с автографами), бывали редкие телефонные звонки, а потом — две встречи в академической больнице, в мой приезд в Петербург, на первые «Лихачевские чтения», осенью 2000 г. О позднейшем общении и разговорах, надеюсь, будет у меня случай вспомнить в другой раз.

Есть люди, которые ко всякой своей деятельности, в том числе и археографической, продумывают основательную методику и стараются следовать ей; хотя, по правде говоря, не очень я этому верю. Скорее, и у них чаще всего просто так получается, так выходит по их складу, а потом уж к ним подводится более или менее подходящий способ поведения. У Александра Михайловича (а к моменту нашего знакомства

у него за плечами был основательный опыт, со студенческих лет) — как и у его наставника в делах археографических Владимира Ивановича Малышева, никакой такой методы просто не было. Был свой, каждому присущий характер отношений с людьми, в том числе и в полевых экспедиционных условиях. Ну, можно ли относить к способу работы с хранителями ценностей заботу Владимира Ивановича о том, чтобы привезти из Питера очки или клеенку (была она тогда в большом дефиците — а что в те годы не было?), встречаться в городе со светилами медицинской науки, чтобы узнать, какой курс лечения может помочь старому человеку?.. Но то был Малышев, у него с давних пор (с 1930-х гг.) были добрые дружеские отношения со многими жителями Севера (и, кстати, не только с теми, у кого хранились рукописи). Помню, как Александр Ильич Копанев сильно огорчил и огоршил собравшихся на московской археографической конференции, заявив во всеуслышание: «Вы все — не археографы. Вы люди, которые раз в год отправляются в экспедицию. Археографом был Владимир Иванович, потому что был он им во всякое время, всю свою жизнь». (Подлинных слов его я не помню, но за смысл — ручаюсь.)

Александр Михайлович Панченко на той конференции не был (как и вообще на специальных собраниях, посвященных прежде всего именно методике археографической работы), но думаю, что со словами Александра Ильича Копанева он бы согласился. Работу археографическую он любил, но это была лишь часть его жизни. И его отношение к хранителям рукописной древности было иным, близкой дружбы с ними у него не было, в постоянной переписке с ними он не состоял, но относился к ним с серьезным и глубоким уважением. Его встречи с ними были доверительными. Великолепная палеографическая подготовка помогала ему сразу же определять время возникновения рукописи. Знание памятников древнерусской литературы давало возможность легко и быстро выявлять круг памятников, к которому относился даже и впервые увиденный текст.

Наставником в палеографии был у него Владимир Иванович Малышев. Александр Михайлович обладал прекрасной зрительной памятью и особым палеографическим чутьем. В одной из последующих экспедиций, в доме колхозного тракториста (мы еще спорили, стоит ли туда заходить — это была обычная пятистенка, новой постройки, мы привыкли находить старину в архангельских домах — со взвозами, поветями, с коньками и резными наличниками), хозяин, только вернувшись домой к обеду, поняв, чем мы интересуемся, зашел за занавеску и принес две книги. Одна была отличным изданием Московского

Печатного двора XVII в., а вторая — сборник Василия Великого, переписанный для князя Андрея Васильевича Углицкого, причем рукопись не была закончена. После первых заставок в ней остались пробелы, не оформленные иллюминатором; Александр Михайлович потом долго вспоминал, о котором Андрее Васильевиче, Большом или Меньшом, шла речь, пока не вспомнил судьбу князя, попавшего в заточение, что и объясняло незавершенность рукописи. Так вот, хотя рукопись была датирована (1482 г.), мы решили предъявить ее Владимиру Ивановичу как не имеющую даты, зная его скептическое отношение к датировкам археографов, старавшихся представить свои находки в виде особенно древних, и спросить его: «Дескать, вот нам кажется, что это XV век». Смысл этого розыгрыша был в том, что он оспорит нашу датировку; но не тут-то было: едва открыв рукопись, он уверенно определил время ее создания.

В первую экспедицию мы долго добирались к верховьям Пинеги, к Верколе, родному селению писателя Федора Александровича Абрамова. В это время над головой его снова стали собираться грозовые тучи, вызванные напечатанным в журнале «Нева» рассказом «Вокруг да около». Сюжет был простой, но начальство сразу догадалось, что ведет он к сокрушению колхозного строя. Председатель колхоза, получив распоряжение из райкома собрать людей на срочный покос, ходит от дома к дому; вопреки ходячему представлению, все в деревне работают, кто на участке, кто приводит в порядок дом; но от предложения начальства все решительно отказываются, могли б пойти разве при условии, что даст для кончающей школу дочери «справку» для поступления в городское учебное заведение — без этого от колхоза не открепляли, не давали «вольную». Так и не собрав рабочую силу, он заходит в чайную... А потом просыпается утром и видит, что деревня опустела, все отправились на покос, даже больные старики жалуются, что он их не оповестил... И тут только он узнает, что вчера в чайной, не видя выхода, с подпития пообещал всем, кто пойдет на колхозный покос, работать «из четвертого снопа» (замечу, что в вотчине Кирилло-Белозерского монастыря в XVII в. сдавали покосы из третьего снопа). А к правлению колхоза уже подъехала райкомовская машина...

Кажется, рассказ был напечатан в мартовском номере журнала. Тут же началась обычная проработочная кампания, были статьи в ленинградских газетах, а потом появилась и архангельская публикация, подписанная односельчанами, тут же перепечатанная и в Ленинграде: «Куда ты зовешь нас, земляк?». Так что, когда мы оказались на Пи-

неге, едва ли не первым вопросом, к нам обращенным, был «Ну, а как там Федор Александрович?» Из нас четверых знаком с писателем был только Александр Михайлович, он и рассказывал. Так было — от Карпогор до Верколы.

Много позже читал я в газете, кажется в «Литературной», восторженное описание Ф. А. Абрамовым своего родного села, с поворотом реки, с монастырем Артемия Веркольского; писатель говорил, что нигде не видел такой красоты, какой одарили его с младенческих лет родные места. Я видел их и могу засвидетельствовать, что было от чего там сохранить благодарную память. Сравнить тут, конечно, нечего: для питерских уроженцев таким святым местом всегда останется Петербург, да и в каждой части земли есть чему радоваться, — но что может быть важнее и прекрасней этих детских впечатлений; да и места там действительно способны были вызвать любовный восторг.

В Верколе мы посетили дом одного из прототипов романов Ф. А. Абрамова, в миру звали его (если память меня не подводит, но тут я полагаюсь на В. П. Бударagina, в том же доме мы были и в 1964 г.) Иван Андреевич Бурачкин; как старообрядческий наставник, он провел немалое время на Соловках. Было у него и некоторое количество рукописей и старопечатных книг, кое-что он нам передал. Но просил никому об этом не говорить — чтоб не осуждали его сельчане; потому и в печатном каталоге книги эти обозначены как поступившие из Пинежского района Архангельской области, без имени дарителя. Зашел с ним и разговор о рассказе веркольского земляка Ф. А. Абрамова. «Ой, враль Федыка, враль». — «А что, не было такого случая у вас?» — «Да как не было, все так и было. Но враль Федыка: вовсе и не был в ту пору у нас председателем Ананий Егорович, баба была председателем. А случай такой был, как не быть». — «Ну а письмо в газету?» — «Да что письмо: приехал газетчик из Архангельска, собрали в правлении тех, кто из партийных да при должности, они и подписали. Ну, а что Федыка враль, то уж так». (Так заодно получил я и урок русского языка, хотя и прежде полагал различными значения слов «враль» и «лгать»: за последнее можно было поплатиться куда серьезнее, вплоть до дуэли.)

Малышевские правила мы соблюдали твердо: никто никогда не выдавал себя за старообрядцев (как известно, легенда о Малышеве-старообрядце возникла независимо от него, о нем говорили, как о своем, но вынужденном скрывать — очевидное для всех — знание старообрядческих толков). Кажется, один раз покривили мы душой, когда на вопрос старушки (это была сестра И. А. Бурачкина), курим ли мы,

отреклись от пагубной привычки; она долго причитала: вот и в городе живут, а не курят (мне показалось, что сам Иван Андреевич по исходящему от нас табачному духу уловил обман, но нас разоблачать не стал, поняв это, как нежелание огорчать сестру).

Цель собирательства всегда ясно обозначалась в разговорах: книги нужны для науки, для академического и университетского собрания рукописей и редких книг (как известно, позднее в Ленинград приезжали и ходоки, приходили в собрание В. И. Малышева, проверяли, в каком состоянии находились подаренные ими сокровища).

Я сознательно употребляю слово «подаренные»: книги и рукописи нам часто действительно дарили, а когда мы и платили за них, то стыдно вспоминать, что это были за деньги, выделяемые на археографическую работу Академией наук и университетом. Другое дело, что в то время колхозники не получали никаких пенсий, а когда впервые эти пенсии были введены, старушки радовались: за 12 рублей в месяц было на что купить чай да сахар в сельском магазине.

К хранителям старины и вообще к тем, кого известный английский славист д-р Дж. Симмонс называл в переписке (в английской транскрипции) «*rogiadochnye liudi*», Александр Михайлович относился с почтением; вот кого он на дух не переносил, так это были всякие любители выставять себя за начальство, проверять документы (с обязательным ударением на «у») — с ними он разговаривал резко, чаще — грубо; любимым его присловьем было: «Ты мужик глуп, глодал бы свой хлуп!» (по Далю, «хлуп» — копчик у птицы, и он же приводит выражение: «Глуп, как хлуп»). Почему-то это действовало на таких приставал крайне убедительно. Понимаю, что, кроме решительности, много значило и сложение Александра Михайловича: высокий рост, солидный вес (однажды он взвесился на аэропортовских весах для багажа, потянул более 100 килограммов). И хотя я никогда не видел, чтобы он пользовался этим своим физическим преимуществом, мнимые или действительные, малые или большие начальники, поживаясь, отходили.

Со стариками же (а все же главным предметом наших забот были именно они) он всегда говорил спокойно и просто. Был, правда, один прокол: беседуя со старушкой и, как обычно, вспомнив Псалтырь (обычный разговор: «Книг нет? Ну уж Псалтырь-то всяко есть в доме»), он сказал: «Мы бы Вам почитали что-нибудь, ну хоть 17-ю кафизму», — обычно читаемую по покойнику: старушка «прокола» не заметила, зато увидела чуть-чуть проявившуюся неуместную улыбку у одного из присутствующих археографов и выгнала нас из избы.

Я не помню, как звали (в Кевроле) старика-охотника и известного археографам по прошлым годам книжного знатока; он был удивительно похож на И. С. Тургенева и знал об этом: на стене у него был портрет писателя. У него была книжка заговоров, и он все хотел нам ее показать, но она куда-то запропастилась; он долго и безуспешно ее искал, и мы помогали, не суетясь и не нарушая порядка в избе, но ее как не было. Он удрученно приговаривал: «Да вы, ребята, не бойтесь, она себя покажет». В тот раз она так себя и не показала, но в следующий наш приезд он ее отыскал и охотно передал археографам.

Во второй наш приезд мы вынужденно проторчали два дня в Карпогорах: из-за проливных дождей никто не решался перевозить нас через Пинегу. Кажется, только на третий день нас, наконец, переправили на другой берег реки, и с первых встреч мы начали нашу обычную археографическую работу, разговоры о древних книгах. И первое, что мы узнали: что вот бабушка (имени ее я не запомнил), разбираясь с погребом на краю деревни, вытащила три книги. «А где они?» — «Да там и лежат, если ребятишки не утащили». Мы припустились к месту, в ужасе представляя, что произошло там с книгами после двух-трех дней проливных дождей. Книги нас там ждали, рядом с погребом, на траве. Были это два больших литературных сборника (в четвертую долю листа), XVI века. К счастью, дождь им не повредил, сказались отличные доски переплета, наглухо прикрывавшие рукописный текст. На первом листе одного из сборников сохранилась запись: «Еще молимся о спасении царствующего града Москвы, и града сего, и веси сей», — сделанная, несомненно, в Смутное время.

А третья рукопись, в лист, оказалась списком Уложения царя Алексея Михайловича, в том же 1649 г. присланная из Москвы в Кеврольскую воеводскую избу; оставшиеся листы были заполнены более поздними царскими указами, кажется, чуть не до Петровских времен. Стало быть, несмотря на три издания (или варианта издания) Уложения, печатных книг не хватало, и помимо печатных изданий рассылались и рукописные списки. Вот она была без переплета и сильно намочена, и все же в последующие экспедиционные дни ее удалось подсушить, а по приезде в Ленинград передать реставраторам.

Были и неудачи. Помню, сколько дней мы осаждали избу Анны Семеновны Порохиной. Сперва даже увидеться с ней не удавалось: едва узнав о нашем приезде — а «сарафанное радио» работало безупречно, и в каждой деревне нас ждали, — она скрывалась у родственников. В конце концов нам удалось выманить ее на крыльцо (а сведения о ее собрании рукописей и книг мы получили заранее, возможно

от Владимира Ивановича или из предыдущих экспедиций). Чуть не вся деревня собралась у большого северного дома, где когда-то жила большая семья, а теперь одна Анна Семеновна; ее уговаривали: «Да покажи ты им книги, ведь откуда приехали мужики». Наконец она согласилась и вынесла нам на показ две-три книги, кажется старопечатные издания старообрядческих типографий XVIII в. Александр Михайлович читал книгу вслух, по-славянски, чем вызывал немалое восхищение окружающих. Но других книг мы так и не увидели, особенно рукописных, а в одной из следующих экспедиций узнали, что все книги она переправила родственникам на Урал. Но кое-что нам удалось все же получить: Александр Михайлович сумел-таки взять служившую закладкой в книге небольшую рукопись, кажется, это было «Слово о табаке», — на одном из отчетов в Секторе он назвал это приобретение «способом, принятым в советской археографии».

Я не хотел бы превращать мои воспоминания в отчет об экспедициях, тем более что все отчеты регулярно публиковались в «ТОДРЛ». Но в то же время это ведь и есть мои воспоминания об Александре Михайловиче — о его работе, а что было там важнее, чем поиски и находки рукописей и старопечатных книг? Я учился у него по дороге: мои сведения о древнерусской литературе были крайне ограниченными, а читать мне приходилось до этого главным образом сотни приходо-расходных, посевных, писцовых и переписных книг XVI—XVII вв. да того же времени грамот, не считая занимавших меня творений Яна (Андрея) Белобоцкого.

Но в свободное время разговоры наши не касались одной лишь археологии. Уже тогда Александр Михайлович задумывался о будущей своей монографии о русской силлабической поэзии, а некоторые экспедиционные находки потом стали предметом его статей и вошли в книгу, позднее изданную в «Большой серии» Библиотеки поэта. Мне же приходилось размышлять о некоторых проблемах итальянского гуманизма. Мы не спорили, слишком различным был круг наших занятий, а скорее пытались прояснить для себя — и проблемы русского силлабического стихосложения, и проявления индивидуализма в новеллах итальянского Возрождения. Но слушателем Александр Михайлович был полезным, он не перебивал собеседника и не спешил сказать о своем. Бывало, что наши разговоры заходили далеко за полночь; однажды сосед по комнате в Доме крестьянина оборвал нас — похоже, мы действительно мешали ему уснуть.

Не помню, как случилось, что мы вдруг решили вдвоем подать заявку в «Библиотеку поэта» на издание русской силлабической поэ-

зии. Я в ту пору был (шапочно, конечно) знаком с Владимиром Николаевичем Орловым: я принес ему и подарил отпечаток лучшего, на мой взгляд, фотографического портрета А. А. Блока; впоследствии он был опубликован в третьем томе Собрания сочинений поэта (этот портрет я обнаружил в архиве, в деле о сдаче им выпускных экзаменов в Петербургском университете в 1906 г.). А вот откуда у меня взялось нахальство принять участие в этой заявке, я понять не могу — из всей русской силлабики я только и знал, что все того же Белобочко-го, да и сейчас знаю не более того. Но заявку нашу приняли, а некоторое время спустя я пришел к В. Н. Орлову и отказался от своего участия в этой работе, которую вскоре блистательно осуществил Александр Михайлович.

Из наших экспедиционных приключений не могу не вспомнить о знакомстве в тех же Карпогорах с «тунейдцем» Максом Герасимовым. Это был известный в Питере фарцовщик, высланный по хрущевскому указу «в места не столь отдаленные» за нарушения закона о государственной торговле. В ссылке он устроился неплохо: служил в местной пожарной команде (кажется, о лесных пожарах в то лето мы много не слышали). Он, разумеется, тут же все осознал и даже напечатал какое-то покаянное письмо в газете или в журнале, чем явил пример действенности советской системы перевоспитания. К нам он заявился сразу, узнав, что тут появились его земляки. Слушать его было любопытно — и о его делах фарцовочных, и о его знакомствах в среде, нам совершенно неизвестной. Впрочем, говорю скорее о себе: Александр Михайлович обладал большим жизненным любопытством, да и среди его школьных юношеских знакомых кого только не было (не от этих ли впечатлений сложился у него образ так называемого «простого» человека, позднее нашедший выражение в его многочисленных интервью?). Запомнился нам рассказ Макса Герасимова, как, получив большую выручку от незаконных махинаций, он улегся на диван и обложил всего себя с ног до головы крупными денежными купюрами. Любопытны были и его впечатления о встречах со своими «кураторами» из КГБ. Но рассказываю я это все же в связи с темой нашего разговора об археографии. Когда мы, перед отлетом в Архангельск, снова объявились в Карпогорах, он опять пришел к нам и обнаружил, чем мы тут занимаемся: нам не удалось укрыть привезенные в районный центр рукописи и книги: мы должны были отправить их посылками в Пушкинский Дом и в Университетскую библиотеку. Откровенно заинтересовавшись новым для него промыслом, Макс Герасимов с простотою римлянина захотел узнать, не стоит ли ему

заняться новым видом коммерции. Надо сказать, что тогда еще не появились в северных местах люди, которые через несколько лет стали грозой археографов, а особенно деревенских стариков и старух, откровенно грабившие крестьянские дома (там ведь, действительно, не было дверных замков, хозяйка оставляла у двери палку, чтобы знали, что ее нет дома), уносившие книги, иконы, прялки... Нам пришлось собрать всю силу убеждения и объяснить фарцовщику, что дело это невыгодное и никакой прибыли ему не сулит. Не знаю, поверил ли Макс Герасимов нашим доводам, но, когда вскоре (за хорошее поведение) был возвращен в Питер, он, к счастью для нас, вернулся к своим прежним занятиям. Александр Михайлович как-то встретился с ним на улице и подробно узнал о его не слишком изменившемся образе жизни. Во всяком случае, в числе книжных перекупщиков и грабителей библиотек он, как кажется, не встречался.

