

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ 2020 № 4



ПРОБЛЕМЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2020

ТОМ 18

№ 4

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

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

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2020

Том 18

№ 4

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

Издается с 1990 года,
выходит 4 раза в год.

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

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

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

2020

Vol. 18

no. 4

Chief Editor:
Vladimir N. Zakharov, Doctor of Philology, Professor

Established in 1990.

The journal is published quarterly.

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

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

Бенами БАРРОС ГАРСИА
PhD
(Гранада, Испания)

Джузеппе ГИНИ
PhD
(Урбино, Италия)

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

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

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

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

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

Кейт ХОЛЛЭНД
PhD
(Торонто, Канада)

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

EDITORIAL BOARD:

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

Valentina GABDULLINA
PhD, Professor
(Barnaul)

Benamí BARROS GARCÍA
PhD
(Granada, Spain)

Giuseppe GHINI
PhD, Professor
(Urbino, Italy)

Ivan ESAULOV
PhD, Professor
(Moscow)

Andrey KUNILSKY
PhD
(Petrozavodsk)

Alexander PIGIN
PhD, Professor
(Petrozavodsk)

Natalia TARASOVA
PhD
(Saint Petersburg)

Josip UŽAREVIĆ
PhD, Professor
(Zagreb, Croatia)

Kate HOLLAND
PhD
(Toronto, Canada)

ZHOU Qichao
Professor
(Beijing, China)

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

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

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

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

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

<http://poetica.pro>

<http://elibrary.ru>

<http://cyberleninka.ru>

<http://www.intelros.ru>

<http://biblioclub.ru>

<http://www.iprbookshop.ru>

<https://e.lanbook.com>

<http://www.bogoslov.ru>

Содержание

В. И. Аннушкин (<i>Москва</i>). Правила языка — речи — слова в Псалтири, Притчах Соломона И Евангелии	7
А. А. Садыхова (<i>Познань, Польша</i>). История о Кайсе и Любне в средневековом арабском фольклоре	38
А. И. Попович (<i>Екатеринбург</i>). «Изображая жертву»: пафос обличения и мученичества в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского	67
И. А. Виноградов (<i>Москва</i>). Мифы о смерти Н. В. Гоголя: источники, становление, поэтика	99
В. А. Воропаев (<i>Москва</i>). Мирозерцание и поэтика Н. В. Гоголя в критике Русской эмиграции (1921–2018)	138
О. М. Барина (<i>Москва</i>). Концепт «литература» в переписке И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского	164
В. В. Борисова (<i>Уфа</i>). Евангельский текст в творчестве Ф. М. Достоевского: проблемы и перспективы изучения	186
А. А. Скоропадская (<i>Петрозаводск</i>). Семантика евангельского эпиграфа к роману «Бесы» Ф. М. Достоевского	209
Е. А. Масолова (<i>Новосибирск</i>). Семантика времен года в романе Л. Толстого «Воскресение»	229
М. В. Строганов (<i>Москва</i>). <i>Le Bourgeois gentilhomme</i> в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»	248
Н. В. Ковтун (<i>Красноярск</i>). Поэтика двойничества в тетралогии Ф. Абрамова «Братья и сестры»	263
А. А. Устиновская (<i>Долгопрудный</i>). Перевод как диалог традиций и культур («Анакреонтическая песенка» Н. С. Гумилева)	288
А. В. Петров (<i>Магнитогорск</i>). Поэтика цикла новогодних стихов М. В. Исаковского (сравнительно-типологический аспект)	306
Т. А. Богумил (<i>Барнаул</i>). Библейские сюжеты в сибирском тексте	331
Е. Л. Сузрюкова (<i>Обь</i>). Святые покровители Грузии в произведениях современных православных писателей	348

Contents

V. I. Annushkin (<i>Moscow</i>). Rules of Language — Speech — Words in <i>The Psalter, Proverbs of Solomon and The Holy Gospel</i>	7
A. A. Sadykhova (<i>Poznań</i>). The Romance of Qays and Lubnā in Medieval Arabic Folklore	38
A. I. Popovich (<i>Yekaterinburg</i>). “Playing the Victim”: the Pathos of Denunciation and Martyrdom in the Works of Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky	67
I. A. Vinogradov (<i>Moscow</i>). Myths About the Death of N. V. Gogol: Sources, Genesis, Poetics	99
V. A. Voropaev (<i>Moscow</i>). Nikolai Gogol’s Worldviews and Poetics in the Literary Criticism of the Russian Emigration (1921–2018)	138
O. M. Barinova (<i>Moscow</i>). The Concept of Literature in the Correspondence of Ivan Turgenev and Fedor Dostoevsky	164
V. V. Borisova (<i>Ufa</i>). The Gospel Text in the Works of F. M. Dostoevsky: Issues and Study Prospects	186
A. A. Skoropadskaya (<i>Petrozavodsk</i>). Semantics of the Gospel Epigraph to Dostoevsky’s Novel <i>Demons</i>	209
E. A. Masolova (<i>Novosibirsk</i>). Semantics of Seasons in the Novel <i>Resurrection</i> by Leo Tolstoy	229
M. V. Stroganov (<i>Moscow</i>). <i>Le Bourgeois Gentilhomme</i> in Leo Tolstoy’s Novel <i>War and Peace</i>	248
N. V. Kovtun (<i>Krasnoyarsk</i>). The Poetics of Duality in F. Abramov’s Tetralogy <i>Brothers and Sisters</i>	263
A. A. Ustinovskaya (<i>Dolgoprudny</i>). Translation as Dialogue Between Traditions and Cultures (<i>Anacreontic Song</i> by N. Gumilev)	288
A. V. Petrov (<i>Magnitogorsk</i>). Poetics of the New Year Verse Cycle by M. V. Isakovskiy (Comparative and Typological Aspects)	306
T. A. Bogumil (<i>Barnaul</i>). Biblical Plots in the Siberian Text	331
E. L. Suzryukova (<i>Ob</i>). Patron Saints of Georgia in Modern Orthodox Writers’ Literature	348

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8442

УДК 801.82

В. И. Аннушкин

Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина
(Москва, Российская Федерация)

vladannushkin@mail.ru

Правила языка — речи — слова в Псалтири, Притчах Соломона и Евангелии

Аннотация. Тексты духовной литературы имплицитно содержат правила и рекомендации к построению речевого общения. Эти правила выводятся из прямых упоминаний о языке — речи — слове или указывают на речевые действия или языковые поступки. Для настоящей статьи избраны тексты Псалтири, Притчей Соломона и Святого Евангелия. Автор выявлял прямые или скрытые упоминания терминов язык — речь — слово — уста, в которых высказывались суждения относительно содержания или оценок данных слов в жизни человека. Все данные термины употребляются в значении «орудие общения, инструмент организации человеческих контактов» и все они получают принципиально двойственную нравственно-этическую оценку: язык — речь — слово могут либо «Бога славить» и быть «словесами добра», нести «радость в ответе уст», либо становиться орудием зла («злословить»), обмана («лести»), страданий и гибели («потопные глаголы»). По сравнению с устной дописьменной речью в фольклоре, на новом витке цивилизационного развития в письменной и литературно-печатной словесности у этих терминов появляются новые значения: термин язык получает значение «народ» (в Псалтири), термин слово приобретает важнейшее значение для европейской культуры «Слово Божие» (в Евангелии), а термин уста метафорически используется наиболее частотно в Притчах Соломона. Существенным является отмеченное положение относительно первичности нравственно-этических требований к говорящему в подготовке речи, когда сначала говорится о «чистом сердце» («Сердце чисто созижди во мне, Боже»), о праведности и мудрости (в Притчах), о качествах человека (см. Заповеди блаженства) и только затем речь идет о действиях «языком и устами». Двойственность оценок языка — речи — слова говорит и о двойственной природе человека, который либо «устаи Бога хвалит», либо получает «суд» за праздные и лживые слова. Анализ суждений о языке — речи — слове — устах в текстах духовной литературы позволяет выстроить рекомендации и наставления к языковым действиям и поступкам современного человека, который должен хранить нравственно-культурные традиции и творчески применять выявленные правила в собственной речевой деятельности.

Ключевые слова: Псалтирь, Притчи Соломона, Евангелие, слово, язык, речь, уста, правила общения

Об авторе: *Аннушкин Владимир Иванович* — доктор филологических наук, профессор кафедры русской словесности и межкультурной коммуникации, Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина (ул. Академика Волгина, 6, г. Москва, Российская Федерация, 117485)

Дата поступления: 20.06.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Аннушкин В. И. Правила языка — речи — слова в Псалтири, Притчах Соломона и Евангелии // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 7–37. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8442

Идея Слова, которое было «в начале» всего сущего, является основной идеей европейской культуры, философии, филологии, всех областей знания в христианской постязыческой цивилизации. Словом как Словом Божиим создается мир, жизнь и именно словом Господь наделяет свое любимое создание — человека, поэтому как человек создан по образу и подобию Божию, так и «слово человеческое подобно Слову Божию» [Святитель Игнатий Брянчанинов: 7]. Однако это подобие не означает равенства, хотя человек и должен стремиться к «обожению», греховная природа человека проявлена в том, что он, нарушая «Заповеди», грешит не только делами, но и мыслями, и словами. Отсюда все наставления, которые имеются в Евангелии и других текстах Священного Писания, обращены к 1) нравственному облику человека и 2) его *словесному* (*речевому, языковому* — в данном случае это синонимы) поведению.

Словесное — синоним **Божественного** в человеке (человек — «творение словесное»), и эта мысль была общим местом в дореволюционной педагогике (например, педагогике Царскосельского лицея, взрастившего пушкинскую плеяду), формировавшей через словесное образование нравственную культуру своих учеников. Термин **слово**, понимаемое как Логос, является в рассуждениях классиков русской словесности и риторики фундаментальным понятием, на основе которого строится все образование. **Слово** есть движущая, творящая сила, воплощаемая в самой способности, даре человека мыслить и воплощать мысль в речи. Примером может быть рассуждение профессора Царскосельского лицея Н. Ф. Кошанского, первого «словесного» наставника царскосельских отроков, начинавшего обучение риторике словами: «Ничто

столько не отличает **человека** от прочих животных, как **сила ума** и **дар слова**». Очевидно, что речь идет о том, что образ Божий с Его Божественным Разумом и совершенным Словом воплотился в образе человека, которому даны в пользование и совершенствование ум и слово: «Сии две способности неразлучны; они образуются вместе, взаимно и общими силами ведут человека к совершенству, к великой Небом ему указанной цели» [Кошанский: 2]¹.

Этот пример выразительно показывает, насколько в русской филологической классике ценилось понимание логосического происхождения «слова»: не зря и сами науки назывались до середины XIX века «словесными», а основной филологической дисциплиной к 30–40-м годам стала «словесность» — термин, изобретенный создателями Словаря Академии Российской [Аннушкин, 2013: 17].

В русской философской и филологической традиции создана богатейшая традиция глубокого понимания и толкования «метафизики слова и имени» в трудах Сергея Булгакова, Павла Флоренского, А. Ф. Лосева, чьи изыскания в свою очередь восходят к трудам Григория Паламы, Дионисия Ареопагийского (см. об этом ряд докторских диссертаций, в частности, философское исследование «метафизики слова и имени в русской религиозно-философской мысли» протоиерея Димитрия Лескина и филологическое исследование имяславской традиции В. Р. Тимирханова [Лескин], [Тимирханов]).

Характерно терминологическое разнообразие формулируемого предмета исследования: философия слова, философия языка, философия имени, словология (очевидно, от «филологии») и т. д. Обращаясь к текстам Священного Писания, мы возвращаемся к исходным текстам, в которых определялось исторически первоначальное понимание «**слова**», как, впрочем, и всех связанных с ним синонимов, свидетельствующих тем не менее о приоритете термина **слово** перед всеми соперничающими с ним другими терминами («язык», «речь», «уста», «глагол», и нек. др.).

Предлагаемую область исследования можно назвать **религиозной этикой речи**, поскольку духовная мораль, зафиксированная в этих текстах, будет говорить о нормах и рекомендациях

в обращении с практическим языком. **Религиозная этика речи** создает свои построения на основе **духовной морали**, которая предполагает организацию духовного единства всех людей, установления мира, любви, прощения, терпения, великодушия. В религиозной морали все направлено на личность другого человека — «ближнего твоего», которого необходимо чувствовать «как самого себя» в неложном стремлении к всеобщему союзу любви, единомыслия и единочувствования. В сущности, основным тезисом для человеческого общения становится заповедь «Возлюби ближнего твоего как самого себя», на который проецируется и первая заповедь («Возлюби Господа Бога Твоего всем сердцем твоим»), поскольку в каждом человеке при общении с ним рекомендуется видеть образ Божий.

Поскольку Слово есть Бог, а Бог есть Слово, то и человек как «образ Божий» есть прежде всего «образ словесный». Отсюда главная характеристика человека — «словесность» (она определена как «дар слова» создателями этого термина в Словаре Академии Российской [Словарь: V, 536]), а главное свойство человека в панегирике «Слово о человеке», написанном старообрядцами Выговской пустыни — «светлость словесства» [Аннушкин, 2002: 138]).

Настоящая статья посвящена выявлению основных идей, связанных с терминами *язык — слово — речь* в главных культурных текстах европейской цивилизации: «Псалтири», «Книги притчей Соломона» и Евангелии. Анализ ведется и количественно, т. е. методом количественного подсчета в употреблении этих терминов, но прежде всего качественно, т. е. с целью выяснения смыслового наполнения, эмоциональных оценок и стилистических средств выразительности.

Язык — речь — слово в Псалтири

Сплошной просмотр текста Псалтири, на первый взгляд, дает немного исследователю «языка» и «слова» — во всяком случае, по сравнению с текстами Притчей Соломона, где сентенции об устах и слове встречаются едва ли не в каждой второй притче. Но если рассматривать человеческое «слово» и «язык» как часть целостной сущности человека, то можно

увидеть, сколь фундаментальна нравственно-этическая и философская основа текста Псалтири для исследователя феномена человеческого общения (коммуникации). Как в большинстве религиозных текстов, сентенции о «языке», «устах» и «словесах» растворены в нем, органично вставлены в конструкцию целого текста, следуют из общей содержательной ткани всего произведения, выводятся из всего философско-этического строя Псалтири.

Большинство ситуаций, в которых обращается к Господу псалмопевец Давид, являют нравственный образ человека с его добродетелями и пороками (в риторике как «словесной науке» эти категории называются «ораторскими нравами», т. е. качествами, которым должен соответствовать оратор). Нравственный же облик связан не только с качествами личности, но и с речевыми поступками, выявляющими личность и способными быть либо добрыми и благими, либо злыми и пагубными: «...**нравственность есть способность отличать добро от зла, использовать Богом данную свободу для ориентации личности в сторону правды и добра**» (цит. по: [Риторика Патриарха: 57–58]).

Псалтирь и начинается псалмом, утверждающим разделение добродетели и порока, пути доброго и злого, бытия праведного и лживого. Это — философская основа жизни личности, словесного поведения и любых других поступков человека:

«Блаженъ мужъ, иже не иде на советъ нечестивыхъ, на пути грѣшныхъ не ста, и на съдалицѣ губителей не съде: но въ законъ Господни воля его, и въ законъ его поучитъ день и ноцъ» (Пс. 1:1–2).

Эти два пути как два образа жизни и поведения будут затем проявляться в речи и словесных поступках. Если человек питается от Божественного разума «яко древо, насажденое при исходящихъ водъ» (Пс. 1:3), то этим готовится и воспитывается вся его природа, сущность, личность, в том числе языковая; таким образом воспитывается его разум, и, напиткиваемые «законом Господним», готовятся и «уста» к возвещению славы Его. Стих «вся, елика аще творить, успѣтъ...» (Пс. 1:3) — также словесно-стилевой образ всякого поступка, который должен осуществляться не в суетной спешке, но

разумно и последовательно, а противоположный образ «нечестивых», которые «яко прахъ, его же возметаеть ветръ отъ лица земли», подается как греховный, ведущий к «погибели».

Собственно говоря, Псалтирь (как и вся духовная литература) будет описывать два этих противоположных пути: божественный и дьявольский, добродетельный и греховный, применительно к речи: «словесный» (то есть божественный, подлинно человеческий) и «бессловесный», т. е. «скотский» (синоним дан в «Алфавите» XVII в. [СлРЯ XI–XVII вв., 1: 130]). Выделение псалтирных строк с упоминанием *языка, уст, слова, речи, глагола, гласа* также позволяет разделить и противопоставить положительные и отрицательные коннотации: «языком» можно Бога славить, но тот же «язык» — неудержимое зло, орудие обмана, лести, коварства, пагубы душ других людей и своей собственной. Каждый из названных терминов (*язык, речь, уста, слово* и др.) имеет свой комплекс значений и может быть разобран отдельно, но принципиально все они в подавляющем большинстве случаев используются в значении «орудие общения и взаимодействия людей».

Объем статьи позволяет подробно остановиться только на одном из этих терминов — *языке*, но поскольку он постоянно будет перекликаться и с «*устнами*» и «*словесами*», картина должна сложиться вполне отчетливая и определенная. Слово *язык* употреблено в церковно-славянской Псалтири 71 раз, из них ровно половина приходится на значение «народ», а другая половина употреблений используется в значении «орудие общения», причем это использование может быть сделано принципиально в двух указанных нами нравственно-этических аспектах: *язык* — либо славословие и служение Господу, либо — злость и пагуба, ложь («лесть») и страдание.

Появление значения *языка* как «народа» в текстах Священного Писания следует исторически обосновать с точки зрения появления народа, нации как таковых, причем цивилизационное создание народа (нации) как раз и связано с появлением письменной речи. Анализ фольклорных текстов как вида дописьменной словесности показывает, что в них отсутствует значение «народ», а *язык* используется только как метафора для обозначения его как орудия общения. Это использование

также будет последовательно осуществляться в двух смыслах: либо положительном («язык стяг — дружины водит»), либо отрицательном («язык мой — враг мой»), причем именно через «языковые» ошибки будут показываться правильные действия с языком («за твоим языком не поспеешь босиком», или: «кто языком иштурмует, немного навоюет» и т. д.).

Чтение Псалтири заставляет современного читателя каждый раз напрягаться и гадать: это язык — в значении «народ» или язык — в привычном нам значении «орудие общения». Употребления термина *язык* в Псалтири впервые начинается во 2-м псалме всем известными строками: «Вскую шаташася языцы, и людие поучишася тщетнымъ?» (Пс. 2:1); и в том же псалме: «проси от мене, и дамъ ти языки достояніе твое, и одержаніе твое концы земли» (Пс. 2:8). И далее многочисленные употребления (приведем наиболее понятные для современного читателя): «Избавиши мя от прерѣканія людей: поставиши мя во главу языковъ...» (Пс. 17:44); «яко Господне есть царствіе, и той обладаетъ языки» (Пс. 21:29); «Воцарися Богъ надъ языки: Богъ съдитъ на престолѣ святѣмъ своемъ» (Пс. 46: 9) и т. д.

Анализ употреблений терминов *язык, уста, слово* («словеса») интересует нас с точки зрения выстраивания правил обращения с *языком* — *речью* — *словом*. Обратим внимание на то, что все эти термины (назовем их так в исходном значении «термина» как некоего понятия определенной области знания) будут обладать принципиально одним значением: они обозначают орудие речи, инструмент общения, способ передачи мысли. Через «язык» в широком смысле выстраивается способ поведения и в конечном результате нравственный образ человека и стиль его жизни.

Анализ этих правил следует начать с проблемы языка и мышления (если использовать современную терминологию), но если воспользоваться терминами духовной психологии или духовной риторики (нам кажется, что оба термина имеют право на то, чтобы обозначить так область науки, изучающей правила порождения и выстраивания речи в духовной литературе), то речь может идти о том, что языковому поступку предшествует состояние «сердца», «помыслов», которые в сердце рождаются, а затем только вызревают идеи

и аргументы, которые будут выражены «уста́ми». Как показывает анализ текстов Священного Писания, сначала прокламируется нравственная основа человека (праведность и мудрость, чистота сердца и помыслов), а затем следует переход к речевым действиям. Эта последовательность реконструируется из анализа множества псалмов царя Давида и притч Соломоновых. Вот пример из 14-го псалма:

«Господи, кто обитаетъ въ жилищи твоемъ? или кто вселится во святую гору твою? Ходяй непороченъ и дѣлаяя правду, глаголяй истину въ сердцахъ своемъ: иже не ульсти языкомъ своимъ и не сотвори искреннему своему зла, и поношенія не пріять на ближнія своя: уничиженъ есть предъ нимъ лукавнуяй, боящіяяжеся Господа славить...» (Пс. 14:1–4).

Итак, достоин быть рядом с Господом только тот, кто непорочен, чист сердцем, а затем следуют языковые действия, которые не должны творить зла и не быть обманом («не ульсти языкомъ своимъ»), не принимать поношений на ближних, Господа славить (все — речевые действия!).

Таким образом, законы духовной психолингвистики просты: сначала **«сердце** чисто созижди во мне, Боже», затем **«устне** мои отверзеш...».

Суждения о действиях «языком» с очевидностью делятся по смыслу на положительные (славословящие Бога, устремляющиеся к Его правде и премудрости, радующиеся «языком» от встречи с Господом — всего таких суждений 9) и отрицательные (в них показаны «язык лъстивый и уста неправедные» — всего таких суждений 22). Вот примеры первых:

«Сего ради возвеселися сердце мое, и возрадовася языкъ мой...» (Пс. 15:9 — вновь вначале «сердце», а затем «язык»);

— *«Уста праведнаго поучатся премудрости, и языкъ его возглаголетъ судъ» (в переводе «суд» — «правду» — Пс. 36:30);*

— *«Рѣхъ: сохраню пути моя, еже не согрѣшатъ ми языкомъ моимъ: положихъ устомъ моимъ хранило, внегода востати грѣшному предо мною» (Пс. 38:2–3)...*

Как видим, язык праведного веселится, радуется («возрадуется языкъ мой правдѣ твоей» — Пс. 50:16), славословит, изрекает «слово благо», «учится правде» («языкъ мой весь день поучится правдѣ твоей» — Пс. 70:24)... В 38-м псалме

в синонимических выражениях повторяется то, что мы назвали бы структурой подготовки и реализации речевого акта: праведник «хранит» пути свои, т. е. готовится не согрешать своим языком, он в молчании (молчание — языковая добродетель!) кладет устам своим «хранило», он как бы «онемел» и «смирился», молчал «даже о добром» (таков перевод), и тогда согревается сердце в нем — и только потом «разгорается огонь», когда «*глаголахъ языкомъ моимъ: скажи ми, Господи, кончину мою и число дній моихъ, кое есть...*» (Пс. 38: 4–5).

По контрасту тот же данный человеку язык становится орудием зла и лести, пагубы и страдания — и таких суждений, как сказано выше, гораздо больше. Важно понять, о чем говорят эти отрицательные осудительные высказывания о языке:

«Удержи языкъ твой от зла, и устнѣ твои, еже не глаголати лъсти» (Пс. 33:14); *«уста твоя умножиша злобу, и языкъ твой сплеташе льщенія»* (Пс. 49:19); *«неправду умысли языкъ твой: яко бритву изощрену сотворилъ еси леть»* (Пс. 51:4); *«возлюбилъ еси вся глаголы потопныя, языкъ льстивъ»* (Пс. 51:6); *«Господи, избави душу мою отъ устенъ неправедныхъ и отъ языка льстива»* (Пс. 119:2).

Как видим, в подавляющем большинстве случаев говорится о «льсти». Обман, таящийся в языке, становится в текстах «Псалтири» основным отрицательным свойством языка. Он постоянно соседствует со следствием (пагубой — «глаголы потопныя») или причиной (ложный замысел: «неправду умысли...»). Актуальность описываемого материала заставляет вспомнить одно из основных положений современной философии языка, сформулированной академиком РАО, профессором МГУ им. М. В. Ломоносова Ю. В. Рождественским: «*Этические задачи языка: “не лгать, не лжесвидетельствовать” — не новы, но существенны...*» [Рождественский, 2003: 89].

Отметим стилистическую особенность данных псалмических стихов: почти каждый стих в разделении на такты (их может быть два или три) содержит синонимические слова и выражения, а повтор смысла в подобных фигурах речи способствует усилению эмоционального воздействия текста. Так, язык постоянно соседствует с устами:

«уста твоя умножиша злобу, и языкъ твой сплеташе льщенія» (Пс. 49:19); *«Уста праведнаго поучатся премудрости, и языкъ его возглаголетъ судъ»* (Пс. 36:30); *«егоже клятвы уста его полна суть, и горести и льсти: подъ языкомъ его трудъ и бользнь»* (Пс. 9:28); *«Тогда исполнишася радости уста наша, и языкъ нашъ веселія»* (Пс. 125:2); *«возлюбилъ еси вся глаголы потопныя, языкъ льстивъ»* (Пс. 51:6).

Нередко эти фигуры распространяются до трех частей, включая еще и *словеса*:

«Боже, хвалы моя не премолчи: яко уста грѣшница и уста льстиваго на мя отверзошася, глаголаша на мя языкомъ льстивымъ, и словеса ненавистными обыдоша мя...» (Пс. 108:1–3).

Объем статьи не позволяет говорить подробно о синониме *языка* — термине **слово**, которое в духовной литературе занимает главенствующее место. Идея **слова** — основная идея европейской философии и культуры, поскольку «в начале было Слово» и **слово** становится основным термином в классической филологической литературе (словесности, риторике и поэтике) — см. об этом наше исследование в кн. «Основы филологии» [Аннушкин, 2019: 23–85]. Термин **язык**, главенствовавший в фольклорных текстах по сравнению с терминами *слово* и *речь*, в текстах письменной и печатной словесности отойдет на второй план, уступив первенство **слову**, и это наглядно видно по количеству употреблений данных терминов в учебниках риторики и словесности, начиная с М. В. Ломоносова до середины XIX в. [Аннушкин, 2019: 52–85].

Термин **слово** в Псалтири (обычно он употребляется в форме множественного числа как «словеса») дан, прежде всего, как «Слово Господне», но, конечно, **слово** также — «орудие общения», или «текст». Таким образом, это либо «словеса устъ моихъ» (Пс. 18:15), либо «словеса Божія» (Пс. 106:11), а «*словеса Господня словеса чиста, сребро разжжено...*» (Пс. 11:7). Конечно, наиболее частотны «словеса» самого царя Давида — он их оценивает, ими согрешает, ими служит Господу: «*далече от спасенія моего словеса грѣхопаденій моихъ*» (Пс. 21:2) «*И будутъ во благоволеніе словеса устъ моихъ...*» (Пс. 18:15).

Термин **слово**, или **словеса**, заслуживает подробного рассмотрения именно в смысле соотношения со Словом Божиим — и на это свойство данного термина (по сравнению с **языком**) стоит обратить особое внимание. В «Псалтири» нет выражения «язык Божий», и, на наш взгляд, последний факт говорит о соотношении концепта **язык** именно с устной речью как орудием общения. Слово Божие готовит слово человеческое — именно об этом суждение святителя Игнатия Брянчанинова: «Слово человеческое подобно Слову Божию» [Игнатий Брянчанинов: 7]. Поэтому так выразителен 118-й псалом, где псалмопевец постоянно беседует со Словом Божиим — «Словом Твоим»:

«Въ часомъ исправитъ юнѣйшій путь свой? вегда сохранити словеса твоя (перевод: как юноше хранить в чистоте путь свой? Хранением себя по Слову Твоему). Встѣмъ сердцемъ моимъ взыскахъ тебе: не отрини мене отъ заповѣдй твоихъ. Въ сердцахъ моихъ скрыхъ словеса твоя, яко да не согрѣшу тебе <...>. Во оправданіихъ твоихъ поучуся: не забуду словесъ твоихъ. Воздаждь рабу твоему: живи мя, и сохраню словеса твоя <...>. Прильпне земли душа моя: живи мя по словеси твоему» (Пс. 118: 9–11, 16–17, 25).

В этом пространном псалме (176 стихов) обращение к «словеси Твоему» повторяется 33 раза (!)... Оценка же **словес** как орудия общения повторяет смыслы **языка**, проанализированные выше. Характерно, что в Псалтири не встречается термин **речь**, но только глагол *рече* в значении «сказал» (36 употреблений). Вместо него часто употреблен термин «**глагол**» в значении «слово», «речь» — ср.: стих «возлюбилъ еси вся глаголы потопныя» переведен на русский как: «Ты любишь всякие гибельные речи» (Пс. 51:6).

Систематизация в Псалтири правил и рекомендаций о языке — слове — речи трудна тем, что тексты духовной литературы (это будет относиться и к Притчам Соломона, и к Евангелию) вообще с трудом поддаются структурной или классификационной обработке. Они действуют на душу читателя-пользователя волнообразно, молитвенно. Здесь уместно вспомнить суждения святителя Феофана Затворника о возможности создания системы в научных и духовных

текстах (см.: [Феофан Затворник]). Если в книге «Начертание христианского нравоучения» он создал систематическое изложение состава христианской нравственности с накладываемой на него сеткой понятий, то в предисловии к книге «Святые отцы о молитве и трезвении» Феофан Затворник высказывает следующую мысль о необходимости и возможности систематизации понятий:

«Иной, может быть, пожалеет, что сборнику не дана какая-нибудь система. Об этом была мысль. Но спрошен был один из великих молитвенников, святитель Божий, теперь уже блаженной памяти, — не лучше ли дать **систему** сборнику? Ответ получен такой: не идет к сему делу **система**. Система производится такими силами, которые находятся совсем в другой области, нежели в какой действуется молитва. Потому это будет смешение несродных стихий. Сборник составляется для **назидания, а не для умствования**» (выделено мной. — В. А.) [Феофан Затворник].

В нашем исследовании этот вопрос неминуемо встал также, поскольку и текст Псалтири, и текст Евангелия являются молитвенными текстами, а Притчи Соломона сродни им. Признавая специфику молитвенного текста, необходимо попытаться проанализировать его природу через анализ принципов его построения, что позволит понять и природу его воздействия на душу и поступки человека. Выстроить стройную, последовательную систему, скорее всего, не получится, но есть надежда создать стройное, последовательное и упорядоченное описание.

Не меньший по объему материал набирается, если обратиться к синониму терминов **язык** и **слово** — термину «уста». Оно не менее частотно и, в сущности, не добавляет новых смыслов к толкованию правил речи. Однако ввод этого нового по сравнению с фольклорными текстами слова принципиально важен тем, что оно характерно именно для книжной церковно-славянской речи — в фольклорных пословицах и поговорках будут наличествовать только *язык* — *слово* — *речь*, в духовной же литературе термин **уста** становится стилистическим маркером и едва ли не более частотен, чем термин **язык**. Особенно это будет заметно при анализе Притчей Соломона и еще более — в русской духовной литературе у Феофана Затворника,

Тихона Задонского и многих других авторов, постоянно использующих слово «уста».

Основной лейтмотив — тот же, но едва ли не более выпукло обозначается «**слово человеческое**», извлекаемое из «**уст человеческих**»: «Господи, устнь мои отверзеши, и уста моя възвѣстятъ хвалу твою» (Пс. 50:17); «устнама радости восхвалятъ тя уста моя» (Пс. 62:6); (о врагах) «Яко нѣсть во устѣхъ ихъ истины, сердце ихъ суетно, гробѣ отверстѣ гортань ихъ, языки своими льщаху» (Пс. 5:10); «уста ихъ глаголаша гордыню» (Пс. 16:10).

Таким образом, Псалтирь — важнейший шаг в развитии историко-культурного взгляда на язык — уста — слово — речь. В дальнейшей словесно-литературной истории человечества Псалтирь стала образцовым культурно значимым текстом, на который ориентировались многие авторы в создании поэтических произведений (см. колоссальную русскую традицию поэтических переложений псалмов), Псалтирь — источник цитирования в научной и художественной литературе самых различных жанров. Описанный тематический фрагмент свидетельствует и сегодня об огромной значимости для современных антропологических и антропоцентрических исследований классических суждений псалмопевца царя Давида, давшего непреходящие правила и рекомендации к образу человека и его обращению со словом.

Притчи Соломона — о языке — речи — слове

Существенная новация Библии как письменного текста говорит о том, что время написания данного текста связано с временем формирования народа, нации, национальных культур. В фольклорных текстах, как показано выше, не встречается значение языка как «народа», поскольку фольклорная концепция бытия — это время семейно-родового строя, когда идея нации еще не сформировалась. **Фольклорная практическая мораль** формируется в устных дописьменных текстах и название «народное творчество» фольклор приобретает в более поздние времена, когда фольклорная культура, зафиксированная в письменных текстах, станет восприниматься как принадлежащая определенному народу или нации;

религиозно-духовная мораль фиксируется на новом витке развития человечества в письменных текстах, а сама письменная фактура текста позволяет по-новому, более сложно развивать мысль и формировать эстетически более совершенные и распространенные стилистические конструкции. Вот почему при принципиальном тождестве мыслей стилистическое выражение фольклорного текста представляется простым и кратким (хотя и образным, и украшенным), а стиль книжно-библейского письменного текста формируется как более простой, замысловато украшенный фигурами речи. Ср.:

«Язык и лечит, и калечит» (посл.). — *«Иной пустослов уязвляет как мечом, а язык мудрых — врачует»* (Притч. 12:18);

«Веревка хороша когда длинна, а речь — когда коротка» (посл.). — *«При многословии не миновать греха, а сдерживающий уста свои — разумен»* (Притч. 10:19).

В Притчах Соломона изложена этическая система взглядов на поведение человека вообще и речевое поведение в частности. При этом сама проблематика «языка» или «уст», встречаясь в трети всего корпуса притч, находится как бы в стороне; отношение к «языку» как инструменту выражения страха Господня, мудрости и истины необходимо разглядеть в общей доктрине религиозного текста. В основе любого рассматриваемого в духовной литературе текста о человеческом слове (языке, речи) будет лежать не самодостаточный взгляд на язык, а православно-философская концепция взглядов на мир, место человека в мире, ценностные качества и поступки человека (то, что называется «добродетелью»). Уяснив эти философско-этические позиции, следует переходить к анализу самой речи, правилам словесного убеждения, языковых поступков.

Исследование содержания Притчей, как правило, сводится к попыткам распределить притчи на основные тематические разделы — особенно это заметно в известном комментарии православного библеиста и богослова, переводчика библейских книг П. Ю. Юнгера, когда каждой главе Притчей предпослан краткий тематический пересказ. Например, глава 6: «1–5 — приточник предостерегает от поручительства и его печальных последствий; 6–11 — лень и ее последствия; 12–19 — коварство и ложь и их обнаружения; 20–24 — советы следовать мудрости и ее благам; 25–35 — последствия распутства»².

Попытка прямо назвать тематические разделы Притчей содержится в фундаментальном исследовании Е. В. Рашковского. Выстраивая композицию Притчей по разделам, он дает им следующие именованья:

«Пролог (1.1–1.6); Послушание и соблазны (1.7–1.19); Премудрость обращается к людям (1.20–1.33); Честь смолоду (2.1–2.22); Слава — наследие мудрых (3.1–3.35); Путь мудрости, тропы чести (4.1–4.27); Верность и разврат (5.1–5.23); Необдуманные обстоятельства (6.1–6.5); Муравей (6.1–6.11)» [Рашковский: 1–3].

Обратим внимание на то, что тема *языка — слова — уст — речи* не затрагивается прямо, и это можно объяснить тем, что язык, строго говоря, есть лишь средство или инструмент проявления тех или иных добродетелей и пороков, сопровождающий обстоятельства жизни человека. Однако именно *язык — слово — уста — речь* будут упомянуты в Притчах Соломона максимально часто. Последовательное прочтение данной Книги показывает, что обращение к философии («мудрости») постоянно соединено с действиями в языке. Мудрость не существует без слов, ее выражающих, мышление — вне речи, философия мироустройства — без риторики. Множество ситуаций, образно описанных в притчах, ведет к тому, что содержание сентенций будет отчасти повторяться, однако богатство образов требуется для того, чтобы обратить читателя к целостной и неизменной системе взглядов.

Вчитаемся в Притчи Соломона глазами современного человека, размышляющего о требованиях к владению словом. Эти требования основываются на качествах (добродетелях) **мудрости и праведности**, которые делают человека «**блаженным**» (имеющим благо). Параллельно с этими основополагающими качествами будут следовать сентенции об «устах» (их в тексте 67), «слове» (27 притчей), «языке» (26), «речи» (6).

Стиль притчей таков, что премудрый Соломон как бы осмысляет каждую тему с разных сторон, которые и составляют существо классического метода топосов (термин риторики!) — универсальных способов описания каждого предмета. Это описание включает определение, происхождение, следствие, причину, место, время и другие ситуации и обстоятельства,

связанные с избранной темой. Вот лишь некоторые выразительные сентенции о **мудрости**:

- Происхождение мудрости: *«Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум»* (Притч. 2:6);

- Способ приобретения мудрости и результат: *«...послушает мудрый — и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы»* (Притч. 1:5);

- Основание для приобретения мудрости: *«Начало мудрости — страх Господень; [доброе разумение у всех, водящихся им; а благоговение к Богу — начало разумения;] глупцы только презирают мудрость и наставление»* (Притч. 1:7);

- Как становиться мудрым: *«Мудрый сердцем принимает заповеди, а глупый устами преткнется»* (Притч. 10:8);

- Провозглашение мудрости: *«Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой»* (Притч. 1:20);

- Результат обретения мудрости: *«Когда мудрость войдет в сердце твое, и знание будет приятно душе твоей»* (Притч. 2:10); *«Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум, — потому что приобретение ее лучше приобретения серебра, и прибыли от нее больше, нежели от золота»* (Притч. 3:13–14);

- Мудрость — качество Самого Творца: *«Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом; Его премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росой»* (Притч. 3:19–20);

- Ценность мудрости: *«Главное — мудрость: приобретай мудрость, и всем именем твоим приобретай разум»* (Притч. 4:7); *«...мудрость лучше жемчуга, и ничто из желаемого не сравнится с нею»* (Притч. 8:11) и т. д.

Обращение к мудрости, внимание к внутренней стороне человека, чистоте его сердца имеет прямое отношение к языку, является основой дальнейших рассуждений. Мудрость — основа истинного красноречия. Практическая польза духовных наставлений — не сиюминутна, как от «золота», но вечна, и об этом вся 8-я глава Притчей Соломона.

Следующее качество — **праведность**:

- Праведность — путь добрых, от нее — долгоденствие и благополучие: *«Посему ходи путем добрых и держись стезей*

праведников, потому что праведные будут жить на земле, и непорочные пребудут на ней...» (Притч. 2:20–21);

- Результат праведности — спасение человеку: *«Не доставляют пользы сокровища неправедные, правда же избавляет от смерти»* (Притч. 10:2);

- Результат праведности — сама благая жизнь: *«Праведность ведет к жизни, а стремящийся к злу стремится к смерти своей»* (Притч. 11:19);

- Праведность — качество заботливости о чужой жизни: *«Праведный печется и о жизни скота своего, сердце же нечестивых жестоко»* (Притч. 12:10);

- Праведность дает надежду: *«За зло свое нечестивый будет отвергнут, а праведный и при смерти своей имеет надежду»* (Притч. 14:32);

- С праведностью связаны законность и процветание народа: *«Праведность возвышает народ, а беззаконие — бесчестие народов»* (Притч. 14:34);

- Праведность направляет человека по прямому и истинному пути, несмотря на дерзость людей нечестных: *«Человек нечестивый дерзок лицом своим, а праведный держит прямо путь свой»* (Притч. 21:29) и т. д.

Свойства мудрости, праведности, сердечной чистоты — основание для действий честного и правдивого, чистого и правильного языка — слова — речи — уст. Требования к «языку» и «устам», подобно проанализированным выше псалмам, всегда следуют после рассуждений о «хранении сердца» или обращения к «мудрости»:

«Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни. Отвергни от себя лживость уст, и лукавство языка удали от себя» (Притч. 4:23–24). Чистота сердца дает человеку опору в жизни и долголетие, а лживость и лукавство дают жизнь лишь «на мгновение». Антиномия истины и лжи, идущая от «языка», будет постоянно обсуждаться в разных сентенциях.

«Сын мой! внимай мудрости моей, и приклони ухо твое к разуму моему, чтобы соблюсти рассудительность, и чтобы уста твои сохранили знание» (Притч. 5:1–2). Кроме многократного

возврата к мудрости, здесь и обучение искусству слушать (речевое качество), и результат такого «внимания»: ты приобретешь «рассудительность», а «уста твои — знание». Рассудительность же (как искусство говорить) и «знающие» уста основываются на мудрости.

Систематизация правил, касающихся этики речи в Притчах Соломона возможна через выделение опорных слов-понятий, которые выражают основную идею изречения. При этом выясняется, что многие сентенции синонимичны, взаимопроникают друг в друга. Основная сила притчей состоит в их стилевом выражении, богатой образности, особом волнообразном действии на психический организм читателя — словно морская волна приливает в первой части притчи и, омыв, очистив душу читателя, откатывается во второй части притчи назад. А затем — новая волна...

В отличие от Псалтири, Притчи Соломона богаче ситуациями общения, разнообразнее в советах, выстраивающих в воображении читателя или слушателя каждый раз новые дополнительные смыслы. Толкователь притчей властен изымать из них самые различные советы, хотя все они находятся в рамках единой философско-этической концепции взгляда на мир и человека в нем. Это разнообразие распространяется в первую очередь на правила и рекомендации в действиях *языком — словом — речью — устами*. Ср.:

Многословие — сдержанность: *«При многословии не миновать греха, а сдерживающий уста свои — разумен»* (Притч. 10:19); уместность, действие речи: *«Радость человеку в ответе уст его, и как хорошо слово вовремя!»* (Притч. 15:23); пустословие — врачевание мудрым языком: *«Иной пустослов уязвляет как мечом, а язык мудрых — врачует»* (Притч. 12:18); действие гнева как риторической эмоции: *«У глупого тотчас же покажется гнев его, а благоразумный скрывает оскорбление»* (Притч. 12:16); ложь противопоставляется истине: *«Мерзость пред Господом — уста лживые, а говорящие истину благоугодны Ему»* (Притч. 12:22); действие кротости на гнев: *«Кроткий ответ отвращает гнев, а оскорбительное слово возбуждает ярость»* (Притч. 15:1) и мн. др.

Анализ Книги притчей с точки зрения встречающихся слов-синонимов, обозначающих **язык — слово — речь — уста** как инструмент человеческого общения, показал, что термин «уста» является наиболее употребимым (он встретился 84 раза), само «слово» — 46, «язык» — 26, «речь» — 11. Самым частотным оказалось слово «уста» — они являются как бы рупорами, непосредственными действующими лицами языка, — и эту метонимию подхватят многие православные писатели Древней Руси, испытывая влияние стилистики Книги притчей. Так, «Цветник духовный» или «Пчела» XII века будут приводить различные сентенции с «языком» и преимущественным стилистическим приемом будет синонимическая замена термина **язык** на термины **слово** и **уста**, например:

«Язык есть самый благодетельный и самый вредный орган у человека. Одно уступчивое слово может утолить гнев, а грубое — привести в бешенство. <...> Не отвержай уст твоих для смеха: это признак рассеянной и нерадивой души, чуждой страха Божия» [Аннушкин, 2019: 39].

Вся Книга премудрого Соломона уснащена притчами с употреблением данных слов. Душа читателя омывается и очищается словесными волнами этих сентенций, каждый раз испытывая новые образные впечатления. Вот почти произвольно выбранный перечень притчей со словом «уста», каждая из которых в устах церковного оратора может требовать отдельных истолкований:

«Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум» (Притч. 2:6); «Долгоденствие — в правой руке ее, а в левой у нее — богатство и слава; [из уст ее выходит правда; закон и милость она на языке носит;]...» (Притч. 3:16–16а); «Приобретай мудрость, приобретай разум: не забывай этого и не уклоняйся от слов уст моих» (Притч. 4:5); «Человек лукавый, человек нечестивый ходит со лживыми устами» (Притч. 6:12); «Все слова уст моих справедливы; нет в них коварства и лукавства» (Притч. 8:8); «Страх Господень — ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу» (Притч.8:13).

Вот разнообразные советы к **слову** и **словам**:

«...да удержит сердце твое **слова** мои; храни заповеди мои, и живи» (Притч. 4:4); «Итак, дети, слушайте меня и не отступайте от **слов** уст моих» (Притч. 5:7); «Ты опутал себя словами уст твоих, пойман **словами** уст твоих» (Притч. 6:2); «Скажи мудрости: “ты сестра моя!” и разум назови родным твоим, чтобы они охраняли тебя от жены другого, от чужой, которая умягчает **слова** свои» (Притч. 7:4–5); «Кроткий ответ отвращает гнев, а оскорбительное **слово** возбуждает ярость» (Притч. 15:1); «Тоска на сердце человека подавляет его, а доброе **слово** развеселяет его» (Притч. 12:25); «Кто пренебрегает **словом**, тот причиняет вред себе; а кто боится заповеди, тому воздается» (Притч. 13:13).

Подобно тому, как в Псалтири **язык** постоянно соседствовал с **уста**ми в двучастном построении притчи, в Притчах Соломона повторяется словосочетание «**слова** уст моих (или твоих)». Именно в Книге притчей можно увидеть синонимичность терминов **язык** — **уста** — **слово**. Приводя примеры с термином **язык** (менее частотным, чем другие), эта взаимозаменяемость ощущается особенно ясно: «**Язык** мудрых сообщает добрые знания, а **уста** глупых изрыгают глупость» (Притч. 15:2); «Кроткий **язык** — древо жизни, но необузданный — сокрушение духа» (Притч. 15:4); «Сердце мудрого делает **язык** его мудрым и умножает знание в **устах** его» (Притч. 16:23); «Злодей внимает устам беззаконным, лжец слушается **языка** пагубного» (Притч. 17:4); «Коварное сердце не найдет добра, и лукавый **язык** попадет в беду» (Притч. 17:20).

Отметим эпитеты, которые сопровождают антонимические оценки терминов **слово**, **язык**, **речь**, **уста**. Среди положительных эпитетов находим: *мудрый, разумный, умный, непорочный, праведный, правдивый, вдохновенный, добрый, верный, сказанный прилично, кроткий, мягкий, сладкий, приятный, важный* и т. д.; среди отрицательных: *глупый, нечестивый, лживый, лукавый, лстивый, коварный, беззаконный, законопреступный, злой, оскорбительный, зловредный, тайный, пагубный, пламенный* и т. д.

Перечень этих эпитетов подтверждает, сколь разнообразны оценки языка и правил, которых должен придерживаться человек в своих языковых действиях. Из них выводятся «простые»

рекомендации: речь должна быть мудрой, а не глупой; правдивой, а не лживой; полезной, а не зловредной; кроткой, а не гордой и необузданной... Тем не менее, уложенные в изысканную словесную форму, эти рассуждения предстают не как догмы досужей морали, а как творчество человеческого разума и глубокомысленное нравственное напутствие человеку, желающему создавать совершенные словесные суждения.

Святое Евангелие о языке — речи — слове

В тексте Святого Евангелия Словом Божиим выстраивается **новый образ человека и его словесного поведения** (особенно в сопоставлении с дохристианской культурой). При этом феномены *слова — речи — языка* подчас скрыты или выражены неявно, однако очевидно, что все, сказанное в Евангелии Господом Иисусом Христом, обращено к «словесной» (мы установили, что это значит «божественной») сущности человека. Так, в Заповедях блаженства (Мф. 5:3–16) предлагается новый образ «словесного» человека. Для всей предшествующей истории человечества, как впрочем, и для современного «мира», этот образ будет слишком неожидан и нов, он перевернет все представления о правилах поведения, в том числе речевого: то, что было лишь намечено античными философами — «стихийными христианами», теперь обретает глубокое и простое выражение через Слово Божье. Простота и глубина кратких и вечных истин потребуют от воспринимающих Его Слово правильности истолкования.

Например, мы читаем и слышим: «Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие...». Оказывается, блаженны не богатые, веселящиеся и гордые, а смиренные и скромные — именно они получают в награду «Царствие Небесное» и «наследуют землю». Эти парадоксальные мысли кардинально изменили духовную жизнь человечества — при отсутствии «фактов и логики доказательств», как полагают иные ученые.

Нравственный переворот состоял в изменении внутреннего настроения на бытие, а это — основа для предстоящего человеку вступления в общение со своими «ближними». Иисус Христос называет две заповеди как духовно-нравственные

указатели в человеческой жизни, которые не только приготавливают путь человека в Царство Божие, но делают его подлинно счастливым еще здесь на земле. Первая заповедь: «...**возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всюю душею твою, и всем разумением твоим**» (Мф. 22:37). Очевидно, что это — и эмоционально-интеллектуальный ориентир для человека, готовящегося принимать решения, совершать какие-то поступки и действия. Эти поступки и действия как в фольклорной, так и в духовной морали имеют последовательность: *мысль* — *слово* — *дело*, но в духовной морали к «мысли» добавлено тонко психологическое: «помысл», или «помышление». И Господь определенно ориентирует человека, указывая, где и с кем должны быть его «сердце, душа, разум»: они должны быть со Христом. Тот факт, что это основание для будущего словесного контакта, думается, доказательств не требует.

Вторая заповедь, высказанная Христом, совершенно определенно адресует человека к общению: «...**возлюби ближнего твоего, как самого себя**» (Мф. 22:39). Это не только основание межчеловеческих отношений, но и (выразимся сугубо «научно») — основной постулат, фундамент теории и практики речевой коммуникации. Любовь, как это известно не только из классических трудов по риторике (см. «Риторику» Аристотеля: [Аристотель: 48–50]), но и из современных описаний речевых эмоций [Рождественский, 1989: 23–29], — центральная эмоция, требующая речевого контакта и словесного воплощения.

Затем все Святое Евангелие выстраивает образ человека с его добродетелями (положительными «аксиологическими» качествами человека) и пороками (отрицательными качествами), и эти качества-свойства человека существенно отличаются от тех, что были сформулированы в Ветхом Завете, например, в проанализированных выше Псалтири и Притчах Соломона. Предшествующие Евангелию тексты не противоречат, но как бы готовят тот образ святости и обожения человека, образ Божий, который будет утвержден Господом Иисусом Христом в его заповедях блаженства (Мф. 5:3–12). Господь называет эти качества человека, и в каждом из них

видится образ будущего речевого общения, тип словесного контакта, свойство языковой личности:

Блаженны нищие духом (т. е. нуждающиеся в духовном совершенствовании) — результатом их жизни (а жизнь человека проходит в словесном общении) будет **«Царство Небесное»**. Каким будет речевой образ такого человека или образ риторика? Творческая премудрость данного текста в том, что в ответе на этот вопрос каждый «сам себе режиссер». Евангелие не навязывает свободному человеку, как ему совершенствоваться, но только утверждает: «Будьте совершенны...» при ощущении «нищеты» духовной.

Названные в заповедях блаженства качества человека становятся «ораторскими нравами» христианина, потому что, не называя прямо рече-словесных действий, они показывают не только образ речи, но и ее результат: «плачущие» (т. е. осознающие свои грехи) «утешатся»; «кроткие» (это ведь стратегия поведения, как теперь пишут в прагмалингвистике), а не наглые, — «наследуют землю» (парадоксально, но об этом говорит весь опыт духовной жизни и реальной практики); «алчущие и жаждущие правды» (образ ученого, ищущего истину! — не зря эта строка выбита на могиле Ф. И. Буслаева!) — «насытятся» и т. д.

И все последующие заповеди блаженства утверждают, что основа человеческих взаимо-рече-отношений заключается в «чистоте сердца» и «милости» (после анализа Псалтири и Притчей эта мысль даже не кажется новой), т. е. прежде чем не очистишь сердце свое, не вступай в языковой контакт: «...пойди, прежде примиришься с братом твоим...» (Мф. 5:24). Мысль о сердечной чистоте и миротворении («блаженны миротворцы»), призывании Бога в момент рождения слова неоднократно проговаривается духовными писателями (см. об этом: [Аннушкин, 2019: 215]. Лицезрение Бога, стояние пред Божьими очами, когда очи «Бога узрят», и есть должное внутреннее устремление, предречевой духовный настрой.

После утверждения образа человека (нравственные добродетели), который является основой для будущей речи, все-таки будут просматриваться прямые указания на речевые контакты, связанные со «словом». И они имеются в заключении

заповедей блаженства: выход в *речь* — *язык* — *слово* начинается там, где появляются глаголы речевого действия: «Блаженны *изгнанные* за правду...» (изгоняют ведь не столько плетью, сколько речью); «Блаженны вы, когда будут *поносить* вас и *гнать*, и всячески несправедно *злословить* за Меня» (Мф. 5:10–11). *Поношение* — явно глагол речевого действия, не говоря уже о «злословии»... Кстати, в древнерусском языке существовало множество слов именно с корнем «-слов-»: *добрословие*, *истиннословие*, *красословие* и т. д. «Злословие» — это уже вступление в языковое общение с *миром*, где Господь не обещает мира, покоя и тишины, развлечения и удовольствия, но предупреждает: «мир» будет «злословить вас». Эти новые этические правила, готовящие образ общения с *миром* и людьми, парадоксальны: вас будут «изгонять», но вы «блаженны», вас будут «поносить и злословить», а вы «радуйтесь и веселитесь», сохраняя стойко-стержневой душевный настрой.

Люди, принявшие этот образ, — «соль земли» (Мф. 5:13): не богатые и гордые, а «нищие духом» и «кроткие»; не смехотворцы и олигархи, а «плачущие» и «милостивые»; не манипуляторы и «льстецы», которые и ныне советуют, как «благородно» обмануть ближнего своего, а «алчущие и жаждущие правды», которые и «насытятся». Парадоксально, но именно этот образ человека — кроткого, плачущего, алчущего правды, милостивого, гонимого за правду и одновременно радующегося и веселящегося, делает жизнь к чему-либо «годною», «освещающую» этот мир и «светящую всем в доме» (Мф. 5:13–15).

Далее в Нагорной проповеди — вновь имманентно присутствующий образ должного человеческого общения, к которому Господь Иисус Христос и призывает: «Так да светит свет ваш пред людьми...» (Мф. 5:16). Это может быть даже не прямое речевое общение, а незримый, духовный «словесный» свет, который безмолвно и молчаливо (но не безгласно и «бессловесно») излучается от всякого, кто духовной работой, молитвой за мир (а молитва — тоже «общение», только «беседа, или разговор наш с Богом» [Закон Божий: 23]) чудесным образом преображает его.

Последующий анализ текста Евангелия позволяет лишь выборочно показать основные вехи рекомендуемых Господом Иисусом Христом правил словесного общения с людьми:

• «Любите врагов ваших, благословите клянущая вы...» Это, без сомнения, правило коммуникации, неоднократно проговоренное духовными пастырями: легко общаться с теми, кого вы любите и кто любит вас, но каково обратиться к человеку неприязненному? «Мы привыкли общаться с людьми нам приятными... Поговорить с человеком, к которому имеешь предубеждение, нам очень трудно, но именно это затруднение нам надо преодолеть... Совершить некоторый подвиг, побороть свою неприязнь, что является уже доброделием или добродетелью. В самом деле это есть наша задача каждого дня для каждого из нас. Общительность есть дарование Божие, а из необщительного себя сделать общительным ради пополнения своей скудости есть подвиг» [Сергий Пражский: 17].

• По Святому Евангелию рассыпаны речекоммуникативные советы относительно действия «словом»: «буди же **слово** ваше: ей, ей: ни, ни: лишше же сею от неприязни есть». Но этому совету предшествует рассуждение относительно речевого действия «клятися», т. е. клянуться или обещаться, которое заостренно требует от человека не просто исполнять обещанные клятвы, что было требованием и в Ветхом Завете, но быть осторожным в словах и не клясться вовсе: (в переводе) «Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя...» (Мф. 5:33–35).

• Наставления Господа в Евангелии, продолжающие оставаться фундаментальными основами современной нравственности, касаются именно словесных действий: «...чти отца и мать: и, иже **злословитъ** отца или мать, смертию да умретъ» (Мф. 15:4).

• Вновь в продолжении ветхозаветной традиции говорится о сердце, которому не должны противоречить уста: «Благій человекъ от благаго сокровища сердца своего износитъ благое: и злый человекъ от злаго сокровища сердца своего износитъ злое: от избытка бо сердца глаголютъ **уста** его» (Лк. 6:45);

• И здесь же фундаментальное положение о празднословии, «его же не дай души моей»: «...за всякое праздно слово, какое

скажут люди, дадут они ответ в день суда: ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф. 12:36–37);

• Ветхозаветная «лесть» находит в Евангелии конкретное воплощение: фарисеи и книжники стремятся «обольстить Его словом»: «Тогда шедшие фарисее, советъ восприяша, яко да обольстятъ его **словомъ**» (Мф. 22:15).

Господь в Евангелии постоянно произносит «слова моя», и притча о Сеятеле, где семена аллегорически означают Слово Божие, должна быть распространена и на человека, сеющего словом (речью, языком) «разумное, доброе, вечное». Такое человеческое слово (аллегория, распространяемая на любую аудиторию), подобно Слову Божию, может быть и не воспринято («упало при дороге», а слушающий даже на «уразумееет»), а может быть и «воспринято», и даже «с радостью», но, не имея корня, быстро забывается; или же слово воспринято, дало корни и побеги, но «забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно». И только слово, «посеянное же на доброй земле, означает слышащего слово и разумющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать» (Мф. 13:20–23).

Таким образом, Господь как Словесный Пастырь готовит духовных словесных пастырей и среди людей, указуя им путь «словесного служения». Когда святитель Николай нашел в Ликийском монастыре «**безмолвное** житие и тихое пристанище для богомыслия», надеясь и «остальное время жизни провести здесь неисходно», Господь указывает ему другой путь «гласом свыше»: «**Николай, если ты желаешь удостоиться от Меня венца, иди и подвизайся на благо миру**». Это означало, что святой Николай должен был «оставить **подвиг безмолвия** и идти на служение людям для их спасения» [Житие: 182]. В пастырском служении св. Николай «право правил **слово истины** и мудро наставлял свою паству в учении веры» (выделено мной. — В. А.) [Житие: 182].

Примеров такого служения в жизни русского духовного и образовательно-интеллектуального сообщества множество, и все они основываются на слове истины, которое почерпнется из главных книг человечества, для европейской культуры

безусловно сконцентрированных в Священном Писании и прежде всего в Святом Евангелии.

«Да не будет слово твое праздно, да не будет молчание твое бессловесно» (Филарет Дроздов, митр. Московский). Умение через *слово* организовать жизнь является священным долгом и обязанностью каждого человека, ощущающего свою ответственность перед Богом и людьми. Исследованием же терминов *слово — язык — речь* выстраивается рекомендательная система правил речевого поведения, требующая от каждого, кто ориентируется на «главную книгу человечества», творческого подхода с целью реализации своей языковой личности и воплощения своего словесного таланта.

Примечания

- ¹ См. переиздание учебников Н. Ф. Кошанского: Кошанский Н. Ф. Риторика / изд. подгот. В. И. Аннушкин, А. А. Волков, Л. Е. Макарова. М.: Русская панорама; Кафедра, 2013. 320 с.
- ² [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-pritchej-solomonovyh/6

Список литературы

1. Аннушкин В. И. История русской риторики. Хрестоматия. — 2-е изд. — М.: Флинта: Наука, 2002. — 416 с.
2. Аннушкин В. И. История слова «словесность» в русском языке // Язык как материал словесности: сб. науч. ст. к 90-летию проф. А. И. Горшкова. — М.: Литературный ин-т им. А. М. Горького, 2013. — С. 16–27.
3. Аннушкин В. И. Основы филологии. Курс лекций. — 4-е изд. — М.: Флинта: Наука, 2019. — 128 с. (а)
4. Аннушкин В. И. Риторика. Экспресс-курс. — М.: Флинта: Наука, 2019. — 222 с. (b)
5. Аристотель. Риторика // Античные риторики. — М.: Изд-во Московского университета, 1978. — С. 13–164.
6. Житие святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых: [в 12 кн.]. — М.: Синодальная типография, 1906. — Кн. 4: Декабрь. — 866, [2] с. [Репринтное издание]. — Козельск: издание Свято-Введенского монастыря Оптиной пустыни, 1993.
7. Закон Божий. Руководство для семьи и школы / сост. протоиерей Серафим Слободской. Издано в России с разрешения издательства Свято-Троицкого монастыря, Джорданвилль, Нью-Йорк, США. — М., 2000. — 734 с.

8. Кошанский Н. Ф. Общая реторика. — СПб.: Тип. Мед. деп. М-ва вн. дел, 1829. — 152 с.
9. Лескин Д. (протоиерей Димитрий Лескин). Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 576 с.
10. Рашковский Е. В. Книга притчей Соломоновых (в помощь изучающим Священное Писание). — М.: Общество друзей Священного Писания, 1999 [Электронный ресурс]. — URL: https://royallib.com/read/rashkovskiy_evgeniy/kniga_pritchey_solomonovih_v_pomoshch_izuchayushchim_svyashchennoe_pisanie.html#0 (10.06.2020).
11. Риторика Патриарха. К 70-летию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла / сост. А. В. Щипков. — М.: Русистика, 2016. — 256 с.
12. Рождественский Ю. В. Риторика публичной лекции. — М.: Знание, 1989. — 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Лекторское мастерство»; № 1).
13. Рождественский Ю. В. Принципы современной риторики. — 3-е изд. — М.: Флинта: Наука, 2003. — 176 с.
14. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Рассуждение о человеческом слове в сравнении со Словом Божиим // Язык мой — враг мой. — М., 1999. — С. 3–12.
15. Словарь Академии Российской. Т. I–VI. — СПб.: Императорская Академия Наук, 1789–1794. Репринтное издание. — М.: МГИ им. Е. Р. Дашковой, 2001–2006. — Т. V. — 1084 с.
16. Тимирханов В. Р. Моделирование лингвофилософских явлений в свете имяславской традиции: дис. ... д-ра филол. наук. — Уфа, 2009. — 443 с.
17. Феофан Затворник. Святые отцы о молитве и трезвении [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/svjatyey-ottsy-o-molitve-i-trezvenii/ (10.06.2020).

Vladimir I. Annushkin

Pushkin State Russian Language Institute

(Moscow, Russian Federation)

vladannushkin@mail.ru

Rules of Language — Speech — Words in the *Psalter*, *Proverbs of Solomon* and *The Holy Gospel*

Abstract. Spiritual texts implicitly contain rules and recommendations for the construction of speech communication. These rules are derived from direct references to the language-speech-word, or indicate speech actions or language actions. The texts of the *Psalter*, the book of *Proverbs of Solomon*, and the *Holy Gospel* are selected for this article. The author identified direct or hidden references to the terms *language-speech-word-mouth* that express judgments about the content or evaluation of these words in the life of a person. All these terms are used in the sense of “an instrument of communication, an instrument of organizing human contacts.” And they all receive a fundamentally dual moral and ethical assessment: *language-speech-word* can either “praise God” and be “words of good,” carry “joy in the response of the mouth,” or become an instrument of evil (“slander”), deception (“flattery”), suffering and destruction (“flood verbs”). Compared with oral pre-literate speech in folklore at a new stage of civilization development, these terms have acquired new meanings in written and printed literature: the term *language* obtains the meaning of “people” (in the *Psalter*), the term *word* becomes of overriding importance for European culture as the Word of God (*the Holy Gospel*), and the term *mouth* is metaphorically used most frequently in the *Proverbs of Solomon*. The revealed position in regard to the primacy of moral and ethical requirements for the speaker in the preparation of speech, when “pure heart” is mentioned first (“create a pure heart in me, oh God”), about righteousness and wisdom (in “Parables”), about the qualities of a person (see the Beatitudes), and only then it is about actions “of the tongue and mouth.” The duality of assessments of *language-speech-word* also speaks of the dual nature of man, who either “praises God with his mouth” or receives “judgment” for idle and false words. The analysis of judgments about *language-speech-word-mouth* in spiritual texts allows us to form recommendations and instructions for language acts and actions of a modern person who must preserve moral and cultural traditions and creatively apply the newly revealed rules in their own speech acts.

Keywords: the *Psalter*, *Proverbs of Solomon*, *The Holy Gospel*, word, language, speech, mouth, rules of communication

About the author: *Annushkin Vladimir I.* — Doctor of Philology, Professor of the Department of Russian Literature and Intercultural Communication, Pushkin State Russian Language Institute (ul. Akademika Volgina 6, Moscow, 117485, Russian Federation)

Received: June 20, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Annushkin Vl. I. Rules of Language — Speech — Words in “The Psalter”, “Proverbs of Solomon” and “The Holy Gospel”. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics], 2020, vol. 18, no. 4, pp. 7–37. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8442 (In Russ.)

References

1. Annushkin V. I. *Istoriya russkoy ritoriki. Khrestomatiya* [History of the Russian Rhetoric. Chrestomathy]. Moscow, Flinta, Publ., Nauka Publ., 2002. 416 p. (In Russ.)
2. Annushkin V. I. History of the Word “Slovesnost” in the Russian Language. In: *Yazyk kak material slovesnosti: sbornik nauchnykh statey k 90-letiyu professora A. I. Gorshkova* [Language as a Material of the Literature: A Collection of Scientific Articles for the 90th Anniversary of Professor A. I. Gorshkov]. Moscow, Maxim Gorky Literature Institute Publ., 2013, pp. 16–27. (In Russ.)
3. Annushkin V. I. *Osnovy filologii. Kurs lektсий* [Basics of Philology. Course of Lectures]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2019. 128 p. (In Russ.) (a)
4. Annushkin V. I. *Ritorika. Ekspress-kurs* [Rhetoric. Express Course]. Moscow, Flinta, Publ., Nauka Publ., 2019. 222 p. (In Russ.) (b)
5. Aristotle. Rhetoric. In: *Antichnye ritoriki* [Antique Rhetorics]. Moscow, the Moscow State University Publ., 1978, pp. 13–164. (In Russ.)
6. The Life of Saint and Wonderworker Nicholas, Archbishop of Mirlikia. In: *Zhitiya svyatykh na russkom yazyke, izlozhennye po rukovodstvu Chet'ikh-Miney Sv. Dimitriya Rostovskago s dopolneniyami, ob"yasnitel'nymi primechaniyami i izobrazheniyami svyatykh: v 12 knigakh* [The Lives of the Saints in Russian Language, Expounded According to the Leadership of the Chetikh-Minea of St. Demetrius of Rostov with Additions, Explanatory Notes and Images of the Saints: in 12 Books]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya Publ., 1906, book 4: December. 866 p. (Reprint Edition. Kozelsk, The Optina Pustyn Publ., 1993). (In Russ.)
7. *Zakon Bozhiy. Rukovodstvo dlya sem'i i shkoly* [Law of God. Family and School Guide]. Moscow, 2000. 734 p. (In Russ.)
8. Koshanskiy N. F. *Obshchaya retorika* [General Rhetoric]. St. Petersburg, tipografiya Meditsinskogo departamenta Ministerstva vnutrennikh del Publ., 1829. 152 p. (In Russ.)
9. Leskin D. (Archpriest Dimitry Leskin). *Metafizika slova i imeni v russkoy religiozno-filosofskoy mysli* [Metaphysics of Word and Name in Russian Religious and Philosophical Thought]. St. Petersburg, Publishing House of Oleg Abyshko, 2008. 576 p. (In Russ.)
10. Rashkovskiy E. V. *Kniga pritchey Solomonovykh (v pomoshch' izuchayushchim Svyashchennoe Pisanie)* [The Book of Parables of Solomon (in Aid of Those Studying the Holy Scriptures)]. Moscow, the Society of Friends of the Holy Scriptures Publ., 1999. Available at: https://royallib.com/read/rashkovskiy_evgeniy/kniga_pritchey_solomonovih_v_pomoshch_izuchayushchim_svyashchennoe_pisanie.html#0 (accessed on June 10, 2020). (In Russ.)

11. *Ritorika Patriarkha. K 70-letiyu Svyateyshego Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla* [Rhetoric of the Patriarch. To the 70th Anniversary of Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia]. Moscow, Rusistika Publ., 2016. 256 p. (In Russ.)
12. Rozhdestvenskiy Yu. V. *Ritorika publichnoy lektzii* [The Rhetoric of Public Lecture]. Moscow, Znanie Publ., 1989. 64 p. (New in Life, Science, Technology. Ser. "Lecturer Mastery"; no. 1). (In Russ.)
13. Rozhdestvenskiy Yu. V. *Printsipy sovremennoy ritoriki* [Principles of Modern Rhetoric]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2003. 176 p. (In Russ.)
14. Svyatitel' Ignatiy (Bryanchaninov). Reasoning About the Human Word in Comparison With the Word of God. In: *Yazyk moy — vrag moy* [My Language Is my Enemy]. Moscow, 1999, pp. 3–12. (In Russ.)
15. *Slovar' Akademii Rossiyskoy. T. I–VI* [Dictionary of the Russian Academy of Sciences. Vol. 1–6]. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences Publ., 1789–1794. (Reprint Edition, Moscow, Moscow Humanitarian Institute named after E.R. Dashkova Publ., 2001–2006, vol. 5. 1084 p.). (In Russ.)
16. Timirkhanov V. R. *Modelirovanie lingvofilosofskikh yavleniy v svete imyaslavskoy traditsii: dis. ... d-ra filol. nauk* [Modeling Linguistic Philosophical Phenomena in the Light of the Imyaslavsky Tradition. PhD. philol. sci. diss.]. Ufa, 2009. 443 p. (In Russ.)
17. Feofan Zatvornik. *Svyatye ottsy o molitve i trezvenii* [Holy Fathers About Prayer and Temperance]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/svjatye-ottsy-o-molitve-i-trezvenii/ (accessed on June 10, 2020). (In Russ.)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8702

УДК 821.411.21

А. А. Садыхова

Университет им. А. Мицкевича в Познани

(Познань, Польша)

sadykhova.arzu@yandex.ru

История о Кайсе и Любне в средневековом арабском фольклоре

Аннотация. Средневековая арабская литература богата преданиями о влюбленных поэтах-бедуинах, которые жили в доисламские и исламские времена. К концу IX в. эти сказания оформились в самостоятельный жанр, подчинявшийся определенным эстетическим принципам и нормам. Одно из таких преданий — история о Кайсе ибн Зарихе и его возлюбленной Любне — имеет ряд особенностей, в том числе два варианта окончания — трагический и счастливый. В статье предпринята попытка проследить процесс формирования этой истории, чтобы выявить причины появления двух версий окончания и рассмотреть ее другие уникальные черты. История о Кайсе и Любне имеет доисламский прототип — рассказ об 'Абдаллахе ибн аль-'Аджлане и Хинд. Следы этого рассказа сохранились в истории о Кайсе и Любне: в ней содержатся элементы старого канона повести о несчастных влюбленных (женитьба героев, а затем их развод по принуждению родителей, разлука, отчаяние и смерть) и новой модели — узритского сказания, появившегося после распространения ислама как реакция на новые эстетические ценности, культивировавшие целомудренную любовь. С появлением политических разногласий в исламе и усилением роли шиитов в историю о Кайсе и Любне (вероятнее всего, в VIII в.) был добавлен ряд новых деталей и счастливый конец, в которых нашли отражение философские противоречия между суннитским и шиитским исламом. Именно эти моменты обусловили уникальность истории о Кайсе ибн Зарихе и Любне среди остальных узритских сказаний.

Ключевые слова: Кайс ибн Зарих, Любна, устная традиция, узритская любовная история, доисламское любовное сказание, доисламская арабская литература, раннесредневековая мусульманская литература

Об авторе: Садыхова Арзу Ахмедовна — доктор филологических наук, профессор, руководитель секции арабистики и исламоведения, Факультет нефилологии, Университет им. А. Мицкевича в Познани (al. Niepodległości 24, <61-714>, Познань, Польша)

Дата поступления: 08.02.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Садыхова А. А. История о Кайсе и Любне в средневековом арабском фольклоре // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 38–66. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8702

1. Введение в проблематику

Истории о влюбленных парах очень популярный и достаточно развитый жанр во многих литературах мира, и в этом смысле арабская литература не является исключением. В доисламские времена среди арабских племен, которые вообще отличались искренней любовью к слову и красноречию, было очень развито искусство повествования, о чем свидетельствует известный памятник доисламского арабского фольклора «Дни арабов», записанный уже после возникновения ислама видным филологом Абу 'Убейдой (728–825)¹. Этот памятник представляет собой собрание отдельных рассказов о межплеменных войнах и распрях, однако иногда в канву таких исторических преданий помещались небольшие любовные рассказы или эпизоды, которые являлись частью биографий известных племенных поэтов, особенно если эти поэты были еще и смелыми воинами. Примером может послужить история любви поэта 'Антары ибн Шаддада (ум. ок. 615) из племени 'Абс к своей двоюродной сестре красавице 'Абле; эта история вошла в предание о долголетней кровопролитной войне между племенами 'Абс и Зубъян, в которой поэт-воин 'Антара принимал участие.

В первые века существования ислама стихи поэтов-бедуинов бытовали в устной форме, как и почти все словесное искусство арабов того времени. Но если творчество большинства поэтов отличалось определенным разнообразием форм и жанров, то поэтическое наследие некоторых поэтов-бедуинов составляла исключительно любовная лирика в форме отдельных небольших стихотворений, в которых воспевалась одна-единственная возлюбленная, и ее имя упоминалось едва ли не в каждом фрагменте. Поэтому со временем из комментариев к таким лирическим стихам появились полупоэтические романтические истории о влюбленных поэтах, заменившие им биографии. Очевидно, что такие истории генетически были связаны с *насибом* — любовной частью доисламской *касыды*, которая представляла собой большую лирическую поэму, подчинявшуюся определенным композиционным и эстетическим принципам. «В насибе поэт рассказывает

о былых любовных переживаниях, о страсти и ревности, описывает возлюбленную и свидания с ней. Развитие этой жанровой формы связано с культом возлюбленной, который напоминает, а в известном смысле и предвосхищает средневековый европейский культ дамы. В самостоятельном виде любовные стихотворения в древнеарабской поэзии встречаются крайне редко», — отмечает И. М. Фильштинский [Фильштинский: 58]. Так как поэтическое наследие этих авторов-бедуинов имеет общие жанровые характеристики, исследователи условно называют их творчество «узритской лирикой» (см. [Dayf: 359], [Фильштинский: 220], [Jayyusi: 421], [Jacobi, 1998b: 789–791] и др.) по имени йеменского племени Бану ‘Узра, к которому принадлежали самые первые известные поэты-бедуины ‘Урва ибн Хизам (ум. ок. 650) и Джамиль ибн Ма‘мар (ум. 701), воспевавшие неразделенную «платоническую» любовь к одной-единственной женщине². А поскольку все истории об этих несчастных влюбленных также имеют общие черты и принципы построения, что будет показано ниже, к ним можно применить термин the ‘Uḍri love story [Kilpatrick, 1994: 358].

Необходимо сделать несколько важных пояснений для читателей, не знакомых с жанровой системой средневековой арабской литературы. Дело в том, что система поэтических жанров и соответствующих им терминов была достаточно развита у арабов с давних пор (см.: [Фильштинский: 50–64]), что объясняется особой ролью поэтов и поэзии в раннесредневековом обществе [Грязневич]. Напротив, прозаические жанры в течение длительного времени находились в зачаточном состоянии [Халидов], поэтому и термины для их обозначения были разработаны гораздо позже³. В рассматриваемый период времени (VII–X вв.) авторы-составители литературных антологий для обозначения прозаического отрывка-эпизода употребляли термин *хабар*, что значит «сообщение», «известие», либо реже *зикр* — «упоминание», «воспоминание», «рассказ». Более точно *хабар* можно определить как небольшой устный прозаический рассказ, в основе которого лежат реальные события [Оганесян: 69]. *Хабар* являлся самой мелкой композиционной единицей средневековых арабских письменных памятников;

каждый *хабар* имел свой *иснад*, то есть цепь передатчиков-информаторов, от которых автор-составитель услышал данное предание. Множественное число термина *хабар* — *ахбар* как совокупность *хабаров* — использовалось для обозначения ряда взаимосвязанных эпизодов о каком-то важном событии или известном человеке. Принимая во внимание то обстоятельство, что селекция *хабаров* для каждой истории целиком зависела от вкуса составителя антологии, их количество и качество в каждой истории о том или ином поэте было индивидуально и могло сильно отличаться даже в пределах одного сочинения, как будет показано ниже. Поэтому в данной работе в качестве эквивалентов для истории под названием *Ахбар Кайс ва-Любна*, что дословно значит «Сведения о Кайсе и Любне», будут использоваться термины «история», «предание», «сказание».

Арабская письменная традиция не зафиксировала исполнительские аспекты подобных произведений, и современный исследователь имеет в своем распоряжении только критические издания текстов этих фольклорных произведений, отредактированных позже арабскими филологами. Мы можем лишь предполагать, как могли исполняться сказания о влюбленных поэтах-бедуинах. Скорее всего, прозаическую часть просто рассказывали, а стихи пели под аккомпанемент, как это описано в одной из антологий, о чем будет сказано ниже. А возможно, стихи пели даже без инструментального сопровождения — словом, все зависело от таланта и фантазии сказителя-импровизатора. Можно также предположить, что в разных частях обширного арабского халифата существовали различные варианты исполнения.

2. Узритское сказание: жанровые характеристики и исследования

С распространением ислама и утверждением письменной традиции эти истории к концу IX в. оформились в самостоятельный жанр, обладающий определенными характеристиками (см.: [Садыхова: 120]). Каноничность в таких историях проявляется в одинаковой композиции и идентичном наборе сюжетных компонентов. Это сказания о несчастных влюбленных,

насиленно разлученных родителями и обстоятельствами: возлюбленную выдавали замуж за другого; влюбленные вынуждены были страдать в разлуке, встречаясь иногда тайком, обмениваясь письмами или предметами; поэт болел, чах от тоски, терпел лишения, сходил с ума и в конце концов умирал; узнав о смерти поэта, его возлюбленная тоже умирала или же умирала одновременно с ним, почувствовав его смерть. Таковы рассказы о поэтах-бедуинах VII–VIII вв.: ‘Урве ибн Хи-заме и ‘Афре, Джамиле ибн Ма‘маре и Бусейне, Таубе ибн Хумаййире и Лейле аль-Ахъялийе, Кайсе ибн Зарихе и Любне, Кусаййире и ‘Аззе др. Самой известной влюбленной парой в этой плеяде является пара Кайс ибн аль-Муляввах по прозвищу Маджнун⁴ (ум. 688) и его возлюбленная Лейла. Эта сентиментальная история о безумном поэте, потерявшем рассудок от неразделенной любви, органично вошла также в литературы иранских и тюркских народов, а мотив безумия от любви к единственной возлюбленной, получив мистическую окраску, широко распространился в суфийской литературе.

Композиционно каждая такая история представляет собой цепочку отдельных, иногда не связанных между собой логически элементов, которые в свою очередь состоят из прозаических эпизодов-*хабаров* с *иснадами* и стихов, привязанных к ним. Следует отметить, что в этих историях заметно довольно четкое разграничение функций поэтических и прозаических фрагментов: прозаическая часть (*хабары*) несет в основном повествовательную нагрузку, объясняя обстоятельства и причины появления каждого поэтического фрагмента, тогда как поэтическая часть выполняет главным образом функцию эмоционально-эстетическую. Схематично узритские сказания можно представить следующим образом: происхождение героев → их знакомство → сватовство поэта и отказ родителей возлюбленной → брак возлюбленной с мужчиной из другого племени → болезнь, одержимость и безумие поэта → встречи влюбленных, вопреки запретам → жалоба отца девушки халифу и разрешение безнаказанно убить поэта → страдания влюбленных вдали друг от друга → скитания поэта → гибель влюбленных [Садыхова: 120–126].

Отдельные сказания о несчастных влюбленных периодически попадали в поле зрения исследователей [Husayn], [Крачковский], [Фотиева]; биографий и творчества поэтов вскользь касались авторы общих работ по истории арабской литературы (см. [Brockelmann, 2016⁵], [Grunebaum], [Bielawski], [Фильштинский], [Dayf] и др.), а также исследователи любовной лирики Омейядского периода, отмечая их сходство и полупоэтический характер [Kinany], [Khairallah], [Jayyusi], [Jacobi, 1998b]. Сравнительному анализу повествовательных фрагментов некоторых историй и их особенностям посвящены три работы автора этих строк [Садыхова], [Sadykhova, 2018a, 2018b]. Одна статья касается общих вопросов композиции *the romance of Qays and Lubnā* в рамках единой концепции «Книги песен» аль-Исфахани [Kilpatrick, 1994], другая работа посвящена опровержению мифа о платонической любви *story of Qays ibn Dhariḥ and Lubnā love*, а также *story of Maḡnūn and Laylā* [Skarzynska-Bochenska]. Однако история о Кайсе ибн Зарихе и его возлюбленной Любне никогда прежде не была предметом детального исследования в контексте формирования канона истории о влюбленном поэте-бедуине в средневековом арабском фольклоре.

Казалось бы, жесткие рамки средневекового литературного канона исключают проявление индивидуальности и свободы варьирования, однако это не так, ведь средневековый слушатель, руководствуясь эстетикой «привычного», ждал от сказителя не нового сюжета, а искусных вариаций на известный всем сюжет⁶. Поэтому уже к концу X в. известный арабский библиограф Ибн ан-Надим (ум. 998) в своем энциклопедическом справочнике «аль-Фихрист» («Каталог») перечисляет более двух десятков таких историй о влюбленных поэтах [Ibn an-Nadīm: 425–426]. Среди них сказание о Кайсе ибн Зарихе (ум. ок. 680) представляет особый интерес, потому что в нем такая индивидуальность проявляется очень ярко. Недаром выдающийся египетский исследователь Таха Хусейн (1889–1973) в свое время обратил внимание на художественные особенности этой истории, высоко оценив ее [Husayn: 204], а И. М. Фильштинский подчеркнул: «На фоне сравнительно однотипных “биографий” большей части узритских лириков несколько своеобразной представляется

судьба поэта *Кайса ибн Зариха* (ум. ок. 687 г.) и его “дамы сердца” Лубны» [Фильштинский: 232]. Вне всякого сомнения, эта история заслуживает пристального внимания, потому что может пролить свет на детали процесса сложения канона предания о влюбленном поэте-бедуине в средневековом арабском фольклоре.

3. История о Кайсе и Любне в ранних литературных антологиях: развитие сюжета

Данная история примечательна двумя фактами, выделяющими ее среди остальных узритских сказаний: во-первых, тем, что герои вначале были женаты, но развелись под давлением родителей и каждый из них вступил в повторный брак с другим персонажем; во-вторых, тем, что эта история единственная из всех ей подобных имеет два конца — печальный и счастливый. Эти факты свидетельствуют о том, что в истории о Кайсе ибн Зарихе канонические принципы узритского сказания по каким-то причинам не были реализованы в полной мере. Действительно, почему герои развелись, если их чувства были настолько сильны? Как и почему именно в этом узритском сказании мог появиться *happy end* вопреки существовавшим в то время эстетическим нормам? Ответы на поставленные вопросы могут дать лишь оригинальные источники, а для этого необходимо обратиться к самым ранним литературным антологиям, чтобы сравнить с другими подобными историями и проследить, как изменялся жанр во времени.