Среди правил, которых четко придерживался Александр Михайлович во время экспедиций, было еще одно: он никогда не принимал участия в деревенских попойках. Более того, если знал, что вскоре в деревне будет то ли престольный праздник, то ли какие местные праздники советского календаря, старался или уйти, или, по крайней мере, на это время прекратить общение с местными людьми. За нарушение этого правила я поплатился в одной из последующих экспедиций; в тот день были выборы в Верховный Совет РСФСР и деваться от великодушных хозяев было некуда. Было все мирно и спокойно, но вдруг уже где-то перехвативший колхозный бригадир закричал: «Держи Сашку!» — и железной хваткой (а парень был молодой и сильный) обхватил меня так, что даже пришедший ко мне на помощь Владимир Павлович Бударагин не мог с ним справиться; к счастью, тут же подоспели выпивавшие с нами мужики и вырвали меня из слишком недружеских объятий. При этом бригадир кричал: «Рябятя, мне звонок был из района!» — хотя, конечно, никакого звонка в это время не было. Случилось это в 1966 г., в Мезенском районе; незадолго до этого на Мезени побывал Андрей Донатович Синявский, собиравший книги. Одна хозяйка сказала мне потом: «Тут тоже один приезжал, с бородой, собирал старинные книги, потом его посадили».

Но никакого сухого закона в наших экспедициях не было. Праздновали и начало экспедиции, и особо ценные находки, не говоря о днях рождения. Мне повезло, девять (из десяти) лет экспедиций я праздновал свой день рождения в самом разгаре археографического сезона; только одна поездка была устроена осенью, по особым и печальным обстоятельствам. И пили изрядно, но только по окончании

археографического рабочего дня. Пили, и помногу (правда, каждому по способностям, и не мне было тягаться с Александром Михайловичем). И все же должен сказать, что хотя и приходилось мне видеть Александра Михайловича, как бы сказать, в состоянии достаточно серьезном, но не было в нем часто проявлявшейся у выпивших беспричинной злобы; и еще: никогда мне не доводилось видеть его утратившим человеческий облик.

Развлекались мы и шутейными стихами, чаще они приходились на мой день рождения: время шло уже к концу экспедиции, результат ее был достаточно благоприятный, тут можно было и расслабиться. Запомнилось немногое, но кое-что припомнить могу. Вот стих о Гелиане Михайловиче Прохорове:

Под этим мирным небосводом,
Поправ совдеповский маразм,
Внушал бессмысленным народам
Греко-российский исихазм.

Как-то придумали мы втроем (Александр Михайлович, Игорь Павлович Смирнов и я) сочинить поэму о судьбе ленинградских путан, угодивших в милицейский участок; поэму мы оставили, а мне запомнилось одно четверостишие, вероятно, потому, что сам его и сочинил:

Послушай, милая коллега,
Как нам с тобой не повезло:
В таких условиях ночлега
Позабываешь ремесло.

Тогда же Александр Михайлович и Игорь Павлович Смирнов сочинили оду на мой день рождения:

Тебе сегодня тридцать семь,
И ровно столько было веку,
Когда простого человека
Замордовали, гля, совсем.
Как хорошо, что ты живой,
Как хорошо, что ты не помер,
Что выкинул такой ты номер,
Вкусив, гля, жизни половой.

Мой день рождения, в 1965 г., запомнился. Водки было много, день был хороший; жили мы в доме одного старика в северодвинской деревне. На костре готовили закуску (вареную картошку), была селедка, что-то еще столь же непритязательное. А потом почему-то решили сжечь нейлоновую рубашку Александра Михайловича, она долго плавила и никак не сгорала. Затем пошли на берег Двины, где Влади-

мир Павлович решил сигануть с высокого обрыва (пролетев к тому же мимо поленницы дров) — вот только какова была траектория полета, пусть он скажет сам, мне казалось, что высота была метров двадцать, а может, и больше, но, по русской пословице «пьяного Бог бережет», никаких последствий на нем этот полет не оставил. Александр Михайлович купался в реке, как и Игорь Павлович (кажется, Владимир Павлович запечатлел это событие; мы еще советовали поместить эту фотографию на рекламном плакате: «Visitez l'URSS»).

В конце экспедиции мы втроем (И. П. Смирнов почему-то должен был отбыть в Ленинград на два-три дня раньше) возвращались в Архангельск на пароходе. Денег было в обрез, то есть их не было совсем, кроме билетов на самолет в Ленинград и на автобус, чтобы добраться домой. Только у предусмотрительного В. П. Бударagina всегда к последнему дню экспедиции была обязательная «зачатка» в рюкзаке — пачка болгарских сигарет «Шипка»; выманить ее у него раньше этого дня было никак не возможно, даже когда мы уже знали об этом его обыкновении. И тут оказалось, что с нами на пароходе едут актеры гастролирующего по области Северодвинского театра. Александр Михайлович быстро свел с ними знакомство, и вскоре оказалось, что есть среди них и преферансисты. Что Александр Михайлович умел играть, я уже слышал, хотя никогда не видел его за этим занятием и не знал его партнеров по домашним играм. Не увидел его и тут, он только под наши пожелания удачи (стало быть, какие-то небольшие деньги, но не более трех рублей, у него оставались) отправился попытать счастья. И вернулся с хорошим выигрышем: во всяком случае, у него хватило денег накормить нас, изрядно проголодавшихся, обедом в корабельном ресторане (кажется, был там и бифштекс, и яичница-глазунья), было ли что выпить — не помню, но не думаю, что мы бы отказались хотя бы от ста грамм, уж лучше бы — от бифштекса.

В Архангельске был у меня добрый знакомый, выпускник отделения журналистики ЛГУ Семен Яковлевич Косухкин. При возвращении из первой экспедиции я вспомнил о нем (я только и знал, что после окончания университета он отправился по распределению на работу в архангельской областной газете, мы не переписывались и ничего не знали друг о друге, но я помнил, что человек он был обязательный и дружелюбный); мы пошли в помещение газеты, и я, заглянув в щелку двери, обнаружил его за письменным столом; за 13 лет он не изменился. С тех пор визиты к нему бывали и в начале, и особенно в конце экспедиции. Он печатал в газете наши сообщения об открытиях в предыдущих экспедициях (это помогало в нашей даль-

нейшей работе в деревнях) и предварительные отчеты о находках археографов после окончания работы. Я знаю, что в последние годы он был в добрых отношениях с Дмитрием Сергеевичем Лихачевым и с Александром Михайловичем Панченко, который обещал ему посодействовать изданию книги Ксении Петровны Гемп. Именем этой достойной исследовательницы Русского Севера, с которой так близко были связаны многие работники Пушкинского Дома, мне и хотелось бы завершить свои нынешние воспоминания об Александре Михайловиче Панченко.

Как сказал он мне в 1980 г., узнав о кончине моей матери: «Царство Небесное, Вечный Покой».

Фигура обывателя в интервью А. М. Панченко рубежа веков

Многие интервью с Александром Михайловичем Панченко начинаются с рассказа о том, как журналисты договаривались с Александром Михайловичем о встрече, что он им на это ответил («Приезжайте»), как он их принимал дома или на скамейке в парке (возможны варианты), как был скромен и прост в общении. Безусловно, подобное вступление — журналистский штамп. Однако Александр Михайлович не был ни актером, ни поп-звездой, чтобы привлекать массового читателя описанием особенностей его бытового поведения, внешнего вида, интонаций, походки: «На скамейку, потеснив нас, тяжело опустился высокий бородач в длинном черном пальто. В одной руке он держал затейливую резную трость, в другой — продуктовую кошелку. От пива, предложенного режиссером, он отказался».¹

В своем интервью с Панченко² я использовала тот же прием: «В 1997 году попросила его оказать мне честь оппонировать мою диссертацию. Он без разговоров согласился, и я получила от него хороший отзыв на свою работу. В тот день, когда забирала отзыв, решила и попросила его дать мне интервью. Рассердился. Не любил он этого дела... Хотя и вел на российском телевидении передачу „Судьбы России“ и неоднократно давал интервью, но к журналистам и журналистике Панченко относился плохо. Поэтому, когда в один момент рассыпался мой образ автора рецензируемой им диссертации, просто восторженной слушательницы, и перед ним предстала этакая настырная журналистка с диктофоном и блокнотиком, он как-то растерялся и... начал меня кормить вареньем („Ешьте, ешьте, Дашенька, у нас много еще...“) в своей заваленной книгами комнате. Я знала, что он пережил уже инфаркт, что был раздосадован суматохой вокруг его предстоящего юбилея. Все чиркал, чиркал спичкой. Долго закуривал. Молчал. Входила его жена и говорила: „Саша, тебе нельзя курить“. Он раздражался»³.

¹ Сердобольский О. Обывательская история Петербурга: Ее мечтал написать академик Александр Панченко // Санкт-Петербургские ведомости. 2002. 5 июня. № 103. С. 3.

² Невская Д. «На русского не угодишь...» // Даугава. 2002. № 6. С. 117–126.

³ Там же. С.118.

Когда я вспомнила этот эпизод? Когда решила опубликовать интервью, взятое в 1997 г., осенью 2002 г., то есть уже после его ухода... Вернувшись к другим интервью с подобными зачинами, я обнаружила, что все они были опубликованы уже после смерти А. М. Панченко. То есть тогда, когда для всех нас, кто его знал, практически в одночасье стали вдруг необычайно значимыми каждая деталь его облика, каждая интонация, каждая спичка в его руке, книги, повалившиеся на его голову со стеллажей, когда он, недовольно бурча («А что, без фотографии никак невозможно?»), полез доставать для меня альбом. Мои воспоминания о нем были похожи на раскопки древнего города: где-то виднелись остатки фундамента, а то и целая улица, дверь без дома, утварь всякая, какие-то бусы. Бусы...

1990 год. Александр Михайлович в Риге покупает в подарок для жены янтарные бусы, а через 7 лет (!) вдруг как-то совсем неожиданно вспоминает об этом эпизоде: «А помните, Дашенька, как вы помогли мне бусы янтарные выбрать?» И потом еще несколько раз он вспоминал об этих бусах, без повода и по поводу, например когда представлял меня своей жене: «Валя, это Даша из Риги, которая мне помогла тебе янтарные бусы выбрать». Тогда я удивилась и подумала, что Панченко и его благодарная память о каких-то там бусах — «вещи несовместные». Сейчас я понимаю, что для него картинка прошлого складывалось в том числе (может быть, даже и «главным образом») из «незначительных» эпизодов, которые не только маркировали это самое «прошлое», но и указывали ему на его же, столь ценимую им самим, обывательскую природу. Смеею предположить, что Панченко культивировал в себе обывателя, «тренировал» его в многочисленных интервью, то и дело подкармливая его байками, повторяясь или варьируя их темы и мотивы.

Конечно, я и тогда осознавала, что имею счастливую возможность общаться с исключительным человеком, но его уход в Вечность позволил памяти обнажить самые простые слова, самые повседневные проявления его личности, самые незначительные детали микромира «большого» человека. Англичане говорят *small is beautiful* («малое всегда прекрасно»). Как только жизнь человека (великого ли, «маленького» ли) становится достоянием истории, сразу обнаруживается, что история складывается из малого.

Предположу, что Александр Михайлович столь часто и охотно примерял маску обывателя, культивируя его образ в своих многочисленных интервью, чтобы потом иметь полное право и основание написать историю России XX в. с обывательской точки зрения. Эта по-

зияция позволила бы ему сконцентрироваться на «простой истории»⁴ России, на том «малом», из которого складывается картина прошлого. Как ученый он попытался «сломать стену между объективным и субъективным», чтобы противостоять выхолощенности и рационализму академической науки, прагматизму нашего времени. «Если мы серьезно стремимся вдохнуть, уловить аромат, колорит века, его дух, мысль, культуру, нам непременно нужно просочиться в тогдашний быт, в повседневность канцелярии, усадьбы, избы, гимназии...»⁵ — отмечал Н. Я. Эйдельман. «Просочиться» пытались многие замечательные исследователи, но просачивались они, положим, в деревенскую избу XIX в., порой не снимая своих академических шлепанцев, а вот перевоплотиться в объект своего исследования и уже изнутри эпохи взглянуть на современную ему действительность мог позволить себе только Панченко. Он был и скоморохом, и иноком, и человеком барокко, который «мыслил аналогиями и концептами», «копируя каждый „архитипос“, каждый предмет и каждое явление», выявляя при этом «смысл оригиналов».⁶ Был он и обывателем...

Попробуем рассмотреть образ обывателя Панченко подробнее, наполнив его тем содержанием, которое подразумевал сам Александр Михайлович Панченко, употребляя понятие «обыватель» по отношению к себе. Каждая из рассматриваемых обывательских масок восходит к одному из известных значений слова «обыватель». Его обыватель иллюстрирует, пожалуй, все известные значения этого слова.

Тут вам и человек, живущий только мелкими личными интересами, мещанин с ограниченным кругозором: «Наступление на привычки обывателя меня всегда оскорбляло. История, в конце концов, не только Парад Победы, блокада Ленинграда и т. д. История — это то, что я привык делать, кушать, как вести себя.

Хотел жене подарить беличью шубу (Государственную премию получил, а так — с чего дарить-то?), так у нас уже много лет нет беличьих шуб. Раньше беличья шубка была одной из самых дешевых одежд. Смех...»⁷

⁴ Чудаков А. Сквозь историю: Н. Эйдельман: стиль ученого и писателя // Литературная газета. 1990. 18 апр. № 16. С. 5.

⁵ Эйдельман Н. Я. Твой девятнадцатый век. М., 1980. С. 6.

⁶ См.: Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 166.

⁷ Михайлов Иг. Александр Панченко: «Вера — это культура» // Московская правда. 2002. 11 июня. № 107. С. 5. Жена — Валентина Сергеевна Копылова-Панченко.

На его обывателе лежит ответственность за связь времен, за сохранение традицией. Обыватель обязательно сравнит прошлое с настоящим, не в пользу последнего, разумеется. Обыватель обязательно негодует по поводу «нынешних времен». И Александр Михайлович негодовал достаточно часто:

«— Александр Михайлович (...). Есть надежда увидеть вас со своей передачей на одном из центральных каналов?

— Вы знаете, сейчас же это никому не нужно. Телевидение пало. Как пала нация. Как... все пало».⁸

Обыватель ностальгирует по тому прошлому, в котором «бедность не порок» и которое представляется сказочным, хотя в нем и голодно, и страшно, но этого ничего не помнишь, потому что тогда был молод, весел и здоров: «Но никто не ощущал своей бедности как порока. Никто! Никто не стремился к богатству. Было такое некорыстное отношение к жизни. И это было счастье».⁹

«Что меня волнует сейчас, так это наша легкость, с которой мы отказываемся от наших древних привычек. От своей кухни. Вот — пицца. А почему — не пироги с капустой, кулебяка, расстегаи, оладьи и т. д.? Где, к примеру, наше замечательное льняное масло? В нас сидит какая-то смердяковщина».¹⁰

«Раздельное обучение тех лет имело свои преимущества. Ну хотя бы в том, что у нас было „я помню чудное мгновенье“». Идеальное было отношение к девушкам. (...)

Когда мы выиграли войну, тяжело было, что и говорить. Но какая надежда была! Жаль, конечно, что мы расстались со многими хорошими чертами».¹¹

⁸ Там же.

⁹ *Кавин Н.* Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну» // Звезда. 2007. № 2. С. 126.

¹⁰ *Михайлов И.* Александр Панченко: «Вера — это культура». С. 5.

¹¹ *Сердобольский О.* Обывательская история Петербурга. С. 3. Отвечая на вопросы журналистов, А. М. Панченко, как правило, повторялся. Создается такое впечатление, что он, воссоздавая в мелочах контекст повседневности, проговаривал страницы своей будущей, еще не написанной книги. И те примеры «простой истории» (ее фактов и мифов), которые кочевали из интервью в интервью, помогали ему удержаться в рамках амплуа обывателя, от имени которого эта история и должна была быть написана. Даже в предисловии к публикации переписки А. А. Ахматовой с Л. Н. Гумилевым А. М. Панченко придерживается знакомой по его интервью интонации, пытаясь погрузить читателя в ту эпоху, из которой пришли эти письма (см.: *Панченко А.* «...Настоящий двадцатый век» // Звезда. 1994. № 4. С. 170–176).

Как любой обыватель, он больше всего ценит спокойствие и постоянство. А резких и быстрых изменений опасается, и не любит «наступление на привычки обывателя», и сопротивляется этому наступлению как может: «Ну, знаете, учиться-то тоже надо уметь. Гарвард — для них, а не для нас. Ты должен думать: а как к нам-то все это приспособить. Вполне возможно, что надо ото всего этого учения отказаться. Вот смотрите. Налоги никто не платит. Мой друг, директор русской службы „Свободы“, приехал. Заходит ко мне. Открываю почтовый ящик. Там какая-то бумажка. Налоговая инспекция прислала. Я взял ее и выбросил. А он мне: „Ты что? Я в Америке все записываю, плачу...“ А я ему: „Тут порядки советские, дурила. Америка — это Америка. А Россия — это Россия. Не пойду, и все. И больше не пришлют!“»¹²

И, конечно же, обыватель живет не высовываясь, в своем маленьком мире: «Но вот что интересно — мы никогда не лезли ни в партию, ни в активисты, никуда. Сажали-то прежде всего их, а мы оказались в сторонке. Как я всегда говорю: вы колхозники, а я единоличник. Мы всегда были единоличники. И в этом есть некоторое преимущество».¹³

А еще обыватель должен, как все, верить в Бога, но не потому, что верует, а потому, что бабушка тайком в 1937 г. крестила. Да и признаваться в том, что веруешь, после стольких лет безверия даже как-то неудобно: «Может быть, одна из самых роковых проблем для России — это дурацкая религиозность. (...) Я не бог весть там какой верующий. Православный человек, крест все время носил и сейчас ношу, естественно. Меня бабушка, прабабушка учили. Что от меня еще требуется?»¹⁴

А где же «обывает» — живет, проживает, обитает, витает этот обыватель?

¹² Михайлов И. Александр Панченко: «Вера — это культура». С. 5. Упоминается А. Х. Горфункель.

¹³ Кавин Н. Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну». С. 125.

¹⁴ Михайлов И. Александр Панченко: «Вера — это культура». С. 5. Упомянуты бабушка и прабабушка по материнской линии: Вера Ивановна Соколова и Мария Васильевна Трашковицева. Однажды я с Александром Михайловичем зашла в собор Николы Морского, и тогда же он мне наказал, чтобы я заходила в храм в каждом городе, где бываю, и ставила свечи. Я свято выполняла этот наказ. Спустя несколько лет я призналась ему в этом. Он живо отреагировал: «Это славно... Как славно... В 1937 году, в год моего рождения, когда снимали с Николы колокола (бабушки рассказывали), то один сорвался и убил секретаря райкома. Наверно, тоже миф».

«Я — питерский. По матери — псковские корни. Отец, правда, с юга. И я, значит, — „не“. Мы на вас смотрим, вы какое-то там „нечерноземье“. Вы — нелюди. Вы — не глиноземье, не подзол. Как вас еще называть-то?»

Мы стали чужаками в своей собственной стране. И не случайно у нас насчет Ломоносова (образования. — *И. М.*) плоховато. Ломоносов-то с севера пришел. А север — пустой, холодный и голодный...»¹⁵

«Так что я василеостровский. Сорок лет я прожил на Васильевском острове. Но там с жильем было плохо, поэтому оттуда уехали. А так мы васинские».¹⁶

В этом автобиографическом признании Александра Михайловича есть то, что отличает природу его обывателя: он многолик — он, как ребенок в домашнем кукольном спектакле, говорит сразу за нескольких персонажей, обозначая их местоимениями *Я*, *Мы*, *Вы*. Однако и те, что *Мы*, не очень далеко ушли от тех, кто *Вы*, так как и «вы» и «мы» — все одним миром мазаны, все «из народа» и пришли либо с севера, либо с юга, только одни раньше, другие позже, но они и есть те самые «пришлые», про которых обыватель всегда скажет: «Понаехали тут...»

В интервью проступает и сословная принадлежность его обывателя. Происхождение и биография Панченко давали ему возможность перемещаться в пределах сословной парадигмы: от городского к сельскому обывателю и обратно. Сословная принадлежность варьируется в зависимости от ситуации, от контекста интервью: «Мы из простых, но богатые. И бабушка была такая умная, она сказала: „Надо бежать!“ Где-то весной. Маме моей тогда было несколько месяцев. И они убежали в Псковскую губернию. И основали деревню. Там раньше был погост, а деревни не было. Они там поселились и основали деревню Медведово».¹⁷

«Бабушка у нас историософ была. Хотя абсолютно необразованна, то ли из мещан, то ли из дворян по материнской линии».¹⁸

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Кавин Н.* Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну». С. 125.

¹⁷ Там же. С. 124. Мама — Нина Тимофеевна Панченко (урожд. Соколова; 1917–1992), сотрудник ИРЛИ в 1952–1972 гг.

¹⁸ Другая история: ⟨Интервью А. М. Панченко⟩ // Книжное обозрение. 2007. 19–25 февр. № 8. С. 8.

«По материнской линии я скобарь — предки из Пскова...»¹⁹

«Мы из простых крестьян, из крестьян, уехавших в город. (...) А какие такие особые корни? „Из тех ворот, что и весь народ“. Я горжусь своими предками. Вот все, что я могу сказать».²⁰

«Мой дедушка был заведующим гаражом. Он один из первых шоферов Петербурга. Прадед мой был управляющим домами здесь, в Петербурге. Он умер в 24-м году...»²¹

В одном из интервью обыватель «из простых» Панченко настолько запутал журналиста, что тот вынужден был задать ему прямой вопрос: «Александр Михайлович, вы говорили, что ваши предки из крестьян. И в то же время ваши папа и мама работали в Пушкинском Доме. То есть они, выйдя из крестьян, стали учеными?»²²

Панченковский обыватель, как ему и положено, гордится своими предками, которые в начале XX в. отправили своих детей учиться в город, несмотря на то что при этом потеряли право на свою долю общинной земли. Да и вообще у него «непростые» простые предки: бабушка без высшего образования, а «Достоевского знала великолепно», Правда, Александру Михайловичу, видимо, важно было упомянуть, что она уже в Питере родилась, а дед, хотя тоже из простых, но «один из первых шоферов Петербурга, до революции рзаведовал аражом Металлического завода: не шуточная должность, между прочим!», а «после революции деду сразу предложили стать директором завода, но он отказался, потому, наверно, и жив остался».²³

Обращает на себя внимание тот факт, что образ сельского обывателя у Панченко выглядит менее убедительным, чем, например, городского, на позиции которого он то и дело соскакивает. От сельского обывателя А. М. Панченко как-то сразу отмежевывается. Известно, что одной из магистральных тем его интервью рубежа веков была тема крестьян, утеравших свое призвание, подавшихся в город и ничего

¹⁹ Кантор Ю. Александр Панченко: «Мы живы памятью» // Известия. 2002. 5 июня. № 95. С. 7.

²⁰ Кавин Н. Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну». С. 125.

²¹ Кантор Ю. Александр Панченко: «Мы живы памятью». С. 7. Упомянуты дед и прадед по материнской линии: Тимофей Лукич Соколов и Иван Васильевич Трашениковичев.

²² Кавин Н. Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну». С. 127. Папа — Михаил Андреевич Панченко (1909–1942?), сотрудник ИРЛИ в 1934–1941 гг.

²³ Кантор Ю. Александр Панченко: «Мы живы памятью». С. 7.

путного в нем не сотворивших. Когда Панченко рассуждает о крестьянстве, о «культуре Левши», как-то сразу становится заметным, что и «ус отклеился», и «грим потек», то есть образовался явный зазор между маской обывателя (сельского ли, городского) и личностью ученого, интеллигента. В этот момент Панченко особенно резко меняет не только интонацию и речевую тактику, но и отказывается от местоимения «мы», спасающего его всякий раз, когда он перевоплощается в обывателя, и прибегает к местоимению «они»: «Деревенский человек отличается от нас по мировоззрению. Оно у него универсальное: он погоду предсказывает лучше телевидения, ему надо уметь и теленка у коровы принять, и жене помочь родить, и избу срубить, не говоря об огороде и тому подобном. Поэтому он думает, что знает все, это российское всезнайство, он не виноват, но такова жизнь. А в городе необходимо быть профессионалом: умеешь свой трамвай водить — и прекрасно. У нас на улицах что творится? Все идут на красный свет. Почему? Потому что это деревня».²⁴

И о том же: «Уничтожение крестьянской Руси — вот что самое страшное! Потому что крестьянин, пока он живет в деревне, он на своем месте. Это еще Глеб Успенский отмечал. Как только в город приезжает, он спивается. Возвращается — всё опять по-старому. (...) Крестьянин же гораздо лучше погоду предсказывает, чем телевидение, метео-ТВ. Он примет и теленка у коровы, и ребенка у жены, если уж на то пошло. Избу может построить. Он обязан это делать. Жизнь такая. И вот они с этим универсальным сознанием, с универсальной культурой приезжают в город. А в городе только профессионалы. Вот смотрите, все идут на красный и едут на красный. Это все — крестьяне! Потому они и идут, как лошади ходят, у них там не обращают ни на что внимания. И вот крестьянин начинает учить людей, как стихи писать, как не писать. Когда они станут в городской стороне горожанами, тогда, может, что-нибудь получится...»²⁵

Обращает на себя внимание явное неприятие ученым образа сельского обывателя, который «повалил в город». А кто виноват в том, что произошло «стирание грани между городом и деревней»? Панченко отвечал: «Мы же стирали грань между городом и деревней. Стерли деревню».²⁶ Кто на этот раз эти «мы», от имени которых Панченко был готов повиниться за то, что наступила «культура Левши»?

²⁴ А. М. Панченко. Интервью // http://www.kultura-portal.ru/tree_new/cultpaper/article.

²⁵ Михайлов И. Александр Панченко: «Вера — это культура». С. 5.

²⁶ Кантор Ю. Александр Панченко: «Мы живы памятью». С. 7.

Скорее всего, Александр Михайлович говорит от имени русской интеллигенции. Всякий раз, когда Панченко касался этой темы, он и винился, и досадовал на русского мужика, пытаясь объяснить главные проблемы России XX в. желанием сельских обывателей «бежать в город и мстить ему»: «Самая главная проблема XX века — проблема города и деревни. Город стал есть деревню — не очень понятно, за что — задолго до революции (читайте Чехова „Мужики“, „В овраге“ и „Деревню“ Бунина). Разложение деревни, возможно, и было, но город приписал вину за это не себе, а деревне. Это, я считаю, самое страшное в XX веке. Горький писал: когда вымрут эти глупые люди деревни... А он-то кто такой?»²⁷

Но почему интеллигент «из простых» Александр Михайлович Панченко предъявляет такой счет к деревне? Предположу, что он приписал вину за это не деревне, а себе, так как Александр Михайлович очень хорошо знал, кто он такой. Так же как знал это и А. П. Чехов — писатель, чье имя Панченко чаще других упоминал в своих статьях и интервью и даже назвал его однажды «самым умным и самым осторожным» русским писателем. А несвободные от штампов журналисты очень любили сравнивать Александра Михайловича с Антоном Павловичем, обнаруживая в них общие «родовые» черты: «Тогда в поисках Александра Михайловича в Пушкинском Доме я наткнулся на его бронзовый бюст — аккуратно напротив кабинета с табличкой „Академик А. М. Панченко“. Но при ближайшем рассмотрении бронзы на ней обнаружилось пенсне и невесть откуда взявшаяся табличка „Антон Павлович Чехов“. Есть в облике русского интеллигента при всем разнообразии типов и особенностей какая-то общая родовая черта: нечто такое неуловимое в одежде, в том, как она сидит, в жестах, в умении вести речь и даже молчать. И Панченко был из этой породы».²⁸

Трудно не согласиться: «родовая черта» действительно есть, но, видимо, она кроется не во внешних проявлениях, а в раздвоенности сознания русской интеллигенции, уходящей своими корнями в крестьянскую избу. Это почти трагическое осознание крестьянской среды как «своего-чужого» мира замечательно сумел передать А. П. Чехов в таких своих произведениях, как «Новая дача», «Мужики», «Моя жизнь».

Известно, что Л. Н. Толстой был недоволен изображением крестьян в «Новой даче», так же как и в «Мужиках». 26 мая 1905 г. он сказал В. Г. Черткову: «„Мужики“ Чехова — плохое произведение. Чехов

²⁷ А. М. Панченко. Интервью. См. сн. 24 к наст. статье.

²⁸ Михайлов И. Александр Панченко: «Вера — это культура». С. 5.

колеблется. „Новая дача“ — прямо отвратительна».²⁹ В чем же заключается «колебание» Чехова? Уж не в том ли, что сам Чехов был зажат в тисках между глубоко презираемой им природой русского интеллигента «из простых» и теми «простыми», про которых он очень хорошо понимал, почему они с собой ничего поделаться не могут. Эта та самая «родовая общность», которая позволяет, например, родителям особенно непримиримо относиться к тем недостаткам своих детей, которые дети у них же и унаследовали. Вот это колебание между досадой и жалостью проявлялось всякий раз, когда Александр Михайлович заговаривал о крестьянах.

В отличие от случаев обывательского бытования в определенной местности, где сложно иной раз провести границу между панченковскими *Вы* и *Мы*, Александр Михайлович очень четко определяет границу сословного мировосприятия. Он отмежевывается от тех, кто «чужак в своем дому», от тех, кто портит технику (ох уж эти чеховские и панченковские «злоумышленники!»), тех, кто учит интеллигенцию, как писать стихи и руководить государством. Александр Михайлович печально констатирует, что одной из причин исходов деревенских в город является «зависть к налаженному быту»: «Это все они, деревенские ребята, которых мы заставили покинуть родину. Российское ощущение сейчас — это ощущение чужака в своем доме. Так чувствуем не я, не вы, но огромное большинство. В этом все виноваты. Все мы свалили дурака».³⁰

Но так ли уж в дореволюционной России был налажен этот «быт»? «Веховец» М. О. Гершензон писал в 1909 г., что «интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью — то гордый вызов, то покладливость, — не коллективная, я не о ней говорю, — а личная».³¹ Гершензон диагностически сформулировал причину взаимной

²⁹ У Толстого, 1904–1910: «Яснополянские записки» Д. П. Маковицкого // Литературное наследство. М., 1979. Т. 90, кн. 1: 1904–1905. С. 297.

³⁰ А. М. Панченко. Интервью. См. сн. 24 к наст. статье.

³¹ Гершензон М. Творческое самосознание // Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1990 (репринт изд. 1909 г.). С. 81.

нелюбви интеллигенции и народа. Она кроется в том, что «нет метафизической розни» у русского мужика и барина, так как «нет глубокого качественного различия между душевным строем простолюдина и барина; отчасти барское знание столетиями просачивалось в народ, отчасти в самой интеллигенции не так уж велик раскол между сознанием и жизнью».³²

После выхода первого издания сборника «Вехи» эта точка зрения на русскую интеллигенцию была признана клеветой и кощунством. Гершензон настаивал, что следует изучать «жизнь русского общества по двум раздельным линиям — быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего».³³ Как мне представляется, восприятие русского быта народом и интеллигенцией как не вполне своего и даже в какой-то степени пренебрежение этим бытом не только сближало «крепостника-вольтерьянца» и народ. Это было то самое узнавание себя в другом, послужившее поводом к «нелюбви» и, в конечном счете, ставшее причиной стирания границ между городом и деревней.

Взгляды на деревню у героини чеховской повести «Моя жизнь», Маши, дочери инженера и внучки ямщика, эволюционирует от полного умиления перед мужиком до полного неприятия мужицкого мировоззрения и образа жизни, в то время как главный герой все больше проникается к мужикам сочувствием и даже любовью. Приведем обширную цитату: «Она негодовала, на душе у нее собиралась накипь, а я, между тем, привыкал к мужикам и меня все больше тянуло к ним. В большинстве это были нервные, раздраженные, оскорбленные люди; это были люди с подавленным воображением, невежественные, с бедным, тусклым кругозором, все с одними и теми же мыслями о серой земле, о серых днях, о черном хлебе, люди, которые хитрили, но, как птицы, прятали за дерево только одну голову, — которые не умели считать. Они не шли к вам на сенокос за двадцать рублей, но шли за полведра водки, хотя за двадцать рублей могли бы купить четыре ведра. В самом деле, были и грязь, и пьянство, и глупость, и обманы, но при всем том, однако, чувствовалось, что жизнь мужицкая, в общем, держится на каком-то крепком, здоровом стержне. Каким бы неуклюжим зверем ни казался мужик, идя за своею сохой, и как бы он ни дурманил себя водкой, всё же, приглядываясь к нему поближе, чувствуешь, что в нем есть то нужное и очень важное, чего нет, например, в Маше и в докторе, а именно, он верит, что

³² Там же. С. 88.

³³ Там же. С. 79.

главное на земле — правда, и что спасение его и всего народа в одной лишь правде, и потому больше всего на свете он любит справедливость. Я говорил жене, что она видит пятна на стекле, но не видит самого стекла; в ответ она молчала или же напевала, как Степан: „у-лю-лю-лю“... Когда эта добрая, умная женщина бледнела от негодования и с дрожью в голосе говорила с доктором о пьянстве и обманах, то меня приводила в недоумение и поражала ее забывчивость. Как могла она забыть, что ее отец, инженер, тоже пил, много пил, и что деньги, на которые была куплена Дубечня, были приобретены путем целого ряда наглых, бессовестных обманов? Как могла она забыть?»³⁴

Александр Михайлович Панченко неоднократно указывал на главную проблему русского человека — склонность к утопизму. Эту черту — веру в справедливость — выделяет в русском народе главный герой «Моей жизни», который по своим взглядам близок Чехову, но которого Чехов в конце концов оставляет работать маляром и красить вместе с мужиками купола церквей и крыши домов, отчего создается ощущение, что автор наказывает и его, и себя за тот беспросветный идеализм, который так умиляет в мужике и так раздражает в интеллигенте. А. М. Панченко со страниц газет неоднократно призывал отказаться от этого идеализма и не делать того, что не надо (Александр Михайлович называл это «третьим видом безделья русского человека»). Он совсем по-вольтеровски призывал каждому «возделывать свой сад», то есть «помнить, что где родились, там и пригодились», «восстанавливать порушенное, начиная со двора, своей семьи»: «Надо сажать картошку и собирать клюкву!..»³⁵

Вот они, здравые размышления настоящего... европейского обывателя, для которого налаженный быт — это цель, средство и необходимое условие для нормальной жизни духа и мысли. В России же призывать к такому — это чистой воды идеализм. Видимо, Панченко это понимал. Может быть, поэтому весьма убедительным выглядит употребленное им местоимение «мы» в следующем контексте: «Мы утописты, русские, утописты. Как моя бабушка голосовала за пятый список, за большевиков, хотя сорок тысяч рублей, которые в банке лежали, уже „ляпнули“. Тот же самый пятый список и „ляпнул“, между прочим. Мы все хотим, чтобы у нас был идеал. Но нам надо

³⁴ Чехов А. П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Сочинения: В 18 т. М., 1977. Т. 9. С. 256.

³⁵ Кавин Н. Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну». С. 131.

наконец смириться с тем, что мы построим какую-то более-менее сносную жизнь. Более-менее сносную. Всеобщего счастья не будет. Не будет „неба в алмазах“. Чехов, самый здравомыслящий писатель, и тот: „В Москву! В Москву!“, „Мы еще проживем!“ Его герой едет и думает, что через сто лет все так и будет прекрасно, как это солнечное утро. Не будет! Надо успокоиться, перестать идеализировать, и тогда мы сможем жить более-менее сносно».³⁶

А. М. Панченко в своих интервью предстает настоящим русским обывателем, который хочет примирить стихии духа и быта, видя в их слаженной работе залог будущего счастья России. Но сквозь маску его обывателя то и дело проглядывает чеховский «неисправимый дарвинист»: «Я был на приеме в Кремле, и один официант говорит все время: „Ай эм сорри, ай эм сорри...“ Я ему: „Брысь отсюда!“»³⁷

21 июня 1897 г. Чехов жаловался в письме к А. С. Суворину на соседей-крестьян: «Водку трескают отчаянно, и нечистоты нравственной и физической тоже отчаянно много. Прихожу все более к заключению, что человеку порядочному и не пьяному можно жить в деревне только скрепя сердце и блажен русский интеллигент, живущий не в деревне, а на даче».³⁸

Мой разговор с Александром Михайловичем тоже закончился в чеховском духе. Чем не диалог дяди Вани и Сони? «Ух... Тяжко... Что-то совсем тяжело, Даша... Отдохнуть хочется, а отдохнуть — никак. И дела не делаешь, только все как-то... Просто мука какая-то. Вот если бы „положили говорить о первой любви“, то это я согласен. О первой или о второй любви — нашли бы какую-нибудь тему язык почесать. Но для этого нужна деревня. А что? У меня есть дача, и даже не одна. Но надо уехать и жить там. А сейчас начинается весна... Даст Бог...»³⁹

А Бог дал ему прожить еще пять весен.

³⁶ Третий вид безделья: С акад. А. М. Панченко беседует журналист Н. Кавин // Первое сентября. 2002. 10 сент. № 61. С. 3.

³⁷ Михайлов И. Александр Панченко: «Вера — это культура». С. 5.

³⁸ Чехов А. П. Полн. собр. соч. Письма: В 12 т. М., 1979. Т. 7. С. 18.

³⁹ Невская Д. «На русского не угодишь...» // Даугава. 2002. № 6. С. 126.

А. Ю. Арьев

Изучая протекшее, вечное (Об Александре Михайловиче Панченко)

Идеи, которыми он жил... Идеи эти старые, как русский духовный опыт, как русская почва.

Не скажешь, что он их проповедовал. Он ими мучился. Пропагандистам различных идеологий — пусть самых распрекрасных — он не чета.

Он и вообще много мучился, в разные годы своей жизни по-разному. В советское время — от ханжества, в постсоветское — от хамства. И в любую из эпох его угнетало и раздражало общество, всем миром вытесняющее из сознания граждан представление о чести. «Потерька чести», от которой русские люди страдали и в стародавние времена, — вот чего невозможно перенести, что невозможно было Александру Михайловичу принять как историческую данность.