Основными источниками для данного исследования послужили две известные литературные антологии — «Книга о поэзии и поэтах» ученого-филолога Ибн Кутайбы ад-Динавари (ум. 889), который впервые зафиксировал отдельные истории о влюбленных поэтах-бедуинах, и знаменитая «Книга песен» выдающегося филолога и музыканта Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани (ум. 967), который собрал и тщательно записал все версии таких произведений, известных к середине X в.⁷

3.1. История о Кайсе и Любне в «Книге о поэзии и поэтах» Ибн Кутайбы

Вариант истории, представленный в «Книге о поэзии и поэтах», очень короткий даже по сравнению с другими

подобными сказаниями⁸, и стихов в нем содержится совсем немного, всего 14 строк, разбитых на четыре небольших фрагмента по три и четыре *бейта*. Прозаическая часть истории настолько мала, что уместно привести ее здесь целиком⁹.

«Кайс ибн Зарих происходил из [племени] Бану Кинана Бани Лайс; он [один] из арабских влюбленных [поэтов], прославившихся этим (своей любовью. — А. С.). Его возлюбленную звали Любна, и он посвящал ей стихи. Любна была женой Кайса, но он развелся с ней, и после этого душа Кайса устремилась за Любной, а его страсть к ней сделалась невыносимой. Кайс стал приходить к ее жилищу тайком от своих родственников, и тогда отец Любны выдал ее замуж за человека из племени Гатафан, но Кайс все равно продолжал с ней видеться. Узнав об этом, отец девушки обратился к Му'авие¹⁰ с жалобой, в которой сообщил, что Кайс преследует его дочь, и тогда халиф разрешил отцу Любны безнаказанно пролить кровь поэта¹¹, если Кайс еще раз придет к ней» [Ibn Qutaiba: 399–400].

На этом рассказ Ибн Кутайбы обрывается, и конца у него еще нет. Анализ других историй о влюбленных поэтах-бедуинах в антологии Ибн Кутайбы (о Маджнуне и Лейле, о Джамиле и Бусейне, об Урве и Афре, о Кусаййире и 'Аззе) показал, что к концу IX в. сюжетно-композиционный канон узритского сказания уже приобрел более или менее ясные очертания, потому что все остальные рассказы о влюбленных поэтах-бедуинах имеют почти полный набор повествовательных компонентов, упомянутых выше. Однако в этой истории отсутствует не только конец, но и некоторые другие обязательные компоненты повествования: знакомство героев, а также сватовство поэта. Отсутствие конца удивительно еще и потому, что антология Ибн Кутайбы предназначалась для широкого круга читателей, которым вряд ли бы понравился незавершенный рассказ. В то же время наличие в истории стержневого элемента — одержимости, а также других обязательных компонентов (брака Любны с другим мужчиной, встречи влюбленных, жалоба халифу) позволяет отнести ее к группе узритских сказаний. Ясно одно: данная история по каким-то причинам начала развиваться в направлении канона узритского сказания позже других преданий. Во всяком

случае, здесь мы сталкиваемся с еще одной загадкой, ответ на которую, возможно, подскажет следующий по времени источник — «Книга песен».

3.2. История о Кайсе и Любне в «Книге песен» Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани

Аль-Исфахани начинает свое повествование с очень подробной генеалогии поэта, чье историческое существование не подлежит сомнению [Seidensticker: 635]. Поэт происходил из многочисленного племени Бану Лайс Бани Бакр ибн Абд Манат ибн Кинана, которое обитало в окрестностях Медины. Это племя находилось в близком родстве с племенем Курайш, из которого происходил пророк Мухаммад (ум. 632); может быть, поэтому несколько информаторов Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани сообщают, что мать Кайса была кормилицей Хусейна (626–680)¹², внука пророка Мухаммада [Al-İsfahānī, 2008b: 133]. Весьма вероятно также, что данная информация была необходима для того, чтобы подчеркнуть историчность поэта и его близость к семье самого пророка. Вот краткое содержание этой истории по «Книге песен».

Однажды Кайс отправился по делам в лагерь племени Бану Ка'б бен Хуза'а. Проходя мимо одной из палаток, он попросил напиться, и воду ему вынесла высокая стройная девушка по имени Любна, покоровившая поэта своей красотой и манерами. Кайс влюбился в нее с первого взгляда. Поэт вернулся домой, но образ Любны продолжал преследовать его, и Кайс стал посвящать ей стихи, которые быстро распространились среди людей, так что о чувстве Кайса к Любне стало всем известно. Встретившись с девушкой снова, поэт признался ей в любви, и оказалось, что Любна тоже его любит. Счастливый влюбленный немедленно попросил у своего отца разрешения жениться на своей избраннице, однако получил отказ, потому что Зарих был богатым человеком и опасался, что его имущество может перейти в другое племя, ведь Кайс был его единственным сыном¹³. Тогда на помощь поэту пришел его молочный брат Хусейн ибн 'Али ибн Аби Талиб, который сумел уговорить отца Кайса сосватать Любну для сына. Герои поженились, но вскоре оказалось, что Любна бездетна, поэтому родители Кайса стали настаивать на разводе. Поэт долго сопротивлялся, однако упрямый Зарих

все-таки добился своего. Он поклялся сыну, что будет стоять неподвижно под палящим солнцем до тех пор, пока Кайс не разведется со своей женой. Видя, как страдает отец на протяжении сорока дней¹⁴, Кайс был вынужден покориться.

«Рассказывали, что как только Кайс произнес слова развода, рассудок покинул его, и пристало к нему что-то вроде безумия. Он рыдал, вспоминая Любну, прожитые с ней дни, и горько сожалел о том, что сделал» [Al-İşfahānī, 2008b: 136]. За Любной приехал отец, чтобы забрать ее домой, и Кайс, понимая, что теперь ему не позволят поехать с ней, долго смотрел вслед каравану, увозившему его возлюбленную, а затем упал на колени и, плача, стал целовать следы верблюда, на котором уехала Любна.

От тоски по возлюбленной поэт заболел и слег; ни врачи, ни лекарства ему не помогали. Чтобы прекратить страдания сына, отец предложил ему жениться на другой, но Кайс наотрез отказался; тогда отец посоветовал ему отправиться в путешествие. И вот, как-то раз, минуя лагерь племени Фазара, несчастный поэт встретил высокую красивую девушку, очень похожую на Любну и с таким же точно именем. Поддавшись уговорам родни, Кайс женился на ней, но сразу же после свадьбы понял, что не может ни приблизиться к своей новой жене, ни смотреть на нее, ни даже говорить с ней. В отчаянии Кайс поехал к жилищу Любны, чтобы встретиться с ней, но оказалось, что ее уже выдали замуж за бедуина из другого племени. Тем не менее поэту все же удалось увидеться с Любной под видом торговца верблюдами. Узнав об этом, рассерженный отец девушки пожаловался халифу Му'авийе на поэта, тем более что стихи о его любви к Любне распевали все в Медине и за ее пределами. За недостойное поведение халиф объявил поэта вне закона [Al-İşfahānī, 2008b: 133–160].

Конец истории представляет особый интерес, поэтому необходимо привести его здесь в полном переводе. Вот что сообщает аль-Исфохани:

«Люди разошлись во мнениях насчет конца сказания о Кайсе и Любне; большинство рассказчиков утверждали, что они умерли от тоски в разлуке, причем одни говорили, будто сначала умер Кайс, а Любна не смогла пережить эту потерю и умерла вслед за ним; другие рассказывали, что первой умерла Любна, а Кайс вскоре умер от тоски по ней... Рассказал мне Абу 'Амр аль-Мадани:

“Когда умерла Любна, Кайс вместе со своими родственниками пошел к ее могиле и там произнес такие стихи:

Умерла Любна... а ее смерть, это и моя смерть!
 Принесет ли мне моя потеря избавление?¹⁵
 Я буду плакать, удрученный горем,
 Проведя [остаток] жизни в печали об умершей...

После этого он упал на ее могилу и рыдал, пока не лишился чувств. Родственники подняли его и принесли домой, но Кайс так и не пришел в себя. Он пролежал без сознания три дня и умер. Кайса похоронили рядом с Любной”.

Рассказывали аль-Кахзами, Ибн ‘Аиша¹⁶ и Халид ибн Джамаль, что Ибн Аби ‘Атик пошел к Хасану и Хусейну, сыновьям ‘Али ибн Аби Талиба, ‘Абдалле ибн Джа‘фару и группе курайшитов и обратился к ним с такими словами: “У меня есть просьба к одному человеку, но, боюсь, он мне откажет, поэтому мне нужна ваша помощь в этом деле, чтобы вы своим общественным положением повлияли на него”. Те ответили: “Мы сделаем для тебя все, что в наших силах”. В назначенный день они собрались, и Ибн Аби ‘Атик повел их к мужу Любны. Увидев столько знатных и богатых людей в своем доме, муж Любны был очень польщен. Гости сказали: “Мы пришли сюда по просьбе Ибн Аби ‘Атика”. “Считайте, что эта просьба выполнена, какой бы она ни была”, — заверил их хозяин дома. “И ты исполнишь мою просьбу, даже если она будет касаться твоего имущества, денег или твоей семьи?” — поинтересовался Ибн Аби ‘Атик. “Конечно!” — тут же пообещал ему муж Любны. Тогда Ибн Аби ‘Атик попросил: “Мы хотим, чтобы ты развелся со своей женой Любной”. — “Свидетельствую вам трижды, что она разведена”, — ответил ему супруг Любны. Поняв в чем дело, гости устыдились и попросили прощения у хозяина дома: “Клянемся Аллахом, мы не знали сути его просьбы, а если бы знали, то ни за что не попросили бы тебя об этом!” Рассказал Ибн ‘Аиша: “Хусейн возместил бывшему мужу Любны его потерю, выплатив тому сто тысяч дирхамов, которые доставил Ибн Аби ‘Атик. После этого развода Кайс снова женился на Любне, и они прожили вместе до самой смерти. Говорят, что в знак благодарности Кайс сложил панегирик в честь Ибн Аби ‘Атика. Так закончилась эта история» [Al-Iṣfahānī, 2008b: 161–162].

Как видно из приведенных выше отрывков, уже к середине X в. история претерпела значительные изменения. Приблизительно за 80 лет, которые разделяют эти антологии, ее состав

существенно расширился: появились новые детали и подробности. Если в сжатой версии Ибн Кутайбы упоминался лишь халиф Му'авия, то благодаря информаторам Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани в повествование были введены также другие реальные исторические лица, а главное, увеличилось количество стихов. Из коротенького, всего в несколько строчек, лаконичного рассказа Ибн Кутайбы история превратилась в красочное предание о бедных влюбленных, которые вначале были счастливы, но затем насильно разлучены. В подробной версии аль-Исфахани хорошо заметно развитие канона узритского сказания: сюда органично «встроены» недостающие компоненты — эпизоды знакомства героев, разлуки с мотивом безумия, страданий и встреч вопреки запретам, скитания поэта, а главное, у этой истории появились две версии окончания. При этом важно отметить, что каждая версия окончания имеет ссылки на разных передатчиков: это говорит о том, что обе версии формировались независимо друг от друга и, по-видимому, в разных социальных кругах.

Аль-Исфахани сообщает также, что история о Кайсе ибн Зарихе и его возлюбленной Любне бытовала как в виде связных рассказов со стихами, так и в форме разрозненных прозаических и стихотворных фрагментов, которые он услышал от разных информаторов и зафиксировал [Al-İsfahānī, 2008b: 133]. Это свидетельство крайне важно, так как прямо указывает на то, что составитель «Книги песен» имел дело непосредственно с устной традицией, представив нам свою редакцию всех услышанных версий и фрагментов истории о Кайсе и Любне. По сути, к середине X в. сказание полностью оформилось в соответствии с требованиями канона, и его дальнейшее развитие заключалось лишь в добавлении различных деталей и подробностей, например, эпизодов охоты Кайса или попытки матери развеселить страдающего сына и т. п. [Al-İsfahānī, 2008b: 139, 142]. Другое важное замечание заключается в том, что это сказание, равно как и все ему подобные истории, записанные филологом и музыкантом аль-Исфахани, исполнялось под аккомпанемент, на что указывает и название книги, и сам автор в предисловии [Al-İsfahānī, 2008a: 23]¹⁷. Здесь уместно вспомнить тезис Ю. М. Лотмана о том, что

«слушатель фольклора скорее напоминает слушателя музыкальной пьесы, чем читателя романа» [Лотман: 318].

Сравнительный анализ структуры данной истории с другими подобными сказаниями о несчастных влюбленных из «Книги песен» выявил две любопытные особенности: во-первых, в истории о Кайсе и Любне отсутствует вариативность повествовательных компонентов и, во-вторых, эта история имеет самую сложную фабулу за счет наличия уникальных сюжетных компонентов, отсутствующих в других узритских сказаниях, а именно: брака героев, а затем их развода, повторных браков героев с другими персонажами и двух вариантов окончания. Иными словами, все эпизоды этой истории за исключением окончания не имеют вариантов и к тому же расположены в хронологической последовательности, тогда как вариативность и отсутствие всякой хронологии — характерная черта подобных историй, да и вообще многих фольклорных произведений. Например, история о Джамиле и Бусейне имеет два разных варианта знакомства героев (1 — росли вместе и полюбили друг друга; 2 — познакомились случайно); история о Маджнуне и Лейле содержит три версии знакомства (1 — росли вместе и полюбили друг друга; 2 — познакомились случайно; 3 — поэт услышал о красоте девушки и поехал с ней познакомиться); а самый варьируемый компонент таких сказаний — встреча героев — имеет несколько вариантов в каждой истории. Кроме того, в других преданиях часто нарушается последовательность повествования: варианты одного компонента располагаются не подряд, а помещаются среди вариантов другого. Лидером по степени вариативности всех сюжетно-повествовательных компонентов, включая генеалогию героя¹⁸, является сказание о Маджнуне и Лейле, что совсем не удивительно, учитывая огромную популярность этой пары в арабской литературе. Говоря о ранней версии истории о Маджнуне и Лейле, И. Ю. Крачковский отмечал: «Отсутствие единой линии развития сюжета — общее свойство всех этих повестей: все они представляют, в сущности, механическое соединение не связанных между собою рассказов...» [Крачковский: 609]. И только сказание о Кайсе и Любне является удивительным исключением из этого правила: это связанная

и завершенная история — *ahbār manzūma*, по определению самого аль-Исфахани¹⁹, на что также обратила внимание швейцарская исследовательница [Kilpatrick, 1994: 361], однако она не затронула вопрос происхождения в истории уникальных компонентов, в том числе двух вариантов окончания. Эти данные подсказывают, что предание о Кайсе и Любне формировалось и циркулировало в достаточно узких кругах, поэтому дошло до нас без вариаций, в противном случае хотя бы некоторые его компоненты имели различные версии.

4. Истоки истории о Кайсе и Любне и разгадка двух окончаний

Теперь можно сформулировать ответы на вопросы, поставленные в начале статьи: почему Ибн Кутайба представил историю о Кайсе и Любне в таком сокращенном виде, почему герои развелись и как в «Книге песен» у истории появился *happy end* вопреки канону?

Текст Ибн Кутайбы явно демонстрирует негативное отношение составителя антологии к этой истории, что особенно заметно после сравнения ее с другими подобными сказаниями. Что же такого необычного в предании о Кайсе и Любне, что вызвало неприятие?

Известный писатель-энциклопедист Абу ‘Усман аль-Джахиз (ум. 868) в одном из своих трактатов упоминает шесть пар несчастных влюбленных (Джамиль — Бусейна, ‘Урва — ‘Афра, Кусайр — ‘Азза, Кайс — Любна, Асма — Мураккиш, ‘Абдаллах ибн аль-‘Аджлан — Хинд) как хорошо известных каждому [Al-Ġāhiz, a: 146]²⁰. Значит, уже в первой половине IX в. история о Кайсе и Любне была очень популярна, поэтому Ибн Кутайба не мог не включить ее в свою антологию. Однако составителю не понравилось, что история не полностью соответствовала эстетическим требованиям канона узритского сказания: ведь герои пусть и недолго, но были женаты, а значит, счастливы какое-то время, следовательно, «платоническая», чистая любовь между ними уже была невозможна²¹. Кроме того, иная структура, отличная от типичного узритского сказания, могла показаться ученому мало привлекательной, поэтому Ибн Кутайба и представил ее в таком чрезвычайно

сокращенном виде. В пользу подобного предположения свидетельствует также краткая характеристика, данная автором «Книги о поэзии и поэтах» Кайсу ибн Зариху («он [один] из арабских влюбленных [поэтов], прославившихся этим»), из чего следует, что Кайс не умер от неразделенной любви, как ‘Урва ибн Хизам, о котором Ибн Кутайба высказывается более конкретно: «один из влюбленных, которых убила любовь» [Ибн Кутайба: 394]. Это означает, что хотя трагический конец в подобных историях ко второй половине IX в. уже стал нормой, сказание о Кайсе и Любне, услышанное Ибн Кутайбой, завершилось как-то иначе.

Однако тот же аль-Джахиз в другом своем трактате, подчеркивая существование множества историй о несчастных влюбленных, прямо говорит о печальном конце данного сказания:

«Среди поэтов, особенно эпохи ислама, есть несколько, которых убила любовь: так, Джамиля ибн Ма‘мара убила любовь к Бусейне, Кусаййира убила любовь к ‘Аззе, ‘Урву убила любовь к ‘Афре, Маджнуна [из племени] бану ‘Амир свела с ума Лейла, Кайса ибн Зариха убила Любна, ‘Абдаллаха ибн аль-‘Аджлана убила Хинд, а аль-Гамра ибн Дарара убила Джумля. И это [только] те, кого мы можем перечислить... но тех, кого мы не помним, еще больше!» [Al-Ġāhiz, b: 104–105].

Это замечание свидетельствует о том, что трагические истории о несчастных влюбленных поэтах существовали не только в эпоху ислама, но и в доисламские времена, что позволяет предположить существование более древнего канона сказания о несчастных влюбленных, который, вероятно, предшествовал узритскому преданию. В любом случае, совершенно ясно, что уже к середине IX в. история о Кайсе и Любне циркулировала в двух вариантах — с трагическим концом и счастливым, при этом каждый из них был распространен в определенных, достаточно узких социальных кругах, на что указывают, как уже отмечалось выше, ссылки на разных передатчиков каждой версии, а также связанное последовательное повествование без вариативности сюжетных компонентов. Если аль-Джахиз был знаком с печальным вариантом истории, то Ибн Кутайба, скорее всего, услышал счастливую версию предания, которая привела его в замешательство, так как не отвечала ни литературным

вкусам, ни общим эстетическим представлениям того времени; поэтому автор решил попросту исключить из истории непривычный радостный конец. Осталось лишь выяснить, какая из двух версий появилась раньше и есть ли у данной истории более ранние предшественники.

Перечисляя хорошо известные влюбленные пары доисламского периода и начала ислама, аль-Джахиз дважды упоминает историю о доисламском поэте 'Абдаллахе ибн аль-'Аджлане и его возлюбленной Хинд. Оказалось, что очень краткое предание²² об этом поэте содержится в антологии Ибн Кутайбы, и содержание его напоминает историю Кайса ибн Зариха: 'Абдаллах и Хинд были женаты, но затем развелись; вскоре после развода поэт, одержимый страстью к своей бывшей супруге, не смог пережить разлуку и умер [Ibn Qutayba: 449–450]. При этом Ибн Кутайба дает поэту такую характеристику: «Он [один] из знаменитых арабских влюбленных, погибших от любви» [Ibn Qutayba: 449]. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани представил значительно более подробную историю этой пары, охарактеризовав 'Абдаллаха как «доисламского поэта, одного из тех, кто был одержим страстью и кого убила любовь» [Al-Iṣfahānī, 2008c: 166]. Автор «Книги песен» сообщает также, что причиной развода героев сказания было отсутствие у них детей и на разводе настоял отец поэта, хотя 'Абдаллах противился изо всех сил. После развода с Хинд поэт сразу же раскаялся и пожалел о том, что сделал, но девушку очень скоро выдали замуж за другого, а 'Абдаллах вскоре умер от тоски по своей возлюбленной [Al-Iṣfahānī, 2008c: 166–171]. Итак, предание об 'Абдаллахе ибн аль-'Аджлане и есть тот самый ранний образец любовной истории, бытовавшей среди бедуинов в доисламское время, из которого позже «выросло» узритское сказание. От любви физической, понятной и привычной для арабов в доисламские времена, произошла трансформация жанра в направлении к любви платонической, т. е. узритской, полностью соответствующей нравам нового мусульманского общества. И таких историй о несчастной любви в доисламском фольклоре, по словам аль-Джахиза, было очень много.

Теперь ясно, что брак и развод героев «перекочевали» в историю о Кайсе и Любне из доисламского, более раннего образца жанра. Развод в сюжете был необходим для того, чтобы разлучить влюбленных и ввести необходимые элементы узритского сказания, в котором «роковая, возникшая по воле самого Аллаха, почти мистическая любовь к идеальной женщине приносит поэту (который отождествляется с обобщенным образом лирического героя узритской поэзии) одни лишь страдания, избавления от которых не сулит ему даже смерть» [Фильштинский: 220].

Исследуя общую композицию сказания о Кайсе и Любне по «Книге песен» Х. Килпатрик обратила внимание на следующее обстоятельство: «After the divorce, however, the mode of narrative is that of the conventional 'Uđri love stories; the weeping, fainting-fits, illness, replying to questions by means of poems (the first section has no poems), and the repetition of standard phrases all belong to the conventions of this genre» («Но после развода способ повествования становится таким же, как в обычных узритских любовных историях; плач, обмороки, болезнь, ответы на вопросы в стихах (в первой части [истории] стихов нет), а также повторы стандартных фраз, которые являются типичными для данного жанра») ²³ [Kilpatrick, 1994: 358]. Однако это не совсем так: ведь среди уникальных сюжетных компонентов обсуждаемого произведения есть еще один, происхождение и функция которого нуждаются в объяснении. Это повторный брак поэта с другой девушкой, очень похожей на его возлюбленную. Если брак героини с другим мужчиной является обязательным элементом узритского сказания, и в этом смысле брак Любны с мужчиной из другого племени является нормой, то женитьба поэта на другой девушке выглядит очень необычно в рамках канона данного жанра. Представляется, что данный элемент был введен сказителями в историю для того, чтобы рельефнее показать привязанность поэта к объекту своей страсти. Во всех узритских историях главный герой проходит сквозь испытания разлукой — обычно это странствия и скитания, которые лишь усугубляют страдания поэта. Наш герой тоже отправляется в путешествие, но его испытание «усилено» попыткой отвлечься от своей

возлюбленной, женившись на другой, пусть и похожей на нее, девушке. Этот шаг придает герою реальные черты, свойственные обычному мужчине, который действительно пытается побороть свои чувства, чтобы перестать страдать. Однако Кайс с честью проходит это испытание: первая любовь и преданность своей возлюбленной все же оказались сильнее, и сразу после свадьбы герой ясно осознает, что никто и ничто не может заменить ему Любну. Этот компонент обостряет интригу жанра и, по сути, является поворотным моментом развития повествования, после которого и начинается «the conventional 'Uđri love story» [Kilpatrick, 1994: 358].

Ключевую роль в повествовании о Кайсе и Любне, как можно было заметить, играет уже упоминавшийся выше Хусейн, внук пророка Мухаммада, являющийся одной из центральных фигур в шиитском исламе [Veccia Vaglieri]. В других узритских историях этот персонаж не встречается. Шиитская традиция, как известно, наделила его сверхъестественными способностями совершать чудеса, поэтому вполне естественно, что в нашей истории он выступает как добрый гений, способный уладить любые проблемы героев. Это обстоятельство говорит о том, что данная история формировалась и циркулировала в шиитских кругах, и в жанре в определенном смысле нашел отражение бунтарский дух шиизма против традиционного суннитского ислама. Хусейн всячески старается изменить ход сказания и дважды помогает Кайсу: первый раз с женитьбой, уговорив отца Кайса сосватать понравившуюся сыну девушку, а во второй раз вместе со своим старшим братом Хасаном и другими знатными курайшитами уладил дело о разводе для Любны, чтобы герои смогли пожениться во второй раз и вновь обрести счастье и покой. Более того, чтобы компенсировать моральный ущерб второму мужу героини, именно Хусейн выплатил «пострадавшему» крупную сумму денег, так что все приличия и нормы исламской этики были соблюдены. Если допустить, что к середине IX в. предание уже имело «шиитскую окраску» (а скорее всего так и было), то тогда становится понятно, почему яркий суннит Ибн Кутайба так пренебрежительно отнесся к данному произведению, опустив все детали и купировав ее конец. В свою

очередь, перс по происхождению и шиит аль-Исфাহани заботливо зафиксировал все подробности этой истории, старательно привел в порядок все ее сюжетно-композиционные компоненты и представил читателю связное последовательное повествование²⁴. Таким образом, «Книга песен» действительно подсказала нам ответ на вопрос, почему Ибн Кутайба так своеобразно представил историю о Кайсе и Любне в своей антологии.

5. Особенности лирики Кайса ибн Зариха

Поэтический материал произведения в «Книге песен» представляет особую проблему для исследователя. Дело в том, что использовать стихи Кайса ибн Зариха в качестве надежного доказательства едва ли возможно, поскольку авторство многих из них сомнительно, так же, как и авторство стихов другого Кайса — Кайса ибн аль-Муляввахы по прозвищу Маджнун. Уже в середине IX в. все тот же аль-Джахиз сетовал: «Люди приписали Маджнуну все стихи неизвестных поэтов, в которых упоминается имя Лейла, точно так же, как все стихи с именем Любна они приписали Кайсу ибн Зариху» (цит. по: [Dayf: 360–361]). Подчеркну также, что имя Лейла можно легко заменить именем Любна (и наоборот) без нарушения стихотворного размера, что позволяет одни и те же стихи приписывать обоим поэтам и, таким образом, проблема авторства еще более усложняется²⁵.

Следует отметить также резкий дисбаланс в распределении поэтического и прозаического материала произведения по «Книге песен». В первой части повествования до момента расставания влюбленных после развода почти нет стихов, тогда как во второй его части сконцентрирована почти вся лирика. На это обстоятельство обратила внимание и Х. Килпатрик: «In the final pages before the conclusion yet another change occurs; the focus of attention moves away from Qays, who hardly appears, to his poetry. Here the prose narration serves merely to introduce the poetry...» («На последних страницах перед окончанием происходит еще одна перемена: внимание рассказчика переключается с личности Кайса, который уже почти не появляется, на его лирику, и здесь прозаическое повествование

служит лишь для того, чтобы представить поэзию...») [Kilpatrick, 1994: 358]. Действительно, для остальных произведений характерно более или менее равномерное распределение прозы и поэзии, а также отражение в стихах основных событий: так, Джамиль вспоминает, как он познакомился с Бусейной, затем описывает их встречи, свои переживания в ожидании этих встреч, свою болезнь от любви и т. д. То же самое можно сказать о лирике Маджнуна, 'Урвы, Таубы и других поэтов-бедуинов. В стихах же Кайса почти нет упоминаний о событиях из жизни героев: о встрече с Любной, женитьбе на ней и о пережитых радостных моментах, хотя аль-Исфাহани сообщает, что Кайс начал воспевать Любну в стихах сразу после первой встречи. Наоборот, поэзия Кайса ибн Зариха содержит, по меткому выражению И. М. Фильштинского, «весь арсенал тем и образов узритской лирики. Тут и рассказ о муках разлуки и о бессонных ночах, проведенных в мечтах о возлюбленной и в раздумьях о беспощадной судьбе» [Фильштинский: 233]. Добавим сюда еще традиционный мотив «ворона разлуки», и перечень лирических образов поэзии узритского типа будет абсолютно полным [Al-Isfahānī, 2008b: 136–137]. Понятно, что такая ситуация со стихами поэта сложилась благодаря усилиям передатчиков-сказителей, которые, стараясь переделать нестандартную историю в типичное узритское сказание и придать ей надлежащие черты, щедро снабжали ее подходящими стихами с соответствующими прозаическими комментариями. К сожалению, вряд ли возможно будет установить, как обстояло дело на самом деле: может быть, ядро лирики Кайса ибн Зариха составляли его стихи о любовных переживаниях и ожиданиях встреч, когда влюбленные еще не были женаты. Возможно также, что поэт продолжал слагать стихи, находясь время от времени в разлуке со своей молодой женой, а затем и после развода. В любом случае, стихи Кайса ибн Зариха соответствуют всем характеристикам узритской лирики, которая «проникнута фатализмом, чувством безысходной тоски и обреченности» [Фильштинский: 220]. Эти стихи отражают лишь сильные эмоциональные переживания, и извлечь из них какую-либо информацию о реальной биографии поэта не представляется возможным.

6. Заключение

Итак, проведенное исследование дает основание утверждать, что в бедуинской среде уже в доисламский период существовали истории о несчастных влюбленных, как, например, сказание об 'Абдаллахе ибн аль-'Аджлане и Хинд, подчинявшиеся эстетическим принципам того времени. На значительное количество таких устных рассказов указывали аль-Джахиз и Ибн ан-Надим. С возникновением ислама, который привел к революционным изменениям во всех сферах арабского общества, эти истории были почти забыты, и только некоторые из них были зафиксированы очень кратко спустя несколько веков. Вне всякого сомнения, в основе таких рассказов лежали реальные ситуации, которые часто случались в бедуинских семьях: известно, что во многих культурах родители вмешивались в семейную жизнь своих детей, что зачастую приводило к разводам. Конечно же, нам неизвестно, каковы были в доисламское время представления бедуинов о сильной страсти, граничащей с безумием. Весьма вероятно, что такие представления были связаны с физической близостью, поэтому влюбленные герои должны были сначала пожениться, а затем расстаться против своей воли, чтобы вдали друг от друга острее и глубже осознать всю горечь потери, которую невозможно пережить.

Следы именно такого доисламского сказания сохранились в истории о Кайсе и Любне, которая является уникальным результатом устного народного творчества. По мере развития эстетических норм и принципов канона узритского сказания народная фантазия значительно обогащала деталями и подробностями исходную доисламскую трагическую версию с разводом. Таким образом, история о Кайсе и Любне содержит элементы старого примитивного канона предания о несчастных влюбленных (женитьба героев, а затем их развод по принуждению, разлука, страдания и смерть) и новой модели — узритского сказания, — появившейся в ответ на новые эстетические нормы и принципы, культивировавшие целомудренную любовь. С появлением политических разногласий в исламе и усилением роли шиитов в историю о Кайсе и Любне (вероятнее всего в VIII в.) были добавлены новые детали и счастливый

конец, в которых нашли отражение философские противоречия между суннитским и шиитским исламом. Именно эти моменты и обусловили уникальность состава сюжетных компонентов этой истории.

Несомненно, в ходе дальнейшего развития устной традиции наличие двух вариантов окончания произведения о Кайсе и Любне оказалось выгодно рассказчикам-импровизаторам. Желая угодить аудитории, сказитель представлял слушателям тот или иной вариант в зависимости от их настроения и религиозных предпочтений, что, в общем, было свойственно импровизаторам и на что в свое время обращали внимание исследователи устной традиции [Lord: 16–17].

Примечания

- ¹ Для удобства читателя при передаче арабских имен, литературных сочинений и терминов на русском языке использована транслитерация. В списке литературы для передачи арабских имен авторов и сочинений использована международная научная транскрипция ISO.
- ² Это йеменское племя, представители которого «полюбив, умирают», стало широко известно в Европе благодаря популярному стихотворению Генриха Гейне «Азра».
- ³ Подробный обзор всех жанров раннесредневековой арабской литературы содержится в монографии И. М. Фильштинского [Фильштинский: 50–64, 163–170, 244–245].
- ⁴ Прозвище Маджнун в переводе с арабского значит «сумасшедший», «безумный», «одержимый».
- ⁵ Карл Брокельманн (1868–1956) отмечал, что европейские исследователи усматривали сходство сказания об ‘Урве ибн Хизаме с французским романом «Флуар и Бланшфлер», а в истории о Кайсе ибн Зарихе находили элементы второй части романа о Тристане и Изольде [Brockelmann, 2017: 81].
- ⁶ О проблеме свободы творчества и принципе «привычного» в средневековой арабской поэзии см. монографию Б. Я. Шидфар [Шидфар: 11–12]. Подобный подход применим также к прозаическим произведениям арабского фольклора.
- ⁷ Читатель может познакомиться с биографиями этих ученых и их трудами в исследовании, посвященном Ибн Кутайбе [Оганесян], и в предисловии А. Б. Халидова к избранным переводам из «Книги песен» [аль-Исфяхани: 5–16].
- ⁸ Для сравнения: самая длинная история о Маджнуне и Лейле занимает 10 страниц печатного текста; о Джамиле и Бусейне — 9; об ‘Урве и ‘Афре — 4,5 страницы, тогда как история о Кайсе и Любне вместе со стихами — всего 1 страницу.

- ⁹ Здесь и далее переводы А. А. Садыховой.
- ¹⁰ Му'авия ибн Аби Суфьян (603–680) — основатель династии Омейядов, первый омейядский халиф; правил с 661 по 680 гг.
- ¹¹ Выражение «безнаказанно пролить чью-то кровь» в средние века означало «объявить кого-то вне закона», «убить безнаказанно» за нарушение социально-этических норм.
- ¹² Хусейн (ум. 680) был внуком пророка Мухаммада, сыном двоюродного брата и зятя пророка 'Али ибн Аби Талиба (ум. 661), четвертого праведного халифа. Хусейн считается третьим имамом в шиитском исламе имамитского толка [Veccia Vaglieri].
- ¹³ Этот эпизод также демонстрирует отклонение от канона узритского сказания, согласно которому родители девушки отказываются выдать ее замуж за поэта. Здесь же мы видим обратную ситуацию: отец поэта не соглашается на женитьбу сына.
- ¹⁴ По версии другого информатора, отец Кайса простоял так целый год [Al-Iṣfahānī, 2008b: 135].
- ¹⁵ То есть даже смерть не избавит поэта от страданий в загробной жизни.
- ¹⁶ Известный певец и композитор, жил в начале VIII в. в Медине [Kilpatrick, 1998: 308].
- ¹⁷ О связи средневековой арабской поэзии и музыки см. достаточно информативные статьи [Jacobi, 1998a], [Wright].
- ¹⁸ Аль-Исфакхани зафиксировал несколько версий происхождения поэта по прозвищу Маджнун [Крачковский: 600–601], что является доказательством того, что это все же собирательный образ; этим же фактом, по-видимому, объясняется и высокая степень вариативности сюжетных компонентов данной истории.
- ¹⁹ *Aḥbār manzūta* (*ахбар манзума*) означает «упорядоченные сообщения», «последовательное повествование».
- ²⁰ Автор перечисляет пары именно в таком порядке, из чего можно сделать более или менее точный вывод о степени популярности каждой пары: Кайс и Любна занимают здесь среднюю позицию.
- ²¹ Что и доказала польская исследовательница [Skarzynska-Bochenska].
- ²² Сказание об 'Абдаллахе ибн аль-'Аджлане содержит всего 6,5 строк прозаического текста и только 3 *бейта* стихов.
- ²³ Представляя читателю эту историю, аль-Исфакхани даже ввел уже упоминавшийся специальный термин — *ахбар манзума* («упорядоченные сообщения»), который больше нигде не встречается. Это указывает на особое отношение составителя к произведению. Исследованию этого термина посвящена статья [Kilpatrick, 1994].
- ²⁴ На это обращал внимание еще И. Ю. Крачковский, отмечая, что «количество стихов Ибн Зариха, приписываемых Маджнуну, особенно велико» [Крачковский: 628–629].

Список литературы

1. Аль-Исфахани, Абу-ль-Фарадж. Книга песен / пер. с арабского А. Б. Халидова и Б. Я. Шидфар. Введение А. Б. Халидова. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980. — 671 с.
2. Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. — С. 75–155.
3. Крачковский И. Ю. Ранняя история повести о Маджнуне и Лейле в арабской литературе // Крачковский И. Ю. Избр. соч.: в 6 т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — Т. 2. — С. 588–632.
4. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. — СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2002. — С. 314–321.
5. Оганесян Д. А. «Книга поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы (828–889). — Ереван: Изд-во Ереванского университета, 1986. — 152 с.
6. Садыхова А. А. Формирование сюжетно-композиционного канона в средневековых арабских повестях о влюбленных поэтах-бедуинах (VII–VIII вв.) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. — М.: Рос. гос. б-ка, 1994. — № 5. — С. 120–126.
7. Фильштинский И. М. История арабской литературы V — начало X века. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. — 525 с.
8. Фотиева В. С. Материалы о лирических поэтах Омеядского периода (поэты-бедуины) // Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. — М.: Изд-во Московского университета, 1960. — С. 24–43.
9. Халидов А. Б. Арабская литература // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. — М.: Сов. энцикл., 1962. — Т. 1 / гл. ред. А. А. Сурков. — 1088 стб. [Электронный ресурс]. — URL: <http://feb-web.ru/feb/kle/kle-abc/default.asp> (16.03.2020).
10. Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1974. — 256 с.
11. Al-Ġāḥiẓ Abū ‘Uṭmān. Kitāb al-qiyyān // Rasā’il al-Ġāḥiẓ. — Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānaġī. — No date. — Al-ġuz’ 2. — 497 p. (на арабском языке). (a)
12. Al-Ġāḥiẓ Abū ‘Uṭmān. Kitāb muḥāfarat al-ġawārī wa-l-ġilmān // Rasā’il al-Ġāḥiẓ. — Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānaġī. — No date. — Al-ġuz’ 2. — 497 p. (на арабском языке). (b)
13. Al-Iṣfahānī Abū al-Faraġ. Kitāb al-Aġānī. — Bayrūt: Dār ṣādir, 2008. — Al-Muġallad 1. — 274 p. (на арабском языке). (a)
14. Al-Iṣfahānī Abū al-Faraġ. Kitāb al-Aġānī. — Bayrūt: Dār ṣādir, 2008. — Al-Muġallad 9. — 254 p. (на арабском языке). (b)
15. Al-Iṣfahānī Abū al-Faraġ. Kitāb al-Aġānī. — Bayrūt: Dār ṣādir, 2008. — Al-Muġallad 22. — 238 p. (на арабском языке). (c)
16. Dayf Ṣawqī. Tārīḥ al-adab al-‘arabī. Al-‘Asr al-islāmī. — Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1963. — Al-Muġallad 2. — 491 p. (на арабском языке).

17. Ḥusayn Ṭahā. Ḥadīṭ al-arbaʿ. — Al-Qāhira: Dār al-Maʿārif. — No date. — Al-ǧuz' 1. — 317 p. (на арабском языке).
18. Ibn an-Nadīm. Al-Fihrist. — No date. — 545 p. (на арабском языке).
19. Ibn Qutayba ad-Dīnawarī. Kitāb aš-šīr wa-š-šuʿarā'. — Leiden: Brill, 1902. — 653 p. (на арабском языке).
20. Bielawski Józef. Klasyczna literatura arabska. — Warszawa: Dialog, 2012. — 351 p.
21. Brockelmann Carl. History of the Arabic Written Tradition. — Leiden-Boston: Brill, 2016. — Vol. 1. — 617 p.
22. Brockelmann Carl. History of the Arabic Written Tradition. — Leiden-Boston: Brill, 2017. — Supplement Vol. 1. — 1047 p.
23. Grunebaum Gustave E. von. Growth and Structure of Arabic Poetry A. D. 500–1000 // The Arab Heritage. — New York: Russell and Russell Inc., 1963. — Pp. 121–141.
24. Jacobi Renate. Singers and Musicians // Encyclopedia of Arabic Literature. — London; New York: Routledge, 1998. — Vol. 2. — Pp. 724–725. (a)
25. Jacobi Renate. 'Udhri poetry // Encyclopedia of Arabic Literature. — London; New York: Routledge, 1998. — Vol. 2. — Pp. 789–791. (b)
26. Jayyusi Salma K. Umayyad poetry // Arabic literature to the end of the Umayyad period. — London; New York: Cambridge University Press, 1983. — Pp. 387–432.
27. Khairallah A. E., Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Maǧnūn Legend. — Beirut, 1980. — 162 p.
28. Kilpatrick Hilary. Aḥbār manzūma: the romance of Qays and Lubnā in the Aǧānī // Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag. — Beirut, 1994. — Band 2. Studien zur arabischen Dichtung. — Pp. 350–361.
29. Kilpatrick Hilary. Ibn 'A'isha // Encyclopedia of Arabic Literature. — London; New York: Routledge, 1998. — Vol. 2. — P. 308.
30. Kinany A. Kh. The Development of Ghazal in Arabic literature (Pre-Islamic and Early Islamic Periods). — Damascus: Syrian University Press, 1951. — 382 p.
31. Lord Albert B. The Singer of Tales. — New York: Athenium, 1971. — 309 p.
32. Sadykhova Arzu A. Formation of Plot Canon in Arabic Literature: The Case of Love Stories About Poets of Bedouins // Borders and Beyond. Orient-Occident Crossings in Literature. — Wilmington: Vernon Press, 2018. — Pp. 57–68. (a)
33. Sadykhova Arzu A. Zerwanie z kanonem: dwie nietypowe historie romantyczne w arabskiej literaturze średniowiecznej // Świat arabski w języku, literaturze i kulturze. — Toruń: Adam Marszałek, 2018. — S. 117–126. (b)
34. Seidensticker Tilman. Qays ibn Dhariḥ // Encyclopedia of Arabic Literature. — London; New York: Routledge, 1998. — Vol. 2. — Pp. 635–636.
35. Skarzynska-Bochenska Krystyna. Qays et Lubnā — Maǧnūn et Laylā. Le mythe de l'amour platonique selon les chercheurs arabes et européens — et mes découvertes concernant ce sujet dans Le livre des chansons (Kitāb al-Aǧānī) d' Abū al-Faraǧ al-Iṣbahānī (X-me siècle J. C.) // "Rocznik Orientalistyczny", 2009. — Vol. 62, 1. — Pp. 137–145.

36. Veccia Vaglieri. (al-)Husayn b. Ali b. Abi Talib // The Encyclopaedia of Islam. — New Edition. — Leiden: Brill, 1986. — Vol. 3. — Pp. 607–615.
37. Wright Owen. Music and Poetry, Medieval // Encyclopedia of Arabic Literature. — London; New York: Routledge, 1998. — Vol. 2. — Pp. 555–556.

Arzu A. Sadykhova

Adam Mickiewicz University in Poznań

(Poznań, Poland)

sadykhova.arzu@yandex.ru

The Romance of Qays and Lubnā in Medieval Arabic Folklore

Abstract. Medieval Arabic literature is rich in love stories about Bedouin poets who lived in pre-Islamic and Islamic times. By the end of the 9 century AD, these tales have formed an independent genre that followed certain aesthetic principles and norms. One of these stories — the romance of Qays ibn ʿUdri and his beloved Lubnā — is unique, for it has a number of unusual features, including two versions of an ending — tragic and happy. This article attempts to trace the process of the story formation to clarify the reason for the existence of two ending versions and discuss its other peculiarities. The study has revealed that the romance of Qays and Lubnā has a pre-Islamic prototype — the tale of ʿAbdallāh Ibn al-ʿAḡlān and Hind. Traces of this version survived in the romance of Qays and Lubnā, which is rooted in the oral tradition: it combines the elements of the old primitive unhappy lovers canon (a marriage, then a divorce under family pressure, separation, suffering and death) and the new model — the ʿUdri love story that appeared after the rise of Islam as a reaction to new aesthetic values that cultivated chaste love. As the political disagreements emerged in Islam and the role of Šīʿa Islam increased, a number of new details and a happy end were added to the story (very likely in 8 century AD), reflecting the philosophical contradictions between Sunnī and Šīʿa Islam. These points have determined the uniqueness of the story about Qays ibn ʿUdri and Lubnā among other ʿUdri love stories.

Keywords: Qays ibn ʿUdri, Lubnā, oral tradition, the ʿUdri love story, pre-Islamic love story, early Muslim literature, pre-Islamic Arabic literature

About the author: *Sadykhova Arzu A.* — Dr hab., professor UAM, Head of the Section of Arabic and Islamic studies, the Department of Modern Languages and Literatures, Adam Mickiewicz University in Poznań (al. Niepodległości 24, Poznań, <61-714>, Poland)

Received: February 8, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Sadykhova A. A. The Romance of Qays and Lubnā in Medieval Arabic Folklore. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 38–66. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8702 (In Russ.)

References

1. Al-Iṣfahānī Abū al-Faraġ. *Kniga pesen* [*The Book of Songs*]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1980. 671 p. (In Russ.)
2. Gryaznevich P. A. The Development of Historical Consciousness of the Arabs. In: *Ocherki istorii arabskoy kultury V–XV vv.* [*Essays on the History of Arabic Culture of the 5–15 Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1982, pp. 75–155. (In Russ.)
3. Krachkovskiy I. Yu. The Early History of Romance of Maġnūn and Laylā in Arabic Literature. In: *Krachkovskiy I. Yu. Izbrannyye sochineniya : v 6 tomakh* [*Krachkovsky I. Yu. Selected Works: in 6 Vols*]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, vol. 2, pp. 588–632. (In Russ.)
4. Lotman Yu. M. Canonical Art as an Informational Paradox. In: *Lotman Yu. M. Stat'i po semiotike kultury i iskusstva* [*Lotman Yu. M. Articles on Semiotics of Culture and Art*]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2002, pp. 314–321. (In Russ.)
5. Oganessian D. A. «*Kniga poezii i poetov*» *Ibn Qutayby* (828–889) [*The Book of Poetry and Poets*] by *Ibn Qutayba*. Yerevan, Yerevan State University Publ., 1986. 152 p. (In Russ.)
6. Sadykhova A. A. Formation of Plot-Compositional Canon in Medieval Arabic Stories About Enamoured Poets of Bedouins (the 7th–8th Centuries). In: *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'* [*Orient. African-Asian Societies: History and Modern Times*]. Moscow, the Russian State Library Publ., 1994, no. 5, pp. 120–126. (In Russ.)
7. Fil'shtinskiy I. M. *Istoriya arabskoy literatury V — nachalo X veka* [*History of Arabic Literature of the 5th — Early 10th Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1985. 525 p. (In Russ.)
8. Fotieva V. S. Data on Lyric Poets of the Umayyad Period (Poets-Bedouins). In: *Voprosy istorii i literatury stran zarubezhnogo Vostoka* [*Issues of History and Literature of Foreign Oriental Countries*]. Moscow, Moscow State University Publ., 1960, pp. 24–43. (In Russ.)
9. Khalidov A. B. Arabic Literature. In: *Kratkaya literaturnaya entsiklopediya: v 9 tomakh* [*A Brief Literary Encyclopedia: in 9 Vols*]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1962. 1088 clmns. Available at: <http://feb-web.ru/feb/kle/kle-abc/default.asp> (accessed on 16 March, 2020). (In Russ.)
10. Shidfar B. Ya. *Obraznaya sistema arabskoy klassicheskoy literatury (VI–XII vv.)* [*The System of Images of Classical Arabic Literature (the 6th–12th Centuries)*]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury Publ., 1974. 256 p. (In Russ.)
11. Al-Ġāḥiẓ Abū 'Uṭmān. Kitāb al-qiyān [A Book About Singers]. In: *Rasā'il al-Ġāḥiẓ* [*al-Ġāḥiẓ's Treatises*]. Al-Qāhira, Maktabat al-Ḥānaġī Publ., No date, part 2. 497 p. (In Arabic) (a)
12. Al-Ġāḥiẓ Abū 'Uṭmān. Kitāb muḥāfarat al-ġawārī wa-l-ġilmān [Book of Praise for Girls and Young Men]. In: *Rasā'il al-Ġāḥiẓ* [*al-Ġāḥiẓ's Treatises*]. Al-Qāhira, Maktabat al-Ḥānaġī Publ., No date, part 2. 497 p. (In Arabic) (b)

13. Al-İşfahānī Abū al-Farağ. *Kitāb al-Ağānī* [Book of Songs]. Bayrūt, Dār şādir Publ., 2008, vol. 1. 274 p. (In Arabic) (a)
14. Al-İşfahānī Abū al-Farağ. *Kitāb al-Ağānī* [Book of Songs]. Bayrūt, Dār şādir Publ., 2008, vol. 9. 254 p. (In Arabic) (b)
15. Al-İşfahānī Abū al-Farağ. *Kitāb al-Ağānī* [Book of Songs]. Bayrūt, Dār şādir Publ., 2008, vol. 22. 238 p. (In Arabic) (c)
16. Dayf Şawqī. *Tārīḫ al-adab al-‘arabī. Al-‘Asr al-islāmī* [History of Arabic Literature. The Era of Islam]. Al-Qāhira, Dār al-Ma‘ārif Publ., 1963, vol. 2. 491 p. (In Arabic)
17. Husayn Tāhā. *Ḥadīṯ al-arba‘ā* [Conversations on Wednesdays]. Al-Qāhira, Dār al-Ma‘ārif Publ., No date, part 1. 317 p. (In Arabic)
18. Ibn an-Nadīm. *Al-Fihrist* [Catalog]. No date. 545 p. (In Arabic)
19. Ibn Qutayba ad-Dīnawarī. *Kitāb aš-ši‘r wa-š-šu‘arā’* [A Book About Poetry and Poets]. Leiden, Brill Publ., 1902. 653 p. (In Arabic)
20. Bielawski Józef. *Klasyczna literatura arabska* [Classical Arabic Literature]. Warszawa, Dialog Publ., 2012. 351 p. (In Polish)
21. Brockelmann Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. Leiden-Boston, Brill Publ., 2016, vol. 1. 617 p. (In English)
22. Brockelmann Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. Leiden-Boston, Brill Publ., 2017, vol. 1 (supplement). 1047 p. (In English)
23. Grunebaum Gustave E. von. Growth and Structure of Arabic Poetry A. D. 500–1000. In: *The Arab Heritage*. New York, Russell and Russell Inc. Publ., 1963, pp. 121–141. (In English)
24. Jacobi Renate. Singers and Musicians. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. London, New York, Routledge Publ., 1998, vol. 2, pp. 724–725. (In English) (a)
25. Jacobi Renate. ‘Udhri Poetry. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. London, New York, Routledge Publ., 1998, vol. 2, pp. 789–791. (In English) (b)
26. Jayyusi Salma K. Umayyad Poetry. In: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. London, New York, Cambridge University Press Publ., 1983, pp. 387–432. (In English)
27. Khairallah A. E., *Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Mağnūn Legend*. Beirut, 1980. 162 p. (In English)
28. Kilpatrick Hilary. Aḥbār manzūma: the romance of Qays and Lubnā in the Ağānī. In: *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag* [Festschrift Ewald Wagner for the 65th Birthday]. Beirut, 1994, vol. 2, pp. 350–361. (In English)
29. Kilpatrick Hilary. Ibn ‘A’isha. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. London, New York, Routledge Publ., 1998, vol. 2, p. 308. (In English)
30. Kinany A. Kh. *The Development of Gazal in Arabic Literature (Pre-Islamic and Early Islamic Periods)*. Damascus, Syrian University Press Publ., 1951. 382 p. (In English)
31. Lord Albert B. *The Singer of Tales*. New York, Athenium Publ., 1971. 309 p. (In English)
32. Sadykhova Arzu A. Formation of Plot Canon in Arabic Literature: The Case of Love Stories About Poets of Bedouins. In: *Borders and Beyond. Orient-Occident Crossings in Literature*. Wilmington, Vernon Press Publ., 2018, pp. 57–68. (In English) (a)

33. Sadykhova Arzu A. Zerwanie z kanonem: dwie nietypowe historie romantyczne w arabskiej literaturze średniowiecznej [Break With the Canon: Two Unusual Romantic Stories in Arabic Medieval Literature]. In: *Świat arabski w języku, literaturze i kulturze* [*The Arab World in Language, Literature and Culture*]. Toruń, Adam Marszałek Publ., 2018, pp. 117–126. (In Polish). (b)
34. Seidensticker Tilman. Qays ibn Dharīḥ. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. London, New York, Routledge Publ., 1998, vol. 2, pp. 635–636. (In English)
35. Skarzynska-Bochenska Krystyna. Qays et Lubnā — Mağnūn et Laylā. Le mythe de l'amour platonique selon les chercheurs arabes et européens — et mes decouvertes concernant ce sujet dans Le livre des chansons (Kitāb al-Ağānī) d'Abū al-Farağ al-Iṣbahānī (X-me siècle J. C.) [Qays and Lubnā — Mağnūn and Laylā. The Myth of Platonic Love According to Arab and European Scholars — and my Findings About it in The Book of Songs (Kitāb al-Ağānī) by Abū al-Farağ al-Iṣbahānī (the 10th Century J. C.)]. In: *Rocznik Orientalistyczny*, 2009, vol. 62, 1, pp. 137–145. (In French)
36. Veccia Vaglieri. (al-)Husayn b. Ali b. Abi Talib. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, Brill Publ., 1986, vol. 3, pp. 607–615. (In English)
37. Wright Owen. Music and Poetry, Medieval. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. London, New York, Routledge Publ., 1998, vol. 2, pp. 555–556. (In English)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8743

УДК 821.161.1.09+82.01+94(470)“08/16”

А. И. Попович*Уральский федеральный университет
(Екатеринбург, Российская Федерация)*

alexeypopowich@mail.ru

«Изображая жертву»: пафос обличения и мученичества в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского*

Аннотация. В статье исследованы изменения в представлении категорий жертвы и жертвенности в памятниках публицистики второй половины XVI в.: в переписке Ивана Грозного с Андреем Курбским и в «Истории о великом князе Московском» Курбского. Выявлено, что обращение писателей этого времени к литературной топике жертвы имеет принципиально иной характер по сравнению с предшествующей книжностью Древней Руси. В данном аспекте определены основные средства поэтики и риторики сочинений Грозного и Курбского. Приемы актуализации темы жертвы для обоих авторов носят схожий характер: каждому из них свойственна определенная десакультурация высокой христианской идеи и использование ее и связанной с ней топике в субъективных, как правило, идеологических целях. Подобные изменения становятся возможными вследствие характерного для того времени смешения земной (мирской) и небесной (сакральной) логики в обращении с категорией жертвы. Если для Курбского убитые царем люди являются новомучениками, то для самого Грозного это в первую очередь справедливо наказанные изменники. Царь убежден, что подданные должны быть готовы пожертвовать жизнью ради него и по его воле, Курбский же, не отрицая необходимость и готовность к жертве, последовательно доказывает несоответствие личности царя христианским представлениям об идеальном самодержце, тем самым убеждая читателя в возможности противостояния монарху. Оба автора при этом, характеризуя себя как лицо, пострадавшее от действий другого, используют литературную топик жертвы.

Ключевые слова: жертва, жертвенность, топика жертвы, переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского, «История о великом князе Московском», вторая половина XVI века

Об авторе: *Попович Алексей Игоревич* — лаборант-исследователь Лаборатории эдиционной археографии, Уральский федеральный университет (ул. Мира, 19, Екатеринбург, Российская Федерация, 620002)

Дата поступления: 04.05.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Попович А. И. «Изображая жертву»: пафос обличения и мученичества в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 67–98. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8743

Жертва: категория и художественный образ

Жертва и жертвенность — важнейшие категории в русской истории и культуре. Будучи созданы в многовековой, в т. ч. дохристианской, ритуальной практике, они адаптируются к актуальным проблемам времени и, вербализуясь¹, вбирают в себя актуальное для времени содержание. В книжности Древней Руси на разных этапах коммуникативная и спасительная функция ритуала достраиваются через то или иное предназначение: метафорическое и идеализирующее, обличительное и уничижающее и т. д. При этом не все оттенки представлений о жертве, даже как о понятии или идее, могут быть вербализованы: в сфере ритуала и ощущений (эмоций) присутствует некоторое внетекстовое пространство. Материальный и идеальный миры сложно взаимодействуют, формируя «жертвенное поле» в пространстве текстов и семантике артефактов культуры.

С появлением христианства на Руси книжники, явно имевшие представление о дохристианской идее жертвы и о принятом в родовых обществах варианте самопожертвования, сталкиваются с новой, христианской реальностью и комплексом идей. Смену представлений можно проследить в границах книжности: выявление образно-сюжетной и риторической систем в художественном воплощении архаичной категории оказывается конструктивно при восстановлении контекстов времени (историко-культурного, лично-биографического, авторско-стилевого и т. п.). Литература при этом работает в первую очередь с художественными категориями². К таковым следует отнести риторическую по своей природе топику. Топос так или иначе отсылает к некоей уже готовой системе и тесно связан с другими ее элементами, С. С. Аверинцев представлял его как «инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка» [Аверинцев: 159].

Обращаясь к книжности XI–XIV вв., можно обнаружить как минимум два антиномичных представления о жертве: жертвоприношение как проявление «нечистого» материального мира,

восходящее к язычеству, и добровольная духовная жертва (жертвенность) [Попович]. Оба направления отражают сложную семантику самого слова «жертва», за которым стоят как минимум две реалии. Если в первом случае речь, как правило, идет о топике совершенно определенного рода (упоминание жертвоприношений стало общим местом для обличений и характеристики нехристианского поведения и мировоззрения), то во втором случае дело обстоит сложнее, несмотря на частотность принципа *imitatio Christi*, описанного Т. Р. Руди в системе агиографической топики [Руди: 62].

Принцип *imitatio Christi* реализуется в нескольких мотивах: желании полного уподобления Христу, восприятию собственной смерти как уподобления страданиям мучеников Христовых, предсмертном прощении врагов [Руди: 68]. Однако подобный объединительный принцип, будучи доминантным для жанра жития, недостаточен для объяснения взятых в отдельности случаев использования топики *imitatio Christi*. Не упрощается ли литературный сюжет или индивидуально-авторское стремление при обобщении настолько разнородных фактов?

Крестная смерть Христа вписывается в более общую систему топосов, которую можно охарактеризовать как удобную Богу жертву, и это не только смерть, но и служение, духовная жертва³. Чаще всего книжники прибегают к теме жертвы для описания соответствующего подвига, однако даже факт уподобления Христу может по-разному эксплицироваться в архитектонике текста: от буквального повторения подвига (мученичества) и готовности к жертвенной смерти до авторских размышлений или значимого риторического элемента в системе аргументации и т. д.⁴ Случаи обращения к жертвенной смерти Христа, хотя и входят в топик *imitatio Christi*, могут быть описаны более детальным образом; в то же время необходимо учитывать, что жертва Христа осмысливается в памятниках разной жанровой природы.

Задачей данной работы является исследование особенностей и динамики топики жертвы в публицистических памятниках древнерусской литературы XVI в., когда тема жертвы начинает обсуждаться на принципиально ином уровне, касающемся не только собственно христианской аксиологии, но и мирских

сфер жизни⁵. Связаны эти процессы с обособленным положением категории жертвы в культуре переходного времени: она в равной степени характерна как для сакральной небесной, так и для мирской земной логики и является своего рода необходимым связующим звеном между ними.

Репрезентативным источником этого времени, имеющим дело с категориями жертвы и жертвенности, являются публицистические сочинения Ивана Грозного и Андрея Курбского, реконструирующие нравственную атмосферу эпохи⁶. Исследователи не раз отмечали, что одной из ключевых тем посланий князя царю стало обвинение его в убийстве невинных людей, впоследствии, по убеждению Курбского, обретших статус новомучеников [Филюшкин: 74]. По сути, автор прибегает к топике *imitatio Christi*, однако с совершенно иными, чем создатели агиографических произведений, задачами. Этому же подчинена и его «История о великом князе Московском» (1570-е гг.). При всем многообразии исследований сочинений Курбского и Грозного⁷ они недостаточно изучены в аспекте собственно поэтики, в то время как в публицистике благодаря эмоциональному напряжению текста осваивались новые возможности жанра, открывались новые грани поэтики и воздействующей силы слова как такового [Лурье: 444–449].

Мученики или изменники: жертвы царя или предатели государства?

Буквально с первых строк первого послания Ивану Грозному Курбский обвиняет его в несправедливых убийствах:

«Про что, царю, сильных в[о Израили побил] еси и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертми разторгнул еси, и *победоносную святую кровь их во церкв[а]х* [Божиях пр]олиал еси и мученическими кровьми праги церковныя обагрил еси и на доброхотных твоих, душа своя за тя полагающих, неслых[ованные от] века муки и смерти и гонения умыслил еси, изменами и чародействы и иными неподобными облыгаа православных <...>?» (здесь и далее курсив мой. — А. П.)⁸.

В этом пассаже тема жертвы заявляется Курбским в двух «перекрестных» направлениях. Первое заключается в обвинении царя в пролитии мученической крови «во церквах

Божиях», второе раскрывается через фразу «душа своя за тя полагающих», отсылающую к евангельскому «болши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя» (Ин. 15:13). Новомученики, о которых пишет Курбский, были готовы к добровольной жертве — гибели за царя. В гневе Грозный обвинил их в «непотребных» для православного человека злодеяниях, направленных в т. ч. против государя.

Упомянув «сильных во Израили», князь тем самым обвинил царя в истреблении лучших представителей русского народа, истинных православных мучеников, пожертвовавших собой ради Христа. Усиливая обвинения, Курбский включает в аргументацию собственную судьбу, пронизывая текст библейскими аллюзиями и призывая в свидетели чувства («совесть») и разум:

«[<...>И за] благаа моя воздал ми еси злаа и за возлюбление мое — непримирительную ненависть. *Кровь моя, яко вода пролита за тя, [вопиет на] тя Богу моему.* Богъ — сердцам зритель — во уме моем прилежне смышлях и совесть мою свидетеля представлях, и исках, и зрех [смышленно] обращаая, и не свем себе, и не найдох в чем пред тобою виновата и согрешивша» (ППК: 288).

А. И. Филюшкин в герменевтическом анализе посланий Курбского не учитывает, что князь затрагивает в этом высказывании тему, условно говоря, «жертвы за царя»: «Курбский здесь, с одной стороны, подчеркивает собственную праведность, с другой — сближает ее с жертвенностью праведников во имя Христово и тем самым поступки царя — с деяниями гонителей на христианство» [Филюшкин: 250]. Можно предположить, что Курбский дает своего рода иллюстрацию к процитированному выше фрагменту: он говорит о себе как о человеке, пострадавшем за царя («за тя»), но парадоксальным образом пострадавшем от него же. Сочетание «кровь вопиет к Богу» достаточно устойчиво для древнерусской литературы с начала ее появления⁹ — помимо семантики насильственной смерти, с учетом контекста Книги Бытия, подразумевается кровь Авеля, принесенного в жертву Богу собственным братом: «И рече Господь: что сотворилъ еси сие? гласъ крове брата

твоего вопіеть ко мнѣ от земли» (Быт. 4:10) — и, соответственно, связано с идеей Божественного возмездия.

Курбский не только пишет о себе как о потенциальной жертве, но и напоминает царю о своих военных заслугах и ранениях — жертве во благо государя: «...паче же *учащаем* бых ранами от варварских рук в различных битвах. Сокрушено же ранами все тело мое имею» (ППК: 288). Он упрекает Грозного, что тому нет дела до его подвигов и страданий: «И тебѣ, царю, вся сиа ни во что же бысть» (ППК: 288).

К концу послания Курбский объединит безвинных мучеников с теми, кто «заточен» или «прогнан» Грозным (как и он сам), — все они взывают к Богу и просят об отмщении, помня о «блаженстве» гонимых «правды ради» и имея в виду грех неблагодарности:

«Царю, не помышляй и не мудрствуй мыслями, аки уже погибших [*и избивенных*] от тебя неповинно, и заточенных, и прогнанных без правды. Не радуйся о сем, аки хваляся сим: *разсеченыя тобою у престола [предстоят] Владычня отомщениа на тя просят*, заточенныя же и прогнанныя тобою без правды от земля Богу *вопиют на тя день и ношь!*» (ППК: 288).

Жанровая специфика переписки способствует появлению в литературе Древней Руси «голоса жертвы», точки зрения, в которой отчетливо проявляется идеологическая направленность (ср.: [Успенский, 1995: 19–29]). Переписку Ивана Грозного и Андрея Курбского можно рассмотреть посредством сравнения двух противопоставленных по ряду параметров «жертвенных» позиций: и тот, и другой преследуют, в сущности, одни и те же цели: выставить себя жертвой перед противником и доказать, что один пострадал от несправедливых действий другого. Задача в обоих случаях осложняется необходимостью не только доказать обратное, но и оспорить аргументацию противника, по причине чего текст преобразуется в скрытый диалог, вбирая в себя разноречивые аргументы.

Пальма первенства в споре принадлежит Курбскому: отталкиваясь от его аргументации, царь будет выстраивать собственную линию доказательств и опровержений. Первое, что делает Курбский, — он противопоставляет осознанное жертвенное поведение (готовность к героической смерти за

царя и отечество¹⁰) и насильственную мученическую смерть. Причем последняя имеет для Курбского значение не в связи с благодатью, которая ожидает мучеников, а в связи с претерпеванием страданий от нечестивого царя, поскольку никто из них не хотел страдать подобным образом. Курбский в соответствии с мирской логикой отвергает жертву во имя несостоятельной личности государя — в один узел им связывается идеализация царя при проявлении Божественной воли в его поставлении и характеристика самой личности, обладающей или не обладающей качествами достойного монарха.

Князь делает все возможное, чтобы доказать, что Иоанн IV не подлинный христианский царь — на это нацелены бесчисленные риторические приемы (преимущественно «общие места»), к которым он прибегает. Среди них — обличение языческого и шире антихристианского принесения неправедных жертв (общее место, известное на Руси с первых веков христианства).

Для Курбского, как и для большинства православных книжников, использующих этот прием, не стоит вопрос о том, кому язычник приносит жертвы: несомненно, кумиру, идолу, в христианском контексте — дьяволу. Пьянство, гордыня, гнев и прочие грехи также маркируются как «нематериальные» жертвы губителю человечества. Однако Курбский не столько отдает должное риторике, сколько формулирует конкретную оценку.

Одно «темное» место в первом послании имеет непосредственное отношение к рассматриваемой теме:

«...умышляеши на христианский род мучительныя сосуды, па[че же наругаешися] попирающи аггельский образ, согласующим ти ласкателем и товарищем трапезы, несогласным твоим бояром и гу[бителем души твоей и] телу, и детьми своими паче ж Кроновых жерцов действуют» (ППК: 288).

Образы «Кроновых жерцов» и «мучительных сосудов» (орудий) равноположены в тексте и призваны усилить обвинения царя и его окружения в нехристианском поведении через сравнение с «еллинскими» богами. Курбский последовательно доказывает, что убитые царем — мученики за веру,

а сам государь руководим Антихристом в лице злых советников: «...не пригоже таким потакати, о царю!» (ППК: 289). Эта идея будет развита в «Истории» Курбского, где он назовет Грозного «новоявленным звѣрем»¹¹.

Прославляя новомучеников, Курбский не может отнести себя к жертвам царя потому, что, в отличие от убитых, он бежал из страны и не претерпел «страсти». Но «точка зрения» жертвы для Курбского сопряжена не только со смертью — Курбский помещает себя в один ряд с теми, кого коснулись злодеяния царя, и трактует военные подвиги как страдания, что вызывает ответную иронию Грозного:

«Се бо есть воля Господня — еже, благое творяще, пострадати. А аще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити?»¹².

В ответ Курбский сформулирует различие между смертью за праведного царя, у которого «власть от Бога», и смертью по вине и желанию неправедного монарха — последнюю он приравнивает к самоубийству: «Аще ли же кто прелютаго ради гонения не бегаёт, аки бы сам себе убийца»¹³. Курбский, отрицая измену, оправдывает свое бегство нежеланием совершить смертный грех самоубийства — дерзкая для своего времени мысль по отношению к царю. Для него важно доказать, что он, как и все «сильные во Израили», был готов пострадать за благое дело, — так князь демонстрирует свое соответствие требованиям христианской этики.

Иван Грозный, безусловно, понимал цели посланий Курбского, распознавал их литературную топику. Царю было выгоднее опровергать, иронизировать и издеваться над литературными приемами князя: полемика между царем и его бывшим боярином велась не только на идеологическом, но и на литературном уровне. Для первого послания Грозного характерно намерение опровергнуть аргументацию изменника в специфическом для него «кусательном» стиле¹⁴.

Грозный стремится вернуть трактовку действий князя к средневековому смирению перед властью, не признавая, что ситуация с самодержавием требует изменения и в поведении монарха. Он «погружает» себя в биографический

и риторический контекст «православного истинного христианского самодержавства, многими владычества владеющего» и обличает Курбского как врага христианства: «...крестопреступнику честнаго и животворящаго креста Господня, и губителю христианскому...» (ППГ: 13)¹⁵.

Государь упрекает Курбского в проявлении гордыни евангельской фразой: «Иже есть высокость в человецех, мерзость пред Богом» (ППГ: 36) (ср.: Лк. 16:15). Помимо этого, царь «переносит» Курбского в язычество, возводящее себе кумиров, и приводит для аргументации обширные цитаты из «Слова на святая просвещения» Григория Богослова (см. об этом: [Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским: 395–396]):

«Подобно еллином иступив ума неистовишеся, бесному подобяся; по своей страсти тленных и изменных человек похваляеш, избирая, яко же еллини своих богов почтоша! <...> Яко же бо еллини неподобно скверных человек боги нарекоша тако и ты неподобно тленных человек мученики нарицаеш, и того ради подобает тебе в праздники мучеников своих резания, и страдания, и плясания, и гудения приносить. Яко же еллини, тако же и тебе подобает; яко же они пострадаша, тако и тебе в праздники мучеников своих подобает страдати!» (ППГ: 36).

В данном контексте Курбский изображен язычником, приносящим жертвы своим идолам, — фактически Грозный сопоставляет с ними православных людей (по Курбскому, новомучеников). И хотя князь причисляет убиенных царем к мученикам вне процесса канонизации, отнесение их к языческим идолам характеризует Грозного как человека, несколько заигравшегося понятиями.

Грозному важно опровергнуть тезис о мученичестве и жертвенности тех, кого он считает изменниками, для этого он прибегает к известному риторическому приему — переадресовывает обвинения, используя основные тезисы Курбского против него. Так, он уверен, что князь, сбежав в чужие земли, сам будет проливать христианскую кровь и осквернять святыни, хотя бы в замыслах, ведомых Богу и государю. Усиливая эффект воздействия на читателя, Грозный использует ритмическую прозу, характерную для ораторских текстов:

«Аще ти с ними воеватися,
тогда ти и церкви разоряти,
и иконы попирати
и крестиян погубляти;
аще и руками где не дерзнеши,
но мыслию яда своего смертоносного
много сия злобы сотвориши» (ППГ: 13).

Если Курбский говорил о собственной готовности пострадать за благое дело, то Грозный обращается к Первому посланию апостола Петра с целью «уличить» Курбского в несоответствии этим идеалам: «Се бо есть воля Господня — еже, благое творяще, пострадати» (ППГ: 14) (ср.: «Лучше бо есть благое творящымъ, аще хоцетъ воля Божія, пострадати, нежели зло творящымъ» — 1 Пет. 3:17).

Грозный категорически отрицает нравственные достоинства изменников, переводя мученичество в наказание за преступления:

«Како же не стыдишися злодеев мученики нарицати, не разсуждая, за что кто страждет? Апостолу вопиюще: *“Аще кто незаконно мучен будет, сиречь не за веру, не венчается”*; божественному убо Златоусту и великому Афонасию во своем исповедании глаголющим: *мучими бо суть татие, и разбойницы, и злодеи, и прелюбодеи: такови убо не блажени, понеже грех ради своих мучими бысть, а не Бога ради*» (ППГ: 18).

Подрывая аргументацию Курбского, он стремится не только дискредитировать идейную составляющую первого послания, но и обнажить «порочность» литературных приемов противника. Во многом Курбский брал за основу агиографический канон и следовал высокому стилю, наполняя текст сакральными образами и риторикой (особенно ярко это проявится в «Истории»). Грозный стремится разрушить сакральный смысл его текстов и делает это, будучи талантливым книжником, с многочисленными ссылками на Священное Писание. В то же время царь подробно перечисляет обвинения Курбского, дословно его цитирует, но опровергает их едва ли не одним аргументом: «...то еси писал и глагола лжею, яко же отец твой диявол научил тя есть» (ППГ: 25), — уходя от

логического рассуждения и характеризуя его высказывания как порождение дьявола.

Кроме того, Грозный воссоздает картину собственных страданий, особенно акцентируя детские переживания (наиболее уязвимую, детскую жертву) и объясняя свое спасение заступом высших сил, включая родовое благословение:

«Се ли разумевая “супротив”, яко вашему злобесному умышлению тогда, Божию милостию и пречистые Богородицы заступлением, и всех святых молитвами, и родителей своих благословением погубити себя не дал есми?» (ППГ: 16)¹⁶.

«Кольми же паче наша кровь на вас вопиет к Богу, от вас самех пролитая: не ранами, ниже кровными потоки, но многими поты...» (ППГ: 42)¹⁷.

Также царь обвиняет изменников в желании убить его сына:

«И се ли убо доброхотны есте и души за мя полагаете, еже, подобно Ироду, ссущаго млеко младенца моего смертью пагубною хотесте света сего лишити, чюжаго же царя в царство ввести? Се ли за мя душу полагаете и доброхотствуете?» (ППГ: 25).

Вспоминая царя Ирода, по евангельской легенде погубившего Вифлеемских младенцев с целью убиения Сына Божия, Грозный обвиняет противников в противодействии власти от Бога, стремлении к самозванству (ввести «чюжого царя» вместо законного «от Бога»).

В этом очевидно намерение Грозного выставить себя перед Курбским пострадавшей стороной, входящее в собственно литературные задачи Грозного. В свою очередь Курбский не уступает в этом Грозному по тем же «литературным» причинам. В. В. Калугин отмечает, что «Курбский настолько вжился в литературный образ, что потребовал во втором письме Грозному сострадания к себе» [Калугин: 142]. Исследователь связывает это с возмущением князя в связи с несоблюдением правил эпистографии (см.: [Калугин: 142–143]). Думается, что у Курбского были и другие причины требовать от Грозного сострадания — это требование было обусловлено осознанием себя пострадавшей стороной.

Во втором послании Курбскому Грозный продолжит тему бесчисленности собственных страданий: «Да много того. Что

мне от вас бед, всего того не исписати»¹⁸. В ответ на упреки Курбского в «нечистом» поведении он обвинит своих врагов в том, что его разлучили с женой, отсюда и «Кронова жертва»:

«А и з женою вы меня про что разлучили? Толко бы вы у меня не отняли юницы моя, ино бы Кроновы жертвы не было» (ВПГ: 104).

Царь и сам словно требует сострадания к себе — язык описания собственных страданий через категорию жертвы схож с языком Курбского, несмотря на противоположность позиций. При этом Грозный хорошо понимает, на что намекает противник. Как христианин, царь осознает извечную греховность бренного человека, но стремится по возможности смягчить ее степень и не распространять ее на царский венец: он категорически не согласен со сравнением с языческими царями, по вине которых появлялись мученики за веру.

Жертвенность власти и жертва власти

Можно согласиться с мнением Д. М. Буланина, что «спор Курбского с Грозным в значительной степени был беспредметным. Оппоненты исходили из одного и того же представления об идеальном самодержце, представления, ориентированного на совокупность византийских и иноземных образцов и примененного для раскрытия новой провиденциальной роли Московского царства. Спор сводился к дебатам о том, насколько Грозный соответствовал в прошлом и в настоящем аксиоматичной для обоих корреспондентов парадигме богоизбранного правителя» [Буланин: 89–90]. В то же время Курбский и Грозный явно добавляют к идеальному образу богоизбранного правителя собственные оценки. Грозный убежден, что царь в своем поведении должен соответствовать времени: «Како убо, по твоему безумному разуму, одинако быти царю, а не по настоящему времени?» (ППГ: 18).

В частности, Иван Грозный соответствующим образом сопоставляет церковную власть и царскую, их различие диктует иной тип поведения и не может оцениваться в одном ключе:

«Но ино убо еже свою душу спасти, ино же многими душами и телеса пещися; ино убо есть постническое пребывание, ино

же во общем житии сожитие, ино же святительская власть, ино царское правление. <...> Се убо разумей разньство постничеству, и общежителству, и святительству, и царству. *И аще убо царю се прилично: иже биющему в ланиту обратити другую?»* (ППГ: 24).

Общехристианский постулат о спасении через смирение оказывается несущественным для государя при исполнении им «царского правления». Не подводит ли здесь Грозный к идее о том, что на царя вообще не распространяется необходимость жертвенного смирения и т. п.?¹⁹

По мнению А. В. Каравашкина, «жертва царя, с точки зрения Грозного, состоит не только в том, что он принимает на себя ответственность за своих подданных и готов расплачиваться за грехи “мира” на Страшном суде, но и в том, что царь вольно или невольно должен нанести ущерб своей душе и, возможно, пожертвовать личным спасением “царствия ради”» [Каравашкин, 2000: 187–188]. Вряд ли можно согласиться с тем, что Грозный видит предназначение царя в смирении и жертве. Необходимо различать активную и пассивную роли (мучителя и жертву), внутренние и внешние проявления жертвы: Грозный убежден, что его окружают враги, и ему предназначено противостоять их угрозам, быть наказующей силой. В своем понимании собственных страданий как жертвенности Грозный несколько удаляется от христианского ее понимания, о чем он говорит сам, когда сопоставляет священство и царство. Если внутренне, в соответствии с небесной логикой, когда речь идет о спасении души, царь готов к жертвенности, то касательно действий правителя царь предпочитает карать, а не смиряться.

Несколько раз Грозный обвиняет изменников, якобы готовых в прошлом пострадать за него, но на деле желавших его смерти или, например, воцарения брата отца (Андрея Старицкого):

«И тако ли душу за нас полагают, еже нас хотели погубити, а дядю нашего воцарити?» (ППГ: 27).

Русский царь формулирует смысл прогосударственного (процарственного) значения готовности пострадать, заявляя

Курбскому, что в их время нет мучеников за веру и страдания изменников — это наказание за преступление, и иного не дано, при этом он разделяет внешнюю преданность и внутренние убеждения. Лживость внешнего поведения имеет результатом «казнь»:

«...мучеников же в сие время за веру у нас нет²⁰; доброхотных же своих и душу за нас полагающих истинно, а не лестно, не языком глаголюще благая, а сердцем злая собирающе, не пред очима собирающе и похваляюще, а вне — расточяюще и укаряюще <...> мы того жалуем своим великим всяким жалованием; а еже обрящется в сопротивных, еже выше рехом, тот по своей вине и казнь приемлет» (ППГ: 26).

Приведенные высказывания государя не соответствуют концепции «мучителя» во имя царства, предложенной в работе А. В. Каравашкина и заключающейся в том, что царь хочет поспособствовать через наказание искуплению грехов своих подданных, в т. ч. их «самовольства»: «Богоизбранный государь получает особые права, он не только заботится о чистоте веры, но и должен сдерживать “самовольство”, становясь своеобразным исполнителем казней Божиих и главным защитником высшей справедливости. И здесь дело не в том, что царь должен обуздать чье-либо самоопределение, а в том, что он обязан направить его на стяжание жизни вечной» [Каравашкин, 2000: 182].

Скорее, нужно говорить о том, что царь, будучи волен распорядиться жизнями своих подданных, предпочитает не только видеть их готовыми пострадать за отечество, но и твердой рукой направить их на это под страхом наказания:

«Се убо, яко же выше рех, сего ради повинныя прияша казнь по своим винам, а не яко же ты лжеш, неподобне изменников и блудников нарицаеши мученики и их кровь победоносна и святу, и нам супротивных сильными нарицаеши; и отступников наших воеводами нарицаеши, доброхотство же их и души их полагания за нас...» (ППГ: 34).

Грозный спекулятивно искажает смысл угрозы Курбского о «вопяущей крови» за преступления, выстраивая логику страдания за «отечество» как обязательного долга:

«И аще кровь твоя, пролитая от иноплеменных за нас, по твоему безумию, вопиет на нас к Богу, и еже убо не от нас пролитая, тем же убо смеху подлежит сия, еже убо от иного пролитая и на иного вопиет, *паче же и должная отечеству сие совершил еси; аще бы сего не сотворил еси, то не бы еси был христианин, но варвар; и сие к нам неприлично*» (ППГ: 42).

В прогосударственную идеологию Грозного вписывается идея жертвы за царя, за государство, в конечном счете — за христианский «народ». Эта идея имеет глубокие христианские корни и требует от подданного не только верности, но и готовности пострадать «не токмо до крови, но и до смерти»:

«На род же кристианский мучительных сосудов не умышляем, но паче за них желаем противу всех враг их не токмо до крови, но и до смерти пострадати» (ППГ: 46).

Это высказывание вносит в первое послание идею готовности царя пожертвовать собой. О ней достаточно подробно писал А. В. Каравашкин [Каравашкин, 2000: 183–204], упомянувший о предыстории идеи и ее распространенности в царском окружении. В частности, Вассиан Рыло призывал Ивана III к подвигу в послании на Угру²¹, а в одной из боярских грамот говорится:

«...мы видимъ своего благочестиваго государя во всѣхъ благихъ сіяюща, и милость его къ народу христіанскому такова, не токмо трудомъ и попечениемъ и промысломъ персоны своя, но гдѣ доведетца за *православіе* и крови своя и главы своя положити не отместца...»²².

Иногда Грозный обсуждает в одном и том же контексте мученичество и жертву за отечество, сознательно разделяя два явления и отдавая предпочтение второму. Эта идея Грозного не была новаторской, но изначально имела связь с понятием «Русская земля», корни которого нужно искать в родовом праве. Царь, осознавая или не осознавая, привносит к этому мотиву дополнительный оттенок, что выражается в использовании местоимений: когда царь говорит «душу свою *за нас* полагают», он не всегда имеет в виду жертву во имя христианского народа или государства — можно предположить, что он имеет в виду самого себя:

«И тако ли душу свою за нас полагают, еже убо душу нашу желяют от мира сего на всяк час во он век препустити?» (ЛПГ: 29).

Понимание истоков этих идей Грозного требует дополнительных изысканий, но так или иначе можно говорить об очередном этапе формирования новой государственной мифологии²³. Типологически сходные концепции жертвы царя и жертвы за царя обнаруживаются в Западной Европе эпохи Высокого Средневековья [Канторович: 340–342, 361–362, 370].

В «Кратком отвещании на зело широкую епистолию князя великого Московского», являющемся своеобразным «литературным манифестом» писателя-западника [Калугин: 64–71], [Лихачев, 1987: 181], будет продолжена линия первого послания: Курбский, уповая на Второе пришествие, верит в свое нахождение рядом со всеми мучениками и утверждает подлинное судилище, даже не действия, а совести:

«...тогда, егда Христос приидет судити, и возглаголют со многим дерзновением со мучащими или обидящими их, иде же, яко и сам веси, не будет лица приятия на суде оном, но каждому человеку правость сердечная и лукавство изъязвляемо будет, вместо же свидетелей самага кождаго свойственно совести вопиющей и свидетельствующей»²⁴.