«Честь — не русское понятие», — заявил когда-то почтеннейший русский историк Михаил Погодин. Мнение современника Пушкина, надо полагать, было в большой степени полемичным, напоминавшим людям «дней Александровых прекрасного начала» о том, что укрепившийся в их среде культ чести для страны, не знавшей рыцарства, неорганичен. Все они обречены стать «рыцарями на час», сойти со сцены, сойти с ума, превратиться в юродов.

Не потому ли Александр Панченко так был пленен феноменом колоссального распространения на Руси юродства? Юродства, носившего все черты, мало сказать, подвижничества — прямого подвига. Любому гордецу, любому царю один юродивый не затруднялся бросить в лицо слова о «потерьке чести».

Знали мы, всегда знали, чего себя ежечасно лишаем. Знаменитый обличительный пафос русской литературы — он едва ли не на этом бродиле юродства и замешен. С церковной паперти юродивый, с печи Иван-дурак (его секуляризованный двойник) укоряют расположившихся вольготно «премудрых мира сего», посрамляют ложное благочестие во имя истинного. Системное изучение юродства на Руси — одно из замечательных достижений А. М. Панченко как ученого-филолога. Особенно, помню, он был рад, когда сходную с собственной мыслью о взаимосвязи фольклорного и церковного символов блаженной нищеты обнаружил у одного из высоко ценимых им русских философов — Георгия Федотова.

Если, по Г. П. Федотову, юродивые стали преемниками святых князей в их служении обществу,¹ то в Новое время это служение легло на плечи русской литературы, вернувшей представление о чести и бесчестии в социальную сферу жизни. Эта общая перспектива объясняет пафос поздней статьи А. М. Панченко «Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема» (1991) — с ее категорическим итогом: «Итак, от царей нация отвернулась, святых меньше приобрела, чем потеряла. Остались поэты. И нация выбрала Пушкина» (с. 318).²

С пушкинских времен слово «честь» приобрело новый оттенок значения, смежный со словом «гонор». Но и в Древней Руси, полагал А. М. Панченко, слово это в нашем словаре было вполне обиходным. Только «честь» была тут не индивидуальным приобретением человека, а его родовым достоянием. И в этом смысле сплошь людьми чести оказались, например, старообрядцы, пусть у них это слово и не было в чести. Недаром Александр Михайлович всегда с таким пиететом отзывался о протопопе Аввакуме: свою честь он отстоял на зависть любому герою «рыцарской эпохи». И также недаром как ученый А. М. Панченко занимался персонажем идейно Аввакуму противоположным — человеком обновленного «западнического» сознания, Симеоном Полоцким.

«Западником» Александра Панченко изучение русской истории не сделало. Да и «славянофилом» вряд ли. Все же не утаим: ему казалось, что при разделении на лагеря среди проповедников «соборности» крупных, образованных личностей обнаружилось больше, чем среди «борцов за права человека».

«Русский вопрос» для него сводился принципиально к другому. К тому, что во времена Петра соблазном России стало никакое не проторение пути в Европу, а нечто более глобальное: секуляризация, обмирщение всей жизни страны. Был ли это соблазн или спасение — вот в чем проблема.

Светопреставление настанет скоро и для всех людей вместе — такова историософия человека древней христианской Руси. Она сменилась совсем иной: Страшный суд «комуждо свой». Случился этот переворот в сознании русских людей в XVII в. То есть во времена,

¹ См.: *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 199.

² Здесь и далее в тексте с указанием в скобках страницы даются ссылки на изд.: *Панченко А. М.* О русской истории и русской культуре. СПб., 2000.

изучение которых А. М. Панченко избрал своей ученой специальностью. Это были люди его души и их смятение — его смятением.

Сам Александр Панченко по рождению и воспитанию — гражданин царства культуры, а не веры. Он закончил все положенные культурному человеку университеты (в том числе пражский Карлов), защитил все положенные диссертации и на этом своем культурном поприще достиг успехов максимальных — по гуманитарной части стал одним из самых молодых в нашей стране академиков. И его отец работал до войны в том же самом Пушкинском Доме, где завершил свои дни Александр Михайлович. Завершил их в должности заведующего Отделом новой русской литературы.

Эта странность — ведь основные его научные достижения связаны с изучением древнерусского культурного наследия — тоже знак судьбы. За последние десять лет жизни он догнал — и перегнал — нас в образе нашего современника. Его публичные выступления, циклы радио- и телевизионных передач научили нас вновь различать эхо прошедших веков в нашей быстротекущей жизни. Занятие не праздное, потому что «эхо прошедшего» — это «эхо вечности». Эта грань миропонимания, составляющая существенную часть бытия человека Древней Руси, нарушена Новым временем, по мысли А. М. Панченко, основательнее всего.

«Самостояние человека» трудно переоценить. Но и «самостояние» бывает разное. Об этом академик и размышлял преимущественно, исследуя «великое молчание» русской культуры: «Я писал о том, что в Древней Руси поведенческая установка на повторение и подражание была общепринятой, что каждый откровенно — в отличие от ренессансной и постренессансной эпохи — стремился повторить чей-то уже пройденный путь, сознательно играл уже сыгранную роль» (с. 252).

Он не утверждал этого канона как этической нормы для любых времен, но он хотел, чтобы каждый понимал: эта норма — *была*. «Отрицание прошлого, — писал А. М. Панченко, — есть, в сущности, порицание прошлого, что житейски вполне понятно: там предостаточно крови, горя, голода и слез. Мы все это наследуем и всего этого страшимся».³ Так что никакого пассаизма в чувствах, никакой ностальгии по канувшей старине, никаких идей реставрации Александр Михайлович не вынашивал. Он жаждал освобождения человеческого

³ Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла: Диалог. Л., 1990. С. 71. (Сер.: Новинка года).

сознания как от «прогрессистского», так и от «эсхатологического» утопизма. Не мудрено, что в среде, где господствуют общие мнения и общие вкусы, он никогда не становился своим. «Эмигрировал в Древнюю Русь»⁴ он отсюда. Эти его слова — позиция, а не парадокс.

Помню, как однажды один юный сторонник системы монархического правления в России спросил его простодушно: «Александр Михайлович! Ведь вы-то уж не стали бы возражать, если бы у нас снова на троне появился царь?»

Александр Михайлович, посмеиваясь, но не без резкости ответил ему буквально так: «Я бы, милостивый государь, не возражал, если бы у вас появился царь в голове!»

Иных царей и Александр Панченко ценил, не терпел только игнорирующих историческую данность пустопорожних умствований: «Помазанник Божий» русский царь или не «Помазанник». Но историю отечественную чувствовал лично, думал, например, что мог бы вписаться в тот период русской жизни, когда на троне возвышался Александр III. Вот этот Романов ему определенно нравился. Отчасти и своеобразной трактовкой кодекса чести: «Когда русский царь удит рыбу, Европа может подождать!»⁵ А более всего тем, что при внятной соседним и дальним странам демонстрации силы жилось при этом царе его подданным в общем и целом относительно спокойно. Мне кажется, Александр Михайлович ощущал с этим императором какое-то изначальное родство душ. Задумай новый Паоло Трубецкой изваять на коне августейшего Александра Александровича, лучшей модели, чем Александр Михайлович, ему бы не сыскать.

Так что когда мы говорим о мучениях Александра Панченко, не забудем: это не были муки от века рефлектирующего бедолаги, это были мучения полного крови и задорной силы богатыря. Богатыря, жившего в городе, далеко от зеленых дубрав и степных просторов, в городе, где сама почва была извечной проблемой. Как раз в беспочвенной Северной столице и должен был возникнуть — и возник — комплекс идей, который со времен Достоевского мы связываем с «почвенничеством» и который для Александра Михайловича был весьма значим. Он понимал его как задолженность культурного человека перед взрастившей его предков землей, перед поэзией этой земли. Старая русская

⁴ См.: *Кавин Н.* Александр Панченко: «Я убежал в Древнюю Русь и нашел там прекрасную страну» // Звезда. 2007. № 2. С. 127.

⁵ *Александр Михайлович, вел. кн.* Книга воспоминаний // Александр Третий: Воспоминания. Дневники. Письма. СПб., 2001. С. 121.

песня «Не шуми, мати зеленая дубравушка...» говорила его сердцу не меньше, чем лирика Александра Блока.

Да и помимо сердечных пристрастий он имел опору в самых что ни на есть научных воззрениях своих учителей, в первую очередь Варвары Павловны Адриановой-Перетц, исследовательницы древней русской литературы в ее взаимоотношениях с фольклором, утверждавшей очевидность «появления в художественной системе писателя и в его языке определенных черт устной поэтики». ⁶ В «закрытом», «эзотерическом» тексте А. М. Панченко искал и находил биение пульса современной этому тексту «безгласной» жизни. «Культура — это единый процесс, все отрезки которого равноправны» (с. 251), — написал он в статье «О топике культуры».

Это значит, что рассмотрение эволюции любого типа культуры есть рассмотрение исторического вектора этой культуры. Хотя сама по себе эволюция «протекает все же в пределах „вечного града“ культуры», — пишет А. М. Панченко. И заключает: «Даже в периоды скачков старые ценности, выработанные многовековым народным опытом, только оттесняются на задний план, но не покидают „вечного града“» (с. 263).

На гипотетическую возможность эволюционного воспроизводства «старых ценностей» наталкивало Александра Михайловича еще одно чрезвычайно важное знакомство в жизни молодого ученого — его пражская встреча с одним из создателей и идеологов евразийства Петром Николаевичем Савицким. В 1945 г., после освобождения Чехословакии, осужденный советскими властями на десять лет лагерей, в 1956 г. он вернулся в Прагу, и, конечно, комплекс геополитических доктрин, выражаемых этим известным ученым, специалистом по экономической географии, предстал перед Александром Панченко в героическом ореоле.

Тут самое время и место коснуться одной извечно шекотливой проблемы самоидентификации русских ученых мужей, сказать об их отношении к оставшейся, заметим, у евразийцев за скобками интеллигенции. В отличие от своего наставника по научной работе Дмитрия Сергеевича Лихачева, не ценил Александр Михайлович нашу интеллигенцию, не ценил и не любил. Во всяком случае приватно рассуждал о ней только в негативных тонах. Интереснее, однако, другое —

⁶ Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 28 (глава «Историческая литература XI–XV веков и народная поэзия»).

то, что и выражение «он человек неинтеллигентный» было для него бранным. Такая антиномия.

Из кого же, по А. М. Панченко, состояло и состоит это некудышное племя? Ответ довольно прост и определен: компенсируя недостаток образования назойливыми политическими амбициями, в нем собралась недоучившаяся толком гуманитарная часть российской публики. «Архе»- и «архи»типичный «интеллигент» в понимании А. М. Панченко — это В. И. Ленин. А вот Г. П. Федотов, тот уже в число интеллигентов не попадал. И не потому, что не сдавал экзаменов, в отличие от Ильича, экстерном... Не попадали и врачи, учителя, редакторы (те, которые хорошие)... То есть те, кто, по нашему разумению, и есть эта самая интеллигенция. О чем Александру Михайловичу не раз и говорилось. Но он в ответ лишь посмеивался и махал рукой: мол, знаю, знаю...

Понять эту позицию можно, исходя из представлений о культуре самого А. М. Панченко. Свои исследования он начинал с разделения духовной культуры на «обиходную» и «событийную». Последней он отдавал должное в таких выражениях: «Небывалость — вот неперемный признак культурного события. Совокупность таких событий — плоть и кровь эволюции, неиссякаемого потока новизны» (с. 13). Все, казалось бы, хорошо, и интеллигенция, и кто там еще, — имеет полное право жить культурой такого вектора. В этом-то и вся беда, тут-то и подвох, этим обольщением интеллигенция себя и губит. Потому что не переживает как бытийственную данность культуру «обиходную», ту, что уже перестала быть новым культурным событием, перейдя «в разряд культурного обихода» (с. 13).

Не реагируя на «современность», мы не обязательно «дремлем». Может случиться так, пишет А. М. Панченко в исследовании о русском «бунташном» XVII столетии, что даже сама «косность» становится равновеликой «церковному идеалу благообразия, благолепия и благочиния» (с. 17). И через эту «косность», а не только через «прогресс» могут освободиться творческие силы, как это и произошло в Русской церкви периода раскола. Конечно, и «обиходная» культура меняется, не говоря уж о самом «обиходе». Это и важно сопрягать. Это и есть предмет анализа А. М. Панченко — академического исследователя. В своих работах он не уставал показывать, как в XVII в. русская «событийная» культура трансформировалась в «бунташную», «распалась на несколько противостоящих друг другу течений» (с. 48).

Паразителен общий итог размышлений А. М. Панченко. «Безмолвная» культура Руси показана им как культура вербальная, потес-

ненная в Новое время «производством вещей». «В известном смысле это означало упадок литературы» (с. 248), — пишет он. С точки зрения Петра, разъясняет он в работе «Русская культура в канун Петровских реформ» (Л., 1984), статья европейски цивилизованной страной «надлежало не производством слов, а производством вещей» (с. 244). Вещи стали «событийными», что и способствовало бурному цветению новой русской словесности — сначала в ее «событийном», а затем и в «обиходном» воплощении.

Неподатливая оригинальность мышления и поведения Александра Михайловича заставляла его чураться всего, что отдавало несамостоятельностью и клановостью, не говорим уж — партийностью. Собственно и от интеллигенции он себя отчуждал именно по нежеланию руководствоваться какой бы то ни было коллективной моралью. Что для человека такого склада естественно: он вырос в среде интеллигентной, в этой среде ему прежде всего приходилось отстаивать независимость мысли, суверенность. «Непохожими на интеллигентов», самоценными натурами он и восхищался в первую очередь. Достаточно упомянуть двоих его старших друзей: Владимира Ивановича Малышева, основателя Дрвলেখранилища Пушкинского Дома, исследователя наследия протопопа Аввакума, и затем Льва Николаевича Гумилева, человека всеобъемлющей фантазии и гениальных способностей...

Александра Михайловича привлекали люди, знавшие тьму необычных вещей, но ни свое, ни чье-либо знание не фетишизировавшие. И для него самого знание самоцелью никогда не было, приобреталось ввиду конкретных потребностей, носило рабочий характер. Скажем, новый язык усваивался тогда, когда что-то стоящее появлялось на этом языке в области его конкретных научных интересов. Для общей же эрудиции особенно стараться не стоило. Память, как это порой встречается у ученых людей, ума Александра Михайловича не обгладывала.

Но именно человеческая память приводила его в неизменный восторг. Память произвольная, житейская, не натасканная на интеллектуальные игры. Когда кто-нибудь — неважно кто — вспоминал эфемерную подробность «другой», неофициальной истории, какой-нибудь сущий пустяк — маршрут и номер трамвая, ходившего в 1947 г. до ЦПКиО, сорокалетней давности вирши филфакковского гардеробщика Миши — все это вызывало его мгновенную и восхищенную реакцию: «Ты помнишь!..»

Да и как забыть, например, самого Александра Панченко, молодого аспиранта, подкатывающего к приятелям в кафе на Малой Садо-

вой в императорском автомобиле? Случившемуся в Ленинграде последнему императору Эфиопии Хайле Селассие настолько понравился дружески помахавший ему с тротуара веселый прохожий, что самодержец остановил свой лимузин и предложил молодому человеку подвезти его, куда тому нужно. И молодой человек не растерялся сказать — куда!

Последние годы жизни Александр Михайлович был увлечен мыслью написать эту историю — своей и нашей с вами — «другой» жизни... Он был ее рыцарем. Потому что все в этой «другой» жизни, в этой «другой» истории было, как встарь, «по чести».

В этом странном для академического ученого влечении нет какого-либо «двойного счета», но в нем видится «двойной опыт». Как ученый Александр Михайлович показал на примере русского XVII века, каким образом «вечность-в-настоящем» превращается в «отдаленную историю». Это была вообще его тема, «гул будущего», заглушающий «эхо вечности». В начале нового века, оглушенные этим гулом, мы с благодарностью слышим эхо «русской вечности» в трудах академика Александра Михайловича Панченко. «Рыцаря-академика», сказали бы мы, вспомнив слова о «рыцаре-монахе», произнесенные в начале прошлого века Александром Блоком о герое ушедшего времени, Владимире Соловьеве, философе, всегда готовом к «последнему шагу».

Владимир Бударагин

Мстинский цикл (1999)*А. М. Панченко*

* * *

О чем еще мечтать ты можешь
Здесь, на пригорке, возле Мсты,
Где ни дорог, ни игрищ-торжищ,
Куда пути совсем просты:
Нужна всего лишь только лодка
Да хлебный к жительству запас,
А остальное все при нас —
Простор небес, лесная тропка,
Дошатый стол, бумаги лист,
Сорочки стрекоты «на бис»?
29 июля

* * *

Вот откуда-то, из-за леса,
Наползает серая мгла,
И дождя опустилась завеса
Там, на дальнем конце села.

Долгожданным июльским ливнем
Возрожден, зазвенел ручей,
Пусть сегодня ты в доме «сиднем»,
Только мир стал окрест звончей!

В речке зримо играет рыба,
Блещут капли на иглах сосны...
Ливень нынче — дивное диво,
Здесь дождей не бывало с весны.
30 июля

* * *

Утех городских
 истончился запас,
 В глухую деревню
 мой скачет Пегас!
 На крыльях летит
 через водный простор,
 Ему коновязью —
 нестройный забор,
 А стойлом — изба,
 где и печка, и печь,
 В киоте остатки
 бумажной иконы...
 На лавку седок
 поспешает прилечь,
 До утра избыв
 стихотворства законы.

31 июля

* * *

Я так и не поверил в тишину,
 Все чудились мне громные мотивы,
 Огромную настигшие страну,
 И с моря ветра шквальные порывы.

Хотя до моря плыть еще и плыть
 И никаких окрест землетрясений,
 Отечества о судьбах говорить
 Нам суждено порою предосенней.
3 августа

* * *

Дымной гарью тянет с верховьев,
 То земля торфяная горит...
 Нам, гостям, под надежную кровлей,
 Это все — лишь пейзаж или вид.

Но деревне беда и забота
 Задымленный нежданно рассвет —
 Видят в этом недоброе что-то
 Святоверы в грядущий свет.
4 августа

* * *

Застоялся в стойле Пегас,
Не пора ли ему на просторы,
Где щебечут ласточек хоры,
А вдали различим Парнас...
Свет сегодня с полудня погас,
Все поэты ушли в «затворы».

4 августа

* * *

Какие замечательные ивы
Растут на этих мстинских берегах!
Кто тот садовник,
что берег, растил их,
Подобье шара лиственно соткав?

Заведомое формы совершенство
Изобличает мастера вдвойне:
Единство времени,
единство места
И внепредельность где-то в вышине.

4 августа

* * *

Здесь бегут ручьи с горы,
Лезут лисы из норы,
Ходят жители за клюквой
На болото на горе,
А проснутся рано утром —
Видят травы в серебре...
Здесь родились, жили здесь,
Так и мир устроен весь.

7 августа

* * *

Человек стремится воссоздать
Мир, самим же им
изничтожаемый...
В том ему и Божья благодать,
И грехов прощение нечаянных.

Но каким воссоздан будет мир,
Знают лишь избранные, немногие —
Прочих же Господь позвал на пир,
Чтоб не были судьи слишком строгие.

7 августа

* * *

Граненая рюмка —
Увы, для лекарств —
Подобием кубка
Правителей царств.
Да палка резная
Для пешей ходьбы —
Память живая
Жезлом судьбы!

7 августа

* * *

Мошкara не кружит в танце,
Предвещая теплый день.
Видно, время собираться,
Покидать приюта сень.

На асфальтовых просторах
Встретит жухлая листва —
Все еще вернуться в город,
Лето кончится едва.

Мне же завтра в путь-дорогу:
Дружба — здесь, а служба — там...
Ну и ладно! Слава Богу!
По мосткам ли, по мостам!
7—8 августа

* * *

Безветрие сегодня на прощанье,
Недвижен лес и смотрит на закат,
Предугадать пытаюсь утро раннее
Вне календарных, нам привычных дат.

Торжественность вечернего покоя,
Безмолвье трав, задумчивость листвы,
И бытие, превечное, земное,
Избавленное денной суеты.
8 августа

Памяти А. М. Панченко (2002)

* * *

Я сострадаю той душе —
Настали часы испытаний,
Она отвечает уже
По счету помыслов, деяний.

Ее был краток путь земной,
Смятенной, гордой и ранимой —
То воспаряла над толпой,
То ниспадала в топь трясины.

Но воплощение ее
Для всех воочью было зримым!
И пусть кружилось воронье —
Идти на свет ее могли мы!

Услыши, Господи, мольбу
О той души упокоенье,
Где тело тленное в гробу
Адама помнит в день творенья!..

* * *

Ну и что, что
мы сидим-едим...
Он-то был «кто»
среди нас один!
И ему мрак
не грозит теперь.
Получилось так,
отворилась дверь.

Классическая музыка из оперетт (Этюд времен перестройки)

Фрагмент ¹

В Институт свободы и воли я попал по нелепой случайности. Учился я скверно и разве что не изведал много скорби, избежав многих познаний... Обладая счастливой памятью и легкомыслием незаурядным, я не столько образовывал себя, сколько школярничал — излагал обрывки случайно зароненных мыслей, ворохи снятых вместе с пеною идей и — фантазий. Да, единственное, что всегда владело мной безраздельно, была фантазия, и та свобода, с какой я плодоносил в саду интуиции и воображения, зажигала тусклый оловянный огонек любопытства в глазах благосклонных моих учителей. «Эта голова... э-э-э... эта голова, знаете ли, устроена не совсем обычным образом, она сама не ведает, что творит, к ней нужен специальный академический комментарий», — сказал как-то, указывая на меня пальцем с остро отточенным ногтем, профессор Чалый, и этого было довольно, чтобы за мной утвердилась вздорная слава интеллектуального бродяги, шатуна и пустоболта, в речах которого мелькает иррациональная, а значит, единственная суть. В России не любят истины,

¹ Сергей Юрьевич Ясенский (1957–1996) окончил русское отделение филологического факультета ЛГУ (1979). Учился в заочной аспирантуре Пушкинского Дома, успешно защитил кандидатскую диссертацию, посвященную творчеству Леонида Андреева (1985), и до конца своей короткой жизни работал в Блоковской группе ИРЛИ РАН. Автор ряда статей, преимущественно о Л. Н. Андрееве, А. А. Блоке, И. А. Бунине.

Повесть «Классическая музыка из оперетт» была опубликована в петербургском «Новом журнале» (1994. № 1. С. 3–35) и является частью трилогии, которую она образует вместе с двумя другими произведениями Сергея Ясенского — «Романом, написанным от руки» (Там же. 1995. № 2. С. 3–65) и «Репетицией» (Там же. 1996. № 4. С. 56–115).

Повесть имеет ярко выраженный автобиографический характер, в ней в символической форме — не забудем штатный литературоведческий статус автора — отображены годы его учебы в аспирантуре Пушкинского Дома. В образе академика Волина без труда угадываются некоторые черты А. М. Панченко. Разумеется, между академиком Волиным и академиком Панченко, как между всяким образом и прототипом, имеются и весьма существенные различия, с учетом которых и следует воспринимать этот весьма своеобразный и яркий печатный дебют Сергея Ясенского-писателя. Фрагмент этой повести помещен в разделе воспоминаний и литературных откликов на личность А. М. Панченко как художественное свидетельство необыкновенной популярности ученого среди молодого поколения филологов 1980-х гг. — *Примечание С. А. Кибальника.*

добытой тяжелым, размеренным и напряженным трудом, напротив — схваченное на лету, с пылу с жару, *праздничное из-ничего*, поперченное жестокой ухмылкой скандала, — о, это способно потешить нас до потрохов... Так завещал нам Пушкин, и кто из нас не расстреливал козьявкой, наковыренной в носу, пергаментного от желчи Сальери во славу пьяненькому Моцарту. Я спорил о книгах, которых просто не читал, с приятелями, которые их не прочтут никогда; я утверждал, что Достоевский страдал болезнью ментальности, что Гоголь был передетой женщиной, необыкновенно пронизательной из-за вечно неудовлетворенной чувственности; что Тургенева одолевало бессилие и поэтому вместо романа всегда выходила повесть; что Горький и Леонид Андреев могут быть поняты только как гомосексуальная пара, а точнее, квартет, если к ним добавить лысого, как Голгофа, Серафимовича и почитаемого мною Ивана Бунина. Сии экскурсии в историю отечественной словесности я делал по преимуществу в — не к ночи будь помянут — баре «Сфинкс» за стаканом (а вовсе не рюмкой) ликера и чашкой дымящегося мокко из серебряного кофейника. Приятели внимали мне с восхищением, не лишенным легкого студенческого презрения к моей учености, и бережно провожали меня под руку к трамвайной остановке. Не знаю, чем бы закончилась моя университетская одиссея, что и каким школьникам поведал бы я в недрах Российского Нечерноземья об их любимых писателях и поэтах, если бы не произошло нечто, разом наставившее меня в наезженную колею академического изыска.

Я брел полночной улицей, я был нетрезв. Майский сумрак сгущался, тлел, мерцал, сплошные стены домов были ненадежны, как оперные декорации, и что-то твердило мне о том, что на этот раз так просто я к себе не добреду. Казалось, ночь воротит мордочку от моего лица, как дымчатая кошка, сторонящаяся пьяного дыхания, и сквозь изгиб пленительно кошачьей пастюшки я уже видел, как белели зубы. Внезапно я услышал резкий свист и топот ног за моей спиной. Я обернулся — это была шпана, ребята лет по шестнадцать. Спустя несколько мгновений я пытался драться, меня ударили по голове тяжелым, сорвали с руки часы и сбили с ног. «Лежи», — услышал я, впадая в нестрашное оцепенение, в котором трудно было шевельнуться. Так я лежал с вывернутыми карманами и вяло созерцал непроницаемое небо с еле прорисовывавшимися облаками. «Как хорошо стоят эти облака, совсем не так, как бежали эти неразумные юноши, совсем не так, как я пытался им противодействовать, и отнюдь не так, как они — нелепо, но внятно — взяли и избili меня» — так я старался

размышлять, когда огромная, как самосвал, фигура склонилась надо мной. «Восстань», — услышал я рокочущий алкогольно сиповатый бас. Я повиновался.

«Кто ты таков?» — громогласно спросил меня глухой, как захо-лустье, великан в тесном пиджаке никак не меньше 56 размера. «Сту-дент», — ответил я. «От студента есть пошла русская земля, то бишь свобода и воля, — сказала чудище, захохотав, и погрозило мне огром-ным кулаком. — Тебя могли замочить, но анархия нашла на анархию, разбойники на студента, вышел не дубовый бушлат, а верный случай: ты встретил Волина».

Так я познакомился с главным научным сотрудником Института свободы и воли, магистром нагана, человеком, который в детстве ви-дел Махно.

Свободный институт был создан в 192... году как Противоправное учреждение, долженствующее отстаивать священные идеалы анар-хии, мятежа и бунта посреди обывательской лужи, провозгласившей культ сосисок, подтяжек и веников. Заведение вело подрывную дея-тельность все семьдесят лет своего существования, но закрыть его было нельзя. Почему — это секрет, известный только двум людям в стране, Большому Хозяину и Вожаку Института, академику Свобо-дину, личности легендарной и официальным указом бессмертной, но невидимой и бесплотной. Существование Института не было безоб-лачным, с самого начала в его стенах было немало правительственных шпионов, одно время все сотрудники были шпионами, потом, прав-да, когда Институт был отправлен шарашить в лагеря, шпионы по большей части успели выйти вон, и их место заняли настоящие анар-хисты. Однако затем, когда Институт вернулся в свой особняк на на-бережной, соглядатаи опять пополнили его штат и не покидали его никогда, порою составляя до $\frac{2}{3}$ членов Ученого совета. Но и здесь не все ясно, так как были случаи, когда вчерашние шпионы и прово-каторы переживали кризис и более не могли отправлять свои обязан-ности, так как проникались идеями свободы и воли. Тогда их, впро-чем, *разъясняли* и убирали, заменяя новыми. Такое существование считалось вполне нормальным, ибо, как не раз говорил мне Волин, никакая анархия и никакой бунт не обходится без провокации. Дея-тельность Вольняги и вольняшек — а именно так неофициально про-зывался Институт и его работники со времен лагерной жизни — была бурной, но в общем вполне невинной. Дело в том, что по неписаному, но твердому соглашению между Правительством и Институтом его работа могла касаться только прошлого («Наша свобода — только

из прошлого бьющий свет» — красовалась надпись на фронте институтского особняка), а именно русской литературы и философии, равно как западных влияний в той мере, в какой они были усвоены русской культурой. Таким образом Институт был застрахован от прямой конфронтации с властью, да и вообще касательства к реальности, к событиям, происходящим в стране, не имел, за редким исключением, никакого. «Эмпирикой мы не занимаемся, — гордо говорили сотрудники. — Мы воздействуем не на кулаки и не на клыки, а на умы, подсознание, подкорку».

Статьи и книги сотрудников должны были поддерживать в обществе бессознательную тоску по свободе и пробуждению воли к ней у тех, у кого она была выпарена на медленном огне насилия и рабства. Поговаривали, что деятельность Института и сам факт его существования объяснялись тем, что согласно медицинским открытиям, сделанным еще в начале века, в обществе непременно должен тлеть фитилек свободы, дабы люди не переходили в животное состояние, в котором они не могут уже обеспечивать даже минимальную производительность труда, малейшую творческую активность и хотя бы скромные, но внятные научно-технические успехи. Не приходится сомневаться в том, что власть предрежащие считали Институт забавной игрушкой, картонным паяцем, ниточки от которого находятся у них в руках. Анархисты, однако, полагали, что и ручной зверек иногда кусается, и не собирались отдавать это право задаром. Они выпускали в свет книгу за книгой: «Федор Достоевский. Оправдание свободы и эксцессы воли», «Власть плоти и свобода духа у Гоголя», «Непротивление свободы добру: воля и догмат в творчестве Льва Толстого», «Сверхчеловеческое и фатальное. Лермонтов: уединение в перекрестье прицела», «Тайная свобода Пушкина», «Свобода в чеховском сумраке», «Болезнь и освобождение: Всеволод Гаршин», «Блок и Андрей Белый. Мистика свободы», «Любовь, смерть и свобода. Тургенев и французские каблуки» и т. д. и т. п. Книги выходили маленькими тиражами: от 300 до 5000 экземпляров и скупались на корню любителями и собирателями, но все же они поступали в крупнейшие библиотеки, где с ними и могли познакомиться страждущие, разносившие затем свободные мысли по умам. Кроме того, труды Института не раз вызывали шумные кампании в газетах и журналах, выходящих уже, как водится, миллионными тиражами, и хоть в искаженном виде, но знакомивших читателей с тем, что творилось в Вольняге. Кампании эти порою заканчивались арестами, ссылками и высылками сотрудников — этого требовал народ, который по непонятным

мистическим причинам допускал существование Института как неизбежного зла и притона для интеллигентов, но справедливо полагал, что всякая уголовная деятельность должна быть если и не предотвращена, то наказуема строжайшим образом. Около Института даже был установлен милицейский пост, ожидавший все семьдесят лет народных волнений, погрома здания и избияния вольняшек, но тщетно — в городе никто толком не знал даже, где находился сей привал комедиантов, да и знать, по правде говоря, не желал, так как считал, что враги давно уже строчат свою пачкотню в подвалах Большого дома, под неусыпным надзором конвойных.

Никакие события в стране, никакая либерализация или, напротив, ужесточение порядка не оказывали ни малейшего влияния на работу Института: в нем твердили, что не о той свободе речь, что дело не в свободе либеральничать, а в той подлинной, о которой не знает никто — даже и они сами, и которая только в редкие минуты вдохновения посещает человека, чтобы отныне томить его уже всю жизнь, и провозвестниками коей поклялись быть чернорабочие воли.

Бывали слухи — и неоднократно, — когда люди академика Свободина, к вящему удовольствию властей, выходили в астральные области, теряя уже всякую связь с реальностью и помещались в психиатрические клиники, где пытались проповедовать свои идеи среди больных и медицинского персонала. За это они закономерно получали немилосердные инъекции сульфозина, наводившие порядок в умах и зажигавшие в сердце любовь к отечеству, а также отбивавшие охоту к подвижничеству. Подавленные психически, но не морально, они возвращались в Институт обогатенные новым опытом, повествовали в курилках о том, что нигде не бьют так жестоко, как в сумасшедших домах, и получали от Вожака специальные задания прояснить вопрос об отношении к свободе психически больных русских писателей и поэтов, вроде темы «Красота, гармония, свобода, воля — и помрачение рассудка у Батюшкова и до наших дней», темы, завершить которую Институт тщетно пытался последние пятьдесят лет, с тех пор, как в психушке Владимирского централа был зверски изнасилован санитаром небесталанный, но сильно неуравновешенный сотрудник Института Рассудкин. Между тем невидимый академик Свободин сказал как-то по телефону Волину, что видит за этой темой большое будущее.

Тщательно подавляемый гнев властей вызывало то обстоятельство, что деятельность Института имела немалый международный резонанс. В вестибюле Вольняги вечно крутилась иностранщина: амери-

канцы, французы, финны, шведы и — что особенно досадно — поляки, чехи, венгры и югославы, наши братья, смущать которых было уж вовсе бессовестным делом. Все началось с того, что в шестьдесят восьмом году, под Прагой, Волин и незримо присутствовавший рядом с ним Свободин остановили колонну советских танков, обложили матом солдат и офицеров и, угрожая кулаками, потребовали от них немедленно убраться домой. Волина связали; Свободин, как всегда, исчез, но еще долго появлялся на Вацлавской площади, где то и дело включался неосязаемый материально репродуктор, кричавший хриплым, не похожим на академика голосом блатные песни и отрывки из трудов Института. Соглашение с правительством о невмешательстве в реальность было подло нарушено, Институт заколотили крест-накрест досками, и сотрудники долго лазили в него по пожарной лестнице, через чердак. Инцидент замяли, пришли к новому соглашению, но так Вольняга стал известен на Западе, и американский Конгресс принял специальный закон о предоставлении всем сотрудникам двойного гражданства, беспрепятственном въезде в Штаты и создании долларового фонда помощи всем, начиная от уборщицы и кончая нематериальным Свободиным. Закон был немедленно опровергнут и отменен Указом Верховного Совета, но многие сотрудники продолжали считать его действующим, оспаривая на этом основании, например, пьяные приводы в милицию и заточение в вытрезвитель. Так или иначе, но ничего не понимавшие иностранцы посвящали Институту целые исследования, в которых рассуждали, как водится, о непознаваемости славянской души, о чувственном влечении русских к воле посреди неизбывной неволи, о бунте, зреющем в недрах тоталитарного общества, о том, что горстка интеллектуалов ведет отважную борьбу с деспотизмом. Дело как будто окончилось тем, что Волин публично послал сотрудника ООН, однако это было пропущено мимо ушей, и Волину тут же дали крупную иностранную премию.

Между тем в стране произошли большие перемены: в один прекрасный день свобода была разрешена, Россия упала в объятия гласности, стала знойно отдаваться, и полуподпольное, полуподвальное существование Института стало, наконец, невыносимым для Правительства, которое предложило Вольняге и субсидии, и трибуну, и громадные тиражи, и телевидение, и радиопередачи. Свободин был вызван наверх и не явился, сославшись на свою бесплотность и невозможность материализоваться. Тогда прямо в Институт на черных лимузинах приехали правительственная Комиссия и сам Большой Хозяин, долго говорили со Свободиным по телефону, ни о чем не до-

говорились, был вызван Волин — безрезультатно, проведено общее собрание — отказ принять условия полной легализации и пропаганды идей свободы и воли в широких массах. Институт настаивал на том, чтобы его оставили в покое, и требовал прежнего келейного невмешательства в реальность. Хозяин сказал, что не понимает, чего еще надо Институту, когда ему предлагают и волю, и свободу. В ответ сказали, что не надо ничего, и попросили только пару ставок для пополнения штатных мест взамен сотрудников, уволенных, как пишется в приказах, в связи со смертью. Ставки были немедленно даны, и Волин, потрясая кулаком, сказал, что возьмет в Институт первого встречного юнца, так как анархистов в России еще хватает. Первым, кого он встретил, возвращаясь с бурного, затянувшегося за полночь собрания, оказался я. Так я стал младшим научным сотрудником Института свободы и воли.



Коротко об авторах

АКСЕНЕНКО Елена Михайловна — младший научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

АННЕНКОВА Елена Ивановна — доктор филологических наук, заведующая кафедрой русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург).

АРЬЕВ Андрей Юрьевич — критик, литературовед, соредaktor журнала «Звезда» (Санкт-Петербург).

БАГНО Всеволод Евгеньевич — член-корреспондент РАН, директор Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

БАРШТ Константин Абрекович — доктор филологических наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург).

БЕЛОУСОВ Александр Федорович — доктор филологических наук, профессор Европейского университета (Санкт-Петербург).

БУДАНОВА Нина Федотовна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

БУДАРАГИН Владимир Павлович — заведующий Древлехранилищем Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

ВЕТЛОВСКАЯ Валентина Евгеньевна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

ГОРФУНКЕЛЬ Александр Хаимович — доктор философских наук, член-корреспондент Академии естественных наук Российской Федерации по секции «Российская энциклопедия»; живет в г. Бостоне (США).

ГРАЧЕВА Алла Михайловна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

ГРОДЕЦКАЯ Анна Глебовна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

ДУДКИН Виктор Викторович — доктор филологических наук, декан филологического факультета и заведующий кафедрой зарубежной литературы, профессор Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.

ДУШЕЧКИНА Елена Владимировна — доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

ЕСАУЛОВ Иван Андреевич — доктор филологических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета; директор Центра литературоведческих исследований Государственной академии славянской культуры (Москва).

ЗАХАРОВ Владимир Николаевич — доктор филологических наук, заместитель директора Российского государственного научного фонда, профессор Петрозаводского государственного университета.