По наблюдению А. И. Филюшкина, во фразе Курбского «смирившемуся уже до зела» присутствует утверждение духовного подвига, превышающего царский: «...князь противопоставляет свое смирение — несомненную добродетель — гордыне царя» [Филюшкин: 306]. По сути, речь идет о поиске Курбским в своей биографии духовной жертвенности:

«...ко мне, человеку, смирившемуся уже до зела, в странстве, много оскорбленному и без правды изгнанному, аще и многогрешному, но очи сердечные и язык не неученный имущу...» (ВПК: 101).

В третьем послании Грозному Курбский напишет в ответ на обвинения в измене и клятвопреступлении:

«А еже пишеши, имянующе нас изменники, для того, иже есмя принужденны были от тебя по неволе крест целовати <...> аще кто по неволе присягает или кленется, не тому бывает грех,

кто крест целует, но паче тому, кто принуждает, аще бы и гонения не было» (ТПК: 108).

А. И. Филюшкин обращает внимание на семантику процедуры присяги, крестоцелования: «При клятве на кресте проявлялась и другая его семантика — соединение в данном символе высшего с низшим, жизни и смерти. Для православного человека решающее значение в данной клятве имело то, что крест — это символ мук Спасителя, искупившего ими человечество от греха. Тем самым, нарушая столь важную клятву, клятвопреступник предавал искупительную жертву Иисуса» [Филюшкин: 400]. В послании дискредитируется ритуал крестоцелования, носящего недобровольный характер.

В XVI в. рассуждения о присяге были довольно частыми, во многом «сформировалось представление о том, что, целуя крест государю, подданные “отдают” ему свои “души”: государь отвечает за их спасение, а измена царю “губит душу” человека» (см.: [Курбский: 639]). В «Истории» Курбский говорит об опричниках как о связавших себя клятвой гонителях христиан:

«Кто слышал от вѣка таковые, иже Христовым знаменем кленуещь на том, да Христос гоним будет и мучим? И на том крестное знамение целовати, да церковь Христова растерзаетца различными муками?» (ИК: 184).

Для Курбского, как и для многих его современников, оказывается важной архетипическая идея жертвенности царя в борьбе с врагами:

«И аще погибают царие или властели, яже созидают трудные декреты и неудобь подъемлемые номоканоны, кольми паче не токмо созидающе неудобь подъемлемые повеления или уставы з домы *погибнути* должны. Но во яковых сии обрящутся, яже пустошат землю свою и губят подручных всеродне, ни сосущих младенцов не щадяще, за них же *должны суть властели, кождый за подручных своих, кровь свою против врагов изливати...*» (ТПК: 117).

Однако Курбский намекает здесь и на то, что царь должен ответить за то, что погубил такое число людей, являющихся христианами, а не врагами. В определенном смысле князь проводит здесь идею расплаты царя жизнью за грехи. В том

же третьем послании Курбский вспоминает историю взятия Иерихона Иисусом Навином и вполне недвусмысленно по отношению к Грозному приводит пример Ахара (Ахана), нарушившего запрет: «...единого же ради греха Ахарова, егда Господь прогневался на весь Израиль...» (ТПК: 114) — за грехи царя, по мнению Курбского, страдает весь русский народ. С той же мыслью он вспоминает наказание Израиля за грехи детей священника Илия.

Обличение царя и прославление новомучеников

Глубокое убеждение Курбского в высказываемых в посланиях царю мыслях подтверждается их развитием в объемном сочинении «История о делах великого князя московского». Здесь автор продолжает тему мучений целого народа:

«...мучити повелѣл оных, ни единого, ни дву, *но народ цѣл*. Их же имян, тѣх неповинных, яже в тѣх муках помроша, множества ради исписати невозможно» (ИК: 136).

В «Истории», как и в третьем послании, Курбский характеризует род царя как «издавна кровопивственный» (ТПК: 109), а также формулирует концепцию «двух Иванов» (благочестивого и «развращенного»), показывая не только свое, но и всеобщее удивление перед катастрофической переменой:

«Зело аз о сем удивляюся и все сущие, имущие разум, наипаче же те, которые пред тем знали тя, когда в заповедех Господних пребывал еси <...>. А ныне во якую бездну глупства и безумия развращения ради прискверных маньяков твоих совлечен еси и памяти здравы лишен!» (ТПК: 113).

Курбский будет неоднократно призывать Грозного возвратиться к прежнему образу через покаяние и «разум»:

«Помяни первые дни и возвратися. Поки нагою главою безстудствуешь сопровтив Господа твоего? Або еще не час образумитися и покаятися, и возвратитися ко Христу?» (ТПК: 115).

Части «Истории», подчиненные разнородным задачам, ориентируются на разные жанры²⁵: хронику, историю (как рассказ о прошлом), мартирий, поучение, биографию, мемуары, однако очевидна цельность этого памятника, обусловленная целью

создания (см.: [Ерусалимский, 2015]). Если первая часть «Истории» в основном посвящена «первому» Ивану, то вторая часть озаглавлена Курбским как «История новоизбиенных мучеников». Он обращается здесь к популярному в западноевропейской агиографии жанру мученического жития и создает своеобразный мартиролог [Калугин: 182–204].

Курбский использует словесные формулы, характерные для житийной литературы о мучениках: «...яко агнцы неповинно заколены еще в самом наусии» (ИК: 22); «...усечению главы своя святые» (ИК: 142); «...сего ради приими души наши в живодателные руце твои, Господи», «смерть вкусил от мучителя неповинне» (ИК: 158); «Его ж измлада возлюбил, за Него ж и на старость пострадал» (ИК: 178).

Помимо того что Курбский создает своеобразный мартиролог, он пишет своего рода «антижитие» (термин Д. С. Лихачева) Ивана Грозного, и оба эти приема работают на создание образа несправедливого правителя. Курбский стремится не только вызвать жалость к жертвам и прославить новомучеников, но и обличить злодеяния царя, поэтому он сравнивает Грозного с «древними мучителями» — Иродом, Фокой, Нероном и др. На страницах «Истории» представлено бесчисленное множество мученических смертей. И если в их создании и участвуют те или иные агиографические топосы, то не потому, что автор пишет множество житий одновременно, а потому, что они отвечают оценке злодеяний царя.

Как автор Курбский берет на себя функцию судьи и подводит к идее о Страшном суде, на котором он будет очевидцем, а его «История» станет важным свидетельством, поскольку в ней перечислены многие грехи Грозного и обозначены его жертвы.

Эсхатологические настроения Курбского были присущи и его раннему творчеству²⁶, однако с наибольшей силой они выразились в «Истории» и других его поздних трудах (например, в предисловии к переводу из Иоанна Златоуста — «Новому Маргариту»). В. В. Калугин считает, что Курбский, планировавший перевести некоторые труды Иоанна Дамаскина, заимствовал из «Богословия» образ царя-мучителя, развивающийся «в соответствии с эсхатологическим учением о приходе

в мир Антихриста», и «неповиновение Грозному принимало характер священной войны с Антихристом» [Калугин: 177–178].

Пафос сочинения Курбского определяется по-разному. Сам автор называет рассказ о мучениках трагедией: «...прегорчайшие тое и жалостные ко слышанию трагедии», — снабдив это место греческой глоссой: «Трагедия сирѣчь игра плачевная, яже радостию начинается и зѣло многими бедами и скорбми скончевается» (ИК: 148).

А. В. Каравашкин уточняет, что «состояние мученичества воспринимается Курбским не столько радостно, просветленно, с упованием на торжество правды, сколько мрачно, с надрывом и проклятиями. Подвиг мученика здесь трагичен, лишен того жизнеутверждающего пафоса, который он зачастую приобретал в средневековой литературе» [Каравашкин, 2000: 332]. В то же время трагедийность жертвы и мученичества для Курбского как ортодоксального православного книжника явно не конечна. Курбский прославляет новомучеников, очутившихся в раю:

«О, преблаженнии и достохвальные святые мученики, новоизбиенные от внутренняго змия! За добрую совесть вашу пострадаете, и мало здѣ претерпѣвше и очистившеся прехвалным сим крещением, чисти к *пречистейшему Христу одоидосте мзду трудов своих воспрियाти!*» (ИК: 216).

Конечно, Курбский не склонен изображать целиком смиренное принятие смерти, и это отразилось на мрачной атмосфере «Истории» и посланий Грозному: Курбский постоянно говорит об отмщении и предсказывает наказание царя на Страшном суде. Но в то же время он акцентирует святость новомучеников и их блаженство в раю. Пафос посланий Курбского царю и «Истории» заключается в надежде, что жертвы окажутся ненапрасными тогда, когда Грозного будет судить Господь, и Курбский в этом практически не сомневается²⁷.

Грозный выступает принципиально против такого учительства: «Почто ж и учитель ми еси, душе моей и телу моему? Кто убо ты постави судию или владателя надо мною?» (ППГ: 19). Не лишним будет напомнить, что Грозный обличал Курбского и за то, что тот считал, что будет участвовать в спасении мира рядом с Господом:

«И много слепотствующия ради твоя злобы не можеша истинны ведети: како мняй стояти у престола владычня и повсегда со аггелы служити, и *своими руками агнец жремый закалати за мирское спасение сподобися*, и сия вся поправшым вам с своими злобесовскими советники, на нас же своими злодукавыми умышлении многая томления подвигосте?» (ППГ: 15).

В определенной степени Курбский считает себя жертвой наравне с другими мучениками. Это удалось проследить на примере переписки с Грозным и «Истории» — памятнике, обладающем элементами автожития [Васильев: 128–131]. Курбский возводит себя в ранг мученика не столько для того, чтобы вызвать к себе жалость как к жертве, сколько в целях нравственно уничтожить противника. Он не готов смиренно простить Грозного и, погружая себя в мученический контекст, своими сочинениями преодолевает молчание жертвы и невозможность сопротивляться.

В. К. Васильев отмечает сложность ореола святости в XVI в., когда «в русской культуре оформляется и неофициальная точка зрения на святость. Не русская церковь канонизирует убиенных мучеников, и не мирские власти добиваются признания чьей-либо святости, а вне и вопреки позиции государственной власти святыми признаются пострадавшие от нее» [Васильев: 143]. Думается, дело не столько в оформлении неофициальной точки зрения на святость, сколько в меняющемся отношении к сакральным христианским категориям как таковым: обсуждение их выходит на другой уровень, не остаются в стороне от этого Иван Грозный и другие книжники XVI в.

Так, в «Житии митрополита Филиппа» герой говорит царю: «О царю! Мы убо приносимъ жертву Господеви, а за олтаремъ неповинно льется кровь христианская, и напрасно умирають»²⁸. М. М. Кром упоминает утешительное послание старца Иосифо-Волоколамского монастыря Фотия вдове убитого Грозным князя Ивана Ивановича Кубенского: «Господь Бог благоволением своим и человеколюбием своим государя князя Ивана аще и горкою смертию скончал, но кровию мученическую вся грехи его омыл...» (цит. по: [Кром: 318]).

Важен в связи с этим вывод В. В. Калугина, который во многом еще только предстоит иллюстрировать при более

точечном анализе творчества Курбского: «Под его пером наметилось превращение жития в историко-биографическое повествование, прославляющее мучеников не столько религиозной, сколько политической идеи» [Калугин: 204].

В сочинениях Курбского и Грозного наблюдается причудливое сочетание старых и новых приемов топики, когда «общие места» древнерусской книжности начинают использоваться в идеологических целях. Вряд ли приходится иметь дело с искажением понимания жертвенного подвига, однако обоих авторов объединяет субъективность в обращении с категорией жертвы.

Можно предположить, что иное, по сравнению с предшествующими эпохами, использование категории было связано с общим для XVI в. подъемом гуманистической мысли. А. И. Клибанов так скажет об этом явлении: «Духовная история русского общества, выдвинув еще в первой половине XVI в. проблему самоценности человека, страстно дебатировавшуюся представителями всех общественных кругов, ее сторонниками и противниками, опережала ход социально-экономического развития страны» [Клибанов: 278].

И Грозный, и Курбский обращаются в своем творчестве к проблеме ответственности личности, в понимании действий, мыслей и чувств которой не последнее место они отводят категории жертвы не как сугубо религиозному конструкту и даже не как напоминанию о жертве Христа, а как тому, что может случиться в конкретный момент с каждым конкретным человеком. Земная и небесная логика вступают в некоторое противоречие. Курбский нередко обращается к предательству Грозного в земном мире, однако предпочитает использовать религиозную логику ответственности личности за грехи. Царь, как правило, дает собственную «камеру обскура», возвращая читателя к воле Бога, без которой ничего не происходит, а главный исполнитель воли — он сам, однако в этом также проявляется спекулятивная мирская логика Грозного.

Действительно, сочинения Ивана Грозного и Андрея Курбского вступают в область «конфликта интерпретаций» [Каравашкин, 2020]. Жертва для Курбского всегда достойна жалости, это трагедия, но ему не чужда тема искупления и надежда на

спасение. Автор использует образ жертвы для аргументации и усиления читательского эффекта, при этом в «Истории», помимо оценок и риторики, есть сюжет, и топики жертвы влияет на его развитие. Курбский не намерен находиться на положении безвольной жертвы, по его мнению, это губительно и равно самоубийству. Риторика в его случае нормативна, он следует книжному канону, но оценка в проанализированных сочинениях подчиняет себя риторике. Так, она подчиняет себе топику жертвы, привнося в нее малораспространенное в древнерусской литературе до этого времени применение к характеристике царя-мучителя и его жертв.

Курбский признает страдания во имя отечества, однако не смешивает их с террором. Грозный, опровергая его аргументацию, по-своему интерпретирует необходимость жертвовать во имя государства, если не профанируя идею жертвы за отечество, то сильно подрывая ее сакральный контекст тем, что невольно переводит высокую идею на политико-идеологический уровень. Царь находит оправдание террору против «изменников» и для их уничтожения использует все доступные ему литературные приемы, опровергая аргументы Курбского и оборачивая его обвинения против него.

Авторы создают подчеркнуто публицистические произведения, приспособившая поэтику предшествующей литературы Древней Руси под свои цели. В их творчестве категории жертвы и жертвенности приближаются к свободе толкования: их использование в конце XVI в. становится возможным во все большем числе контекстов и для все большего числа нужд, не в последнюю очередь, литературных.

Список сокращений

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы

Примечания

- * Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00186 «“Культура духа” vs “Культура разума”: интеллектуалы и власть в Британии и России в эпоху перемен (XVII–XVIII вв.)»).
- 1 Вербализацию этих категорий можно проследить, начиная с ранних памятников древнерусской письменности, однако датировать представления о жертве вряд ли возможно: настолько глубокие корни они имеют как в общечеловеческой, так и в славянской культуре.
 - 2 Гораздо менее разработанным аспектом в исследованиях, посвященных жертве и жертвенности в культуре, остается функционирование этих категорий и связанных с ними тем, мотивов, «общих мест», понятий и т. п.: до сих пор наука не располагает более или менее целостной картиной представлений человека того времени. Картина эта может быть сложена из частей целого, категорий, подобно предложенной Д. С. Лихачевым концептосфере [Лихачев, 1997], и в то же время, несмотря на присущую ей целостность, эту картину следует рассматривать, учитывая внутреннюю динамику и движение на оси времени.
 - 3 Ср.: «Молю убо васъ, братіе, щедротами Божиими, представите тѣлеса ваша жертву живу, святу, благоугодну богови, словесное служение ваше» (Рим. 12:1).
 - 4 Проследить неоднозначность такого выделения топики можно и на уровне словесных формул: библейский текст может цитироваться выборочно, книжник также волен отсылать читателя к разным событиям из жизни Христа и мучеников.
 - 5 Достаточно сравнить с ситуацией Нового и Новейшего времени, когда понятие и идея жертвы охватили самые разнообразные сферы жизни человека.
 - 6 Идеологическая атмосфера террора второй половины XVI в. становилась предметом осмысления в работах Р. Г. Скрынникова [Скрынников], И. Мадарьяги [Madariaga], Ч. Гальперина [Halperin].
 - 7 Подробный обзор представлен в словарных статьях: [Лурье, Роменская], [Гладкий, Цеханович], [СККДР: 182–192, 236–246].
 - 8 Первое послание Курбского Ивану Грозному в сборнике конца XVI — начала XVII века / подгот. Б. Н. Морозов // Археографический ежегодник за 1986 год / отв. ред. С. О. Шмидт. М.: Наука, 1987. С. 287. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения ППК и указанием страницы в круглых скобках.

- ⁹ В памятниках Борисоглебского цикла (XI–XII вв.) этими словами Ярослав на поле битвы со Святополком призывает месть Бога.
- ¹⁰ Явление, которое было широко распространено в воинской среде. Курбский при этом был полководцем и говорил совсем не о гипотетическом страдании.
- ¹¹ Курбский А. М. История о делах великого князя московского / изд. подгот. К. Ю. Ерусалимский. М.: Наука, 2015. С. 136. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *ИК* и указанием страницы в круглых скобках.
- ¹² Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М.: Наука, 1981. С. 14. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *ППГ* и указанием страницы в круглых скобках. Грозный дважды повторит эту мысль, в другом варианте она выглядит так: «Аще праведен и благочестив еси, по твоему глаголу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение?» (*ППГ*: 14).
- ¹³ Третье послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М.: Наука, 1981. С. 108. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *ТПК* и указанием страницы в круглых скобках.
- ¹⁴ О литературном стиле Грозного см. подробнее: [Шмидт], [Калугин: 225–235], [Лихачев, 1981: 183–202].
- ¹⁵ Это же происходит и далее по тексту. См.: (*ППГ*: 24–25).
- ¹⁶ Ср. схожие формулировки в Послании и далее: «И якова они бо от бесов пострадаша, таковая аз же от вас пострадах» (*ППГ*: 17) (о Курбском, Сильвестре и Адашаве); «но в будущем вещи хошу суд прияти, елико от него пострадах душевне и телесне» (*ППГ*: 33) (об Адашаве).
- ¹⁷ Комментаторы отмечают, что «ссылка на “слезы” и “поты” как на жертву, не менее дорогую, чем кровь, заимствована царем из “Провосветителя” Иосифа Волоцкого» [Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского: 400].
- ¹⁸ Второе послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М.: Наука, 1981. С. 104. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *ВПП* и указанием страницы в круглых скобках.
- ¹⁹ О царской харизме, поведении Ивана Грозного и осмыслении им собственной личности существует обширная литература: [Hunt], [Успенский, 1998].
- ²⁰ Об этом же царь говорит выше: «Победоносные же святыя крови в своей земле в нынечное время ничья явленно, не вемы» (*ППГ*: 26).
- ²¹ Послание на Угру Вассиана Рыло / текст подгот. В. И. Ванеева, пер. О. П. Лихачевой, комм. Я. С. Лурье // БЛДР. СПб.: Наука, 1999. Т. 7. С. 386–399.

- ²² См.: [Каравашкин, 2000: 281–282]. Текст выверен по изданию: Сборник Императорского русского исторического общества. СПб.: [Б. и.], 1892. Т. 71. Стлб. 111.
- ²³ Уже в XVIII в. жертва во имя отечества — вполне распространенный языковой штамп, и государственная идея сохраняется едва ли не до XXI в.
- ²⁴ Второе послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М.: Наука, 1981. С. 102. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *ВПК* и указанием страницы в круглых скобках.
- ²⁵ У исследователей нет единого мнения о жанре этого памятника, между тем большинство из них приходит к мнению о его полижанровой природе [Уваров], [Лихачев, 1981: 207–211], [Калугин: 204], [Ерусалимский, 2009: 296].
- ²⁶ Имеется в виду, например, переписка Курбского со старцем Вассианом Муромским (см.: [Калугин: 23–30]).
- ²⁷ Не сомневался в этом, по-видимому, к концу жизни и сам Грозный [Булычев: 17].
- ²⁸ Житие митрополита Филиппа / подгот. текста, пер. и комм. И. А. Лобаковой // БЛДР. СПб.: Наука, 2005. Т. 13. С. 726.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — С. 158–190.
2. Буланин Д. М. Политическая доктрина в афоризмах: малоизученные источники Первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому // *Die Welt der Slaven*. — 2019. — Bd. 64. — Heft 1. — S. 87–107.
3. Булычев А. А. Между святыми и демонами: заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. — М.: Знак, 2005. — 304 с.
4. Васильев В. К. Сюжетная типология русской литературы XI–XX веков (Архетипы русской культуры). От Средневековья к Новому времени. — Красноярск: ИПК СФУ, 2009. — 260 с.
5. Гладкий А. И., Цеханович А. А. Курбский Андрей Михайлович // СККДР. — Л.: Наука, 1988. — Вып. 2. Вторая половина XIV — XVI в. — Ч. 1. — С. 494–503.
6. Ерусалимский К. Ю. Сборник Курбского. Исследование книжной культуры: в 2 т. / отв. ред. С. О. Шмидт. — М.: Знак, 2009. — Т. 1. — 882 с.
7. Ерусалимский К. Ю. Назначение «Истории» // Курбский А. М. История о делах великого князя московского / изд. подг. К. Ю. Ерусалимский. — М.: Наука, 2015. — С. 221–287.
8. Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 416 с.

9. Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. — 2-е изд., испр. / пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серегинной. — М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2015. — 752 с.
10. Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. — М.: Прометей, 2000. — 418 с.
11. Каравашкин А. В. Иван Грозный и Андрей Курбский: конфликт интерпретаций // *Studia Litterarum*. — 2020. — Т. 5. — № 1. — С. 148–161. DOI: 10.22455/2500-4247-2020-5-1-148-161
12. Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. — М.: Аспект Пресс, 1996. — 368 с.
13. Кром М. М. «Вдовствующее царство»: политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. — М.: НЛЮ, 2010. — 872 с.
14. Курбский А. М. История о делах великого князя московского / изд. подг. К. Ю. Ерусалимский. — М.: Наука, 2015. — 942 с.
15. Лихачев Д. С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского (царь и «государев изменник») // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. — М.: Наука, 1981. — С. 183–213.
16. Лихачев Д. С. На пути к новому литературному сознанию (вторая половина XVI века) // Лихачев Д. С. Великий путь: Становление русской литературы XI–XVII вв. — М.: Современник, 1987. — С. 174–184.
17. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // *Русская словесность: от теории словесности к структуре текста: антология* / под общ. ред. В. П. Нерознака. — М.: Academia, 1997. — С. 280–287.
18. Лурье Я. С. Судьба беллетристики в XVI в. // *Истоки русской беллетристики: возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе*. — Л.: Наука, 1970. — С. 387–449.
19. Лурье Я. С., Роменская О. Я. Иван IV Васильевич Грозный // СККДР. — Л.: Наука, 1988. — Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. — Ч. 1. — С. 371–384.
20. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. — М.: Наука, 1981. — 430 с.
21. Попович А. И. Жертва «живая» и «мертвая»: топос и разноречие контекста в книжности Древней Руси XI–XIV веков // *Летняя школа по русской литературе*. — 2019. — Т. 15. — № 2–3. — С. 115–135. DOI: 10.26172/2587-8190-2019-15-2-3-115-135
22. Руди Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // *Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика* / под ред. С. А. Семячко и Т. Р. Руди. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. — Т. 1. — С. 59–101.
23. СККДР. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. — Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. — Ч. 3. — 768 с.
24. Скрынников П. Г. Царство террора. — СПб.: Наука, 1992. — 576 с.
25. Уваров К. А. Князь А. М. Курбский — писатель («История о великом князе Московском»): автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: [Б. и.], 1973. — 25 с.

26. Успенский Б. А. Поэтика композиции // Успенский Б. А. Семиотика искусства. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. — С. 9–218.
27. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление). — М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. — 680 с.
28. Филюшкин А. И. Андрей Михайлович Курбский: просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 624 с.
29. Шмидт С. О. Заметки о языке посланий Ивана Грозного // ТОДРЛ. — М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. — Т. 14. — С. 256–265.
30. Halperin Ch. J. Ivan the Terrible: Free to Reward and Free to Punish. — Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2019. — 360 p.
31. Hunt P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship // Slavic Review. — 1993. — Vol. 52. — Iss. 4. — Pp. 769–811.
32. Madariaga I. Ivan the Terrible. First Tsar of Russia. — Yale: Yale University Press, 2006. — 526 p.

Alexey I. Popovich

Ural Federal University

(Yekaterinburg, Russian Federation)

alexeypopovich@mail.ru

“Playing the Victim”: the Pathos of Denunciation and Martyrdom in the Works of Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky

Acknowledgments. This work is supported by the Russian Science Foundation (grant number 19-18-00186).

Abstract. The article explores changes in the use of the categories of victim and sacrifice in political literary artefacts in the second half of the 16th century: namely, the correspondence between Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky and Kurbsky’s *History of the Grand Prince of Moscow*. The study shows that the writers of this time used the literary topos of victim in a fundamentally different way to earlier authors in medieval Russia. The article defines the main means of poetics and rhetoric in the works of Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky. The methods for updating the topos of victim for both authors are similar. Each of them desacralizes a high Christian idea and uses it and a topos for subjective and, as a rule, ideological purposes. Such changes are possible due to the mixing of earthly (profane) and heavenly (sacred) logic when dealing with the categories of victim and sacrifice, which is typical for this time. If, for Kurbsky, the people killed by the tsar are new martyrs, then for Ivan the Terrible, they are justly punished traitors. The tsar believes that subjects should be ready to sacrifice their lives for him. Kurbsky does not deny the necessity of willingness to sacrifice, but he consistently proves that the tsar’s personality does not correspond to Christian ideas about the ideal monarch, so he convinces the reader of the possibility of confronting the tsar. At the same time, both authors characterize themselves as a person affected by the actions of the other and use the literary topos of victim.

Keywords: victim, sacrifice, topos of victim, correspondence between Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky, *History of the Grand Prince of Moscow*, second half of the 16th century

About the author: *Popovich Alexey I.* — Laboratory Researcher, Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University (ul. Mira 19, Yekaterinburg, 620002, Russian Federation)

Received: May 4, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Popovich A. I. “Playing the Victim”: the Pathos of Denunciation and Martyrdom in the Works of Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 67–98. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8743 (In Russ.)

References

1. Averintsev S. S. Rhetoric as an Approach to the Generalization of Reality. In: *Averintsev S. S. Ritorika i istoki evropeyskoy literaturnoy traditsii* [Averintsev S. S. *Rhetoric and the Origins of the European Literary Tradition*]. Moscow, School "Languages of Russian Culture" Publ., 1996, pp. 158–190. (In Russ.)
2. Bulanin D. M. Political Doctrine in Aphorisms: Little-Known Sources of the First Epistle of Ivan the Terrible to Andrey Kurbsky. In: *Die Welt der Slaven* [The World of the Slaves], 2019, vol. 64, issue 1, pp. 87–107. (In Russ.)
3. Bulychev A. A. *Mezhdú svyatymi i demonami: zametki o posmertnoy sud'be opal'nykh tsarya Ivana Groznogo* [Between Saints and Demons: Notes on the Posthumous Fate of the Disgraced Tsar Ivan the Terrible]. Moscow, Znak Publ., 2005. 304 p. (In Russ.)
4. Vasil'ev V. K. *Syuzhetnaya tipologiya russkoy literatury XI–XX vekov: (Arkhetipy russkoy kul'tury). Ot Srednevekov'ya k Novomu vremeni* [The Plot Typology of Russian Literature of the 11th–20th Centuries: (Archetypes of Russian Culture). From the Middle Ages to the New Age]. Krasnoyarsk, Institute of Professional Development of the Siberian Federal University Publ., 2009. 260 p. (In Russ.)
5. Gladkiy A. I., Tsekhanovich A. A. Kurbsky Andrey Mikhailovich. In: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [The Dictionary of Scribes and Booklore of Ancient Russia]. Leningrad, Nauka Publ., 1988, issue 2, part 1, pp. 494–503. (In Russ.)
6. Erusalimskiy K. Yu. *Sbornik Kurbskogo. Issledovanie knizhnoy kul'tury: v 2 tomakh* [Collection of Kurbsky. The Study of Book Culture: in 2 Vols]. Moscow, Znak Publ., 2009, vol. 1. 882 p. (In Russ.)
7. Erusalimskiy K. Yu. Purpose of the "History". In: *Kurbskiy A. M. Istoriya o delakh velikogo knyazhestva moskovskogo* [Kurbsky A. M. History of the Affairs of the Grand Prince of Moscow]. Moscow, Nauka Publ., 2015, pp. 221–287. (In Russ.)
8. Kalugin V. V. *Andrey Kurbskiy i Ivan Groznyy: teoreticheskie vzglyady i literaturnaya tekhnika drevnerusskogo pisatelya* [Andrey Kurbsky and Ivan the Terrible: Theoretical Views and the Literary Technique of an Old Russian Writer]. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury Publ., 1998. 416 p. (In Russ.)
9. Kantorowicz E. Kh. *Dva tela korolya. Issledovanie po srednevekovoy politicheskoy teologii* [Two Bodies of the King. A Study on Medieval Political Theology]. Moscow, The Gaidar Institute Publ., 2015. 752 p. (In Russ.)
10. Karavashkin A. V. *Russkaya srednevekovaya publitsistika: Ivan Peresvetov, Ivan Groznyy, Andrey Kurbskiy* [Russian Medieval Publicism: Ivan Peresvetov, Ivan the Terrible, Andrey Kurbsky]. Moscow, Prometey Publ., 2000. 418 p. (In Russ.)
11. Karavashkin A. V. Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky: A Conflict of Interpretations. In: *Studia Litterarum*, 2020, vol. 5, no. 1, pp. 148–161. DOI: 10.22455/2500-4247-2020-5-1-148-161 (In Russ.)

12. Klibanov A. I. *Dukhovnaya kul'tura srednevekovoy Rusi* [*The Spiritual Culture of Medieval Russia*]. Moscow, Aspekt Press Publ., 1996. 368 p. (In Russ.)
13. Krom M. M. «Vdovstvuyushchee tsarstvo»: politicheskiy krizis v Rossii 30–40-kh godov XVI veka [*“The Dowager Kingdom”: The Political Crisis in Russia of the 30s — 40s of the 16th Century*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 872 p. (In Russ.)
14. Kurbskiy A. M. *Istoriya o delakh velikogo knyazya moskovskogo* [*History of the Affairs of the Grand Prince of Moscow*]. Moscow, Nauka Publ., 2015. 942 p. (In Russ.)
15. Likhachev D. S. The Style of Grozny's Works and the Style of Kurbsky's Works (Tsar and “Sovereign Traitor”). In: *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [*Correspondence of Ivan the Terrible with Andrey Kurbsky*]. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 183–213. (In Russ.)
16. Likhachev D. S. On the Way to a New Literary Consciousness (Second Half of the 16th Century). In: *Likhachev D. S. Velikiy put': stanovlenie russkoy literatury XI–XVII vv.* [*Likhachev D. S. The Great Way: The Formation of Russian Literature of the 11th–17th Centuries*]. Moscow, Sovremennik Publ., 1987, pp. 174–184. (In Russ.)
17. Likhachev D. S. The Conceptosphere of the Russian Language. In: *Russkaya slovesnost': ot teorii slovesnosti k strukture teksta: Antologiya* [*Russian Literature: from the Theory of Literature to the Structure of the Text: Anthology*]. Moscow, Academia Publ., 1997, pp. 280–287. (In Russ.)
18. Lur'e Ya. S. Fate of Fiction in the 16th Century. In: *Istoki russkoy belletristiki: vozniknovenie zhanrov syuzhetnogo povestvovaniya v drevnerusskoy literature* [*The Origins of Russian Fiction: The Emergence of Genres of Storytelling in Old Russian Literature*]. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 387–449. (In Russ.)
19. Lur'e Ya. S., Romenskaya O. Ya. Ivan IV, Ivan the Terrible. In: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [*The Dictionary of Scribes and Booklore of Ancient Russia*]. Leningrad, Nauka Publ., 1988, issue 2, part 1, pp. 371–384. (In Russ.)
20. *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [*Correspondence of Ivan the Terrible with Andrey Kurbsky*]. Moscow, Nauka Publ., 1981. 430 p. (In Russ.)
21. Popovich A. I. Victim “Living” and “Dead”. A Topos and the Contradiction of Context in the Books of Ancient Russia of 11th–14th Centuries. In: *Letnyaya shkola po russkoy literature*, 2019, vol. 15, no. 2–3, pp. 115–135. DOI: 10.26172/2587-8190-2019-15-2-3-115-135 (In Russ.)
22. Rudi T. R. Topoi of Russian Lives (Typology Issues). In: *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Publikatsii. Polemika* [*Russian Hagiography: Research. Publications. Polemic*]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2005, vol. 1, pp. 59–101. (In Russ.)
23. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [*The Dictionary of Scribes and Booklore of Ancient Russia*]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2012, issue 2, part 3. 768 p. (In Russ.)
24. Skrynnikov R. G. *Tsarstvo terrora* [*The Kingdom of Terror*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1992. 576 p. (In Russ.)

25. Uvarov K. A. *Knyaz' A. M. Kurbskiy — pisatel'* («Istoriya o velikom knyaze Moskovskom»): avtoref. dis. ... kand. filol. nauk [Prince A. M. Kurbsky Is a Writer ("The Story of the Grand Prince of Moscow"). PhD. philol. sci. diss. abstract]. Moscow, 1973. 25 p. (In Russ.)
26. Uspenskiy B. A. Poetics of Composition. In: *Uspenskiy B. A. Semiotika iskusstva* [*Uspensky B. A. Semiotics of Art*]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoy kul'tury" Publ., 1995, pp. 9–218. (In Russ.)
27. Uspenskiy B. A. *Tsar' i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (vizantiyskaya model' i ee russkoe pereosmyslenie)* [*Tsar and Patriarch: Charisma of Power in Russia (Byzantine Model and Its Russian Rethinking)*]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoy kul'tury" Publ., 1998. 680 p. (In Russ.)
28. Filyushkin A. I. *Andrey Mikhaylovich Kurbskiy: prosopograficheskoe issledovanie i germenevticheskiy kommentariy k poslaniyam Andrey Kurbskogo Ivanu Groznomu* [*Andrey Mikhailovich Kurbsky: Prosopographic Study and Hermeneutic Commentary on the Letters of Andrey Kurbsky to Ivan the Terrible*]. St. Petersburg, St. Petersburg State University Publ., 2007. 624 p. (In Russ.)
29. Shmidt S. O. Notes on the Language of the Letters of Ivan the Terrible. In: *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1958, vol. 14, pp. 256–265. (In Russ.)
30. Hunt P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship. In: *Slavic Review*, 1993, vol. 52, issue 4, pp. 769–811. (In English)
31. Halperin Ch. J. *Ivan the Terrible: Free to Reward and Free to Punish*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press Publ., 2019. 360 p. (In English)
32. Madariaga I. *Ivan the Terrible. First Tsar of Russia*. Yale, Yale University Press Publ., 2006. 526 p. (In English)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.7762
УДК 821.161.1

И. А. Виноградов

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

info@imli.ru

Мифы о смерти Н. В. Гоголя: источники, становление, поэтика

Аннотация. В статье прослежено зарождение мифа о погребении Гоголя в состоянии летаргии. Исследуются идеологические корни этого мифа, до сих пор заслоняющего в массовом сознании действительную историю последних дней жизни Гоголя и само содержание его духовного наследия. Затронут широкий круг проблем, связанных с практикой профессионального лечения в первой половине XIX в., в том числе явление меркантилизма и непрофессионализма отдельных докторов того времени, тема частого неразличения тогдашней медициной клинической смерти и состояния летаргии, а также вопрос о соотношении физиологической составляющей болезни и духовных средств исцеления от недуга, применявшихся Гоголем. Обращается внимание на безуспешность долгого лечения писателя у многочисленных европейских и отечественных медицинских светил. Устанавливаются личности нескольких авторитетных врачей, лечивших писателя. Отмечается апокрифичность ряда сведений, сообщаемых в мемуарах штаб-лекаря А. Т. Тарасенкова, посвященных Гоголю. Искажение гоголевского облика в этих воспоминаниях объясняется прагматическим подходом доктора в отстаивании корпоративных интересов врачебного сословия. Содержание последних дней Гоголя вписано в контекст представлений писателя о промыслительном значении ниспосылаемых недугов, которые писатель рассматривал как некие «дорожные знаки», призывающие каждого к поискам верного пути, а художника, кроме этого, еще и к усовершенствованию его писательской деятельности. Изучение предвзятых мнений о Гоголе как о религиозном фанатике, поведении которого перед смертью будто бы послужило причиной его преждевременной кончины, позволяет сделать вывод о целенаправленном и конструируемом характере биографического мифа.

Ключевые слова: Гоголь, летаргия, вымысел, биографический миф, критика источников, общественная идеология, духовное наследие

Об авторе: *Виноградов Игорь Алексеевич* — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького, Российская академия наук (ул. Поварская, 25а, г. Москва, Российская Федерация, 121069)

Дата поступления: 20.01.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Виноградов И. А. Мифы о смерти Н. В. Гоголя: источники, становление, поэтика // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 99–137. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7762

Восприятию и оценке писательского наследия, помимо непосредственного воздействия на читателя художественных образов, значительную роль часто играют бытующие в обществе расхожие представления о личности художника. В полной мере это относится к заключительным годам жизни Н. В. Гоголя — периоду, который отмечен работой писателя над книгой о Литургии, созданием молитв и духовно-нравственных трактатов, целого тома статей религиозно-патриотического содержания.

Суть бытующих в массовом сознании неоднозначных представлений о «позднем» Гоголе сводится к тому, что писатель будто бы уморил себя голодом в приступе религиозного фанатизма. В этой составляющей мифа о последних днях жизни Гоголя обнаруживаются по крайней мере два существенных аспекта, указывающих на его необъективность и предвзятость¹. Во-первых, в оценках современников и позднейших критиков, недоброжелательно расположенных к «позднему» Гоголю, то состояние, когда писатель, будучи еще в силах, сознательно ограничивал себя в пище, едва ли не намеренно смешивается с тем периодом, когда Гоголь слег и по болезни принимать пищу уже *не мог* [Виноградов, 2018, т. 7: 285, 294, 302, 309, 317], т. е. «постничал поневоле» из-за проблем с желудком [Виноградов, 2018, т. 7: 306] (строго разделить эти два состояния, впрочем, едва ли возможно и при непредвзятом подходе).

Во-вторых, в критических суждениях о роли аскетических традиций в судьбе Гоголя заключается полемическое мнение, связанное не столько с биографией самого писателя, сколько с представлениями мировоззренческого характера: в этих суждениях содержится скрытое возражение о ненужности или даже «вреде» поста как такового. Гоголь действительно соблюдал пост в 1852 г. (начиная с первых дней масленицы), но то, что это пощение было для него чрезмерным, является не более чем домыслами современников, причем не только идейных противников писателя, но и близких ему лиц. Среди последних опасение насчет строгого соблюдения поста объяснялось серьезной озабоченностью и тревогой по поводу болезненного состояния Гоголя. Такую заботу в последние дни жизни писателя проявляли, предостерегая от неумеренного

пощения, крепостной слуга писателя Семен Григорьев, граф А. П. Толстой (хозяин дома, где Гоголь жил последние годы), С. П. Шевырев, А. С. Хомяков, Л. И. Арнольди. Следуя общим мнениям, такого же убеждения о необходимости для Гоголя послабления поста придерживались, в той или иной степени, М. П. Погодин, М. С. Щепкин, В. С. Аксакова, Ф. Ф. Рихтер, штаб-лекарь А. Т. Тарасенков².

Однако то, что в кругу гоголевских друзей и знакомых диктовалось естественным желанием подкрепить силы больного, приобретало принципиально иное звучание в устах тех, кому духовные устремления писателя были чужды. С намеком на сумасшествие Гоголя передавал слухи о его пощении за две недели до смерти недоброжелательно настроенный к писателю последователь В. Г. Белинского А. Д. Галахов (см.: [Виноградов, 2018, т. 7: 275]). Такой же характер носили упоминания о посте Гоголя в 1852 г. других представителей западнической партии: В. П. Боткина («...Гоголь умер в помешательстве, которое, начавшись слегка, уже несколько лет постепенно все усиливалось и, наконец, достигло своего крайнего развития» [Виноградов, 2018, т. 7: 337]); Д. Н. Свербеева («...Гоголь под сильным влиянием душевной болезни, которая во врачебной науке справедливо называется *mania religiosa*, сам уморил себя голодом» [Виноградов, 2018, т. 7: 354])³. Как «аскетическую окись», «мистическое расстройство духа», «душевную болезнь», проявление «странных религиозных излишеств» характеризовал последние дни жизни Гоголя еще один бывший приятель Белинского А. В. Никитенко [Виноградов, 2018, т. 7: 282, 318, 367].

Впрочем, на полное понимание Гоголь не мог рассчитывать не только у западников, противоположных ему по взглядам, но и среди друзей. Примечательны объяснения кончины писателя, сделанные в 1854 г. одним из давних приятелей Гоголя славянофилом С. Т. Аксаковым. В «Истории нашего знакомства с Гоголем...» Аксаков заявлял, будто причиной смерти Гоголя стало «постоянное стремление <...> к улучшению в себе духовного человека и преобладание религиозного направления»; по мнению мемуариста, это стремление достигло к концу жизни Гоголя столь «высокого настроения», что стало «несовместимо с телесным организмом человека» [Кулиш: 319]. По поводу

этих строк известный духовный писатель и ученый Л. А. Кавелин (позднее — архимандрит Леонид, наместник Троице-Сергиевой Лавры) в письме к П. В. Киреевскому от 10 августа 1856 г. замечал, что с такими «выводами <...> трудно согласиться»⁴. Поставив против слов Аксакова вопросительный и два восклицательных знака, Кавелин писал: «...Пока наши писатели не познакомятся с истинным началом Христианской, или же Православно-Хр<истианской> Психологии (писан<иями> Отеческими, преимущественно> Св. Исаака Сирана, Лествичника и твор<ениями> отеч<ескими>, помещ<енными> в Филокаллии <Добролюбии; греч.>), до тех пор они не будут в состоянии выражать ясно свои мысли о дух<овной> стороне человека»⁵.

Другим распространенным мнением о «неправильном», будто бы чрезмерно ревностном, «не по разуму» (Рим. 10:2; ц.-сл.) духовном развитии Гоголя является предубеждение, что писатель в последние дни жизни отказывался от медицинской помощи, считая греховным лечиться. Это мнение заслуживает отдельного анализа. Заранее лишь отметим, что и с этой стороны разбираемый миф о «позднем» Гоголе тоже носит вполне идеологизированный, целенаправленный характер⁶.

Венцом упомянутых суждений, одинаково связанных с критической интерпретацией духовного наследия Гоголя, является легенда о том, будто писатель был похоронен заживо. Подоплека этой мифологемы, в свою очередь, не лишена определенного идеологического подтекста. Ее скрытая цель — внушить сомнение, с одной стороны, в том, что смерть Гоголя не была той «непостыдной, мирной» кончиной, которая могла бы свидетельствовать о его праведности, с другой, — предложить усомниться в «справедливости» или даже в существовании самого Промысла. Показательно, что «вспышка» мифа о погребении Гоголя заживо приходится именно на безрелигиозную советскую эпоху, когда в 1931 г. группа советских писателей присутствовала на вскрытии могилы Гоголя в Свято-Даниловом монастыре и перенесении праха писателя на Новодевичье кладбище. Крайне сбивчивые и противоречивые показания этих «свидетелей» (см. об этом: [Паламарчук: 101–109], [Лидин]) впоследствии определенно способствовали возбуждению внимания общества к обстоятельствам кончины Гоголя.

Происхождение указанных «преданий» давно нуждается в пристальном и детальном изучении. Диагноз предсмертной болезни Гоголя, ее история и сама причина смерти волновали уже современников писателя (см.: [Виноградов, 2018, т. 7: 242–367]). Гоголь болел много, столь же много и долго лечился. Крепким здоровьем он не был наделен от рождения. Отношение к проблеме недугов не могло не найти отражения в его художественном творчестве. В частности, с христианским пониманием значения болезней прямо связано происхождение, на первый взгляд, только комической «меланхолии», в которую внезапно погружается, размышляя о своем «железном» здоровье, один из героев знаменитой гоголевской поэмы, помещик Собакевич. Физическое состояние этого хаживавшего на медведя «богатыря» таково, что не дает никаких поводов для лечения и, что еще более важно, — для духовного роста, или, согласно Гоголю, для возобновления через болезнь памяти смертной, — «скорее железо могло простудиться и кашлять, чем этот на диво сформированный помещик»: «Нехорошо, нехорошо <...>. Вы посудите <...> пятый десяток живу, ни разу не был болен; хоть бы горло заболело <...> Нет, не к добру! когда-нибудь придется заплатить за это”. Тут Собакевич погрузился в меланхолию»⁷.

Позднее свое отношение к болезням Гоголь откровенно высказал в одном из писем своей знаменитой итоговой книги «Выбранные места из переписки с друзьями», в статье «Значение болезней». По поводу этой статьи один из гоголевских корреспондентов, капитан-лейтенант в отставке И. И. Барановский, ослепший от болезни, писал Гоголю после знакомства, состоявшегося незадолго до смерти писателя: «В вас я нашел истинные доброжелательства к людям, светлый ум и доброе сердце. <...> Вы много страдали от болезни и переносили с христианским терпением; читая об этом в ваших сочинениях, я укрепился духом, чтобы нести и мой крест» (15: 463–464). Однако ни взгляды самого Гоголя на значение недугов в духовном возрастании, ни его итоговые представления о медицине не явились определяющими в осмыслении последних дней жизни писателя, дней, ознаменованных трагическим сожжением второго тома «Мертвых душ». Более востребованными

и более известными оказались не подлинные факты о кончине писателя, а явившиеся по этому поводу слухи и догадки. Назрела необходимость представить реальную историю предсмертного лечения и смерти писателя, а также проследить собственную, «внутреннюю» логику того «неистребимого», из уст в уста передаваемого «предания», которое в обыденном сознании оказалось «сильнее» правды. Можно указать несколько источников возникновения биографического мифа о Гоголе.

Главный из них, хотя и не единственный, — ожесточенная борьба за наследие Гоголя, развернувшаяся еще при его жизни. Мнение о религиозном фанатизме писателя, будто бы ставшем причиной его смерти, на обывательском уровне является рецедивом идеологического противостояния, которое было начато по отношению к Гоголю известным радикальным критиком В. Г. Белинским. Идеиная борьба Белинского с Гоголем завязалась еще в 1835 г., по выходе в свет гоголевских сборников «Миргород» и «Арабески». В открытую вражду их противостояние вылилось в 1847 г., с изданием книги «Выбранные места из переписки с друзьями». В этой книге Гоголь предпринял попытку обнаружить перед читателями свой настоящий писательский облик — в ответ на произвольные интерпретации его художественных произведений в радикальной критике.

Сам Белинский в 1847 г. заявлял: «Когда мы хвалили сочинения Гоголя, то не ходили к нему справляться, как он думает о своих сочинениях...» [Белинский, т. 10: 76]. Подобное игнорирование подлинного смысла литературных произведений Белинский демонстрировал не только в отношении Гоголя. Уже в самой первой своей критической работе, принесшей ему известность, — статье «Литературные мечтания» (1834), Белинский из всех русских писателей и поэтов безусловно одобрял только А. С. Грибоедова, при этом похвалы от Белинского Грибоедов заслужил исключительно за то, что, по словам критика, «заклеймил» изображенные в комедии «Горе от ума» лица «мстительною рукою палача-художника» [Белинский, т. 1: 81]. Таким же «страшным и мстительным художником» Белинский называл в той же статье князя

В. Ф. Одоевского: «Как глубоко <...> измерил он неизмеримую пустоту и ничтожество того класса людей, который преследует с таким ожесточением...» [Белинский, т. 1: 97]. Надо ли говорить, что «палачами» и «мстителями» ни Грибоедов, ни Одоевский, равно, как и Гоголь, тоже перетолкованный позднее Белинским на свой нигилистический лад, никогда не были.

После кончины Гоголя в 1852 г. последователи Белинского продолжили начатую покойным критиком традицию по истолкованию гоголевского творчества в радикальном духе. Этому, в частности, служила некрологическая заметка И. С. Тургенева о Гоголе, напечатанная в 1852 г. в «Московских Ведомостях», а также некрасовское стихотворение «Блажен незлобивый поэт...», опубликованное тогда же в редактируемом самим Некрасовым журнале «Современник». В стихах Некрасова Гоголь объявлялся (как бы в продолжение давних слов Белинского о «палачах-художниках») не тем «незлобивым поэтом», о котором говорилось в первых строках стихотворения, но, напротив, исполненным «ненавистью» «карающим» сатириком, вооруженным «враждебным словом отрицанья». Первые биографические работы о Гоголе украинского сепаратиста П. А. Кулиша тоже появились в 1852, 1853 и 1854 гг., в самых либеральных журналах того времени — в «Отечественных Записках» и «Современнике»⁸. Вскоре последовали мемуарные записки о Гоголе западника П. В. Анненкова и воспоминания о Гоголе того же Ивана Тургенева. Задачей, которую ставили перед собой эти мемуаристы, было стремление «доказать», вопреки фактам, исключительную «правоту» Белинского в истолковании Гоголя. Эта традиция впоследствии была продолжена в статьях и книгах позднейших публицистов либерально-демократического лагеря. Эти истоки рассматриваемой составляющей мифа о писателе вполне понятны и вопросов не вызывают.

Более сложным является определение корней легенды о том, будто Гоголь был погребен в состоянии летаргии. В возникновении этой слагаемой мифа, наиболее будоражащей сознание, обнаруживается не один, а целый набор источников. Попытка дифференцировать их до настоящего времени не предпринималась.

Существенную роль в домыслах о том, будто Гоголь был похоронен заживо, сыграли, во-первых, два упоминания о летаргии в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Обостренное внимание современников к причинам смерти Гоголя вызывала открывающая эту книгу глава «Завещание». В самом первом пункте «Завещания» Гоголь поместил предупреждение не погребать его «до тех пор, пока не покажутся явные признаки разложения» (6: 9). Второе напоминание о летаргии в «Выбранных местах из переписки с друзьями» содержится в другой главе книги, в статье «Исторический живописец Иванов». Объясняя положение художника Александра Иванова, не имеющего возможности оправдать причины долгого создания картины «Явление Христа народу» («Явление Мессии»), Гоголь ссылается на свой похожий опыт: «Клянусь, бывают так трудны положенья, что их можно уподобить только положенью того человека, который находится в летаргическом сне, который видит сам, как его погребают живого, и не может даже пошевелинуть пальцем и подать знака, что он еще жив» (6: 122).

Слова Гоголя об Иванове продиктованы, судя по всему, не только стремлением помочь приятелю-художнику, но и намерением поделиться размышлениями о своей участи: заявить о себе как художнике, которого радикальная критика, произвольно истолковывая его произведения, «погребает живого». В декабре 1844 г. Гоголь писал о себе П. А. Плетневу: «Друг, ну что если <...> нашелся один такой страдалец, над которым обрушилась такая странность, что всё, что ни сделает и ни скажет, принимается в превратном значении <...> что он не может произнести и слова в свое оправдание [подобаясь тому, который, находясь в летаргии, слышит и видит, что его <...> зарывают живого в землю...] подобаясь находящемуся в летаргии» (12: 523).

Перечисленные три упоминания об опасении оказаться в положении человека, которого «погребают живого» (два — в «Выбранных местах из переписки с друзьями» и одно — в письме к Плетневу), — не единственные у Гоголя. Мысль о погребении заживо, по-видимому, преследовала его на протяжении всей жизни. О летаргии Гоголь упоминал, в частности, в одном из самых ранних своих произведений, в повести

«Страшная месть» («Мне пришла на ум забавная история: я вспомнила, как погребали моего мужа. Ведь его живого погребли...») (1–2: 237)), а также в двух своих ранних статьях, напечатанных в 1835 г. в сборнике «Арабески» — «О преподавании всеобщей истории» («Наконец на весь древний мир непостижимо находит летаргический сон <...> страшная неподвижность <...> ужасное онемение жизни...») (6: 277)) и «Последний день Помпеи» («Картина Брюллова — <...> светлое воскресение живописи, пребывавшей долгое время в каком-то полuletаргическом состоянии») (6: 289)). В 1839 г. Гоголь в письме к школьному другу А. С. Данилевскому замечал: «...На тебя страшно действует нужда. <...> Твой ум меньше всего <...> действует в это время, на него находит летаргическое усыпление...» (11: 238). Спустя полтора года Гоголь сообщал М. П. Погодину о своем пребывании в Вене летом 1840 г.: «...В Вене <...> я почувствовал, что нервы мои пробуждаются, что я выхожу из того летаргического умственного [усыпления] бездействия, в котором я находился в последние годы и чему причиною было нервическое усыпление...» (11: 322). «Страшный обряд казни» погребением заживо, который «долго потом все чудился» герою, Гоголь описал в 1842 г. во второй редакции «Тараса Бульбы» (1–2: 325)⁹.

Ранее уже отмечалось, что тревожившую его мысль о летаргии Гоголь мог почерпнуть из отдельного издания книги немецкого доктора медицины И. Г. Эллизена (знакового своего школьного наставника, директора Нежинской гимназии И. С. Орлая), вышедшей в свет в Петербурге в 1801 г.: «Врачебные известия о преждевременном погребении мертвых, собранные Иоганном Георгом Давидом Эллизеном. С нем. перевел В. Джунковский» [Виноградов, 2000: 356]. В книге немецкого врача, занимавшегося, помимо врачебной практики, активной масонской деятельностью (в 1788–1821 гг. он состоял членом нескольких европейских и российских лож [Серков: 925]), идет речь о многочисленных случаях преждевременного погребения мнимо умерших за границей и в России.

В свою очередь, рассказы о летаргии, откровенно антирелигиозного характера, распространяли среди воспитанников Нежинской гимназии преподаватели, также состоявшие

в противоправительственных обществах: профессора Ф. И. Зингер, И. Я. Ландражин, К. В. Шапалинский и Н. Г. Белоусов. Составлявшие отдельную группу среди других нежинских наставников (с которыми эти профессора находились в противостоянии), все четверо в 1830 г. были осуждены личным распоряжением Императора Николая I в связи с открытым в Нежине в 1826 г. так называемым «делом о вольнодумстве». Согласно показаниям, данным на следствии одним из учеников, А. А. Котляревским, семнадцатилетний воспитанник Н. В. Кукольник (известный впоследствии писатель), — любимым наставником которого был упомянутый профессор Зингер, — говорил ему, Котляревскому, в августе 1827 г. «о Религии Христианской <...> свои весьма дерзкие» слова: «...Лазарь, которого Христос воскресил, не умирал, а находился только в летаргическом сне от напитка, Петром Апостолом ему умышленно данного» [Виноградов, 2017, т. 1: 603].

Книгой И. Г. Эллизена и антихристианскими нападками нежинских «прогрессивных» профессоров на таинство Воскресения, безусловно, не ограничивается круг источников, которые могли быть известны Гоголю до издания «Выбранных мест из переписки с друзьями» по вопросу летаргии. В 1831 г. в журнале «Сын Отечества и Северный Архив» была напечатана переводная, с французского, статья «Летаргический сон», где состояние летаргии также описывалось как возможность для каждого оказаться зарытым заживо: «...Горе несчастному, который соделался жертвою <...> ужасной ошибки! Сопровождаемый слезами родственников <...> он приближается к вечному жилищу, в котором ожидают его пробуждение и отчаяние! <...> Могильщики, в окрестностях Женевы, заметили, что некоторые трупы в гробу переворотились и сглодали свои руки; нет сомнения в том, что эти несчастные были похоронены живые <...> Летописи Медицины представляют многие примеры сих ужасных ошибок, которые делаются предметом тщетного сожаления» [Летаргический сон: 181–183].

Кроме этих публикаций, опасения быть погребенным в состоянии летаргии, по-видимому, были навеяны Гоголю рядом соответствующих статей «Журнала Министерства Внутренних

Дел», на этот раз 1840-х гг. — времени, непосредственно предшествовавшего созданию итоговой гоголевской книги. В 1844 г. в министерском журнале, в статье «Заботливость Французов о предупреждении опасности погребения заживо мнимоумерших», сообщалось: «...Во Франции закон предписывает строгие меры к удостоверению в действительности смерти покойников <...> Несмотря на то, бывают и там ужасные случаи погребения живых <...> У нас принята против подобных случаев простейшая и благонадежнейшая мера: запрещение предавать тело погребению до истечения трех суток после смерти. Мера эта, исполняемая во всей буквальной строгости, лучше достигает цели, чем всякое свидетельство, которое не может же никогда не ошибаться» [Заботливость французов: 496–497]. Казалось бы, опасения по поводу судьбы мнимо умерших были развеяны. Сомнения на этот счет были отвергнуты в официальном, правительственном печатном органе. Но в 1846 г. читателей того же журнала извещали: «...Прочтите книжку, которую издало на днях <...> Министерство Внутренних Дел, под заглавием “О средствах к предупреждению погребения обмерших”¹⁰. <...> гнилость в трупе обыкновенно оказывается на третий или на четвертый день по смерти, но иногда <...> через 20 дней <...> <Мнимого> покойника <...> можно жечь <...> раскаленным железом, и он не окажет ни малейшего знака чувствительности, а между тем такой покойник все-таки может быть не покойником, а только обмершим <...>. Все это подробно развито и доказано в упомянутой, изданной Министерством, книжке <...>. В <...> изданной Министерством книжке предлагается немедленно приступить и у нас к устройству таких домов, под именем “упокойных” <...> какие существуют за границею» [О погребении обмерших: 453–455, 458].

Позднее протоиерей Е. А. Попов, говоря о случаях преждевременного погребения мнимо умерших, указывал на значение этих фактов для воспитания памяти смертной: «... Слышимый рассказ о том, как иной обмерший в могиле стонал, как потом найден был с признаками страшной борьбы со смертью (изломанная крышка гроба, изорванная рубашка, искусанные персты) <...> ужасает. Да мы стараемся отдалять

от себя подобные представления, будто и умирать нужно только другим, а не нам» [Попов: 1020].

Опасения Гоголя быть погребенным заживо, в летаргическом сне, оказались, вопреки распространенному мифу, несостоятельными. Завещая в «Выбранных местах из переписки с друзьями» не погребать его тела «до тех пор, пока не покажутся явные признаки разложения» (6: 9), Гоголь исходил из того, что «единственный верный признак смерти есть *общая гнилость трупа*» [О погребении обмерших: 454] — «то состояние, когда *мертвое тело, подлежа общим законам физической природы, подвергается разложению*» [О средствах к предупреждению: 4]. Первый пункт гоголевского «Завещания» с буквальной точностью был исполнен в 1852 г. скульптором Н. А. Рамазановым. «Явные признаки разложения» скульптор обнаружил 21 февраля этого года, в день кончины писателя, когда снимал посмертную маску с лица покойного. В тот день, вернувшись домой, Рамазанов писал Кукольнику: «Когда я ощущывал ладонью корку алебаstra — достаточно ли он разогрелся и окреп, то невольно вспомнил завещание (в письмах к друзьям), где Гоголь говорит, чтобы не предавать тело его земле, пока не появятся в теле видимые признаки разложения, — после снятия маски можно было вполне убедиться, что опасения Гоголя были напрасны; он не оживет, это не летаргия, но вечный, непробудный сон!» [Виноградов, 2018, т. 7: 335–336]. Еще один современник, А. Н. Костылев, спустя несколько дней, 9 марта 1852 г., сообщал П. И. Бартевеву: «Сняли и маску, причем содрали несколько кожи с носа...» [Виноградов, 2018, т. 7: 336].

26 февраля 1852 г. заметку о снятии маски Гоголя Рамазанов напечатал в «Московских Ведомостях», где еще раз указал на «следы разрушения» тела писателя, замеченные как и им самим, так и помогавшим ему в изготовлении слепка стариком-формовщиком Барановым: «Когда я подошел к телу Гоголя, он не казался мне мертвым. Улыбка рта и не совсем закрытый правый глаз его породили во мне мысль о летаргическом сне, так что я не вдруг решился снять маску; но приготовленный гроб, в который должны были положить, в тот же вечер, его тело, наконец, беспрестанно прибывавшая толпа желавших

проститься с дорогим покойником, заставили меня и моего старика, указывавшего на следы разрушения, поспешить снятием маски» [Рамазанов: 260]. Помимо заключения врачей, констатировавших смерть, этими свидетельствами двух очевидцев, непосредственно наблюдавших «следы разрушения» тела покойного, полностью развенчивается пресловутый миф о гоголевской летаргии.

Как известно, Гоголь испытывал сильный страх перед смертью. Одной из причин страха — хотя, по-видимому, не главной, — возможно, была мысль о летаргическом сне. В 1852 г. после внезапной кончины Е. М. Хомяковой Гоголь говорил: «...Страшна минута смерти». Когда кто-то ему возразил: «Почему же страшна? <...> Только бы быть уверену в милости Божией к страждущему человеку, и тогда отраднo думать, что он умрет», — Гоголь ответил: «Ну, об этом надобно спросить тех, кто перешел через эту минуту» [Виноградов, 2018, т. 7: 240]. Однако, несмотря на испытываемый страх, несмотря на опасность быть погребенным заживо, само понимание болезней и смерти было для Гоголя неразрывно связано с верой в участие Промысла в жизни человека.

Именно в глубокой, с юных лет, гоголевской религиозности заключается также подлинное, не имеющее ничего общего с мифом о Гоголе как фанатике и суевере, отношение писателя к недугам и врачебной практике своего времени. Так же, как отношение к болезням и смерти, оценка Гоголем современной медицины неизменно, во все периоды его жизни, носила духовно-взвешенный, осмысленный характер. Со своими недугами Гоголь на протяжении четверти века обращался ко многим знаменитым докторам того времени. Известны имена более двух десятков лечащих врачей писателя, отечественных и зарубежных. Из них, пожалуй, наибольшую роль в судьбе Гоголя сыграл — в самый ранний, нежинский период, — упомянутый директор Нежинской гимназии, доктор медицины, бывший лечащий врач Александра I, Иван Семенович Орлай [Виноградов, 2005]. Одна из самых первых выписок Гоголя в его «Книге всякой всячины, или подручной Энциклопедии», заведенной в 1826 г. в Нежине, — заметка «Аптекарской вес» (9: 494), появилась здесь благодаря Орлаю. Позднее, в 1840-х гг.,

неподдельное, исключительное уважение Гоголя среди врачей завоевал своими методами лечения самобытный австрийский целитель, один из основателей гидротерапии Винцент Присниц (Vinzenz Priesznitz; 1799–1851), владелец водолечебницы в местечке Грефенберг-Фрейвальдау при подошве Судетских гор, в Австрийской Силезии (ныне Приснитцовы Лазне в Есенике) (см. о нем: [Зелингер]).

В Грефенберге Гоголь впервые побывал в 1845 г. вместе с графом А. П. Толстым. Он лечился тогда у В. Присница после сожжения в июне 1845 г. первоначальной редакции второго тома «Мертвых душ» и составления завещания. Второе лечение в Грефенберге состоялось летом 1846 г. Однако интерес к методу Присница Гоголь проявил гораздо раньше. Это, по видимому, было связано с тем, что подобный метод практиковал известный на Украине врач, домашний доктор Гоголей М. Я. Трахимовский (Трохимовский). А. О. Смирнова, со слов Гоголя, рассказывала о его семье: «Их домашним Доктором был Трохимовский; он по-своему лечил давно, до Греффенберга <Грефенберга>, холодной водой; вся процедура происходила у реки на солнце, не было ни заворачивания в мокрые простыни, ни душа, раздражающих спинной мозг. <...> “Бог, — говорил Доктор, — так щедр и милосерд, что дает ему (человеку. — И. В.) на его месте, и в свое время, что ему нужно <и> на пищу и на его здоровье”» [Виноградов, 2017, т. 1: 243].

С похожей духовно-нравственной точки зрения Гоголь оценивал и водолечение австрийского врача. 30 мая (н. ст.) 1839 г. он сообщал о Приснице М. П. Балабиной: «Слышали ли вы о чудесах, производимых <...> медиком, воспитанным одною натурою, без помощи медицинских академий, и проч. и проч.? Я один из числа самых неверующих <...> и всегда сомнительно качал головою, когда слышал, как вы внимали вздорам Фишера¹¹ или глотали ваши гомеопатические порошки и аллопатические гадости в виде микстур. Но <...> я <...> своими глазами видел такие чудеса» (11: 233). 18 июня (н. ст.) 1843 г. в письме к поэту Н. М. Языкову (страдавшему «спинной сухоткой» (12: 245)) Гоголь, пересказывая содержание письма к нему Ар. О. Роскета из Грефенберга, повторял: «...Не столько самая вода изумила меня своими действиями <...>

сколько гений исцеляющего ею, пред которым мы должны все поклониться <...> грех на душах наших, если мы этого не сделаем. Это значит — не благоговеть перед величием Божиим, вселившим в человека такое откровение...» (12: 248).

Сходное религиозное осмысление Гоголем врачебной практики гидропатов М. Я. Трахимовского и В. Присница, а также его духовный взгляд на медицину, безусловно, не могли не встретить критики гоголевских идейных противников. Здесь вновь обнаруживаются идеологические корни того мифа о Гоголе, который до сих пор бытует в обыденных представлениях о писателе. В свое время один из упомянутых творцов западной мемуарной «мифологии» о Гоголе, близкий приятель Белинского Анненков¹², заявлял о будто бы «страстном» (см.: [Виноградов, 2017, т. 3: 540]), неразумном «увлечении» Гоголя лечением Присница. Вслед за Белинским Анненков в своих записках стремился доказать тезис о Гоголе как гениальном художнике, но ограниченном во взглядах, недалеком мыслителе. Художнике, будто бы обязанном своими произведениями не собственной литературной одаренности, а состояниям транса, как «поэтическом сомнамбуле» [Белинский, т. 1: 286].

На самом деле, вопреки предвзятым суждениям Анненкова, никакого неумеренного восхищения методом Присница — слепого увлечения «мистическим значением грефенбергского способа лечения холодной водой»¹³ — Гоголь не испытывал. Подозреваемого «религиозного фанатизма» по отношению к «чудесам» этого медика у Гоголя не было¹⁴. Так, в 1842 г., в день своих именин 9 мая, Гоголь, по свидетельству приглашенной на этот вечер В. С. Аксаковой, даже развлекал дам шутками, рассказывая «всякие пустяки об леченьи Присница» [Виноградов, 2018, т. 4: 78]. В последующих письмах к друзьям писатель высказывал не только шутливое, но и критическое отношение к некоторым крайним методам, практиковавшимся в Грефенберге (см. подробнее: [Виноградов, 2017, т. 3: 540–542]). Таким образом, ни о каких бурных, чрезмерных восторгах Гоголя по поводу грефенбергского лечения говорить не приходится. 1 мая (н. ст.) 1845 г., он, в частности, писал Ар. О. Россету: «Я не хлопочу из-за совершенного здоровья, и чуть только мне немного делается лучше — я подальше от

докторов и леченья. Припомните, что я и вам советовал прежде вашего путешествия к Призницу не пускаться в такие глубины водоврачевания, а довольствоваться просто утренним обливанием дома...» (13: 106). В письме к Языкову от 8 января (н. ст.) 1846 г. — в период между двумя лечениями у Присница — Гоголь восклицал: «...Да будет во всем Божья воля! Жду от Него одного только помощи, Его одного только средства действительны и могут излечить меня» (13: 255).

Высокая оценка Гоголем лечения у Присница основывалась отнюдь не на «страстном увлечении», как утверждал Анненков, но на вполне трезвом и взвешенном подходе. Эта оценка проистекала из давних размышлений Гоголя об отличии истинного врачебного искусства от доходного ремесла. Такого рода размышления, в частности, были связаны с гоголевскими воспоминаниями об отце. Незадолго до своей смерти в 1825 г. тяжело страдающий Василий Афанасьевич, отправившись лечиться в Лубны к местному штаб-лекарю Ф. П. Голованеву¹⁵, писал жене в Васильевку: «...Голованев оставил меня лечиться у себя — сие для нас будет весьма разорительно, но что делать <...> Бога ради старайтесь собирать деньги; ибо мне здесь много надобно» [Виноградов, 2017, т. 1: 461]. Спустя две недели отец Гоголя покинул Лубны и еще через пять дней скончался. По свидетельству Василия Афанасьевича, Голованев его так «залечил <...> и в такое привел <...> расслабленное положение», что в конце лечения он не мог «уже и говорить» [Виноградов, 2017, т. 1: 465]. Много лет спустя штаб-лекарь Тарасенков, сообщая о странном убеждении Гоголя (будто «кишки его перевертываются» [Виноградов, 2018, т. 7: 270]), приводил слова писателя о том, что «это болезнь его отца, умершего в такие же лета¹⁶, [и притом от того, что его лечили] а прибегнуть к лечению не хочет, потому что эта болезнь и у отца сделалась смертельною *от того, что его лечили*» [Виноградов, 2018, т. 7: 270] (курсив мой. — И. В.).

Представлением о врачах как об одном из «правлящих миром» корыстолюбивых ремесленников (6: 201–202), чьи занятия — с исключительной целью обогащения — подобны промыслам «законоведцев и нотариусов», «банкиров», «менял», «продавцов шелковых товаров и меховщиков» (8: 267), проникнуты

строки раннего письма Гоголя к матери от 30 апреля 1829 г. из Петербурга, где он сообщал: «...Проклятая болезнь, посетившая было меня при вскрытии Невы (21 апреля¹⁷. — *И. В.*), помогла еще более истреблению денег...» (10: 100). В послании от 2 февраля 1830 г. Гоголь также извещал мать, что «издержки на лекарства и лекарей» для бедняка «совершенно невозможны» (10: 129)¹⁸.

С мыслью о присвоении себе корыстным «врачом»-ремесленником имени истинного Спасителя и Врача (для тех, кто «в болезни своей взыскал не Господа, а врачей» — 2 Пар. 16: 12) создавался Гоголем в Петербурге один из образов его ранней повести «Ночь перед Рождеством» (1832). В чудесном питании связанного с нечистой силой Пузатого Пацюка «варениками в сметане» (Пацюк — крыса; *укр.*) — которые *сами* лезли ему в рот, — угадывается наглядное изображение той власти, которую приобрел этот герой над селом своей репутацией целителя: «Не прошло нескольких дней после прибытия его в село, как все уже узнали, что он [величайший] знахарь. <...> В последнее время его редко видали где-нибудь. <...> *миряне* (!) должны были отправляться к нему *сами*...» [Гоголь, 1940, т. 1: 222, 453] (*курсив наш.* — *И. В.*).

Эта же мысль — о стремлении нечистого духа создать себе в глазах обращающихся к нему людей славу настоящего спасителя — воплощена Гоголем в «Вечере накануне Ивана Купала» (обращения Пидорки к знахарям и колдунье — вместо св. великомученика и целителя Пантелеймона [Виноградов, 2000: 31, 53–55]), в «Ревизоре» — в имени лекаря-немца *Христиана Ивановича Гибнера*¹⁹. Весьма иронично изображение врача в гоголевской повести «Нос» (1835), где познания петербургского доктора, занимающего «лучшую квартиру в бельэтаже» и, по его уверению, «никогда из корысти» не лечащего (3–4: 57–58), мало чем отличаются от искусства «отворяющего кровь» заурядного цирюльника²⁰. В «Мертвых душах» с критикой врачебного сословия связаны упоминания о «ловком светском докторе», «немилосердно» засластившим микстуру, «воображая ею обрадовать пациента» (5: 30), а также строки об инспекторе врачебной управы, не принявшем надлежащих мер против повальной горячки, от которой

«в лазаретах и в других местах» умерло «значительное количество» больных (5: 186).

Не избегая лечения у врачей, Гоголь на протяжении всей жизни рассматривал болезни как промыслительное средство воспитания человека и настоящим Врачом и Целителем считал Самого Бога. 23 апреля (н. ст.) 1846 г. Гоголь писал матери: «Излиш<не> заботиться о здоровье грех. Нужно верить одному Богу; Он вылечит» (13: 308–309). 15 июля (н. ст.) 1845 г. в письме к Смирновой Гоголь также замечал: «Наше выздоровление в руках Божиих, а не в руках докторов и не в руках каких-либо медицинских средств. Я думаю, что какое бы ни было предписано нам лечение, хотя бы оно даже и не вполне соответствовало нашему недугу и даже самый врач ошибся, но если мы во имя Божие и верой в Бога станем им лечиться, то Всевышняя воля направит всё в исцеление нам» (13: 146).

В упомянутой статье (со знаковым названием «Значение болезней»), адресованной в «Выбранных местах из переписки с друзьями» графу А. П. Толстому, постоянному собеседнику Гоголя по духовным вопросам, писатель утверждал: «... Не будь этих недугов, я бы задумал, что стал уже таким, каким следует мне быть. <...> среди самих страданий иногда приходят ко мне мысли, несравненно лучшие прежних <...>. Не будь тяжких болезненных страданий, куда б я теперь не занесся! <...> Слыша все это, смиряюсь я всякую минуту и не нахожу слов, как благодарить Небесного Промыслителя за мою болезнь. Принимайте же и вы покорно всякий недуг, веря вперед, что он нужен» (6: 18–19).

В этих строках Гоголь развивает общую для христианских писателей мысль о значении болезней и страданий человека для духовного возрождения. Однако очевидная общность этих размышлений Гоголя со святоотеческими наставлениями отнюдь не означает принадлежности его взглядов только к «общим» местам духовной литературы. Как всегда у Гоголя, высказанные им мысли не были заимствованы безотчетно, без глубокого личного постижения; они основаны на многолетнем внутреннем опыте и неразрывно связаны с теми процессами, которые совершались в творческой лаборатории художника.

Ключ к пониманию собственно гоголевского опыта, полученного в результате перенесения долгих, изнурительных болезней, лежит в заключительных строках статьи «Значение болезней». Подчеркивая промыслительный характер «всякого недуга», Гоголь писал: «Молитесь Богу только о том, чтобы открылось перед вами его чудное значение и вся глубина его высокого смысла» (6: 19). По убеждению Гоголя, болезнь дается человеку не только для смирения (что само по себе чрезвычайно важно), но и как прямое указание к перемене жизни, а художнику — еще и к усовершенствованию его писательской деятельности — как направляющий «дорожный знак» на творческом пути.

Эту мысль Гоголь нашел нужным повторить в «Выбранных местах из переписки с друзьями» еще дважды. В статье о русской поэзии, адресуя ее своему больному другу, поэту Языкову, он писал: «...Болезнь дается только к ускоренью дела, если человек проникнет смысл ее...» (6: 176). Словом, для Гоголя болезнь — это не только инструмент воспитания души, но и деятельное наставление на стезе творчества, в осуществлении того заветного труда, «на котором основана» вся «значительность» писателя, «та польза, которую <...> желает принести» его душа («Значение болезней» (6: 19)).

В другом фрагменте статьи о русской поэзии Гоголь, размышляя опять о Языкове, добавлял: «Не попадает талант на свою дорогу, потому что не устремляет глаз высших на самого себя. Но Промысел лучше печется о человеке. Бедой, злом и болезнью насильно приводит он его к тому, к чему он не пришел бы сам» (6: 177).

Именно это понимание Гоголем болезней как направляющего на верную дорогу промыслительного средства позволяет отчасти проникнуть в тайну его кончины, озаменованной предсмертным сожжением второго тома «Мертвых душ».

По Гоголю, проникнутый глубоким смыслом, промыслительный характер телесного недуга непременно предполагает, что несение физической болезни должно сопровождаться встречной работой духа, активным поиском нового содержания жизни и самого творчества. Согласно свидетельствам писателя, сам он обрел такое содержание вскоре после отъезда за

границу в 1836 г. вследствие множества «страданий», «припадков» и «тяжких душевных состояний» (6: 227, 252), сопровождавших его на протяжении более десятка лет, вплоть до выхода в свет «Выбранных мест из переписки с друзьями» [Виноградов, 2017, т. 2: 567–570].

Говоря о многочисленных болезнях, которые перенес Гоголь, а также о тех духовных средствах, которые он употреблял для своего исцеления, следует подчеркнуть некоторые особенности его представлений о взаимозависимости — и одновременно противоположности — духовной и медицинской практик в преодолении недугов. Особые и даже «странные», по оценке современников, взгляды Гоголя на соотношение религиозной и физиологической составляющих в лечении болезней до настоящего времени тоже не привлекали к себе внимания.

Анненков, вспоминая о пребывании с Гоголем в Риме весной 1841 г., сообщал: «Он имел даже особенный взгляд на свой организм и весьма серьезно говорил, что устроен совсем иначе, чем другие люди, и, если не обманывает меня память, с каким-то извращенным желудком» [Виноградов, 2017, т. 3: 536–537].

Осенью того же 1841 г. Языков тоже сообщал брату: «Гоголь рассказывал мне <...> об особенном устройстве головы своей и неестественном положении желудка. Его будто бы осматривали и ощупывали в Париже знаменитые врачи и нашли, что желудок — вверх ногами!» [Виноградов, 2017, т. 3: 575].

Сколько шуточного, сколько серьезного было в этих «признаниях» Гоголя о его «перевернутом» желудке неизвестно. Но современники принимали эти уверения всерьез. Штаб-лекарь А. Т. Тарасенков, познакомившийся с Гоголем незадолго до его кончины, сообщал, что тот, отказываясь за общим столом от многочисленных блюд, объяснял это тем, что он «чувствует что-то в животе, что кишки у него перевертываются» [Виноградов, 2018, т. 7: 270].

Слова Гоголя об его «извращенном желудке» оказались, однако, не бесследными для его последующей репутации. Эти слова Тарасенков положил в основу новой биографической мифологемы о Гоголе, призванной внушить сомнение в достоинстве самих мыслительных способностей писателя.

В самом начале своих мемуарных записок Тарасенков замечал: «Гоголь нередко говаривал <...> что у него особенная натура, на которую все влияния действуют не так, как на всех других, и что его нельзя лечить на одну мерку, со всеми. Он относил свои слова к материальному устройству своего тела <...>. Не имея, кажется, даже самых поверхностных сведений о устройстве тела и вообще ни о какой медицинской науке, он приписывал большую важность действию на здоровье некоторых незначительных предметов. <...> Об лекарствах *аптечных* он имел понятие как об ядах, решительно отказывался от них, и если принимал какое-либо лекарство, то скорее по совету тех, которые утверждали об его испытанной на себе пользе, нежели по назначению самих врачей. Так он покупал за границу какие-то хваленые пилюли и иногда употреблял их. Лечение холодной водою у Пристница лет пять до смерти он исполнял неточно, разбавляя холодную воду теплою <...> и вскоре, не окончив курса, бросил это лечение» [Виноградов, 2018, т. 7: 303].

Из приведенных Тарасенковым «примеров» перед читателем встает образ Гоголя — упрямого пациента, абсолютно невежественного в вопросах медицины и при этом отказывающегося лечиться у профессионалов. Такова еще одна составляющая пресловутого мифа о позднем Гоголе. Доверять этим свидетельствам можно лишь в весьма незначительной степени. Следует иметь в виду, что Тарасенков видел Гоголя в жизни только четыре раза: он познакомился с писателем 22 января 1852 г. (в то время Гоголь был еще здоров), а затем недолго наблюдал за умирающим в течение трех визитов к больному — 16, 19 и 20 февраля 1852 г. [Виноградов, 2018, т. 7: 306–307]. По свидетельству самого Тарасенкова, в первый день он осматривал Гоголя, «не обременяя его долгими разговорами» [Виноградов, 2018, т. 7: 302]; во время его второго и третьего посещений Гоголь уже «ни с кем не разговаривал» и на вопрос, заданный ему 19 февраля Тарасенковым, «не отвечал ни слова» [Виноградов, 2018, т. 7: 317].

На очевидное несоответствие столь немногословного общения Тарасенкова с Гоголем весьма значительному объему сообщаемых им сведений о писателе обратили внимание еще

современники. Один из них по поводу мемуаров Тарасенкова замечал: «...Г. Тарасенков придает своей брошюре чрезвычайную важность, полагает, что она окончательно решает вопрос о последних днях жизни Гоголя <...> из его статьи <...> всякий читатель имеет прямое право заключить, что автор действительно следил за последнею болезнью Гоголя во все продолжение ее развития <...> А между тем из самой брошюры <...> оказывается, что г. Тарасенков вовсе не следил за последнею болезнью Гоголя, что он был призван тогда уже, когда великому поэту оставалось одно только — умереть!» [Назаров: 924].

Крайняя скудость времени, проведенного Тарасенковым у постели молчащего больного, — не позволившая мемуаристу хоть сколько-нибудь узнать Гоголя, — заставила его прибегнуть к отзывам и воспоминаниям о писателе других лиц. Установлено, что в своей статье Тарасенков использовал рассказы о Гоголе по крайней мере трех его друзей и знакомых — графа А. П. Толстого, С. П. Шевырева, В. О. Шервуда, а также позднейшие, 1856 г., биографические и эпистолярные публикации, посвященные Гоголю, П. А. Кулиша и М. П. Погодина (см.: [Виноградов, 2018, т. 7: 306–307, 410]). Однако при этом Тарасенков нигде не ссылается на источники сообщаемых им сведений, желая, по-видимому, создать у читателя впечатление, что информация предлагается «из первых уст».

Кроме неоправданного желания Тарасенкова выдать себя за близкого собеседника, чуть ли не друга Гоголя, в категорических суждениях врача-мемуариста нельзя не заметить определенной самонадеянности преисполненного своим высоким авторитетом врача, не сомневающегося в достижениях современной ему медицины. Предвзятость Тарасенкова в его мемуарах особенно заметна в приведенном выше его суждении о том, что Гоголь — известный всем своим незаурядным умом, признанный всеми гениальный писатель, — будто бы невежественно и суеверно отзывался о «лекарствах аптечных» как о ядах. Подлинность этого «свидетельства» Тарасенкова, полученного, к тому же, как выясняется, из третьих рук, критики не выдерживает.

Можно заметить, что «легенда», по которой Тарасенков выстраивает свои воспоминания о «странностях» Гоголя,

полностью укладывается в слова самого писателя о недалеких, суеверных чиновниках в десятой главе первого тома «Мертвых душ»: «Всю жизнь не ставит в грош докторов, а кончится тем, что обратится наконец к бабе, которая лечит зашептываньями и заплевками, или, еще лучше, выдумает сам какой-нибудь декохт из невесть какой дряни, которая, Бог знает почему, вообразится ему именно средством против его болезни» (5: 200).

Сами по себе эти гоголевские строки, в которых суеверные «зашептывания и заплевки» противопоставляются искусству докторов, а неразумное самолечение высмеивается столь же недвусмысленно, указывают на определенную предвзятость суждений Тарасенкова о Гоголе. Безусловно, низводить мышление писателя до уровня представлений майора Ковалева из повести «Нос», размышляющего о тайных «волхвованиях» «баб-колдовкок», есть само по себе недоразумение.

О мнимости негативного отношения Гоголя к медицине говорит хотя бы то, что сам он в конце жизни снабжал сестру Ольгу медицинскими пособиями для лечения крестьян и помогал ей организовывать для этого в деревне аптеку.