КАШУРНИКОВ Никита Александрович — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

КИБАЛЬНИК Сергей Акимович — доктор филологических наук, и. о. заведующего Отделом новой русской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

КОЧЕТКОВА Наталия Дмитриевна — доктор филологических наук, заведующая Сектором русской литературы XVIII века Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

КОШЕЛЕВ Вячеслав Анатольевич — доктор филологических наук, профессор Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.

КРИВОЛАПОВ Владимир Николаевич — доктор филологических наук, профессор Курского государственного университета.

ЛУЦЕВИЧ Людмила Федоровна — доктор филологических наук, профессор Варшавского университета (Польша).

НЕВСКАЯ Дарья Ростиславовна — доктор филологии (Ph. D.), доцент Отделения славистики Латвийского университета (Рига).

ОДЕССКАЯ Маргарита Моисеевна — кандидат филологических наук, доцент Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

ОРЛИЦКИЙ Юрий Борисович — доктор филологических наук, главный редактор журнала «Вестник гуманитарной науки» (Москва).

ПАНЧЕНКО Александр Александрович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

ПИГИН Александр Валерьевич — доктор филологических наук, профессор Петрозаводского государственного университета, заведующий кафедрой русской литературы Карельского государственного педагогического университета (Петрозаводск).

ПРОЗОРОВ Юрий Михайлович — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

РАК Вадим Дмитриевич — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

РАНЧИН Андрей Михайлович — доктор филологических наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

СТЕПАНЯН Карен Ашотович — доктор филологических наук, член редколлегии журнала «Знамя» вице-президент российского общества Достоевского (Москва).

ТОЛСТАЯ Светлана Михайловна — доктор филологических наук, заведующая Отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).

ТОПОРКОВ Андрей Львович — член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

ТРЕНДАФИЛОВ Христо — профессор Шуменского университета им. Константина Преславского (Болгария) и Будапештского университета им. Йотворша Лоранда (Венгрия).

ЯСЕНСКИЙ Сергей Юрьевич (1957–1996) — кандидат филологических наук; работал в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН младшим лаборантом (с 1982) и младшим научным сотрудником (с 1986); прозаик.

Указатель имен

- Аарон, первосвящ. 292
 Абрамов Ф. А. 366, 367
 Аввакум Петрович Петров, прот. 6, 43, 345, 348, 351, 353–362, 390, 395
 Август, Гай Юлий Цезарь Октавиан Август, имп. 87, 91, 92, 95
 Августа (Козмина), мон. 248
 Августин (Никитин Д. Е.), архим. 179, 182, 187
 Августин Аврелий (Августин Блаженный), еп., свт. 200
 Аверинцев С. С. 21, 149, 187, 285, 286, 322
 Аверкиев Д. В. 70–74
 Авимелех, узурп. 37, 39
 Авраам, патр. 196
 Агапкина Т. А. 17
 Адам 205, 248
 Аделунг Ф. П. 10
 Адодуров В. Е. 92
 Адрианова-Перетц В. П. 35, 231, 319, 343, 393
 Азадовский К. М. 103
 Айвазовский И. К. 248
 Айхенвальд Ю. И. 151
 Аксаков К. С. 146
 Аксаков С. Т. 70, 165
 Аксакова О. С. 143
 Аксененко Е. М. 6, 239, 240
 Александр I Благословенный, имп. 117, 389
 Александр II Освободитель, имп. 234
 Александр III Миротворец, имп. 235, 392
 Александр Михайлович, вел. кн. 392
 Александр Невский, блгв. кн. 132
 Александр Ошевенский, прп. 57–62, 64–66
 Александр Свирский, прп. 61
 Алексеев А. А. 36
 Алексеев М. П. 79, 101, 116
 Алексеева Н. Ю. 295
 Алексей Михайлович, царь 18, 57, 356, 369
 Алексей (Кузнецов Н. Н.), архиеп. 220
 Алексей, митр., свт. 60
 Алимпий (Алипий) Печерский, прп. 147
 Альтман М. С. 267
 Амартол см. Георгий Амартол
 Амвросий Медиоланский, еп., свт. 200
 Амелин М. А. 306
 Андреев Д. Л. 282
 Андреев Й. 30
 Андреев Л. Н. 402, 403
 Андрей I Боголюбский, блгв. вел. кн. 34
 Андрей Васильевич Большой (Горяй), кн. 366
 Андрей Васильевич Меньшой, кн. 366
 Андрей Цареградский, блж. 80
 Андрей («отец Андрей»), юродивый 279
 Андроник II Палеолог, имп. 30
 Андроник III Палеолог, имп. 30
 Анна Иоанновна, имп. 89
 Анна-Мария, царица 30
 Анненков П. В. 70, 135
 Анненкова Е. И. 5, 138, 145
 Антиох IV Епифан, царь 36
 Антоний (Бочков А. П.), игум. 247, 248
 Антоний Падуанский, св. 186
 Антоний Печерский, прп. 147
 Антоний Сийский, иером., прп. 60, 64–66
 Анфимов Г., свящ. 62
 Аполлинарий Лаодикийский, еп. 281
 Аполлон (мифол.) 94, 96, 127
 Арго А. М. 136, 137
 Арина Родионовна Яковлева 165 («няня Пушкина»)

Аристов Н. Я. 146

- Аристотель 26, 321
 Арно А. 199
 Артемий Веркольский, прав. 367
 Артемьев П., диак. 347
 Архангельский Г. 274
 Архангельский П. А. 273
 Арьев А. Ю. 6, 7, 307, 308, 323, 324, 389
 Асоченский В. И. 270
 Аспарух, хан 22
 Астафьева (наст. фам. Романова-Астафьева) Н. Г. 297
 Аттила 21
 Афанасий Никитин 355
 Ахматова (наст. фам. Горенко) А. А. 134, 135, 282, 287, 379
 Баадер Ф. К. фон 101
 Бабель И. Э. 355
 Багдасарянц Я. 116
 Багно В. Е. 5, 98, 109, 313
 Бадланова-Покровская Ф. К. 24, 31
 Баженов Н. Н. 273
 Баженов В. О. 76
 Байрон Дж. Н. Г., лорд 159, 160
 Бакалов Г. 27
 Бакланова Н. А. 67
 Балдуин II де Куртенэ, имп. 29, 30
 Балибар Э. 326
 Баратынский Е. А. 157–159, 169
 Барац Г. М. 36, 40
 Барберини (Барберино, Берберино) Р. 10, 16, 19
 Барсков Я. Л. 114
 Барсов А. А. 95
 Барсов Е. В. 58
 Бартоломео Пизанский, мон. 182
 Баршт К. А. 5, 77, 79
 Басистов П. Е. 230
 Батюшков К. Н. 156, 406
 Бауман З. 327
 Бахтин М. М. 77, 81, 150, 151, 218, 266, 317, 322, 323, 339
 Башуцкий А. П. 166
 Баярд П. Т. де 130
 Бегунов Ю. К. 364
 Безбородко А. А., гр. 92
 Безнососов Э. Л. 270
 Бекорюков А. В., свящ. 183, 187
 Белецкий А. И. 239
 Белинский В. Г. 135, 181
 Белобочкий (Белабоцкий) Я. (А.) X. 363, 370
 Белова О. В. 13
 Белоусов А. Ф. 5, 106
 Белый Андрей (наст. имя Б. Н. Бугаев) 405
 Беляев И. Д. 219
 Бёме Я. 101
 Бемер Г. 201, 203, 204
 Бенедиктов В. Г. 241, 242
 Бентли Г. К. 326
 Бердников Л. И. 93
 Бердяев Н. А. 102, 178, 224
 Берлин И. 327
 Бестужев А. А. (псевд. Марлинский) 125
 Бестужев-Рюмин К. Н. 233
 Бецкой И. И. 92
 Бешевлиев В. И. 24
 Бирюков П. И. 235
 Бицилли П. М. 180, 183
 Блок А. А. 44, 371, 393, 396, 402, 405
 Блудова Ф. С. 110
 Боборыкин П. Д. 333
 Богданович А. И. 253
 Боголеп (Львов), мон. 60
 Богородица 22, 49, 50, 52, 57–59, 107, 109, 180, 185, 189, 209, 248
 Божилон И. 25
 Бокль Г. Т. 267
 Болеслав I, кн. 35
 Бомарше П. О. Карон де 134
 Бондаренко В. Н. 115
 Бонди С. М. 116
 Бордуков А. С. 73
 Борецкая Марфа Посадница (в монаш. Мария) 261, 264
 Борис III, царь 30
 Борис Федорович Годунов, царь 173
 Борис, блгв. кн., мч. 5, 33–37, 39–42, 139
 Боровиковский В. Л. 184
 Боткин В. П. 181
 Боцяновский В. Ф. 253
 Бочаров С. Г. 313

- Брагинская Н. В. 218
Брандстаэттер Р. 281
Бриенн де см. Иоанн (Жан) I, имп.
Британишский В. Л. 297, 298, 300
Бродский И. А. 297
Броувер С. 332, 338
Буданова Н. Ф. 5, 189, 191
Бударагин В. П. 4, 7, 308, 363, 364, 367, 372–374, 397
Буланин Д. М. 343
Булгаков С. Н., прот. 220
Булгарин Ф. В. 318, 344
Бунин И. А. 384, 402, 403
Булнина А. П. 239
Бурачкин И. А. 367, 368
Буридан Ж. 129
Бурмистрова Л. М. 179
Буслаев П., протод. 299
Буслаев Ф. И. 35, 44
Буткевич М. М. 73
Бутлеров А. М. 214
Бухарев А. М. (в монаш. архим. Феодор) 140, 147
- ...ва см. Жукова М. С.
Валлерстайн И. 326
Вальмон де Бомар Ж. К. 92
Варвара, вмиц. 57
Варда А. 88
Вармунд Т. 14
Варнава, ап. 89
Василий II Болгаробойца, имп. 29
Василий Великий, архиеп., свт. 109, 281, 366
Васкес Г., пресвитер 200
Вацуро В. Э. 241, 313, 316–318, 342
Вдовин Г. В. 111
Вебер М. 349
Вельфин Г. 350
Вендина Т. И. 40
Вергилий Марон Публий 87, 89–92
Верещагин Г. Е., свящ. 114
Верещагин И. А. 94
Веселовский Ал-др Н. 70, 209, 212, 320, 349
Веселовский Ал-ей Н. 320
Веселый Артем (наст. имя Н. И. Кочуров) 354
- Ветловская В. Е. 5, 7, 178, 179, 181, 186, 187, 207, 217, 313, 316
Вигель Ф. Ф. 120
Викулова В. П. 145
Виноградова Л. Н. 16
Винокуров В. В. 186
Виргилий см. Вергилий Марон Публий
Вихавайнен Т. 333, 334
Владимир Капитоноч (Никольский?) 359
Владимир Креститель (Владимир Святой), вел. кн., равноап. 33, 40, 41
Власова М. Н. 115
Вогюэ Э. М. де 103
Водовозов В. И. 229
Водолазкин Е. Г. 7, 318
Волконская З. А., кн. 239
Волконская М. Н., кн. 257
Волошин (Кириенко-Волошин) М. А. 253
Волошин М. 253
Волошина-Сабашникова М. В. 147
Вольтер (наст. имя Ф. М. Аруэ) 132, 180
Воронцов М. С., гр. 117, 118, 121
Воронцова Е. К., гр. 118
Ворошилов К. Е. 72
Востоков А. Х. 320
Вяземская В. Ф., кн. 124
Вяземские, кн. 124
Вяземский П. А., кн. 101, 118–120, 123–125, 242
Вячеслав (Винчеслав) Чешский, блгв. кн. 34, 35
- Г. Дарья Яковлевна 94
Гавриил, арх. 50
Гаврилин В. А. 288
Гаврюшин Н. К. 149
Гагарин Г. Г., кн. 128
Гагарин И. С., кн. 246
Гаджиев К. С. 205
Галаган Г. Я. 313, 319
Гарафутдинова Г. Р. 4, 7
Гаршин В. М. 405
Гаспаров М. Л. 47, 297, 320, 321

- Гедеонов С. А. 231
 Гейне Г. 197
 Гемп К. П. 375
 Геннадий Новгородский, архиеп., свт. 36
 Генрих IV, король 132
 Генчев Н. 20
 Георгий Амартол 36, 38
 Георгий Победоносец (Егорий Храбрый), вмч. 51, 53
 Герасимов М. 371, 372
 Герберштейн С. фон, бар. 9–11, 15, 17
 Герман, мон. 299
 Герцен А. И. 102, 111, 237, 238
 Гершензон М. О. 385, 386
 Гессенкассельский, принц см. Карл Гессен-Кассельский, принц
 Гёте И. В. 180, 184 («Фауст»), 315
 Гиземанн Г. 280
 Гин М. М. 166
 Гинзбург Ю. А. 198
 Гинне К. 71
 Глеб, блгв. кн., мч. 5, 33–37, 39–41, 139
 Глинка М. И. 130
 Глокке Н. Э. 278
 Гоголь Н. В. 5, 73, 137–149, 162, 183, 246, 247, 403, 405
 Гоголь-Головня О. В. 143, 147–149
 Голдсмит О. 167, 169
 Голоскова Н. А. 58
 Гольинко-Вольфсон Д. Ю. 302
 Гольбейн-младший Х. 183
 Гомер 155 («Одиссея»), 281
 Гончаров И. А. 6, 251–265, 312 («Обломов»)
 Гончарова Н. Н. см. Пушкина Н. Н.
 Гораций, Квинт Гораций Флакк
 Горелов А. А. 308, 313
 Горфункель А. Х. 6, 313, 363, 373, 380
 Горький М. (наст. имя А. М. Пешков) 106, 136, 403
 Горячева О. Н. 278
 Гофман Э. Т. А. 175 («Крошка Цахес, по прозванию Циннобер»)
 Грачева А. М. 6, 313, 353
 Гребнев Н. И. 286
 Греч Н. И. 318, 344
 Гречишкин С. С. 362
 Грибоедов А. С. 247
 Григорий IX (гр. Уголино ди Конти), папа 29
 Григорий Богослов, архиеп., свт. 281
 Григорий Синаит, прп. 189, 193
 Григорьев Ап. А. 257, 258, 264
 Гризингер Т. 201
 Гришунин А. Л. 155
 Гродецкая А. Г. 6, 227 313
 Громадка Й. Л. 185, 186
 Громов М. Н. 278
 Грот Я. К. 96
 Грякалова Н. Ю. 313
 Грудцын Савва (лит.) 109
 Гуковский Г. А. 279
 Гуляев Ю. А. 73
 Гумилев Л. Н. 323, 379, 391, 395
 Гуревич А. Я. 315, 324, 330
 Гурьев Ф., свящ. 64
 Гуссерль Э. 321, 322, 328, 342
 Гюго В. М. 209
 Гюзелев В. 20
 Давид (Давыд) Псалмопевец, царь, прор. 35, 39, 281, 286, 288, 290, 292
 Давыдов Д. М. 283
 Давыдов С. И., кн. 128
 Давыдова С. А. 38
 Даль В. И. 37, 106, 129, 131, 368
 Дамиан Асийский, св. 15
 Даниил (Матвеев), мон. 65
 Даниил Заточник 355
 Данилевский А. С. 141
 Данилевский И. Н. 36, 37
 Данилевский Н. Я. 102
 Данилевский Р. Ю. 79
 Данилов В. 109
 Данте Алигьери 75, 180, 197, 209–213, 300–302
 Демин А. С. 37
 Демкова Н. С. 307
 Демосфен 26
 Демьянов В. Г. 33
 Денисенко С. В. 125
 Дергачева-Скоп Е. И. 363
 Державин Г. Р. 88, 94–97, 110, 280

- Державина О. А. 278
Дильтей Ф. Г. 92
Димитров П. 29
Диодор Юрьегорский, прп. 57–62, 65, 66
Дионисий (Зобниновский Д. Ф.), архим., прп. 60
Диоскуры (Кастор и Полидевк) (мифол.) 174, 176
Дмитриев И. И. 94
Дмитриева Р. П. 231
Дмитриев-Мамонов М. А. 132
Дмитриев-Мамонов Ф. И. 280
Дмитрий Донской, блгв. вел. кн. 18
Добролюбов Н. А. 251–253
Довнар-Запольский М. В. 108
Докучаев-Басков К. А. 57–59, 65
Долгоруков Н. С., кн. 110
Долгорукова А., кн. 109
Долгорукова Н. Б., кн. 257
Долгоруковы, кн. 109
Дон Жуан (лит.) 74, 75, 135, 136, 198
Дон Карлос, инфант 134, 135, 179, 180
Дорошкевич Л. И. 346
Достоевский Ф. М. 2, 5, 71, 75, 79, 98, 100, 101, 137, 171–199, 201–218, 220–226, 228, 269, 315, 317, 318, 348, 350, 382, 392, 403, 405
Дубровин В. Ф. 38
Дубровский А. В. 124
Дудаков С. Ю. 283
Дудкин В. В. 5, 195
Дуйчев И. С. 35
Дунс Скотт И. 183
Дурново Л. А. 35
Дурново Н. Н. 320
Дурова Н. А. 239
Душечкина Е. В. 5, 67

Евладий (лит.) 109
Евпраксия, схиигум. 247
Евтропий (агиогр.) 65
Егоров Б. Ф. 147, 313, 316, 317, 320, 342
Екатерина II Великая, имп. 92, 95, 107, 108
Елена Болгарская, имп. 29
Елизавета Петровна, имп. 39, 89, 95, 107
Епифаний Премудрый, иером. 357
Еремин И. П. 236
Ермолов А. С. 107
Ерофеев Вен. В. 271
Есаулов И. А. 6, 149, 225, 266, 345, 349, 352
Есенин С. А. 354
Ефименкова Б. Б. 295
Ефрем Сирин, прп. 144

Железнов И. И. 113
Живов В. М. 33, 115, 139, 323
Жукова М. С. 166
Жуковский В. А. 117, 119, 121, 125, 126, 155, 157, 162, 164, 167, 168, 242
Журавель О. Д. 109
Журавлев А. 270, 271

Забелин И. Е. 70, 76
Заболоцкий Н. А. 282
Задворный В. Л. 179
Задорожнюк Э. Г. 186
Зайферт Й. 321
Закревский А. А., гр. 107
Зализняк А. А. 33
Западов А. В. 280
Западов В. А. 88, 96
Засулич В. И. 257
Захаров В. Н. 5, 171, 174, 176
Зевс (мифол.) 176
Зельнер (Цёлльнер), прус. министр 108
Зенгер Т. Б. 116
Зеньковский В. В., прот. 138, 144
Зеньковский С. А. 345
Златарский В. Н. 25, 27, 29
Зонтаг А. П. 239
Зотов В. Р. 106, 163
Зубков М. Н. 239
Зырянов О. В. 322