Кроме этих общих соображений, есть и частные, вполне конкретные факты, указывающие на то, что Тарасенков в своих мемуарах был далек от стремления передать подлинный облик Гоголя, но руководствовался узкими корпоративными интересами. Из сравнения двух редакций мемуаров Тарасенкова — черновика воспоминаний, который мемуарист не предназначал к печати, и журнальной публикации — с очевидностью выясняется, что в приведенных суждениях мемуариста, которые выставляют писателя ограниченным суевером, нашло отражение неблагоприятное стремление самого Тарасенкова скрыть очевидную ошибку медиков, которая незадолго до кончины Гоголя стала причиной смерти другого пациента. Предвзятое суждение Тарасенкова о Гоголе представляет собой намеренное искажение рассказанной им самим в черновой редакции мемуаров истории о том, как за месяц до смерти Гоголя, 26 января 1852 г., умерла Е. М. Хомякова — близкая родственница друзей писателя, сестра Н. Я. Языкова и жена А. С. Хомякова, давний духовный друг самого Гоголя.

6 апреля 1852 г. Тарасенков в рабочей, черновой редакции своих мемуаров о Гоголе (впервые напечатанной лишь полвека спустя, в 1897 г.; Тарасенков умер в 1873 г.) сообщал: «Он (Гоголь. — И. В.) часто навещал ее, и, когда она была уже в опасности, при нем спросили у Д<октора> Альфонского, в каком положении он ее находит, он отвечал: “Надеюсь, что ей не давали каломель²¹, который может ее погубить?!” Но Гоголю было известно, что каломель уже был дан — он вбегает к графу <А. П. Толстому> и бранным голосом говорит: “Все кончено, она погибнет, ей дали ядовитое лекарство!” К несчастью, больная действительно в скором времени умерла» [Виноградов, 2018, т. 7: 237].

В 1856 г. в журнальной статье «Последние дни жизни Николая Васильевича Гоголя» Тарасенков, пересказывая эту историю, удалил слова о «каломели» и профессоре А. А. Альфонском, докторе медицины и хирургии, ректоре Московского университета. Вместо рассказа об отмеченной Альфонским непоправимой врачебной ошибке Тарасенков включил в мемуары рассуждение об «аптечных лекарствах» — так что в итоге роковой просчет медиков был скрыт, а Гоголь выставлен в резко компрометирующем свете — в виде неумного, невежественного фанатика, с крайним неодобрением отзывающегося о лекарствах как ядах. Вместо «невыгодного» рассказа об ошибке медиков, Тарасенков в новой редакции статьи сообщал: «Когда ему объявили, что она в опасности и что ей назначены были аллопатические аптечные²² лекарства <...> он в большом волнении прибежал к своему другу и предсказывал неминуемую гибель» [Виноградов, 2018, т. 7: 237–238].

В столь откровенной ангажированной защите Тарасенковым интересов врачебного сословия — в жертву которой без сожаления приносился подлинный облик Гоголя, — заключалась изрядная доля лукавства. Ошибка в лечении Хомяковой, приведшая к ее смерти в возрасте тридцати четырех лет, была действительно допущена врачами, и скрывать эту ошибку было по крайней мере рискованно: современникам эта история была хорошо известна. 27 января 1852 г. родственник Хомякова В. И. Хитрово записал в своем дневнике: «Неожиданна была эта смерть женщины, полной жизни, в какую-нибудь неделю,

что она была больна. По рассказам А<лексея> С<тепановича> <Хомякова>, доктора много виноваты в ее смерти тем, что они дали порошок (каломель), от коего она преждевременно родила, и умерла более от изнеможения сил, чем от болезни...» [Хитрово В. И., Хитрово Д. В.: 93]. Ю. Ф. Самарин, со слов Хомякова, также свидетельствовал: «...Екатерина Михайловна скончалась вопреки всем вероятностям <...> Два доктора, не узнав болезни, которой признаки, по его словам, были очевидны, впали в грубую ошибку...» [Самарин: 129].

Безусловно, нельзя было назвать успешным и лечение — несколькими врачами, вместе с самим штаб-лекарем Тарасенковым, — самого Гоголя, тоже закончившееся смертью. Задним числом врач-мемуарист возложил вину за неудачное врачебное участие на якобы отрицательное отношение к медицине самого писателя. Очевидно, что сомнительные «свидетельства» о Гоголе доктора Тарасенкова — почти случайного лица в окружении писателя — следует воспринимать критически.

Так, мемуарист заявлял, будто Гоголь не следовал назначениям врачей. Однако в пользу того, что писатель, напротив, вовсе не отказывался от лекарств, назначаемых врачами, а всегда следовал медицинским предписаниям, говорит вполне «привычное» для Гоголя общение на протяжении всей жизни со многими русскими и европейскими знаменитостями врачебной науки и практики того времени. Об этом свидетельствует и факт лечения не только в Гrefенберге у В. Присница, но и на многих других известных европейских и русских курортах, начиная от Крыма до Баден-Бадена, Мариенбада, Гастейна, Висбадена, Ниццы, Остенде, Карлсбада, Швальбаха, Эмса и др. На некоторых из указанных курортов Гоголь бывал неоднократно. Обращаясь к врачам за помощью, писатель искал у них совета отнюдь не по принуждению, а по собственной инициативе. Делал это Гоголь, по его смиренному сознанию, вследствие «малодушия своего» — по причине недостаточного упования на Промысл (13: 176). Среди многочисленных докторов, лечивших Гоголя, были прославленный петербургский лейб-медик Н. Ф. Арендт, широко известные в России и Европе врачи И. Е. Дядьковский, С. Ф. Гаевский, С. И. Кричевский, Ф. И. Иноземцев, И. Г. Копп, Ж. Н. Маржолен²³,

Г. В. Циммерман²⁴, К. А. Алерц²⁵, Г. Д. Кине, К. И. Гартман, М. Й. Келиус, П. Крукенберг, К. Г. Карус, Л. Флеклес, И. Л. Шенлейн, А. И. Овер и др. Все они по своей компетенции, безусловно, превосходили начинающего штаб-лекаря Тарасенкова. Даже те «хваленые» заграничные «пилюли», о которых пренебрежительно отзывался Тарасенков, сообщая, будто Гоголь употреблял их не по назначению врачей, а по совету частных лиц, на самом деле, судя по всему, выписал ему в Париже не менее авторитетный европейский доктор медицины Д. Груби (см.: (14: 378, 396–397, 402, 404)), знакомый Н. И. Пирогова.

По-видимому, в связи со смертью Гоголя Тарасенков испытывал серьезные опасения за профессиональную репутацию и авторитет опекавших писателя перед смертью медиков (в число которых входил он сам, хотя и не в той преувеличенной степени, в какой он пытался представить свое участие). Кому хотелось попасть в число врачей, лечащих по принципу, подмеченному Гоголем в его «Ревизоре»: «Человек <...> если умрет, то и так умрет; если выздоровеет, то и так выздоровеет» (3–4: 222–223). Образно говоря, тяжестью своих болезней и самой кончиной Гоголь еще раз оказался неожиданным «ревизором» современного ему общества — «провел» внезапную «ревизию» состояния медицинской науки своего времени. Результат ее оказался не в пользу медиков, так что, спасая репутацию, вину за неэффективное лечение Тарасенков некоторым образом попытался возложить на самого покойника.

Эта цеховая предвзятость, характерная для воспоминаний Тарасенкова, его «корпоративное» мышление — поведение, напоминающее (хоть и отдаленно, но вполне очевидно) повадки героев другой гоголевской комедии, посвященной карточным игрокам, — могут служить косвенным пояснением, почему Гоголь, несмотря на частые обращения к заслуженным медикам, несмотря на благодарную память о школьном наставнике докторе Орлае и сугубо уважительное отношение к методу австрийского врача Присница, порой испытывал резонное недоверие к современной ему медицине. Каким авторитетом могла пользоваться в то время врачебная наука, если, согласно журнальным публикациям, ее уровень порой не обеспечивал даже того, чтобы с уверенностью отличить

летаргию от действительной смерти? Согласно строкам журнальной статьи 1846 г., «самые опытные люди, самые ученые испытатели человеческой природы признали в сем отношении несовершенство человеческих познаний» [О средствах к предупреждению: 3–4]. Иначе говоря, Гоголь отнюдь не сторонился врачебной помощи: он всегда хотел лечиться (и по возможности лечился у наиболее сведущих докторов), но, увы, в большинстве случаев это оказывалось безрезультатным. «Я знаю, врачи добры: они всегда *желают добра*», — спокойно, но с уверенностью в надвигающейся кончине, сказал Гоголь в первый же день, когда Тарасенков в качестве врача был приглашен к его постели [Виноградов, 2018, т. 7: 302]. Многочисленное медицинское лечение у общепризнанных авторитетов российской и западноевропейской медицины пользы ему почти никогда не приносило. Поэтому-то скептическое отношение к врачебной практике — и к самой весьма ограниченной в средствах, зараженной модным масонством медицине — он высказывал неоднократно, и всякий раз мотивировал свое недоверие вполне основательно, без тех нелепых, суеверных крайностей, которые приписывал ему штаб-лекарь Тарасенков.

Так, 26 февраля (н. ст.) 1843 г. Гоголь писал Данилевскому: «Какой доктор, хотя бы он знал донага всю натуру человека, может нам определить нашу внутреннюю болезнь? Бедный больной иногда имеет над ним по крайней мере то преимущество, что может чувствовать, где, в каком месте у него болит, и по инстинкту выбирает сам для себя лекарство» (12: 177).

14 февраля (н. ст.) 1844 г. он писал также Погодину: «Основываясь на признаках и подобию, лучшие врачи бывали причиною смерти больного <...> не следует врачу пропускать без внимания болезненный голос больного, когда он говорит: у меня не там болит...» (12: 324–325).

В декабре (н. ст.) 1844 г. Гоголь писал Плетневу: «...Если человек <...> дошел до того, что может видеть <...> свою природу, он один <...> может знать, какой дорогой ему <...> идти. <...> Животное, когда заболит, ищет само себе [внутренним инстинктом] траву и находит ее <...> иногда искусные врачи <...> принимали одну болезнь за другую» (12: 521, 523).

В «Авторской исповеди» (1847) Гоголь повторял: «Часто и наискуснейшие врачи принимали одну болезнь за другую и узнавали ошибку свою только тогда, когда разрезывали уже мертвый труп» (6: 248).

12 сентября (н. ст.) 1845 г. Гоголь сообщал Жуковскому: «...Я тогда только и чувствовал себя хорошо, когда бывал в дороге. Дорога меня спасала всегда, когда я засиживался долго на месте или попадал в руки докторов, по причине малодушия своего, которые всегда мне вредили, не зная ни на волос моей природы» (13: 176).

После медицинского осмотра в Берлине у доктора Шенлейна Гоголь 1 октября (н. ст.) 1845 г. писал графу А. П. Толстому: «...Подумавши обо всем строго, я решил внутренне последовать пословице: “Людей расспрашивай, а держись своего разума”. Умными советами воспользуйся, а изучай в то же время свою собственную натуру для того, чтобы уметь применить к ней умные советы» (13: 187).

Однако главное заключалось вовсе не в этом «противостоянии» Гоголя в «борьбе» за свою жизнь и здоровье с лечившими его докторами. На самом деле проблема в значительной степени состояла именно в особом духовном призвании писателя — в понимании им промыслительного характера ниспосылаемых недугов. 1 мая (н. ст.) 1846 г. Гоголь, в частности, сообщал матери и сестрам: «Средства простые мне всегда помогали, как-то: дорога, воздух и холодная вода; лекарства же только расстраивали, а потому я давно их бросил, уверившись, что один Бог наш доктор и что Его одного должно молить о излечении» (13: 313). 2 февраля 1852 г. Гоголь отвечал ослепшему капитан-лейтенанту Барановскому: «Облегченья в моих недугах ничему другому не могу приписать, как только молитвам <...>. Все леченья медицинские, сколько припомню, мне не помогали, кроме <...> холодных вытираний...» (15: 467).

Для осмысления заветных взглядов Гоголя на способы исцеления от болезни особого внимания заслуживают два его письма 1843–1844 гг. к тяжело страдавшему другу Николаю Языкову²⁶.

Гоголь, передавая собственные способы избавления от недуга, считая своего приятеля столь же полноценным

и одаренным поэтом и художником, как он сам, в письме к Языкову от 4 ноября (н. ст.) 1843 г. советовал: «...В душе у поэта сил бездна. Ежели простой человек борется с неслыханными несчастиями и побеждает их, то поэт непременно должен побеждать большие и сильнейшие. <...> Все мази и притирания надобно понемногу отправлять за окошко. <...> Вместо того следует дать работу духу. На болезнь нужно смотреть, как на сражение. Сражаться с нею <...> следует таким же образом, как святые отшельники говорят о сражении с дьяволом. С дьяволом, говорят они, нельзя сражаться равными силами, на такое сражение нужно выходить с большими силами <...> Сам его не победишь, но, взлетевши молитвой к Богу, обратишь его в ту же минуту в бегство. <...> Как бы то ни было, ведь были такие же люди, которые страдали от жестоких болезней, но потом дошли до такого состояния, что уже не чувствовали болей, а <...> чувствовали в то время радость, непостижимую ни для кого. <...> Только постоянным пребыванием в <...> вечном прощении о помощи окрепли они духом и привели его в беспрестанное восторговение, могущее всё победить в мире. <...> С помощью высшею возможно победить всякую болезнь» (12: 288–290).

Спустя три с половиной месяца, 15 февраля (н. ст.) 1844 г., Гоголь еще раз писал Языкову: «Есть средство в минутах трудных, когда страданья душевные или телесные бывают невыносимо мучительны; его добыл я сильными душевными потрясениями, но тебе его открою. Если найдет такое состояние, бросайся в плач и слезы. Молись рыданьем и плачем. Молись <...> как молится утопающий в волнах, ухватившийся за последнюю доску. Нет горя и болезни душевной или физической, которых бы нельзя было выплакать слезами. <...> Много есть на всяком шагу тайн, которых мы и не стараемся даже вопрошать. Спрашивает ли кто-нибудь из нас, что значат нам случающиеся препятствия и несчастья, для чего они случаются? Терпеливейшие говорят обыкновенно: так Богу угодно. А для чего так Богу угодно? Чего хочет от нас Бог сим несчастьем? — этих вопросов никто не задает себе. Часто мы должны бы просить не об отвращении от нас несчастий, но о прозрении, о проразумении тайного их смысла и о просветлении очей наших.

Почему знать, может быть, эти горя и страдания, которые ниспосылаются тебе, ниспосылаются именно для того, чтобы произвести в тебе тот душевный вопль, который бы никак не исторгнулся без этих страданий. <...> Этот душевный вопль должен быть горнилом твоей поэзии» (12: 327–328).

Вероятно, с точки зрения некоторых медиков Гоголь в своих представлениях о возможностях преодоления физической болезни работой духа, средствами усиленной молитвы, был только самонадеян. Именно в таком свете изображает в своих мемуарах историю последних дней Гоголя штаб-лекарь Тарасенков. Однако вся христианская история сохранила и продолжает являть бесчисленное множество случаев чудесного исцеления от болезни, даруемой по молитвам верующего. И это тоже вполне бесспорная, подлинная реальность — непреложный факт, достоверный не менее медицинского.

В «Авторской исповеди» Гоголь говорил, что открытая проповедь «неуместна», выглядит «странно» в устах светского писателя (6: 216): «... Не мое дело поучать проповедью. <...> Мое дело говорить *живыми образами*, а не рассуждениями» (6: 253). В то же время, по поводу открытой проповеди он с сожалением констатировал, что «многие» из священников, «почти уверились, что их никто теперь не слушает, что слова и проповедь роняются на воздух» (6: 94). Поэтому свою задачу как современного художника Гоголь видел в том, чтобы «читатель действительно почувствовал, что выведенное лицо взято именно из того самого тела, из которого создан и он сам»: «Тогда только сливается он сам с своим героем и нечувствительно принимает от него те внушения, которых никаким рассуждением и никакою проповедью не внушишь» (6: 235).

Эти соображения Гоголь относил не только к церковной проповеди и художественному творчеству, но и к науке в целом. В отдельной статье «О науке» он указывал: «У нас <...> всякий скучает <...> когда ему дается слишком долгая инструкция и толкуют то, что он и сам уже смекнул <...>. Проследи лучше наш ученый сам в себе науку, прежде чем стал ее проповедать, проживи так в беседе с нею, как монах живет с Богом, наложив

молчание на уста свои. И когда уже совокупились в тебе самом наука в одно крепкое ядро и содержишь ее в голове всю в не разрушаемой связи, — тогда можешь проповедовать ее. <...> Не заботься, тебя поймут. <...> у нас давно живет пословица: умный поп хоть губами шевели, а мы, грешные, догадываемся» (6: 343–344).

В статье «Несколько слов о нашей Церкви и духовенстве» Гоголь добавлял: «Храни нас Бог защищать теперь нашу Церковь: Это значит уронить ее. <...> Благоуханьем душ наших должны мы возвестить ее Истину. Пусть миссионер католичества западного <...> красноречием <...> слов исторгает скоро высыхающие слезы, проповедник же католичества Восточного должен выступить так перед народом, чтобы уже от одного его смиренного вида <...> тихого потрясающего гласа, исходящего из души, в которой умерли все желанья мира, все <...> в один голос заговорило бы к нему: “Не произноси слов, слышим и без них святую правду твоей Церкви!”» (6: 36).

В этих взаимодополняющих друг друга размышлениях самим Гоголем была сформулирована принципиальная особенность его как художника. И творчество, и сама жизнь писателя, и даже его смерть, заключают в себе характерную черту, без которой понимание его наследия невозможно. Она состоит в том, что, за исключением «Выбранных мест из переписки с друзьями», а также нескольких важных опытов создания сочинений в религиозно-нравственном жанре, доминантные, основополагающие основы его творчества открыто проповедническим, наглядно представленным образом в нем не преобладают. Однако они пронизывают его изнутри так, что неотразимой «пропагандой» и наглядной проповедью веры становится сама воплощенная в гоголевских образах жизнь. Гоголь глубоко понимал, что литература без духовного, религиозного начала — соль обуявшая (Мф. 5: 13; Лк. 14: 34).

Как бы превратно ни изображал последние дни Гоголя мексиканский журналист Тарасенков, таким же внешне не «победоносным», но тем не менее столь же последовательным утверждением духовных начал стала кончина писателя. На смену расхожим, навязываемым, с той или другой целью, мифам, предвзятым идеологическим схемам, должно прийти вдумчивое и уважительное изучение наследия Гоголя.

Примечания

- ¹ На это, в частности, обращает внимание В. А. Воропаев: [Воропаев: 270, 273–275].
- ² См.: [Виноградов, 2018, т. 7: 238, 266–267, 269–271, 274–275, 278, 282, 286, 295, 298–299, 301–302, 311–312, 314–315, 318, 337, 341–342, 349, 354, 367].
- ³ См. также: [Виноградов, 2018, т. 7: 269–270, 299, 311–312].
- ⁴ ОР РГБ. Ф. 88. К. 6. Ед. хр. 87. Л. 1–1 об. Выражаю благодарность М. А. Можаровой, указавшей мне на этот источник.
- ⁵ Там же.
- ⁶ В частности, почти ёрнический характер по отношению к религиозным вопросам носит описание предсмертной болезни Гоголя в письме западника В. П. Боткина к И. С. Тургеневу, отправленное из Москвы в Петербург 21 февраля 1852 г. — в день смерти писателя: «Недели за полторы <до кончины> у него сделался запор, Иноземцев советовал ему поставить клистир да и захворал сам. Приехав к нему чрез несколько дней — находит Гоголя хуже — клистир он не ставил. “Я ничего не хочу делать, — пусть будет воля Божия”. Все близкие к нему на коленях умоляли его поставить клистир — он не соглашался. Вследствие запора сделалось воспаление — решили поставить пиявки — он и слышать не хотел. Говорят два священника несколько часов уговаривали его, доказывая, что поставить клистир — не значит идти против воли Божией — Гоголь не слушался» [Виноградов, 2018, т. 7: 283]. Эту историю пересказывал, в сходных выражениях, Н. Ф. Павлов в письме к А. В. Веневитинову от 1 марта 1852 г.: «Гоголь истощил себя постом; лекарства никакого не хотел принимать, даже не позволил поставить клистира, кажется, от того, что думал, что, прибегнув к человеческой помощи, оскорбит величие Божие» [Виноградов, 2018, т. 7: 376].
- ⁷ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. Т. 5. С. 140. Здесь и далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.
- ⁸ Земляк и приятель Гоголя О. М. Бодянский, к примеру, характеризовал в 1849 г. «Отечественные Записки» и «Современник» как «самые неблагонамеренные русские журналы» [Павловский: 402]. 2 апреля 1848 г. сам Император распорядился «на Отечественные Записки и Современник, замеченные особенно в помещении статей и выражений сомнительного духа, обратить самое строгое внимание цензуры» [Барсуков: 289].
- ⁹ Источником этой сцены Гоголю послужило изображение Д. Н. Бантышом-Каменским в «Истории Малой России» (1822) — давно знакомой Гоголю — обычаев Запорожской Сечи: «...Ничто не могло сравниться с казнию убийцы: Козак, умерщвлявший другого, был бросаем в могилу, потом опускали на него гроб с телом убитого им товарища и засыпали их землею» [Бантыш-Каменский, 1822: 16]. См. также: [Бантыш-Каменский, 1830: 68].
- ¹⁰ См.: [О средствах к предупреждению].

- ¹¹ Вероятно, имеется в виду петербургский аптекарь Филипп Христиан Фишер (1797–1842), член Санкт-Петербургского Ученого фармацевтического общества в 1821–1824 гг., а также нескольких петербургских масонских лож (в 1810–1822 гг.) (см.: Месяцеслов с росписью чиновных особ, или Общий штат Российской Империи, на лето от Рождества Христова 1821. СПб., <1821>. Ч. 1. С. 714; Месяцеслов с росписью чиновных особ, или Общий штат Российской Империи, на лето от Рождества Христова 1824. СПб., <1824>. Ч. 1. С. 596; [Серков: 836, 1088, 1089, 1106, 1111]; см. также: <Саитов В. И.> Петербургский некрополь / <изд.> вел. кн. Николай Михайлович. СПб., 1913. Т. 4. С. 366.
- ¹² Сам Гоголь относил Анненкова к «господам, до излишества живущим в Европе» (15: 443).
- ¹³ Так характеризовал гоголевскую оценку австрийского врача Анненков [Виноградов, 2017, т. 3: 540].
- ¹⁴ К «религиозному фанатизму» идеологи, подобные Анненкову, относят по обыкновению любое сколько-нибудь кажущееся им «выходящим за рамки» проявление веры.
- ¹⁵ Штаб-лекарь Федор Прокофьевич Голованев занимался медицинской практикой в Лубнах в 1810–1827 гг.
- ¹⁶ Гоголь умер на 43-м году жизни, его отец — на 48-м.
- ¹⁷ См.: Внутренние известия // Северная Пчела. 1829. 23 апреля. № 49. С. 1.
- ¹⁸ Позднее о вызывающей меркантильности некоторых лечащих врачей Гоголя, докторов А. И. Овера и С. И. Клеменкова, сообщал в своих записках фельдшер А. В. Зайцев [Виноградов, 2018, т. 7: 318–319, 325].
- ¹⁹ Гоголь, возможно, воспользовался в данном случае именем реального человека. В 1825–1833 гг. в Петербурге в управлении воспитательных домов Императрицы Александры Феодоровны служил кассиром чиновник Христиан Иванович Гибнер. Известны также три российских лекаря 1800–1830-х гг. с такой фамилией — московский штаб-лекарь Андрей Иванович Гибнер (статский советник), лекари Карл Гибнер и Иван Гибнер.
- ²⁰ Ремесло цирюльника объединяло в себе в первой половине XIX в. профессии «парикмахера и фельдшера». См.: Указатель жилищ и зданий в Санктпетербурге, или Адресная книга, с планом и таблицею пожарных сигналов: на 1823 год. Издал С. Аллер. СПб., 1822. С. 539.
- ²¹ Каломель — минерал, хлорид ртути; токсичный препарат, применявшийся ранее в медицине как противомикробное средство.
- ²² Слово «аптечные» выделено Тарасенковым, что призвано отослать читателя к началу статьи, где это слово также было напечатано курсивом: «Об лекарствах *аптечных* он имел понятие как об ядах...»; см. выше.
- ²³ «MARJOLIN (Jean Nic.), zu Paris, Med. Dr.» [Callisen, 1842: 236]. В 1828 г. хирург и патолог Ж. Н. Маржолен (1780–1850) впервые описал пациента с послеожоговым рубцом, края которого получили злокачественное изменение; с тех пор рак, развивающийся в рубцах, носит название «язва Маржолена» (Marjolin's ulcer).
- ²⁴ «ZIMMERMANN (Heinrich Wilhelm, Edl<er> v<on> <из дворян; нем.>)...» [Callisen, 1845: 375]. С 1835 г. Г. В. Циммерман служил главным врачом

в австрийском военном госпитале в Виценце. В 1836 г. в Парме была издана его книга о мерах по предотвращению итальянской холеры. Во второй половине 1830-х — 1840-х гг., вероятно, именно он лечил русских художников (и Гоголя) в Риме и Неаполе (в мемуаристке и переписке современников доктор Циммерман упоминается, без инициалов, как лицо из окружения Гоголя 1837–1847 гг.).

²⁵ Личный врач римского папы Григория XVI; упоминается в переписке Гоголя и А. А. Иванова.

²⁶ Языков скончался в 1846 г. в возрасте сорока трех лет после продолжительного безуспешного лечения у европейских знаменитостей. Почти в том же возрасте, в сорок два года, умер пять лет спустя, в 1852 г., Гоголь.

Список литературы

1. [Бантыш-Каменский Д. Н.] История Малой России со времен присоединения оной к Российскому Государству при Царе Алексее Михайловиче, с кратким обозрением первобытного состояния сего края. — М., 1822. — Ч. 2. — 324 с.
2. [Бантыш-Каменский Д. Н.] История Малой России. От присоединения сей страны к Российскому Государству до избрания в Гетманы Мазепы. — М., 1830. — Ч. 2. — 223 + 62 с.
3. Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. — СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1895. — Кн. 9. — 499 с.
4. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1953. — Т. 1. — 575 с.; 1956. — Т. 10. — 474 с.
5. Виноградов И. А. Гоголь — художник и мыслитель: христианские основы мирозерцания. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. — 448 с.
6. Виноградов И. А. «Необыкновенный наставник»: И. С. Орлай как прототип одного из героев второго тома «Мертвых душ» // Нові гоголезнавчі студії. Нові гоголезнавчі студії. — Симферополь; Киев, 2005. — Вып. 2 (13). — С. 14–55.
7. Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: в 7 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2017–2018. — Т. 1. — 2017. — 736 с.; Т. 2. — 2017. — 672 с.; Т. 3. — 2017. — 672 с.; Т. 4. — 2018. — 704 с.; Т. 7. — 2018. — 640 с.
8. Воропаев В. А. «Ей, гряди, Господи Иисусе»: Тайна смерти Н. В. Гоголя в свете его церковного мировоззрения // Русско-Византийский вестник. — 2019. — № 1 (2). — С. 244–288.
9. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: [в 14 т.] — [Ленинград]: АН СССР, 1937–1952. — Т. 1: Ганц Кюхельгартен. Вечера на хуторе близ Диканьки / тексты и коммент. подгот. И. Я. Айзеншток, Н. П. Андреев, А. И. Белецкий, Г. С. Виноградов, В. В. Гиппиус, М. К. Клеман, Н. К. Пиксанов, Н. Л. Степанов, П. Т. Щипунов. — 1940. — 556 с.
10. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. — Т. 1–17. — 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936 с.
11. Заботливость Французов о предупреждении опасности погребения заживо мнимо умерших // Журнал Министерства Внутренних Дел. — 1844. — Ч. 7. — С. 496–498.

12. [Зелингер Ю. Э.] Жизнеописание Викентия Присница. С портретом его. Соч. доктора Ю. Э. Зелингера. Пер. с немецкого. — СПб.: Изд. В. Н. Дорошенко, 1853. — 173 с.
13. Кулиш П. А. Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем: в 2 т. / изд. подгот. И. А. Виноградов. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — 704 с.
14. Летаргический сон // Сын Отечества и Северный Архив. — 1831. — Т. XX. — № 23. — С. 181–191.
15. Лидин В. Г. Перенесение праха Н. В. Гоголя / публ. Л. Ястржембского // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. — М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. — [Т.] 1. — С. 243–246.
16. [Назаров Н. С., князь] Н. Н. Письмо к редактору // Санкт-Петербургские Ведомости. — 1857. — 20 авг. — № 179. — С. 924.
17. Носов В. Д. [Паламарчук П. Г.] «Ключ» к Гоголю. Опыт художественного чтения / вступ. ст. Б. Филиппова. — London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1985. — 139 с.
18. О погребении обмерших и средствах к предупреждению этого несчастья // Журнал Министерства Внутренних Дел. — 1846. — Ч. 13. — С. 445–458.
19. О средствах к предупреждению погребения обмерших. Напечатано по приказанию г. Министра Внутренних Дел <графа Л. А. Перовского>. — <СПб.>: В Тип. Министерства, 1846. — 92 с.
20. Павловский И. Ф. Осип Максимович Бодянский в его дневнике 1849–1850 гг. // Русская Старина. — 1888. — Т. 60. — № 11. — С. 395–416.
21. Попов Е., протоиерей. Общеправославные чтения по православно-нравственному богословию. В порядке десяти заповедей Божиих: в 2 ч. — 2-е изд. — СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1901. — 1088 с.
22. Рамазанов Н. Московская городская хроника. Художественные известия // Литературный отдел Московских Ведомостей 1853 года, февраля 26-го дня, № 25-й. — С. 260.
23. [Самарин Ю. Ф.] Отрывок из записок Ю. Ф. Самарина. (Сообщено баронессой Э. Ф. Раден) // Татевский сборник С. А. Рачинского. — СПб., 1899. — С. 128–133.
24. Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000: энциклопедический словарь. — М.: РОССПЭН, 2001. — 1222 с.
25. [Хитрово В. И., Хитрово Д. В.] Воспоминания об Алексее Степановиче Хомякове / публ., вступ. заметка и примеч. Е. Давыдовой // Наше наследие. — 2004. — № 71. — С. 91–94.
26. [Callisen A.] Medicinisches Schriftsteller-Lexicon der jetzt lebenden Verfasser. Von Dr. Adolf Carl Peter Callisen. — Copenhagen, 1842. — Band 30. — Len-M. — 501 s.
27. [Callisen A.] Medicinisches Schriftsteller-Lexicon der jetzt lebenden Verfasser. Von Dr. Adolf Carl Peter Callisen. — Altona, 1845. — Band 33. — Th-Z. — 760 s.

Igor' A. Vinogradov

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

info@imli.ru

Myths About the Death of N. V. Gogol: Sources, Genesis, Poetics

Abstract. The article follows up the origin of the myth of the funeral of Gogol in the state of lethargy. The ideological roots of this myth, which still obscures the real history of the last days of Gogol's life and the very content of his spiritual heritage, are studied. A wide range of problems related to the practice of professional treatment in the first half of the 19th century, including the phenomenon of mercantilism and lack of professionalism of some physicians of that time, the problem of frequent nondistinction of apparent death and lethargic state by the medicine of that time, as well as the question of the relationship between the physiological component of the disease and spiritual means of healing used by Gogol, are touched upon in the article. Attention is drawn to the unsuccessfulness of the writer's long treatment in numerous European and domestic medical bodies. The identities of several reputable doctors who treated the writer are confirmed. The apocryphalness of some information reported in the memoirs about Gogol of the head physician A. T. Tarasenkov is noted. The distortion of Gogol's image in these memoirs is explained by the pragmatic approach of the doctor in standing up for the corporate interests of the medical caste. The content of the last days of Gogol is put in the context of the writer's ideas about the providential value of the ailments, regarded by the writer as a kind of "road signs", encouraging everyone to search for the right path, and the artist, in addition, to improve his writing. The study of biased opinions about Gogol as a religious fanatic, whose behavior before his death supposedly caused his premature death, allows us to conclude that the biographical myth has a deliberate and constructed character.

Keywords: Gogol, lethargy, fiction, biographical myth, criticism of sources, social ideology, spiritual heritage

About the author: *Vinogradov Igor' A.* — Doctor of Philology, Chief Investigator, A. M. Gorky Institute of World Literature, The Russian Academy of Sciences (ul. Povarskaya 25a, Moscow, 121069, Russian Federation)

Received: January 20, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Vinogradov I. A. Myths About the Death of N. V. Gogol: Sources, Genesis, Poetics. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 99–137. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7762 (In Russ.)

References

1. Bantysh-Kamenskiy D. N. *Istoriya Maloy Rossii so vremen prisoedineniya onoy k Rossiyskomu Gosudarstvu pri Tsare Aleksee Mikhayloviche, s kratkim obozreniem pervobytnogo sostoyaniya sego kraya* [The History of Little Russia Since It Joined the Russian State Under Tsar Alexei Mikhailovich, with a Brief Overview of the Primitive State of This Land]. Moscow, 1822, part 2. 324 p. (In Russ.)
2. Bantysh-Kamenskiy D. N. *Istoriya Maloy Rossii. Ot prisoedineniya sey strany k Rossiyskomu Gosudarstvu do izbraniya v Getmany Mazepy* [History of Little Russia. From the Accession of This Country to the Russian State up to the Election of Mazepa's Hetman]. Moscow, 1830, part 2. 223 + 62 p. (In Russ.)
3. Barsukov N. *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina* [Life and Works of M. P. Pogodin]. St. Petersburg, Typography of M. M. Stasyulevich Publ., 1895, vol. 9. 499 p. (In Russ.)
4. Belinskiy V. G. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 tomakh* [The Complete Works: in 13 Vols]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1953–1959, vol. 1, 1953. 575 p.; vol. 10, 1956. 474 p. (In Russ.)
5. Vinogradov I. A. *Gogol' — khudozhnik i myslitel': khristianskie osnovy mirosozertsaniya* [Gogol as an Artist and Thinker: Christian Foundations of His Worldview]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science Publ., 2000. 448 p. (In Russ.)
6. Vinogradov I. A. “An Unusual Mentor”: I. S. Orlay as the Prototype of One of the Heroes of the Second Volume of “Dead Souls”. In: *Novye gogolevedcheskie studii* [New Gogol's Studios]. Simferopol, Kiev, 2005, issue 2 (13), pp. 14–55. (In Russ.)
7. Vinogradov I. A. *Letopis' zhizni i tvorchestva N. V. Gogolya (1809–1852): v 7 tomakh* [The Chronicle of Life and Works of N. V. Gogol (1809–1852): in 7 Vols]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017–2018, vol. 1, 2017. 736 p.; vol. 2, 2017. 672 p.; vol. 3, 2017. 672 p.; vol. 4, 2018. 704 p.; vol. 7, 2018. 640 p. (In Russ.)
8. Voropaev V. A. “Come, Lord Jesus!”: The Secret of N. V. Gogol's Death in the Light of His Church Worldview. In: *Russko-Vizantiyskiy vestnik* [Russian-Byzantine Bulletin], 2019, no. 1 (2), pp. 244–288. (In Russ.)
9. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy: v 14 tomakh* [The Complete Works: in 14 Vols]. Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1940, vol. 1. 556 p. (In Russ.)
10. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh (15 knigakh)* [The Complete Works and Letters: in 17 Vols (15 Books)]. Moscow, Kiev, Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2009–2010, vol. 1–17. 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936. (In Russ.)
11. Attention of the French People to the Prevention of the Premature Burial of the Pretended Dead. In: *Zhurnal Ministerstva Vnutrennikh Del* [Journal of the Interior Ministry], 1844, part 7, pp. 496–498. (In Russ.)

12. Zelinger Yu. E. *Zhizneopisanie Vikentiya Prisnitsa, s portretom ego. Sochinenie doktora Yu. E. Zelingera* [The Biography of Vincent Priest, with His Portrait. An Essay of Dr. Yu. E. Zelinger]. St. Petersburg, 1853. 173 p. (In Russ.)
13. Kulish P. A. *Zapiski o zhizni Nikolaya Vasil'evicha Gogolya, sostavlenneye iz vospominaniy ego druzey i znakomykh i iz ego sobstvennykh pisem* [Notes About Life of Nikolai Vasilyevich Gogol, Compiled on the Basis of the Memoirs of His Friends and Acquaintances and His Own Letters]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2003. 704 p. (In Russ.)
14. Lathergic Sleep. In: *Syn Otechestva i Severnyy Arkhiv* [Son of the Fatherland and the Northern Archives], 1831, vol. 20, no. 23, pp. 181–191. (In Russ.)
15. Lidin V. G. Reinterment of the Body of N. V. Gogol. In: *Rossiyskiy Arkhiv: istoriya Otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX vv.: Al'manakh* [Russian Archive: History of the Fatherland in Evidence and Documents of the 18th — 20th Centuries: Almanac]. Moscow, Studiya TRITE Publ., Rossiyskiy Arkhiv Publ., 1994, vol. 1, pp. 243–246. (In Russ.)
16. Nazarov N. S., Prince. N. N. A Letter to the Editor. In: *Sankt-Peterburgskie Vedomosti* [St. Petersburg Gazette], 1857, August 20, no. 179, p. 924. (In Russ.)
17. Nosov V. D. (Palamarchuk P. G.) «Klyuch» k Gogolyu. *Opyt khudozhestvennogo chteniya* [“A Key” to Gogol. An Experiment in Creative Reading]. London, Overseas Publications Interchange Ltd Publ., 1985. 139 p. (In Russ.)
18. About the Burial of the Dead and the Means to Prevent This Misfortune. In: *Zhurnal Ministerstva Vnutrennikh Del* [Journal of the Interior Ministry], 1846, part 13, pp. 445–458. (In Russ.)
19. *O sredstvakh k preduprezhdeniyu pogrebeniya obmershikh* [On the Means to Prevent the Burial of the Deceased]. St. Petersburg, The Printing House of the Ministry Publ., 1846. 92 p. (In Russ.)
20. Pavlovskiy I. F. Osip Maksimovich Bodyansky in His Diary of 1849–1850. In: *Russkaya Starina*, 1888, no. 11, pp. 395–416. (In Russ.)
21. Popov E., Archpriest. *Obshchenarodnye chteniya po pravoslavno-nravstvennomu bogosloviyu. V poryadke desyati zapovedey Bozhiikh* [Public Readings on Orthodox-Moral Theology. In the Order of Ten Commandments of God]. St. Petersburg, Izdanie knigoprodavtsa I. L. Tuzova Publ., 1901. 1087 p. (In Russ.)
22. Ramazanov N. Moscow City Chronicle. Art News. In: *Literaturnyy otdel Moskovskikh Vedomostey 1853 goda* [Literary Department of Moscow Gazette 1853], February 26, no. 25, p. 260. (In Russ.)
23. Samarin Yu. F. An Excerpt from the Notes by Yu. F. Samarin. (Reported by Baroness E. F. Raden). In: *Tatevskiy sbornik S. A. Rachinskogo* [Tatev Collection of S. A. Rachinsky]. St. Petersburg, 1899, pp. 128–133. (In Russ.)
24. Serkov A. I. *Russkoe masonstvo. 1731–2000. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Russian Freemasonry. 1731–2000. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2001. 1222 p. (In Russ.)
25. Khitrovo V. I., Khitrovo D. V. Memories of Alexei Stepanovich Khomyakov. In: *Nashe nasledie*, 2004, no. 71, pp. 91–94. (In Russ.)

-
26. Callisen A. *Medicinisches Schriftsteller-Lexicon der Jetzt Lebenden Verfasser* [*Medicinal Writers Lexicon of Now Living Authors*]. Copenhagen, 1842, vol. 30. 501 p. (In German)
 27. Callisen A. *Medicinisches Schriftsteller-Lexicon der Jetzt Lebenden Verfasser* [*Medicinal Writers Lexicon of Now Living Authors*]. Altona, 1845, vol. 33. 760 p. (In German)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8522

УДК 821.161.1.09“18”

В. А. Воропаев*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
(Москва, Российская Федерация)*

voropaevvl@bk.ru

Мирозерцание и поэтика Н. В. Гоголя в критике Русской эмиграции (1921–2018)*

Аннотация. Русская эмиграция уделила Н. В. Гоголю исключительное внимание (сравнимое, может быть, только с А. С. Пушкиным и Ф. М. Достоевским). Тематика и проблематика гоголеведческих исследований, написанных в Русском зарубежье, чрезвычайно разнообразна. При этом преимущественное внимание в них уделено поэтике произведений Гоголя и религиозному мирозерцанию писателя. Гоголь и Достоевский, Гоголь и христианское отношение к смеху, проблема пошлости в творчестве Гоголя, поэтика страха в повести Гоголя «Вий», театральная эстетика Гоголя, эволюция Гоголя как писателя, ритм прозы Гоголя, проблема человека у Гоголя — все эти вопросы поэтики Гоголя впервые поставлены в критике Русской эмиграции и получили дальнейшее развитие в отечественной науке. Благодаря работам К. В. Мочульского, В. В. Зеньковского, Д. М. Чижевского, С. Л. Франка впервые были опровергнуты укоренившиеся в литературоведении ложные концепции личности Гоголя. Эмигрантское гоголеведение органично вошло в научный оборот современного литературоведения. Несмотря на ограниченную источниковедческую базу, работы авторов Русского зарубежья знаменовали собой новый, важнейший этап в освоении творческого наследия Гоголя.

Ключевые слова: Гоголь, религиозное мирозерцание, биография, поэтика, интерпретация, комическое, ужасное, ритмическая организация текста, мотив, интертекст, альбомная проза

Об авторе: *Воропаев Владимир Алексеевич* — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Ленинские горы, д. 1, г. Москва, Российская Федерация, 119991)

Дата поступления: 20.07.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Воропаев В. А. Мирозерцание и поэтика Н. В. Гоголя в критике Русской эмиграции (1921–2018) // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 138–163. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8522

Русская эмиграция уделила Н. В. Гоголю исключительное внимание (сравнимое, может быть, только с А. С. Пушкиным и Ф. М. Достоевским). В эмиграции не раз издавались как отдельные произведения Гоголя, так и собрания его сочинений. Отметим лишь некоторые из них. В 1921 г. в Берлине в издательстве «Слово» вышло в свет Полное собрание сочинений писателя в 10 томах с предисловием Н. Яковлева¹. В 1922 г. берлинское издательство «Геликон», продолжившее свою деятельность, начатую в России, напечатало повесть Гоголя «Нос» с рисунками художника-графика В. Н. Масютина (издание отличается особой тщательностью полиграфического исполнения и было репринтно переиздано в 1989 г.)². В 1952 г. издательство им. Чехова в Нью-Йорке выпустило «петербургские» повести Гоголя с предисловием В. В. Набокова³. В том же году изданием Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле издана книга Гоголя «Размышления о Божественной Литургии»⁴. Это было первое отдельное издание за границей сочинения Гоголя, ставшего для него итоговым и занимающего особое место в его творчестве. В Советской России оно не печаталось даже в академическом Полном собрании сочинений писателя «как не имеющее прямого отношения к литературной деятельности Гоголя и представляющее узко биографическое значение...» [Гоголь, 1952: 743].

Из коллективных трудов о Гоголе, изданных в Русском зарубежье и не утративших своего значения и поныне, следует назвать сборник «Великий россиянин», выпущенный в свет Российской колонией в Аргентине к 100-летней годовщине со дня смерти Гоголя (см.: [Сборник статей, посвященных памяти Н. В. Гоголя...]) и 17 том Записок русской академической группы в США, приуроченный к 175-летию со дня рождения Гоголя (см.: [Записки русской академической группы в США]). В сборник, вышедший в Аргентине, включены статьи митрополита Анастасия (Грибановского), архимандрита Константина (Зайцева), И. М. Андреева, Б. Башилова, Ф. В. Вербицкого, Н. Н. Воейкова, М. В. Зызыкина, Н. Д. Тальберга, Н. Федорова и др.

Архимандрит (в ту пору игумен) Константин (Зайцев) в философском эссе «Гоголь как учитель жизни» поставил проблему христианского отношения к смеху. «Смеха не слышали окружавшие Спасителя. Можно ли представить себе смеющейся Деву Марию?» — вопрошает автор [Константин, игумен (Зайцев): 35]. «Остережемся, однако, этот запрет смеха переносить из мира духа в область явлений душевных». В будничной жизни смех живет в разных качествах. «Когда человек предает себя жизни духа — «умирает в нем смех» [Константин, игумен (Зайцев): 36]. Искусство — дело душевное. Гоголь «пронизан душевностью». В его распоряжении два основных средства — «фантастика и смех». Порываясь к духовному, Гоголь ломает «рамки искусства, не вмещаясь в них» [Константин, игумен (Зайцев): 36]. «Беззаботен гоголевский смех, беспечна гоголевская фантастика. Но как много уже содержат в себе и как многому учат даже и этот смех и эта фантастика» [Константин, игумен (Зайцев): 38]. В плане душевном гоголевский смех уже отчасти обладает «великой религиозно-моральной силой, неизменно бóльшей, чем гоголевская фантастика» [Константин, игумен (Зайцев): 38–39].

Христианское отношение Гоголя к смеху и сегодня остается одной из дискуссионных проблем его поэтики. В Православии преобладает отношение к смеху как явлению греховному. Святость допускает аскетическую суровость и благостную улыбку, но исключает смех. «...Предание, согласно которому Христос никогда не смеялся, с точки зрения философии смеха представляется достаточно логичным и убедительным. *В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен*» [Аверинцев: 9]. Смех уходит из поздних сочинений Гоголя. При всем том писатель позитивно оценивал смех и, очевидно, не считал его несовместимым с христианской позицией. В своих художественных произведениях Гоголь-христианин смеется сострадательно. Он высмеивает грех, но сочувствует грешнику. Без этого внутреннего содержания смех становится осуждением. В этом, в частности, проявилась органическая связь творчества Гоголя с народной культурой. Недаром пословица назидает: «С грехом борись, а с грешником мирись». Эта важная особенность отношения Гоголя к смеху

была отмечена его современниками. «На какой бы низкой степени ни стояло лицо у Гоголя, — писал К. С. Аксаков, — вы всегда признаете в нем человека, своего брата, созданного по образу и подобию Божиему» [Аксаков: 82].

В сборнике, изданном в Аргентине, также опубликована (впервые за пределами России) стихотворная молитва Гоголя ко Пресвятой Богородице, широко распространенная в рукописной традиции под названием «гоголевская молитва» и ставшая едва ли не самым известным его произведением в славянских (и не только) странах (см.: [Гоголь, 2009–2010, т. 6: 415, 736–738], [Стихотворный альманах...], [Воропаев, 2016 а]).

В 17-й том «Записок русской академической группы в США» вошли работы на русском и английском языках, посвященные различным аспектам поэтики Гоголя. Так, Н. Жернакова сопоставила две редакции повести «Портрет» (1835 и 1842 гг.) в аспекте эволюции эстетических воззрений Гоголя. Автор полагает, что во второй редакции «общее направление повести теряет свой фантастично-романтический характер и приобретает черты более тонкого психологического анализа» [Жернакова: 28]. По мнению исследователя, ряд художественных образов в повести, скорее всего, почерпнут писателем из собственной жизни.

В статье З. Юрьевой и В. Филипп «О поэтике страха в повести Гоголя “Вий”» анализируются эстетические категории «страх» и «страшное», которые, как считают исследователи, «были в центре творческого внимания Гоголя» [Юрьева, Филипп: 3]. В этом отношении особо примечательна повесть «Вий», которая «как бы воплощает и символизирует страх, становится почти его синонимом» [Юрьева, Филипп: 4]. В статье рассмотрена «лексика страха» и связанные с ней синтаксические и стилистические приемы, использованные Гоголем.

Н. Каухчишвили проанализировала некоторые художественные приемы у Гоголя, «на которых строится стилистическая и композиционная выразительность авторской речи». Такими приемами, считает исследователь, Гоголь «достигает необычной внутренней свободы и независимости от традиционных норм» [Каухчишвили: 50].

В томе «Записок» также помещены статьи В. Терраса «“Шинель” Гоголя в критике молодого Достоевского» (см.: [Террас], Н. Натовой «Михаил Булгаков и Гоголь: Опыт сопоставительного анализа» (см.: [Натова] и В. Крупича «Гоголь и Аполлон Григорьев» (см.: [Крупич]. Здесь же Н. П. Полторацким впервые напечатано изложение лекции известного русского философа И. А. Ильина на немецком языке «Gogol der grosse russische Satyriker, Romantiker und Lebensphilosoph», прочитанной в 1944 г. в Цюрихе (см.: [Полторацкий, 1984; Ильин]).

Русскими эмигрантами написано несколько диссертаций о Гоголе. В 1933 г. В. М. Горлин в Берлине защитил диссертацию «N. V. Gogol und E. Th. A. Hoffman», вышедшую отдельной книгой (см.: [Gorlin]). Исследователь первым заговорил о полемике Гоголя с европейским романтизмом. Отмечая замствования из поэтики Гофмана, Горлин указывает на самобытность писательской манеры русского классика. Эта проблема получила дальнейшее развитие в отечественном литературоведении (см., напр.: [Ботникова]).

Книгу высоко оценил В. В. Вейдле: «...превосходная работа молодого русского историка литературы <...> заново рассматривает вот уже сто лет существующий вопрос о влиянии Гофмана на Гоголя» [Вейдле: 464]. Горлин очень хорошо показал, как Гоголь «постепенно отходит от Гофмана — возвращается к самому себе» [Вейдле: 464]. Впоследствии исследователь, по всей видимости, продолжил свои гоголеведческие штудии. По словам А. В. Бахраха, он даже пытался реконструировать задуманную Гоголем комедию «Владимир третьей степени», «работая над этим с той тщательностью, с какой музейные реставраторы стараются собрать воедино уцелевшие черепки какой-нибудь античной вазы» [Бахрах: 353]. Об этой работе Горлина сведений не сохранилось: вероятно, она не была завершена. Реконструкция замысла незаконченной комедии Гоголя по-прежнему остается одной из актуальных проблем его поэтики. На основе написанных сцен «Владимира третьей степени» им созданы драматические отрывки «Утро делового человека», «Тяжба», «Лакейская» и «Отрывок» (см.: [Гоголь, 2009–2010, т. 7: 131–137, 672–674]; см. также: [Захаров], [Бельтраме]).

Широкую известность в Русском зарубежье получило изданное в 1953 г. Институтом Восточной Европы в Западном Берлине диссертационное исследование на немецком языке В. М. Сечкарева (см.: [Setschkareff]), переведенное в 1965 г. на английский язык (см.: [Setchkarev]). Жизнь и творчество Гоголя исследователь рассматривает в религиозном и психопатологическом плане в русле декадентских толкований (Д. С. Мережковский, В. В. Розанов). Повесть «Тарас Бульба» оценивается им как проявление «сентиментального патриотизма» и характеризуется как «переведенная в новое время “Илиада”, но без ее человеческого дыхания» [цит. по: Шлаин: 62, 77]).

В 1955 г. под руководством Сечкарева З. Юрьева защитила диссертацию «Gogol as Interpreted by the Russian Symbolists» (см.: [Yurieff]). Определенную научную ценность имеет приложение к диссертации «Отражение новой интерпретации Гоголя в иллюстрациях и в театральных постановках». (Оценку работы с позиций современной науки см.: [Сугай: 10–11].)

Из неизвестных ранее автографов Гоголя, опубликованных в эмиграции, обращают на себя внимание два. В 1925 г. М. Л. Гофман в статье «Последние дни Гоголя (новые материалы)» по рукописям Онегинского архива в Париже напечатал (без атрибуции текста) несколько разрозненных фрагментов, в том числе выписки Гоголя из «Лествицы» преподобного Иоанна Лествичника, игумена Синайской горы (см.: [Гофман], [Гоголь, 2009–2010, т. 6: 297–299, 663–668]). Сохранились свидетельства, что Гоголь внимательно изучал «Лествицу» и делал из нее подробные выписки. Образ лестницы, соединяющей землю с небом, — один из любимейших у Гоголя. Он встречается уже в одном из самых ранних его произведений — в повести «Майская ночь, или Утопленница» (1829). Этот же образ находим и в заключительной главе «Светлое Воскресенье» из «Выбранных мест из переписки с друзьями» — последнем напечатанном при жизни произведении Гоголя (см. подробнее: [Воропаев, 2018]). В данной связи уместно привести свидетельство Т. И. Филиппова в письме к К. Н. Леонтьеву из Санкт-Петербурга от 22 февраля 1888 г.: «С высоты “Лествицы”, которая особенно его (Гоголя. — В. В.) восхищала и которую он переписал своею рукой, желая глубже запечатлеть в своей

памяти ее божественное содержание, все его произведения, в особенности комические, естественно должны были представиться в их относительном ничтожестве» [Пророки Византизма: 492–493].

В 1972 г. Р. Якобсон и Б. Арутюнова опубликовали запись Гоголя в альбом М. А. Власовой («Как ни глуп Индейский петух...») (см.: [Jakobson, Aroutunova], [Гоголь, 2009–2010, т. 9: 474, 843–844]). Авторы применили комплексный подход к исследованию новонайденного текста Гоголя, охватывающий все важнейшие аспекты поэтики. По их мнению, данная альбомная запись является «шедевром точного, изысканно отточенного, ясно организованного и гармоничного с точки зрения архитектоники, причудливого словесного творчества» (перевод с англ. М. С. Антоновой [Антонова, 2019b: 34]).

Следует отметить, что альбомная проза Гоголя до последнего времени не изучалась в литературоведении, если не считать публикации его записей в рукописных альбомах современников и комментарии к ним в Полном собрании сочинений и писем Гоголя в 17 томах (см.: [Гоголь, 2009–2010, т. 9: 473–475, 842–846]). В настоящее время на кафедре истории русской литературы Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова представлена к защите диссертация М. С. Антоновой, где данная проблема впервые поставлена в контекст альбомной культуры первой половины XIX в. Особое внимание в работе уделено изучению альбома М. А. Власовой, сестры княгини З. А. Волконской, архив которой ныне находится в Рукописном отделе библиотеки Гарварда (см.: [Антонова, 2019a; 2019b]).

Из всего многообразия литературы о Гоголе, созданной русскими эмигрантами первой волны, наибольшую известность получили книги К. В. Мочульского «Духовный путь Гоголя» (1934), В. В. Набокова «Николай Гоголь» (1944) и протопресвитера В. В. Зеньковского⁵ «Н. В. Гоголь» (1961). Они во многом определили гоголеведческую мысль не только на Западе, но и в России. Наряду с этими исследованиями есть целый ряд менее объемных трудов, которые также внесли свой вклад в изучение поэтики и религиозного мирозерцания великого русского писателя. Это работы вышеупомянутых

К. В. Мочульского и В. В. Зеньковского, а также Ю. И. Айхенвальда, Н. А. Бердяева, П. М. Бицилли, В. В. Вейдле, В. Н. Ильина, С. Л. Франка, Д. М. Чижевского. Назовем еще публикации Ю. П. Анненкова, А. Ф. Бема, Г. И. Газданова, Б. К. Зайцева, Г. А. Мейера, Р. В. Плетнева, А. М. Ремизова, Н. И. Ульянова, В. Ф. Ходасевича — статьи и очерки, в которых имеются существенные для науки о Гоголе наблюдения.

Гоголиана Русской эмиграции обследована далеко не полностью. Вместе с тем в современном литературоведении существует ряд специальных работ и даже диссертаций, посвященных осмыслению творческого наследия Гоголя в критике Русского зарубежья (см.: [Моисеев], [Евфимий (Моисеев), иеромонах], [Евтихьева, 1999, 2001], [Воропаев, 2002, 2003, 2006], [Злочевская, 2005], [Гольденберг, 2006, 2010], [Гусев], [Ермишин]).

В 2005 г. в Доме Русского зарубежья в Москве в рамках ежегодных Гоголевских чтений прошла международная научная конференция «Н. В. Гоголь и Русское зарубежье». По материалам конференции издан сборник статей, освещающих различные аспекты рецепции Гоголя в культуре Зарубежной России: Гоголь в поэзии Русской эмиграции; эсхатологическая проблематика творчества Гоголя; поэтика Гоголя в исследованиях А. Ф. Бема, П. М. Бицилли, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, архимандрита Константина (Зайцева), Г. А. Мейера, К. В. Мочульского, Р. В. Плетнева, Г. В. Флоровского, С. Л. Франка и др. (см.: [Н. В. Гоголь и Русское зарубежье]).

Тематика и проблематика гоголеведческих исследований, написанных в эмиграции, чрезвычайно разнообразна. При этом преимущественное внимание в них уделено поэтике произведений Гоголя и религиозному мирозерцанию писателя. Гоголь и Достоевский (А. Ф. Бем, Д. М. Чижевский, В. Террас), Гоголь и христианское отношение к смеху (архимандрит Константин (Зайцев)), проблема пошлости в творчестве Гоголя (В. В. Набоков, В. В. Зеньковский), поэтика страха в повести Гоголя «Вий» (З. Юрьева и В. Филипп), театральная эстетика Гоголя (Ю. П. Анненков, В. Ф. Ходасевич), эволюция Гоголя как писателя (Б. К. Зайцев), ритм прозы

Гоголя (Р. В. Плетнев), проблема человека у Гоголя (П. М. Бичилли) — все эти вопросы поэтики Гоголя впервые поставлены в критике Русской эмиграции и получили дальнейшее развитие в отечественной науке.

Во многом благодаря работам К. В. Мочульского, В. В. Зеньковского, Д. М. Чижевского, С. Л. Франка были опровергнуты укоренившиеся в литературоведении ложные концепции личности Гоголя. Несмотря на некоторые спорные суждения, встречающиеся в исследованиях этих авторов, они не утратили своего значения для гоголеведения и по сей день.

Вместе с тем нельзя не заметить вторичность и поверхностность большинства эмигрантских работ о Гоголе. Одна из причин этого заключается в том, что почти все писавшие о Гоголе в Русском зарубежье в качестве одного из основных источников использовали книгу В. В. Вересаева «Гоголь в жизни», которая при всех своих достоинствах не содержит документальных свидетельств в необходимой полноте. Вышедшая в 1933 г. в издательстве «Academia», она значительно облегчила труд биографов и исследователей творчества Гоголя, собрав под одной обложкой многие важные (и нередко труднодоступные, разбросанные по периодике) источники. «Гоголь в жизни» Вересаева — своеобразная биографическая летопись, составленная из документов и мемуарных свидетельств современников. Книга оказалась востребованной в эмигрантской среде. По словам одного из ее рецензентов, сборник составлен так мастерски и вдумчиво, что «интереснее и умнее многих биографий» [Словцов] (см. также: [Полнер]). Можно смело утверждать, что чего нет в книге Вересаева, нет в работах о Гоголе авторов Зарубежной России.

Между тем в последние годы в гоголеведении значительно обновилась источниковедческая база. Вышли в свет новые биографические труды, Летопись жизни и творчества Гоголя в семи томах, систематический свод мемуаров в трех томах. Опубликованы очередные тома нового академического издания (ИМЛИ РАН), издано Полное собрание сочинений и писем Гоголя в 17 томах, где впервые в полном объеме напечатана переписка Гоголя (включая ответы его адресатов). С выходом этих изданий изучение гоголевского наследия

приобретает принципиально новый характер, дает возможность по-новому, с научной объективностью оценить вклад Русской эмиграции в науку о Гоголе.

Труды исследователей-эмигрантов первой волны со всей очевидностью показали, что Гоголь не только гениальный художник, но и выдающийся религиозный мыслитель. Эта сторона творческого наследия писателя в советскую эпоху, как известно, не изучалась по идеологическим соображениям.

С. Л. Франк в статье на немецком языке «*Nicolaj Gogol als religiöser Geist*» назвал Гоголя «первым представителем глубокого и трагического религиозного стремления, которым проникнута русская литература» [Франк: 311]. Статья долго оставалась незамеченной в гоголеведении, между тем в ней предвосхищены многие идеи о характере религиозного мирозерцания Гоголя, высказанные впоследствии другими исследователями. В частности, философ отмечал, что в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь выдвинул идеал воцерковления русской жизни — идеал, до сих пор глубоко значимый для России (см.: [Франк: 307]).

Современные исследователи часто цитируют ставшие хрестоматийными слова К. В. Мочульского о том, что Гоголю «было суждено круто повернуть всю русскую литературу от эстетики к религии, сдвинуть ее с пути Пушкина на путь Достоевского» [Мочульский: 37]. Широко известны работы В. В. Зеньковского, в которых утверждается, что Гоголь вплотную подошел к основным темам русской религиозной философии. По словам философа, «Гоголя можно без преувеличения назвать пророком православной культуры. В этом выразилось его участие в развитии русской философской мысли...» [Зеньковский: 186]. Во многом остается справедливым замечание этого крупнейшего историка русской религиозной философии, что время «для исторической справедливой оценки Гоголя как мыслителя все еще не настало» [Зеньковский: 189].

При всех несомненных заслугах авторов Русской эмиграции в изучении религиозного мирозерцания Гоголя нельзя не заметить, что многие важные вопросы, связанные с духовным

наследием писателя, ими не были поставлены. Опубликованные уже в наше время тетради выписок Гоголя из творений святых отцов и богослужебных книг, маргиналии на полях принадлежавшей ему Библии заставляют пересмотреть многие традиционные представления о духовном облике писателя, открывают новое в его творческих устремлениях, помогают понять сокровенный смысл его произведений (см.: [Гоголь, 2009–2010, т. 9: 7–419, 767–840, 941–945], см. также: [Воропаев, 2017, 2018, 2020]). Изучение эсхатологической проблематики творческого наследия Гоголя, начало которому положили работы К. В. Мочульского, В. В. Зеньковского, Д. И. Чижевского, Н. И. Ульянова, также невозможно без обращения к новооткрытым материалам. Эсхатология Гоголя укоренена в апокалиптике Нового Завета и святоотеческом наследии. Карандашные пометы на полях принадлежавшей ему Библии свидетельствуют о его пристальном и неизменном интересе к эсхатологическим вопросам Священного Писания (см.: [Воропаев, 2016b], [Виноградов, 2019]).

В книге протоиерея Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» (1937) предпринята попытка охарактеризовать основные темы религиозных исканий Гоголя. Суть своих размышлений богослов формулирует следующим образом: «Религиозный путь Гоголя был труден, в своих изгибах и надломах он не объяснен и вряд ли объясним» [Флоровский: 338]. Говоря о «Размышлениях о Божественной Литургии», Флоровский утверждает, что «Гоголь остается все время в кругу довольно неопределенного пиэтизма». В этой книге, по его словам, самому Гоголю принадлежит только «стиль трогательной и искренней чувствительности» [Флоровский: 342]⁶. Вывод исследователя неутешителен: «В творчестве Гоголя проблема христианской культуры была показана с ее утопической стороны, в ее опасностях и неувязках, как некое искушение» [Флоровский: 344].

Труд известного религиозного философа Русской эмиграции вызвал серьезные возражения современных литературоведов. Так, И. А. Есаулов не нашел в работе Флоровского «ни тонкого, собственно богословского анализа гоголевского творчества, ни, тем более, глубокого литературоведческого

описания гоголевских произведений» [Есаулов: 226–227]. Причину этого исследователь видит в том, что «само русское богословие как таковое» по отношению к произведениям светских авторов и во времена Флоровского, и в наше время «все еще не выработало адекватного своему предмету понятийного аппарата» [Есаулов: 227].

По-иному оценивают последнюю книгу Гоголя современные богословы. По наблюдению протоиерея П. В. Хондзинского, декана богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, «гоголевские “Размышления” не являются простой компиляцией существующих толкований, а содержат оригинальные богословские идеи автора» [Хондзинский, 2016: 237]; «в своем переживании литургии как центра церковно-общественной жизни Гоголь в своем роде уникален и может быть назван предтечей того “евхаристического возрождения”, которое приходит в русскую традицию в конце XIX — начале XX в.» [Хондзинский, 2016: 238] (см. также: [Хондзинский, 2017]).

Гоголевское разъяснение Литургии, в основание которого положено святоотеческое учение и в котором органично сочетаются богословская и художественная (главным образом стилистическая) стороны, представляет собой совершенно оригинальное произведение и один из лучших образцов русской духовной прозы (см.: [Воропаев, 2019]). В этой связи сошлемся на мнение Б. К. Зайцева об этом сочинении Гоголя: «Не берусь судить о нем со стороны богословской. Но как поэзия и литература это прекрасно, полно истинной гармонии, духовности и под скромным обликом описания церковной службы дает в самом напеве своем, в прозрачности, внутренней просветленности как бы отражение в словесности духа Литургии. В “Размышлениях” Гоголь поступил как музыкант, в зрелом возрасте перешедший от сочинения светской музыки к созданию церковной» [Зайцев: 284–285].

Подводя итоги сказанному, еще раз подчеркнем, что эмигрантское гоголеведение органично вошло в научный оборот современного литературоведения. Несмотря на ограниченную источниковедческую базу, работы авторов Русского зарубежья знаменовали собой новый, важнейший этап в освоении творческого наследия Гоголя.

Примечания

- * Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 19-112-50197.
- ¹ См.: Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 10 т. / предисл. Н. Яковлева. [Берлин]: Слово, 1921.
 - ² См.: Гоголь Н. В. Нос: повесть / рис. В. Масютина. М.; Берлин: Геликон, 1922. 69 с. Переиздано: Гоголь Н. В. Нос / рис. В. Н. Масютина; послесл. В. Ф. Муленковой. М.: Книга, 1989. Репринтное воспроизведение издания 1922 г. с иллюстрациями В. Н. Масютина. 72 с. (Книжные редкости. Библиотека репринтных изданий).
 - ³ См.: Гоголь Н. В. Повести / предисл. В. В. Набокова-Сирина. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952. VII, 257 с.
 - ⁴ См.: Гоголь Н. В. Размышления о Божественной Литургии. Джорданвилль: Изд-во Свято-Троицкого монастыря [Jordanville; N.Y.: Holy Trinity Monastery], 1952. 47 с. Изд. 3-е: Jordanville; N.Y., 1965.
 - ⁵ В литературе В. Зеньковского часто называют протоиереем, что не совсем правильно. В 1955 г. он был возведен в сан протопресвитера. В русской церковной традиции этот сан принадлежит к особым богослужебно-иерархическим наградам, право награждения которыми принадлежит исключительно первоиерарху Поместной Православной Церкви.
 - ⁶ Ср. суждение митрополита Сурожского Антония (Блума): «...его (Гоголя. — В. В.) комментарий на Литургию — слащав, беден и бесконечно хуже “Вечеров на хуторе близ Диканьки”» [Антоний Сурожский, митрополит: 331].

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Бахтин, смех и христианская культура // М. М. Бахтин как философ. — М.: Наука, 1992. — С. 7–19.
2. Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя: похождения Чичикова, или Мертвые души // Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика / сост., вступ. ст., коммент. В. А. Кошелева. — М.: Искусство, 1995. — С. 74–85. (История эстетики в памятниках и документах).
3. Антоний Сурожский, митрополит. Труды: в 2 кн. — 2-е изд. — М.: Практика, 2012. — Кн. 1. — 1112 с.
4. Антонова М. С. Альбомные записи Н. В. Гоголя // Мир науки, культуры, образования. — Горно-Алтайск, 2019. — № 5 (78). — С. 514–515. (a)
5. Антонова М. С. Запись Н. В. Гоголя в альбом М. А. Власовой: к проблеме датировки // Litera. — М., 2019. — № 2. — С. 31–36. (b)

6. Бахрах А. По памяти, по записям // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1993. — № 190/191. — С. 351–355.
7. Бельтраме Ф. Неоконченная пьеса «Владимир 3-ей степени» как своеобразная творческая лаборатория Н. В. Гоголя // Н. В. Гоголь и театр: Третьи Гоголевские чтения: сб. докладов / городская библиотека им. Н. В. Гоголя; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: Кн. дом «Университет», 2004. — С. 90–100.
8. Ботникова А. Б. Гофман и Гоголь (Диалектическое восприятие романтической традиции) // Ботникова А. Б. Э. Т. А. Гофман и русская литература (первая половина XIX века): к проблеме русско-немецких литературных связей. — Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1977. — С. 107–149.
9. Вейдле В. М. [Рец. на кн.: М. Gorlin. N. V. Gogol und E. Th. A. Hoffmann. O. Harrassowitz. Leipzig. 1933] // Современные записки. — Париж, 1934. — № 54. — С. 464–465.
10. Виноградов И. А. Эсхатология комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» // Проблемы исторической поэтики. — 2019. — Т. 17. — № 4. — С. 68–90 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1571049477.pdf (30.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2019.5801
11. Воропаев В. А. Гоголь в критике Русской эмиграции // Русская литература. — СПб., 2002. — № 3. — С. 192–211.
12. Воропаев В. А. Русская эмиграция о Н. В. Гоголе // Русская речь. — М., 2003. — № 2. — С. 16–21; № 3. — С. 11–17; № 4. — С. 10–18.
13. Воропаев В. А. Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) // Литературная энциклопедия Русского зарубежья. 1918–1940: в 4 т. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. — Т. 4: Всемирная литература и Русское зарубежье. — С. 95–117.
14. Воропаев В. А. «Умереть с пеньем на устах...» Молитва Гоголя ко Пресвятой Богородице в славянском фольклоре и литературном предании // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2016. — Вып. 14. — С. 155–171 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482826798.pdf (30.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2016.3901 (a)
15. Воропаев В. А. Эсхатология Н. В. Гоголя // Язык и текст. — 2016. — Т. 3. — № 4. — С. 9–24 [Электронный ресурс]. — URL: <http://psyjournals.ru/langpsy/2016/n4/Voropaev.shtml> (30.05.2020). DOI: 10.17759/langt.2016030402 (b)
16. Воропаев В. А. Н. В. Гоголь и святоотеческое наследие (к постановке проблемы) // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. — М., 2017. — № 5. — С. 9–20.
17. Воропаев В. А. Лествица преподобного Иоанна Синайского в жизни и творчестве Н. В. Гоголя // Русская речь. — М., 2018. — № 6. — С. 101–108.
18. Воропаев В. А. «Размышления о Божественной Литургии» Н. В. Гоголя в свете святоотеческой традиции // «Таинство слова и образа»: к 1030-летию Крещения Руси: сб. материалов научно-богословской

- конференции / Московская Духовная академия, кафедра филологии; редкол.: проф. В. М. Кириллин, свящ. Дмитрий Барицкий (отв. ред.), иером. Далмат (Юдин). — Сергиев Посад; Переславль: Изд-во Московской Духовной академии; Издательский отдел Переславской епархии, 2019. — С. 264–279.
19. Воропаев В. А. Гоголь и «Добролюбие» (к постановке вопроса) // Гоголь и русская духовная культура. Десятые Гоголевские чтения: сб. науч. ст. по материалам Междунар. науч. конф. / Дом Н. В. Гоголя — мемориальный музей и научная библиотека»; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.; Новосибирск: Новосибирский издательский дом, 2020. — С. 28–37.
20. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: [в 14 т.] / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). — [Л.:] Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 8: Статьи / ред. издания Н. Ф. Бельчиков, Б. В. Томашевский; подгот. текстов и коммент. О. Б. Билинкиса, Г. М. Фридлендера, Б. В. Томашевского, Л. М. Лотман. — 816 с.
21. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. — Т. 6: Выбранные места из переписки с друзьями. Духовная проза. Критика. — 744 с.; Т. 7: Юношеские опыты. Первоначальные редакции. — 816 с.; Т. 9: Выписки из творений святых отцов. Каноны и песни церковные. Словари. Записные книжки. — 968 с.
22. Гольденберг А. Х. Ад и Рай Гоголя (к проблеме интерпретации творчества писателя в критике Русского Зарубежья) // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятые Гоголевские чтения: сб. докладов / Центральная городская библиотека — мемориальный центр «Дом Гоголя»; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: Кн. дом «Университет», 2006. — С. 89–101.
23. Гольденберг А. Х. Эсхатология Гоголя как предмет критической рефлексии литературы Русского зарубежья // Гоголь и 20 век: материалы Междунар. конф., организованной докторской программой ELTE «Русская литература и культура между Востоком и Западом / редкол.: Ж. Хетени (отв. ред.), А. Дуккон, Ж. Калафатич. — Budapest, 2010. — С. 42–52.
24. Гофман М. Л. Последние дни Гоголя (новые материалы) // Руль. — Берлин, 1925. — 25 января. — № 1260. — С. 2–3.
25. Гусев В. А. Трансформация гоголевского мифа в книгах «Духовный путь Гоголя» К. В. Мочульского и «Николай Гоголь» В. В. Набокова // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятые Гоголевские чтения: сб. докладов / Центральная городская библиотека — мемориальный центр «Дом Гоголя»; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: Кн. дом «Университет», 2006. — С. 115–126.
26. Евтихиева А. С. Гоголь в критике Русского зарубежья: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — М., 1999. — 24 с.

27. Евтихьева А. С. Гоголь Русского зарубежья. — М.: Товарищество русских художников, 2001. — 144 с.
28. Евфимий (Моисеев), иеромонах. Значение исследователей Русского зарубежья в осмыслении духовного характера творчества Н. В. Гоголя // Духовная традиция в русской литературе: сб. науч. ст. / науч. ред., сост. Г. В. Мосалева. — Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 2009. — С. 63–73.
29. Ермишин О. Т. Н. В. Гоголь и эстетика В. В. Зеньковского (о принципах религиозной эстетики) // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятое Гоголевские чтения: сб. докладов / Центральная городская библиотека — мемориальный центр «Дом Гоголя»; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: Кн. дом «Университет», 2006. — С. 217–221.
30. Есаулов И. А. Богословие и русская словесность: о. Георгий Флоровский о Гоголе // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятое Гоголевские чтения: сб. докладов / Центральная городская библиотека — мемориальный центр «Дом Гоголя»; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: Кн. дом «Университет», 2006. — С. 222–228.
31. Жернакова Н. «Портрет» Гоголя в двух редакциях // Записки русской академической группы в США / ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. — Т. 17. — С. 23–47.
32. Зайцев Б. Жизнь с Гоголем // Современные записки. — Париж, 1935. — № 59. — С. 272–287.
33. Записки русской академической группы в США / ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. — Т. 17. — 321 с. На рус. и англ. яз.
34. Захаров К. М. К сюжету комедии Н. В. Гоголя «Владимир третьей степени»: о поэтике ненаписанного произведения // Филологические этюды: сб. науч. ст. молодых ученых. — Саратов, 2000. — Вып. 3. — С. 111–114.
35. Зеньковский В. В. История русской философии / сост. А. В. Поляков. — Л.: Изд-во Эго, 1991. — Т. 1. — Ч. 1. — 222 с.
36. Злочевская А. Театр Н. В. Гоголя и драматургия Русского зарубежья первой волны // Вопросы литературы. — М., 2005. — № 2. — С. 209–235.
37. Ильин И. А. Гоголь — великий русский сатирик, романтик, философ жизни / пер. с нем. З. Г. Антипенко // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1997. — Т. 6. — Кн. 3: О России и русской душе. — С. 240–276.
38. Каухчишвили Н. О художественных приемах у Гоголя // Записки русской академической группы в США / ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. — Т. 17. — С. 49–67.
39. Константин (Зайцев), игумен. Гоголь как учитель жизни // Сборник статей, посвященных памяти Н. В. Гоголя (1852–1952). — Буэнос-Айрес: Комитет Российской колонии в Аргентине, 1952. — С. 35–53.
40. Константин (Зайцев), игумен. Гоголь как учитель жизни // Духовный путь Н. В. Гоголя: в 2 ч. / авт.-сост. В. А. Воропаев, И. А. Виноградов. — М.: Русское слово — РС, 2009. — Ч. 2: Гоголь в русской религиозно-философской критике. — С. 5–17.

41. Крупич В. Гоголь и Аполлон Григорьев // Записки русской академической группы в США. Т. 17 / Ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. С. 133–141.
42. Моисеев Д. Н. В. Гоголь как писатель-христианин в оценке Русского зарубежья // Духовный мир: сб. работ учащихся Московских духовных школ. — Сергиев Посад, 1996. — Вып. 3. — С. 33–88.
43. Мочульский К. Духовный путь Гоголя // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский / сост. и послесл. В. М. Толмачева; примеч. К. А. Александровой. — М.: Республика, 1995. — С. 6–60.
44. Натова Н. Михаил Булгаков и Гоголь: Опыт сопоставительного анализа // Записки русской академической группы в США. Т. 17 / Ред. Н. А. Жернакова. — New-York, 1984. — С. 83–114.
45. Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятые Гоголевские чтения: сб. докладов / Центральная городская библиотека — мемориальный центр «Дом Гоголя»; под общ. ред. В. П. Викуловой. — М.: Кн. дом «Университет», 2006. — 368 с.: ил.
46. Полнер Т. В. [Рец. на кн.: В. Вересаев. Гоголь в жизни] // Современные записки. — Париж, 1934. — № 56. — С. 430–432.
47. Полторацкий Н. И. А. Ильин о Гоголе // Записки русской академической группы в США. Т. 17 / под ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. — С. 143–170.
48. Полторацкий Н. Ильин о Гоголе // И. А. Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. — Без м. изд. Эрмитаж, 1989. — С. 77–98.
49. Пророки Византизма: переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. — СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012. — 728 с.: ил. (Сер. Русские беседы).
50. Сборник статей, посвященных памяти Н. В. Гоголя (1852–1952) = Serie de articulos en conmemoración del centenario del escritor ruso Nicolas Gogol (1852–1952). — Буэнос-Айрес: Комитет Российской колонии в Аргентине, 1952. — 208 с.
51. Сборник статей, посвященных памяти Н. В. Гоголя (1852–1952) = Serie de articulos en conmemoración del centenario del escritor ruso Nicolas Gogol (1852–1952). — Буэнос-Айрес: Русское слово, 1969. На обл. заглавие: «Великий Россіянин».
52. Словцов Р. [Калишевич Н. В.] [Рец. на кн.: В. Вересаев. Гоголь в жизни] // Последние новости. — Париж, 1933. — 13 июня.
53. Стихотворный альманах Н. В. Гоголя. Реконструкция замысла / подгот. текста и примеч. Е. М. Карповой, М. В. Строганова. — Тверь: СФК-офис, 2014. — 148 с.
54. Сугай Л. А. Гоголь и символисты: монография / ун-т им. Матая Бела (Словакия), фак. гуманитар. наук. — 2-е изд., испр. и доп. — Vanská Bystrica: FHV UMB, 2011. — 524 с.: ил.
55. Террас В. «Шинель» Гоголя в критике молодого Достоевского // Записки русской академической группы в США. Т. 17 / Ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. — С. 75–81.

56. Трудный Путь. Зарубежная Россия и Гоголь / сост., вступ. ст. и коммент. М. Д. Филина. — М.: Русский Мирь, 2002. — 448 с.: ил.
57. Франк С. Л. Религиозное сознание Гоголя / пер. с нем. А. Г. Власкина // Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб.: Наука, 1996. — С. 302–311.
58. Франк С. Л. Религиозное сознание Гоголя // Духовный путь Н. В. Гоголя: в 2 ч. / авт.-сост. В. А. Воропаев, И. А. Виноградов. — М.: Русское слово — РС, 2009. — Ч. 2: Гоголь в русской религиозно-философской критике. — С. 63–73.
59. Франк С. Л. Религиозное сознание Гоголя // Н. В. Гоголь: pro et contra: личность и творчество Н. В. Гоголя в оценке русских писателей, критиков, философов, исследователей: антология. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2009. — Т. 1 / сост., вступ. ст. С. А. Гончарова, коммент. Н. Н. Акимовой и К. Г. Исупова. — С. 633–644.
60. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
61. Хондзинский П., протоиерей. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 480 с.
62. Хондзинский П. А., протоиерей. Н. В. Гоголь как представитель *Laien-theologie* // Христианство и русская литература / отв. ред. В. А. Котельников и О. Л. Фетисенко. — СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. — Сб. 8 — С. 68–86.
63. Шлаин М. И. Противоречия в послылках и выводах (Ученые ФРГ о творчестве Гоголя) // Русская литература в оценке современной зарубежной критики / под ред. проф. В. И. Кулешова. — М.: Изд-во Московского ун-та, 1973. — С. 57–84.
64. Юрьева З., Филипп В. О поэтике страха в повести Гоголя «Вий» // Записки русской академической группы в США / ред. Н. А. Жернакова. — New York, 1984. — Т. 17. — С. 3–21.
65. Frank S. Nicolaj Gogol als religiöser Geist // Hochland. 1934/1935. — Bd. 1. — S. 251–259.
66. Gorlin M. N. V. Gogol und E. Th. A. Hoffmann. — Leipzig: Otto Harrassowitz Kommissionsverl., 1933. — 89 s.
67. Setschkareff V. N. V. Gogol. Leben und Schaffen. — Berlin: Harrassowitz, 1953. — 192 s.
68. Setchkarev V. Gogol: his life and works / transl. by Robert Kramer. — New York: New York University Press, 1965. — VII, 264 p. (The Gotham library)
69. Yurief Z. Gogol as Interpreted by Russian Symbolists: A thesis presented by Zoya Yurief to The Department of Slavic Languages and Literatures in partial fulfillment of the requirements for degree of Doctor of Philosophy in Subject of Slavic Languages and Literatures / Radcliffe College. — Cambridge, Massachusetts, 1955. — 329 p.

70. Jakobson R., Aroutunova B. An unknown album page by Nikolaj Gogol // Harvard Library Bulletin. — 1972. — Vol. 20. — No. 3. — Pp. 236–254.
71. Jakobson R., Aroutunova B. An unknown album page by Nikolaj Gogol // Roman Jakobson selected writings / Edited, with a preface, by Stephen Rudy. — The Hague; Paris; New York: Mouton publishers, 1981. — Vol. 3: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry. — Pp. 679–695.

Vladimir A. Voropaev

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

voropaevvl@bk.ru

Nikolai Gogol's Worldviews and Poetics in the Literary Criticism of the Russian Emigration (1921–2018)

Acknowledgments. The reported study was funded by RFBR, project number 19-112-50197.

Abstract. The Russian émigré community paid particular attention to Nikolai Gogol (possibly comparable only with Aleksandr Pushkin and Fyodor Dostoevsky). Themes and issues in Russian émigrés' studies of Gogol are highly diverse, although they predominantly focus on Gogol's poetics and religious views. Gogol and Dostoevsky, Gogol and Christian attitude to the laughter, Gogol's theater aesthetics, Gogol's progress as an author, rhythm in Gogol's prose, problem of the man in Gogol — these are the issues in Gogol's poetics have initially been posed by the literary critics in the Russian émigré community and subsequently developed by Russian scholars. Thanks to the works by Konstantin Mochulsky, Vasily Zenkovsky, Georgy Florovsky, Dmytro Chyzhevsky and Semyon Frank, it became possible to rebuff some deeply enrooted erroneous concepts of Gogol's personality. Gogol studies conducted in the Russian émigré community are an essential part of contemporary literary criticism. Despite limited sources, works by Russian émigré authors marked a new and essential stage in Gogol studies.

Keywords: Gogol, Russian Emigration, religious outlook, biography, poetics, interpretation, comic, terrible, rhythmic organization of the text, motif, intertext, album prose

About the author: Voropaev Vladimir A. — Doctor of Philology, Professor of Department of History of Russian Literature, Lomonosov Moscow State University (Leninskie gory 1, Moscow, 119991, Russian Federation)

Received: July 20, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Voropaev V. A. Nikolai Gogol's Worldviews and Poetics in the Literary Criticism of the Russian Emigration (1921–2018) In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 138–163. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8522 (In Russ.)

References

1. Averintsev S. S. Bakhtin, Laughter and Christian Culture. In: *M. M. Bakhtin kak filosof [M. M. Bakhtin as a Philosopher]*. Moscow, Nauka Publ., 1992, pp. 7–19. (In Russ.)
2. Aksakov K. S. A Few Words on Gogol's Poem: The Adventures of Chichikov, or Dead Souls. In: *Aksakov K. S. Estetika i literaturnaya kritika [Aksakov K. S. Aesthetics and Literary Criticism]*. Moscow, Iskustvo Publ., 1995, pp. 74–85. (In Russ.)
3. Antoni Surozhskiy, Mitropolit. *Trudy: v 2 knigakh [Works: in 2 Books]*. Moscow, Praktika Publ., 2012, book 1. 1112 p. (In Russ.)
4. Antonova M. S. *Album Notes by Nikolai Gogol*. In: *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya [The World of Science, Culture, Education]*. Gorno-Altaysk, 2019, no. 5 (78), pp. 514–515. (In Russ.) (a)
5. Antonova M. S. Nikolay Gogol's Note in M. Vlasova's Album: The Dating Problem. In: *Litera*. Moscow, 2019, no. 2, pp. 31–36. (In Russ.) (b)
6. Bakhrakh A. By Memory, by Notes. In: *Novyy zhurnal [The New Review]*. New York, 1993, no. 190/191, pp. 351–355. (In Russ.)
7. Beltrame F. The Unfinished Play “The Order of Vladimir, Third Class” as Gogol's Special Creative Laboratory. In: *N. V. Gogol' i teatr: tret'i Gogolevskie chteniya: sbornik dokladov [N. V. Gogol and Theater: The Third Gogol Readings: Collection of Reports]*. Moscow, Knizhnyy dom “Universitet”, 2004, pp. 90–100. (In Russ.)
8. Botnikova A. B. Hoffmann and Gogol (Dialectical Perception of the Romantic Tradition). In: *Botnikova A. B. E. T. A. Gofman i russkaya literatura (pervaya polovina XIX veka): k probleme russko-nemetskikh literaturnykh svyazey [Botnikova A. B. E. T. A. Hoffmann and Russian Literature (the First Half of the 19th Century): More on the Problem of Russian and German Literary Relation]*. Voronezh, Voronezh State University Publ., 1977, pp. 107–149. (In Russ.)
9. Weidlé V. M. Retsenziya na knigu M. Gorlina N. V. Gogol und E. Th. A. Hoffmann. O. Harrassowitz. Leipzig. 1933 [Review of M. Gorlin's Book N. V. Gogol und E. Th. A. Hoffmann. O. Harrassowitz. Leipzig. 1933]. In: *Sovremennye zapiski*. Paris, 1934, no. 54, p. 464. (In Russ.)

10. Vinogradov I. A. Eschatology of the Comedy “The Government Inspector” by N. V. Gogol. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2019, vol. 17, no. 4, pp. 68–90. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1571049477.pdf (accessed on May 30, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2019.5801 (In Russ.)
11. Voropaev V. A. Gogol in Criticism of Russian Emigration. In: *Russkaya literatura*. St. Petersburg., 2002, no. 3, pp. 192–211. (In Russ.)
12. Voropaev V. A. *Russian Emigration of N. V. Gogol*. In: *Russkaya rech'*. Moscow, 2003, no. 2, pp. 16–21; no. 3, pp. 11–17; no. 4, pp. 10–18. (In Russ.)
13. Voropaev V. A. Gogol Nikolay Vasilievich (1809–1852). In: *Literaturnaya entsiklopediya Russkogo zarubezh'ya. 1918–1940: v 4 tomakh [Literary Encyclopedia of the Russian Abroad. 1918–1940: in 4 Vols]*. Moscow, Russian Political Encyclopedia Publ., 2006, vol. 4, pp. 95–117. (In Russ.)
14. Voropaev V. A. “To Die Singing...” Gogol’s Prayer to the Blessed Virgin in Slavic Folklore and Literary Tradition. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2016, issue 14, pp. 155–171. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482826798.pdf (accessed on May 30, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2016.3901 (In Russ.) (a)
15. Voropaev V. A. N. V. Gogol’s Eschatology. In: *Yazyk i tekst [Language and Text]*, 2016, vol. 3, no. 4, pp. 9–24. Available at: <http://psyjournals.ru/langpsy/2016/n4/Voropaev.shtml> (accessed on May 30, 2020). DOI: 10.17759/langt.2016030402 (In Russ.) (b)
16. Voropaev V. A. N. V. Gogol and Patristic Heritage (to the Problem Statement). In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya [Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology]*. Moscow, 2017, no. 5, pp. 9–20. (In Russ.)
17. Voropaev V. A. “Ladder” of St. John of Sinai in the Life and Work of N. V. Gogol. In: *Russkaya rech'*, Moscow, 2018, no. 6, pp. 101–108. (In Russ.)
18. Voropaev V. A. “Reflections on the Divine Liturgy” by N. V. Gogol in the Light of the Patristic Tradition. In: *«Tainstvo slova i obraza»: k 1030-letiyu Kreshcheniya Rusi: sbornik materialov nauchno-bogoslovskoy konferentsii [“The Sacrament of the Word and the Image”: to the 1030th Anniversary of the Baptism of Rus: Collection of Materials of the Scientific and Theological Conference]*. Sergiev Posad, Pereslavl, Moskovskaya dukhovnaya akademiya Publ., Izdatel’skiy otdel Pereslavskoy eparkhii Publ., 2019, pp. 264–279. (In Russ.)
19. Voropaev V. A. Gogol and Dobrotolyubie (to the Question Statement). In: *Gogol’ i russkaya dukhovnaya kul’tura. Devyatnadsatye Gogolevskie chteniya: sbornik nauchnykh statey po materialam Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii [Gogol and Russian Spiritual Culture. Nineteenth Gogol Readings: A Collection of Scientific Articles Based on the Materials of the International Scientific Conference]*. Moscow, Novosibirsk, Novosibirskiy izdatel’skiy dom Publ., 2020, pp. 28–37. (In Russ.)

20. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy: v 14 tomakh* [*The Complete Works: in 14 Vols*]. Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1952, vol. 8. 816 p. (In Russ.)
21. Gogol' N. V. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 17 tomakh (15 knigakh)* [*The Complete Works and Letters: in 17 Vols (in 15 Books)*]. Moscow, Kiev, Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Publ., 2009–2010, vol. 6: Selected Places from the Correspondence with Friends. Spiritual Prose. Criticism. 744 p.; vol. 7: Youthful Experiences. First Redactions. 816 p.; vol. 9: Extracts from the Works of the Holy Fathers. Church Canons and Songs. Dictionaries. Notebooks. 968 p. (In Russ.)
22. Gol'denberg A. Kh. Hell and Paradise of Gogol (on the Problem of Interpreting the Writer's Work in the Criticism of the Russian Abroad). In: *N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Pyatye Gogolevskie chteniya: sbornik dokladov* [*N. V. Gogol and the Russian Abroad: The Fifth Gogol Readings: Collection of Reports*]. Moscow, Knizhnyy dom "Universitet" Publ., 2006, pp. 89–101. (In Russ.)
23. Gol'denberg A. Kh. Eschatology Gogol as an Object of Critical Reflection Russian Literature Abroad. In: *Gogol' i 20 vek: materialy Mezhdunarodnoy konferentsii, organizovannoy doktorskoy programmoy ELTE «Russkaya literatura i kul'tura mezhdru Vostokom i Zapadom»* [*Gogol and 20th Century. Proceedings of the International Conference Organized by the ELTE Doctoral Program "Russian Literature and Culture Between East and West"*]. Budapest, 2010, pp. 42–52. (In Russ.)
24. Gofman M. L. Gogol's Last Days (New Materials). In: *Rul'*. Berlin, 1925, 25 January, no. 1260, pp. 2–3. (In Russ.)
25. Gusev V. A. The Transformation of the Gogol Myth in the Books "The Spiritual Path of Gogol" by K. V. Mochulsky and "Nikolai Gogol" by V. V. Nabokov. In: *N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Pyatye Gogolevskie chteniya: sbornik dokladov* [*N. V. Gogol and the Russian Abroad: The Fifth Gogol Readings: Collection of Reports*]. Moscow, Knizhnyy dom "Universitet" Publ., 2006, pp. 115–126. (In Russ.)
26. Evtikhieva A. S. *Gogol' v kritike Russkogo zarubezh'ya: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [*Gogol in Criticism of the Russian Abroad. PhD philol. sci. diss. abstract*]. Moscow, 1999. 24 p. (In Russ.)
27. Evtikhieva A. S. *Gogol' Russkogo Zarubezh'ya* [*Gogol of the Russian Abroad*]. Moscow, Tovarishchestvo russkikh khudozhnikov Publ., 2001. 144 p. (In Russ.)
28. Evfimiy (Moiseev), hieromonk. The Value of Researchers of the Russian Abroad in Understanding of the Spiritual Nature of N. V. Gogol's Works. In: *Dukhovnaya traditsiya v russkoy literature: sbornik nauchnykh statey* [*Spiritual Tradition in Russian Literature: Collection of Scientific Articles*]. Izhevsk, Udmurt State University Publ., 2009, pp. 63–73. (In Russ.)
29. Ermishin O. T. N. V. Gogol and V. V. Zenkovsky's Aesthetics (on the Principles of Religious Aesthetics). In: *N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Pyatye Gogolevskie chteniya: sbornik dokladov* [*N. V. Gogol and the Russian Abroad:*

- The Fifth Gogol Readings: Collection of Reports*]. Moscow, Knizhnyy dom "Universitet" Publ., 2006, pp. 217–221. (In Russ.)
30. Esaulov I. A. Theology and Russian Literature: Fr. Georges Florovsky on Gogol. In: *N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Pyatye Gogolevskie chteniya: sbornik dokladov* [N. V. Gogol and the Russian Abroad: The Fifth Gogol Readings: Collection of Reports]. Moscow, Knizhnyy dom "Universitet" Publ., 2006, pp. 222–228. (In Russ.)
 31. Zhernakova N. Two Versions of Gogol's "Portrait". In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA* [Notes of Russian Academic Group in USA]. New York, 1984, vol. 17, pp. 23–47. (In Russ.)
 32. Zaytsev B. Life With Gogol. In: *Sovremennye zapiski*. Paris, 1935, no. 59, pp. 272–287. (In Russ.)
 33. *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA* [Notes of Russian Academic Group in USA]. New York, 1984, vol. 17. 321 p. (In Russ. and In English)
 34. Zakharov K. M. To the Plot of Nikolai Gogol's Comedy "The Order of Vladimir, Third Class": on the Poetics of an Unwritten Work. In: *Filologicheskie etyudy* [Philological Etudes]. Saratov, 2000, issue 3, pp. 111–114. (In Russ.)
 35. Zen'kovskiy V. V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Leningrad, Ego Publ., 1991, vol. 1, part 1. 222 p. (In Russ.)
 36. Zlochevskaya A. Theatre of Gogol and Dramaturgy of Russian Literature Abroad of the First Wave. In: *Voprosy literatury*. Moscow, 2005, no. 2, pp. 209–235. (In Russ.)
 37. Il'in I. A. Gogol — the Great Russian Satirist, Romantic, Philosopher of Life. In: *Il'in I. A. Sobranie sochineniy: v 10 tomakh* [Ilyin I. A. Collected Works in 10 Vols]. Moscow, Russkaya kniga Publ., 1997, vol. 6, book 3: About Russia and the Russian Soul, pp. 240–276. (In Russ.)
 38. Kauchtschischwili N. On Artistic Techniques at Gogol. In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA* [Notes of Russian Academic Group in USA]. New York, 1984, vol. 17, pp. 49–67. (In Russ.)
 39. Konstantin (Zaytsev), Father Superior. *Gogol as a Teacher of Life*. In: *Sbornik statey, posvyashchennykh pamyati N. V. Gogolya (1852–1952)* [The Collection of Articles Sacred to the Memory of Nikolai Gogol (1852–1952)]. Buenos Aires, Komitet Rossiyskoy kolonii v Argentine Publ., 1952, pp. 35–53. (In Russ.)
 40. Krupich V. Gogol and Apollon Grigoriev. In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA* [Notes of Russian Academic Group in USA]. New York, 1984, vol. 17, pp. 133–141. (In Russ.)
 41. Konstantin (Zaytsev), Father Superior. *Gogol as a Teacher of Life*. In: *Dukhovnyy put' N. V. Gogolya: v 2 chastyakh* [The Spiritual Way of N. V. Gogol: in 2 Parts]. Moscow, Russkoe slovo — RS Publ., 2009, part 2: Gogol in Russian Religious and Philosophical Criticism, pp. 5–17. (In Russ.)
 42. Moiseev D. N. V. Gogol as a Christian Writer in the Assessment of the Russian Abroad. In: *Dukhovnyy mir: sbornik rabot uchashchikhsya Moskovskikh dukhovnykh shkol* [Spiritual World: Collection of Works by Students of Moscow Theological Schools]. Sergiev Posad, 1996, issue 3, pp. 33–88. (In Russ.)

43. Mochul'skiy K. *Spiritual Path of Gogol*. In: *Mochul'skiy K. Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy [Mochulsky K. Gogol. Solovyov. Dostoevsky]*. Moscow, Respublika Publ., 1995, pp. 6–60. (In Russ.)
44. Natova N. Mikhail Bulgakov and Gogol: The Experience of Comparative Analysis. In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA [Notes of Russian Academic Group in USA]*. New-York, 1984, vol. 17, pp. 83–114. (In Russ.)
45. N. V. Gogol' i Russkoe Zarubezh'e: Pyatye Gogolevskie chteniya: sbornik dokladov [N. V. Gogol and the Russian Abroad: The Fifth Gogol Readings: Collection of Reports]. Moscow, Knizhnyy dom "Universitet" Publ., 2006. 368 p. (In Russ.)
46. Polner T. V. Retsenziya na knigu V. Veresaeva «Gogol' v zhizni» [Review of V. Veresaev's Book "Gogol in Life"]. In: *Sovremennyye zapiski*. Paris, 1934, no. 56, pp. 430–432. (In Russ.)
47. Poltoratskiy N. I. A. Ilyin About Gogol. In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA [Notes of Russian Academic Group in USA]*. New York, 1984, vol. 17, pp. 143–170. (In Russ.)
48. Poltoratskiy N. Ilyin About Gogol. In: I. A. Il'in. *Zhizn', trudy, mirovozzrenie [I. A. Ilyin. Life, Works, Worldview]*. Ermitazh Publ., 1989, pp. 77–98. (In Russ.)
49. Proroki Vizantizma: perepiska K. N. Leont'eva i T. I. Filippova (1875–1891) [*Prophets of Byzantinism: Correspondence Between K. N. Leont'ev and T. I. Filippov*]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2012. 728 p. (Ser. Russian Conversations). (In Russ.)
50. *Sbornik statey, posvyashchennykh pamyati N. V. Gogolya (1852–1952) = Serie de articulos en conmemoración del centenario del escritor ruso Nicolas Gogol (1852–1952) [The Collection of Articles Sacred to the Memory of Nikolai Gogol (1852–1952)]*. Buenos Aires, Komitet Rossiyskoy kolonii v Argentine Publ., 1952. 208 p. (In Russ.)
51. *Sbornik statey, posvyashchennykh pamyati N. V. Gogolya (1852–1952) = Serie de articulos en conmemoración del centenario del escritor ruso Nicolas Gogol (1852–1952) [The Collection of Articles Sacred to the Memory of Nikolai Gogol (1852–1952)]*. Buenos Aires, Russkoe slovo Publ., 1969. (In Russ.)
52. Slotsov R. (Kalishevich N. V.). Retsenziya na knigu V. Veresaeva "Gogol' v zhizni" [Review of V. Veresaev's Book "Gogol in Life"]. In: *Poslednie novosti*. Paris, 1933, June 13. (In Russ.)
53. *Stikhotvornyy al'manakh N. V. Gogolya. Rekonstruktsiya zamysla [Poetic Almanac of Gogol. Reconstruction of the Plan]*. Tver, SFK-ofis Publ., 2014. 148 p. (In Russ.)
54. Sugay L. A. *Gogol' i simvolisty [Gogol and the Symbolists]*. Banská Bystrica, FHV UMB Publ., 2011. 524 p. (In Russ.)

55. Terras V. Gogol's "The Overcoat" in Criticism of the Young Dostoevsky. In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA [Notes of Russian Academic Group in USA]*. New York, 1984, vol. 17, pp. 75–81. (In Russ.)
56. *Trudnyy Put'. Zarubezhnaya Rossiya i Gogol' [The Hard Way. Foreign Russia and Gogol]*. Moscow, Russkiy Mir" Publ., 2002. 448 p. (In Russ.)
57. Frank S. L. Gogol's Religious Consciousness. In: *Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie [Frank S. L. Russian Worldview]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1996, pp. 302–311. (In Russ.)
58. Frank S. L. Gogol's Religious Consciousness. In: *Dukhovnyy put' N. V. Gogolya: v 2 chastyakh [The Spiritual Way of N. V. Gogol: in 2 Parts]*. Moscow, Russkoe slovo — RS Publ., 2009, part 2: Gogol in Russian Religious and Philosophical Criticism, pp. 63–73. (In Russ.)
59. Frank S. L. Gogol's Religious Consciousness. In: *N. V. Gogol': pro et contra: lichnost' i tvorchestvo N. V. Gogolya v otsenke russkikh pisateley, kritikov, filosofov, issledovateley: antologiya: v 2 tomakh [N. V. Gogol: Pro et Contra: Personality and Creativeness of Gogol in Opinion of Russian Writers, Critics, Philosophers, Researchers. Anthology: in 2 Vols]*. St. Petersburg, the Russian Christian Academy for Humanities Publ., 2009, vol. 1, pp. 633–644. (In Russ.)
60. Florovskiy G. V. *Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology]*. Moscow, Institut russkoy tsivilizatsii Publ., 2009. 848 p. (In Russ.)
61. Khondzinskiy P., archpriest. «Tserkov' ne est' akademiya»: *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka [“The Church Is not an Academy”: Russian Non-Academic Theology of the 19th Century]*. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University Publ., 2016. 480 p. (In Russ.)
62. Khondzinskiy P., archpriest. N. V. Gogol as a Representative Lientheologie. In: *Khristianstvo i russkaya literatura [Christianity and Russian Literature]*. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2017, collection 8, pp. 68–86. (In Russ.)
63. Shlain M. I. Contradictions in Premises and Conclusions (German Scientists on the Works of Gogol). In: *Russkaya literatura v otsenke sovremennoy zarubezhnoy kritiki [Russian Literature in the Evaluation of Modern Foreign Criticism]*. Moscow Moscow State University Publ., 1973, pp. 57–84. (In Russ.)
64. Yur'eva Z., Filipp V. On the Poetics of Fear in Gogol's Story "The Viy". In: *Zapiski russkoy akademicheskoy gruppy v SShA [Notes of Russian Academic Group in USA]*. New York, 1984, vol. 17, pp. 3–21. (In Russ.)
65. Frank S. Nicolaj Gogol als religiöser Geist. In: *Hochland, 1934/1935*, vol. 1, pp. 251–259. (In German)
66. Gorlin M. N. *V. Gogol und E. Th. A. Hoffmann [N. V. Gogol and E. Th. A. Hoffmann]*. Leipzig, Otto Harrassowitz Kommissionsverlag Publ., 1933. 89 p. (In German)
67. Setschkareff V. *N. V. Gogol. Leben und Schaffen [N. V. Gogol. Life and Work]*. Berlin, Harrassowitz Publ., 1953. 192 p. (In German)
68. Setchkarev V. *Gogol: His Life and Works*. New York, New York University Press Publ., 1965. 264 p. (The Gotham Library). (In English)

69. Yurieff Z. *Gogol as Interpreted by Russian Symbolists: A Thesis Presented by Zoya Yurieff to The Department of Slavic Languages and Literatures in Partial Fulfillment of the Requirements for Degree of Doctor of Philosophy in Subject of Slavic Languages and Literatures*. Cambridge, Massachusetts, 1955. 329 p. (In English)
70. Jakobson R., Aroutunova B. An Unknown Album Page by Nikolaj Gogol. In: *Harvard Library Bulletin*, 1972, vol. 20, no. 3, pp. 236–254. (In English)
71. Jakobson R., Aroutunova B. An Unknown Album Page by Nikolaj Gogol. In: *Roman Jakobson Selected Writings*. The Hague, Paris, New York, Mouton Publ., 1981, vol. 3: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry, pp. 679–695. (In English)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8602

УДК 821.161.1.09“18”

О. М. Барина

*Российский фонд фундаментальных исследований
Московский государственный психолого-педагогический университет
(Москва, Российская Федерация)
barinova.olga.m@gmail.com*

Концепт «литература» в переписке И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского

Аннотация. В статье рассматривается концепт «литература» как единица языковой картины мира двух великих писателей, связанная с индивидуально-авторским осмыслением и образным истолкованием литературного процесса и журнальной деятельности в XIX в. На материале писем Тургенева и Достоевского в период их заметного взаимодействия (1860–1867 гг.) рассматриваются языковые средства репрезентации концепта, его смысловой объем, выявляется набор семантических признаков, исследуется использование различной оценочной лексики как средства экспликации данного концепта, устанавливаются слова-стимулы в переписке. Тургенев воспринимает сферу литературы как нечто истинное, превосходящее и даже чудесное, Достоевский дает не только положительную, но и отрицательную оценку происходящим в литературном процессе событиям. Анализ переписки двух писателей позволил раскрыть отношение корреспондентов к различным сферам литературы, выявить индивидуально-авторские черты концепта «литература» в концептосфере Тургенева и Достоевского. Так, было установлено, что языковые единицы концепта «литература» в восприятии представителей русской интеллигенции содержат эмотивные компоненты, а в эпистолярных текстах присутствуют элементы интимизации, частотное употребление индивидуально-авторских языковых приемов, сравнений и метафоричных образов. Понятия «литература» и «литературный процесс» концептуализируются в письмах писателей как одушевленная действующая сила, среда, способная на поступки. Используемые корреспондентами изобразительные средства в переписке придают концептам «конкретный образ» и чувственное значение. Концепт «литература» раскрывает особенности их творчества, литературного процесса и журнальной деятельности, без участия в которой Тургенев и Достоевский не мыслили себя и свою жизнь.

Ключевые слова: И. С. Тургенев, Ф. М. Достоевский, концепт, концептосфера, эпистолярный текст, письма, переписка, диалог, идиолект, литература, фантастика, риторика, лексема, метафора

Об авторе: *Баринова Ольга Михайловна* — главный специалист управления гуманитарных наук Российского фонда фундаментальных исследований (Ленинский проспект, 32а, г. Москва, Российская Федерация, 119334); аспирант, Московский государственный психолого-педагогический университет (ул. Сретенка, 29, г. Москва, Российская Федерация, 127051)

Дата поступления: 20.04.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Баринова О. М. Концепт «литература» в переписке И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 164–185. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8602

Изучение концептосферы автора является одной из важнейших задач при характеристике его идиостиля, интенций творчества, что до сих пор остается актуальным научным направлением филологии в целом. Анализируя концепты, их объем и средства репрезентации в текстах, можно выявить особенности языковой личности, получить представление о ментальных и эмоциональных образах, возникающих на определенном этапе деятельности писателя. Экстраполируя это положение на идиостиль И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского, обратимся к исследованию единиц их концептосферы, отражаемой объемом эпистолярных текстов писателей.

Под концептом мы понимаем базовую единицу мыслительного кода человека, коммуникативно релевантную часть которой составляют лексикографическое и психологическое значения слова [Стернин: 257], некое «мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [Лихачев: 4]. Принимая в качестве методологической основы данные определения, обратимся к рассмотрению концепта «литература», который представляется нам обладающим ценностным для языковой личности И. С. Тургенева (в связи с родом деятельности «писатель») и значимым для понимания и сравнения отношения его и Достоевского, как корреспондента, к литературному процессу и его участникам-современникам. Материалом для оценки объема концепта «литература» послужат эпистолярные тексты двух великих писателей, в которых, как показывает их осмысление, наиболее полно отразилась ментальная репрезентация данного концепта, что позволит изучить

его смысловой объем, выявить набор семантических признаков, обозначить круг лексем, определивших возможности экспликации, установить слова-стимулы в переписке.

Изучение данного концепта в работах последнего времени осуществляется прежде всего в литературоведческом аспекте [Захаров, 2016], описаны концепты «русская литература» [Ядуванкина], «массовая литература» [Волков, Волкова], «советская литература» [Яодэн].

Цель данной статьи — охарактеризовать концепт «литература» в переписке И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского.

Творческий диалог Тургенева и Достоевского не раз становился предметом изучения¹.

Концепт «литература» наиболее полно раскрывается в текстах писем Тургенева и Достоевского, в них обсуждались произведения обоих писателей и события литературной жизни в России.

Уже в первом письме к Тургеневу Достоевский сообщает о желании «поговорить» о литературе, на что указывает данный предикат, предполагающий также психологическую установку на возможность интимизации общения:

«...я ужасно виноват перед Вами, до серьезного и немалого угрызания совести, что не отвечал Вам и на два предыдущие Ваши письма. Но дело в том, что последнее письмо Ваше застало меня в самое хлопотливое и тугое время... То есть если б надо было только ответить Вам для соблюдения обыкновенной учтивости — время бы и тогда нашлось. Но мне помнится, хотелось тогда с Вами **поговорить**, или лучше сказать поподробнее описать Вам, что делалось тогда в нашей **литературе**, — ну а для этого я искал времени и запустил срок» (здесь и далее отдельные слова и выражения в цитатах выделены мной. — О. Б.) [Достоевский, Тургенев: 53]².

В письмах к Тургеневу Достоевский высказывается о необходимости уважать литературу, делать ее современной и интересной, он радеет за развитие литературной жизни в России, не готов мириться с презрением и невежеством публики:

«Журнал надо будет создавать почти вновь. Надо сделать его современнее, интереснее и в то же время **уважать** литературу —

две задачи, которые несовместимы по убеждениям многих петербургских мыслителей. Но с начинающимся презрением к литературе мы намерены горячо бороться» [Достоевский, Тургенев: 70–71].

У Достоевского есть свое видение происходящего в современной литературе, так что он показывает в письмах свою осведомленность, доносит до Тургенева, находящегося за границей, сведения об основных направлениях русской литературы:

«Наше время можно характеризовать словами: что в нем, особенно в литературе — нет никакого **мнения**; все мнения допускаются, все живет одно с другим рядом; общего мнения, общей веры нету. Кому есть что сказать и кто (думает по крайней мере) что знает во что верить, тому грех по-моему не говорить. Насчет же смелости — отчего не сметь, когда все говорят все что им вздумается, когда самое дикое мнение имеет право гражданства?» [Достоевский, Тургенев: 108].

Достоевский призывает Тургенева не ориентироваться на читателей, которые ничего не смыслят в литературе, и не ограничивать свое творчество рамками тенденций, предлагаемых извне как актуальные:

«Вы не поверите как они сами-то смотрят на литературу. Ограниченная **утилитарность** — вот все чего они требуют. Напишите им самое поэтическое произведение; они его отложат и возьмут то, где описано, что кого-нибудь секут. П о э т и ч е с - к а я п р а в д а считается *дичью*. Надо только одно копированное с действительного факта. Проза у нас страшная. К в а - к е р с т в о ! После этого и на них смотреть нечего. Здоровая часть общества, которая просыпается, жаждет смелой выходки от искусства» [Достоевский, Тургенев: 77].

Из ответных писем Тургенева становится очевидным, что Ивану Сергеевичу важно было знать прежде всего мнение Достоевского о собственных литературных произведениях; контексты констатируют, что он дорожил и высоко ценил адресата как талантливого литературного деятеля и профессионала:

«Когда <...> Вы получите это письмо, вероятно моя повесть будет уже в Петербурге. Прочтите и скажите свое мнение с полной **искренностью**» [Достоевский, Тургенев: 33].

Так, писателя весьма обрадовал отзыв Достоевского о его романе «Отцы и дети»:

«...кроме вас и Боткина, кажется, никто не потрудился понять, что я хотел сделать <...> никто, кажется, не подозревает, что я попытался в нем представить трагическое лицо» [Достоевский, Тургенев: 40–41].

Информативна (в плане соотношения точек зрения по существу задач творчества) поддержка Достоевским Тургенева, который опасался печатать рассказ «Собака», считая его не столь значимым по проблематике произведением, в отличие от многих предшествующих публикаций. Достоевский восклицал ободряюще:

«Разве Вы можете повредить себе, хотя бы и **маловажным** рассказом? Ну что-ж из того что явится Ваш **маленький** рассказ прежде большой **поэмы**? Кто-ж не писал маленьких рассказов?» [Достоевский, Тургенев: 109].

Однако известны разногласия в отношениях этих писателей. Именно Достоевский в 1849 г. указал, что, кроме личных причин, «размолвка» с Белинским (равно как с Тургеневым и Анненковым) «произошла из-за идеи о литературе и о направлении литературы» [Достоевский: 127].

Отмечаем, однако, что с этим уважаемым корреспондентом И. С. Тургенев не обсуждал личную жизнь и ее события. Так, в письме от 5 марта 1865 г. он лишь упоминает о свадьбе дочери, из-за чего ему пришлось напомнить редактору о гонораре:

«Я бы, конечно, не стал Вас беспокоить, еслиб свадьба моей дочери со всеми своими предвиденными и непредвиденными издержками не заставила бы меня **постучаться во все двери**» [Достоевский, Тургенев: 111].

Фразеологический оборот «стучаться во все двери» используется адресантом в значении «обращаться с просьбами к кому-либо» [Ларионова: 411] как экспрессивное средство, усиливающее семантику языковых единиц, которые выступают показателями сдерживаемого отчаяния, ощущения нужды, что говорит об эмоциональных переживаниях Тургенева.

Ф. М. Достоевский занимает более открытую позицию в переписке: рассказывает о своих делах, неудачах или успехах, жалуется на здоровье, упоминает о здоровье жены и близких. В августе того же года он сам оказывается в тяжелой финансовой ситуации, охарактеризованной метафорически, но откровенно: «когда тонешь». Она вынудила Достоевского обратиться к Тургеневу за помощью:

«Мне **гадко** и **стыдно** беспокоить Вас собою. Но кроме Вас у меня положительно нет в настоящую минуту никого к кому-бы я мог обратиться, а во вторых Вы гораздо умнее других, а след[овательно] к Вам обратиться мне нравственно легче. <...> На душе скверно (я думал будет сквернее), а главное стыдно Вас беспокоить; но когда тонешь? что делать» [Достоевский, Тургенев: 115].

Выявленные средства экспликации чувства неловкости и неудобства корреспондентов при обоюдных просьбах, связанных с финансовой стороной писательской жизни, являются психологическим показателем официально-приятельских отношений Тургенева и Достоевского.

В переписке оба корреспондента использовали лишенный фамильярности, этически выверенный официальными нормами дворянской культуры стиль общения (см.: [Баркова], [Ковалева], [Курьянович], [Лешутина]), а это, с нашей точки зрения, подчеркивает неготовность корреспондентов к открытости, психологическую и эмоциональную сдержанность. Данные интенции проявляются в характерных зачинах и концовках текстов писем. Так, в обращении к адресату Тургенев использует этикетную формулу зачина (**любезный** / **любезнейший** Федор Михайлович), которая повторяется во всех письмах. Отмечаем, что этикетная формула концовки: «дружески... преданный Вам (**дружески** крепко жму Вам руку и остаюсь **преданный** Вам)» — от письма к письму тоже остается неизменной, лишь в отдельных письмах членится или сжимается. Наречие «дружески» в данном случае, однако, не может служить прямым показателем близких отношений: сема «друг» редуцирована, так что использованная Тургеневым этикетная формула квалифицирована в словарях как

устойчивое выражение, которое выступает в качестве «заключительной фразы письма» [ТСУ].

Достоевский, в свою очередь, наиболее часто адресует к Тургеневу «**любезнейший и многоуважаемый Иван Сергеевич**», хотя этикетную формулу зачина варьирует («**добрейший и многоуважаемый Иван Сергеевич**»), в том числе ограничиваясь одним из указанных прилагательных. Лексикографическими источниками подтверждается, что «**многоуважаемый**» («достойный, заслуживающий большого уважения») и «**добрейший**» («благожелательный, дружески близкий, хороший») — принятые составляющие формулы вежливо-официального обращения к другому лицу или к близко знакомому в устной или письменной форме [ТСУ]. Этикетная формула концовки, по нашим наблюдениям, остается неизменной на протяжении всей переписки («**Ваш весь Ф. Достоевский**»), лишь единожды адресант заканчивает письмо формулой «**Вам наипреданнейший Ф. Достоевский**». Таким образом, использование корреспондентами в этикетных формулах прилагательных в превосходной степени свидетельствует о почтительном отношении друг к другу, проявляемом в рамках переписки.

Однокоренные лексемы «литература / литературный» не являются частотными в письмах И. С. Тургенева к Ф. М. Достоевскому (5 употреблений), в отличие от эпистолярных посланий Ф. М. Достоевского, где зафиксировано 14 употреблений. Лексема «творчество» в текстах корреспондентов отсутствует, хотя они и обсуждали проблемы литературного творчества.

В тургеневских эпистолярных текстах используются репрезентанты прилагательных как характеризующее средство: «Есть места **чудесные** — надо всем произведением веет чем-то чистым, Русским, мягким...» [Достоевский, Тургенев: 32–33]; «Дай Бог чтобы в этом сказалось не одно **чуткое** проникновение мастера, но и **простое** понимание читателя — то есть — дай Бог чтобы все увидели хотя часть того что Вы увидели!» [Достоевский, Тургенев: 36]; «...в Ваших характеристиках разных лиц (напр. Петров) — много **тонкой** и **верной** психологии» [Достоевский, Тургенев: 30].

Концепт «литература» в эпистолярных текстах Тургенева выражен прилагательными, служащими предикатами, — «удивительный, прекрасный, холодный, дантовский»: «Стихи **удивительные**, язык **прекрасный** — но где жизнь, разнообразие и движение каждого характера, где драма, где История наконец?»; «На днях я прочел “Минина” — и говоря по совети — **остался холоден**» [Достоевский, Тургенев: 32]; «...читаю с большим удовольствием. — Особенно — Ваши записки из Мертвого Дома”. Картина б а н и просто **Дантовская**» [Достоевский, Тургенев: 30].

Данные прилагательные связаны семами «легкий», «душевный», «теплый», «изысканный», «красивый», что представляет концепт «литература» в концептосфере Тургенева как нечто истинное, изящное, красивое, превосходное, а также маркируют эмоциональное отношение И. С. Тургенева к творчеству и литературе.

Для писем Ф. М. Достоевского характерно использование различной оценочной лексики как средства экспликации исследуемого концепта. Нами выделено три группы: 1) прилагательные с реализуемым узуальным положительно-оценочным значением (*хороший, положительный, замечательный, превосходный, прекрасный, приятный, честный, патриотический, известный, современный, интересный, хвалебный*); 2) прилагательные с реализуемым узуальным негативно-оценочным значением (*враждебный, критический, тяжелый, ограниченный, страшный, дикий, маловажный, маленький*); 3) прилагательные с контекстуально возбуждаемой оценкой (*реальный, официальный, беспристрастный, издательский, фантастический, поэтический*). В письмах мы отмечаем: «Я сам литератор и какое-нибудь **положительное** требование с нашей стороны считал бы нахальством» [Достоевский, Тургенев: 64]; «...если Вы будете участвовать в журнале, то публика поймет наконец, что журнал на очень **хорошей** дороге»; «Теперь мне объявили, что я официально редактором быть не могу и чтоб я подыскал **официального** редактора» [Достоевский, Тургенев: 95–94]; «...запретили журнал за статью в высшей степени по-нашему **патриотическую**» [Достоевский, Тургенев: 53]; «Проза у нас **страшная**» [Достоевский, Тургенев: 77];

«...когда все говорят все что им вздумается, когда самое **дикое** мнение имеет право гражданства...» [Достоевский, Тургенев: 108]; «Но не хочу и думать, чтоб она производила на него какое-нибудь **враждебное** журналу влияние»; «...а у меня есть статья в этом номере об Островском, хоть и **хвалебная**, но слишком уж может-быть **беспристрастная**»; «Все дела на мне, а главное — **издательская** часть; у семейства я теперь один» [Достоевский, Тургенев: 96].

Эксплицирующая именами прилагательными оценка позволяет раскрыть отношение писателей к различным сферам литературы, потому что, формулируя собственные мнения о чем-либо в мире, человек «постоянно налагает на него светотеневую сеть общечеловеческих и индивидуальных представлений о добре и зле, о хорошем и плохом. Эта сеть улавливает и перераспределяет все сущее: естественные объекты, произведения искусства, людей, их психические свойства и состояния, их сознательные действия, их отношения друг к другу» [Арутюнова, 1984: 10]. Использование Достоевским упомянутых прилагательных в эпистолярных посланиях Тургеневу выявляет прагматический аспект каждого текста: они актуализируют свой эмотивный компонент, который отражает экспрессивную реакцию писателя на все, что связано с литературой.

В переписке корреспондентов концепт «литература» вербализуется также благодаря использованию индивидуально-авторских изобразительно-выразительных средств: это метафоры, в том числе олицетворения, сравнения, предназначенные образно донести до адресата представления о мире профессиональных занятий и духовных поисков. При передаче информации они представляют ментальные образы и возбуждают ряды ассоциативных связей, основанных на сходстве, аналогии, сопоставлении, выступают как инструмент речевого воздействия на адресата, погружая его в авторскую картину мира при декодировании знаков, самостоятельной интерпретации и осмыслении текстов, в результате чего рождается новый образ и новое понятийное содержание.

Метафора, как утверждает Р. Хофман, исключительно практична, она обогащает понимание человеческих действий, знаний

и языка и может быть применена для описания и объяснения в любой сфере [Hoffman]. В письмах к Достоевскому, затрагивая проблемы публикации произведений, Тургенев не может обойтись без метафоризации: «Словом я по многим причинам хотел отложить печатание до весны; но **купец настойчиво требует запроданный товар** — нечего делать — приходится его спускать...» [Достоевский, Тургенев: 29]. Тургенев иронически уподобляет редактора издания *купцу*.

Метафорически Достоевский в письмах передает свое впечатление от повести «Призраки» Тургенева. Известно, что изначально Иван Сергеевич не хотел печатать эту повесть, считал, что в ней много фантастического, опасался «как бы она не показалась слишком **несовременной**, чуть не **детской** — особенно в теперешнее тяжелое и важное время» [Достоевский, Тургенев: 49]. Если бы не уговоры Достоевского в письмах к Тургеневу, где он мягко, но настойчиво убеждал Ивана Сергеевича в обратном, это произведение не было бы опубликовано тогда: «Встретят многие с некоторым недоумением, но с недоумением приятным. <...> Здоровая часть общества, которая просыпается, жаждет смелой **выходки** от искусства. А Ваши П р и з р а к и довольно смелая **выходка** и превосходный будет пример (для всех нас), если Вы, первый, осмелитесь на такую **выходку**. Форма П р и з р а к о в всех изумит» [Достоевский, Тургенев: 77]. Достоевский называет произведение «выходкой» и в этом же письме развивает сравнение, используя предикат сходства: «Призраки похожи на **музыку**». Сходство с музыкой Достоевский усмотрел в том, что «это тот же **язык**, но высказывающий то, что сознание е щ е не одолело (не рассудочность, а все сознание), а след[овательно] приносящий положительную пользу» [Достоевский, Тургенев: 78]. Иными словами, для Достоевского «язык», точнее, текст как речевое произведение и «музыка» схожи способностью выражать и доносить мысли, идеи, чувства автора.

Достоевский не сомневается в успехе «Призраков», поскольку видит в произведении «намек на стихийную, еще не разрешенную мысль (ту самую мысль, которая есть во всей природе), которая неизвестно разрешит ли когда людские вопросы, но теперь от нее только сердце тоскует и пугается еще

более, хоть и оторваться от нее не хочется. Нет-с такая мысль именно ко времени и этикие фантастические вещи в е с ь м а п о л о ж и т е л ь н ы » [Достоевский, Тургенев: 79].

Метафору в письмах к Тургеневу Достоевский использует также при описании своих хлопот, которые доставляет ему редакторская деятельность:

«Сижу день и ночь, ежду, пишу, корректирую, вожусь с типографиями и цензорами... Никогда я еще не был в такой **кааторге** как теперь» [Достоевский, Тургенев: 103].

Достоевский сравнивает себя с «машиной» — «Сам не знаю; я какая-то **машина**» [Достоевский, Тургенев: 108]. Данная метафора представляет адресату образ напряженного, лишаящего сил и здоровья, тяжелого труда, который взвалил на себя Достоевский-редактор: «...я едва на ногах стоял больной, а между тем так как в исполнительном по журналу деле я почти один, то не смотря на болезнь хлопотал день и ночь» [Достоевский, Тургенев: 107]. См. развитие темы: «Я мое здоровье **несу** в журнал».

В. Н. Телия утверждала, что «условием коммуникативно-прагматического успеха является апелляция к эмоциональному восприятию сообщения, что обычно достигается за счет образности, создаваемой различного рода фигурами речи, поскольку образ будит эмоциональное переживание мира» [Телия: 14].

Наиболее частотно в эпистолярных текстах писателей был использован прием олицетворения, в создании которого участвуют предикаты в парадигматическом ряду, составляющем круг вербализаторов концепта «литература», выражая его содержание. Так, оба корреспондента при осмыслении литературы и творчества приписывают признаки и свойства живых существ тому, что связано с литературной деятельностью, олицетворяя, представляют ее субъекты — неписателей.

В переписке с Достоевским Тургенев создает метафорические контексты: «**Современник** **плюется** и сознательно **лжет**: но ведь это не в первый раз» [Достоевский, Тургенев: 25]; «И как будто нужно искать особого объяснения всякой **сплетне**: — она **царствует** в нашей литературе, преимущественно

на задних дворах, где издаются “Книжные Вестники” и т. д.» [Достоевский, Тургенев: 29]; «...**литературе** остается до времени **помолчать**» [Достоевский, Тургенев: 26]; «...я замечаю, что в последнее время **литература** как будто **оживилась**...» [Достоевский, Тургенев: 112]. Лексические единицы, выступающие антропоморфными предикатами в тургеневских письмах, несут в себе эмотивные семантические компоненты, они оценочны, в том числе за счет коннотаций: *плевать* — возвр. *плевать*, *лгать*, *царствовать*, *помолчать*, *оживиться*, *(не) подвинуться* — так писатели говорят о литературе.

В эпистолярных текстах Достоевского антропоморфные предикаты *доказать*, *обратиться*, *опоздать* / *запоздать*, *падать*, *понимать* подчеркивают значение журнальной деятельности для автора, наделяющего ее свойствами живого — активными действиями: «Некоторые журналы (Д е н ь между прочим) серьезно стали нам **доказывать**...» [Достоевский, Тургенев: 54]; «Современник страшно **падает**, а Русск<ий> Вестник **обратился** в Сборник» [Достоевский, Тургенев: 95]; «...журнал **опоздал** после смерти брата...» [Достоевский, Тургенев: 103]; «...у нас подписка **запоздала** и теперь только с выходом 1-ой книги повысилась» [Достоевский, Тургенев: 107]; «Между тем наш журнал был честный журнал, а во вторых **понимал** литературу и ее смысл и значение право лучше Современника и Русского Вестника» [Достоевский, Тургенев: 64].

В переписке Достоевского и Тургенева эмотивность реализуется включением метафор в текст, чем создается общий эмотивный фон эпистолярия, свойственный каждому из корреспондентов, важный для понимания специфики концепта «литература».

«Русский ассоциативный словарь» на слово-стимул «литература» указывает 204 слова-реакции, среди которых можно установить частотные: *русская*, *художественная*, *книга*, *зарубежная*, *искусство*, *советская*, *интересная*, *иностранная*, *классическая* [Караулов]. В тургеневских эпистолярных текстах самыми частотными оказались слова-реакции *повесть* (употреблено 13 раз), *дело* / *делать* / *сделать* / *переделать* (13), *работа* / *работать* (8), *писать* / *написать* / *переписать* /

дописать (8), вещь (8), труд / трудиться / затруднение (7), печатать / печатание / печатный (7). Менее частотными являются: участь / участие / участвовать (употреблено 5 раз); лист (5); читать / вычитать (5); рассказ / рассказывать (4); книжка, мысль, стихотворение, успех, драма, произведение, отзыв, редактор, автор, страница, перо, публика — единичные.

В письмах Достоевского слов-реакций на данный стимул оказалось значительно больше: журнал (употреблено 42 раза), писать / написать / описать (13), повесть (12), статья (11), книга (9), рассказ (8), имя (7), запрещение (5), мысль (4), форма (4), редактор (4), подписка / подписчик (4), читать (3), публика (3), недомолвки (3), издание (3), роман (3), выходка (3), произведение (2), типография (2), отзыв (2), а также в единичном употреблении — труд, вещь, проза, комедия, бездарность, конкуренция, цензор.

Необходимо отметить совпадающие реакции у обоих корреспондентов: журнал, время, повесть, мысль, перо, редактор, смелость и др. (см. Таблицу 1).

Таблица 1

Слова-реакции	Частота использования в письмах И. С. Тургенева Ф. М. Достоевскому	Частота использования в письмах Ф. М. Достоевского И. С. Тургеневу
вещь	8	1
время	7	14
дело/делать/сделать/переделать	13	5
журнал	13	42
книга	2	9
лист	5	1
мысль	2	4
отзыв	2	2

перо	1	1
печатать/печатание/печатный	7	8
писать/написать/ переписать/дописать	8	13
повесть	13	12
произведение	2	2
публика	2	3
работа/работать	8	3
рассказ/рассказывать	4	8
редактор	1	4
смелость	1	3
труд/трудиться/затруднение	7	1
участь/участие/участвовать	5	4
читать/вычитать	5	3

Сопоставление позволяет прийти к выводу, что, несмотря на разногласия и недомолвки, существовавшие между писателями, концепт «литература» осмысливался ими одинаково; в переписке каждый старался использовать близкие понятия для построения успешного в коммуникативном аспекте, миролюбивого в эмоциональном плане диалога. Тон переписки оставался всегда выдержанным, соблюдались социально одобренные законы эпистолярия, но оба писателя придерживались официально-приятельских отношений. Доброжелательность и взаимопонимание литераторов подтверждаются текстовыми наблюдениями: лишь единожды Тургенев говорит о Достоевском как об уважаемом им **приятеле** в рамках их деловых отношений «автор—редактор»:

«...это не фраза, которую автор говорит редактору — это сама истина, которую отрезвленный человек сообщает уважаемому им **приятелю**» [Достоевский, Тургенев: 106].

В контексте письма слово «приятель» позволяет судить о психологическом настрое Тургенева на благодарное и благородное общение.

Необходимо учесть, что на момент переписки корреспонденты находились в разных странах, каждый занимался литературной деятельностью в соответствии с собственными творческими установками. Так, Достоевский, нагруженный журнальной работой в Петербурге, чувствовал себя как на каторге, о чем с сочувствием написал ему И. С. Тургенев из Германии:

«То, что Вы говорите о Вашей деятельности просто пугает меня, обленившегося Баденского буржуйя. — Очень сожалею, что здоровье Ваше неудовлетворительно. Смотрите, не надорвитесь!» [Достоевский, Тургенев: 111].

Характеризуя себя шутливо, иронично как «обленившегося Баденского буржуйя» (см.: «буржуа» — в переносном метафорическом значении «обыватель, мещанин» [НСИС]), охраняя коллегу от переутомления («не надорвитесь»), Тургенев построил комплиментарное высказывание.

Анализ различных средств экспликации авторских точек зрения, и прежде всего имен прилагательных, выражающих ценностный компонент концепта «литература» в эпистолярных текстах писателей, показал, что Тургенев воспринимает сферу литературы как нечто истинное, превосходное и даже чудесное, Достоевский дает не только положительную, но и отрицательную оценку происходящим в литературном процессе событиям. Оба писателя проявляют эмоциональное отношение к профессионально важной проблематике, о чем свидетельствует актуальность эмотивных компонентов в лексике корреспондентов, поэтому заметно различие и сходство их как психологических личностей. Эмотивный фон в переписке создавался также за счет включения в контекст индивидуально-авторских изобразительных средств — метафор, в том числе олицетворений. Как заметила Н. Д. Артюнова, метафора согласуется с экспрессивно-эмоциональной функцией практической речи, без нее не существовало бы лексики «невидимых миров», поскольку, создавая образ и апеллируя к воображению, метафора порождает смысл, воспринимаемый разумом [Артюнова, 1990]. Метафора играет значимую роль в реконструкции фрагментов языковой картины мира человека.

Понятия «литература» и «литературный процесс» концептуализируются в письмах писателей как одушевленная действующая сила, среда, способная на поступки: ей приданы качества и способности живого. Особо подчеркивается значимость журнальной деятельности в литературе (ср.: [Батурова: 96]). Используемые изобразительные средства придают концептам «конкретный образ» и чувственное значение.

Концепт «литература», являющийся одним из основных и значимых в структуре языковой картины мира писателей, отражает отношение Тургенева и Достоевского к литературному и творческому процессу, раскрывает особенности их мировоззрения. Так, для Достоевского литература — это поле битвы, активная и подчас изнуряющая работа, которая требует физической и духовной отдачи, для Тургенева — это свободный и творческий процесс, процесс кристаллизации произведений, который не вписывается в жесткие рамки и сроки.

Во второй половине XIX в. литература не существовала вне журнальной деятельности, а публикации в журнале отражали приверженность к тому или иному литературному течению, общественно-политическую ориентацию. Желание Тургенева публиковаться в журнале братьев Достоевских указывает на общность художественных интересов и эстетической позиции писателей.

Примечания

- ¹ См.: [Батюго], [Буданова], [Бялый], [Виноградов], [Гутьяр] [Долинин], [Захаров, 2018], [Кибальник], [Лотман], [Мостовская], [Никольский], [Ребель], [Федоренко] и др.
- ² Цитаты приводятся в орфографии и пунктуации подлинника.

Список литературы

1. Арутюнова Н. Д. Аксиология в механизмах жизни и языка // Арутюнова Н. Д. Проблемы структурной лингвистики. — М.: Наука, 1984. — С. 5–23.
2. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры / под общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. — М.: Прогресс, 1990. — С. 5–32.
3. Баркова М. В. Эпистолярный жанр. История и современность / под ред. М. В. Баркова, Т. А. Лоськова. — Арзамас: АГПИ, 2006. — 104 с.

4. Батурова Т. К. Петербургские альманахи Пушкинского времени в духовном аспекте // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Русская филология». — 2012. — № 3. — С. 96–101.
5. Батюто А. И. Достоевский и Тургенев в 60–70 гг.: Только ли история вражды? // Русская литература. — 1979. — № 1. — С. 41–64.
6. Буданова Н. Ф. Достоевский и Тургенев: творческий диалог. — Л.: Наука, 1987. — 200 с.
7. Бялый Г. А. Две школы психологического реализма (Тургенев и Достоевский) // Бялый Г. А. Русский реализм конца XIX в. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1973. — С. 31–53.
8. Виноградов В. В. Тургенев и школа молодого Достоевского: конец 40-х гг. XIX в. // Русская литература. — 1959. — № 2. — С. 45–72.
9. Волков В. В., Волкова Н. В. «Массовая литература» как книговедческий и лингвокультурный концепт // Язык и культура (Новосибирск). — 2015. — № 16. — С. 105–111.
10. Гутьяр Н. И. С. Тургенев и Ф. М. Достоевский // Русская старина. — 1902. — Т. 109. — С. 307–336.
11. Долинин А. С. Тургенев в «Бесах» // Ф. М. Достоевский: статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. — Л.; М.: Мысль, 1924. — Сб. 2. — С. 117–136.
12. Достоевский Ф. М., Тургенев И. С. Переписка / под ред., с введением и примеч. И. С. Зильберштейна; предисл. Н. Ф. Бельчикова. — Л.: Academia, 1928. — 200 с.
13. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом) / редкол.: В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. — Л.: Наука, 1978. — Т. 18. — 371 с.
14. Захаров В. Н. Есть ли у нас литература? Концепты «литература» и «словесность» в русской критике // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: ПетрГУ, 2016. — Вып. 14: Анализ, интерпретации, понимание. — С. 7–15 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482396216.pdf (24.11.2019). DOI: 10.15393/j9.art.2016.4043
15. Захаров В. Н. Уроки Достоевского в «Записках охотника» Тургенева // И. С. Тургенев: текст и контекст / под ред. А. А. Карпова и Н. С. Мовниной. — СПб.: Скрипториум, 2018. — С. 244–252.
16. Караулов Ю. Н. Русский ассоциативный словарь: в 2 т. / под ред. Ю. Н. Караулова, Г. А. Черкасовой, Н. В. Уфимцевой и др. — М.: АСТ-Астрель, 2002 [Электронный ресурс]. — URL: <http://thesaurus.ru/dict/> (24.11.2019).
17. Кибальник С. А. «Записки из мертвого дома» Достоевского vs. «Записки охотника» Тургенева // Спасский вестник. — 2012. — № 20. — С. 13–22.
18. Ковалева Н. А. Русское частное письмо XIX века. Коммуникация. Жанр. Речевая структура. — М.: СпортАкадемПресс, 2001. — 284 с.
19. Курьянович А. В. Эпистолярный дискурс как форма существования русской элитарной речевой культуры (на примере писем В. И. Вернадского) // Русская речевая культура и текст: материалы VI Междунар. научн. конф. (25–27 марта 2010 г.) / под ред. проф. Н. С. Болотновой. — Томск: Изд-во Томского ЦНТИ, 2010. — С. 53–59.

20. Ларионова Ю. А. Фразеологический словарь современного русского языка. — М.: Аделант, 2014. — 512 с.
21. Лешутина И. А. Константы и переменные русской «почтовой прозы» первой трети XIX столетия: дис. ... д-ра филол. наук. — М., 2006. — 435 с.
22. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. — 1993. — Т. 52. — Вып. 1. — С. 3–9.
23. Лотман Л. М. Тургенев, Достоевский и литературная полемика 1845 года // И. С. Тургенев. Вопросы биографии и творчества / под ред. М. П. Алексеева. — Л.: Наука, 1982. — С. 20–44.
24. Мостовская Н. Н. Достоевский в восприятии И. С. Тургенева и П. В. Анненкова // Спасский вестник. — 2002. — № 9. — С. 47–56.
25. Никольский Ю. А. Тургенев и Достоевский: история одной вражды. — София: Российско-болгарское книгоизд-во, 1921. — 108 с.
26. Новый словарь иностранных слов (НСИС) / под ред. Е. Н. Захаренко, Л. Н. Комарова, И. В. Нечаева. — М.: Азбуковник, 2008. — 1040 с.
27. Ребель Г. М. Герои и жанровые формы романов Тургенева и Достоевского. Типологические явления русской литературы XIX века. — Пермь: Пермский гос. пед. ун-т, 2007. — 398 с.
28. Стернин И. А. Типы значений и концепт // Концептуальное пространство языка: сборник научных трудов. Посвящается юбилею профессора Николая Николаевича Болдырева / под ред. Е. С. Кубряковой. — Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2005. — С. 257–282.
29. Телия В. Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира / под ред. Б. А. Серебrenникова, Е. С. Кубряковой, В. И. Поставаловой и др. — М.: Наука, 1988. — С. 173–204.
30. Толковый словарь русского языка (ТСУ): в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. — М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.» ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935–1940 [Электронный ресурс]. — URL: <https://ushakovdictionary.ru/> (15.10.2019).
31. Федоренко Б. В. Из разысканий Достоевского. Еще раз о Достоевском и Тургеневе: из истории их отношений // Новые аспекты в изучении Достоевского: сб. науч. тр. — Петрозаводск: ПетрГУ, 1994. — С. 242–294.
32. Ядуванкина А. А. Концепт «русская литература» в англоязычной прессе через образ русского автора // Вопросы общего языкознания и теории текста / под ред. Н. В. Кормиловой, Н. Ю. Шугаевой. — Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2018. — С. 126–129.
33. Яодэн М. О принятии концепта «советская литература» в Китае после 1991 г. // Вестник СВФУ. — 2019. — № 6 (74). — С. 136–145.
34. Hoffman R. Some implications of metaphor for philosophy and psychology of science // The Ubiquity of Metaphor: Metaphor in language and thought. — Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1985. — Pp. 327–381.

Olga M. Barinova

*The Russian Foundation for Basic Research
Moscow State University of Psychology and Education*

(Moscow, Russian Federation)

barinova.olga.m@gmail.com

The Concept of *Literature* in the Correspondence of Ivan Turgenev and Fedor Dostoevsky

Abstract. The article examines the concept of literature as a unit of the linguistic image of the world of two great writers, which is associated with each of the authors' comprehension and figurative interpretation of the literary process and journalistic activity in the 19th century. Using the letters of Turgenev and Dostoevsky during their conspicuous interaction (1860–1867) the author researches the linguistic methods of concept representation, its semantic volume, identifies a set of semantic features, explores the use of various evaluative vocabulary as a means of explication of this concept, establishes stimulus words in the correspondence. Turgenev perceives the sphere of literature as something true, superior and even miraculous, Dostoevsky proposes both a positive and a negative assessment of the events occurring in the literary process. The analysis of the two writers' correspondence made it possible to disclose the attitude of correspondents to various literary spheres, to reveal the specific features of the concept of *literature* in the conceptual sphere of Turgenev and Dostoevsky. Accordingly, it was determined that the language units of the concept of literature as perceived by the Russian intelligentsia contain emotive components, and that the epistolary texts contain elements of intimization and frequent use of authors' specific language techniques, comparisons and metaphorical images. The notions of literature and the literary process are conceptualized in writers' letters as an animate acting force, an environment that is capable of action. The figurative language means used by writers in the correspondence endow the concepts with a specific image and sensual meaning. The concept of literature reveals the features of their work, the literary process and journalistic activities, which were an essential part of themselves and their lives for both Turgenev and Dostoevsky.

Keywords: Ivan Turgenev, Fedor Dostoevsky, concept, sphere of concepts, epistolary text, letters, correspondence, dialogue, idiolect, literature, fiction, rhetoric, lexeme, metaphor

About the author: *Barinova Olga M.* — Chief Specialist, The Russian Foundation for Basic Research (pr. Leninsky 32a, Moscow, 119334, Russian Federation); Graduate Student, Moscow State University of Psychology and Education (ul. Sretenka 29, Moscow, 127051, Russian Federation)

Received: April 20, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Barinova O. M. The Concept of *Literature* in the Correspondence of Ivan Turgenev and Fedor Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 164–185. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8602 (In Russ.)

References

1. Arutyunova N. D. Axiology in the Mechanisms of Life and Language. In: *Arutyunova N. D. Problemy strukturnoy lingvistiki* [Arutyunova N. D. *Problems of Structural Linguistics*]. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 5–23. (In Russ.)
2. Arutyunova N. D. Metaphor and Discourse. In: *Teoriya metafor* [Theory of Metaphor]. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 5–32. (In Russ.)
3. Barkova M. V. *Epistol'yarnyy zhanr. Istoriya i sovremennost'* [Epistolary Genre. History and Modernity]. Arzamas, Arzamas State Pedagogical Institute Publ., 2006. 104 p. (In Russ.)
4. Baturova T. K. Petersburg Almanacs of Pushkin's Time in the Spiritual Aspect. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya «Russkaya filologiya»* [The Bulletin of the Moscow Region State University. Series "Russian Philology"], 2012, no. 3, pp. 96–101. (In Russ.)
5. Batyuto A. I. Dostoevsky and Turgenev in 60–70s: Is There Only a Story of Enmity. In: *Russkaya literatura*, 1979, no. 1, pp. 41–64. (In Russ.)
6. Budanova N. F. *Dostoevskiy i Turgenev: tvorcheskij dialog* [Dostoevsky and Turgenev: Creative Dialogue]. Leningrad, Nauka Publ., 1987. 200 p. (In Russ.)
7. Byalyy G. A. Two Schools of Psychological Realism (Turgenev and Dostoevsky). In: *Byalyy G. A. Russkij realizm kontsa XIX v.* [Byalyy G. A. *Russian Realism of the Late of the 19th Century*]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1973, pp. 31–53. (In Russ.)
8. Vinogradov V. V. Turgenev and the School of Young Dostoevsky: The End of the 40s of the 19th Century. In: *Russkaya literatura*, 1959, no. 2, pp. 45–72. (In Russ.)
9. Volkov V. V., Volkova N. V. "Mass Literature" as a Book Science and Linguocultural Concept. In: *Yazyk i kul'tura* [Language and Culture]. Novosibirsk, 2015, no. 16, pp. 105–111. (In Russ.)
10. Gut'yar N. I. S. Turgenev and F. M. Dostoevsky. In: *Russkaya starina* [The Russian Antiquity], 1902, vol. 109, pp. 307–336. (In Russ.)
11. Dolinin A. S. Turgenev in "Demons". In: *F. M. Dostoevskiy: stat'i i materialy* [F. M. Dostoevsky: Articles and Materials]. Leningrad, Moscow, Mysl' Publ., 1924, collection 2, pp. 117–136. (In Russ.)
12. Dostoevskiy F. M., Turgenev I. S. *Perepiska* [Correspondence]. Leningrad, Academia Publ., 1928. 200 p. (In Russ.)
13. Dostoevskiy F. M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [The Complete Works: in 30 Vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1978, vol. 18. 371 p. (In Russ.)
14. Zakharov V. N. Do We Have Literature? Concepts "Literature" and "Slovesnost'" in Russian Criticism. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2016, vol. 14, pp. 7–15. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482396216.pdf (accessed on November 24, 2019). DOI: 10.15393/j9.art.2016.4043 (In Russ.)
15. Zakharov V. N. The Lessons of Dostoevsky in "The Hunting Sketches" by Turgenev. In: *I. S. Turgenev: tekst i kontekst* [I. S. Turgenev: Text and Context]. St. Petersburg, Skriptorium Publ., 2018, pp. 244–252. (In Russ.)

16. Karaulov Yu. N. *Russkiy assotsiativnyy slovar': v 2 tomakh* [The Russian Associative Dictionary: in 2 Vols]. Moscow, AST-Astrel' Publ., 2002. Available at: <http://thesaurus.ru/dict/> (accessed on November 24, 2019). (In Russ.)
17. Kibal'nik S. A. "Notes from the Dead House" by Dostoevsky vs. "The Hunting Sketches" by Turgenev. In: *Spasskiy vestnik*, 2012, no. 20, pp. 13–22. (In Russ.)
18. Kovaleva N. A. *Russkoe chastnoe pis'mo XIX veka. Kommunikatsiya. Zhanr. Rechevaya struktura* [Russian Private Letter of the 19th Century. Communication. Genre. Speech Structure]. Moscow, SportAkademPress Publ., 2001. 284 p. (In Russ.)
19. Kur'yanovich A. V. Epistolary Discourse as a Form of Existence of the Russian Elite Speech Culture (on the Example of Letters of V. I. Vernadsky). In: *Russkaya rechevaya kul'tura i tekst: materialy VI Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (25–27 marta 2010 g.)* [Russian Speech Culture and Text: Materials of the 6th International Scientific Conference (March 25–27, 2010)]. Tomsk, Tomsk Center for Scientific and Technical Information Publ., 2010, pp. 53–59. (In Russ.)
20. Larionova Yu. A. *Frazeologicheskiy slovar' sovremennogo russkogo yazyka* [The Phraseological Dictionary of the Modern Russian Language]. Moscow, Adelant Publ., 2014. 512 p. (In Russ.)
21. Leshutina I. A. *Konstanty i peremennye russkoy «pochtovoy prozy» pervoy treti XIX stoletiya: dis. ... d-ra filol. nauk* [The Constants and the Variables of the Russian "Postal Prose" of the First Third of the 19th Century. PhD. philol. sci. diss.]. Moscow, 2006. 435 p. (In Russ.)
22. Likhachev D. S. The Conceptosphere of the Russian Language. In: *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i yazyka* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Language and Literature], 1993, vol. 52, issue 1, pp. 3–9. (In Russ.)
23. Lotman L. M. Turgenev, Dostoevsky and Literary Polemic in 1845. In: *I. S. Turgenev. Voprosy biografii i tvorchestva* [I. S. Turgenev. Issues of Biographies and Work]. Leningrad, Nauka Publ., 1982, pp. 20–44. (In Russ.)
24. Mostovskaya N. N. Dostoevsky in the Perception of I. S. Turgenev and P. V. Annenkov. In: *Spasskiy vestnik*, 2002, no. 9, pp. 47–56. (In Russ.)
25. Nikol'skiy Yu. A. *Turgenev i Dostoevskiy: istoriya odnoy vrazhdy* [Turgenev and Dostoevsky: The Story of One Antagonism]. Sofiya, Rossiysko-bolgarskoe knigoizdatel'stvo Publ., 1921. 108 p. (In Russ.)
26. *Novyy slovar' inostrannykh slov (NSIS)* [The New Dictionary of Foreign Words]. Moscow, Azbukovnik Publ., 2008. 1040 p. (In Russ.)
27. Rebel' G. M. *Geroi i zhanrovye formy romanov Turgeneva i Dostoevskogo. Tipologicheskie yavleniya russkoy literatury XIX veka* [Heroes and Genre Forms of the Novels of Turgenev and Dostoevsky. Typological Phenomena of Russian Literature of the 19th Century]. Perm, Perm State Pedagogical University Publ., 2007. 398 p. (In Russ.)
28. Sternin I. A. Types of Meanings and Concept. In: *Kontseptual'noe prostranstvo yazyka: sbornik nauchnykh trudov. Posvyashchaetsya yubileyu professora Nikolaya Nikolaevicha Boldyreva* [Conceptual Space of Language: The Collection of Scientific Papers. Dedicated to the Anniversary of Professor Nikolai Nikolaevich Boldyrev]. Tambov, Derzhavin Tambov State University Publ., 2005, pp. 257–282. (In Russ.)

29. Teliya V. N. Metaphorization and its Role in Creating of Linguistic Picture of the World. In: *Rol' chelovecheskogo faktora v yazyke: yazyk i kartina mira* [Role of the Human Factor in Language: Language and Picture of the World]. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 173–204. (In Russ.)
30. *Tolkovyy slovar russkogo yazyka: v 4 tomakh* [The Explanatory Dictionary of the Russian Language: in 4 Vols]. Moscow, State Institute Soviet Encyclopedia Publ., OGIZ Publ., State Publishing House of Foreign and National dictionaries Publ., 1935–1940. Available at: <https://ushakovdictionary.ru/> (accessed on October 15, 2019). (In Russ.)
31. Fedorenko B. V. From the Search for Dostoevsky. Once Again About Dostoevsky and Turgenev: From the History of Their Relationship. In: *Novye aspekty v izuchenii Dostoevskogo* [New Aspects in Studying of Dostoevsky]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, pp. 242–294. (In Russ.)
32. Yaduvankina A. A. The Concept of “Russian Literature” in the English Press Through the Image of a Russian Author. In: *Voprosy obshchego yazykoznaniiya i teorii teksta* [Issues of General Linguistics and Text Theory]. Cheboksary, Yakovlev Chuvash State Pedagogical University Publ., 2018, pp. 126–129. (In Russ.)
33. Yaodeng M. On the Acknowledgment of the Concept “Soviet Literature” in China After 1991. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University], 2019, no. 6 (74), pp. 136–145. (In Russ.)
34. Hoffman R. Some Implications of Metaphor for Philosophy and Psychology of Science. In: *The Ubiquity of Metaphor: Metaphor in Language and Thought*. Amsterdam, John Benjamins Publ., 1985, pp. 327–381. (In English)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8582

УДК 821.161.1.09“18”

В. В. Борисова*Башкирский государственный педагогический**университет им. М. Акмуллы**(Уфа, Российская Федерация)*

borisova@ufacom.ru

Евангельский текст в творчестве Ф. М. Достоевского: проблемы и перспективы изучения*

Аннотация. В статье осмысляются итоги и перспективы изучения евангельского текста в произведениях Ф. М. Достоевского на современном этапе, выявляются основные направления и методологические проблемы их анализа и интерпретации в рамках этнопоэтики как нового научного направления в литературоведении конца XX — начала XXI века. Ее принципы сложились в лоне исторической поэтики, целью которой стало определение роли и границ христианского предания в русской словесности. В результате в научный дискурс вошли новые поэтологические категории соборности и пасхальности, утвердилось понимание христианского реализма как художественного метода, эстетическими принципами которого русская литература овладела в XIX веке. Явленный в Евангелии, христианский реализм предстал в творчестве Достоевского «реализмом в высшем смысле». Главный результат изучения русской словесности с точки зрения этнопоэтики — выявление в ней самого евангельского текста. Если в начале 1990-х гг. он еще не был выделен, то на сегодняшний день в основных своих контурах он уже хорошо описан, и прежде всего в произведениях Достоевского. Закономерности развития современного отечественного достоевковедения в этом плане прослеживаются на примере терминологического тезауруса, сложившегося в процессе изучения евангельского текста в произведениях автора «великого пятикнижия». Налицо принципиально значимое сопряжение собственно литературоведческих, философских и богословских категорий. Тем не менее проблема разграничения филологического и религиозно-философского дискурсов в современном литературоведении в целом и в достоевковедении в частности остается актуальной: с одной стороны, в ряде работ сохраняется уклон в «чистое богословствование»; с другой — усиливается внимание ученых к анализу функций и способов творческой трансформации христианского «предания» в русской литературе.

Ключевые слова: русская литература, евангельский текст, Достоевский, терминологический тезаурус, этнопоэтика, аспекты изучения

Об авторе: *Борисова Валентина Васильевна* — доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русской литературы, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы (ул. Октябрьской революции, 3-а, г. Уфа, Российская Федерация, 450008)

Дата поступления: 31.06.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Борисова В. В. Евангельский текст в русской литературе и Достоевский: итоги и перспективы изучения // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18 — № 4. — С. 186–208. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8582

«*Tempus colligendi lapides*» — время подводить итоги изучения евангельского текста в русской литературе в целом и в творчестве Ф. М. Достоевского в частности. На его примере особенно очевидны методологические проблемы и основные направления анализа и интерпретации произведений русской словесности в аспекте исторической поэтики, заданном почти тридцать лет назад на первой конференции «Евангельский текст в русской литературе: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр» в Петрозаводском университете.

Задача создания новой концепции истории русской литературы как христианской словесности была актуализирована именно с точки зрения исторической поэтики. Это «определение роли и границ предания в процессе личного творчества» [Веселовский: 300]. Под преданием в данном случае подразумевается православная традиция как подлинный национальный и духовный исток отечественной культуры. Важнейшей научной задачей этнопоэтики как нового научного направления в литературоведении конца XX — начала XXI века И. А. Есаулов обоснованно считает осмысление того, как «переложение» и «перевод», то есть парафраз христианской традиции в произведениях русской словесности, связан с ее становлением и развитием [Есаулов, 2019: 30–66]. Принципы этнопоэтики раскрыты В. Н. Захаровым в концептуальных статьях «Православные аспекты этнопоэтики русской литературы» [Захаров, 1998: 6–30] и «Вечное Евангелие» в художественных хронотопах русской словесности» [Захаров, 2011: 24–37].

На первых порах изучения евангельского текста пришлось обосновывать очевидное — аксиому: «Русская литература была христианской» [Захаров, 1994а: 5]. Сегодня уже можно

констатировать, что в результате коллективных усилий новая концепция русской литературы сложилась. Яркий пример — выделение в ней пасхального жанра, в частности пасхального рассказа со своей историей, которую сложили А. С. Хомяков, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. С. Лесков, А. П. Чехов, И. А. Бунин и другие классики [Захаров, 1994b; Захарова, 1998; Козина, 2010; Тарасов, 1998; Старыгина, 2019].

В научный дискурс вошли и такие категории как «пасхальный текст», «пасхальный хронотоп» и т. п. Показательна в данном плане статья И. А. Есаулова «Пасхальный архетип в поэтике Достоевского», в которой представлен анализ знаменитого эпизода из «Преступления и наказания» с чтением Соней Евангелия Раскольникову. Здесь выведена «формула» романа, повторяющая структуру евангельского инварианта [Есаулов, 1998: 350–362].

Поскольку нельзя изучать евангельский текст Достоевского без опоры на Евангелие, закономерным стал текстологический прорыв — подготовка двух изданий Евангелия писателя. Это «Евангелие Достоевского. Исследования. Материалы к комментарию» в двух томах [Евангелие, 2010]. В первом томе воспроизведено факсимиле экземпляра Нового Завета, с которым Достоевский не расставался на каторге. Во втором томе опубликованы исследования и комментарии к маргиналиям писателя: В. Н. Захаровым всесторонне раскрыто значение Евангелия в его жизни и творчестве (это второй опыт подобного целостного обзора после статьи Р. Плетнева [Плетнев, 1930]), Б. Н. Тихомировым подробно описаны все отражения Евангельского Слова в текстах Достоевского, В. Ф. Молчановым произведена оптико-электронная реконструкция авторских маргиналий.

Второе издание «Евангелия Достоевского» расширено за счет опубликованного в первом томе факсимиле «Сибирской тетради», введенной в научный оборот В. П. Владимирцевым [Евангелие, 2017]. Комментарии к ней вошли во второй том, который дополнился новым разделом «Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского», написанным Б. Н. Тихомировым и имеющим важное методологическое значение [Тихомиров, 2017: 787–939]. В третий

том вошли малоизвестные републикации свидетельств о поминках по Достоевскому 14 февраля 1881 г., наряду с оптинскими свидетельствами, литературно-критическими и богословскими текстами митрополита Антония (Храповицкого), преподобного Иустина (Поповича), статьями Р. Плетнева, архиепископа Иоанна (Шаховского) и др. В научный оборот были введены ценнейшие материалы для дальнейшего изучения евангельского текста.

Плодотворными при изучении русской литературы стали категории соборности, пасхальности, «культурного бессознательного» [Есаулов, 1994: 32–60; 2011: 389–407]. Правда, относительно творчества И. Бунина, И. Шмелева, Б. Зайцева вряд ли целесообразно говорить о проявлениях культурного бессознательного, поскольку для писателей русского зарубежья первой волны контекст русского православия оставался родным, чего, действительно, нельзя сказать о советских авторах.

Значимо в этой связи и определение христианского реализма как художественного метода, эстетическими принципами которого русская литература овладела в XIX веке. По мнению В. Н. Захарова, христианский реализм, явленный в Евангелии, в творчестве Достоевского предстал, например, как «реализм в высшем смысле» [Захаров, 2001: 10; 2008: 397].

Актуальной задачей стало обоснование православной аксиологии и методологии в литературоведческом преломлении. В результате возникло понимание того, что «христианская традиция претерпевала трансформации, метаморфозы и псевдоморфозы», и их невозможно игнорировать при построении новой истории русской литературы [Есаулов, 2011: 14]. Эту идею И. А. Есаулов развил в статье «Христианская традиция и художественное творчество», в которой эта традиция рассматривается в фольклоре, в литературе риторической эпохи и Нового времени, а антитрадиционализм XX века интерпретируется как разрыв с христианской традицией [Есаулов, 2005: 18–28].

Главный же результат изучения русской словесности в рамках этнопоэтики — это выявление в ней самого евангельского текста. Если в начале 1990-х гг. он еще не был выделен, то на сегодняшний день в основных своих контурах он уже хорошо

описан, и прежде всего в произведениях Ф. М. Достоевского. Закономерности развития современного отечественного достоевсковедения в этом плане прослеживаются на примере терминологического тезауруса, сложившегося в ходе изучения евангельского текста в русской литературе (см. публикации в сборнике, а затем научном журнале «Проблемы исторической поэтики» (ПетрГУ, 1990 — наст. время), в сборниках «Христианство и русская литература» (ИРЛИ, 1994–2012), «Русская литература XIX века и христианство» (МГУ, 1997) и др.).

Одно из перспективных направлений этнопоэтики — тезаурусный анализ [Захаров, 2020: 12]. Структура и содержание тезауруса евангельского текста сформировались на основе предшествующего терминологического «словника» исторической поэтики: *литература, словесность, эстетика, поэтика, историческая поэтика, сравнительно-исторический метод, творчество и религия, этнопоэтика, литературный процесс, культурная память, национальная традиция, диалог, предметность, деформация, трансформация, адаптация, реценция, интерпретация, риторика, цитата, реминисценция, фабула, сюжет, мотив, архетип, миф, образ, жанр, прецедентный текст, интертекст, метатекст, авторский дискурс, нарративная стратегия* и т. п.

В свою очередь, данный исследовательский тезаурус органично дополнился такими ключевыми словами, как *Библия, Ветхий и Новый Завет, Евангелие, христианство, православие, христианская философия, христианский социализм, христианская идея, русский Христос, христоцентризм, христология, эсхатология, христианская символика, христианский реализм, христианская аксиология, соборность, пасхальность, церковность, закон, благодать, кенозис, преображение, воскресение, исихазм, юродство, совесть, грех, исповедь, покаяние, литургия, храм, икона, церковный календарь, евангельский текст, канон, житие* и т. п.

Налицо принципиально значимое сопряжение собственно литературоведческих, философских и богословских категорий в дискурсе современного литературоведения и, в особенности, достоевсковедения [Захаров, 2005: 11; 2020: 12]. Это один из итогов его имманентного развития, с которым связана

актуальная проблема взаимодействия разных дискурсов, прежде всего филологического и религиозно-философского.

Как она сегодня решается? Наряду с тем, что в ряде работ сохраняется уклон в «чистое богословствование», заметна другая тенденция: усиливается внимание ученых к анализу функций и способов творческой трансформации христианского «предания» в текстах русской словесности, принципы которого оформлялись в ходе конструктивной полемики по поводу новой концепции русской словесности [Любомудров, 2002; Лурье, 1996; Захаров, 2005; Есаулов, 2008]. А. Е. Кунильский в ряде статей о романе «Идиот» указал, к примеру, на то, что интерпретация образа главного героя и всего произведения не может быть адекватной без учета христианского контекста, и, отвечая «критикам» Мышкина, добавил, что ирония над его «христианской любовью» оборачивается в конечном счете претензиями к автору романа [Кунильский, 1998: 392–408; 2005: 344].

Продуктивность полемики в том, что она, во-первых, обнажила две крайности в нашем литературоведении: «Сциллу либерального прогрессизма» и «Харибду догматического начетничества» в изучении русской литературы [Есаулов, 2008: 607–660]. Действительно, стремление рассматривать роман Достоевского как текст, транслирующий учение Отцов Церкви и догмат преображения, по крайней мере спорно, хотя это одна из заметных тенденций в изучении евангельского текста в русской литературе. Но такой подход, думается, может быть оправдан лишь «чином» и «саном», когда, например, отец Д. Григорьев, рассуждая о публицистическом и художественном богословствовании Достоевского на тему «царствия Божия на земле», резонно отмечал, что художник-романист во многом предварил религиозно-философские и богословские искания начала XX века [Григорьев, 2005: 297–298].

В тех же случаях, когда начинают богословствовать филологи, необходимое научное равновесие исчезает. Так, уклон в чистое богословие заметен, к примеру, у А. С. Серопяна, полагающего, что «время в поэтике Ф. М. Достоевского — это форма и мера движения вечности в пространстве Миротворного круга» [Серопян, 2011: 168], хотя в другой своей статье

он, вслед за Д. Л. Башкировым, который рассмотрел вопрос о языке евангельских цитат в произведениях писателя как проявление общей судьбы языка церкви в русской культуре [Башкиров, 2008: 398–414], выявил художественное значение богослужебного языка в тексте романиста и представил его как своего рода литургический код [Серопян, 2012: 15–13].

Во-вторых, благодаря полемике утвердилась филологическая направленность нового научного направления, которое не сводит православную традицию к идеологии и догматике. В этом отношении нельзя не согласиться с В. Н. Захаровым: «Искать догматику в художественных произведениях — ошибочная затея с любых точек зрения: это значит просто не понимать природу художественного творчества. Достоевский был одним из тех, кто в своем творчестве органически соединил религиозное и художественное» [Захаров, 2005: 16].

Поэтому филологам, исследующим роль христианского предания в его творчестве, должно оставаться в лоне исторической поэтики. Это продуктивная тенденция, в русле которой рассматриваются не просто параллели с евангельским текстом в тех или иных произведениях писателя, но в них выявляются художественные функции и способы творческой трансформации христианских мотивов и образов, результаты многообразного взаимодействия текста художественного и текста евангельского.

Показательны в данном плане работы Е. А. Федоровой (Гаричевой) [Гаричева, 2011: 201–215] и Е. А. Осокиной [Осокина, 2012: 196–202]. Теоретическая и методологическая рефлексия отличает также исследования Н. А. Тарасовой, которая резонно обращает внимание на разночтения в определении источников библейских цитат и аллюзий, специфику их функционирования в романах Достоевского. По ее мнению, необходимо исследование библейских интертекстов с учетом особенностей их включения в авторский текст и взаимодействия с культурной традицией. Продуктивным результатом такого подхода стала монография исследовательницы «Христианская тема в романе Ф. М. Достоевского “Преступление и наказание”» [Тарасова, 2015].

Подобный подход присущ многим работам последнего десятилетия. Это, например, статья Р. Х. Якубовой «Диалогическая

конвергенция библейских и литературных фабул в романе Ф. М. Достоевского «Подросток», в которой приведен пример художественного синтеза библейских и литературных мотивов, обусловленного, по мнению автора, конвергентным типом художественного мышления самого писателя [Якубова, 2012].

К аналогичному выводу пришла и В. И. Габдуллина: на основе анализа вариаций мотива «блудной дочери» в романе «Униженные и оскорбленные», восходящих к евангельскому и пушкинскому претекстам, она показывает, как Достоевский сопрягает различные нарративные стратегии, делая текст произведения своего рода «экспериментальной площадкой» для создания новой романной формы [Габдуллина, 2011].