Иаков (Израиль), патр. 173, 174, 196
Иван (Иоанн) Асень (Асен) II, имп. 29–31

- Иван (Иоанн) IV Грозный, царь
9–11, 13, 14, 173
- Иван Александр, царь 31
- Иван Русский, полководец 30
- Иванов А. А. 149, 246
- Иванов В. В. 217, 221
- Иванов Вяч. И. 179
- Иванов С. А. 266, 271
- Ивановский И. М. 6, 278, 286–294
- Игнатий (Брянчанинов Д. А.), еп.,
свт. 140, 145, 184, 240, 144, 246
- Игнатий (Васильев Ф. М.), архим.
244
- Игнатова (наст. фам. Родионова) Е. А.
284
- Игорь Святославич, кн. 355
- Иегова 261
- Иероним Стридонский, пресвитер,
блаж. 200
- Измайлов Н. В. 116–118
- Иисус Христос 11, 13, 33–35, 53, 57,
103, 123, 139, 171–173, 181–185,
189, 191, 194, 196, 197, 201,
204–206, 211, 212, 214, 216, 220,
224–226, 245, 272, 281, 347, 358
- Иларион, митр. 318
- Иловайский Д. И. 231
- Ильин Н. Н. 37
- Илюшин А. А. 296, 300–302
- Инзов И. Н. 124
- Иноземцев В. Л. 327
- Иоаким (Савелов-Первый И. П.),
патр. 279, 347
- Иоанн (Жан) I де Бриенн (Бриен,
Бриень), имп. 29, 30
- Иоанн (Кологривов И. Н.), иером.
139
- Иоанн III Дука Ватац, имп. 29
- Иоанн IV Грозный см. Иван IV
Грозный
- Иоанн Богослов (Иоанн Зеведеев),
ап. 180, 194, 206
- Иоанн Златоуст, архиеп., свт. 200
- Иоанн Лествичник, игум., прп. 189,
191, 192
- Иоанн Малала 38
- Иоанн Многострадальный Печер-
ский, прп. 248
- Иоанн Сан-Францисский (Шахов-
ской Д. А., кн.), архиеп. 242
- Иоанн, свящ. 62
- Иов Многострадальный, прав. 195,
285, 286
- Иосиф Волоцкий (Санин И.), игум.,
прп. 190
- Иосиф Прекрасный, прав. 174
- Иракий, имп. 21
- Ирод, царь 37
- Исаак Сирий (Сириянин), прп. 189,
191, 192
- Исаак, патр. 196
- Исаакий Печерский, прп. 85
- Исав (Эсав) 173
- Исаков А. Н. 322
- Исаков С. Г. 247
- Истрин В. М. 36, 38
- Иуда (Июда) Искарот 34
- Иудифь 249
- Ишимова А. О. 239
- Йовков И. 31
- Кавин А. М. 308
- Кавин Н. 307, 379–382, 387, 388, 392
- Каган М. Д. 61
- Казарин Ю. В. 306
- Казначеев А. И. 116, 118, 121, 122,
125
- Каин 36, 38, 41
- Кальвин Ж. 180, 182
- Кампани Дж. П. 18
- Кант И. 317
- Кантемир А. Д. 297, 298, 301
- Кантор Ю. З. 282, 283
- Карабаев Н. С. 329
- Карамзин Н. М. 229, 230, 232, 236
- Карбасова Т. Б. 58
- Кардам, хан 23
- Карион (Истомин), игум. 347
- Карл I Великий, имп. 23
- Карл Гессен-Кассельский, принц
347
- Карпов А. Ю. 36, 37
- Каткарт У. Ш., лорд 117
- Катков М. Н. 193
- Катулл Гай Валерий 156
- Кашкина Л. И. 280

- Кашурников Н. А. 5, 217
Кельсиев В. И. 113
Кибальник С. А. 2, 4, 6, 7, 307, 316, 339–342, 344, 402
Кийко Е. И. 214
Киреевский И. В. 98
Кирилл Белозерский, прп. 60, 61, 190
Кирилл Челмогорский, прп. 57, 59–62, 64–66
Клеванов А. С. 10
Клейман Р. Я. 220
Клестов А. А. 181
Князевская О. А. 33
Кобурги (Саксен-Кобург-Гота), цар. династия 31
Ковалевский И. А., свящ. 220
Козлов И. И. 158
Козьма Индикоплов, мон. 38
Колесов В. В. 313, 314, 320, 321
Колосова Н. В. 127
Кольцова Т. М. 65
Кондратович К. А. 93
Константин V Копроним, или Каваллин, имп. 23
Константин IV Погонат, имп. 22
Константин VII Багрянородный, имп. 26
Константин Великий, имп., равноап. 20
Константин Манассия 31
Константиновский М. А., прот. 148
Копанев А. И. 365
Коперник Н. 203
Копосов Н. Е. 337
Копылов А. 184
Копылова-Панченко В. С. 308, 378
Корейша И. Я. 267–270
Корелин М. С. 28
Коренева М. Ю. 103
Корецкий А. 305
Корнуэлл (Корнуолл) Б. (наст. имя Б. У. Проктер) 127, 128
Костомаров Н. И. 231
Костров Е. И. 94, 95
Костюхин Е. А. 307
Косухин С. Я. 374
Котельников В. А. 313
Кохановский Я. 278, 281, 297
Чочеткова Н. Д. 4, 5, 87, 94, 280, 313
Кошелев В. А. 5, 126
Коэн А. 326
Краснов Г. В. 127
Краснощекова Е. А. 254, 263, 264
Крехалева Н. И. 57
Кржижановский С. Д. 136, 137
Криволапов В. Н. 6, 251
Кривулин В. Б. 284
Кропотов А. Ф. 93, 94
Крум Грозный, хан 23–25
Ксенофонт Афинский 292
Кубрат, хан 30
Кузьма Асийский, св. 15
Кулагин А. В. 127, 128
Кулаков Вл. 284
Кульман Е. Б. 239
Куник А. А. 231
Купреянова Е. Н. 237
Куприн А. И. 137
Курбатова З. Ю. 307
Кусков В. В. 217
Куткин С. 113, 114
Лабрюйер Ж. де 199
Лаврентий, мон. 230
Лавров А. В. 313
Лакло П. А. Ф. Шодерло де 75 («Опасные связи») Ларошфуко Ф. де, герцог 199
Ларюэль М. 326
Лев III, папа 23
Левичева Т. И. 124
Левкович Я. Л. 116, 120–122
Легуве Г. М. Ж. Б. 157
Лейкин Н. А. 268
Ленин (наст. фам. Ульянов) В. И. 341, 394
Лентовский М. В. 71
Леонтьев К. Н. 99, 102
Лермонтов М. Ю. 137, 159, 167, 169, 405
Лесков Н. С. 268–270, 355, 382 («Левша») Лжедмитрий I (наст. имя Г. Б. Отрепьев?) 179
Ли Г. И. 201

- Ливчак О. Н. 214
 Линник Ю. В. 242
 Лисицына М. А. 239
 Лиудпранд Кремонский, еп. 25
 Лихачев Д. С. 3, 35, 67, 77, 78, 80,
 174, 175, 186, 217–219, 221, 231,
 261, 307, 312–314, 316–320, 322,
 323, 331–333, 342, 343, 363, 364,
 375, 393
 Личутин В. В. 115
 Лобакова И. А. 59
 Лобачевский Н. И. 213
 Лобков А. И. 35
 Ловмянский Г. 231
 Лозинский М. Л. 210, 287
 Лойола И. 179–182
 Ломоносов М. В. 89–91, 94, 96, 97,
 107, 279, 280, 293, 295, 301, 304,
 381
 Лопухин И. В. 108
 Лосский В. Н. 215, 216
 Лотман Ю. М. 36, 37, 174, 281, 313,
 316–318, 320, 342
 Лошиц Ю. М. 254
 Лукин Е. Ю. 74, 75
 Луначарский А. В. 73
 Лурье Л. Я. 267, 307
 Луцевич Л. Ф. 6, 277, 278, 280, 282,
 283
 Любимов Н. А. 208
 Любимов Ф. В. 252
 Лютер М. 180, 182, 281
 Ляпон М. В. 33
 Маврина (Маврина-Лебедева) Т. А.
 73
 Мавродин В. В. 231
 Мазарини Дж., кардинал 198
 Майгин (наст. имя М. Ралли) 120
 Майков В. Н. 251
 Майкова Е. П. 251, 252, 256, 257, 259
 Майковы 251, 252
 Макарий (Макарийус Ибн аз-Заим
 ал-Халеби ал-Антаки), патр. 18
 Макарий Желтоводский и Унжен-
 ский, прп. 57, 59–63, 65
 Маккавеев, мчч. 36
 Маковицкий Д. П. 385
 Маколей Т. Б. 203
 Максимович-Амбодик Н. М. 92
 Малиновский Л. Л. 46
 Малышев В. И. 6, 308, 310, 361–365,
 367, 368, 370, 395
 Мандельштам О. Э. 297
 Манн Т. 195
 Манн Ю. В. 266
 Мария Вифанская, прав. 263
 Мария Магдалина, равноап. 245
 Мария (Тучкова М. М.), игум. 244
 Мария (Шахова Е. Н., в схиме
 Елизавета), мон. 6, 239–250
 Мария-Ирина, царица 29
 Марк Пешерник (Гробокопатель)
 Киево-Печерский, прп. 147
 Маркевич Н. А. 158, 159
 Маркелов Г. В. 65, 308
 Марков А. В. 37
 Маркс К. 341, 359
 Маро К. 281
 Марон см. Вергилий Марон Публий
 Мартынов Л. Н. 297
 Марфа см. Борецкая М.
 Марфа Вифанская, прав. 263
 Марциал, Марк Валерий Марциал 89
 Маршак С. Я. 287
 Матфей (Матвей), ап. 15, 41
 Матхаузерова С. 351
 Махно Н. И. 404
 Мацкевич С. 16
 Медведев П. Н. 150
 Мейснер А. Я. 241
 Мелетинский Е. М. 218
 Мельгунов Б. В. 241
 Мельников П. И. (псевд. Андрей
 Печерский) 114
 Менделеева Д. С. 36
 Мень А. В., прот. 291
 Меркурий Кесарийский (Каппадо-
 кийский), вмч. 38
 Местр К. де 100
 Меттерних К. В. Л. 100
 Меховский (Меховита) (наст. фам.
 Карпиги) М. 19
 Меценат Гай Цильний 87–97
 Милье Дж. С. 205
 Милош Ч. 281

- Милютенко Н. И. 37, 39
Минаев Д. Д. 73
Минерва (мифол.) 95
Минлос Ф. Р. 305
Минц З. Г. 313
Миркина Р. М. 151
Миронов А. Н. 284
Михаил Шишман, царь 30, 31
Михаил, арх. 15, 50
Михайлов Иг. 378–380, 383, 384, 388
Михайлов М. Л. 70
Михед П. В. 140
Мишкевич А. 297, 300
Миша, гардеробщик 395
Мндоянц С. А. 102
Мнишек М. (Марина Юрьевна),
царица 179
Модзалевский Л. Б. 116, 127
Молина Л. Де 200
Молотов (наст. фам. Скрябин) В. М.
72
Мольер (наст. фам. Поклен) Ж. Б. 198
Моно Г. 204
Мордовченко Н. И. 313
Морковниковы 108
Мороз А. Б. 58, 59, 63
Морозов Ив. 94
Мотеюнайте И. В. 266, 268
Мотовилов Н. А. 141
Моторин А. В. 146
Моцарт В. А. 75, 134, 403
Мочульский Вас. 93
Мочульский Ив. Большой см.
Феоктист, архиеп.
Мочульский Ив. Меньшой 93
Мочульский К. В. 150
Мошин В. А. 231
Мур Т. 160
Муравьев М. Н. 94
Муравьева О. С. 313
Мусин-Пушкин И. А., гр. 89
Мутафчиев П. С. 25, 32
Мяндин И. С. 58
- Надеждин Н. И. 114
Назаренко А. В. 33
Наполеон I Бонапарт, имп. 102, 117,
119, 125
- Невер Ф. Ж. Ф. де, герцог 198
Невзорова Н. Н. 33
Невская Д. Р. 6, 376, 380, 388
Невский, св. см. Александр Нев-
ский, блгв. кн.
Недоброво Н. В. 296
Некрасов А. С. 152, 153
Некрасов Н. А. 5, 150–156, 159–170,
248, 257, 265
Некрасов С. В. 322
Некрасова Е. А. 153, 154
Некрасовы 162
Немезида (мифол.) 170
Немирович-Данченко Вл. И. 72
Нестор Летописец, прп. 33, 34, 39,
40, 229–231, 234
Нечаев С. Г. 202, 203
Нечаев С. Д. 164
Никитин В. П. 362
Никитин И. С. 248
Никифор I Геник, имп. 23, 24
Никодим (Кононов А. М.), еп.,
сщмч. 58, 59
Никодим Кожеозерский (Хозьюг-
ский), прп. 57–61, 64–66
Николаев С. И. 3, 4, 43, 89, 277, 278,
280, 295, 307, 308, 311–314, 323
Николай I, имп. 245, 246
Николай Мирликийский Чудотво-
рец, архиеп., свт. 13, 14, 57, 355,
380
Николай Мистик, патр., свт. 28
Никольский Н. К. 35
Николя П. 199
Никон (Минин Н.), патр. 299
Нил Сорский (Майков Н.), прп. 5,
141, 189–191, 193, 194
Нил Столбенский, прп. 60
Ницше Фр. 182, 195
Новак Т. 281
Новиков В. И. 112
Новиков И. В. 68–71
Новиков Н. И. 108
Новичкова Т. А. 114, 115
- Оболенски Д. 21
Овидий, Публий Назон Овидий 89
Огнев В. Ф. 293

- Одесская М. М. 6, 266
 Одинец Е. В. 58, 59
 Озанам А. Ф. 179
 Оккам У. 183, 340
 Олеарий А. 13
 Омуртаг, хан 25
 Онучина И. В. 58
 Орлицкий Ю. Б. 6, 295
 Орлов А. С. 319
 Орлов В. Г., гр. 91
 Орлов В. Н. 371
 Орлов М. Ф. 124, 132
 Орлова Е. И. 296
 Орловы, гр. 92
 Осоргин М. А. 360
 Островский А. Н. 71
 Острогорски Г. 23
 Охупкин О. А. 284
- Павел I, имп. 91, 280
 Павел Аллепский (Булос ибн аз-Заим ал-Халеби), архидиак. 18
 Павел, ап. 89, 143, 146, 189, 190, 235, 254, 263
 Павлицева О. С. 132
 Павлова К. К. 239
 Панаев Вл. И. 168
 Панаев И. И. 168
 Пантев А. 30
 Панченко А. А. 2, 6, 7, 184, 308–312, 314, 317, 324–330, 338
 Панченко А. М. 1–7, 9, 20, 43, 56, 67, 77, 78, 80, 85, 87, 98, 109, 138, 170–173, 175, 178, 210, 217, 218, 221, 245, 246, 266, 267, 277–280, 282, 285, 286, 293–296, 307–321, 323–326, 328, 329, 345–348, 350–353, 361–397, 401, 402
 Панченко М. А. 382
 Панченко Н. Т. 381, 382
 Параскева Пятница, вмц. 57
 Парасковия (агиогр.) 62
 Паскаль Б. 195–204, 206
 Паскаль П. 6, 98, 357, 359, 360
 Паскуаль де ла Парте Ф. 105
 Пассек Т. П. 111
 Пастернак Б. Л. 282, 355
 Пастернак Е. В. 321
- Пахомий Кенский, прп. 57, 59–62, 64–66
 Пашков А. Ф. 358
 Пегас (мифол.) 398, 399
 Переверзев В. Ф. 133
 Перепечин Н. И. 94
 Перетц В. Н. 109
 Перикл 96
 Перовская С. Л. 257
 Петр I Великий, имп. 67, 87, 89, 90, 96, 98, 99, 102, 109, 171, 173, 176, 179, 227, 238, 267, 277, 346, 351, 378, 390, 395
 Петр I Симеонович, царь 29
 Петр Дамаскин, прп. 191
 Петр, ап. 13, 89
 Петров В. П. 91, 92
 Петров П. 184
 Петрухин В. Я. 40
 Пигин А. В. 5, 56, 59, 62, 65
 Пиккио Р. 33, 39, 349
 Пиксанов Н. К. 108
 Пилат см. Понтий Пилат
 Пирс Ч. С. 79, 84, 85
 Писемский А. Ф. 112
 Платон 292
 Плетнев П. А. 156, 164
 Плутарх из Херонеи 292
 Плюханова М. Б. 307
 Погодин М. П. 70, 76, 229–232, 389
 Подолинский А. И. 160
 Подорога В. А. 183
 Полегаева Е. А. 58, 59, 61
 Полевой Н. А. 240
 Поливанов Л. И. 126, 135
 Полищук Д. В. 302–305
 Поляк А. А. 87
 Понтий Пилат 34
 Поньрко Н. В. 4, 77, 78, 217, 218, 221, 313, 314, 323
 Попова И. Л. 178
 Порохина А. С. 369, 370
 Порудоминский В. И. 127
 Порфирий (Крайский П. Н.), еп. 107
 Поссевино (Поссевин) А. 9–16, 18, 19
 Потемкин-Таврический Г. А., светл. кн. 92–94

- Пригодьич В. 307
Прийма Ф. Я. 241
Приселков М. Д. 231
Прово Л. И. 111
Прозоров Ю. М. 4, 5, 150, 308, 310, 313
Пропп В. Я. 78
Прохоров Г. М. 37, 190, 307, 313, 364, 373
Прыжов И. Г. 267, 272
Прялкин Ю. В. 73
Пушкин А. С. 5, 73, 75, 101, 116—137, 150, 154—157, 163, 165, 173, 234, 237, 242, 245, 277, 315—318, 350, 390, 403, 405
Пушкин В. Л. 131
Пушкина Н. Н. 128
Пушкины 132
Пыпин А. Н. 70
Пырьев И. А. 72
- Рабле Ф.** 180
Радашкевич А. П. 305
Радишев А. Н. 130
Раевский А. Н. 120
Разживин А. И. 278
Рак В. Д. 5, 68, 116, 313
Ранчин А. М. 33, 37
Рача (Ратша) 132
Рашковский Е. Б. 280
Ребель Г. М. 178
Резникова Н. В. 361
Рей М. 281
Ремизов А. М. 6, 353—362
Ремизова-Довгелло С. П. 353
Ремизовы 361
Ренан Ж. Э. 179
Рикер П. 80
Рильке Р. М. 98, 103
Риман Г. Ф. Б. 213
Робер С. 101
Ровнер М. Л. 280
Рогов А. И. 34
Розанов В. В. 152, 237, 238, 355, 356
Розанов Ю. В. 355
Роман I Лакапен (Лакапин), имп. 26, 27, 29
Романов Б. Н. 280
- Ромодановская В. А. 308
Ромодановская Е. К. 307, 363
Ростиславов Д. И. 190
Ростопчина Е. П. 239
Роте X. 280
Рошко В. Л., прот. 141
Рубцова В. В. 72
Руди Т. Р. 59
Рушинский Л. П. 12—14, 19
Рыжова Е. А. 58, 59, 64
Рюрик, кн. 234, 235
Рябинины, сказители 63
Рягузова М. Л. 65
- Савва Вишерский, прп. 61
Савва Сторожевский, игум., прп.
Савва Новый Ватопедский (Логарас С.), иером., прп. 85
Савицкий П. Н. 323, 393
Савонарола Дж. 195
Сазонова Л. И. 346, 347
Сальери А. 75, 134, 403
Самарин Ю. Ф. 348
Самойлов В. В. 71
Самосуд С. А. 72
Сапгир Г. В. 283, 297, 300
Сасаниды, династия шахиншахов 21
Сато М. 186
Сахаров В. И. 280
Святополк Окаянный (в крещении Петр), кн. 35—41
Святополк-Мирский Д. П., кн. 354—356
Сельвинский И. (К.) Л. 355
Семячко С. А. 56, 60
Серапион Кожеозерский, прп. 57—59, 61
Серафим Саровский (Мошин П. И.), прп. 140, 141, 147
Серафимович (наст. фам. Попов) А. С. 403
Сервандес Сааведра М. де 100 («Дон Кихот»), 179, 180
Сергий Радонежский, преп. 18, 60, 61, 139, 186, 357
Сергий, патр., свт. 21
Сердобольский О. М. 376, 379
Серман И. З. 278, 307