За 30 лет вокруг конференции в Петрозаводском университете и тематических выпусков «Евангельский текст в русской литературе: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр» сформировался свой круг авторов, исследователей творчества Достоевского: это В. П. Владимирцев [Владимирцев, 2001], В. В. Дудкин [Дудкин, 1998], В. В. Иванов [Иванов, 2005], В. А. Кошелев [Кошелев, 2017], А. Е. Кунильский [Кунильский, 1998], Б. Н. Тарасов [Тарасов, 2019], Б. Н. Тихомиров [Тихомиров, 2012] и мн. др. У каждого из них своя «колея», своя «изюминка». Так, В. В. Дудкин, рассуждая о сходстве идей и поэтики романов Достоевского с Евангелием от Иоанна, афористически точно высказался: «Достоевский-писатель был определенно данником евангелиста Иоанна-повествователя» [Дудкин, 1998: 347]. С. Л. Шаракова отличает интерес к проявлениям христианского символизма в романах Достоевского [Шараков, 2013: 202–218]. Методологические аспекты изучения евангельского текста в произведениях Достоевского затрагивает в своих статьях С. С. Шаулов, отмечая как субъективность исследовательских подходов, так и рецептивный конфликт в интерпретациях творчества писателя [Шаулов, 2012: 216–223]. В цикле статей Т. П. Баталовой, посвященных поэтике эпилога в романах Ф. М. Достоевского «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы» [Баталова, 2017: 94–108; 2018: 140–154; 2020, 260–275], доказывается, что в финале этих произведений находят свое завершение, достигая апогея, соборное и пасхальное начала.

Не впадая в апологию результатов изучения евангельского текста в русской литературе, следует отметить и некоторые издержки, обусловленные или «писанием из моды», или подменной литературоведческой основы исследования компилятивными суждениями в стиле проповеди (см.: [Звозников, 1994: 178–191; Васильев, 2014: 265–274]).

Значимость и продуктивность новой концепции русской литературы подтверждается интересом к ней со стороны зарубежных ученых: Ю. Бёртнеса [Бертнес, 1998], отца Д. Григорьева [Григорьев, 2005], Д. Томпсона [Томпсон, 1998], О. фон Шульца [Шульц, 1998], Э. Эгеберга [Эгеберг, 1998], С. Янг [Янг, 2001] и др. Так, в статье Р.-Л. Джексона, например, представлен тщательный анализ речей Алёши Карамазова у камня и Ивана в трактате [Джексон, 2005: 276–295]. Ученый, отмечая моменты их формального сходства, в том числе примерно одинаковый объем, подчеркивает, что Алёша и Иван обращаются к слушателям по-разному. Этический разрыв, разделяющий двух братьев, показывается, в частности, через «грамматический» анализ их монологов. Речь Ивана пестрит местоимением «я» и глаголами в первом лице (63 подобных словоупотребления в тексте из 81 строки). Отсюда вывод: в словах героя, рассуждающего о Христе, нет любви, только себялюбие. Алёша, напротив, использует множественное «мы» и его варианты 38 раз. Эта стилистическая особенность указывает на соборную направленность речи Алёши.

Подводя некоторые итоги и оценивая современное состояние изучения евангельского текста в русской литературе в целом и в произведениях Достоевского в частности, можно определенно утверждать: новая научная концепция нашей словесности сложилась, «христианская революция в русском литературоведении» совершилась [Terras, 1994: 770]. Но, конечно, необходимы новые, свежие идеи и оригинальные исследования [Захаров, 2018: 11], в том числе дальнейший анализ функций и способов творческой трансформации христианского «предания» в русской словесности, расширение самого корпуса евангельского текста в ней, обоснование православной аксиологии и методологии, позволяющей учесть все метаморфозы и псевдоморфозы христианской традиции в новой

истории русской литературы. Кроме того, на наш взгляд, приоритетной задачей должна стать и систематизация тезауруса евангельского текста с определением всех его понятий и терминов, что будет способствовать решению актуальной проблемы сопряжения филологического и религиозно-философского дискурсов в современном достоевковедении.

Примечания

- * Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 19-112-50194 Экспансия («Достоевский на рубеже XX–XXI веков: антиномии интерпретации»).

Список литературы

1. Баталова Т. П. Поэтика «эпилога» в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Проблемы исторической поэтики. — 2017. — Т. 15. — № 3. — С. 94–108 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506097137.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2017.4463
2. Баталова Т. П. Поэтика эпилога романа Достоевского «Подросток» // Проблемы исторической поэтики. — 2018. — Т. 16. — № 1. — С. 140–154 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1522936049.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2018.4921
3. Баталова Т. П. Поэтика завершения в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 1. — С. 260–275 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1583139104.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2020.7502
4. Башкиров Д. Л. Евангельский текст в произведениях Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. — Вып. 8. — С. 398–414 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431425044.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.284
5. Бёртнес Ю. «Христос-отец»: к проблеме противопоставления отца кровного и отца законного (символического) в «Подростке» Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 410–415 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2533> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2533
6. Васильев Д. В. Исповедь и покаяние в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. — Вып. 12. — С. 265–274 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429694807.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2014.746
7. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — 648 с.

8. Владимирцев В. П. «Сибирская тетрадь» Ф. М. Достоевского: христианский, культурный и речевой слои // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. — Вып. 6. — С. 338–345 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2632> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2632
9. Габдуллина В. И. Вариации мотива «блудной дочери» в нарративе романа Ф. М. Достоевского «Униженные и оскорбленные» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. — Вып. 13. — С. 191–200 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1449825433.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2015.2981
10. Гаричева Е. А. Преобразование личности в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. — Вып. 9. — С. 201–215 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1430312600.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.317
11. Григорьев Д. Евангелие и Раскольников // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7. — С. 296–301 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2669> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2669
12. Джексон Р.-Л. Речь Алеши у камня: «целая картина» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7. — С. 275–295 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2668> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2668
13. Дудкин В. В. Достоевский и Евангелие от Иоанна // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 337–348 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2524> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2524
14. Евангелие Ф. М. Достоевского: в 2 т.: исследования. Материалы к комментарию. — М.: Русский Миръ, 2010.
15. Евангелие Ф. М. Достоевского: в 3 т. — Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017.
16. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе (к постановке проблемы) // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Вып. 3. — С. 32–60 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2372> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2372
17. Есаулов И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 350–362 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2526> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2526
18. Есаулов И. А. Христианская традиция и художественное творчество // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7. — С. 18–28 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2565> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2565

19. Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. — Вып. 8. — С. 607–660 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=3471> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.3471
20. Есаулов И. А. Культурное бессознательное и воскресение России // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. — Вып. 9. — С. 389–407 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1455537052.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.333
21. Есаулов И. А. Парафраз и становление новой русской литературы (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. — 2019. — Т. 17. — № 2. — С. 30–66 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1561976111.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2019.6262
22. Захаров В. Н. Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Вып. 3. — С. 248–260 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2403> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2403 (a)
23. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Вып. 3. — С. 4–10 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2370> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2370 (b)
24. Захаров В. Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 248–260 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2472> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2472
25. Захаров В. Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. — Вып. 6. — С. 5–28 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511
26. Захаров В. Н. Ответ по существу // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7. — С. 5–16 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2564> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2564
27. Захаров В. Н. Фантастические страницы Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. — Вып. 8. — С. 397–398 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431424731.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.283
28. Захаров В. Н. «Вечное Евангелие» в художественных хронотопах русской словесности // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. — Вып. 9. — С. 24–37 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429962964.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.301

29. Захаров В. Н. Снова о перспективах изучения исторической поэтики // Проблемы исторической поэтики. — 2018. — Т. 16. — № 1. — С. 7–16 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1522935865.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2018.5021
30. Захаров В. Н. Идея этнопоэтики в современных исследованиях // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 3. — С. 7–19 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1593805089.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2020.8382
31. Захарова О. В. «Илья Муромец. Сказка Руси богатырской» В. И. Даля (проблема жанра) // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 283–294 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2506> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2506
32. Звончиков А. А. Достоевский и православие: предварительные заметки // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Вып. 3. — С. 179–191 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2381> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2381
33. Иванов В. В. «Вопрошание идеального образа» как поэтический принцип христоцентризма у Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7. — С. 325–333 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2672> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2672
34. Козина Т. Н. Пасхальный рассказ в русской словесности // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 6. — С. 376–380.
35. Кошелев В. А. Евангельское представление о слове и русская поэзия // Проблемы исторической поэтики. — 2017. — Т. 15. — № 3. — С. 8–20 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506097075.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2017.4501
36. Кунильский А. Е. О христианском контексте в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 392–408 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2532> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2532
37. Кунильский А. Е. Эротическое поведение князя Мышкина в христианском контексте // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — Вып. 7. — С. 334–344 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2673> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2673
38. Лурье В. М. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. — СПб., 1996. — Сб. 2. — С. 290–309.

39. Любомудров А. М. Церковность как критерий культуры // *Христианство и русская литература*. — СПб., 2002. — Сб. 4. — С. 87–109.
40. Осокина Е. А. Гимнографический «канон» в «форме плана» «Братьев Карамазовых» Достоевского // *Проблемы исторической поэтики*. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. — Вып. 10. — С. 196–202 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457958841.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.351
41. Плетнев Р. Достоевский и Евангелие // *Путь*. — 1930. — № 23. — С. 48–68; № 24. — С. 58–87.
42. *Русская литература XIX века и христианство: [сб. ст.] / под общ. ред. В. И. Кулешова*. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. — 383 с.
43. Серопян А. С. О сакральном в художественном времени Достоевского // *Проблемы исторической поэтики*. — Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. — Вып. 9. — С. 160–168 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1430310598.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.313
44. Серопян А. С. Литургическое слово в русской литературе. Постановка проблемы // *Проблемы исторической поэтики*. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. — Вып. 10. — С. 5–13 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457946375.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.334
45. Старыгина Н. Н. Праздник Пасхи как социокультурный текст в рассказе «Фигура» Н. С. Лескова // *Филология как призвание: сб. ст. к юбилею проф. Владимира Николаевича Захарова*. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2019. — С. 415–436.
46. Тарасова Н. А. Христианская тема в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»: проблемы изучения. — М.: Квадрига, 2015. — 192 с.
47. Тарасов Б. Н. Утопизм западного рационализма, позитивизма и утилитаризма в зеркале антропологической и историософской мысли Ф. М. Достоевского и В. Ф. Одоевского // *Проблемы исторической поэтики*. — 2019. — Т. 17. — № 2. — С. 135–163 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1561975982.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2019.6302
48. Тарасов К. Г. Пасхальные мотивы в творчестве В. И. Даля // *Проблемы исторической поэтики*. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — № 5. — С. 295–301 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2507> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2507
49. Тихомиров Б. Н. Жизнь новозаветного слова в художественном мире Достоевского: из наблюдений над поэтикой романов «великого пятикнижия» // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: статьи и эссе о Достоевском. — СПб.: Серебряный век, 2012. — С. 378–397.

50. Тихомиров Б. Н. Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского // Евангелие Ф. М. Достоевского: в 3 т. — Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017. — Т. 2: Исследования. Материалы к комментированию. — С. 787–939.
51. Томпсон Д. Проблемы совести в «Преступлении и наказании» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 364–373 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2528> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2528
52. Христианство и русская литература. — СПб., 1994–2012. — Сб. 1–7.
53. Шараков С. Л. Христианский символизм в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. — Вып. 11. — С. 202–218 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431516455.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2013.380
54. Шаулов С. С. Религиозность Достоевского как методологическая проблема советского литературоведения // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. — Вып. 10. — С. 216–224 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457960669.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.353
55. Шульц О. Русский Христос // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 32–41 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2473> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2473
56. Эгеберг Э. Достоевский в поисках положительно прекрасного человека. «Село Степанчиково» и «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. — Вып. 5. — С. 386–390 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2530> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2530
57. Якубова Р. Х. Диалогическая конвергенция библейских и литературных фабул в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. — Вып. 10. — С. 173–187 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457958310.pdf (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.349
58. Янг С. Библейские архетипы в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. — Вып. 6. — С. 383–390 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2636> (25.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2636
59. Terras Victor. A Christian Revolution in Russian Literary Criticism // Slavic and East European Journal. — 2002. — Vol. 46. — No. 4. — Pp. 769–776.

Valentina V. Borisova

M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University,

(Ufa, Russian Federation)

borisova@ufacom.ru

The Gospel Text in the Works of F. M. Dostoevsky: Issues and Study Prospects

Acknowledgments. The reported study was funded by Russian foundation for basic research (RFBR), project number 19-112-50194.

Abstract. The article reflects on the results and prospects of studying the gospel text in the works of F. M. Dostoevsky at the present stage, identifies the main directions and methodological problems of their analysis and interpretation in the framework of ethnopoetics as a new scientific direction in literary studies of the late 20th — early 21st century. Its principles are rooted in historical poetics, which aimed to define the role and boundaries of the Christian tradition in Russian literature. As a result, the scientific discourse included new poetical categories of conciliarity (“sobornost”) and paschality, and the understanding of Christian realism as an artistic method was established. Its aesthetic principles were mastered by Russian literature in the 19th century. Revealed in the gospel, Christian realism appeared in Dostoevsky’s work as “realism in the highest sense.” The main result of studying Russian literature from the point of view of ethnopoetics is to identify the gospel text itself. It has not yet been singled out in the early 1990s, but today its key outlines are already well-described, above all — in the works of Dostoevsky. The regularities of the development of modern Russian studies of Dostoevsky in this regard can be traced using the example of the terminological thesaurus formed in the process of studying the gospel text in the works of the author of the Great Five Novels. There is a fundamentally significant combination of literary, philosophical, and theological categories. Nevertheless, the problem of distinguishing philological and religious-philosophical discourses in modern literary studies in general and in studies of Dostoevsky in particular remains relevant: on the one hand, a number of works remain inclined towards pure theology; on the other hand, scientists are paying increasingly greater attention to the analysis of the functions and ways of creative transformation of Christian tradition in Russian literature.

Keywords: Russian literature, The Gospel text, Dostoevsky, terminological thesaurus, ethnopoetics, aspects of learning

About the author: *Borisova Valentina V.* — Doctor of Philology, Professor, Head of the Russian Literature Department, M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University (ul. Oktyabr’skoy Revolyutsii 3a, Ufa, 450008, Russian Federation)

Received: June 31, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Borisova V. V. The Gospel Text in the Works of F. M. Dostoevsky: Issues and Study Prospects. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 186–208. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8582 (In Russ.)

References

1. Batalova T. P. The Poetics of the “Epilogue” in the Novel “The Brothers Karamazov” by F. M. Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2017, vol. 15, no. 3, pp. 94–108. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506097137.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2017.4463 (In Russ.)
2. Batalova T. P. The Poetics of the Epilogue in Dostoevsky’s Novel “A Raw Youth”. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2018, vol. 16, no. 1, pp. 140–154. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1522936049.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2018.4921 (In Russ.)
3. Batalova T. P. The Poetics of Completion in the Novel by F. M. Dostoevsky “Demons”. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 1, pp. 260–275. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1583139104.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2020.7502 (In Russ.)
4. Bashkirov D. L. Evangelical Text in Fedor Dostoevsky’s Literary Works. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2008, issue 8, pp. 398–414. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431425044.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.284 (In Russ.)
5. Bortnes J. “Christ the Father”: Styding the Problem of Contrasting Father in Blood and Father at Law in Fedor Dostoevsky’s Novel the Adolescent. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 410–415. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2533> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2533 (In Russ.)
6. Vasil’ev D. V. Confession and Repentance in F. M. Dostoevsky’s Novel the Brothers Karamazov. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2014, issue 12, pp. 265–274. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429694807.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2014.746 (In Russ.)
7. Veselovskiy A. N. *Istoricheskaya poetika [The Historical Poetics]*. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1989. 648 p. (In Russ.)
8. Vladimirtsev V. P. Fedor Dostoevsky’s Siberian Notebook: Christian, Cultural and Verbal Levels. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2001, issue 6, pp. 338–345. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2632> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2632 (In Russ.)
9. Gabdullina V. I. Variants of the Prodigal Daughter’s Motif in the Narrative of the Novel “Humiliated and Insulted” by F. M. Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2015, issue 13, pp. 191–200. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1449825433.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2015.2981 (In Russ.)

10. Garicheva E. A. Transfiguration of Personality in F. M. Dostoevsky's Novel "The Adolescent". In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2011, issue 9, pp. 201–215. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1430312600.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.317 (In Russ.)
11. Grigoriev D. The Gospel and Raskolnikov. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, issue 7, pp. 296–301. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2669> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2669 (In Russ.)
12. Jackson R. L. Alyosha Karamazov's Speech at the Stone and Fedor Dostoevsky's Concept of the Whole Picture. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, issue 7, pp. 275–295. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2668> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2668 (In Russ.)
13. Dudkin V. V. Dostoevsky and the Gospel of John. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 337–348. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2524> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2524 (In Russ.)
14. *Evangelie F. M. Dostoevskogo: v 2 tomakh: issledovaniya. Materialy k kommentariyu [The Gospel of F. M. Dostoevsky: in 2 Vols: Researches. Proceedings for the Comment]*. Moscow, Russkiy Mir Publ., 2010. (In Russ.)
15. *Evangelie F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh [The Gospel of Dostoevsky: in 3 Vols]*. Tobolsk, Obshchestvennyy blagotvoritel'nyy fond "Vozrozhdenie Tobol'ska" Publ., 2017. (In Russ.)
16. Esaulov I. A. The Category of Sobornost' in Russian Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, issue 3, pp. 32–60. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2372> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2372 (In Russ.)
17. Esaulov I. A. Easter Archetype in Fedor Dostoevsky's Poetics. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 350–362. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2526> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2526 (In Russ.)
18. Esaulov I. A. Christian Tradition and Literary Art. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, issue 7, pp. 18–28. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2565> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2565 (In Russ.)
19. Esaulov I. A. The Scylla of Liberal Progressivism and the Charybdis of Dogmatism in the Study of Russian Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2008, issue 8, pp. 607–660. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=3471> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.3471 (In Russ.)

20. Esaulov I. A. The Cultural Unconscious and Resurrection of Russia. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2011, issue 9, pp. 389–407. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1455537052.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.333 (In Russ.)
21. Esaulov I. A. Paraphrasis and the Establishment of the New Russian Literature (to the Problem Statement). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2019, vol. 17, no. 2, pp. 30–66. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1561976111.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2019.6262 (In Russ.)
22. Zakharov V. N. Easter Story as a Russian Literary Genre. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, issue 3, pp. 248–260. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2403> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2403 (In Russ.) (a)
23. Zakharov V. N. Russian Literature and Christianity. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, issue 3, pp. 4–10. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2370> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2370 (In Russ.) (b)
24. Zakharov V. N. Orthodox Aspects of Russian Literature Ethnopoetics. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 248–260. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2472> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2472 (In Russ.)
25. Zakharov V. N. Christian Realism in Russian Literature (Problem Statement). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2001, issue 6, pp. 5–28. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511 (In Russ.)
26. Zakharov V. N. Debating Substantial Issues. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, issue 7, pp. 5–16. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2564> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2564 (In Russ.)
27. Zakharov V. N. Fantastic Fiction on the Pages of Fedor Dostoevsky's Literary Works. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2008, issue 8, pp. 397–398. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431424731.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.283 (In Russ.)
28. Zakharov V. N. "The Eternal Gospel" in the Artistic Chronotopes of Russian Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2011, issue 9, pp. 24–37. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429962964.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.301 (In Russ.)

29. Zakharov V. N. One More Time About the Perspectives of the Study of Historical Poetics. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2018, vol. 16, no. 1, pp. 7–16. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1522935865.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2018.5021 (In Russ.)
30. Zakharov V. N. The Idea of Ethnopoetics in Contemporary Research. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 3, pp. 7–19. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1593805089.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2020.8382 (In Russ.)
31. Zakharova O. V. Ilya Muromets: Heroic Tale of Kievan Rus by Vladimir Dal (the Problem of the Genre). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 283–294. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2506> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2506 (In Russ.)
32. Zvoznikov A. A. Fedor Dostoevsky and Eastern Orthodoxy: Preliminary Notes. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, issue 3, pp. 179–191. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2381> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2381 (In Russ.)
33. Ivanov V. V. Questioning the Perfection as a Poetic Principle of Fedor Dostoevsky's Christocentrism. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, issue 7, pp. 325–333. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2672> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2672 (In Russ.)
34. Kozina T. N. Easter Story in Russian Literature. In: *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo [Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod]*, 2010, no. 6, pp. 376–380. (In Russ.)
35. Koshelev V. A. An Evangelical Conception of the Word and Russian Poetry. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2017, vol. 15, no. 3, pp. 8–20. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1506097075.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2017.4501 (In Russ.)
36. Kunil'skiy A. E. The Study of Christian Context in Fedor Dostoevsky's Novel the Idiot. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 392–408. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2532> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2532 (In Russ.)
37. Kunil'skiy A. E. Erotic Behaviour of Count Myshkin in the Christian Context. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2005, issue 7, pp. 334–344. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2673> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2005.2673 (In Russ.)

38. Lur'è V. M. Dogmatics of the "Religion of Love". Dogmatic Representations of the Late Dostoevsky. In: *Khristianstvo i russkaya literatura [Christianity and Russian Literature]*. St. Petersburg, 1996, collection 2, pp. 290–309. (In Russ.)
39. Lyubomudrov A. M. Churchness as a Cultural Criterion. In: *Khristianstvo i russkaya literatura [Christianity and Russian Literature]*. St. Petersburg, 2002, collection 4, pp. 87–109. (In Russ.)
40. Osokina E. A. Hymnographic 'Canon' as a "Form of the Plan" in "The Brothers Karamazov" by Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, issue 10, pp. 196–202. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457958841.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.351 (In Russ.)
41. Pletnev R. Dostoevsky and the Gospel. In: *Put'*. 1930, no. 23, pp. 48–68; no. 24, pp. 58–87. (In Russ.)
42. *Russkaya literatura XIX veka i khristianstvo [Russian Literature of the 19th Century and Christianity]*. Moscow, Moscow State University Publ., 1997. 383 p. (In Russ.)
43. Seropyan A. S. About the Sacral in the Artistic Time of F. Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2011, issue 9, pp. 160–168. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1430310598.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.313 (In Russ.)
44. Seropyan A. S. Liturgical Text in Russian Literature. Problem Statement. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, issue 10, pp. 5–13. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457946375.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.334 (In Russ.)
45. Starygina N. N. The Feast of Easter as a Socio-Cultural Text in the Story "Figura" ("Figure") of N. S. Leskov. In: *Filologiya kak prizvanie: sbornik statey k yubileyu professora Vladimira Nikolaevicha Zakharova [Philology as a Vocation: Collection of Articles for the Anniversary of Professor V. N. Zakharov]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2019, pp. 415–436. (In Russ.)
46. Tarasova N. A. *Khristianskaya tema v romane F. M. Dostoevskogo «Prestuplenie i nakazanie»: problemy izucheniya [A Christian Theme in F. M. Dostoevsky's Novel "Crime and Punishment": The Problems of Studying]*. Moscow, Kvadriga Publ., 2015. 192 p. (In Russ.)
47. Tarasov B. N. The Utopianism of Western Rationalism, Positivism and Utilitarianism in the Mirror of an Anthropological and Historiosophic Thought of F. M. Dostoevsky and V. F. Odoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2019, vol. 17, no. 2, pp. 135–163. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1561975982.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2019.6302 (In Russ.)

48. Tarasov K. G. Easter Motifs in Vladimir Dal's Works. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, no. 5, pp. 295–301. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2507> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2507 (In Russ.)
49. Tikhomirov B. N. The Life of the New Testament Word in the Artistic World of Dostoevsky: from Observations on the Poetics of the Great Five Novels. In: *Tikhomirov B. N. «...Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom»: stat' i i esse o Dostoevskom [Tikhomirov B. N. "...I Deal With this Mystery Because I Want to Be Human": Articles and Essays on Dostoevsky]*. St. Petersburg, Serebryanny vek Publ., 2012, pp. 378–397. (In Russ.)
50. Tikhomirov B. N. Objectives and Principles of Commenting of Dostoevsky's Biblical Intertexts. In: *Evangelie F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh [The Gospel of F. M. Dostoevsky: in 3 Vols]*. Tobolsk, Obshchestvennyy blagotvoritel'nyy fond "Vozrozhdenie Tobol'ska" Publ., 2017, vol. 2, pp. 787–939. (In Russ.)
51. Thompson D. Problems of Conscience in the Novel Crime and Punishment. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 364–373. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2528> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2528 (In Russ.)
52. *Khristianstvo i russkaya literatura [Christianity and Russian Literature]*. St. Petersburg, 1994–2012, collections 1–7. (In Russ.)
53. Sharakov S. L. Christian Symbolism in Fedor Dostoevsky's Novel "The Possessed" ("Demons"). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2013, issue 11, pp. 202–218. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431516455.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2013.380 (In Russ.)
54. Shaulov S. S. Dostoevsky's Religiosity as a Methodological Problem of Soviet Literary Criticism. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, issue 10, pp. 216–224. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457960669.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.353 (In Russ.)
55. Schoultz O. Russian Christ. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 32–41. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2473> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2473 (In Russ.)
56. Egeberg E. Fedor Dostoevsky in Search of an Absolutely Superior Human: The Village of Stepanchikovo and the Idiot. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, issue 5, pp. 386–390. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2530> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2530 (In Russ.)

-
57. Yakubova R. Kh. Dialogic Convergence of Biblical and Literary Fabulas in the Adolescent by F. M. Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, issue 10, pp. 173–187. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457958310.pdf (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.349 (In Russ.)
58. Young S. Biblical Archetypes in Fedor Dostoevsky's Novel the Idiot. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2001, issue 6, pp. 383–390. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2636> (accessed on May 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2636 (In Russ.)
59. Terras Victor. A Christian Revolution in Russian Literary Criticism. In: *Slavic and East European Journal*, 2002, vol. 46, no. 4, pp. 769–776. (In English)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8802

УДК 821.161.1.09“18”

А. А. Скоропадская

*Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)*

san19770@mail.ru

Семантика евангельского эпитафия к роману «Бесы» Ф. М. Достоевского*

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению евангельского эпитафия к роману «Бесы» с точки зрения античной традиции. Притча о гадаринском бесноватом, коррелируя с названием и образно-смысловым наполнением романа, актуализирует концепт бесовства, в номинативное поле которого входит лексема *демон*. Помимо историко-литературного, эта лексема имеет глубокое историко-философское содержание, восходящее к описанному Платоном демону Сократа. Мифологическое *δαίμων* и сократовское *τὸ δαιμόνιον* в целом имеют положительную семантику, но пришедшая на смену античности христианская традиция номинацией *демон* стала обозначать злую демоническую силу, стремящуюся завладеть душой человека. Одним из синонимов греческого по происхождению *демон* становится лексема *бес*, производными от нее — *бесноватый* и *беснование*. Беснование, внешне проявляющееся в потере рассудка, приравнивается к духовной болезни. Для таких состояний Платон использует слова *μαίνομαι* и *μανία*, корень которых присутствует в словах *мания* и *маньяк*, обозначающих одержимость определенной идеей. И в древнегреческом, и в русском языках этот корень имеет отрицательную коннотацию. Таким образом, одержимость бесами, описанная в евангелиях как духовная болезнь, восходит к античным понятиям *δαίμωνιζομαι* и *μαίνομαι*. Этот ракурс позволяет вскрыть дополнительные смысловые пласты и в евангельском эпитафии, и, как следствие, в самом романе.

Ключевые слова: Достоевский, Платон, беснование, неистовство, притча о гадаринском бесноватом

Об авторе: Скоропадская Анна Александровна — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики, Петрозаводский государственный университет (пр. Ленина, 33, г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910)

Дата поступления: 02.03.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Скоропадская А. А. Семантика евангельского эпитафия к роману «Бесы» Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 209–228. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8802

© А. А. Скоропадская, 2020

Развитие европейской философской культуры проходило под непосредственным влиянием античной традиции: древнегреческие и римские философы заложили основание последующих научных теорий, концепций, течений. Античная философия повлияла на святоотеческое богословие, а через него — на русскую философскую мысль, ярким представителем которой является Ф. М. Достоевский. Увлеченность писателя философией¹ претворилась в осмысление многих философских вопросов, берущих свое начало в античности. Среди античных авторов, несомненно повлиявших на Достоевского, особое место занимает Платон². Прямых упоминаний древнегреческого мыслителя в художественных и публицистических произведениях Достоевского немного, но имеющиеся отсылки к платоновским идеям дают богатый материал для размышлений. Так, некоторые литературно-философские параллели обнаруживаются в романе «Бесы».

На начальных этапах работы над «Бесами» Достоевский нарекает именем Платон (11, 47) героя неосуществленного замысла «Картузов», который частично был воплощен в романе. Портретные и психологические черты Картузова, скрупулезно подбираемые писателем, складываются в образ рассеянного мечтателя, наделенного добрым сердцем (замысел повести возник у Достоевского во время работы над «Идиотом», и Картузов — своего рода «духовный брат князя Мышкина» [Мочульский: 541]), но не отличающегося широтой ума и хорошим образованием. Единожды назвав героя по имени-отчеству (Платон Егорович), Достоевский опирается на православную традицию имянаречения: оним «Платон» встречается в святцах. Однако происхождение имени восходит к древнегреческому философу, что порождает дополнительные ассоциации, расширяющие палитру возможных толкований характера Картузова.

В рабочих материалах к «Бесам», которые часто представляют собой прописанные сцены³, Достоевский, развивая тему самосовершенствования, вкладывает в уста Шатова следующее рассуждение: «Знаете ли вы, как силен “один человек” — Рафаэль, Шекспир, Платон и Колумб или Галилей? Он остается на 1000 лет и перерождает мир — *он* не умирает» (11, 168).

В романе сохранилась одна прямая отсылка к Платону — к его идее идеального государства, наиболее полно представленной в трактате Πολιτεία («Государство» / «Республика»). Шигалев, один из идеологов революции, начинает с отрицания предшествующего исторического опыта:

«— Посвятив мою энергию на изучение вопроса о социальном устройстве будущего общества, которым заменится настоящее, я пришел к убеждению, что все созидатели социальных систем, с древнейших времен до нашего 187... года, были мечтатели, сказочники, глупцы, противоречившие себе, ничего ровно не понимавшие в естественной науке и в том странном животном, которое называется человеком. Платон, Руссо, Фурье, колонны из алюминия — всё это годится разве для воробьев, а не для общества человеческого» (10, 311).

Именно этот пассаж чаще всего становится поводом к рассуждению об отношении Достоевского к Платону. Так, исследователи определили публицистический контекст знакомства русского писателя с современными ему интерпретациями платоновских идей: в 1870 г. в журнале «Заря» были опубликованы две рецензии на издания Платона (А. Сюдр «История коммунизма» (СПб., 1870) и Д. Щеглов «История социальных систем от древности до наших дней» (СПб., 1870)), подробно излагавшие утопию Платона (см.: 12, 212). Однако существенная близость философских взглядов античного мыслителя и русского писателя выходит за рамки социально-политической проблематики, пародийно представленной в шигалевской концепции идеального общества. Вл. Ильин, раскрывая решающую роль идей в творчестве Достоевского, отмечает, что «совершенно естественно сопоставить его с Платоном и даже признать его русским Платоном» [Ильин: 428]. Явные переклички с идеями Платона, на наш взгляд, имеет идея бесовства.

Идейный замысел романа созрел мучительно и претерпел несколько кардинальных переработок. Тем не менее уже на ранних стадиях герой-демон становится центральной, смыслообразующей фигурой романа. Рабочие материалы отражают генезис его идейного содержания и образного воплощения: «**ВООБЩЕ ИМЕТЬ В ВИДУ**, что Князь обворожителен, как демон» (11, 175); «16 августа <1870>. Князь — мрачный, страстный, демонический и беспорядочный характер, безо всякой

меры, с высшим вопросом, дошедшим до “быть или не быть?”» (11, 204).

Лексема «демон» становится одним из вариантов реализации концепта бесовства, идейная значимость которого репрезентуется заглавием романа, являющимся символической метафорой [Захаров, 2012: 654], и двумя эпитафиями. Подробный анализ данного концепта приведен в статье Н. О. Булгаковой и О. В. Седелниковой [Булгакова, Седелникова], которые определяют бесовство как базовый концепт романа и обнаруживают ядерные номинативные лексемы, при помощи которых он объективируется. Выявляя номинативное, семантическое и аксиологическое поля концепта, исследовательницы определяют их связь с национальной картиной мира и уточняют степень авторского переосмысления концепта. Однако не все аспекты заявленной темы были учтены и раскрыты. В частности, упомянув номинацию «демон», они затрагивают только ее историко-литературное содержание, восходящее к русской и европейской романтической традиции, наиболее ярко представленной творчеством Байрона и Лермонтова. Подобный ракурс освещения темы свойственен исследователям демонизма у Достоевского ([Сараскина], [Жилыкова], [Касаткина] и др.). Во многом такой подход определяется самим Достоевским, который в «Ряде статей о русской литературе» называл 1840 г. «эпохой демонических начал», выделяя в ней двух «демонов» — Гоголя и Лермонтова. Эти прямые номинации присущи публицистическому жанру, в то время как специфика художественного произведения не предусматривает подобной прямолинейности — здесь используется язык образов, анализ которых помогает выявить смысловые напластования. Так, в качестве основания темы демонизма и демонических образов исследователи указывают на философскую традицию, но подробно ее не рассматривают. Между тем именно античная философия ввела понятие *демона* (варианты — *даймона* / *даймония*). Более всего известен «демон Сократа», описанный многими античными авторами, но самую емкую трактовку получивший у Платона: «То, что у Сократа носит характер неопределенный, что присутствует по большей части в качестве интуиций, у его великого учени-

ка приобретает понятнейшие черты, хотя и облеченные в мифологические образы» [Туровцев].

Обратимся к терминологической составляющей понятия. Древнегреческое δαίμων, от которого в русском языке происходит слово «демон», имеет значения *бог / богиня, божество, божеское определение, злой рок, несчастье, душа умершего*⁴. Как видно, в античности эта лексема не содержала ярко выраженных негативных коннотаций. Христианская религиозно-философская мысль закрепила за словом «демон» однозначно отрицательное значение, выведя его из сферы божественного⁵. Вследствие этого русифицированное «демон» в переводах античных авторов, и прежде всего Платона, не используется. Так, для обозначения «демона Сократа» применяется или транслитерация δαίμων / *даймон*, или латинское слово *гений* (genius)⁶. Однако и тот, и другой вариант не отличаются смысловой точностью в русском языке.

Сократовский демон генетически связан с мифологическим даймоном: δαίμονες — второстепенные божества, выполняющие посреднические функции между богами и людьми. Но Сократ несколько переосмысливает природу этих потусторонних существ и своего δαίμων'а называет τὸ δαιμόνιον, образуя форму имени прилагательного. Примечательно, что в предисловии к «Апологии Сократа» В. Н. Карпов, автор единственного академического перевода сочинений Платона в середине XIX столетия, подробно останавливается на этом, делая грамматические и логические объяснения сократовского термина, который выражает не объективное бытие божества (существительное), а «действие его на человеческую душу, или нечто божественное в человеке» (прилагательное) [Карпов: 394]. Таким образом, складывается общая характеристика понятия: «Под словом τὸ δαιμόνιον или δαιμόνιοντι, сын Софрониска разумел, кажется, божественную стихию человеческой души, небесное сокровище нашего бытия, единственный источник всего истинного, доброго и прекрасного в области наук, искусств и жизни практической» [Карпов: 394].

Этот лингвистический экскурс позволяет в новом ключе интерпретировать второй эпитафия к роману «Бесы», являющийся цитатой из Евангелия от Луки.

В переводах на русский язык древнегреческих новозаветных текстов к греческому τὸ δαιμόνιον применяется слово «бес». Евангельский эпиграф (притча о гадаринском бесноватом) может служить иллюстрацией к этой переводческой традиции:

«Бесы (τὰ δαιμόνια), вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. <...> и, пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы (τὰ δαιμόνια), сидящего у ног Иисусовых, одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился бесновавшийся (ὁ δαιμονισθεὶς)» (10, 498–499).

Примечательно, что варианты этой притчи, приводимые в Евангелиях от Матфея и от Марка, слова τὸ δαιμόνιον не содержат. Так, в Евангелии от Матфея (Мф. 8:28–34) используется слово δαίμων: «И бесы (οἱ δὲ δαίμονες) просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней. И Он сказал им: идите. И они, выйдя, пошли в стадо свиное. И вот, всё стадо свиней бросилось с крутизны в море и погибло в воде» (Мф. 8:31–32). А в Евангелии от Марка (Мк. 5:1–17) говорится о «нечистом духе»: «Ибо Иисус сказал ему: выйди, дух нечистый (τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον), из сего человека. <...> И просили Его все бесы⁸, говоря: пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них. Иисус тотчас позволил им. И нечистые духи (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα), выйдя, вошли в свиней; и устремилось стадо с крутизны в море, а их было около двух тысяч; и потонули в море» (Мк. 5:8, 12–13). Вряд ли выбор Достоевским притчи из Евангелия от Луки основан на древнегреческом первоисточнике⁹, но выбор этот символичен.

Обратимся к семантике сократовского даймония. Те или иные его свойства описываются в разных платоновских диалогах. Даймоний соединяет человека с богом (Пир, 202 d, 203 a), Сократу он начал являться с детства и является постоянно (Эвтидем, 273 e), даймоний бесплотен, и Сократ может только слышать его, причем слышимый ему голос нельзя назвать отчетливым (Федр, 242 c), он никогда не побуждает к действию, но предостерегает от совершения нежелательного поступка (Апология Сократа, 31 d). Существуют многочисленные интерпретации сократовского даймония. Противоречиво оценивали его, например, отцы церкви, называя то дьявольским

существом (Тертуллиан, Лактанций, Григорий Палама), то прообразом ангела-хранителя (Климент Александрийский, Августин)¹⁰. В святоотеческой традиции Сократ занимает особое место, считаясь «христианином до Христа» (Иустин Философ): он «первый стал утверждать, что добродетель есть знание», став «фигурой, сближающей древнегреческую философию и христианскую религию» [Филин: 182]. Но даже в случае благосклонного отношения к учению Сократа раннехристианские авторы именовали даймо́ния «демоном» и подобной номинацией приносили (в большей или меньшей степени) отрицательный элемент в оценку этого явления. В пришедшей на смену античности христианской традиции номинация *демон* претерпела кардинальные смысловые изменения и стала обозначать злую демоническую, бесовскую силу¹¹, стремящуюся овладеть душой человека, а также темную сторону личности.

Именно в этом значении лексема используется в романе «Бесы». Так, Варвара Петровна, цитируя Степана Трофимовича, говорит о своем сыне, Николае Ставрогине, что его терзает демон иронии («был бы спасен от грустного и “внезапного демона иронии”, который всю жизнь терзал его» — 10, 151). Эта характеристика, принадлежащая Верховенскому-старшему, представителю поколения 1840-х гг., имеет явный романтический оттенок. В конце главы «Поединок» Даша говорит Ставрогину: «Да сохранит вас Бог от вашего демона...» (10, 231), на что Ставрогин отвечает: «О, какой мой демон! Это просто маленький, гаденький, золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся» (10, 231). Ставрогинский демон самим Ставрогиным разжалован до статуса бесенка: нивелируется его романтическая природа. Демоническое обаяние Николая Всеволодовича, под которое попадают многие героини романа, оказывается лишь внешней оболочкой, скрывающей за собой душевную пустоту и омертвелость. Демонизм Ставрогина выстраивается Достоевским от обратного: он антиномичен не только романтическому демонизму, но и сократовскому даймо́нию: Сократ своего демона слышит, а Ставрогин — видит («я теперь всё вижу привидения» — 10, 230), сократовский даймо́ний предостерегает от

нежелательных поступков, а бесенок Ставрогина подталкивает его к преступным действиям («Один бесенок предлагал мне вчера на мосту зарезать Лебядкина и Марью Тимофеевну» — 10, 230), даймоний всегда остается невидимым изъявителем божественной воли, а бесенок материализуется в лице Федьки Каторжника и диктует свою волю. Журнальный вариант содержит больше подробностей этой сцены: ссылаясь на бредовое состояние, в котором он пребывал из-за болезни, Ставрогин описывает Даше очередное посещение беса, и описание это предельно реалистично и психологично¹².

В дальнейшем Достоевский продолжит разработку зримо-го, материального, реалистического образа демона / беса в виде черта, являющегося Ивану Карамазову. Отметим смещение лексикологических акцентов в развиваемой демонической теме: к Ивану Карамазову является не демон / сатана / дьявол / бес, а черт. Семантическое наполнение лексемы «черт» отличается ярким фольклорно-мифологическим характером: «...у всех славянских народов чертом называется злой дух, единственная цель которого — повсеместное и намеренное причинение неприятностей человеку» [Ухова: 130]. Он соединяет в себе черты языческого злого духа и христианского дьявола. Если слова «сатана», «демон», «дьявол», «бес» свойственны больше литературной, письменной традиции, то слово «черт» прочно укоренилось в традиции устной. Фольклорный генезис этого слова актуализируется, например, в пословично-поговорочных формах.

В главе «У Тихона», исключенной из журнальной и последующих редакций, Ставрогин упоминает о своих видениях («вижу так, как вас» — 11, 9), на что Тихон заключает: «Беси существуют несомненно, но понимание о них может быть весьма различное» (11, 9). Подтверждая существование бесов, Тихон следует святоотеческой традиции, рисующей постоянную угрозу человеческой душе со стороны *злых демонов*¹³.

Возможность видеть и слышать беса и невозможность таким же образом видеть и слышать Бога трактуется героями как доказательство отсутствия Бога. Такой рациональный подход заводит в экзистенциальный тупик, ибо духовная сущность не может измеряться материалистически. Об этом

писал, например, Исаак Сирин: «А если скажешь, что невозможно быть видиму демону или Ангелу, если не изменятся они, не примут на себя видимого образа, то сие будет значить, что видит уже не душа, а тело»¹⁴.

Провоцируя Тихона, Ставрогин задает ему софистический по своей природе вопрос: «А можно ль веровать в беса, не веруя совсем в Бога?» (11, 10). К удивлению Ставрогина, тот подтверждает, что не только возможно, — это происходит «сплошь и рядом». Тихон ставит диагноз не Ставрогину, а обществу, для которого христианские ценности стали внешними атрибутами, а не внутренними установками. Как утверждал Тихон Задонский, один из почитаемых Достоевским Отцов Церкви, послуживший прототипом романного Тихона: «Если не творишь дел, вере приличных, то вера твоя демонская, ибо *“и бесы веруют, и трепещут”*»¹⁵. Именно эта мысль православного святителя берется Достоевским за основу в создании образа Ставрогина. В первых черновых набросках к роману находим следующую запись:

«...Князь обворожителен, как демон, и ужасные страсти борются с... подвигом. При этом неверие и мука — от веры. Подвиг осиливает, вера берет верх, но и бесы веруют и трепещут» (11, 175).

То, что «бесы веруют и трепещут», иллюстрирует притча о гадаринском бесноватом: бесы обращаются к Христу как к сыну Божию и повинуются его слову. Однако Достоевский «обрезает» притчу, используя в качестве эпитафия ее развязку (вселение бесов в свиней) и кульминацию (исцеление бесноватого). Оставляя за рамками эпитафия «историю болезни» человека, в которого вселились бесы, диалог Христа и бесов (ставшее крылатым «Имя нам легион»), реакцию гадаринцев на произошедшее в их земле чудо, Достоевский представляет само исцеление.

Тихон развенчивает романтический демонизм Ставрогина, духовная пустота и равнодушие которого являются следствием его эгоцентричности, почти маниакальной сосредоточенности на себе. По наблюдению С. Н. Сморгжко, «Достоевский указывает на значительный эсхатологический признак: в равнодушии нет ни атеизма, ни веры, нет веры в Бога, но остается уверенность в том, что есть дьявол. Ставрогин пред-

стает “человеком конца”, сумевшим создать Апокалипсис для самого себя. Суть этого Апокалипсиса в том, что Бог исчез, но мир не утратил свою метафизичность, став призрачным пространством, управляемым дьяволом» [Сморжко]. Исчезновение Бога и духовная пустота стали возможны, так как в Ставрогине нет духовного стержня, нравственного ориентира. Нет своего даймония / гения. Зато есть бес, которым он одержим. И эта одержимость приводит его к гибели духовной и физической. И не его одного. Согласимся с Ю. Ф. Карякиным, утверждающим: «Бесы у Достоевского — это не социально-политическая категория, равно как и не религиозно-мистическое понятие, — нет, это художественный образ, образ духовной смуты, означающий сбив и утрату нравственных ориентиров в мире, образ вражды к *совести-культуре-жизни*, образ смертельно опасной духовно-нравственной эпидемии» [Карякин: 248]. Недаром тема беснования как духовной болезни дважды иллюстрируется евангельским текстом: притча о гадаринском бесноватом становится сначала эпитафией, а затем кульминационно повторяется в конце произведения, знаменуя духовное прозрение Степана Трофимовича, в уста которого Достоевский вкладывает сущностное объяснение событий, описанных в романе.

Так как вселение беса в человека считалось причиной его душевной болезни, в русском языке лексема «бесноватый» получила следующие смысловые вариации, зафиксированные в словаре В. Даля: «сумасшедший, взбесившийся, потерявший рассудок и сознание и обратившийся в злобного зверя. | Одержимый водобоязнию, смертельною болезнию, где человек или животное бесятся. | Запальчивый, вспылчивый; неистово горячий. | Отважный, дерзкий, чрез меру решительный. | Иступленно резвый»¹⁶. Беснование, внешне проявляющееся в потере рассудка, лишает человеческого облика, пробуждает звериное начало, ведет к неминуемой гибели, подобно стаду свиней из евангельской притчи, сбросившемуся в бездну.

Платон в диалоге «Государство» для обозначения этого состояния использует глагол *μαίνομαι*, который, согласно словарю И. Х. Дворецкого, имеет значения «быть в исступлении, бесноваться, буйствовать, свирепствовать».

ствовать»¹⁷. К этому глаголу восходит существительное *μανία* – «сумасшествие, душевная болезнь, безумие». В «Государстве» Платон указывает на безумие как на причину желания совершать плохие и несправедливые поступки: οὐδ' ἄν ἐνί ποτε συνθέσθαι τὸ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι: μαινέσθαι γὰρ ἄν — «тот не будет ни с кем входить в договоры касательно делания и испытывания несправедливости: разве он с ума сойдет»¹⁸ (II, 359b). Стремление к несправедливости разрушает связь между человеком и Богом: οὐδεὶς, ἔφη, τῶν ἀνοήτων καὶ μαινομένων θεοφιλῆς — «между друзьями Бога, сказал он, нет безумных и сумасшедших» (II, 382e). Как указывает А. Ф. Лосев, ««бешенство» рассматривается в одной плоскости зла наряду с «низостью» и «дерзостью» [Лосев, 2000: 558].

Греческий корень *μανία* в русском языке присутствует в словах «мания», «маньяк», обозначающих психическое расстройство, одержимость определенной идеей. В романе бал у губернатора, кульминационно вскрывший бесовскую сущность многих героев, являет подобного рода навязчивое состояние в лице «третьего лектора», получившего прямую характеристику *маньяк*. Сцена его выступления демонстрирует, с какой быстротой бесовство может распространяться на окружающих людей:

«Неистовый вопль раздался со всех сторон, грянул оглушительный аплодисман. Аплодировала уже чуть не половина залы; увлекались невиннейшие: бесчестилась Россия всенародно, публично, и разве можно было не реветь от восторга?» (10, 374).

Духовное заражение приобретает массовый характер. «Имя нам легион», — отвечают Христу бесы, вселившиеся в гадаринского бесноватого. Бал у губернатора показывает нам этот легион, вырвавшийся наружу и захвативший присутствующих.

Концепт бесовства, выведенный христианством, семантически близок понятиям *μαίνομαι* и *μανία*. Другой его составляющей является *δαίμων* / *τὸ δαιμόνιον*. Производный от этих существительных глагол *δαίμονίζομαι* в контексте Евангелий имеет значение «быть одержимым бесом, быть бесноватым»¹⁹. Однако первое значение данного глагола — «обожествляться»²⁰. По замечанию Г. Г. Ермиловой, «в «Бесах» происходит тотально-катастрофическая подмена Бога — кумиром, хри-

стианства — язычеством» [Ермилова: 50]. Таково отношение к Ставрогину Петра Верховенского: «...вы красавец, гордый, как Бог...» (10, 326). Однако это обожествление является следствием обольщения: «...разрушительное действие оказывает на души Кириллова и Шатова Ставрогин, обольщая одного идеей божественности всякого индивидуального человека, а другого — божественности народа» [Булгаков: 15].

Один из немногих, не поддавшихся окончательно беснованию, — Степан Трофимович. Именно в его устах евангельский эпиграф становится ключом к прочтению романа. На пороге смерти Степан Трофимович «переживает момент самоосознания, который позволяет ему в первый раз увидеть через евангельский отрывок собственное зло, оказавшее разрушительное влияние на доверенное ему молодое поколение (в частности, на Ставрогина, своего сына, Лизу)» [Сальвестрони: 116]. В начале романа герой сам себя характеризует: «Я скорее древний язычник, как великий Гете или как древний грек» (10, 33). Европейская этика и эстетика, взращенные античностью, для западника Верховенского обладают абсолютной ценностью. Верховенский-старший предстает вставшим на путь обращения язычником, уверовавшим в Бога через уразумение его существования. Как гадаринский бесноватый, Степан Трофимович избавился от терзавших его душу бесов и сел «у ног Иисусовых», готовый внимать Слову Учителя.

Рассмотрение евангельского эпиграфа к роману «Бесы» в ракурсе античной традиции позволяет вскрыть дополнительные смысловые пласты, обусловленные русским культурно-историческим кодом (см.: [Захаров: 13]). В концепте беснования, заявленном в названии романа и эпиграфе, помимо христианского значения, есть семантический слой, восходящий к философии Платона. Одержимость бесами, приравненная в христианстве к духовной болезни, этимологически восходит к античным понятиям *δαμονίζομαι* и *μαίνομαι*. Неистовое, исступленное поведение является внешним проявлением испорченности духа, возникшей вследствие оторванности человека от Бога. Обращение к Богу, к Христу — единственный путь к духовному исцелению.

Примечания

- * Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-90037 («Достоевский и античность»).
- 1 Сошлемся на самохарактеристику Достоевского: «Шваховат я в философии (но не в любви к ней; в любви к ней я силен)» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 125. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома (нижним индексом — полутома) и страницы в круглых скобках.
 - 2 Связь творчества Достоевского с философией Платона рассматривалась в следующих работах [Штейнберг], [Белов], [Бачинин], [Нейчев], [Аношкина].
 - 3 Достоевский так описывает свой замысел в письме М. Н. Каткову от 8 (20) октября 1870 г.: «...весь этот характер записан у меня сценами, действием, а не рассуждениями; стало быть, есть надежда, что выйдет лицо» (29, 142).
 - 4 См.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь [Электронный ресурс]. URL: <https://909.slovaronline.com/13632-%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CF%89%CE%BD> (25.02.2020).
 - 5 О. Фрейденберг, сопоставляя понятия «демон» и «бог» в античной мифологии, приходит к следующим выводам: «Впоследствии у греков появляется некоторый оттенок, с каким отличаются термины “бог” и “демон”. Но первоначальной разницы тут нет; лингвистически, $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ древней, чем $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ » [Фрейденберг: 41].
 - 6 А. Ф. Лосев в своем труде по античной мифологии («Античная мифология в ее историческом развитии») сопоставляет греческих демонов с римскими гениями, утверждая, что эти понятия — «обобщение внезапно появившегося в сознании человека представления об анимистическом существе» [Лосев, 1957: 68]. Называя греческого «демона» полной аналогией римскому «гению», Лосев указывает и на их отличие: «...слово “гений” значит “породитель”. Этим названием обозначалось в людях (и в вещах) их жизнеустремление, их волевая направленность, что, между прочим, заметно отличает римского гения от греческого демона, трактовавшегося у греков гораздо более объективистски» [Лосев, 1957: 59].
 - 7 Это единственный случай употребления слова $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ в Священном Писании.
 - 8 «Все бесы» — вставка в перевод. В древнегреческом оригинале подлежащее в этом предложении отсутствует: $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\alpha\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ (и попросили его, говоря).
 - 9 В период работы над романами «Идиот» и «Бесы» Достоевский испытывал определенный интерес к древнегреческому языку, выразившийся в смысловом обыгрывании слов греческого происхождения [Балонов].
 - 10 Подробно о трактовках даймония Сократа см.: [Кессиди: 108–110].

- ¹¹ Лосев А. Ф., Иванов В. Вс. Демон // Мифы народов мира: энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1: А–К. С. 366–367.
- ¹² «— Я опять его видѣль, проговорилъ Ставрогинъ почти шепотомъ <...> Сначала здѣсь въ углу, вотъ тутъ у самаго шкафа, а потомъ онъ сидѣль все рядомъ со мной, всю ночь, до и послѣ моего выхода изъ дому <...> Вчера онъ былъ глупъ и дерзокъ. Это тупой семинаристъ, самодовольство шестидесятыхъ годовъ, лакейство мысли, лакейство среды, души, развитія, съ полнымъ убѣжденіемъ въ непобѣдимости своей красоты... ничего не могло быть гаже. Я злился что мой собственный бѣсъ могъ явиться въ такой дрянной маскѣ <...> — <...> Вы такъ говорите какъ онъ въ самомъ дѣлѣ есть. Боже сохрани васъ отъ этого! <...> — О, нѣтъ, я въ него не вѣрю, успокойтесь, улыбнулся онъ. — Пока еще не вѣрю. Я знаю что это я самъ въ разныхъ видахъ, двоюсь и говорю самъ съ собой. Но все-таки онъ очень злится; ему ужасно хочется быть самостоятельнымъ бѣсомъ и чтобъ я въ него увѣровалъ въ самомъ дѣлѣ...» (Русский вестник. Т. 95. 1871, сентябрь. С. 142–144).
- ¹³ Ср., например, у Иустина Философа: «...такъ называемые демоны о томъ только и стараются, чтобы отвести людей отъ Бога Творца и Его Перворожденного Христа Бога, и техъ, которые не могутъ возвыситься отъ земли, они пригвоздили и пригвозждаютъ къ земнымъ и рукотворнымъ вещамъ, а техъ, которые стремятся къ созерцанию Божественного, незаметно совращаютъ, и если они не имеютъ здравого рассудка и не ведутъ чистой и бесстрастной жизни, — ввергаютъ ихъ въ нечестіе» (Иустин Философ. I-ая Апология, представленная въ пользу христиан Антонину Благочестивому [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/ramatniki_3/3 (25.02.2020)).
- ¹⁴ Исаак Сирин. Слова подвижническіе. М.: Православное изд-во, 1993 (репринт. переизд.: Сергиев Посад, 1911). С. 69.
- ¹⁵ Тихон Задонскій. Об истинномъ христіанствѣ. Книга 2 [Электронный ресурс]. URL: http://golden-ship.ru/knigi/3/tihon_zadonsk_OIH2.htm (25.02.2020).
- ¹⁶ Даль В. И. Бес // Даль. В. И. Толковый словарь живого великорусскаго языка. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=1553> (22.02.2020).
- ¹⁷ Дворецкій И. Х. Древнегреческо-русскій словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://909.slovaronline.com/38484-%CE%BC%CE%B1%CE%B9%CE%BD%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CE%B9> (25.02.2020).
- ¹⁸ Здесь и далее приводится перевод В. Н. Карпова: Сочинения Платона: в 6 т. / пер. В. Н. Карпова. СПб.: Типография духовнаго журнала «Странник», 1863–1879.
- ¹⁹ Ньюман Баркли М. Греческо-русскій словарь Нового Завета. Россійское Библейское общество, 2012. 239 с. С. 52.

- ²⁰ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://909.slovaronline.com/13625-%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CE%BF%CE%BD%CE%B9%CE%B6%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CE%B9> (25.02.2020).

Список литературы

1. Аношкина В. Н., Касаткин Н. В. ПЛАТОН и ДОСТОЕВСКИЙ // Язык и текст. — 2017. — Т. 4. — № 4. — С. 12–29. DOI: 10.17759/langt.2017040402
2. Балонов Ф. Эллинская «рулетка» Достоевского // Ф. М. Достоевский: сб. ст. Вологодская областная универсальная научная библиотека [Электронный ресурс]. — URL: https://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/index.htm (25.01.2020).
3. Бачинин В. А. Платон и Достоевский: метафизика экзистенциального самоопределения // Материалы и исследования по истории платонизма: межвуз. сб. / под ред. А. В. Цыбы. — СПб., 2003. — Вып. 5. — С. 407–422.
4. Белов С. В. Достоевский и Платон // Проблемы изучения культурного наследия: [сб. ст.] / отв. ред. Г. В. Степанов. — М.: Наука, 1985. — С. 267–272.
5. Булгаков С. Н. Русская трагедия. О «Бесах» Ф. М. Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре // Русская мысль. — М., 1914. — Кн. IV. — С. 1–26.
6. Булгакова Н. О., Седельникова О. В. Концептосфера романа Ф. М. Достоевского «Бесы»: к определению базового концепта и его функции в поэтике романа // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2018. — № 54. — С. 125–146.
7. Ермилова Г. Г. Событие падения в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Вопросы онтологической поэтики. Потаенная литература: исследования и материалы. — Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. — С. 39–57.
8. Жилиякова Э. М. Демонические герои // Достоевский: Эстетика и поэтика (справочник) [Электронный ресурс]. — URL: <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/072/> (25.01.2020).
9. Захаров В. Н. Снова бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: канонические тексты. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. — Т. 9. — С. 635–658.
10. Захаров В. Н. Идея этнопоэтики в современных исследованиях // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 3. — С. 7–19 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1593805089.pdf (25.01.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2020.8382
11. Ильин В. Н. Достоевский и Бердяев // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. — СПб.: Акрополь. — 1997. — С. 427–439.
12. Карпов В. Н. Апология Сократа. Введение // Сочинения Платона: в 6 т. / пер. В. Н. Карпова — СПб.: Тип. духовн. журнала «Странник», 1863. — Т. 1. — С. 385–403.

13. Карякин Ю. Ф. Достоевский и Апокалипсис / [сост. И. Н. Зорина, науч. ред. К. А. Степанян]. — М.: Фолио, 2009. — 701 с.
14. Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания — М.: Водолей, 2019. — 336 с.
15. Кессиди Ф. Х. Сократ. — М.: Мысль, 1988. — 220 с.
16. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М.: Учпедгиз, 1957. — 620 с.
17. Лосев А. Ф. История античной эстетики (в 8 томах). — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. — Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. — 846 с.
18. Мочульский К. Достоевский: жизнь и творчество. — Париж: YMCA-Press, 1980. — 563 с.
19. Нейчев Н. М. Функция идей Платона в «Войне и мире» и «Братьях Карамазовых» // Дергачевские чтения — 2008. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности. Проблема жанровых номинаций: материалы IX Междунар. науч. конф. — Екатеринбург, 2009. — Т. 1. — С. 252–266.
20. Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. — СПб.: Академический проект, 2001. — 187 с.
21. Сараскина Л. Федор Достоевский. Одоление демонов. — М.: Согласие, 1996. — 462 с.
22. Сморгжко С. Н. Художественная эсхатология в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Дидактика художественного текста: сб. ст. / под ред. А. В. Татарина. — Краснодар: Кубанский государственный университет, 2007 [Электронный ресурс]. — URL: <https://textarchive.ru/c-2103035-p5.html> (25.01.2020).
23. Туровцев Т. А. Феномен сократовского даймония // Начало. — 2014. — № 30 [Электронный ресурс]. — URL: https://slovo-bogoslova.ru/nachalo/fenomen-sokratovskogo-daymoniya/#_ftn25 (25.01.2020).
24. Ухова И. В. Черт в суеверных представлениях восточных славян // Славянский сборник: материалы XII Всероссийских (с международным участием) славянских чтений «Духовные ценности и нравственный опыт русской цивилизации в контексте третьего тысячелетия». — 2016. — С. 130–137.
25. Филин Д. А. Личность Сократа в святоотеческой традиции // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. — 2014. — № 26. — С. 180–185.
26. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М.: «Восточная литература» РАН, 1998. — 800 с.
27. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского. — Берлин: Скифы, 1923. — 144 с.

Anna A. Skoropadskaya

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

Semantics of the Gospel Epigraph to F. M. Dostoevsky's Novel *Demons*

Acknowledgments. The reported study was funded by RFBR, project number 18-012-90037.

Abstract: The article is devoted to the review of the gospel epigraph to the novel *Demons* from the point of view of the ancient tradition. The parable of the Gadarene demoniac, which correlates with the title and the figurative and semantic content of the novel, actualizes the concept of devilry, the nominative field of which includes the lexeme *demon*. In addition to historical and literary content, this lexeme has a deep historical and philosophical meaning that goes back to the demon of Socrates described by Plato. The mythological δαίμων and the Socratic τὸ δαιμόνιον possess generally positive semantics, but in the Christian tradition, which replaced antiquity, the nomination *demon* began to denote an evil demonic force that seeks to take over a person's soul. The Russian lexeme *bes*, as well as the words derived from it — Russian *besnovaty* and *besnovanie* (demoniac and possession by demons), is synonymous with *demon*, which is of a Greek origin. Demonic possession, which manifests itself outwardly in the loss of reason, is equated with spiritual illness. For such States, Plato uses the words μαίνομαι and μανία, the root of which is present in the words *mania* and *maniac*, denoting obsession with a certain idea. In both ancient Greek and Russian, this root has a negative connotation. Thus, demonic possession, described in the gospel as a spiritual illness, goes back to the ancient concepts of δαιμονίζομαι and μαίνομαι. This perspective allows us to reveal additional layers of meaning in the gospel epigraph and, as a result, in the novel itself.

Keywords: Dostoevsky, Plato, the demoniac, frenzy, the parable of the Gadarene demoniac

About the author: *Skoropadskaya Anna A.* — PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Classical Literature, Russian Literature and Journalism, Petrozavodsk State University (pr. Lenina 33, Petrozavodsk, Republic of Karelia, 185910, Russian Federation)

Received: March 2, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Skoropadskaya A. A. Semantics of the Gospel Epigraph to F. M. Dostoevsky's Novel "Demons". In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 209–228. DOI: 10.15393/j9. art.2020.8802 (In Russ.)

References

1. Anoshkina V. N., Kasatkin N. V. PLATO and DOSTOEVSKY. In: *Yazyk i tekst [Language and text]*, 2017, vol. 4, no. 4, pp. 12–29. DOI: 10.17759/langt.2017040402 (In Russ.)
2. Balonov F. Dostoevsky's Hellenic "Roulette". In: *F. M. Dostoevskiy: sbornik statey. Vologodskaya oblastnaya universal'naya nauchnaya biblioteka [F. M. Dostoevsky: Collection of Articles. Vologda Regional Universal Scientific Library]*. Available at: https://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/index.htm (accessed on January 25, 2020). (In Russ.)
3. Bachinin V. A. Plato and Dostoevsky: Metaphysics of Existential Self-Determination. In: *Materialy i issledovaniya po istorii platonizma [Materials and Research on the History of Platonism]*. St. Petersburg, 2003, issue 5, pp. 407–422. (In Russ.)
4. Belov S. V. Dostoevsky and Plato. In: *Problemy izucheniya kul'turnogo naslediya [Problems of Studying of the Cultural Heritage]*. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 267–272. (In Russ.)
5. Bulgakov S. N. Russian Tragedy. About "Demons" of F. M. Dostoevsky in the Event of the Staging of the Novel at the Moscow Art Theater. In: *Russkaya mysl'*, Moscow, 1914, book 4, pp. 1–26. (In Russ.)
6. Bulgakova N. O., Sedel'nikova O. V. The Sphere of Concepts of the Novel "The Demons" by Fedor Dostoevsky: on Revealing the Main Concept and Its Function in the Poetics of the Book. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya [Tomsk State University Journal of Philology]*, 2018, no. 54, pp. 125–146. (In Russ.)
7. Ermilova G. G. The Event of the Fall in the Novel by F. M. Dostoevsky "Demons". In: *Voprosy ontologicheskoy poetiki. Potaennaya literatura: issledovaniya i materialy [Questions of Ontological Poetics. Hidden Literature. Research and Materials]*. Ivanovo, Ivanovo State University Publ., 1998, pp. 39–57. (In Russ.)
8. Zhilyakova E. M. Demonic Heroes. In: *Dostoevskiy: Estetika i poetika. Slovar'-spravochnik [Dostoevsky: Aesthetics and Poetics. Dictionary and Reference Book]*. Available at: <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/072/> (accessed on January 25, 2020). (In Russ.)
9. Zakharov V. N. Again Demons. In: *Dostoevskiy F. M. Polnoe sobranie sochineniy: kanonicheskie teksty [Dostoevsky F. M. The Complete Works: Canonical Texts]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, vol. 9, pp. 635–658. (In Russ.)
10. Zakharov V. N. The Idea of Ethnopoetics in Contemporary Research. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 3, pp. 7–19. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1593805089.pdf (accessed on August 25, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2020.8382 (In Russ.)

11. Il'in V. N. Dostoevsky and Berdyaev. In: *Il'in V. N. Esse o russkoy kul'ture* [Ilyin V. N. *The Essay About Russian Culture*]. St. Petersburg, Akropol' Publ., 1997, pp. 427–439. (In Russ.)
12. Karpov V. N. The Apology of Socrates. Introduction. In: *Sochineniya Platona: v 6 tomakh* [Works of Plato in 6 Vols]. St. Petersburg, Tipografiya dukhovnogo zhurnala "Strannik" Publ., 1863, vol. 1, pp. 385–403. (In Russ.)
13. Karyakin Yu. F. *Dostoevskiy i Apokalipsis* [Dostoevsky and the Apocalypse]. Moscow, Folio Publ., 2009. 701 p. (In Russ.)
14. Kasatkina T. A. *Dostoevskiy kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyy sposob vyskazyvaniya* [Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: An Artistic Method of Expression]. Moscow, Vodoley Publ., 2019. 336 p. (In Russ.)
15. Kessidi F. Kh. *Sokrat* [Socrates]. Moscow, Mysl' Publ., 1988. 220 p. (In Russ.)
16. Losev A. F. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii* [Ancient Mythology in Its Historical Development]. Moscow, Uchpedgiz Publ., 1957. 620 p. (In Russ.)
17. Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki v 8 tomakh* [History of Ancient Aesthetics in 8 Vols]. Moscow, "Izdatel'stvo AST" Publ.; Kharkiv, Folio Publ., 2000, vol. 2. 846 p.
18. Mochul'skiy K. *Dostoevskiy: zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevsky: Life and Works]. Paris, YMCA-Press Publ., 1980. 563 p. (In Russ.)
19. Neychev N. M. Function of Plato's Ideas in "War and Peace" and "The Brothers Karamazov". In: *Dergachevskie chteniya — 2008. Russkaya literatura: natsional'noe razvitie i regional'nye osobennosti. Problema zhanrovyykh nominatsiy* [Dergachev Readings — 2008. Russian Literature: National Development and Regional Features. The Problem of Genre Nominations]. Ekaterinburg, 2009, vol. 1, pp. 252–266. (In Russ.)
20. Sal'vestroni S. *Bibleyskie i svyatootecheskie istochniki romanov Dostoevskogo* [Biblical and Patristic Sources of Dostoevsky's Novels]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2001. 187 p. (In Russ.)
21. Saraskina L. *Fedor Dostoevskiy. Odolenie demonov* [Fedor Dostoevsky. Overpowering Demons]. Moscow, Soglasie Publ., 1996. 462 p. (In Russ.)
22. Smorzhenko S. N. Khudozhestvennaya eskhatologiya v romanakh F. M. Dostoevskogo 1860–1870-kh godov. In: *Didaktika khudozhestvennogo teksta: sbornik statey* [Didactics of a Literary Text: a Collection of Articles]. Krasnodar, 2007. Available at: <https://textarchive.ru/c-2103035-p5.html> (accessed on January 25, 2020).
23. Turovtsev T. A. Phenomenon of Socratic Daimonium. In: *Nachalo*, 2014, no. 30. Available at: https://slovo-bogoslova.ru/nachalo/fenomen-sokratovskogo-daymoniya/#_ftn25 (accessed on January 25, 2020). (In Russ.)
24. Ukhova I. V. Damn in the Superstitious Ideas of the Eastern Slavs. In: *Slavyanskiy sbornik: materialy XII Vserossiyskikh (s mezhdunarodnym uchastiem) Slavyanskikh Chteniy «Dukhovnye tsennosti i нравstvennyy opyt russkoy tsivilizatsii v kontekste tret'ego tysyacheletiya»* [Slavic Collection: Materials of the 12th All-Russian (with International Participation) Slavic

- Readings "Spiritual Values and Moral Experience of Russian Civilization in the Context of the Third Millennium"*], 2016, pp. 130–137. (In Russ.)
25. Filin D. A. The Personality of Socrates in the Patristic Tradition. In: *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts], 2014, no. 26, pp. 180–185. (In Russ.)
26. Freydenberg O. M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and Literature of the Antiquity]. Moscow, "Vostochnaya literatura" RAN Publ., 1998. 800 p. (In Russ.)
27. Shteynberg A. Z. *Sistema svobody F. M. Dostoevskogo* [Dostoevsky's Freedom System]. Berlin, Skify Publ., 1923. 144 p. (In Russ.)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.7443

УДК 821.161.1.09"18"

Е. А. Масолова

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

masolova@list.ru

Семантика времен года в романе Л. Толстого «Воскресение»

Аннотация. Статья посвящена выявлению семантики природного календаря в «Воскресении» Л. Толстого. Рассмотрев события, происходившие с персонажами романа на протяжении 15 лет их жизни, мы пришли к выводу, что изображенные в «Воскресении» времена года связаны с воссозданием неуклонного движения человечества к Богу. Описание весны в начале романа — притчеобразный пролог, утверждающий идею грядущего духовного воскресения человечества. Весной 29-летний Нехлюдов решил искупить свою вину перед Масловой; вспомнив весну своей юности, он осознал социальное неблагополучие и потребность обрести утраченную гармонию с миром и отказался от земельной собственности. Студент Нехлюдов видел в летней природе источник вдохновения. Летом, сопровождая арестантов на каторгу, герой понял корни социального зла; летом арестантка Маслова вернулась к своему исконно чистому я. Духовная весна Нехлюдова происходит календарной весной, а духовное воскресение — осенью; духовная весна Масловой совпадает с календарным летом. Осенью, читая Евангелие, герой приходит к принятию христианства. В финале романа ранняя зима «торопит» обновление земли; преобразование Нехлюдова предопределено изменениями в природе и открывшейся человеку непреложной правотой Слова Божьего. В «Воскресении» времена года становятся маркерами бытийного времени и обретают онтологическое значение: весна символизирует грядущее нравственное преображение человечества; лето является символом жизни; осень «усиливает» религиозные искания Нехлюдова, «убеждая» в необходимости строить жизнь по заветам Бога; зима — очищающий, подготовительный период, предшествующий духовному преобразению людей. Эпичность толстовского повествования возникает за счет соотносительности природного календаря с семантикой времен года, сложившейся в древнерусской литературе. Роман «Воскресение» — произведение христианского реализма, продолжающее традиции святоотеческой литературы.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, роман «Воскресение», времена года, преобразование, воскресение, бытийное время, онтологическая семантика, древнерусская литература, христианский реализм

Об авторе: *Масолова Елена Александровна* — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, Новосибирский государственный технический университет (пр. Карла Маркса, 20, г. Новосибирск, Российская Федерация, 630073)

Дата поступления: 27.01.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Масолова Е. А. Семантика времен года в романе Л. Толстого «Воскресение» // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 229–247. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7443

В художественных произведениях указание на времена года — особый код, «идеологический ключ» к пониманию замысла автора, зачастую связывающего с природным календарем важнейшие события, которые определяют эмоции, размышления и поступки персонажей. Выявление семантики времен года в творчестве художника и сопоставление ее с традиционным значением природного цикла, которое сложилось в отечественной литературе, позволяют сделать выводы о религиозно-философских воззрениях писателя и особенностях его художественного мышления.

В «Воскресении» подробно воссоздан календарный год жизни 29-летнего Нехлюдова и фрагментарно говорится о событиях, случившихся с главным героем и рядом персонажей в разное время года на протяжении 15 лет. В толстоведении почти нет работ, рассматривающих роль времен года в романе «Воскресение». Как правило, ученые анализируют отдельные природные образы, относящиеся к 1) описанию весны в городе в начале романа; 2) изображению лета, проведенного Нехлюдовым-студентом в имении тетушек; 3) воссозданию ранней зимы в финале произведения. Изображение всепобеждающей весны в первой главе романа «Воскресение» В. В. Ермилов назвал знаменем «социальной весны» [Ермилов: 495], а картину пробуждающейся природы — «пейзажем-судом над общественным строем» [Ермилов: 451]. В дальнейшем литературоведы отказались от подобного социологического подхода и начали соотносить весеннее пробуждение природы в «Воскресении» с преображением души главного героя. Т. С. Сотникова заметила, что 1) в романе Толстого идея воскресения человека сливается в сознании читателя с образом весны, которая приобретает символическое значение;

2) природа меняется в унисон размышлениям героя; 3) многочисленные изображения природы подчиняются утверждению морально-философских воззрений писателя и носят философско-публицистический характер [Сотникова: 58–64]. Согласно В. А. Ковалеву, в «Воскресении» пейзажные описания, основанные на параллелизме душевной жизни героев и жизни природы, становятся символично-психологическими и публицистическими [Ковалев, 1983: 78–82], а картина ненастной осенней ночи, выступая как параллельный образ душевному «ненастью» Катюши, связывается не только с характеристикой внутреннего состояния женщины, которую предал любимый человек, но и с нравственным переворотом в душе Масловой, переставшей верить в добро [Ковалев, 1998: 23–24]. Пейзаж в «Воскресении» О. В. Барабаш характеризует как философский и психологический [Барабаш: 407], а С. Ю. Николаева — как символический [Николаева: 83]. При изображении природы, приходит к выводу С. Ю. Николаева, Толстой опирается на традиции изображения природы в творчестве Кирилла Туровского; в «Воскресении» метафоры-символы выполняют сюжетообразующую и композиционную роль; зачин с его развернутой метафорической картиной весеннего пробуждения природы, где смысловое ударение падает на слова, обозначающие нравственно-этические понятия, окрашен пасхальным настроением и передает учительный пафос автора, предваряя многие рифмующиеся ситуации романа [Николаева: 78–83].

О. В. Пичугина замечает, что в «Воскресении» цикл времен года вытянут в последовательность, где начальной точкой является весна, а конечной — осень; художественное время циклично; возобновление романских циклов происходит сначала через два года, затем — через десять лет; возрождение и засыпание природы соотносится с духовным пробуждением и остановкой внутренней жизни главного героя [Пичугина: 119]. По мнению О. В. Пичугиной, Толстой не верил в способность Нехлюдова к самопожертвованию, а потому в «Воскресении», утверждает исследовательница, нет времени спасения [Пичугина: 125]. Во многом аналогичные идеи развивает Данг Тхи Тху Хьонг, утверждая, что в финале романа

Толстого 1) снег покрывает землю, как саван; 2) зима выступает символом смерти; 3) в душе главного героя замедляется процесс воскресения; 4) будущее Нехлюдова, не преодолевшего эгоистичность, непредсказуемо; 5) название романа спорно и проблематично [Данг Тхи Тху Хыонг: 158]. Высказывания О. В. Пичугиной и Данг Тхи Тху Хыонг о несостоявшемся воскресении Нехлюдова и интерпретация зимы в романе «Воскресение» как небытия, чреватого стагнацией и регрессом духовной жизни героя, вызывают возражение: Толстой, неустанно призывавший всех строить Царство Божие на земле, не мог допустить, что Нехлюдов, осудивший свое прошлое и убедившийся в истинности Евангелия, откажется выполнять заповеди Господа. Последний абзац «Воскресения» является прелюдией к новой жизни героя, которая станет реализацией всех выстраданных мыслей Нехлюдова, нашедших подтверждение в Писании:

«С этой ночи началась для Нехлюдова совсем новая жизнь <...> потому, что всё, что случилось с ним с этих пор, получало для него совсем иное, чем прежде, значение. Чем кончится этот новый период его жизни, покажет будущее»¹.

В ряде работ мы рассматривали черты христианского реализма² в «Воскресении», анализируя заглавие, систему персонажей, выбор антропонимов, композицию, библейскую нумерологию, евангельский текст, ольфакторный и цветовой коды и др. [Масолова, 2014: 110–130]; [Масолова, 2018]. В данной работе нами предпринята попытка при рассмотрении событий в жизни персонажей «Воскресения» выявить авторскую семантику времен года и, сопоставив ее с семантикой природного календаря в произведениях древнерусской литературы, сделать выводы о специфике художественной картины мира Толстого.

«Воскресение» открывается описанием начала весны в городе — притчеобразным прологом, метафорически утверждающим идею Толстого о том, что, несмотря на все уродующее влияние цивилизации, духовное воскресение людей неизбежно благодаря извечно возрождающемуся природному бытию и возрастанию в душах людей нравственного начала. Весна сулит обновление природе и людям; календарная

весна — ситуация-намеки, возвешение преображения души человека, который станет служить Богу.

В первой главе романа природа пробуждается к жизни, весна отвоевывает мертвое пространство города, но люди, вставшие на путь обмана и самообмана, продолжают мучить друг друга, игнорируют красоту Божьего мира, располагающую к согласию и любви. Бездуховное, отстраненное восприятие весны у всех: у тех, кто стремится властвовать друг над другом, в конторе губернской тюрьмы, у присяжных, ведущих никчемные разговоры с полужнакомыми заседателями практически ни о чем: «...о погоде, о ранней весне, о предстоящих делах» (32: 20).

В «Воскресении» время движется не линейно. Сначала Толстой изображает весну почти духовно мертвого 29-летнего Нехлюдова, который, перестав верить себе и начав верить другим, «почувствовал большое облегчение <...> и совершенно заглушил в себе тот голос, который требовал чего-то другого» (32: 49). Нехлюдову, вынужденному судить соблазненную им 10 лет назад женщину, стало мучительно стыдно; весенний воздух вызвал у героя «рой мыслей и воспоминаний о Катюше и об его поступке с ней» (32: 89), и Нехлюдов решил помогать Масловой преодолевать невзгоды, невольным виновником которых оказался он сам.

Далее рассказывается о том, как Нехлюдов в возрасте 21 года на Пасху соблазнил Катюшу. Когда герой ехал в Паново с неосознанным дурным намерением против Катюши, природа, пытавшаяся воспрепятствовать грядущему преступлению, преграждала Нехлюдову путь мартовской распутицей и проливным дождем. Весенняя ночь накануне и после грехопадения была сродни апокалиптической: все окуталось зловещим туманом, сквозь который пробивался свет ущербного месяца. Нежелание Нехлюдова помнить о совершенном преступлении во многом предопределило его последующую многолетнюю нравственную глухоту. Потом говорится о весне 19-летнего Нехлюдова, мечтавшего нести в жизнь добро, и вновь рисуется весна уже во многом изменившегося героя, прошедшего через осознание несправедливости государственной системы. Будучи еще не готовым к преображению, Нехлюдов захотел забыть свое прегрешение перед Катюшей, но проснувшаяся

совесть не позволила ему смалодушничать. Весной, перед поездкой в Сибирь, герой, решив отдать землю крестьянам, почувствовал запах зелени и земли, просившей дождя (32: 203); в Паново из заповедного сада — топоса гармонии и счастья — тянуло свежим весенним воздухом, запахами раскопанной проснувшейся земли (32: 207) и молодого березового листа (32: 224). Запахи возрождающейся жизни символизируют продолжение духовного преобразования героя, вызывают у него воспоминания о весне ранней юности, и Нехлюдов еще более критично начинает относиться к себе:

«...он <...> почувствовал себя таким же, с той же свежестью, чистотой и исполненным самых великих возможностей будущим, и вместе с тем, как это бывает во сне, он знал, что этого уже нет, и ему стало ужасно грустно» (32: 208).

При изображении весенних периодов в жизни героя количество воспоминаний, связанных с лучшими порывами души Нехлюдова, возрастает, вызывая у него недовольство собой — обязательный стимул к духовному преобразению — и обостренное желание обрести смысл жизни. Не желая осквернять сад, ставший свидетелем преступления против Катюши, герой на крыльчке дома ощутил красоту весенней ночи и почувствовал себя 14-летним мальчиком, обещавшим осчастливить всех людей. Воспоминания Нехлюдова о весне своего отрочества — обновляющее душу начало, предвещающее воскресение человека; намерение следовать по стезе добра все настойчивее входит в сознание героя, и он начинает острее воспринимать социальное неблагополучие, испытывая настоящую потребность вернуться к утраченной гармонии с миром.

В «Воскресении» воссозданы два лета в жизни Нехлюдова. Незабываемое прекрасное лето Нехлюдов-студент провел в Паново, работая над сочинением о том, что земля не может быть предметом частной собственности. Тогда герой, живя в полном единении с природой, видел в ней неиссякаемый источник гармонии и вдохновения; Божий мир представлялся честному самоотверженному юноше «тайной, которую он радостно и восторженно старался разгадывать» (32: 47). Природа «помогла» Нехлюдову сохранить высокий душевный настрой: она предстала одухотворенным космосом, подарила

лицезрение утреннего тумана, росу на траве и цветах, приобщила к диалогу с ранее жившими философами и поэтами. Лунными ночами Нехлюдов ощущал волнующую радость жизни; его переполняли мечты и мысли, не дававшие уснуть до рассвета. Растворенность героя в природе была залогом его душевной чистоты, возвышенного и целомудренного восприятия женщины и одухотворенных отношений с Катюшей.

При описании этапирования арестантов на каторгу у Толстого не встречается слово *лето*. Это было ужасное изнурительное время: осужденные задыхались от жары и умирали; пыль обволакивала всех и мешала дышать, ноги обжигались о мостовую, руки горели при соприкосновении с любыми предметами, — так все расплачивались и за свои грехи, и за жестокость властей, которые лишали людей свободы и считали возможным издеваться над заключенными. Когда на привалах происходили ужасающие сцены открытого разврата, физические мучения Нехлюдова сопрягались с нравственными. Испытав вину перед арестантами, герой понял несколько вещей: что власти делают все для искоренения добра; люди стали злыми, потому что служат в армии, Сенате, суде, тюрьме и в других социальных институтах; невозможно жить без жалости друг к другу. Осознание того, что взаимная любовь есть основной закон бытия, написанный Богом в сердцах людей, принесло Нехлюдову спасение от мучительного летнего зноя.

Оказавшись рядом с приговоренной к каторге Марьей Павловной Щетининой — одним из самых нравственных и целомудренных персонажей романа — Маслова была потрясена бескорыстной заботой этой девушки о других и ее уважительным отношением ко всем и отказалась от имени *Любка*, которым назвалась в публичном доме. Катюша вернулась к своему исконно чистому *я* и вновь стала соответствовать имени, данному ей при крещении³. Вторичное изменение имени героини не случайно: пройдя свой круг мытарств, Катюша вновь поверила в людей, и у нее началось преобразование души, начало которого — просветление, следование по пути добра, а конечная цель — духовное воскресение и жизнь по заповедям Евангелия. Духовная весна Нехлюдова совпала

с календарной весной, духовная весна Катюши — с календарным летом; такая «цепная реакция» преобразования героев — гарант поступательного развития человечества, встающего на путь служения Богу.