- Сечихин И. М. 89
 Сильвестр (Медведев С. А.), иером. 299, 347, 351
 Симеон I Великий, царь 25–29
 Симеон Новый Богослов, прп. 189, 191
 Симеон Полоцкий (Петровский-Ситнианович С. Е.), мон. 278, 279, 300, 301, 305, 345–347, 350, 351, 390
 Симмонс Дж. К. 368
 Симон, архим. 93
 Синеус, кн. 234 («брат Рюрика»)
 Синавский А. Д. (псевд. Абрам Терц) 372
 Сичкарев Л. И. 91
 Скатов Н. Н. 151, 154, 257, 265, 319
 Скобеев Фрол (лит.) 5, 67–76
 Скотт Дж. М. 326
 Славецкий В. И. 303
 Смилянская Е. Б. 43
 Смирнов И. П. 210, 309, 311, 314, 315, 322, 331, 364, 373, 374
 Смирнов Н. А. 278
 Смирнов С. В. 153
 Смирнова-Россет А. О. 142, 143
 Смит Д. 107
 Снегирев И. М. 73
 Соболев Ю. В. 274
 Соколов Д. Н. 118
 Соколов Т. Л. 382
 Соколова В. И. 380, 381, 387
 Соколовская Т. О. 107, 108
 Соколовский С. В. 326
 Соколовский С. К. 302
 Соловьев Вл. С. 99, 103, 179, 191, 396
 Соловьев М. С. 179
 Соловьев С. М. 179
 Соломко С. С. 128, 129
 Соломон Полоумецкий (псевд.) 306
 Соломон, царь, прор. 36, 37, 42, 273
 Соломония (Соломонида) (агиогр.) 56
 Софья Алексеевна, царевна 299
 Спайсер Э. 326
 Спафарий Н. Г. 212
 Спичаков Л. А. 249
 Срезневский В. И. 43, 46, 47, 66
 Сталин (наст. фам. Джугашвили) И. В. 72
 Станиславский (наст. фам. Алексеев) К. С. 72
 Старицын А. Н. 63
 Стафф Л. 297
 Стенник Ю. В. 279
 Степанов В. П. 113
 Степанян К. А. 5, 178
 Стерн Л. 75 («Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена», «Сентиментальное путешествие»)
 Стефан (Яворский С. И.), митр. 347, 348
 Стиллер Р. 297
 Стороженко Н. И. 320
 Стоянов З. 31
 Стратановский С. Г. 284
 Страхов Н. Н. 71
 Стрельцова Г. Я. 201
 Стремоухов М. А. 93
 Строев П. М. 230
 Струве П. Б. 332, 333
 Суворин А. С. 190, 388
 Сувчинский П. П. 354, 356
 Сулейман ибн Абд аль-Малик, халиф 23
 Сумароков А. П. 279, 280, 293
 Сумцов Н. Ф. 113
 Сцилла (мифол.) 349
 Таиров А. И. 136
 Тангре (Тенгри, Тура) (мифол.) 23
 Тарановский К. Ф. 50
 Тарковский А. А. 282
 Тархова Н. А. 116
 Татарина Е. Ф. 184
 Тахо-Годи Е. А. 2
 Творогов О. В. 38, 307, 312
 Теннер Дж. 101
 Теплова Н. С. 239
 Теплова С. С. 239
 Тервель (Тервел), хан 22, 23, 26
 Тертерян И. А. 180
 Тимашева Е. А. 239
 Тимофеев А. В. 159
 Тимофей, игум. 57

- Титов В. П. 278, 279
Тихон Задонский (Кириллов-Соколов Т. С.), еп., свт. 192
Токвиль А. Ш. А. де 101
Толль Ф. Г. 106
Толстая С. М. 5, 9, 16, 50
Толстой А. К., гр. 169, 170
Толстой А. П., гр. 145
Толстой Л. Н., гр. 2, 5, 6, 99, 100, 137, 165, 195, 227–238, 269, 348, 384, 385, 405
Толстой Н. И. 9, 13, 16
Томашевский Б. В. 117, 127
Томсен В. Л. 231
Топорков А. Л. 5, 18, 43, 46
Топоров В. Н. 36, 37, 139, 141, 143, 167, 174–176, 318
Торчин (агиогр.) 34
Трашковичев И. В. 382
Трашковичева М. В. 380
Трелиаковский В. К. 88, 279, 280, 295, 301
Трендафилов Х. П. 5, 20, 25, 26, 28, 307
Триандис Г. К. 327
Трофимов И. В. 145
Трубецкой Е. Н., кн. 355
Трубецкой Н. С., кн. 320, 321, 323
Трубецкой П. П., кн. 392
Трувор, кн. 234 («брат Рюрика»)
Тургенев А. И. 120
Тургенев И. С. 70, 74, 75, 137, 164, 239, 252, 259, 369, 403, 405
Турилов А. А. 43
Турнеб А. 281
Тучков А. А. 244
Тынянов Ю. Н. 150
Тюльпанов Гиацинт (псевд.) 268
Тютчев Ф. И. 101
- Уаткин Э. 179
Убейд Аллах аль-Махди, халиф 27
Уваров А. С., гр. 38
Уваров С. С., гр. 102
Уильямс Б. 326
Успенский Б. А. 13, 14, 24, 37, 115, 331, 219, 266, 313, 314, 320
Успенский Г. И. 383
- Файнштейн М. Ш. 239
Фаминицын А. С. 221
Фармазон (мифол.) 115
Фатеева Н. А. 33
Федоров Г. А. 174–176
Федорова И. В. 310
Федотов Г. П. 139, 141, 147, 191, 222, 321, 324, 355, 356, 389, 390, 394
Феодор (Бухарев А. М.), архим. см. Бухарев А. М.
Феодор Ангел Комнин Дука, имп. 29
Феодосий II, имп. 21
Феодосий III, имп. 23
Феодосий Печерский, прп. 147
Феодосий, иером. 62
Феоктист (Мочульский И.), архиеп. 93
Феофан (Говоров В. Г.), Затворник Вышенский, еп. свт. 146
Феофан (Прокопович Е.), архиеп. 88, 89
Фердинанд I Сакс-Кобург-Готский, царь 31
Фердинанд, австр. эрцгерцог 10
Феринц И. 307
Фет (наст. фам. Шеншин) А. А. 160
Филарет (Дроздов В. М.), митр., свт. 140
Филипп, ап. 15
Филиппов В. А. 284
Филофей (Пирогов), мон. 60
Флакк см. Гораций
Флоренский П. А., свящ. 78, 242, 243, 249
Флоровский Г. В., прот. 347
Флоря Б. Н. 38
Фокин С. Л. 104
Фома Кемпийский, мон., пресвитер 204
Фомичев С. А. 116, 118–124, 239, 313
Фонвизин Д. И. 247
Фонвизина Н. Д. 196, 206
Фортуна (мифол.) 17
Фортунатов Ф. Ф. 320
Франк С. Л. 315, 322, 328
Франциск Ассизский, св. 178–184, 186, 187
Фрейд З. 276

- Фрейденберг О. М. 81
 Фридлендер Г. М. 313, 316, 318, 319, 342
 Фрязиновский А. 94
 Фуко М. П. 268
 Фюретьер А. 87, 93
- Хайле Селассие I (урожд. Тэфэри Мэконнын), имп. 396
 Хапаева Д. Р. 337, 338
 Харибда (мифол.) 349
 Хармс (наст. фам. Ювачёв) Д. И. 271
 Хворостинин Ив., кн. 299
 Хитрово Е. А. 148
 Хлудов А. И. 35
 Холин И. С. 282, 283
 Холшевников В. Е. 320
 Хомяков А. С. 98, 246, 345
 Хренников Т. Н. 71–74
 Христос см. Иисус Христос
 Хунгер Х. 21
- Царькова Т. С. 2
 Цветаева М. И. 354
 Цветихин М. Н. 93
 Цветкова Н. Л. 186
 Цицерон, Марк Туллий Цицерон 203
 Цявловская Т. Г. 118
 Цявловский М. А. 116, 117
- Чаадаев П. Я. 101, 246
 Чаговец В. А. 148
 Чепурная О. В. 282
 Черепнин Л. В. 231
 Чернецов А. В. 43
 Черный И. В. 76
 Чернышева М. И. 38
 Чернышевский Н. Г. 115, 254, 255
 Чертков В. Г. 384
 Чехов А. П. 2, 6, 137, 251–256, 258–260, 266, 269–276, 384–388
 Чешихин В. Е. 108
 Чирков Н. М. 221
 Чудаков А. П. 378
 Чуди (Пютлианж) де Люсси Т. А., бар. 90
 Чуковский Н. К. 293
- Чулков М. Д. 68, 112, 113
 Чупятов В. А. 113
- Шаламов В. Т. 282
 Шаламов Т. Н., свящ. 282
 Шамбор Г. К. Ф. М. Д., граф (Генрих V) 179
 Шамфор С. Р. Н. де 199
 Шартье Р. 87
 Шаскольский И. П. 231
 Шахматов А. А. 231, 320
 Шахов Н. Н. 239
 Шахова Е. Н. см. Мария, мон.
 Шахова К. Е. 241
 Шварц Е. А. 284, 285, 305
 Шевырев С. П. 142
 Шекспир У. 179, 203, 287
 Шелер М. 321, 322, 328, 342
 Шелонин О. А. 76
 Шенрок В. Н. 148
 Шервинский С. В. 156
 Шереметева Н. Н. 143
 Шестов Л. И. (наст. имя И. Л. Шварцман) 354
 Шехонина И. А. 72
 Шешолин Е. П. 305
 Шимкевич К. А. 150
 Шишкин А. Б. 279
 Шкловский В. Б. 175
 Шопенгауэр А. 181
 Шор Т. К. 113
 Шпенглер О. 102
 Шпет Г. Г. 321, 322, 328
 Штакеншнейдер Е. А. 251, 252
 Штейнер Р. 98, 103, 104
 Шубарт В. 98
 Шувалов И. И. 90, 91, 94–97, 110
 Шульц-Бертрам Г. Ю. 113
 Шунейко А. А. 107
- Щеглов Д. Ф. 231
 Щеголев П. Е. 127, 128
 Щепкина М. В. 35
- Эвклид Александрийский 213–215
 Эйдельман Н. Я. 127, 378
 Эйхенбаум Б. М. 150, 151, 154, 159, 160, 234

- Энгельс Ф. 359
Эппель А. И. 297
Эпштейн М. Н. 182
Эриксен Т. Х. 326
Эткинд А. М. 337
Эфрон С. Я. 354
- Ювенал**, Деций Юний Ювенал 163
Юлиан Отступник, имп. 38, 39
Юнге Е. Ф. 172
Юрганов А. Л. 36, 343
Юрков С. Е. 220
Юстиниан II Ринотмет, имп. 22
Юхименко Е. М. 65, 66
- Языков** Н. М. 128, 143, 160–162, 165
Як Б. 327
Якобсон Р. О. 320
Яковлев П. А. 111
Якопоне да Тоди (собств. имя Я. де Бенедетти), мон. 187
Якубович Л. А. 241
Якушкин В. Е. 120, 125
Янгулова Л. В. 268
Янович А. О. 270
Янсений К. О. 198, 200
Ярослав Мудрый, вел. кн. 36, 37, 39
Ярцева Л. А. 239
Ясенский С. Ю. 7, 402
Яхонтов И. А. 58, 60
- Anderson B. 328
Ardener E. 326
- Bassam T. 311
Boli J. 311
Boris см. Борис, блгв. кн., мч.
Brintlinger A. 274
- Christus см. Иисус Христос
Cohen A. P. 326, 327
- Dawid см. Давид
Dębski J. 279
Deržavin G. R. см. Державин Г. Р.
- Diworth D. A. 329
Downey G. L. 326
Dykman A. 278
- Gleb см. Глеб, блгв. кн., мч.
- Jensen K. B. 279
- Kennedy P. 327
Kochanowski J. см. Кохановский Я.
- Lechner F. J. 311
Lehmann U. G. R. 280
Levitsky A. A. 280
Łiżny R. 278
Lomonosov M. V. см. Ломоносов М. В.
Lotman Y. M. см. Лотман Ю. М.
- Mann Th. см. Манн Т.
Meller P. U. 279
Meneley A. 335
- Olesch R. 280
- Picchio R. см. Пиккио Р.
- Revelli G. 34, 37, 41
Rogers J. D. 326
Rothe H. см. Роте Х.
- Steiner R. см. Штейнер Р.
Sumarokov A. P. см. Сумароков А. П.
Symeon Połocki см. Симеон Полоцкий, мон.
- Trediakovskij V. K. см. ТрEDIAKОВСКИЙ В. К.
- Vinitsky I. 274
Vogüé E. M. de см. Вогуэ Э. М. де
- Warda A. см. Варда А.
- Young D. J. 335

Содержание

Предисловие	3
 Раздел I	
<i>С. М. Толстая.</i> Этнографические наблюдения в записках иностранных путешественников о России в XVI–XVII вв.	9
<i>Христо Трендафилов.</i> Топика истории и топика иллюзий: идея овладения Константинополем в болгарской истории	20
<i>А. М. Ранчин.</i> Некоторые наблюдения над функциями реминисценций из Священного Писания в памятниках Борисоглебского цикла	33
<i>А. Л. Топорков.</i> Рифма в русских заговорах XVII в.	43
<i>А. В. Пигин.</i> Каргопольская агиография: к изучению региональных литературных традиций*	56
<i>Е. В. Душечкина.</i> О «Фроле Скобееве» и о Фроле Скобееве	67
<i>К. А. Барит.</i> Нарративная стратегия в семиозисе юродства (Об одном лубке XVIII в.)	77
<i>Н. Д. Кочеткова.</i> Образ мецената в представлениях русских писателей XVIII в.	87
 Раздел II	
<i>В. Е. Багно.</i> «Русская идея» России и «русская идея» Запада	98
<i>А. Ф. Белоусов.</i> «Фармазоны» (Народные представления о масонстве)	106
<i>В. Д. Рак.</i> О датировке и начальных листах в тетради ПД 835.	116
<i>В. А. Кошелев.</i> «Двое рыцарей стоят...»	126
<i>Е. И. Анненкова.</i> Мирская святость как опыт жизни и предмет творческой рефлексии Н. В. Гоголя	138
<i>Ю. М. Прозоров.</i> К литературной истории стихотворения Н. А. Некрасова «Родина»	150
 Раздел III	
<i>В. Н. Захаров.</i> Самозванство и двойничество в изображении Достоевского: историко-культурные аспекты	171
<i>К. А. Степанян.</i> Достоевский и Франциск Ассизский	178
<i>Н. Ф. Буданова.</i> Об одном источнике романа Ф. М. Достоевского «Бесы»: Устав о жительстве скитском преподобного Нила Сорского.	189
<i>В. В. Дудкин.</i> Литературные предвестники «Бесов» Достоевского («Письма к провинциалу» Паскаля)	195
<i>В. Е. Ветловская.</i> Символические мотивы в «Братьях Карамазовых»	207
<i>Н. А. Кашурников.</i> Феноменология юродства в романе Достоевского «Братья Карамазовы»	217
 Раздел IV	
<i>А. Г. Гродецкая.</i> Суд, власть и порядок («варяжский» сюжет в «Анне Карениной»)	227
<i>Е. М. Аксененко.</i> Духовно-поэтический путь Елизаветы Шаховой.	239

<i>В. Н. Криволапов.</i> «Взыскующая» героиня в русской литературе XIX в. (от Гончарова до Чехова)	251
<i>М. М. Одесская.</i> Шуты, юродивые и сумасшедшие в произведениях Чехова	266
<i>Л. Ф. Луцевич.</i> А. М. Панченко об актуальности традиции стихотворного перевода Псалтыри («Псалмы Ветхого Завета» Игн. Ивановского)	277
<i>Ю. Б. Орлицкий.</i> Силлабика в современной русской поэзии	295

Раздел V

<i>С. А. Кибальник.</i> А. М. Панченко и петербургская школа «феноменологии культуры»	307
<i>А. А. Панченко.</i> «Обывательская история» и автоэтнография	330
<i>И. А. Есаулов.</i> Флуктуация отечественной словесности XVII в. в трудах А. М. Панченко	345
<i>А. М. Грачева.</i> Собинные друзья протопопы Аввакума (А. М. Ремизов — П. Паскаль — В. И. Малышев — А. М. Панченко)	353

Раздел VI

<i>А. Х. Горфункель.</i> Александр Михайлович Панченко в трех археографических экспедициях 1963—1965 гг.	363
<i>Д. Р. Невская.</i> Фигура обывателя в интервью А. М. Панченко рубежа веков.	376
<i>А. Ю. Арьев.</i> Изучая протекшее, вечное (Об Александре Михайловиче Панченко)	389
<i>Владимир Бударегин.</i> Мстинский цикл (1999)	397
Памяти А. М. Панченко (2002)	401
<i>Сергей Ясенский.</i> Классическая музыка из оперетт (Этюды времен перестройки).	402
Коротко об авторах	409
Указатель имен.	413
Содержание.	428

Научное издание

А. М. Панченко и русская культура

Исследования и материалы

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН*

Научный редактор А. П. Дмитриев
Технический редактор А. В. Осокин
Обложка Е. П. Фокина
Корректор А. С. Лобанова

Подписано в печать 12.09.2008 г. Формат 60 × 88 1/16.
Гарнитура Ньютон. Усл. печ. л. 30,31.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 300 экз. Заказ № 000

Издательство «Пушкинский Дом»
199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Директор Е. И. Гончарова
Тел. (812) 715 49 11
Факс (812) 343 09 38
www.pushkindom.ru
e-mail: pushkindom@yandex.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, д. 12

В оформлении обложки использована заставка из рукописной книги
«Слова постнические Василия Великого» (1482), найденная А. М. Панченко
на реке Пинеге и хранящаяся в Древлехранилище Института русской
литературы (Пушкинский Дом) РАН