В романе Толстого дважды описана осень, при этом нет самого слова *осень*; вместо него — указание на ненастную погоду, какая бывает в это время года; 1 раз встречается однокоренное прилагательное: в первой части романа *осенней*, дождливой, ветреной ночью Катюша спешила на станцию, тщетно надеясь, что свидание с Нехлюдовым изменит ее жизнь. Природа хотела предотвратить эту бессмысленную встречу, поэтому Катюша заблудилась в черном лесу и оказалась на станции после второго звонка поезда. Увидев вагоны уходящего поезда, она зарыдала от отчаяния и решила отомстить всем за растоптанную любовь. Страшная осенняя ночь заставила Маслову страдать физически и нравственно:

«...ветер набросился на нее, срывая с головы ее платок и облепляя с одной стороны платьем ее ноги. Платок снесло с нее ветром, но она всё бежала» (32: 131).

Хмурое утро в начале третьей части романа также «наказывало» людей, нарушивших заповеди Бога: шел снег с дождем, порывисто дул холодный ветер.

В конце романа Нехлюдов внезапно заснул тяжелым, мертвым сном. Он почувствовал себя уставшим от безбожной жизни, в которой люди творили зло, и не знал, как изменить жестокую реальность. Герой безучастно пошел за английским путешественником-миссионером, который в остроге тщетно пытался наставить озлобленных арестантов на путь добра, раздавая всего по два экземпляра Евангелия в каждую тюремную камеру, хотя желающих приобщиться к Слову Божьему было намного больше. Сентябрьской ночью Нехлюдов, читая Евангелие, убеждается в незыблемости слова Божия и приходит к осознанию христианства, что знаменует воскресение души человека, канун новой жизни, которая будет созидаться по заповедям Евангелия. Привязка финала романа Толстого к началу сентября не случайна: на Руси с середины XIV в. до 1700 г. Новый год праздновался 1 сентября.

Сентябрьская ночь Нехлюдова в финале романа — своего рода «новогодняя» ночь, начало нового летоисчисления этого героя.

Автор-повествователь говорит о двух зимах в жизни Нехлюдова — о зиме его молодости и грядущей зиме. В конце первой части романа герой с ностальгией вспомнил поездку по заснеженному лесу:

«Вереница саней парами, гусем двигались без шума рысцей по узкой дороге лесами, иногда высокими, иногда низкими, с елками, сплошь задавленными сплошными лепешками снега. В темноте, блестя красным огнем, закуривал кто-нибудь хорошо пахнущую папиросу. Осип, обкладчик, перебежал от саней к саням по колено в снегу и прилаживался, рассказывая про лосей, которые теперь ходят по глубокому снегу и глодают осиновую кору, и про медведей, которые лежат теперь в своих дремучих берлогах, пыхтя в отдушину теплым дыханьем.

Нехлюдову вспомнилось всё это и больше всего счастливое чувство сознания своего здоровья, силы и беззаботности. Легкие, напруживая полущубок, дышат морозным воздухом, на лицо сыплется с задетых дугой веток снег, телу тепло, лицу свежо, и на душе ни забот, ни упреков, ни страхов, ни желаний. Как было хорошо! А теперь? Боже мой, как всё это было мучительно и трудно!...» (32: 169–170).

В зимнем лесу Нехлюдов испытал восторг и ощущение всепронизывающей благодати. Сопоставление той прекрасной счастливой зимы с безрадостным настоящим вызвало у героя боль, обостренное осознание своих грехов, тоску по утраченной гармонии и обусловило его нравственный рост. В финале романа белая пелена покрывает землю; природа застывает в безмолвном великолепии; зима с незапятнанным снегом готовит все живое к весеннему преображению, давая людям шанс опомниться и отказаться от былой грешной жизни.

Семантика времен года в романе «Воскресение» созвучна их интерпретации в древнерусской литературе. В поэтических воззрениях славян на природу весна часто представляла как дева, украшенная красотой и добротой, а лето — как богатый и красивый муж, как доброе и дружелюбное существо, окруженное ясностью и блеском солнечного света; осень выступала старой многодетной женой — то дряхлой и сетующей, то веселой, обильной плодами, тихой и безмятежной [Афанасьев:

676–677]. Идущее из средневекового искусства стремление к символическому толкованию явлений природы предопределило, по словам Д. С. Лихачева, появление двойного смысла при изображении явлений природы, а потому в древнерусской литературе весна выступает как время обновления человека, новый этап жизни, связанный с Воскресением и торжеством Христовой веры; лето воплощает вечную жизнь; осень символизирует последний Суд, время жатвы, которую соберет Христос во время второго пришествия, когда каждый пожнет то, что посеял [Лихачев: 162]. В «Воскресении» Толстого весна и лето отрочества и юности Нехлюдова обещают счастье человеку, мечтавшему нести в мир добро; в начале и в третьей части романа осенняя ночь воплощает отмщение людям за ожесточение сердец; в финале осень — «жатва», воскресение души героя накануне зимы.

В культурологической памяти человечества сложились две тенденции интерпретации зимы. В мифе о ежегодном трехмесячном пребывании Персефоны в царстве Аида зима выступает как «остановка» жизни, сон и гибель всего живого. Славяне сближали зиму с богиней Смерти [Афанасьев: 676–677], а потому воспринимали это время года как злое и жестокосердое начало, одетое в белый покров или саван, и трактовали язычество как тьму, зиму и лед [Адрианова-Перетц: 122; Ужанков: 19–88], противопоставляли весну — молодую девушку — и зиму — злую старуху. В Остромировом Евангелии зима имеет значение *стужа, холод*; у древнерусских книжников с зимой соединялась мысль о севере, порождающем суровые ветры [Афанасьев: 662]; в литературе Древней Руси зиму представляли как бедствие, безбожие и символ печали: Кирилл Туровский называет зиму греховой; для Григория Богослова зима подобна злой мачехе, «конечному убожеству и наготе»; в «Житии» Аввакума говорится, что в еретическую зиму зябнет сердце и дрожат ноги [Адрианова-Перетц: 43–44]. В межличностных и межгосударственных отношениях зима стала символизировать враждебную сдержанность [Багдасарян: 189]. В творчестве многих русских поэтов XIX в. зима связана с сугубо календарным временем года и предстает как «посмертное» состояние природы, аналог душевной смерти

[Эпштейн: 169–186; Гайворонская: 80–132]. При этом уже в древности у славян возникло неоднозначное отношение к зиме: они славили зиму, поскольку с зимнего солнцестояния начинается новый световой цикл; зима — время Рождества и Крещения. В «Воскресении» Толстой изображает зиму как сакральное благостное время года; в финале романа зима — очищающий, обновляющий период, преддверие великих перемен в жизни Нехлюдова и человечества.

У Толстого особая речевая стратегия называния времен года в «Воскресении»: разные части речи, обозначающие одно и то же время года, присутствуют в диаметрально противоположных контекстах. Так, существительные *весна* (5 ед.) и *лето* (7 ед.) появляются при изображении радостного восприятия весны:

«...всем животным и людям даны умиление и радость весны» (32: 4);

«Нехлюдов в это лето у тетушек переживал то восторженное состояние, когда в первый раз юноша не по чужим указаниям, а сам по себе познает всю красоту и важность жизни и всю значительность дела, предоставленного в ней человеку, видит возможность бесконечного совершенствования и своего и всего мира и отдается этому совершенствованию не только с надеждой, но и с полной уверенностью достижения всего того совершенства, которое он воображает себе» (32: 43).

При описании временного отступления весны Толстой употребляет наречие *весной* (2 ед.):

«После гроз и дождей наступили те холода, которые обыкновенно бывают весной» (32: 233).

Говоря о жизни метафизически мертвых людей, игнорирующих заповеди Евангелия, Толстой 8 раз использует наречие *летом*, причем это слово появляется исключительно в негативных контекстах: летом у женатого председателя суда был роман с жившей у них в доме швейцаркой-гувернанткой; Нехлюдову нечего было вспомнить из того, как он с матерью и сестрой жил летом в большом подмосковном имении; горничная Аграфена Петровна, радевшая за хозяйское добро, посоветовала Нехлюдову не менять свою жизнь до зимы, потому что

летом сложно продать квартиру; летом на станции толпились любопытные, заискивавшие перед богатыми пассажирами; летом Крыльцов рассказал Нехлюдову, как оказался среди революционеров, и его история стала очередным подтверждением заблуждений человека, пытавшегося насильем победить зло; летом при этапировании арестантов ощущение бедлама жизни достигло своего апогея. «Избирательность» Толстого в выборе частей речи при обозначении времен года обусловлена, с нашей точки зрения, тем, что существительные *весна* и *лето* указывают на процессуальность и событийность духовного, вневременного, а наречия *весной* и *летом*, будучи маркерами эмпирического, появляются в романе «Воскресение», когда речь идет о забвении людьми Слова Божьего.

Толстой «избегает» слова с корнем -зим- и помещает их в негативный контекст. Во всех эпизодах романа «Воскресение», где встречаются лексемы *зима* (3 ед.) и *зимой* (3 ед.), говорится о событиях однообразных и / или плохих: *в прошлую зиму* Нехлюдову у Масленниковых стало невыносимо скучно; арестанты, просидев *всю зиму* взаперти без света, умирали от солнечного удара; *зимой*, на Рождество, управляющий нагрбил много денег. При описании поездки Нехлюдова по зимнему лесу и в конце романа, когда духовно воскресший герой готов начать новую жизнь, вместо слов *зима* и *зимой* Толстой употребляет слово *снег* (19 ед.). Это происходит, возможно, потому, что в отечественной литературе у слова *снег* не было, в отличие от слова *зима*, столь ярко выраженного негативного значения; чтобы подчеркнуть неуклонное духовное возвышение своего героя, автор-повествователь не использует слова *зима*, которое могло вызвать у читателя негативные аллюзии.

Процесс внутреннего роста Нехлюдова сопровождают колоративы с корнем -зелен-, чья семантика совпадает с евангельской⁴. В конце первой части романа Толстой, рисуя победоносное шествие весны, «усиливает» зеленый цвет — в одном предложении встречаются глагол *зеленеть* и прилагательное *зеленый*:

«Везде, где не было мостовой, вдруг зазеленела трава; березы в садах осыпались зеленым пухом» (32: 140).

Во второй части романа, при описании лета, когда природа максимально насыщена зеленым цветом, символизирующим жизнь как таковую, Толстой прибегает к семантической избыточности, дважды употребляя в одном предложении колоративы с корнем *-зелен-*:

«Нехлюдов <...> любовался прекрасным днем, густыми темнеющими облаками, иногда закрывавшими солнце, и яровыми полями, в которых везде ходили мужики <...> перепахивая овес, и густо зеленевшими озимями, над которыми поднимались жаворонки, и лесами, покрытыми <...> свежей зеленью, и лугами» (32: 200).

При изображении духовного роста героя и его радостного принятия мироздания автор интенсифицирует цветовую палитру природного мира, «одобряющего» поведение Нехлюдова. Когда герой едет за Масловой в Сибирь, он из окна поезда видит преображающийся мир; природа радуется воскресающей душе человека, все цвета становятся максимально насыщенными, воплощая неистребимость жизни:

«...зеленое становилось зеленее, желтое — желтее, черное — чернее.

— Еще, еще! — говорил Нехлюдов, радуясь на оживающие под благодатным дождем поля, сады, огороды» (32: 350).

В конце романа, замирая накануне зимы, природа продолжает посылать людям надежду на обновление жизни:

«...среди облетевших <...> осин и берез густо и темно *зеленели* ели, сосны и пихты» (32: 420) (курсив мой. — Е. М.).

Глагол *зеленеть* со свойственной ему процессуальностью и вечнозеленые хвойные деревья «усиливают» заложенное в природе непрекращающееся жизнетворение; диалектика временно приостановленной и вечно возрождающейся жизни придает зеленому цвету бытийное значение, благотворно воздействуя на преображение героя, который, уверовав в возможность преодоления мучивших его вопросов, намерен строить Царство Божие на земле.

В «Воскресении» Л. Н. Толстого религиозно-нравственный смысл воссозданного природного календаря идентичен

семантике времен года в древнерусской литературе, что придает особую эпичность повествованию. Толстой развивает сложившееся в произведениях Древней Руси восприятие природного календаря как сакрального времяисчисления, связанного с духовным воскресением. Времена года являются маркерами не бытового, а бытийного времени с его онтологической семантикой: весна символизирует грядущее нравственное преображение человечества; запахи возрождающейся земли и цветовая палитра романа Толстого связаны с воскресением души героя; лето становится символом жизни; осень «усиливает» нравственные и религиозные искания героя, «убеждая» его в непреложной правоте Евангелия и в необходимости строить жизнь по заповедям Бога. Нехлюдов духовно воскресает и оказывается на пороге новой жизни, в преддверии ранней зимы, накануне Рождества и Крещения, за которыми последует Воскресение, связанное с чаяниями людей о жизни вечной. В финале романа зима — очищающий, обновляющий период, предтеча великих перемен, духовной весны человечества. Преображение Нехлюдова придает роману Толстого черты притчи о блудном сыне. Семантика воссозданных в «Воскресении» времен года позволяет трактовать этот роман Толстого как произведение христианского реализма.

Примечания

- ¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1936. Т. 32. С. 445. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.
- ² Христианский реализм — термин, который использует В. Н. Захаров, говоря о художественных произведениях Достоевского [Захаров: 16]. Многие произведения русской литературы XIX в., в том числе и роман Толстого «Воскресение», необходимо рассматривать в парадигме христианского реализма. Под *христианским реализмом* мы понимаем такое воссоздание художником социально-исторической действительности, когда под влиянием внешних факторов герой, оказавшись в жизненном тупике и страдая от бессмысленности происходящего, приходит к осознанию повсеместного присутствия Бога и начинает строить свою жизнь по законам Евангелия, превращаясь из профанного героя в сакрального, что обуславливает создание в произведении христианского дискурса, т. е. фикциональной реальности, отражающей философско-религиозные воззрения писателя и проявляющейся на уровнях 1) заглавия произведений; 2) эпиграфов; 3) сюжета;

4) темпоральной организации (воссоздание природного календаря и христианских праздников); 5) апелляции к евангельскому тексту (цитирование Писания, изображение процесса чтения и осмысления героем Слова Божия, использование библейской нумерологии, проведение сопоставлений с библейскими образами); 6) выбора антропонимов; 7) цветовой палитры и др.

³ Катерина — чистая (*греч.*).

⁴ В Евангелии зеленый, будучи цветом природы, гармонии, знаменует победу весны, рост Святого Духа в человеке, бессмертие, инициацию и добрые дела; этот цвет связан с гармонией и Троицей и выступает символом надежды [Базыма: 28], [Багдасарян: 183], [Жюльен: 455–457], [Керлот: 551–552].

Список литературы

1. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. — 188 с.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: в 3 т. — Т. 3. — М.: Издание К. Солдатенкова, 1869. — 842 с.
3. Багдасарян В. Э., Орлов И. Б., Телицын В. Л. Символы, знаки, эмблемы: энциклопедия. — М.: Локид-Пресс, 2005. — 495 с.
4. Базыма Б. А. Психология цвета: Теория и практика. — Санкт-Петербург: Речь, 2005. — 203 с.
5. Барабаш О. В. Психологический анализ в романе Л. Н. Толстого «Воскресение» // Актуальные проблемы науки и образования: Труды международного юбилейного симпозиума: в 2 т. — Пенза, 2003. — Т. 1. — С. 405–408.
6. Гайворонская Л. В. Семантика времен года в художественном мире А. С. Пушкина. — Воронеж: Наука-Юнипресс, 2011. — 196 с.
7. Данг Тхи Тху Хьонг. Природа и «пейзаж души» в романе Льва Толстого «Воскресение» // Вестник Костромского государственного университета. — Кострома, 2014. — Т. 20. — № 5. — С. 156–159.
8. Захаров В. Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. — Вып. 6. — С. 5–20 [Электронный ресурс]. — URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (10.01.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511
9. Ермилов В. В. Толстой-романист. — М.: ГИХЛ, 1965. — 592 с.
10. Жюльен Н. Словарь символов. — Челябинск: Урал LTD, 1999. — 498 с.
11. Керлот Х. Э. Словарь символов. — М.: REEL-book, 1994. — 603 с.
12. Ковалев В. А. Поэтика Льва Толстого: Истоки. Традиции. — М.: Изд-во МГУ, 1983. — 176 с.

13. Ковалев В. А. Философско-публицистический пейзаж в прозе Льва Толстого: (К 160-летию со дня рождения писателя) // Вестник Московского университета. — Сер. 10. Журналистика. — М., 1998. — № 5. — С. 21–26.
14. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — М.: Наука, 1979. — 360 с.
15. Масолова Е. А. Роман Л. Н. Толстого «Воскресение»: социальный, христианский и мифопоэтический дискурс. — Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2014. — 220 с.
16. Масолова Е. А. Христианский реализм художественной прозы позднего Толстого: народные рассказы и роман «Воскресение» // Культура и текст. — Барнаул, 2018. — № 1 (32). — С. 7–27 [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.ct.uni-altai.ru/kultura-i-tekst-2018-132> (10.01.2020).
17. Николаева С. Ю. О символике пейзажа в «Воскресении» Л. Н. Толстого // Вестник ТвГУ. — Серия: Филология. — Тверь, 2013. — Вып. 2. — С. 78–85.
18. Пичугина О. В. К вопросу о внутренней хронологии романа Л. Н. Толстого «Воскресение» // Л. Н. Толстой: художественная картина мира: сб. науч. ст. — Кемерово, 2011. — С. 110–126.
19. Сотникова Т. Н. Человек и природа в романе Л. Н. Толстого «Воскресение» // Вестник Московского гос. ун-та. — Серия Филология. — 1974. — № 3. — С. 55–70.
20. Ужанков А. Н. Эволюция пейзажа в русской литературе XI — первой трети XVIII вв. // Древнерусская литература: изображение природы и человека. — М.: Наследие, 1995. — С. 19–88.
21. Эпштейн М. Н. «Природа, мир, тайник вселенной...»: система пейзажных образов в русской поэзии. — М.: Высш. шк., 1990. — 303 с.

Elena A. Masolova

Novosibirsk State Technical University

(Novosibirsk, Russian Federation)

masolova@list.ru

Semantics of Seasons in the Novel *Resurrection* by Leo Tolstoy

Abstract. The article is devoted to the revealing of the seasons semantics in Tolstoy's novel *Resurrection*. Having examined the events happening to the characters of Tolstoy's novel during 15 years of their life we came to the conclusion that in *Resurrection* the depicted seasons are associated with reconstruction of humanity's steady movement towards God. The description of spring at the beginning of the novel is a parable-like prologue that affirms the idea of mankind's future spiritual resurrection. In spring, 29 year-old Nekhlyudov decided to redeem himself in front of Maslova. When the main character recollected the spring of his youth, he realized social ill-being and

the need to find the lost harmony with the world thus, he abdicated from his right to the land ownership. Student Nekhlyudov saw in summer nature a source of inspiration; in summer, escorting prisoners to hard labor, the character understood the roots of social evil, and prisoner Maslova returned to her original pure self. The spiritual spring of Nekhlyudov takes place in a calendar spring, and his spiritual resurrection happened in autumn; Maslova's spiritual spring coincides with a calendar summer. The character comes to the adoption of Christianity in fall reading the Gospel. In the finale of the novel, early winter "rushes" the earth's renewal; Nekhlyudov's enlightenment is predetermined by changes in nature and by the indisputable rightness of God's Word which had been revealed to him. In *Resurrection*, the seasons become the markers of being and gain the ontological significance. Spring symbolizes future moral enlightenment of the mankind; summer is a symbol of life; fall "strengthens" Nekhlyudov's religious searches, "convincing" him to build life according to God's covenants; winter is a cleansing preparatory period that precedes the spiritual resurrection of people. The epic character by Tolstoy emerges due to the correlation of natural calendar with the semantics of seasons developed in Old Russian literature. The novel *Resurrection* is an artistic work of Christian realism that continues the tradition of Old Russian literature.

Keywords: Leo Tolstoy, seasons, enlightenment, resurrection, existential time, ontological semantics, Old Russian literature, Christian Realism

About the author: *Masolova Elena A.* — PhD in Philology, Associate Professor, The Department of Philology, Novosibirsk State Technical University (pr. Karla Marksa 20, Novosibirsk, 630073, Russian Federation)

Received: January 27, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Masolova E. A. Seasons in the Novel by Leo Tolstoy "Resurrection". In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 229–247. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7443 (In Russ.)

References

1. Adrianova-Peretts V. P. *Ocherki poeticheskogo stilya Drevney Rusi [Essays of the Poetic Style of the Ancient Russia]*. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1947. 188 p. (In Russ.)
2. Afanas'ev A. N. *Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predaniy i verovaniy, v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugikh rodstvennykh narodov: v 3 tomakh [The Slavs' Poetic Views of Nature. Experience of the Comparative Study of Slavic Traditions and Tales in Connection with the Mythical Legends of Other Kindred Peoples: in 3 Vols]*. Moscow, K. Soldatenkov Publ., 1869, vol. 3. 842 p. (In Russ.)
3. Bagdasaryan V. E., Orlov I. B., Telitsyn V. L. *Simvoly, znaki, emblemy: entsiklopediya [Symbols, Signs, Emblems: Encyclopedia]*. Moscow, Lokid-Press Publ., 2005. 495 p. (In Russ.)
4. Bazyma B. A. *Psikhologiya tsveta: teoriya i praktika [Color Psychology: Theory and Practice]*. St. Petersburg, Rech' Publ., 2005. 204 p. (In Russ.)

5. Barabash O. V. Psychological Analysis in the Novel by L. N. Tolstoy “Resurrection”. In: *Aktual’nye problemy nauki i obrazovaniya: trudy mezhdunarodnogo yubileynogo simpoziuma: v 2 tomakh* [Actual Problems of Science and Education: Proceedings of the International Anniversary Symposium: in 2 Vols]. Penza, 2003, vol. 1, pp. 405–408. (In Russ.)
6. Gayvoronskaya L. V. *Semantika vremen goda v khudozhestvennom mire A. S. Pushkina* [Semantics of Seasons in the Artistic World of A. S. Pushkin]. Voronezh, Nauka-Unipress Publ., 2011. 196 p. (In Russ.)
7. Dang Thi Thu Hyong. Nature and “Landscape of the Soul” in Leo Tolstoy’s Novel “Resurrection”. In: *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. A. Nekrasova* [Bulletin of Kostroma State University], 2014, vol. 20, no. 5, pp. 156–159. (In Russ.)
8. Zakharov V. N. Christian Realism in Russian Literature (Statement of the Problem). In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, 2001, vol. 6, pp. 5–20. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (accessed on January 10, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511 (In Russ.)
9. Ermilov V. V. *Tolstoy-romanist* [Tolstoy the Novelist]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1965. 592 p. (In Russ.)
10. Zhyul’en N. N. *Slovar’ simvolov* [Dictionary of Symbols]. Chelyabinsk, Ural LTD Publ., 1999. 498 p. (In Russ.)
11. Kerlot Kh. E. *Slovar’ simvolov* [Dictionary of Symbols]. Moscow, REEL-book Publ., 1994. 603 p. (In Russ.)
12. Kovalev V. A. *Poetika L’va Tolstogo. Istoki. Traditsii* [Leo Tolstoy’s Poetics. Sources and Traditions]. Moscow, Moscow State University Publ., 1983. 176 p. (In Russ.)
13. Kovalev V. A. Philosophical-Journalistic Landscape in Leo Tolstoy’s Prose: (On the Occasion of the 160th Anniversary of the Writer). In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 10. Zhurnalistika* [Bulletin of Moscow University. Series 10. Journalism], 1998, no. 5, pp. 21–26. (In Russ.)
14. Likhachev D. S. *Poetika drevnerusskoy literatury* [Poetics of Old Russian Literature]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 360 p. (In Russ.)
15. Masolova E. A. *Roman L. N. Tolstogo «Voskresenie»: sotsial’nyy, khristianskiy i mifopoeticheskiy diskurs* [L. N. Tolstoy’s Novel “Resurrection”: Social, Christian, and Mythopoetic Discourse]. Novosibirsk, Novosibirsk State Technical University Publ., 2014. 220 p. (In Russ.)
16. Masolova E. A. Christian Realism in the Artistic Prose of Late Tolstoy: Short Stories and the Novel “Resurrection”. In: *Kul’tura i tekst* [Culture and Text], Barnaul, 2018, no. 1 (32), pp. 7–27. Available at: <http://www.ct.uni-altai.ru/kultura-i-tekst-2018-132> (accessed on January 10, 2020). (In Russ.)
17. Nikolaeva S. Yu. On the Symbolism of Landscape in Leo Tolstoy’s Novel “Resurrection”. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Filologiya* [Bulletin of Tver’ State University. Series Philology], 2013, no. 2, pp. 78–85. (In Russ.)

18. Pichugina O. V. More on the Question of Internal Chronology in L. N. Tolstoy's Novel "Resurrection". In: *L. N. Tolstoy: khudozhestvennaya kartina mira: sbornik nauchnykh statey* [L. N. Tolstoy: An Artistic Picture of the World: Collection of Scientific Articles]. Kemerovo, 2011, pp. 110–126. (In Russ.)
19. Sotnikova T. N. Man and Nature in the Novel by L. N. Tolstoy "Resurrection". In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Filologiya* [Bulletin of Moscow State University. Series Philology], 1974, no. 3, pp. 55–70. (In Russ.)
20. Uzhankov A. N. *Evolyutsiya peyzazha v russkoy literature XI — pervoy treti XVIII vv. Kollektivnaya monografiya* [The Evolution of Landscape in Russian Literature of the 11th — First Third of the 18th Centuries]. Moscow, Nasledie Publ., 1995, pp. 19–88. (In Russ.)
21. Epshteyn M. N. «Priroda, mir, taynik vselennoy...»: sistema peyzazhnykh obrazov v russkoy poezii ["Nature, World, Hiding Place of the Universe...": System of Landscape Images in Russian Poetry]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1990. 303 p. (In Russ.)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8703

УДК 821.161.1.09“18”

М. В. Строганов

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького,
Российская академия наук,
Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина
(Москва, Российская Федерация)
mvstrojanov@gmail.com*

Le Bourgeois gentilhomme в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»

Аннотация. У Л. Н. Толстого отсутствуют прямые высказывания о Великой французской революции, хотя определение отношения писателя к этому историческому событию позволяет понять его трактовку современных ему явлений. В этом смысле большой интерес представляет анализ ранних черновиков романа «Война и мир» (1864), проведенный в данном исследовании. В них французские политические деятели периода Директории названы «богатыми выскочками» и «вчерашними мещанами в дворянстве». Сам же Бонапарт оценивается здесь как «умный, хитрый и злой мещанин в успехе». А в наброске предисловия к роману Толстой вновь повторяет это сравнение: «смешной и гадкий, как мещанин в дворянстве». Все эти формулы восходят к знаменитой комедии Ж. Б. Мольера «Мещанин-дворянин» (1670). И хотя по своей родословной Наполеон Бонапарт не был мещанином (*Le Bourgeois*), однако происхождение из захолустной Корсики обусловило его упоминание в черновиках «Войны и мира» как «мещанина-дворянина» в значении «парвеню». Данный оборот имел негативную окраску по причине наследственной гордости и предубеждения аристократа Толстого против низших сословий и его реакции на роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?» (1863). В окончательном тексте «Войны и мира» Толстой снимает эти прямые характеристики под влиянием известия о гражданской казни и ссылке Чернышевского, хотя негативная в целом оценка Наполеона остается. Поздний Толстой неоднократно использовал образы этой комедии, но не придавал им отрицательных коннотаций. Установление связи образа Наполеона с «мещанином во дворянстве» в черновиках к роману Толстого «Война и мир» позволяет точнее определить политическую позицию писателя в середине 1860-х гг.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, «Война и мир», Мольер, Великая французская революция, Наполеон, реминисценция, образ, мотив

Об авторе: *Строганов Михаил Викторович* — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького, Российская академия наук (ул. Поварская, 25 а, г. Москва, Российская Федерация, 121069); профессор, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (ул. Садовническая, 33, г. Москва, Российская Федерация, 117997)

Дата поступления: 15.06.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Строганов М. В. “Le Bourgeois gentilhomme” в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18 — № 4. — С. 248–262. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8703

Вопрос об отношении Л. Н. Толстого к революции постоянно привлекает внимание исследователей (см.: [Скорик], [Лурье], [Ореханов], [Фатеев], [Строганов, 2006]), поскольку должен объяснить соотношение радикализма и непротивленчества в его общественной позиции.

Между тем у нас нет прямых материалов, чтобы судить о том, как Толстой относился к Великой французской революции в 1850–1860-е гг. Однако считается, что свое отношение к этому событию писатель отчетливо изложил в «Войне и мире» и открыто — в Эпилоге. Поэтому для начала мы должны проверить справедливость этого расхожего мнения. Рассмотрим все двенадцать высказываний Толстого из Эпилога «Войны и мира», где употребляется слово *революция*.

Пять раз Толстой пишет о революции как об общественно-политическом явлении, но не о Великой французской революции как таковой: «При дворцовых *революциях*»; «междоусобия, *революции*, завоевания»; «как только являются *революции*, завоевания, междоусобия»; «как, например, в войне или *революции*»; «Почему происходит война или *революция*? мы не знаем»¹.

Следующая группа примеров содержит полемику Толстого с теми «историками культуры», которые ставят исторический процесс в зависимость от воли частных лиц, что, с точки зрения писателя, не объясняет закономерности исторического процесса. Вполне естественно, что эти словоупотребления также не дают никаких возможностей для понимания отношения самого Толстого к Великой французской революции:

«Если допустить, как то делают историки, что великие люди ведут человечество к достижению известных целей, состоящих или в величии России или Франции, или в равновесии Европы, или в разнесении идей *революции*, или в общем прогрессе, или в чем бы то ни было, то невозможно объяснить явлений истории без понятий о *случае* и о *гении*»².

Еще два обращения к этому слову излагают общеизвестную в то время концепцию исторической личности Наполеона как «мятежной вольности наследника и убийцы» (А. С. Пушкин). Но Толстой подчеркивает, что он не разделяет эту точку зрения:

«Гервинус, Шлоссер, например, и другие то доказывают, что Наполеон есть произведение *революции*, идей 1789 года и т. д., то прямо говорят, что поход 12-го года и другие не нравящиеся им события суть только произведения ложно направленной воли Наполеона и что самые идеи 1789-го года были остановлены в своем развитии вследствие произвола Наполеона. Идеи революции, общее настроение произвело власть Наполеона. Власть же Наполеона подавила идеи *революции* и общее настроение»³ (курсив мой. — М. С.).

И еще один раз Толстой использует это слово, чтобы опровергнуть концепцию революции как порождения эпохи Просвещения:

«Историки культуры <...> из всего огромного числа признаков, сопровождающих всякое живое явление, выбирают признак умственной деятельности и говорят, что этот признак есть причина. Но, несмотря на все их старания показать, что причина события лежала в умственной деятельности, только с большой уступчивостью можно согласиться с тем, что между умственной деятельностью и движением народов есть что-то общее, но уже ни в каком случае нельзя допустить, чтобы умственная деятельность руководила деятельностью людей, ибо такие явления, как жесточайшие убийства французской *революции*, вытекающие из проповедей о равенстве человека, и злейшие войны и казни, вытекающие из проповеди о любви, не подтверждают этого предположения»⁴ (курсив мой. — М. С.).

Толстой критикует историков, своих предшественников, в трактовке истории вообще и Великой французской революции в частности. Но все это не является прямой оценкой последней, которую можно верифицировать, вследствие чего приходится прибегать к материалам черновых редакций «Войны и мира», где Толстой непосредственнее и прямее выражал свои взгляды. Более того, в черновиках романа писатель часто называл литературные источники тех или иных образов и характеристик,

которые в окончательном тексте отбрасывал как ненужные «леса».

В ранних черновиках «Войны и мира» (первые месяцы 1864 г.) виконт Мортемар рассказывает о последних днях герцога Энгиенского, который якобы был соперником Бонапарта в любви к актрисе *m-lle Georges*. При этом стоит учитывать, что вся история этого соперничества вымышлена либо самим Толстым, либо тем неустановленным источником, на который он опирался, и это почти полное отсутствие верификации данного эпизода очень важно для его понимания. В ответ на заботу виконта Мортемара о его жизни герцог возражал:

«— Неужели вы думаете, что Буонапарте решился бы на что-нибудь против меня. Мое имя и мой характер слишком обеспечивают меня»⁵.

Возражая на это, виконт говорит герцогу:

«Я всего жду от друга *цареубийц et un parvenu ambitieux* <и честолюбивого выскочки>»⁶.

Далее виконт неоднократно упоминает людей, которые выдвинулись в общественной жизни в результате революционных событий и входили в окружение *m-lle Georges*:

«...между толпами всех новых людей *parvenu de la finance* <богатых выскочек>, администраторов и всей этой дурной новой породы людей, которые теперь царствуют в Париже, она никого еще не выбрала, чтобы кинуть свой платок...»⁷.

«Когда [эта сволочь, вчерашние мещане в дворянстве] все эти *gens de dessous terre* <люди неизвестно откуда>, добивавшиеся *bonnes graces* <благосклонности> великой актрисы, узнали, что соперником их делается их господин, все эти *plats pieds* <подлецы> с подобострастием оставили поле свободным и исчезли»⁸.

Все эти оценки политических деятелей последнего этапа консульства Бонапарта и начального этапа империи Наполеона (во главе с ним самим, так как первая оценка относится именно к нему) характеризуют их, с современной точки зрения, как деятелей контрреволюции. Но современники видели в этих людях продолжателей революционного процесса. Данные оценки принадлежат виконту Мортемару, но

разделяют их все посетители салона Шерер. Эти суждения производят впечатление грубой ругани аристократа, который не считает себя обязанным соблюдать приличия по отношению к черни: «*un parvenu ambitieux*» <фр.; *честолюбивый выскочка*>; «*parvenu de la finance*» <фр.; *богатые выскочки*>; «*администраторы*»; «*дурная новая порода людей, которые теперь царствуют в Париже*»; «*эта сволочь, вчерашние мещане в дворянстве*»; «*gens de dessous terre*» <фр.; *люди неизвестно откуда*>; «*plats pieds*» <фр.; *подлецы*>.

В салоне Шерер один Пьер Безухов считал Бонапарта великим человеком. Но аристократизм Пьера весьма сомнительного свойства — недаром его отец, старый граф Безухов, говорит о сыне так:

«Ну... <...> я желал бы его другим, ни малейшей любви к славе... <...> Ну, да какой есть. Ему бы надо родиться мещанином, а не князем Безуховым»⁹.

В другом месте ранних редакций романа князь Долгоруков рассказывал о своей встрече с Бонапартом «и повторял несколько раз, до какой степени поразило его отсутствие всякого царского величия в этом человеке»:

«— Правда, видно, что это умный человек, но не более того <...> умный, хитрый и злой мещанин в успехе и больше ничего»¹⁰.

Формула *мещанин в успехе* — это не произвольное сочетание слов, а модификация несколько непривычного для нас синонима фразеологического оборота с сочетанием *в случае* (ср. оборот «*вельможа в случае*» в комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума»).

Суммируя эти интенции эпохи, Толстой в наброске одного из предисловий к роману пишет:

«Я говорю о времени первых годов царствования Александра I-го в России и первых годов могущества Наполеона во Франции.

Время между французской большой революцией и пожаром Москвы <...> то время, когда маленький человечек в сереньком сертучке и треугольной шляпе, с орлиным носом и умными глазами воображал себе, что он управляет историею, и старался раздуться в сообразное, по его понятиям, величие положения, представлялся чем-то непонятным, то страшным, как антихрист,

то смешным и гадким, как мещанин в дворянстве, то великим, как герои древности.

То время, когда у нас в России этого человека <звали> Буонапарте, как научили нас тому эмигранты, составлявшие украшение наших гостиных, и когда в дипломатических актах называли его “*cet homme*” <этот человек>. <...> ...то время, когда молодой любезный и красивый монарх Александр I <...> искренно желал только устроить судьбы Европы, остановить les envahissements de cet homme <завоевания этого человека>»¹¹.

Толстой пишет от своего лица, но все оценки Бонапарта / Наполеона принадлежат изображаемой эпохе: «смешной и гадкий, как мещанин в дворянстве», «*cet homme*» (этот человек). Однако в черновом наброске в ноябре 1863 г. Толстой от своего лица даст сводную концепцию Наполеона, которая во многом повторяет эти характеристики: «Наполеон откупщик. Презрение к людям, успех»¹².

А чуть позднее развернет более пространно:

«Я пишу до сих пор только о князьях, графах, министрах, сенаторах и их детях и боюсь, что и вперед не будет других лиц в моей истории»¹³.

В объяснение этой позиции Толстой пишет целую «аристократическую» главу, которой уже посвящено немало работ (см., в частности: [Строганова], [Полосина]), так что мы позволим себе процитировать только один небольшой фрагмент:

«Я не мещанин, как смело говорил Пушкин, и смело говорю, что я аристократ, и по рождению, и по привычкам, и по положению»¹⁴.

Толстой, конечно, сознательно сдвигает перспективу: Пушкин вовсе не «смело говорил», что он мещанин, а иронизировал с тех же позиций родовитой аристократии, с которых позднее Толстой «смело говорил», что он аристократ. Но и для того, чтобы так иронизировать над дворянством в 1830-х гг., как это делал Пушкин, и чтобы открыто признаться в своих дворянских предпочтениях в 1860-х гг., как это делал Толстой, нужно было иметь на самом деле большую смелость. И то и другое было бравадой, обеспеченной сословными преимуществами и обусловленной сословными предрассудками.

Поэтому оценки виконта Мортемара могут быть признаны и оценками самого Толстого.

Для писателя ключевым словом во всех оценках людей, выдвинутых вперед эпохой «революции», является *парвеню*, а наиболее адекватным литературным «предтекстом» — образ «мещанина во дворянстве», который восходит к знаменитой пьесе Ж.-Б. Мольера «Мещанин-дворянин» (1670). С драматургической точки зрения это не самая удачная пьеса Мольера: сюжет в ней разворачивается слишком медленно, балетные эпизоды с музыкой Ж.-Б. Люлли явно теснят собою драматические. И тем не менее эта пьеса остается одной из самых сценически популярных вещей Мольера — она, как известно, вошла в программу школьного образования даже в России, что придает ей совершенно особое значение.

Более того, Мольер создал близкий к архетипу образ *мещанина во дворянстве*, которому свойствен большой диапазон интерпретаций между фольклорными присловьями «ни пава ни ворона» и «не в свои сани не садись». Не будучи буквально вечным образом, образ «мещанина во дворянстве» (а не господина Журдена) по своему историческому значению имеет право занимать вполне законное место в одном ряду с Гамлетом и Дон Кихотом. И наконец, эта пьеса поднимает один из важнейших вопросов социальной коммуникации, который не утрачивает актуальности и в наше время и который со всей отчетливостью сформулирован в самом известном эпизоде пьесы, в разговоре г-на Журдена и учителя философии:

Учитель философии. <...> ...мы можем выражать наши мысли только двумя способами: или прозой, или стихами.

Господин Журден. Только прозой или стихами?

Учитель философии. Не иначе. Все то, что не проза, — стихи, и все то, что не стихи, — проза.

Господин Журден. А как же мы говорим?

Учитель философии. Прозой.

Г-н Журден. Как! Когда я говорю: “Николь, принеси мне туфли и ночной колпак”, — так это проза?

Учитель философии. Да, сударь.

Господин Журден. Честное слово! Уж больше сорока лет говорю прозой, сам того не зная¹⁵.

В этом эпизоде обсуждается актуальная для современников Декарта проблема соотношения утилитарного языка и языка искусства. Между тем данный эпизод вспоминают обычно для того, чтобы посмеяться над господином Журденом. И даже более: непонимание того, что бытовая речь человека является прозой, породило крылатое выражение. Л. Н. Толстой неоднократно использовал его: так, в дневнике¹⁶ 7 октября 1892 г. о духовном швейцарском франкоязычном писателе А.-Ф. Амиеле Толстой писал:

«...Он во многих местах говорит о том, что должно сложиться новое христианство, что в будущем должна быть религия. А между тем сам, частью стоицизмом, частью буддизмом, частью, главное, христианством, как он понимает его, он живет и с этим умирает. Он как *bourgeois gentilhomme fait de la religion sans le savoir* <мещанин в дворянстве осуществляет религию, сам того не зная>. Едва ли это не самая лучшая. Он не имеет соблазна любоваться на нее [свою религию]»¹⁷.

Эта формула, видимо, так понравилась Толстому, что в письме к Д. А. Хилкову от 5 марта 1894 г. он повторяет ее:

«Надо устанавливать свое отношение к Богу и, сообразно ему, устанавливать его к людям, т. е. жить. И когда у многих людей установится это одно и то же отношение к Богу, то само собою вытечет культ — художественное проявление его, которое прямо будет влиять на сердца людей и привлекать их. Надо как *bourgeois gentilhomme, faisant de la prose sans le savoir* <фр.; мещанин во дворянстве, который говорит прозой, сам того не зная>, чтобы и культ совершался также без того, чтобы мы знали про него»¹⁸.

В этих поздних высказываниях о способах исповедания веры Толстой использует поговорку *говорит прозой, сам того не зная*, в положительном, с его точки зрения, смысле: «говорит естественно, не раздумывая».

Однако существует огромная разница между использованием поговорки «Все, что не проза, то стихи, а что не стихи, то проза» и номинации *мещанин во дворянстве* — иронического или даже саркастического суждения о тщеславном человеке, который прилагает усилия к тому, чтобы попасть

в «высшее общество». Так говорят о выскочке, который старается выглядеть важным и образованным человеком, и многочисленные примеры такого словоупотребления широко известны¹⁹.

В черновиках «Войны и мира» упоминание «Мещанина-дворянина» в значении «парвеню» всегда окрашено негативными оттенками. Наследственная гордость и предубеждение аристократа против низших сословий сквозит в каждом слове. На основании этих оценок нельзя сказать, конечно, что Толстой считал Великую французскую революцию делом «мещан во дворянстве». Но можно утверждать, что появление такого рода людей он считал прямым следствием революции.

В окончательном тексте всех этих оценок, однако, мы не находим: они исчезли уже в первой завершенной редакции романа²⁰. Только один раз Ипполит Курагин говорит о Наполеоне: «C'est un roturier, vous aurez beau dire». Толстой сам переводит этот текст под строкой: «Выскочка, что ни говорит»²¹.

Перевод этот в достаточной степени произволен, поскольку нормативным переводом французского слова *roturier* является не русское слово *выскочка*, а выражение *незнатного происхождения*. Таким образом, в окончательном тексте романа мы не находим ни одного слова из тех, которые Толстой использовал в черновиках для характеристики людей, выдвинутых революцией. Слово *выскочка* появляется только в подстрочном переводе, и поэтому читатель практически не обращает на него никакого внимания.

В окончательной редакции романа появились другие характеристики. Внешне они очень различны. С одной стороны, сама Анна Павловна считает, что «нашему доброму и чудному государю предстоит величайшая роль в мире, и он так добродетелен и хорош, что Бог не оставит его, и он исполнит свое призвание задавить гидру революции, которая теперь еще ужаснее в лице этого убийцы и злодея. Мы одни должны искупить кровь праведника...»²². Здесь следует напомнить, что гидра была любимым образом для обозначения французской революции в русской поэзии периода наполеоновских войн (см.: [Война 1812 года и концепт «отечество»: 329, 433,

462, 464, 493, 532, 538, 541, 569]). С другой стороны, Пьер Безухов говорит:

«...Бурбоны бежали от революции, предоставив народ анархии; а один Наполеон умел понять революцию, победить ее, и потому для общего блага он не мог остановиться перед жизнью одного человека. <...> Нет <...> ...Наполеон велик, потому что он стал выше революции, подавил ее злоупотребления, удержав все хорошее — и равенство граждан, и свободу слова и печати — и только потому приобрел власть. <...> Это были крайности, разумеется, но не в них все значение, а значение в правах человека, в эманципации от предрассудков, в равенстве граждан; и все эти идеи Наполеон удержал во всей их силе»²³.

Кажется, что эти оценки существенно различаются. Однако, невзирая на то, что для Анны Павловны существует только *Буонапарте*, а для Пьера уже *Наполеон*, — оба героя связывают это историческое лицо с революцией. Только для Анны Павловны Наполеон Бонапарт является продолжателем революции, самим ее воплощением, «гидрой», а для Пьера он не что иное, как ее усмиритель, сумевший удержать все революционные достижения. Именно поэтому Анна Павловна использует итальянизированную форму *Буонапарте* (о причинах и значении разных номинаций Наполеона Бонапарта см.: [Строганов, 2014; Stroganov, 2014]), так как видит в Наполеоне выскочку, парвеню: какой-то корсиканец (пускай и дворянин) занял императорский трон! А Пьер называет Бонапарта *Наполеоном*, вполне законным правителем Франции, хотя бы уже потому, что тот сумел преодолеть анархию революции.

Ни Анна Павловна, ни Пьер не пользуются понятием «мещанин во дворянстве» при характеристике Наполеона. В чем же причина такой смены оценок?

Как следует полагать, она заключалась в событиях российской духовной жизни. В 1863 г. был опубликован роман Н. Г. Чернышевского о «новых людях», который вызвал бурную волну протеста в дворянских кругах. Одним из самых резких выпадов против романа Чернышевского была статья А. А. Фета (при участии В. П. Боткина), так и не увидевшая свет, но, видимо, известная Толстому²⁴. Сам Толстой отреагировал на

роман Чернышевского в ряде драматургических замыслов, которые, впрочем, так и не довел до печати. И все резкие выпады в черновиках «Войны и мира» против «мещан во дворянстве» и парвеню были адресованы, таким образом, не столько деятелям «наполеоновского» этапа французской революции, сколько русским семинаристам 1860-х гг. Толстым как аристократом руководили сословная гордость и предубеждение против низших сословий. В связи с этим еще раз вспомним «аристократическую» главу с ее знаменитыми словами: «Я не мещанин, как смело говорил Пушкин, и смело говорю, что я аристократ, и по рождению, и по привычкам, и по положенью»²⁵.

Но после гражданской казни и ссылки Чернышевского в 1864 г. и Толстой снимает эти оценки (а Фет во многом по этим же причинам отказывается от замысла опубликовать статью). Едва ли удаление выпадов против «мещан во дворянстве» и «парвеню» отразилось на идеологической структуре «Войны и мира» в целом, но от своих резких сословных суждений Толстой отказался.

Таким образом, те оценки, которые Толстой дал деятелям французской революции, определялись не историческим изучением материала, а литературным поведением писателя в кругу единомышленников, а именно среди авторов журнала «Современник», в котором, как известно из других источников, Толстой позиционировал себя как аристократа, позволяя себе сознательно нарушать правила литературной общности. В этом отношении весьма показателен замысел комедии «Дядюшкино благословение». Она была задумана еще в 1856 г., когда расслоение в «Современнике» только формировалось. Подступая к этой комедии, Толстой отметил в дневнике 11 октября 1856 г.:

«Прочел *Bourgeois Gentleman* и много думал о комедии из Оленькиной жизни, в двух действиях. Кажется, может быть порядочно»²⁶.

Толстой упоминает «мещанина-дворянина» отнюдь не случайно: он намерен высмеять в своей комедии людей третьего сословия, метящих в дворяне, «ворон в павлиньих перьях».

Именно в данном контексте и следует воспринимать «мещанина во дворянстве» в черновиках «Войны и мира».

Реминисценции образа «мещанина во дворянстве» выявляют генетическое родство двух текстов, которые внешне не имеют друг с другом ничего общего. В данном случае выясняется, что трактовка образа Наполеона в романе «Война и мир» восходит к комедии Мольера. Это не только историко-литературный факт. Это факт исторической поэтики, факт бытования устойчивого образа в мировой культуре.

Примечания

- ¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. М.: Худож. лит., 1981. Т. 7. С. 322, 324, 326, 328, 336.
- ² Там же. С. 249.
- ³ Там же. С. 314–315.
- ⁴ Там же. С. 316.
- ⁵ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1949. Т. 13. С. 213.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 214.
- ⁹ Там же. С. 165.
- ¹⁰ Там же. С. 505.
- ¹¹ Там же. С. 75–76.
- ¹² Там же. С. 21.
- ¹³ Там же. С. 238.
- ¹⁴ Там же. С. 239.
- ¹⁵ Мольер Ж.-Б. Собр. соч.: в 3 т. Л.: Гослитиздат, 1939. Т. 3. С. 708–709.
- ¹⁶ См.: [Петровская: 13–33].
- ¹⁷ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1952. Т. 52. С. 74.
- ¹⁸ Там же. Т. 67. С. 70.
- ¹⁹ Словарь крылатых слов и выражений [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/1487/Мещанин (18.07.2019).
- ²⁰ Первая завершённая редакция романа «Война и мир» / подгот. к печати и вступ. ст. Э. Е. Зайденшнур. М.: Наука, 1983. С. 82–86. (Литературное наследство; т. 94).
- ²¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. М.: Худож. лит., 1979. Т. 4. С. 29.
- ²² Там же. С. 9.
- ²³ Там же. С. 28–29.
- ²⁴ Фет А. А. Соч. и письма: в 20 т. СПб.: Фолио-Пресс, 2006. Т. 3. С. 458–464.
- ²⁵ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1949. Т. 13. С. 242.
- ²⁶ Там же. Т. 47. С. 94.

Список литературы

1. Война 1812 года и концепт «отечество». Из истории осмысления государственной и национальной идентичности в России: исследование и материалы / ред. М. В. Строганов. — Тверь: СФК-Офис, 2012. — 688 с.
2. Лурье Я. С. После Льва Толстого. Исторические воззрения Толстого и проблемы XX века. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — 168 с.
3. Ореханов Георгий, прот. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: причины конфликта и его восприятие современниками. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. — 696 с.
4. Петровская Е. В. Дневник А.-Ф. Амиеля и его место в жизни и творчестве Л. Н. Толстого // Яснополянский сборник-2016: статьи, материалы, публикации. — Тула: Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2017. — С. 13–33.
5. Полосина А. Л. Н. Толстой об аристократизме и аристократах // Нева. — 2009. — № 9. — С. 179–185.
6. Скорик Е. Ф. Концепция ненасилия Л. Н. Толстого: история и современность: автореф. ... дис. канд. филос. наук. — М.: Гуманитарная академия Вооруженных сил, 1992. — 20 с.
7. Строганов М. В. Лев Толстой и декабристы. — Тверь: Лилия Принт, 2006. — 124 с.
8. Строганов М. В. Толстой и Наполеон // Толстой сегодня: материалы Толстовских чтений 2012 г. / отв. ред. Л. В. Гладкова. — М.: Оригинал-макет, 2014. — С. 49–62.
9. Строганова Е. Н. Пушкинские начала в «Войне и мире» Л. Н. Толстого. — Калинин: Калинин. гос. ун-т, 1989. — 85 с.
10. Фатеев В. А. Лев Толстой и революция: «религиозная» философия с нигилистической подкладкой // Христианское чтение. — 2017. — № 2. — С. 325–344.
11. Stroganov M. Tolstoy and Napoleon // Tolstoy Studies Journal: A Publication of the North American Tolstoy. — 2014. — № XXVI. — Pp. 55–61.

Mikhail V. Stroganov

A. M. Gorky Institute of World Literature,
The Russian Academy of Sciences,
Russian State University named after A. N. Kosygin
(Moscow, Russian Federation)
mvstroganov@gmail.com

Le Bourgeois Gentilhomme in Leo Tolstoy's Novel *War and Peace*

Abstract. L. N. Tolstoy does not make any direct statements about the great French Revolution, although a probe into the writer's attitude to this historical event allows us to understand his interpretation of phenomena contemporary to him. In this sense, the analysis of the early drafts of the novel *War and Peace* (1864) conducted in this article is of great interest. In these drafts, French politicians of the Directory period are called 'rich upstarts' and 'yesterday's bourgeois gentilhommes.' Bonaparte himself is referred to as "a clever, cunning and evil successful bourgeois." And in the outline of the preface to the novel Tolstoy repeats this comparison again: "funny and disgusting, like a Philistine in the nobility." All of these formulas date back to the famous comedy by J. B. Moliere *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670). Although Napoleon Bonaparte was not a bourgeois by birth, his origins in the provincial Corsica led to a mention of him as a "bourgeois nobleman," or parvenu in the drafts of *War and Peace*. This expression had a negative connotation due to the hereditary pride and prejudice of the aristocrat Tolstoy against the lower classes and his reaction to the novel by N. G. Chernyshevsky's *What Is to Be Done?* (1863). In the final text of *War and Peace*, influenced by the news of the civil execution and exile of Chernyshevsky, Tolstoy removed these direct characteristics, although the overall negative assessment of Napoleon remained. Later Tolstoy repeatedly used images of this comedy, but did not attach negative connotations to them. Establishing the connection between the image of Napoleon and the "bourgeois gentilhommes" in the drafts for Tolstoy's novel *War and Peace* allows us to more accurately determine the writer's political views in the mid-1860s.

Keywords: Leo Tolstoy, War and Peace, Moliere, the French revolution, Napoleon, reminiscence, image, motif

About the author: *Stroganov Mikhail V.* — Doctor of Philology, Leading Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature, The Russian Academy of Sciences (ul. Povarskaya 25a, Moscow, 121069, Russian Federation); Professor of Chair of General and Slavonic Art, Institute of Slavonic Culture, Russian State University named after A. N. Kosygin (ul. Sadovnicheskaya 33, Moscow, 117997, Russian Federation)

Received: June 15, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Stroganov M. V. "Le Bourgeois Gentilhomme" in Leo Tolstoy's Novel "War and Peace". In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 248–262. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8703 (In Russ.)

References

1. *Voyna 1812 goda i kontsept «otechestvo». Iz istorii osmysleniya gosudarstvennoy i natsional'noy identichnosti v Rossii: issledovaniya i materialy* [War of 1812 and Concept "Fatherland". From History of Judgment of the State and National Identity in Russia. Researches and Materials]. Tver, SFK-Ofis Publ., 2012. 688 p. (In Russ.)
2. Lourié Ya. S. *Posle L'va Tolstogo. Istoricheskie vozzreniya Tolstogo i problemy XX veka* [After Leo Tolstoy. Historical Views of Tolstoy and the Problems of the 20th Century]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 1993. 168 p. (In Russ.)
3. Orekhanov Georgiy, archpriest. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i L. N. Tolstoy: prichiny konflikta i ego vospriyatie sovremennikami* [Russian Orthodox Church and Leo Tolstoy: The Causes of the Conflict and Its Perception by Contemporaries]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University Publ., 2010. 696 p. (In Russ.)
4. Petrovskaya E. V. *Diary of A.-F. Amiel and His Place in the Life and Work of Leo Tolstoy*. In: *Yasnopolyanskiy sbornik-2016: stat'i, materialy, publikatsii* [Yasnaya Polyana Collected Works-2016: Articles, Materials, Publications]. Tula, Leo Tolstoy Museum-Estate "Yasnaya Polyana" Publ., 2017, pp. 13–33. (In Russ.)
5. Polosina A. *Leo Tolstoy About Aristocracy and Aristocrats*. In: *Neva*, 2009, no. 9, pp. 179–185. (In Russ.)
6. Skorik E. F. *Kontseptsiya nenasiliya L. N. Tolstogo: istoriya i sovremennost': avtoref. ... dis. kand. filos. nauk* [The Concept of Non-Violence of L. N. Tolstoy: History and Modernity. PhD. philos. sci. diss. abstract]. Moscow, Gumanitarnaya akademiya Vooruzhennykh sil Publ., 1992. 20 p. (In Russ.)
7. Stroganov M. V. *Lev Tolstoy i dekabristy* [Leo Tolstoy and the Decembrists]. Tver, Liliya Print Publ., 2006. 124 p. (In Russ.)
8. Stroganov M. V. *Tolstoy and Napoleon*. In: *Tolstoy segodnya: materialy Tolstovskikh chteniy 2012 g.* [Tolstoy Today: Materials of the Tolstoy Readings 2012]. Moscow, Original-maket Publ., 2014, pp. 49–62. (In Russ.)
9. Stroganova E. N. *Pushkinskie nachala v «Voyne i mire» L. N. Tolstogo* [Pushkin's Beginnings in the "War and Peace" by L. N. Tolstoy]. Kalinin, Kalinin State University Publ., 1989. 85 p. (In Russ.)
10. Fateev V. A. *Leo Tolstoy and the Revolution: Religious Philosophy with a Nihilist Lining*. In: *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2017, no. 2, pp. 325–344. (In Russ.)
11. Stroganov M. *Tolstoy and Napoleon*. In: *Tolstoy Studies Journal: A Publication of the North American Tolstoy*, 2014, no. 26, pp. 55–61. (In English)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.7623

УДК 821.161.1.09“1917/1992”

Н. В. Ковтун*Красноярский государственный педагогический университет**им. В. П. Астафьева**(Красноярск, Российская Федерация)*

nkovtun@mail.ru

Поэтика двойничества в тетралогии Ф. Абрамова «Братья и сестры»

Аннотация. В статье исследуется поэтика «двойничества» в тетралогии Ф. Абрамова «Братья и сестры». Анализ моделей двойничества позволил представить историческую, социальную, политическую действительность, минимальную структуру человеческого сообщества: «один-другой». В центре исследования ключевые образы тетралогии — Михаила Прялина и Егорши Ставрова, воплотившие эсхатологическую русскую модель двойничества. Анализ героев-двойников осуществлен на фоне персонажной системы в целом. На уровне христианского контекста «близнецная пара» Михаил–Егорша включена в широкое семантическое поле. Егорша сравнивает названного брата с Христом, близнецом которого по легенде был апостол Фома, его имя имеет значение Близнец. Если Михаил устойчиво ассоциируется с Христом, то Егорша семантически отождествлен и с Иудой, и с Фомой (во всех коннотациях). Разрушение «деревенского лада», русский раскол актуализирует и еще один вариант двойничества: Георгий Победоносец и Егорий-бедоносец, который отражен уже на уровне имени персонажей. Борьба героев-«близнецов» за женщину, родовую землю и дом, получившая прочтение как противостояние Христа и Антихриста, св. Георгия и «худого Егорки» (оборотня), реализуется и как «русский» вариант — Фома и Ерема, в котором двойники проигрывают обстоятельствам. Крестьянская Русь оказывается в полоне цивилизации, и некому больше защитить ее, богатыри гибнут, святые покидают иконы. Отсюда общее ощущение неприкаянности, жизни «меж двор», когда героем современности становится «блудный сын», которому уже некуда возвращаться.

Ключевые слова: Ф. Абрамов, тетралогия «Братья и сестры», двойничество, Егорий Храбрый, Фома и Ерема

Об авторе: *Ковтун Наталья Вадимовна* — доктор филологических наук, профессор кафедры мировой литературы и методики ее преподавания, Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева (ул. Ады Лебедевой, 89, г. Красноярск, Российская Федерация, 660049)

Дата поступления: 24.02.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Ковтун Н. В. Поэтика двойничества в тетралогии Ф. Абрамова «Братья и сестры» // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 263–287. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7623

В тетралогии «Братья и сестры» широко представлен *русский тип двойничества*, через эту модель осваивается историческая, социальная действительность, минимальная структура человеческого сообщества: «один-другой». Тему, заявленную предельно широко, мы ограничим анализом одного из ключевых образов — Егорши Ставрова, который изначально выступает как двойник культурного героя — Михаила Пряслина, судьба которого и скрепляет текст.

В истории отечественной словесности проблема *двойничества* — одна из центральных. М. Бахтин в «Проблемах поэтики Достоевского» (1979) подробно пишет о «развенчивающем двойнике», который появляется путем пародирования [Бахтин, 1979]. Такой персонаж принадлежит «изнаночному», «шутовскому», «карнавальному» миру. Появление двойников, шутов в литературе, как правило, связано со сменой культурной парадигмы, ощущением кризиса, развивается на грани миров: природы и социума, живого и мертвого. С этим связано и утверждение О. Фрейденберг о персонификации смерти в образе шута [Фрейденберг, 1997].

Для Е. Мелетинского самой древней формой двойничества признается «сосуществование культурного героя и трикстера в одном лице или в виде двух братьев» [Мелетинский, 1994: 82]. В русской литературе классиками темы принято считать Н. Гоголя, Ф. Достоевского и А. Белого, в произведениях которых переосмыслена романтическая модель двойничества. Подчеркнем: именно Мелетинский соотносит мотив двойников в русской литературе с архетипической моделью вечной борьбы космоса и хаоса, придавая ему глубинную содержательность и связь с национальным менталитетом.

В известной работе Д. Лихачева и А. Панченко «Смеховой мир Древней Руси» (1976) двойничество понимается как эксцесс, «жизнь как-нибудь», которая обязательно вступает в противоречие с логикой «народной жизни», утверждающей целостность, полноту бытия. В рассуждениях А. Панченко

усилен акцент на мотив катастрофы, надрыва, когда границы добра и зла нарушены, миру грозит хаос, ужас раздвоения жизни. Автор проводит параллели между двойничеством и отечественной историей в целом, понимая его как «русскую проблему», восходящую к временам Ивана Грозного, разделившего страну на земщину и опричнину, каждая из которых воспринимала противостоящую в пародийном контексте. Двойничество в таком прочтении трактуется как *национальная мифологема* [Панченко: 145]. «Чистое двойничество в серьезной литературе к началу XX века оказывается в значительной мере исчерпанным» [Агранович, Саморукова: 11]. Тем интереснее его воплощение в творчестве знаковых художников второй половины XX в., к которым мы относим и Ф. Абрамова.

«Близнецная пара» — варианты реализации

Уже при первом появлении Егорши Ставрова в романе «Две зимы и три лета» (1968) подчеркивается своеобразие его внешности: голова «в мягкой кудели белых волос», необыкновенно подвижен и практичен:

«Был Егорша невысок, худощав и гибок, как кошка»¹.

Кудри в фольклоре — символ богатырской силы, перспективы подвига, в поэтике Ф. Абрамова — это еще и указание на лирический склад характера, жажду душевного праздника [Пономарева: 145]. После работы на лесозаготовках Егорша буквально перерождается — «Стыда никакого — сам первый пахабник стал. Глаз синий в щелку, голову набок, и лучше с ним не связывайся — кого угодно в краску вгонит» (1, 325). Он и передвигается «легкой, развинченной походкой», выдающей кукольную, марионеточную природу. Неизменный атрибут героя — *гармонь*: «На одном плече багор, на другом — гармонь»; ему свойственна веселость, вплоть до безрассудства: «Но не в его характере было долго унывать: сегодня не выгорело, в другой раз выгорит» (1, 378).

Названный брат и невольный соперник Егорши — Мишка Пряслин — во всем ему противоположен: высок, обладает, как и его отец, яркой красотой, богатырской статью, непомерной силой:

«И вот раз смотрел, смотрел вокруг — с кем бы помериться силенкой, кого бы на соревнование вызвать? <...> Солнце вызвал... Давай, мол, кто кого?» (2, 441).

Герой прямолинеен в суждениях, серьезен, надежен, с юности осознается односельчанами опорой крестьянского мира, «*гением места*»:

«Егорша прошмыгнет под окошками — и не услышишь: всегда крадучись, всегда потайком. А Михаил идет — за версту слышно. Будто с землей разговаривает», — вспоминает Лиза Пряслина (2, 286).

Если Михаил — воплощение *патриархального персонажа*, то Егорша — *трикстер*, зона обитания которого — граница миров (см. об этом: [Ковтун, 2011 (с)]). Их ссоры, драки происходят всегда в маргинальных пространствах: на лесозаготовках, в заулке около дома, на дороге. Почти неизменной причиной стычек становится желание Егорши проявить превосходство над соперником, пусть игровое, минутное:

«Всяк в пример ему ставит этого Мишку. Хозяин. А он, Егорша, вроде для забавы у пекашинцев. Художественную часть им составляет» (1, 639).

Михаилу, однако, чужды азарт и правила игры.

Вплоть до кровавой драки с названным братом и своего исчезновения из Пекашино Егорша изображается почти всегда в паре с Михаилом или на его фоне, оттеняя серьезность, прямолинейность последнего. В истории персонажей много общего: гибель родителей, сиротство, раннее взросление, мастерство, они ухаживают за одними и теми же женщинами; в конечном счете, Егорша становится мужем Лизки — сестры Михаила. До итогового романа «Дом» (1973–1978) в образе деревенского балагура усилен *карнавальный элемент*, в союзе с Михаилом они символизируют единство крестьянского мира, неуничтожимость народного тела, которое гибнет и возрождается:

«Со Ставровыми Пряслины жили коммуной, считай, всю войну, чуть ли не с весны сорок второго года. Они держали на паях корову, сообща заготавливали сено, дрова, выручали друг дружку едой» (1, 323).

Самые тяжелые, страшные военные будни, голод, сиротство прорезаются шутками, проделками неунывающего Егорши, и жизнь возвращается в деревню. «Сейчас-то быть веселым да безунывным что. А ты попробуй смеяться, скалить зубы, когда с голоду и холоду умираешь. Егорша умел это делать — и в войну где он, там и жизнь», — вспоминает Петр Пряслин (2, 526). И великий труженик Михаил каждый приезд друга в деревню осознает как настоящий праздник: «А ведь у него, если честно говорить, только и веселья, когда приезжает Егорша» (1, 446). Карнавализация со времен Ивана Грозного и становится типом бытия, позволяющим выжить в страшной истории [Бахтин, 1997: 112–113].

Инициация персонажей связана с уходом из «своего» мира дома-деревни на лесозаготовки, в райцентр или город. В ином, «чужом» пространстве смеховое начало Егорши оказывается максимально продуктивным, помогая справиться с задачами, которые невозможно решить обычным, традиционным путем. Образ пекашинского весельчака сближается в этом контексте с героем-трикстером из повести Б. Можая «Из жизни Федора Кузькина» («Живой») (1964–1965), который в одиночку отражает нападки целой армии чиновников, выполняя, по сути, богатырскую задачу. Во всех сложных ситуациях Егорша умеет договориться, найти нестандартный выход из ситуации, которая для прямолинейного Михаила неразрешима:

«Егорша потолкался с недельку в райцентре, все разнюхал, выведал, тому зубы заговорил, этому заговорил — сел на райкомовскую легковуху. И пошла писать губерния. Куда ни заехал, куда ни заявился — первый человек» (1, 443).

Мишка же, напротив, не умеет устраиваться в жизни, его богатырская природа чужда суетности, требует открытых просторов, прямых путей и решений.

Калина Дунаев и Егорша — эсхатологический вариант двойничества

Желание выделиться, приобщиться к новой жизни сближает образ Егорши с фигурой знаменитого пекашинского революционера Калины Дунаева. История персонажей —

испытание авторской идеи «*нового человека*», которая отражается в фокусе революционного и военного времени. Идея революции, преобразования мира соотносится в тетралогии с крещением Руси, церковным расколом XVII в. и реформами Петра I. Не случайно отец Калины «из колена Аввакумова», прозванный в деревне Иванушко-шатун за приверженность дороге, за вечный поиск святой земли, отвечающий настроениям старообрядчества: «Всю жизнь по святым местам шатался, праведной жизни искал» (2, 480). Отец ищет чистые, благословенные земли, его сын с той же самоотверженностью строит рай на земле — на уровне авторского текста их судьбы сближены.

Ассоциативная связь образов Егорши и Калины подчеркнута внешним сходством. Калина возвращается с гражданской «весь в скрипучих ремнях, штаны красные... Как сатана повертывается. Жар за версту», — вспоминает его жена Евдокия (2, 380). Егорша приезжает из райцентра на тракторе: «Громадный гусеничный трактор, рыча и вздрагивая, остановился в двух шагах от него. И вот тут-то все и увидели Егоршу. Вылез из кабины в кожаных рукавицах по локоть, спрыгнул на землю» (1, 467). Кожаные ремни, рукавицы — атрибуты «нового человека» в литературе конца 20–30-х гг. XX века, причем на уровне обывателей они воспринимаются как приметы антихриста, ассоциируются с людьми новой породы, необычных профессий (летчики, трактористы) [Загидулина: 89–92].

Калина и Егорша сходятся и в своем доверии к советским призывам и лозунгам, которые становятся жизненным ориентиром. При этом вымороченность газетного языка, фиктивность описанных там свершений не смущают, напротив — воля партии сакрализуется, заменяя веру в Бога. «Всю жизнь по газете живет», — говорит Евдокия о муже (2, 482). Биография Калины обретает статус бытия на фоне подвижнической жизни его жены — Евдокии-великомученицы, свидетельствующей: «Характеристиков-то у его ящик полон, в каждой газете к каждому празднику пишут, а я про жизнь сказываю» (2, 380). Живое слово Евдокии, мотивированное традицией, и переводит историю красного коммунара, полную соблазнов,

измен, парадоксов, на язык «малой жизни», когда становится очевидна гротескная сущность революционных преобразований в России (см. об этом: [Платт]). Судьба женщины, наполненная страданиями, любовью и жертвенностью, подсвечена апокрифическим «Хождением Богородицы по мукам» (XII в.), на сюжетном уровне перекликается с «Житием протопопа Аввакума...», о чем существуют специальные исследования [Ковтун, 2010 (а)]. Особое значение приобретает параллелизм образов Евдокии-великомученицы и Лизы Прялиной, обе героини отмечены *богородичными, софийными чертами*.

Судьбы Калины и Егорши объединяет и *мотив странствий*. «Мы, как цыгане, как перекасти-поле, покатались на юг. На всех стройках побывали, все пятилетки на своих плечах подняли, до самых киргизцев, до границы дошли...», — рассказывает Евдокия (2, 388). Революция и есть постоянный путь, когда все в движении и нет точки опоры в необъятном русском пространстве. Классический образец революционного странствия — «Чевенгур» (1927–1928) А. Платонова, отразивший вечный поиск «бесприютным пролетариатом» сказочного Беловодья (см.: [Гюнтер: 153–175]). В тетралогии «брачный сюжет», оттеняющий историю походов героев, лишен романтики, периферичен. Они женятся, чтобы обрести свободу от крестьянских обязанностей, оставить дом. Шутовское, разгульное поведение Калины переводится в статус жития через мотив страданий, ареста, лагеря и последующей личной аскезы.

Пережитое героем во имя обновления мира дарует ему иной статус — *юродивого*, что соответствует логике *кризисного жития*. «Именно в сознании юродивого героя вызревает идея мгновенного нравственного переустройства мира», главным «жестом» юродивого и становится *юродское странствие*, составляющее юродское житие [Иванов: 108–109]. Цель странствия — объединение единомышленников, способных пострадать за идею, нуждающихся в духовном наставлении, потрясении, чтобы узреть истину. Уход Калины из деревни, революционные свершения, как и возвращение к истокам, изначально заданы, именно в «дороге» и происходит обращение

героя в подвижника (см.: [Ковтун, 2010 (b)]). Не случайно Михаил представляет Калину странником «с котомкой, с черным, продымленным чайником» на пыльной проселочной дороге: в этом образе как символу исполненности судьбы сходятся линии отца и сына Дунаевых. В романе «Дом» Михаил выступает уже наперсником Калины, опорой для Евдокии, что соответствует апокрифическому сюжету: в «хождениях по мукам» Богородицы ее проводником становится архангел Михаил. Дружба героя с Дунаевыми, его обязательное присутствие при рассказах Евдокии, которые он помнит во всех подробностях, направляя нить повествования, получают особый статус.

Одна из ключевых характеристик Егорши, как и Калины, — движение, герой изображается почти исключительно в пути, чему соответствует и род занятий — шофер. Он врывается в патриархальное пространство деревни то на машине, то на мотоцикле, то на тракторе, любит карнавальные эффекты, жаждет любой ценой быть в центре внимания, «играючи идет по жизни», но ровно до того момента, пока за его спиной остаются родовой дом, семья, Пекашино. Именно Лиза чувствует двойственную натуру мужа и обладает даром умиротворения:

«Бесполезно звать к Егорше, когда он вот так беснуется (она это знала по прошлому), — дай выкричатся, дай выпустить из себя зверя. И тогда делай с ним что хочешь, голыми руками бери — как голубь, смирихонек» (2, 436).

Уход Егорши из деревни — следствие эксцесса, вызов, он лишен высокой цели, в итоге выливается в бродяжничество, шутовство. Русские пространства поглощают и поработают героя, история путешествий, по сути, превращается в историю предательств и соблазна, в которой человек заведомо обречен (сюжет «запродажи души»): «Сам сатана, сам дьявол вселился в Егоршу» (2, 437).

Герой возвращается в Пекашино «неудачником», «горюном и бедолагой»: «За порог бойко, хотя и не очень твердо, переступил какой-то худявый, потрепанный мужичешко в капроновой шляпе в частую дырочку» (2, 418), напоминающей *шутовской колпак*. Колпак — знак карнавального сознания,

элемент маскировки, необходимый в ситуации духовного и социального кризиса, когда земля уходит из-под ног (см. об этом: [Меньшикова: 60]); герой и пытается спастись под колпаком с бубенцами. Друзья-собутельники оценивают ситуацию как трюк, фокус: «Как в цирке». Егорша утрачивает молодецкие признаки («дико, непривычно было видеть его лысым»), становится суетен, криклив, смешон. В образе усиливаются *оборотнические черты*:

«...и Лиза с ужасом всматривалась в его бледное, облитое лунным светом лицо: да неужели это Егорша, ее муж?» (2, 213).

И чем очевиднее жизненное фиаско, тем упорнее героиня играет прежнюю роль, пытается выглядеть то начальником, то Казановой, что усиливает комический эффект:

«И вдруг прямо у нее на глазах стал охарашиваться <...> — всегда любил играть в начальников, — а потом уж и вовсе смешно: начал делать какие-то знаки левым глазом» (2, 431).

В этой парадигме типологически близкими Егорше оказываются образы Ильи из повести «Последний срок» (1970) В. Распутина, героев-трикстеров позднего В. Шукшина: Анатолия Яковлева из рассказа «Дебил», утописта Князева из рассказа «Штрихи к портрету», «генерала» Малафейкина (см.: [Ковтун, 2011: 132–154]).

«Близничная пара» Фома и Ерема в контексте тетралогии

На уровне христианского контекста «близничная пара» Михаил–Егорша включена в широкое семантическое поле. Егорша сравнивает названного брата с Христом:

«И были видны белые, сверкающие на солнце ступни, и отсюда, с берега, казалось: человек идет по воде.

— Ты как Христос расхаживаешь, — сказал Егорша и, очень довольный этим неожиданным для самого себя сравнением, рассмеялся» (1, 432).

С Христом же в романе «Дом» сопоставляется образ революционера Дунаева («старичок с божницы»), что восходит к мифологизированному пониманию Христа как революционера,

отдавшего жизнь за счастье народа и ознаменовавшего новую эру в истории человечества (см.: [Подлубная, 2005]).

По национальной христианской легенде, близнецом Христа был апостол Фома, имя которого имеет значение *Близнец* или «человек двоящейся природы» [Агранович, Саморукова: 91]. (Не случайна двойная фамилия Егорши — Суханов-Ставров, отличающая его среди крестьян). Легенда повлияла даже на иконографию Фомы. Апокрифические гностические «евангелия детства», известные на Руси с XIV века, приписывают именно Фоме: как близнец Иисуса он мог выступить свидетелем его ранних лет [Апокрифы: 130–150]. Фома занимает особое место среди апостолов, и оно связано с мотивом *недоверия*. Здесь обнаруживается редукция древнейшего смехового обряда. К шутовской обрядовости восходит и известный жест Фомы, имеющий магическую функцию ритуального воскрешения. Через этот рудиментальный смеховой элемент, считают исследователи, и могла возникнуть ассоциативная связь евангельского Фомы и скоморошьего персонажа (героя лубка — Фомы). Такая «сцепка» образов Фомы-апостола, апокрифического Фомы и комического близнеца Еремы во всем семантическом разнообразии проявилась уже в романе Ф. Достоевского «Идиот» [Агранович, Саморукова: 84–107]. Заметим, что в роли «близнеца» и спутника Христа, «близнеца» и антипода Христа могут выступать и Иуда, и Антихрист — через мотив противостояния.

Если Михаил устойчиво ассоциируется с Христом, то Егорша семантически может быть отождествлен и с Иудой, и с Фомой (во всех коннотациях). Анфиса Петровна, узнав о желании Егорши разрушить дедовский дом, прямо говорит: «Тот иуда избу пропивает» (2, 436), ей вторит пекашинский «пророк» Евсей Мошкин, отказываясь от компании недавнего собутельника: «Нет, нет, не буду на иудины деньги пить» (2, 530). Гибель родового поместья оборачивается самоубийством Егорши — жестом Иуды. Понимая русский тип двойничества как имеющий эсхатологическую направленность, образ Михаила вызывает «обратную» ассоциацию с Еремой, имя которого, возможно, соприкасается с библейским Иеремией — пророком, не признанным соотечественниками. Если в войну

Михаил был опорой односельчан, то новый председатель, прозванный «немец», определяет его конюхом. Фактическое отречение крестьян от Михаила как «*гения места*» грозит осквернением земли, утратой пространственной горизонтали, что в итоге и происходит.

«Георгиевский комплекс» в аспекте проблемы двойничества

Разрушение «деревенского лада», русский раскол (в историческом и религиозном смысле) актуализирует в тетралогии и еще один вариант двойничества: *Георгий Победоносец* и *Егорий-бедоносец*. Интерес Ф. Абрамова к фигуре Св. Георгия зародился, видимо, еще в университете, первокурсником он занимался у М. Азадовского, собирал и записывал фольклор. Позднее жена писателя отметит его внимание к образу Победоносца: «Кстати сказать, упоминания святых не раз встречаются на страницах прозы Абрамова: Георгий Победоносец, Николай Чудотворец, Параскева-Пятница, Сергей Радонежский, Иоанн Кронштадтский» [Крутикова-Абрамова, 1997: 175]. В этом отношении Ф. Абрамов вписывается в традицию, связанную с «георгиевским комплексом», его воплощением в литературе, представленной именами И. Бунина («Веселый двор», 1912), Л. Леонова («Гибель Егорушки», 1924), Н. Клюева («Погорельщина», 1928), В. Шукшина («Калина красная», 1972) [Маркова, 2000: 36—44], предопределил художественные открытия В. Распутина [Ковтун, 2012: 60—85]. На близость образов Егорши Ставрова и св. *Егория Храброго* указывает уже имя персонажа, его связанность с дорогой: «История человеческой цивилизации и культуры есть не что иное, как развертывание тайн и смыслов, данных в Имени» [Раков: 129]. Герой изображается на машине, скачет на «железном коне», он же юношей устанавливает конек на крыше ставровского дома, придавая пространству вертикальное измерение, утраченное после гибели церкви:

«Но, конечно, больше всего охов да ахов у пекашинцев вызвал охлупень с конем, который Егорша поднял на дом» (2, 148).

В национальной традиции миссия Егория Храброго связана с принятием христианства. Характеристика святого отсылает к «большому» стиху о Егории Храбром, изученному Б. М. Соколовым. Первая часть описывает историю мученика, отказавшегося от богатства и последовавшего к императору Диоклетиану — гонителю христиан. Праведник обращает в христианство императрицу, после чего его казнят. Сюжетное действие второй части — «Егорий на Руси» — начинается с воскрешения / возвращения героя. Он обращается к матери-царице Софии, просит у нее благословения на битву с «басурманом» — «царицей Демьянищем» [Соколов: 130–150]. В этом контексте актуализируются *богородичные черты* женских образов тетралогии: Евдокии-великомученицы, Анны Пряслиной: Иван приходит к ней свататься, «как верующий в церковь» (1, 98). Анфису Петровну односельчане сравнивают с Богородицей: «Богородица на землю сошла» (1, 70), Лиза Пряслина называет ее святой: «Да еще святая-то какая!» (2, 350).

Нарекая Егория «храбрым», калики подчеркивали истинное значение эпитета — борец за веру, подвижник. На пути святого, отправившегося на битву с демоном, встают препятствия — горы, леса, реки, дикие звери, люди-варвары. Егорий преодолевает «заставы» не силой меча, но силой духа, Словом, он читает Евангелие — и мир покоряется ему. В этом контексте значима связь образа Егорши Ставрова со словом, его любовь к песням и прибауткам. В романе «Дом» речь деревенского балагура изменяется, вбирает городской сленг, заимствования, что на символическом уровне означает утрату дара Слова, способность отражать нечистую силу.

В каноническом образе Георгия Победоносца черты *героя-проповедника* христианской веры соединены с приметам *мифологического культурного героя*, преобразующего хаос в космос, творящего красоту (мотив мастерства) [Бахтина: 20]. Отсюда же понимание миссии Егория как покровителя «христоролюбивого воинства» и самой Москвы — столицы государственности. Духовные стихи о Егории Храбром широко почитались в сельской местности, особенно на Русском Севере [Соколов: 112]. Крестьяне славят Егория и как «скотного бога» (Юрьев день), у южных славян эта связь закреплена в культе

«Зеленого Юрия». Мальчик, украшенный зелеными ветками, воплощающий св. Георгия, — ключевая фигура праздника, связанного с первым выгоном скота [Славянская мифология: 131–133]. Не случайно именно Егорша в военное лихолетье приводит Пряслиным корову после смерти прежней Звездони, спасая семью от голода. Устойчивая характеристика Лизы Пряслиной — зеленые глаза и «дух травный, вольный» — последнее свойственно и Михаилу.

Интерес к судьбе св. Егория усиливается в «смутные времена», новый импульс развития сюжет получает в XVII в., когда перед нацией встают проблемы самоопределения в вере, кары за грех отступничества. Линия Победоносца предполагает особую связь Егория с конями (в подвиге драконоборчества он изображается как всадник), охраняя скотину и людей от хищников, святой выступает в русских поверьях «повелителем волков». В этом контексте служба Михаила на конюшне обретает дополнительный статус защиты.

Перерождение, резкое изменение образа Егорши Ставрова происходит после его возвращения из странствий, связано с развоплощением, когда черты культурного героя замещаются волчьими, оборотническими признаками. Оборотень и олицетворяет «звериное, демоническое в природе человека, ненасытный, враждебный всему окружающему эгоизм, который дал повод и древним, и современным пессимистам для жесткого изречения: человек человеку волк» [Hertz: 17]. В фольклорных и художественных текстах, разрабатывающих «георгиевский комплекс», враги христианства ассоциируются с волками, змеями и медведями как представителями хтонического мира. Окружение Егорши теперь напрямую ассоциируется с содомом, волчьей стаей, поводырем которой он сам и становится:

«Собачонка отчаянно залаяла, а потом под общий смех и хохот залаял и сам Вася-тля: встал на четвереньки и гав-гав — с подвывом, с выбросом головы, не хуже своего песика.

И вот от этого содома, надо думать, и очнулся лежавший на голом топчане возле двери справа Евсей Мошкин» (2, 528).

Егорша не просто превращается в «худого Егорку», словами Н. Клюева («Погорельщина»), но позволяет разрушить дедовский

дом-храм, бросается с ножом на Петра Пряслина, становится главным виновником гибели Лизы.

Единственный, кто прозревает в вернувшемся, опустившемся Егорше св. Георгия — Евсей Мошкин, в имени которого содержится указание на благочестие: Евсей от др.-греч. εὐσεβῖος — «благочестивый». В христианском именовании имя соотносится с несколькими раннехристианскими святыми, в контексте «георгиевского комплекса» важна аналогия с образом *Евсевия Никомидийского* — согласно преданию, придворного Диоклетиана, казненного в 303 году по приказу императора-язычника. Последний выносит смертельный приговор и св. Георгию. По ряду источников имя Евсей понимается и как видоизмененное произнесение еврейского имени Йеошуа (Иисус), что ставит героя в один ряд со страдальцами за крестьянский (как христианский) мир: Калиной Дунаевым, Мишкой Пряслиным, Лукашиным. Среди отличительных черт «русской святости» как раз и отмечают распространенность типа *святого-страстотерпца*, человека, принявшего мученическую смерть. Особенно ярко это проявляется в «житийных повестях» Русского Севера [Дмитриев, 1973], заметно повлиявших на художественный мир Ф. Абрамова.

Евсей, многие годы проведенный в советских лагерях за приверженность старой вере, угадывает Егоршу, услышав знакомую речь:

«Евсей поставил на топчан сбоку от себя стакан с вином, искал глазами в красном углу Егоршу. Но Егорши там уже не было» (2, 529).

Так вводится мотив *опустошения икон*, ключевой в «Погорельщине» Н. Клюева, «Старице Прошкиной» (1966) Б. Можая, поздних текстах В. Распутина. На сюжетном уровне судьба пекашинского «пророка» соотнесена и с историей Калины Дунаева: арест, ссылки, лагеря, гибель сыновей на фронте, следование своей вере во чтобы то ни стало. После ареста дом Евсея крестьяне разбирают на личные постройки, несколько венцов попадают и на усадьбу Михаила. Символически домом мученика становится деревня в целом (идея соборности), что перекликается с убеждением Калины, но на

других основаниях: «Да, я за свой дом не держался, — сказал Калина Иванович. — Мне вся страна домом была» (2, 481).

В описании Евсея сочетаются черты *богатырства*: «широколобий, кряжистый, с тугими ребячьими щеками» и приметы *юрода*: скитания «меж двор», нищета, слезливость, боножие: «Без шапки. А летом еще и босиком» (1, 473). После встречи с Евсеем у Михаила крепнет уверенность в несокрушимости его судьбы:

«...впечатление засмолевшего, забуревшего пня, с которого, как вода, стекают и время, и всякие житейские невзгоды» (1, 328).

Для односельчан же Мошкин остается «загадочным стариком», который «работой держится». Показательно *мастерство* героя, его искусство печника, хранителя огня (демиурга), защитника, позволившее ему выжить в аду, в лагере.

Если Евсей Мошкин сравнивается со «смоляным пнем» (усеченная вертикаль), то в описании избы Калины акцентируется близость с «высокой раскидистой елью, которая тут с незапамятных времен стоит, может, еще со времен Петра Великого, а может, и того раньше» (2, 378). Дом коммунара буквально возносится над другими постройками. Ель олицетворяет *древо мировое*, соотносится с семантикой *креста*. Она «вековечна», «буквой, крестом» здесь оставили метки все поколения пекашинцев, крона дерева напоминает шатер, осеняющий мир (по аналогии с церковным куполом).

Образ могучей ели, которую насельники кромсали «ножом и топором», и «все зря, все впустую. Не терпело гордое дерево человеческого насилия. Все порезы, все порубы заливало белой серой» (2, 378), отсылает и к *чуду Лиддской Божьей Матери*, о котором пишет Э. Мекш [Мекш, 1994: 93–94]. Славяне на месте постройки нового дома устанавливали древо с иконой Божьей Матери, от этого места начинали класть печь, за которой обитал домовый. «Гордое дерево», не поддающееся ни ножу, ни топору, ассоциируется со столпом в *храме Лидды*, где расположен нерукотворный образ. По преданию, каменотесы, получившие приказ императора Юлиана Отступника уничтожить лик Богородицы, оказались бессильны — образ не исчез, а лишь углубился внутрь столба. Обращением к этому

сюжету заканчивает «Погорельщину» Н. Клюев, для которого Лидда — город св. Георгия, где он и похоронен, — аналог мистического Китежа [Маркова, 1997: 234]. Функционально, атрибутивно образ «вековечной ели» перекликается с образом «царского лиственя» на острове Матера из повести В. Распутина «Прощание с Матерой», вписанным в парадигму первотворения, ковчега спасения.

После очередного ареста и возвращения Евсей получает угол у деревенской начетчицы — Марфы Репишной, поселяется в «темной срубчатой келейке», ассоциируется с шутком. Образ героя развоплощается, он пьет, «на карачках ползает», теряет человеческий облик:

«Рубаха на груди расстегнута, медный крест на шее болтается и на две ноги один растоптанный валенок — не иначе как второй потерял» (2, 351).

Только Лиза Пряслина жалеет старика, пускает в баню, делится едой. От безвестной кончины в яме с нечистотами: «Три дня, три ночи лежал в яме, в скверне, как Лазарь во гноище» (2, 538), — Евсея спасает Михаил. Эпизод — трагикомический перифраз к подвигу протопопы Аввакума, отразившийся и в Житии Евдокии-ведикомученицы. После избавления Евсей преображается, предсказывает час собственной кончины: «Прорицание собственной смерти — традиция чисто юродская» [Иванов: 114]. В последние дни около старика безотлучно дежурит Егорша. Заветное слово пекашинского «пророка» обращено, однако, к Михаилу — это призыв к прощению и милосердию, «близнецами» не услышанный.

В исследовательской литературе образ Евсея не случайно сравнивается с фигурой одного из самых обаятельных горьковских «утешителей» — Савела-пильщика в рассказе «Отшельник» [Климова: 121]. Уход «пророка» венчает обязательное для агиографии «чудо»: после засухи «хлынул яростный долгожданный ливень. И набожные старушки увидели в этом особый знак» (2, 539). Описание смерти меняет регистр повествования: от сознания умирающего — к сознанию нарратора, победа над смертью это и есть перемещение за нее, туда, где смерти нет — в вечную жизнь со святыми и Христом

[Терешкина: 224]. Возвращаясь из своего последнего путешествия, от больного Подрезова, Егорша встречает на дороге «бабку-странницу» с клюкой, что идет по обету поклониться могиле Евсея Мошкина, ибо «праведник большой был» (2, 591). Провиденциальная встреча знаменует момент прозрения, Егорша отказывается от попутных машин и, взяв «легкий черемуховый батожок», идет во след «древней бабки»:

«Шел пехом, ничего не желая и никуда не спеша, весь настезь распахнутый и раскрытый, первый раз в жизни не стыдясь своей лысины. Да, шляпу с головы долой — и кали, жарь, солнце, смотрите, сосны и ели» (2, 592).

Герой спешит к отеческому порогу, еще не зная, что дом разрушен, его миссия обречена. Странники и есть те, кто «ищут *отечества*. И если бы они в мыслях имели то *отечество*, из которого вышли, то имели бы время возвратиться» (Евр. 11:14–15). Перед своим уходом Егорша переселяется в «тесный бревенчатый срубик, в котором окончил свои земные дни Евсей Мошкин» (2, 606).

Образ Григория Пряслина — идеальная проекция Победоносца. Сакральный статус персонажа подтвержден на уровне внешних и внутренних характеристик: от него «свет в ночи», «худющий, насквозь просвечивает. Просто святой какой-то, хоть на божницу ставь — вполне за икону сойдет» (2, 326). Григорий как св. Егорий сравнивается с невинным ребенком: «С одной стороны, как малый ребенок, как дурачок блаженный, а с другой, как подумаешь хорошенько, — умнее его и на свете нет» (2, 520). Он поражает кротостью, ласковым нравом, его и окружают в основном малые дети. Герой практически исключен из хронотопа обыденности, болен падучей — болезнью юродов, его появление чудесно: «Это было как чудо. Ничего не слышали, ничего не чуяли — ни звона кольца в калитке, ни шагов на крыльце — и вдруг он» (2, 517), поступки непостижимы — «непонятный человек». Однако дни Григория в земных пределах сочтены, от ссор, человеческой злобы усиливаются эпилептические припадки, чреватые смертью или сумасшествием. В романе прочерчена аналогия

образа Григория с фигурой князя Мышкина Ф. Достоевского, в ее основе — близость идеям Христа и Егория Храброго.

И, напротив, предельным воплощением образа «худого Егорки», оборотня, становится Федор Пряслин. История героя вынесена за пределы повествования, дана остраненно в письме к Лизе. Федор — каторжанин, преступник, судьба которого отсылает к образу Федьки каторжного («Бесы») и одновременно, через имя, к св. Федору Стратилату. В «большом» стихе названы имена родителей св. Егория — Феодор (видимо, Феодор Стратилат) и София Премудрая. Образы святого Георгия и Стратилата накладываются друг на друга, совпадая функционально и атрибутивно [Маркова, 1997: 234]. Известен особый интерес Ф. Абрамова к фигуре святого: писатель даже задумывал автобиографическую повесть с условным названием «Житие Федора Стратилата» [Крутикова-Абрамова: 75–76]. В итоговом романе «Дом» намечена перспектива покаяния-возвращения Федора Пряслина, которому, видимо, не суждено сбыться. Смерть матери, гибель Лизы лишают героя самой возможности благословления, без чего, по легенде, подвиг св. Егория неосуществим.

Итак, двойничество Михаила и Егорши как ключевых героев тетралогии проецируется на сложный комплекс гностических, христианских, национально-исторических мотивов и образов. Борьба героев-«близнецов» за женщину, родовую землю и дом, получающая прочтение как противостояние Христа и Антихриста, св. Георгия и «худого Егорки» (оборотня), прочитывается и как «русский» вариант (Фома и Ерема), в котором двойники проигрывают обстоятельствам. Крестьянская Русь оказывается в полоне «железного века», цивилизации, и некому больше защитить ее: богатыри теряются, гибнут, святые покидают свои иконы. Во главе села Пекашино встает председатель «немец». Отсюда общее ощущение неприкаянности, жизни «меж двор», когда героем современности становится «блудный сын», которому уже некуда возвращаться [Ковтун, 2014]. Оставлен без кровли огромный дом главы района Подрезова (характерно имя его жены — *Софья*), надорвавшегося на строительстве, превратившегося в калеку, беспомощного старика; напоминает хижину, продуваемую на ветру, дом Калины Дунаева; разрушено родовое поместье

Ставровых; охлупнем задавит Лизу. «Деревянные кони» на этих избах не живут. «Навязчивый мотив в деревенской прозе — смерть дома: его делят, продают, растаскивают — и гаснет семейный очаг. Приходится жить бездомно», — итожит ситуацию современный критик [Ермолин: 94].

Самый трагический роман тетралогии Ф. Абрамова «Дом» можно рассматривать и как текст о поиске новых ценностей, культурного героя, который в целом потерпел неудачу. Русский мир, переживший революции, войны, сохранился общинным духом, его трансформация в сторону личного самоутверждения, обогащения не сделала его светлей и счастливее [Ковтун, 2011 (b)]. Рушатся родовые поместья, идут с молотка святыни, на коллекционировании древних книг и икон делают состояния московские антиквары (история мужа Татьяны — младшей сестры Михаила). Мало того, обветшавшая традиционная норма оказывается единственной возможностью удержания мира, кишашего страстями, несправедливого, жестокого, находящегося у последней черты, у бездны: «Дак ведь тогда не люди — праведники святые на земле-то жили» (2, 465). Бессилие «русского Христа» (Калины Дунаева, Мишки Пряслина, Евсея Мошкина) в его чуждости миру, что угадано еще Ф. Достоевским в поэме «Великий инквизитор». В русской истории Христос неизбежно оказывается в близости к Антихристу, шуту, трикстеру, а волевое усилие к переделке действительности обращается бессмыслицей или злом, исходящим от «бесов».

Примечания

- ¹ Абрамов Ф. Братья и сестры: роман в 4 кн. СПб.: Логос, 2008. Т. 1: Братья и сестры. Две зимы и три лета. С. 324. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.

Список литературы

1. Агранович С. З., Саморукова И. В. Двойничество; Миф как объект и/или инструмент интерпретации: сб. науч. ст. / сост. и общ. ред. И. В. Саморуковой. — Самара: ООО «Медиа-Книга», 2014. — 296 с.
2. Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии / редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. — 336 с.
3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Сов. Россия, 1979. — 318 с.

4. Бахтин М. М. Дополнения к Рабле // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Русские словари, 1997. — Т. 5: Работы 1940–1960 гг. — С. 112–113.
5. Бахтина В. А. Борис Соколов и его неизвестный труд о русском духовном стихе // Б. М. Соколов. Большой стих о Егории Храбром: исследование и материалы. — М.: Наследие, 1995. — С. 5–26.
6. Гюнтер Х. Странничество как экзистенциальная категория у А. Платонова // Wiener Slawistischer Almanach. — 2017. — Т. 80. — С. 153–175.
7. Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. — Л.: Наука, 1973. — 303 с.
8. Ермолин Е. Обнуление очевидностей. Кризис надежных истин в литературе и публицистике XX века. — Ярославль: Факел, 2019. — 244 с.
9. Загидулина Т. А. Образ летчика в ортодоксальной советской литературе 30-х годов // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2018. — № 1. — С. 89–92. DOI: 10.25205/1818-7919-2017-16-9-185-192
10. Иванов В. В. Юродивый жест в поэтике Достоевского // Русская литература и культура Нового времени. — СПб.: Наука, 1994. — С. 108–133.
11. Климова М. Н. От протопопа Аввакума до Федора Абрамова: Жития «грешных святых» в русской литературе / отв. ред. член-корреспондент РАН Е. К. Ромодановская. — М.: Индрик, 2010. — 136 с.
12. Ковтун Н. В. Коммунар и страсотерпица как варианты жизненного самоопределения в романе Ф. Абрамова «Дом» // Характеры и судьбы: проза Ф. Абрамова: сб. науч. ст. — СПб.: Факультет филол. и искусств, 2010. — С 47–67. (a)
13. Ковтун Н. В. Юродское странствие в поэтике Ф. Абрамова // Сибирский филологический журнал. — 2010. — № 3. — С. 93–102. (b)
14. Ковтун Н. В. Богоборцы, фантазеры и трикстеры в поздних рассказах В. М. Шукшина // Литературная учеба. — 2011. — № 1. — С. 132–154. (a)
15. Ковтун Н. В. «Идиллический человек» на перекрестках истории // Русский проект исправления мира и художественное творчество XIX — XX вв. / отв. ред. Н. В. Ковтун. — М.: Флинта-Наука, 2011. — С. 280–311. (b)
16. Ковтун Н. В. Трикстер в окрестностях поздней деревенской прозы // Respectus Philologicus. — 2011. — No. 19 (24). — Pp. 65–81. (c)
17. Ковтун Н. В. «Никольский» и «георгиевский» комплексы в повестях В. Г. Распутина // Универсалии культуры / отв. ред. Н. В. Ковтун, Е. Е. Анисимова. — Красноярск: СФУ, 2012. — Вып. 4. — Эстетическая и массовая коммуникация: вопросы теории и практики. — С. 60–85.
18. Ковтун Н. В. Мотив блудного сына в современной традиционалистской прозе // Притча в русской словесности: от Средневековья к новому времени. — Новосибирск: Омега Принт, 2014. — С. 435–447.
19. Крутикова-Абрамова Л. Федор Абрамов и христианство // Нева. — 1997. — № 10. — С. 75–76.
20. Маркова Е. И. Творчество Николая Клюева в контексте севернорусского искусства. — Петрозаводск: Карельский науч. центр РАН, 1997. — 312 с.

21. Маркова Е. И. Творчество Николая Клюева в системе национальной культуры. («Георгиевский комплекс») // Николай Клюев: образ мира и судьба. — Томск: ТГУ, 2000. — С. 36–44.
22. Мекш Э. Б. Образ Великой Матери (религиозно-мифологические традиции в эпическом творчестве Николая Клюева). — Даугавпилс: Saule, 1994. — 208 с.
23. Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. — М.: РГГУ, 1994. — 136 с.
24. Меньшикова Е. Смех Протея: феномен гротескного сознания. — СПб.: Алетейя, 2015. — 340 с.
25. Панченко А. Русская культура в канун петровских реформ. — Л.: Наука, 1984. — 205 с.
26. Платт К. История в гротескном ключе. Русская литература и идея революции. — СПб.: Академический проект, 2006. — 272 с.
27. Подлубная Ю. С. Метажанры в русской литературе 1920 — начала 1940-х годов (коммунистическая агиография и «европейская» сказка-аллегория): автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Екатеринбург, 2005. — 18 с.
28. Пономарева М. Г. Особенности психологизма в творчестве Федора Абрамова // Федор Абрамов в XXI веке: материалы междунар. науч. конф. (24–26 февраля 2010). — Архангельск: Поморский ун-т, 2010. — С. 138–151.
29. Раков А. В. Имя в «Беовульфе» // Творчество писателя и литературный процесс. Язык литературы и поэтика. Межвузовский сб. науч. трудов. — Иваново: Ивановский гос. ун-т, 1995. — С. 120–129.
30. Славянская мифология: энциклопедический словарь. — М.: Эллис Лак, 1995. — 416 с.
31. Соколов Б. М. Большой стих о Егории Храбром: исслед. и материалы. — М.: Наследие, 1995. — 178 с.
32. Терешкина Д. Б. «Четы-Миней» и русская словесность Нового времени. — Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2015. — 332 с.
33. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. — М.: Лабиринт, 1997. — 450 с.
34. Hertz W. Der Werwolf. Beitrage zur Sagengeschichte. — Stuttgart: Verlag von A. Kroner, 1862. — 134 s.

Nataliya V. Kovtun*Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafiev
(Krasnoyarsk, Russian Federation)*

nkovtun@mail.ru

The Poetics of Duality in F. Abramov's Tetralogy *Brothers and Sisters*

Abstract. The work is devoted to the poetics of duality in F. Abramov's tetralogy *Brothers and Sisters*. The analysis of the duality models allows to imagine historical, social, political reality, the minimal structure of the human community: one and the other. At the center of the study are the key characters of the tetralogy, namely, Mikhail Pryaslin and Yegorshi Stavrov, who embody the eschatological Russian model of duality. The analysis of these characters is carried out against the background of the character structure as a whole. Within a Christian context, the Mikhail — Yegorsha twin pair is included in a broad semantic field. Yegorsha compares his sworn brother with Christ. According to the legend, the latter's twin was apostle Thomas, whose name coincidentally means 'a twin.' If Mikhail is firmly associated with Christ, then Egorsha can be semantically identified with both Judas and Thomas (in all connotations). The destruction of the "country model," the Russian schism also actualizes another version of duality: George the Victory-bearer and Yegoriy the trouble-bearer, which is already reflected at the level of character naming. The struggle of the "twin" heroes over a woman, ancestral land and the house, which is interpreted as a confrontation between Christ and the Antichrist, St. George and the "bad Yegorka" (changeling), is also implemented as the "Russian" version — Foma and Erema, in which the doubles lose to the circumstances. Peasant Russia is in captivity of civilization, and no one is able to protect it: the warriors die, the saints abandon the icons. This leads to the general sense of anxiety, of a life "between homes," when the "prodigal son," who has nowhere to go back to, becomes the modern hero.

Keywords: F. Abramov, tetralogy, "Brothers and Sisters", duality, Yegoriy the Brave, Foma and Erema

About the author: *Kovtun Nataliya V.* — Doctor of Philology, Professor VAK (Highest Accreditation Commission), Professor of the Department of World Literature and Methods of Teaching, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafiev (ul. Ady Lebedevoy 89, Krasnoyarsk, 660049, Russian Federation)

Received: February 24, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Kovtun N. V. The Poetics of Duality in Tetralogy F. Abramov "Brothers and Sisters". In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 2, pp. 263–287. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7623 (In Russ.)

References

1. Agranovich S. Z., Samorukova I. V. *Dvoynichestvo; Mif kak ob"yekt i/ili instrument interpretatsii* [Duality; Myth as an Object and / or Instrument of Interpretation]. Samara, Media-Kniga Publ., 2014. 296 p. (In Russ.)
2. *Apokrif y drevnikh khrisian: issledovanie, teksty, kommentarii* [Apocrypha of Ancient Christians: Research, Texts, Comments]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. 336 p. (In Russ.)
3. Bakhtin M. M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow, Sovetskaya Rossiya Publ., 1979. 318 p. (In Russ.)
4. Bakhtin M. M. Additions to Rabelais. In: *Bakhtin M. M. Sobranie sochineniy: v 7 tomakh* [Bakhtin M. M. Collected Works: in 7 Vols]. Moscow, Russkie slovari Publ., 1997, vol. 5: Works of 1940–1960, pp. 112–113. (In Russ.)
5. Bakhtina V. A. Boris Sokolov and His Unknown Work on Russian Spiritual Verse. In: *B. M. Sokolov. Bol'shoy stikh o Egorii Khrabrom: issledovaniya i materialy* [B. M. Sokolov. The Big Verse About Yegor the Brave: Research and Materials]. Moscow, Nasledie Publ., 1995, pp. 5–26. (In Russ.)
6. Günther H. Wanderings as an Existential Category in A. Platonov. In: *Wiener Slawistischer Almanach*, 2017, vol. 80, pp. 153–175. (In Russ.)
7. Dmitriev L. A. *Zhitiynye povesti Russkogo Severa kak pamyatniki literatury XIII–XVII vv.* [Life Stories of the Russian North as Monuments of Literature of the 13th–17th Centuries]. Leningrad, Nauka Publ., 1973. 303 p. (In Russ.)
8. Ermolin E. *Obnulenie ochevidnostey. Krizis nadezhnykh istin v literature i publitsistike XX veka* [Zeroing out the Obvious. Crisis of Reliable Truths in Literature and Journalism of the 20th Century]. Yaroslavl, Fakel Publ., 2019. 244 p. (In Russ.)
9. Zagidulina T. A. The Image of an Aviator in the Orthodox Soviet Literature of the 1930s. In: *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya* [Review of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian Research], 2018, no. 1, pp. 89–92. DOI: 10.25205/1818-7919-2017-16-9-185-192 (In Russ.)
10. Ivanov V. V. Whacky Gesture in Dostoevsky's Poetics. In: *Russkaya literatura i kul'tura Novogo vremeni* [Russian Literature and Culture of the New Age]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1994, pp. 108–133. (In Russ.)
11. Klimova M. N. *Ot protopopa Avvakuma do Fedora Abramova: Zhitiya «greshnykh svyatykh» v russkoy literature* [From Protopop Avvakum to Fedor Abramov: Lives of "Sinful Saints" in Russian Literature]. Moscow, Indrik Publ., 2010. 136 p. (In Russ.)
12. Kovtun N. V. Kommunar and Strastoterpitsa as Variants of Life Self-Determination in the Novel "The House" of F. Abramov. In: *Kharaktery i sud'by: proza F. Abramova* [Characters and Destinies: Prose of F. Abramov]. St. Petersburg, Fakul'tet filologii i iskusstv Publ., 2010, pp. 47–67. (In Russ.)
13. Kovtun N. V. The Fool's Journey in the Poetics of F. Abramov. In: *Sibirskiy filologicheskii zhurnal*, 2010, no. 3, pp. 93–102. (In Russ.)
14. Kovtun N. V. Atheists, Visionaries, and the Trickster in Later Stories by V. M. Shukshin. In: *Literaturnaya ucheba*, 2011, no. 1, pp. 132–154. (In Russ.)

15. Kovtun N. V. "Idyllic Man" at the Crossroads of History. In: *Russkiy proekt ispravleniya mira i khudozhestvennoe tvorchestvo XIX — XX vv.* [Russian Project for Correcting the World and Artistic Creativity of the 19th — the 20th Centuries]. Moscow, Flinta-Nauka Publ., 2011, pp. 280–311. (In Russ.)
16. Kovtun N. V. The Trickster in the Area of the Later Village Prose. In: *Respectus Philologicus*, 2011, no. 19 (24), pp. 65–81. (In Russ.)
17. Kovtun N. V. "Nikolsky" and "Georgievsky" Complexes in the Stories of V. G. Rasputin. In: *Universalii kul'tury* [Universals of Culture]. Krasnoyarsk, Siberian Federal University Publ., 2012, issue 4, pp. 60–85. (In Russ.)
18. Kovtun N. V. The Motif of the Prodigal Son in Modern Traditionalist Prose. In: *Pritcha v russkoy slovesnosti: ot Srednevekov'ya k novomu vremeni* [Parable in Russian Literature: from the Middle Ages to the New Time]. Novosibirsk, Omega Print Publ., 2014, pp. 435–447. (In Russ.)
19. Krutikova-Abramova L. Fedor Abramov and Christianity. In: *Neva*, 1997, no. 10, pp. 75–76. (In Russ.)
20. Markova E. I. *Tvorchestvo Nikolaya Klyueva v kontekste severnorusskogo iskusstva* [The Works of Nikolai Klyuev in the Context of the Northern Russian Art]. Petrozavodsk, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences Publ., 1997. 312 p. (In Russ.)
21. Markova E. I. Creativity of Nikolai Klyuev in the System of National Culture. ("Georgievsky Complex"). In: *Nikolay Klyuev: obraz mira i sud'ba* [Nikolai Klyuev: Image of the World and Fate]. Tomsk, Tomsk State University Publ., 2000, pp. 36–44. (In Russ.)
22. Meksh E. B. *Obraz Velikoy Materi (religiozno-mifologicheskie traditsii v epicheskom tvorchestve Nikolaya Klyueva)* [The Image of the Great Mother (Religious and Mythological Traditions in the Epic Works of Nikolai Klyuev)]. Daugavpils, Saule Publ., 1994. 208 p. (In Russ.)
23. Meletinskiy E. M. *O literaturnykh arkhetypakh* [About Literary Archetypes]. Moscow, The Russian State University for the Humanities Publ., 1994. 136 p. (In Russ.)
24. Men'shikova E. *Smekh Proteya: fenomen grotesknogo soznaniya* [Proteus' Laughter: The Phenomenon of Grotesque Consciousness]. St. Petersburg, Aletyya Publ., 2015. 340 p. (In Russ.)
25. Panchenko A. *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform* [Russian Culture on the Eve of Peter's Reforms]. Leningrad, Nauka Publ., 1984. 205 p. (In Russ.)
26. Platt K. *Istoriya v grotesknom klyuche. Russkaya literatura i ideya revolyutsii* [History in a Grotesque Way. Russian Literature and the Idea of Revolution]. St. Petersburg, Akademicheskiiy proekt Publ., 2006. 272 p. (In Russ.)
27. Podlubnaya Yu. S. *Metazhanry v russkoy literature 1920 — nachala 1940-kh godov (kommunisticheskaya agiografiya i «evropeyskaya» skazka-allegoriya): avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [Meta-Genres in Russian Literature of the 1920 and Early 1940 (Communist Hagiography and "European" Fairy Tale-Allegory)]. PhD. philol. sci. diss. abstract]. Yekaterinburg, 2005. 18 p. (In Russ.)

28. Ponomareva M. G. Features of Psychologism in the Work of Fedor Abramov. In: *Fedor Abramov v XXI veke. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (24–26 fevralya 2010)* [*Fedor Abramov in the 21st Century. Materials of the International Scientific Conference (February 24–26, 2010)*]. Arkhangel'sk, Pomor State University Publ., 2010, pp. 138–151. (In Russ.)
29. Rakov A. V. The Name in “Beowulf”. In: *Tvorchestvo pisatelya i literaturnyy protsess. Yazyk literatury i poetika* [*The Work of the Writer and the Literary Process. Language of Literature and Poetics*]. Ivanovo, Ivanovo State University Publ., 1995, pp. 120–129. (In Russ.)
30. *Slavyanskaya mifologiya: entsiklopedicheskiy slovar'* [*Slavic Mythology: An Encyclopedic Dictionary*]. Moscow, Ellis Lak Publ., 1995. 416 p. (In Russ.)
31. Sokolov B. M. *Bol'shoy stikh o Egorii Khrabrom: issledovaniya i materialy* [*Big Verse About Yegor the Brave: Research and Materials*]. Moscow, Nasledie Publ., 1995. 178 p. (In Russ.)
32. Tereshkina D. B. «Chet'i-Minei» i russkaya slovesnost' Novogo vremeni [*“Chet'i-Minei” and the Russian Literature of the New Time*]. Novgorod the Great, The Yaroslav-the-Wise Novgorod State University Publ., 2015. 332 p. (In Russ.)
33. Freidenberg O. M. *Poetika syuzheta i zhanra* [*Poetics of Plot and Genre*]. Moscow, Labirint Publ., 1997. 450 p. (In Russ.)
34. Hertz W. *Der Werwolf. Beitrage zur Sagengeschichte* [*The Werewolf. Contributions to the Story of the Sagas*]. Stuttgart, Verlag von A. Kroner Publ., 1862. 134 p. (In German)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8722

УДК: 82.02+821.161.1.09“18”

А. А. Устиновская*Московский физико-технический институт
(Долгопрудный, Российская Федерация)*

alyonau1@yandex.ru

Перевод как диалог традиций и культур («Анакреонтическая песенка» Н. С. Гумилева)

Аннотация. Статья посвящена анализу «Анакреонтической песенки» Теофиля Готье в переводе Н. С. Гумилева, которая рассмотрена на фоне русской и мировой традиции анакреонтики. Подражание Анакреонту зародилось еще в античности: фигура поэта стала символом легкой лирической поэзии, воспевающей чувственные удовольствия. Наследие самого Анакреонта не так обширно, как псевдоанакреонтическая поэзия: эта традиция присутствует в английской, французской, немецкой, итальянской и русской литературах. Переводя «Анакреонтическую песенку» (“*Odelette anacréontique*”) Теофиля Готье, Гумилев вступает в межкультурную и межтрадиционную коммуникацию: его перевод представляет собой диалог и с французским поэтом, и с жанровой традицией анакреонтики и псевдоанакреонтики. Несмотря на декларирование Н. С. Гумилевым в его теоретических работах, посвященных вопросам перевода, того, что при переводе необходимо опираться на текст оригинала и отступления и вольные пересказы «по мотивам» недопустимы, он в некоторых случаях все-таки отходит от текста оригинала, сознательно выстраивая подтекст стихотворения, отсутствующий в подлиннике. В переводе Гумилева стихотворение Готье становится «более анакреонтическим», чем в оригинале: Гумилев усиливает значимые для псевдоанакреонтики мотивы любви, наслаждения, чувственного удовольствия, вводит отсутствовавший в оригинале образ вина как символа любви. Рассмотренные в статье переводческие решения Гумилева представляют собой своеобразную редактуру текста Готье по принципу приближения его к комплексу мотивов, традиционно ассоциирующихся с творчеством Анакреонта.

Ключевые слова: Гумилев, Готье, Анакреонт, перевод, диалог культур, жанр, анакреонтическая лирика

Об авторе: Устиновская Алёна Александровна — кандидат филологических наук, доцент Департамента иностранных языков, Московский физико-технический институт (Институтский пер., 9, г. Долгопрудный, Российская Федерация, 141701)

Дата поступления: 06.03.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Устиновская А. А. Перевод как диалог традиций и культур («Анакреонтическая песенка» Н. С. Гумилева) // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 288–305. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8722

Традиция анакреонтической лирики чрезвычайно богата и разнообразна. Легкое и оптимистичное восприятие мира, отношение к любви как к приятному переживанию стали знаками лирических стихотворений, которые воспринимались авторами как диалог с древнегреческим поэтом Анакреонтом и отсылка к его творчеству. Первые подражания Анакреонту восходят к IV в. до н. э. (см.: [Поплавская: 9]), и число подражателей поэту только в Древней Греции и в Древнем Риме достигло нескольких десятков. Многие образцы древней анакреонтики анонимны, и вполне вероятно, что те стихотворения, которые в наши дни публикуются как стихотворения самого Анакреонта, являются не его авторскими произведениями, а стихотворениями подражателей.

Всплеск интереса к анакреонтике характерен для эпохи Возрождения: как указывает Л. Б. Поплавская, картина мира псевдоанакреонтических произведений воспринималась как символ античности, основное миропонимание той эпохи [Поплавская: 13]. Знаковыми темами этой лирики остаются любовь и вино: поэты воспевают наслаждение пиршеством и прекрасными девушками, иронически описывая отрицательные аспекты жизни. В литературе XVIII — начала XIX в. традиции анакреонтики нашли отражение в стихотворениях Эвариста Парни (Франция), Иоганна Вильгельма Людвига Глейма (Германия) и ряда других западноевропейских авторов.

Согласно мнению исследователей античных традиций в русской поэзии, русская лирика началась с анакреонтики. Так, первыми стихотворениями Антиоха Кантемира были именно переложения анакреонтики (см.: [Беляева: 13]). Корпус русской анакреонтики включает в себя произведения М. В. Ломоносова, Г. Р. Державина, К. Н. Батюшкова, А. С. Пушкина, Л. А. Мея, Н. И. Гнедича, А. А. Фета и других поэтов.

Наряду с традицией написания стихотворений «в духе Анакреонта», в XVIII–XIX вв. развивалась традиция переводов иностранной анакреонтики — прежде всего, эллинистической,

которую, до появления текстологических исследований, в основном воспринимали как произведения самого Анакреонта. О. Н. Беляева отмечает, что «в упражнениях в области анакреонтики рождался русский стих, свободный, легкий и совершенный, создавался идеал “прекрасной ясности”» [Беляева: 17].

Постоянными мотивами русской и мировой анакреонтики становятся радостное, беспечное упоение жизнью, восхваление чувственной любви и вина. Так, у А. С. Пушкина в стихотворении «Гроб Анакреона» сказано:

«Наслаждайся, наслаждайся;
Чаще кубок наливай;
Страстью пылкой утомляйся
И за чашей отдыхай!»¹

Жизнь не вечна, смертным суждено исчезновение и забвение, однако это не повод печалиться: наоборот, гимном мировой анакреонтики становится «наслаждайся, наслаждайся», упомянутое в лицейском стихотворении А. С. Пушкина.

В стихотворениях Н. С. Гумилева отсылка к Анакреонту присутствует опосредованно: единственным его произведением, в названии которого упоминается греческий лирик, является перевод «Анакреонтической песенки» Теофиля Готье (1811–1872). Название текста французского поэта — “*Odelette anacréontique*” — в буквальном переводе означает «Маленькая анакреонтическая ода». Следует отметить, что жанр анакреонтики предполагает эксплицитную отсылку к имени Анакреонта в заглавии — это может быть «подражание Анакреонту», «диалог с Анакреонтом», перевод или псевдоперевод под заголовком «из Анакреонта» и пр. Готье, называя свое произведение «Маленькой анакреонтической одой», не претендует на перевод греческого текста: он отсылает к жанру как таковому.

Само словосочетание «маленькая ода» представляет собой оксюморон: ода как жанр торжественного воспевания не может быть «маленькой». Суффикс *-ette* подразумевает не только «малость», но и некоторую несерьезность, шаловливость, что никак не связывается с классическим пониманием жанра оды. Это привело к решению Гумилева-переводчика обозначить заголовок произведения как «Анакреонтическая песенка».

В русском языке отсутствует уменьшительное слово, производное от «оды» («*одочка»? «*одонька?»), поэтому на смену слову «ода» появляется слово «песенка», воплощающее необходимый автору смысл: это не серьезная «песнь», а именно небольшая, легкая «песенка».

Гумилев внимательно относился к вопросам перевода и выступал за максимальное соответствие перевода оригиналу — настолько, насколько этого возможно добиться на другом языке. В статье «О стихотворных переводах» поэт настаивал на качественном переводе ритмики стихотворения, его системы образов, стилистики и пр.:

«Непосредственно за выбором образа перед поэтом ставится вопрос о его развитии и пропорциях. То и другое определяет выбор числа строк и строфы. В этом переводчик обязан слепо следовать за автором. Невозможно сокращать или удлинять стихотворение, не меняя в то же время его тона, даже если при этом сохранено количество образов. И лаконичность, и аморфность образа предусматриваются замыслом, и каждая лишняя или недостающая строка меняет степень его напряженности» [Гумилев: 29].

Гумилев боролся с принципами перевода XVIII–XIX столетий, когда автор фактически пересказывал произведение, не соблюдая ни форму, ни образную систему, и зачастую переделывал его «по-своему»: таковы, к примеру, многие переводные баллады В. А. Жуковского, переводы М. Ю. Лермонтова и другие стихотворения, которые фактически стали произведениями русской литературы, а не иностранной.

Сам Гумилев активно занимался переводами, тщательно работал над стихотворением, опираясь на подлинник, и старался на практике реализовать свои теоретические наставления переводчикам (см. об этом: [Багно: 6]). Тем не менее при этом многие его находки как переводчика полностью разрушали смысл, вложенный в образ автором оригинального текста.

Перевод стихотворного текста осложняется необходимостью соблюдать ритмику и рифмовку. Гумилев призывал переводчика практически полностью отказаться от своей поэтической манеры и думать только о воплощении манеры оригинала:

«Из всего сказанного видно, что переводчик поэта должен быть сам поэтом, а, кроме того, внимательным исследователем и проникновенным критиком, который, выбирая наиболее характерное для каждого автора, позволяет себе, в случае необходимости, жертвовать остальным. И он должен забыть свою личность, думая только о личности автора. В идеале переводы не должны быть подписными» [Гумилев: 32].

Однако декларируемое стопроцентное соответствие текста перевода тексту оригинала на практике нереализуемо: в первую очередь — из-за комплексного значения используемых переводчиком слов. У сходных понятий в разных языках могут быть принципиально различные коннотации, и выбор переводчиком точного соответствия в связи с этим едва ли возможен. Поскольку Гумилев декларировал максимальное следование оригиналу, интересным представляется исследование его собственных переводческих решений, что является целью данной статьи.

Переводя стихотворение Готье, Гумилев осознавал, что он вступает в диалог не только с французским текстом Готье, но и с жанровой традицией анакреонтики. Стихотворение Готье не обладает характерными признаками анакреонтической поэзии: в нем нет описания чувственных удовольствий, а присутствует обращение от имени девушки к мужчине-поэту, которого она просит не быть слишком настойчивым, не спугнуть ее робкую любовь. Отсутствует у Готье и другой семиотически значимый образ анакреонтики — вино. Стихотворение практически полностью написано в императивном регистре. В трех четверостишиях из пяти адресату сказано: «не будь слишком резким», «будь недвижим» — и тогда наградой его сдержанности будет целомудренный девичий поцелуй. Между тем традиция анакреонтической лирики по умолчанию предполагает совершенно иное решение описания любви: это радостное наслаждение любящих людей друг другом, их взаимное упоение. Обращение А. Кантемира к стихотворениям Анакреонта было своего рода ответом на традицию «любвных плачей» в стихотворениях В. К. Тредиаковского (см.: [Салова: 22]), и вся русская и мировая анакреонтика, во-первых,

исключительно оптимистична, а во-вторых, предполагает более тесное общение влюбленных.

У Готье только заглавие стихотворения намекает на какое-то дальнейшее чувственное развитие сюжета: сам текст обрывается в момент, когда голубка, символизирующая любовь, садится на плечо поэта и целует его. Если бы заголовок не отсылал к анакреонтике, это произведение можно было бы воспринимать как ролевою лирику, в которой поэт пишет от лица женщины и наставляет возлюбленного. Как раз упоминание имени греческого поэта в заголовке активизирует эротический подтекст восприятия стихотворения и подразумевает именно античный контекст: без учета заглавия единственной отсылкой к античности в тексте является упоминание «мраморного Гермеса» — статуи, которой должен уподобиться герой.

Центральным образом стихотворения Готье является образ любви-голубки, которую может отпугнуть слишком резкое обращение. При этом в оригинальном тексте не упоминается прямо, что голубка «белая» — только в предпоследней строфе, когда говорится о биении крыльев в вихре белизны:

«Une palpitation d'ailes
Dans un tourbillon de blancheur»².

«Голубка» — “colombe” в тексте Готье не сопровождается прилагательным “blanche” («белый»), а в первой строфе, когда образ голубки вводится, она в оригинале охарактеризована как “inquiète”, т. е. «беспокойная». У Гумилева видим:

«Ты хочешь, чтоб была я смелой?
Так не пугай, поэт, тогда
Моей любви, голубки белой
На небе розовом стыда»³.

Гумилев сразу задает цветовую гамму восприятия поэтической картины: розовое небо (закат или рассвет) и контрастирующая с розовым цветом белая голубка. Совмещение этих двух цветов повторяется и в конце текста Гумилева:

«И на плечо твое голубка
Слетит, уже приручена,
Чтобы из розового кубка
Вкусил ты сладкого вина»⁴.

Отметим введение Гумилевым в текст отсутствующего у Готье «знака» анакреонтики, фактически ее знамени — вина. Герои многочисленных подражаний Анакреонту с удовольствием пьют вино и телесно наслаждаются друг другом. Готье не упоминает в тексте о вине, что является нарушением канона. При этом, если воспринимать четверостишие Гумилева вне анакреонтической традиции, оно лишено элементарной логики: зачем голубка слетит на плечо, чтобы герой вкусил вина? она не может принести с собой кубок вина и не может напоить человека. Прирученная голубка символизирует девушку, дарящую свою любовь поэту, — стихотворение только в последней строфе становится собственно анакреонтическим: голубка больше не убегает от героя, и он принимает ее любовь как вино-наслаждение.

Кубок вина при этом описан как «розовый». У Готье розовый цвет также упоминается и в начале, и в конце текста, однако он имеет принципиально иную функцию. Вначале голубка также появляется на фоне «розового неба»:

«Mon amour, colombe inquiète,
Au ciel rose de la pudeur»⁵.

В конце же розовый цвет «переходит» к голубке: наслаждаясь взаимностью, поэт получает поцелуй от ее розового клюва:

«Et son bec à pointe rosée
De ton baiser s'enivrera»⁶.

У Гумилева голубка появляется «на небе розовом стыда»: она как бы готова к падению, несмотря на свою белизну, символизирующую чистоту. У Готье для характеристики розового неба использовано слово “pudeur”, которое имеет несколько значений: «застенчивость, стыдливость», «целомудрие» и передаваемое словарем как “délicatesse” — «нежность, утонченность» [Roux: 882]. В оригинале любовь-голубка целомудренна: она и в конце стихотворения дарит своему возлюбленному лишь поцелуй, в то время как Гумилев, переводя концовку, использует уже образ наслаждения вином из кубка. Это подчеркнуто тем, что лишь клюв голубки обозначен как

«розовый»: она не утратила своей чистоты, белизны, поцеловав поэта.

Переводческое решение Гумилева делает стихотворение более чувственным: автор практически прямо говорит, что девушка отдала поэту свою любовь, а он ею наслаждался, как вином. Это не отвечает тексту Готье, но согласуется с духом анакреонтической поэзии, начиная от древнейших подражаний поэту.

Слово «розовый» как во французском, так и в русском созвучно слову «роза», что также вызывает ассоциации с важным образом. Неслучайно именно на примере розы Гумилев объясняет в своей статье тонкости перевода творений различных поэтов:

«Например, персидские поэты мыслили розу, как живое существо, средневековые — как символ любви и красоты, роза Пушкина — это прекрасный цветок на своем стебле, роза Майкова — всегда украшеньё, аксессуар, у Вячеслава Иванова роза становится мистической ценностью и т. д.» [Гумилев: 29].

Обращает на себя внимание тот факт, что в тексте Готье голубка «напьется из поцелуя», то есть упивается любовью девушка, а не ее возлюбленный. У Гумилева же вино вкушает сам лирический герой, именно он является активным субъектом, что также символично. Готье изображает историю робкого, зарождающегося чувства девушки, которая, являясь субъектом любви, решается лишь на поцелуй. Концовка стихотворения в переводе Гумилева показывает, что мужчина «сорвал цветок» любви — и это лишний раз обосновывает необходимость использования именно эпитета «розовый», созвучного с «розой».

В более позднем (1920) варианте перевода Гумилева последняя строфа выглядит следующим образом:

«И прирученная голубка
Слетит к тебе, уже твоя,
Чтобы из клюва, как из кубка,
Ты выпил сладость бытия»⁷.

Этот вариант текста ближе к оригиналу: герой-поэт пьет уже не из кубка, а из клюва голубки, как в тексте Готье. Однако не

изменяется вектор: активным субъектом по-прежнему является не голубка, а мужчина: он пьет «сладость бытия».

Большинство внесенных Гумилевым в текст переводческих новаций направлены именно на то, чтобы сделать стихотворение «более анакреонтичным»: то есть усилить составляющую плотской любви, наслаждения, чувственности. Поздняя правка, делающая текст, наоборот, более близким к Готье, а не к Анакреонту, связана с развитием Гумилевым идей о переводе: процитированная выше статья «О стихотворных переводах» написана поэтом позже, чем первый вариант перевода «Анакреонтической песенки» — в 1919 г.

Во второй строфе стихотворения Готье птица «идет» по аллее — то есть использует неестественный для себя способ передвижения. В оригинале употребляется слово “marche”, акцентирующее внимание именно на движении пешком. Малейший шум пугает ее, и она осуществляет движение — “part” (этот глагол уже имеет гораздо более широкую семантику и предполагает движение, направленное от какого-то объекта, без уточнения способа движения; он соответствует русским глаголам со значением «движение от какой-то точки» — «убежать, уплыть, улететь» и пр.). Иными словами, птица, идущая по тропинке, при малейшей опасности может вспорхнуть, как и страсть девушки, от имени которой написано стихотворение, причем у Готье страсть «крылата» и «взлетает»:

«Ma passion est chose ailée
Et s'envole quand on la suit»⁸.

У Гумилева же убрано противопоставление способов движения: и голубка, и любовь двигаются не по воздуху:

«Идет голубка по аллее
И в каждом чудится ей враг,
Моя любовь еще нежнее,
Бежит, коль к ней направить шаг»⁹.

Отметим, что при этом в тексте Гумилева сохраняется мысль, что любовь «еще нежнее» голубки, и мысль Готье передана не через эквиваленты противопоставления “part — s'envole”, а через наличие и отсутствие движения: голубке враг «чудится», а любовь сразу «бежит». Это в целом усиливает показанную

выше тенденцию: текст Гумилева, по сравнению с текстом Готье, более контрастен — от неприятия любовь-голубка переходит к принятию любви и наслаждению ею.

В третьей строфе возникает образ статуи Гермеса (“Hermès de marbre” у Готье — «мраморный Гермес»), которой должен уподобиться мужчина, чтобы любовь-голубка без страха приблизилась к нему. Переводя этот пассаж словами «немой, как статуя Гермеса», Гумилев утрачивает важный момент в тексте Готье: «мраморный Гермес» не только немой (“muet”), но и холодный, и его холод противоположен горячности влюбленного мужчины. В дальнейшем этот смысловой компонент — «прохлада» — переносится на голубку: ее крылья в следующей строфе приносят дуновение свежести — “des souffles de fraîcheur”. В тексте Готье такой перенос происходит дважды: розовое небо — розовый клюв голубки; прохладный мрамор — прохладное дуновение крыльев. Гумилев в переводе не сохраняет этот смысловой элемент — более того, контекст взаимодействия вообще меняется. У Готье очевидно речь идет о парке: девушка предлагает мужчине стать немым, как мраморный Гермес, и разместиться в беседке (“sous la charmille”), и тогда голубка слетит к нему «со своего дерева» (“de son arbre”). Текст Готье в соответствующей строфе имеет вполне очевидную эротическую составляющую: поэту предлагается разместиться дословно «под беседкой», что активизирует второе значение слова “charmille”: так называется не только беседка-строение, но и парковое украшение-туннель, образованный сплетающимися кронами деревьев. Девушка иносказательно предлагает своему возлюбленному «поставить себя» (“pose-toi”) в этом туннеле и замереть, стать немым, как мраморный Гермес.

У Готье также не упоминается, что Гермес представляет собой именно статую: то, что он назван «мраморным», может быть воспринято не в прямом, а в переносном смысле: холодный, как мрамор, бледный, как мрамор. Образ Гермеса в целом мало подходит для иллюстрации сдержанности — Гермес в античной мифологии является богом торговли, переговоров, богом-посыльным, основными качествами которого являются хитрость и изворотливость, но никак не

немота и сдержанность. Поскольку Готье использовал именно этот образ (а не написал, например, «немой, как мраморная статуя» или «немой, как мраморный Аполлон»), следует предположить, что имелась в виду именно хитрость: мужчине предлагается замереть, застыть, но не по-настоящему, а лишь схитрить, чтобы привлечь к себе робкую голубку. В целом строфа о мраморном Гермесе несет в себе наиболее яркий эротический подтекст: в сочетании с образом туннеля из деревьев, в котором герою предлагается разместиться, призыв читается как «войди и жди».

Гумилев же предлагает герою стихотворения «остановиться», и тогда голубка появится из чащи леса:

«Немой, как статуя Гермеса,
Остановись, и вздрогнет бук, —
Смотри, к тебе из чащи леса
Уже летит крылатый друг»¹⁰.

Любопытен выбор глагола «остановиться»: герой стихотворения у Гумилева как бы уже сам начал движение, и девушка-голубка просит его остановиться, чтобы самой начать встречное движение к нему. При этом герои находятся не в окультуренном парке, но в дикой чаще, и голубка появится из чащи, но не «со своего дерева», как у Готье. При этом третья строфа является логическим продолжением второй: испуганная голубка-любовь вспорхнула, и поэту, к которому обращается девушка, нужно замереть, чтобы она сама прилетела к нему “*sans effroi*”, т. е. «без страха».

В тексте Гумилева голубка убегает и возвращается, при этом нет ни слова о страхе: она видит в мужчине врага, но, когда он становится немым, как статуя Гермеса, она возвращается. Голубка и Гермес вступают в игру: он якобы бежит за ней, она как будто убегает, он останавливается — и она сама двигается к нему. У Готье страсть улетает, когда голубку начинают преследовать, и герою предлагается «сменить дислокацию»: перенестись в беседку и стать немым, причем девушка обращается к нему в императиве.

У Гумилева вопрос «перемены места» решен иначе: игра девушки-голубки с мужчиной не прерывается (у него нет упоминания об улетевшей страсти, любовь лишь «бежит»), но

герои из пространства окультуренного парка (голубка идет по аллее) переносятся в чащу леса. Стихотворение пространственно размещается как бы на границе двух миров: парка с аллеями и статуями и чащи леса (чего нет у Готье): утонченность и культура противостоят дикости (чаще необлагороженного леса). У Гумилева вехи, отмечающие пространство, показывают, что изящная и нежная любовь девушки сталкивается с необузданной страстью мужчины. При этом упоминание конкретного дерева (бука) показывает, что «чаща» леса не так страшна: бук как широколиственное дерево не образует непроходимой чащи, это характерно для северных лесов, хвойных деревьев. Заядлый путешественник, Гумилев, безусловно, не мог не знать, как выглядит бук, и столкновение в одном контексте слов «бук» и «чаща» активизирует семантику границы: герои находятся между окультуренным и неокультуренным миром, сдержанность борется со страстью, и, исходя из оптимистической концовки стихотворения, страсть побеждает, что согласуется с мотивами мировой традиции анакреонтики.

В дальнейшем Гумилев не сохраняет содержащийся у Готье признак «холода»: голубка прилетает к поэту, и он чувствует «дыханье ласковой волны» и «дрожанье легких крыл», но не «прохладу» (“*fraîcheur*”). Как и в предыдущем случае, в тексте Гумилева контакт двух субъектов более тесен: герой чувствует не дуновение крыльев, а их дрожание: голубка как бы прикасается к нему. Вполне логично, что образ холода элиминирован: в подтексте стихотворения — страсть и чувственность, образ холода принципиально не может здесь быть использован.

В переводе данной строфы присутствует также еще один интересный момент: у Готье крылья голубки не охарактеризованы никакими эпитетами, упомянуто лишь, что крылья трепещут (“*palpitation*”) в вихре (“*tourbillon*”), то есть голубка порхает рядом с человеком, обдувая его прохладным ветром крыльев. У Гумилева же использован редуцирующийся, повторяющийся эпитет:

«И ты почувствуешь дыханье
Какой-то ласковой волны
И легких, легких крыл дрожанье
В сверканьи сладком белизны»¹¹.

Прежде всего, текст Гумилева предвосхищает мотив плотского наслаждения: волна «ласковая», сверканье белизны «сладкое» — прилетевшая из чаши леса голубка приятна герою, он испытывает удовольствие от ее присутствия. Во-вторых, использованное им повторение «легких, легких», с одной стороны, подчеркивает, что именно легкость является важнейшей характеристикой крыльев голубки, а с другой — что лирическая героиня, от имени которой выступает поэт, уже охвачена страстью, она как бы спотыкается в речи, заговаривается.

В последней строфе Гумилев вводит имплицитное противопоставление: голубка слетает на плечо героя «уже приручена» — то есть она была неприрученной, а теперь приручена. В сочетании с образом «кубка вина», упомянутым выше, складывается следующий подтекст: девушка изначально была готова к падению, страсть мужчины лишь ненадолго отпугнула ее, а как только он умерил свой пыл, ему удалось «вкусить сладкого вина». В оригинальном же тексте у Готье голубка осталась целомудренной: пригласив героя в “*charmille*”, она, тем не менее, лишь подлетела к нему, а в конце только поцеловала, сама напившись его любви, но не напоив его.

При всей принципиальной важности, которую Гумилев придавал переводу, в работе со стихотворением Готье он счел необходимым отступить от своих принципов переводчика, учитывая важность культурной традиции: текст Готье мало соответствует типичным знакам анакреонтической поэзии, и Гумилев сознательно превращает стихотворение в «более анакреонтическое», усиливая по всему тексту мотив чувственного наслаждения и убирая мотив целомудрия. Так, первые строки стихотворения у Гумилева выглядят принципиально иначе, чем у Готье. Его текст начинается с вопроса «Ты хочешь, чтоб была я смелой?» — это как бы продолжение диалога, девушка откликается на реплику поэта вроде: «Будь смелее», «Не бойся» — и, обращаясь к иносказательному образу голубки, объясняет поэту, как именно необходимо с ней обращаться. Первая же строка задает контекст диалога: общаются уже знакомые люди, и девушке принадлежит вторая реплика. Причем у общения уже есть некая пресуппозиция: герои ранее пытались выстроить отношения — девушка проявила излишнюю робость, и поэт призывает ее к большей смелости, а с ее ответа начинается стихотворение.

У Готье же девушка обращается к поэту, начиная диалог: “Pour que je t’aime, ô mon poète” — «Поскольку я люблю тебя, мой поэт». Поэт не знает о любви девушки, она сама ему об этом сообщает, сразу выставляя определенные границы: «...не пугай слишком мою любовь» — и далее продолжает в регистре своеобразного наставления, инструкции. Первая строка задает тон восприятия всего стихотворения: монолог влюбленной девушки у Готье идет в противовес диалогу знакомых (и, возможно, уже близких друг другу) людей у Гумилева. Это подчеркивается у последнего и решением второй строки: «...так не пугай, поэт, тогда». Здесь «тогда» — в значении «если ты хочешь, чтобы я была смелой, тогда не пугай...». Следовательно, собеседник уже осведомлен о любви девушки и даже пытается ее подбодрить. Героиня Готье пока не знает, взаимна ли ее любовь, а героиня Гумилева уже знает, что поэт отвечает ей взаимностью (вот почему, в частности, она просит его не «пройти в беседку», а «остановиться»).

Русский поэт в своем переводе стихотворения Готье ориентируется не только на букву и дух оригинала, но и на поликультурный диалог с традицией. Французский оригинал в переводе Гумилева преобразован, чтобы стать более приближенным именно к жанровой традиции анакреонтики.

Примечания

- ¹ Пушкин А. С. Гроб Анакреона // Пушкин А. С. Соч. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. С. 10.
- ² Gautier T. Odelette anacréontique // Gautier T. Émaux et Camées. Paris: A. Lemerre, 1890. Vol. 3: Poésies. P. 62–63.
- ³ Гумилев Н. С. Анакреонтическая песенка // Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1988. С. 86.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Gautier T. Odelette anacréontique. P. 62–63.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Гумилев Н. С. Переводы. СПб: Изд-во Пушкинского Дома; Вита Нова, 2019. С. 383.
- ⁸ Gautier T. Odelette anacréontique. P. 62–63.
- ⁹ Гумилев Н. С. Анакреонтическая песенка. С. 86.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же.

Список литературы

1. Багно Вc. «Оазис, где рокочет лира» (Николай Гумилев — переводчик) // Гумилев Н. С. Переводы. — СПб: Изд-во Пушкинского Дома; Вита Нова, 2019. — С. 5–15.
2. Беляева О. Н. Русская анакреонтика как «поэтический турнир» переводчиков // Вестник Удмуртского университета. Сер. «История и филология». — 2007. — № 5. — С. 13–18.
3. Венцлова Т. Вячеслав Иванов и Осип Мандельштам — переводчики Петrarки (На примере сонета СССХI) [Электронный ресурс]. — URL: <https://lit.wikireading.ru/46073> (20.02.2020).
4. Гумилев Н. С. О стихотворных переводах // Гумилев Н. С. Соч.: в 3 т. — М.: Худож. лит., 1991. — Т. 3: Письма о русской поэзии. — С. 28–33.
5. Ионин Г. Н. Творческая история «Анакреонтических песен» // Державин Г. Р. Анакреонтические песни. — М.: Наука, 1987. — С. 296–378.
6. Куликова Е. Ю. «Дальние небеса» Николая Гумилева: Поэзия. Проза. Переводы. — Новосибирск: Свиньин и сыновья, 2015. — 272 с.
7. Куликова Е. Ю. О магистральных и маргинальных путях русской поэзии: «чужие звезды» Николая Гумилева и Павла Булыгина // Критика и семиотика. — 2017. — № 2. — С. 146–164.
8. Лаппо-Данилевский К. Ю. «Анакреонтические песни» Г. Р. Державина и традиция русской анакреонтической оды XVIII века // Литературный факт. — 2017. — № 5. — С. 155–185.
9. Оцуп Н. С. Николай Гумилев: жизнь и творчество. — СПб: Logos, 1995. — 200 с.
10. Поплавская Л. Б. Из истории античной анакреонтики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. — 2008. — № 1. — С. 9–13.
11. Раскина Е. Ю., Сорокина Е. Ю. Стихотворения Н. С. Гумилева, обращенные к Елене Дюбуше, и «Сонеты к Елене» Пьера де Ронсара: образно-символические и сюжетно-типологические параллели // Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Сер. «Філологія. Соціальні комунікації». — 2019. — Вып. 2. — С. 191–196.
12. Салова С. А. Анакреонтическое стихотворение А. Д. Кантемира «О спящей своей полюбовнице» // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2003. — № 6. — С. 20–24.
13. Скибин С. М. Н. М. Карамзин и развитие русской анакреонтики // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2016. — № 11. — С. 46–51.
14. Чернышева Л. В. Эволюция анакреонтики в русской поэзии XVIII в.: дис. ... канд. филол. наук. — Оренбург, 2002. — 183 с.
15. Roux P. D. Le Nouveau Dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays. — Paris: Editions Robert Laffront, 1994. — Vol. 1. — 1069 p.

Alena A. Ustinovskaya

*Moscow Institute of Physics and Technology
(Dolgoprudny, Russian Federation)*

alyonau1@yandex.ru

Translation as Dialogue Between Traditions and Cultures (*Anacreontic Song* by N. Gumilev)

Abstract. The article is devoted to the analysis of the *Anacreontic Song* by Théophile Gautier, translated by N. S. Gumilev, which is examined against the background of the Russian and global Anacreontic tradition. Imitation of Anacreon is rooted in antiquity: his figure became a symbol of light lyric poetry that glorified sensual pleasures. Anacreon's own legacy is not as extensive as pseudo-Anacreontic poetry: this tradition is present in English, French, German, Italian and Russian literature. In the process of translating *Odelette anacréontique* by Théophile Gautier, Gumilev enters into intercultural and inter-traditional communication: his translation is a dialogue with both the French poet and the Anacreontic and pseudo-Anacreontic genre tradition. Despite the statements N. S. Gumilev proposed in his theoretical works on translation issues, which stated that it is necessary to rely on the original text during translation, and that deviations and loose retellings are unacceptable, in some cases he still departs from the original text, deliberately building the subtext of the poem that is absent in the original. Gumilev's translation makes Gautier's poem "more Anacreontic" than the original: Gumilev intensifies the motifs of love, pleasure, sensual pleasure that are significant for pseudo-Anacreontics, introduces the image of wine as a symbol of love that was absent in the original. Gumilev's translation solutions considered in the article represent a kind of editing of Gautier's text that approximated it to the complex of motifs traditionally associated with the work of Anacreon.

Keywords: Gumilev, translation, Gautier, Anacreon, cultural dialogue, Anacreontic lyrics

About the author: *Ustinovskaya Alena A.* — PhD, Associate Professor of the Department of Foreign Languages, Moscow Institute of Physics and Technology (Institutskiy per. 9, Dolgoprudny, 141701, Russian Federation)

Received: March 6, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Ustinovskaya A. A. Translation as Dialogue Between Traditions and Cultures ("Anacreontic Song" by N. Gumilev). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 288–305. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8722 (In Russ.)

References

1. Bagno Vs. “An Oasis Where the Lyre Rumbles” (Nikolay Gumilev — Translator). In: *Gumilev N. S. Perevody [Gumilev N. S. Translations]*. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., Vita Nova Publ., 2019, pp. 5–15. (In Russ.)
2. Belyaeva O. N. Russian Anacreontics as a “Poetic Tournament” for Translators. In: *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya «Istoriya i filologiya» [Bulletin of Udmurt University. Ser. “History and Philology”]*, 2007, no. 5, pp. 13–18. (In Russ.)
3. Ventslova T. *Vyacheslav Ivanov i Osip Mandel'shtam — perevodchiki Petrarki (Na primere soneta CCCXI) [Vyacheslav Ivanov and Osip Mandelstam Are Petrarch's Translators (On the Example of the 311th Sonnet)]*. Available at: <https://lit.wikireading.ru/46073> (accessed on February 20, 2020). (In Russ.)
4. Gumilev N. S. About Poetic Translations. In: *Gumilev N. S. Sochineniya: v 3 tomakh [Gumilev N. S. Works: in 3 Vols]*. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1991, vol. 3: The Letters on Russian Poetry, pp. 28–33. (In Russ.)
5. Ionin G. N. Creative History of Anacreontic Songs. In: *Derzhavin G. R. Anakreonticheskie pesni [Derzhavin G. R. Anacreontic Songs]*. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 296–378. (In Russ.)
6. Kulikova E. Yu. «Dal'nie nebesa» Nikolaya Gumileva: Poeziya. Proza. Perevody [“Far Heaven” by Nikolay Gumilev: Poetry. Prose. Translations]. Novosibirsk, Svin'in i synov'ya Publ., 2015. 272 p. (In Russ.)
7. Kulikova E. Yu. About *Magistral* and *Marginal* Ways of Russian Poetry: Nikolay Gumilev and Pavel Bulygin's “Alien Stars”. In: *Kritika i semiotika [Critique and Semiotics]*, 2017, no. 2, pp. 146–164. (In Russ.)
8. Lappo-Danilevskiy K. Yu. “Anacreontic Songs” by G. R. Derzhavin and the Tradition of the Russian Anacreontic Ode of the 18th Century. In: *Literaturnyy fakt [Literary Fact]*, 2017, no. 5, pp. 155–185. (In Russ.)
9. Otsup N. S. *Nikolay Gumilev: zhizn i tvorchestvo [Nikolay Gumilev: Life and Work]*. St. Petersburg, Logos Publ., 1995. 200 p. (In Russ.)
10. Poplavskaya L. B. From the History of Ancient Anacreontics. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Yazyk i literatura [Vestnik of Saint Petersburg University. Language and Literature]*, 2008, no. 1, pp. 9–13. (In Russ.)
11. Raskina E. Yu., Sorokina E. Yu. N. S. Gumilev's Poems Addressed to Elena Dubouche and “Sonnets to Elena” by Pierre de Ronsard: Figurative-Symbolic and Plot-Typological Parallels. In: *Vcheni zapiski Tavriys'kogo natsional'nogo universitetu imeni V. I. Vernad'skogo. Seriya «Filologiya. Sotsial'ni komunikatsii» [Executive Notes of the Tavris National University of V. I. Vernadsky. Ser. “Philology. Social Commune”]*, 2019, no. 2, pp. 191–196. (In Russ.)
12. Salova S. A. Anacreontic Poem by A. D. Kantemir “About Sleeping His Lover”. In: *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta [Vestnik of the Orenburg State University]*, 2003, no. 6, pp. 20–24. (In Russ.)

13. Skibin S. M. N. M. Karamzin and the Development of Russian Anacreontics. In: *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [*Vestnik of the Orenburg State University*], 2016, no. 11, pp. 46–51. (In Russ.)
14. Chernysheva L. V. *Evolyutsiya anakreontiki v russkoy poezii XVIII veka: dis. ... kand. filol. nauk* [*The Evolution of Anacreontics in Russian Poetry of the 18th Century. PhD. philol. sci. diss.*]. Orenburg, 2002. 183 p. (In Russ.)
15. Roux P. D. *Le Nouveau Dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays* [*The New Dictionary of Works of All Times and All Countries*]. Paris, Editions Robert Laffront Publ., 1994, vol. 1. 1069 p. (In French)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8503

УДК 82-14

А. В. Петров*Магнитогорский государственный технический
университет им. Г. И. Носова**(Магнитогорск, Российская Федерация)*

alexpetrov72@mail.ru

Поэтика цикла новогодних стихов М. В. Исаковского (сравнительно-типологический аспект)

Аннотация. Шесть новогодних (эонических) стихотворений М. В. Исаковского, написанных в период с 1942 по 1972 г., рассмотрены в статье как неавторский цикл со своим «сюжетом». В нем нашли отражение такие философские концепты, как смерть, вина, страдание, случайность и др., обнаружившие себя в сакральный момент времени — под Новый год. В трех «фронтowych» тостах отразилось чувство вины Исаковского перед самим собой и народом, стремление Словом «заключить» враждебные силы и тем приблизить победу. Шуточный послевоенный тост 1948 г. манифестировал возвращение жизни в СССР в мирную колею, знаком чего стали государственные и семейные праздники, застолья. В официальном «газетном» тосте «за 1958 год» выражена идея «нового счастья», акцентирующая мотив мирных трудовых подвигов советского народа; стихи «на 1973 год» могут быть названы исповедальными. Новогодние стихи Исаковского анализируются в контексте двух традиций — русской эонической поэзии и ритуальных тостов. В ходе исследования удалось проследить связь со стихотворениями В. А. Жуковского, П. А. Вяземского, М. И. Цветаевой, А. Т. Твардовского. Новогодний стихотворный тост, с одной стороны, стал в годы войны одним из многих жанров, способствовавших единению русского народа перед лицом смертельной опасности, с другой — сохранил в себе ряд архаичных топосов (переживание новогоднего пограничья как сакрального времени, ритуальные магические формулы, заклинающие Смерть, Время и Судьбу, библейский архетип богоизбранного народа и др.).

Ключевые слова: М. В. Исаковский, новогодняя поэзия, эоническая поэзия, Великая Отечественная война, церемониальный тост, компаративистика, библеизмы

Об авторе: *Петров Алексей Владимирович* — доктор филологических наук, профессор кафедры языкознания и литературоведения института гуманитарного образования, Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова (пр. Ленина, 38, г. Магнитогорск, Российская Федерация, 455000)

Дата поступления: 15.08.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Петров А. В. Поэтика цикла новогодних стихов М. В. Исаковского (сравнительно-типологический аспект) // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 306–330. — DOI: 10.15393/j9.art.2020.8503

Главная драгоценность литературного наследия Михаила Васильевича Исаковского (1900–1973) — его песни. Они хорошо изучены и давно стали частью нашей культуры, по-прежнему звучат на российском радио и телевидении. При этом непесенная лирика Исаковского незаметно отошла на второй план: так, ее исследование в формате научной диссертации фактически прекратилось к 1970-м гг.

Изучая маргинальные жанры в русской поэзии (см.: [Петров, 2009]), мы остановили свое внимание на новогодних, или эонических, стихах поэта. Всего их шесть. В его творчестве они появляются внезапно: в декабре 1942 г. («1943-й год»), затем Исаковский встречал стихами следующие два военных новолетия — 1944-й («Новогодний тост») и 1945 г. («В новогоднюю ночь»). Его послевоенные новогодние стихи являются еще более «случайными», демонстрируя саму природу эонической поэзии. Представляют они два модуса этой окказиональной поэтической продукции: *шуточный* («Застольная бесконечная. На все случаи жизни», написанная на 1949 г.), и *философический* («Тост» на 1958 г. и «Никто мне в детстве не дарил игрушек. У новогодней елки» — стихотворение, созданное перед последним в жизни поэта новогодним праздником, в декабре 1972 г.).

Этими стихами отмечены наиболее значимые для Исаковского, в каком-то смысле избранные «годы-события» в его судьбе на протяжении 30 лет: Великая Отечественная война, послевоенные будни, хрущевская «оттепель», приближающаяся смерть.

Советские поэты писали стихи о празднике Нового года крайне редко: например, у ближайшего друга Исаковского — А. Т. Твардовского — их три (1935, 1941 и 1959 г.), а у главных «недрузгов» — С. И. Кирсанова и Н. А. Заболоцкого — ни одного. Схожая картина наблюдается во всей советской поэзии

1920–1980-х гг., что легко проверить методом сплошного просмотра собраний сочинений. На этом фоне шесть новогодних стихотворений — не так уж и мало. К лучшим поэтическим произведениям Исаковского они не относятся, в его сборники обычно не включаются, тем не менее некоторого внимания заслуживают хотя бы потому, что являются частью давней и устойчивой литературной традиции (см. об этом: [Петров, 2009, 2015]), которую можно считать одним из «лиро-философских метатекстов» (см.: [Радионова]) русской литературы.

Новогодние стихи Исаковского 1942–1944 гг. отражают все идеологемы советской поэзии периода Великой Отечественной войны и могут быть отнесены к ее «публицистической», или «газетной», стилевой тенденции. В этом смысле ничего принципиально нового они не несут: всё те же инвективы, призывы, мотивы ненависти и мести, выражение коллективной точки зрения и пр. (см.: [Добренко], [Кукулин], [Поэзия Великой Отечественной войны...], [Соцреалистический канон]). Стихотворение 1948 г. занимает свое, пусть небольшое, место в ряду русских шуточных эронических стихов XVIII–XX вв. Стандартным и даже внешне «плакатным» является стихотворение 1957 г., при этом оно может быть истолковано в феноменологическом ключе — как выражение скрытых от наблюдателей дум и надежд Исаковского. Наиболее лично звучащим, исповедальным по сути, оказалось стихотворение 1972 г., которое, по-видимому, не предназначалось для печати.

Именно в «новогодней» составляющей этого неавторского цикла и обнаруживается не освещенная пока еще в науке сторона поэтического наследия Исаковского. По нашему мнению, календарные «стихи на случай» (каковыми по своей жанровой природе являются новогодние стихотворения) нередко маркируют, у Исаковского в частности, одну из экзистенциальных, так называемых «пограничных», ситуаций. Немецкий философ К. Ясперс насчитывал их не менее пяти и определял так: «...я должен умереть, должен страдать, должен бороться, я завишу от случайности, я с неизбежностью обнаруживаю собственную вину» [Ясперс: 21]. В стихах Исаковского представлены все пять «ситуаций», что само по себе

необычно как для новогодней лирики в целом, так и для творчества поэта, известного прежде всего своими лирическими любовными песнями, а отнюдь не философичностью. Объяснить это можно, с одной стороны, топикой и философской проблематикой эонической поэзии, которые были унаследованы Исаковским, полагаем, по большей части бессознательно; с другой — сформировавшимися у него принципами писательского и личного поведения, обусловленными, в свою очередь, его индивидуальным «я» и необходимостью встраиваться в меняющиеся реалии советской жизни и литературы.

В центре дальнейшего анализа будет контекст, заданный сюжетообразующей — «событийной», по терминологии современного исследователя лирических метатекстов [Радинова: 30], — ситуацией пяти из шести рассматриваемых стихотворений. Из поэтов — предшественников Исаковского такой же повышенный интерес к ней проявил только В. П. Буренин в 1870–1880-е гг. Эта странная общность, на которой мы останавливаться здесь не будем, определяется, на наш взгляд, публицистическим, газетно-журнальным характером данного лирического сюжета, использованного двумя столь разными русскими писателями.

Итак, этим сюжетом, определившим архитектуру пяти новогодних стихотворений Исаковского, стал *поздравительный тост*. Стихотворение «на 1944 год» так и называется — «Новогодний тост»; «на 1945-й» в газетном варианте имело название «Фронтowej тост»; стихи «на 1949 год» — «Застольная бесконечная»; «на 1958 год» — «Тост». В 1938 г. Исаковский написал шуточную «Писательскую застольную» (на мотив белорусской песни «Бывайте здоровы»), а в последний предвоенный год — оптимистичную гражданственную «Застольную песню». В своей жанровой основе застольными песнями являются и его новогодние стихи 1940-х гг. Однако песенная природа прямо декларирована только в последнем из «военно-новогодних» стихотворений — «В Новогоднюю ночь» (30 декабря 1944 г.):

«Так давайте ж споем
Про нее за столом
И давайте нальем
За нее» (родину. — А. П.)¹.

Бодрый двустопный анапест, нечастый у Исаковского размер, явно взят из «застольной» 1940 г., но с существенными поправками в рифмовке и в строфике. Последние придали ему более драматичное звучание. В двух предшествующих новогодних стихах песенное начало выражено по-иному. Поясним нашу мысль.

Как отмечалось выше, до Великой Отечественной войны Исаковский новогодних стихов не писал, как и Твардовский, например. Но обращает на себя внимание то, что стихотворение Твардовского «Новогоднее слово» было напечатано 1 января 1942 г. в газете «Красная Армия» и больше во время войны, да и позднее (за единственным исключением), поэт к этому жанру не возвращался. Опубликовав новогодние стихи ровно через год, Исаковский, по сути, подхватил начинание своего когда-то протеже, а теперь младшего, но более маститого друга, буквально реализовав, а где-то просто повторив зафиксированную тем идейно выдержанную «новогоднюю программу». Что это за программа? Сошлюсь на свою статью об эонических стихах Твардовского [Шердюкова, Петров], дополнив ее рядом новых наблюдений.

В «Новогоднем слове» изменению подвергся идейно-художественный «код»: изначальный религиозный заменен гражданско-патриотическим. Слово в истории русской литературы — это, как известно, жанр духовного, а с XVIII в. и светского красноречия. Проповедник или облеченный властью и авторитетом общественный деятель адресует свою новогоднюю поздравительную речь максимально широкому кругу «посвященных». В стихах Твардовского это, с одной стороны, «друг, товарищ, брат»² — солдаты и офицеры Красной Армии, с другой — «друзья, родные иль дети» — гражданские лица. В сакральный временной промежуток — в новогоднюю ночь — и будет произнесена, после окончательной победы над врагом, речь о таинстве любви к Родине, о героических буднях войны, о ненависти к врагу. Здесь хорошо просматривается

один из трех важнейших «экзистенциальных архетипов» поэзии о Великой Отечественной войне, названный В. Ю. Даренским «вхождением в сакральную общность людей Родины» [Даренский: 100].

Намечен в «слове» Твардовского и мотив новогоднего тоста:

«И — ради праздника — в избе
С хорошим дедом выпить»³.

Этот стихотворный размер — чередующийся четырех- и трехстопный ямб — Исаковский оставляет в двух своих стихах — на 1943-й и 1944 год. Кроме того, сохранив пафос предшественника, Исаковский, в свою очередь, меняет жанровый код своего новогоднего «послания», адресованного читателям всего Советского Союза.

Около лета 1942 г. он создает стихотворение «В прифронтовом лесу», положенное на музыку И. Блантером, быстро завоевавшее популярность в качестве песни в тылу и на фронте (см. об этом: [Железный: 101–104]). Оно написано теми же самыми чередующимися строками четырех- и трехстопного ямба, только уже со сплошными мужскими окончаниями и с делением на четверостишия. Эти «коррективы» подчеркнули песенно-стансовую природу стихотворения и удачно легли на ритм вальса. Точно такие же стиховые маркеры использованы и в «1943-м годе»; при этом строфический объем двух стихотворений Исаковского практически совпадает: одиннадцать и двенадцать строф соответственно. В новогодние стихи, следовательно, оказалась «вписана» популярная, узнаваемая мелодия вальса и сопровождающие, усиливающие ее суггестивность и лиризм. «Газетные» стихи зазвучали очень интимно и певуче:

«В землянках, в сумраке ночном,
На память нам придет —
Как мы в доме своем родном
Встречали Новый год;

Как собирались заодно
У мирного стола,
Как много было нам дано
И света и тепла. <...>» (250).

Форма поздравительного тоста, в сравнении с «Новогодним словом», придала им еще большую интимность и проникновенность. Однако эта структура несла в себе и другие, гораздо более архаические смыслы и имела небезынтересную предысторию в русской поэзии. Остановлюсь на них подробнее, проводя типологические параллели со стихами Исаковского.

Как и многие стихотворные жанры, приуроченные к праздникам, в том числе календарным, тост генетически связан с обрядом и ритуалом, откуда, в частности, идет его заклинательный характер. Судя по всему, обрядово-магическое целелеполагание питья алкогольных напитков сформировалось в глубокой древности⁴. Большая часть соответствующих обрядов имела характер посвящения, или инициации, и сопровождала различные акты социальной коммуникации: «Основное обрядовое значение П<итья> заключается в его коллективном характере: П<итье> укрепляет социальные связи, маркирует включение в социум новых членов или изменение статуса старых, служит приметой особого (сакрального) времени и особых событий»⁵. Следует также отметить, что эоническая поэзия выработала собственный набор заклинательных формул, призванных магически воздействовать на Время, Судьбу и Счастье.

У Исаковского императивы и синонимичные им грамматические формы, которые чаще всего являются оболочкой для заклинательных формул, таковы:

1) В стихотворении «1943-й год»: «*Так этому и быть!*», «И Гитлер больше *пусть не ждет* / Домой солдат своих, — / *Да будет сорок третий год* / Последним годом их!» (251).

2) Во втором, «на 1944 год», использованы конструкции с союзом «*чтоб*»: чтобы «стереть с лица земли» «ненавистного врага»; чтобы его навсегда «погребли» снега; чтобы он бежал «в отчаянье домой / И *чтоб* уйти не смог»; чтобы земля отдохнула «от грохота атак» и итоговое «заклинание-тост» — «Поднимем тост, мои друзья, / *Чтоб* это было так!» (262–263).

3) В третьем используются глаголы в будущем времени и суггестивные возможности повторов, нанизывание синонимов: «Мы вернемся, придем, / Мы увидим свой дом, — / И да будет та встреча светла!» (275). Кроме того, в этом стихотворении, на победный 1945 год, четырнадцать раз использована «заклинательно-тостовая» анафора за: «за того, кто нас ждет», «за своих матерей», «за подруг, за друзей» и т. д. (275). Для сравнения: в стихах «на 1944 год» предложно-падежная формула «за <кого>» использована десять раз, в стихах «на 1943 год» — один раз, как воспоминание о былом, довоенном счастье.

Таким образом, смысловая динамика использования такого топоса, как *магические заклинательные новогодние формулы*, в стихах Исаковского связана с «особыми событиями» и «сакральным временем»: от пожелания смерти врагу до заклинания тех, кто ждет солдат дома, и заклинания Времени и Судьбы, которые должны позволить солдатам вернуться домой живыми. Ситуация «событийная» превращается в «бытийную» (об этой антитезе см.: [Радионова: 29–60]).

Тост, как уже упоминалось, это и часть церемонии, ритуала. Собственно, о церемониальных тостах на Руси мы узнаем из записок иностранцев не ранее XVI в., когда «при дворе московского государя» возник обычай пить «за здоровье иностранных послов»⁶. В России краткие застольные речи становятся неотъемлемой частью светских праздников в Петровскую эпоху. Переход церемониальных тостов из придворной / политической культуры в культуру литературную, а именно стихотворную, затянулся почти на целое столетие. Сначала данный речевой жанр появился в стихах военно-патриотических, затем — в новогодне-поздравительных. Следует отметить, что русская эоническая поэзия вплоть до 1820-х гг. *застольных благопожеланий* не знала. Объединение тоста и новогоднего поздравления в русской поэзии вероятно впервые происходит в дружеском послании П. А. Вяземского «1828 год»:

«Друзья! по вздоху, полной чаше
За старый год! и по тройной
За новый! Будущее наше
Спит в колыбели роковой»⁷.

Вероятнее всего, именно жанр дружеского послания стал одним из «катализаторов» появления застольных тостов в нашей поэзии. «Друзья» в новогодних стихах Исаковского, хотя и производят впечатление реально существующих персонажей, являются топосом (той же дружеской застольной песни, например). Ср.: «И вот, друзья, мы здесь теперь — / Наедине с войной. <...> / Друзья мои, бойцы» (251); «Друзья мои и весь народ, / Поднимем этот тост» (262); «Наливайте, друзья, / Поднимайте, друзья!» (275).

Нужно помнить, что большая часть военно-патриотической лирики Исаковского, в том числе новогодние стихи, является ролевой. Здесь, видимо, сказалась инерция привычного для поэта жанра песни с ее отличным от автора мужским или женским «я». Кроме того, Исаковский из-за серьезных проблем со зрением не мог принять участия в военных действиях даже в качестве военкора, как то было со многими его коллегами по цеху. И потому концепт «Друзья» в его стихах — это все-таки и реалья — пронзительное желание быть вместе со всем народом, друзьями и бить врага.

Архетипический для нашей литературы военно-патриотический стихотворный текст, архитектоника которого целиком строится на череде ритуальных тостов, был создан в эпоху Отечественной войны 1812 г. Им является «Певец во стане русских воинов» (1812) В. А. Жуковского. Это стихотворение обладает колоссальным и до сих пор до конца не выявленным художественным потенциалом как в способах и приемах создания образа врага, так и в мобилизации коллективного сознания на дело защиты родины и уничтожения захватчиков (ср.: [Кашкина]). Стилистические и образные переключки между произведением времен войны 1812 г. и «публицистической» поэзией 1941–1945 гг. разнообразны и многочисленны. Достаточно отметить, например, что «Певец...» написан чередующимся четырех- и трехстопным ямбом. Но нас интересует мотив, который проявился в поэзии периода Великой Отечественной войны не столь уж и неожиданно, — *пожелание, с кубком (чашей, стаканом) в руках, смерти врагу.*

У Жуковского здесь вполне узнаваемы библейские прежде всего ветхозаветные аллюзии:

«Наполним кубок! меч во длань!
Внимай нам, вечный мститель!
За гибель — гибель, брань — за брань,
И казнь тебе, губитель!»⁸.

У Исаковского в стихах «на 1943 год» библейская образность остается на уровне приема фразеологизма и метафоры, связи которых со Священным Писанием и религиозным чувством оборваны:

«Мы встретим (Новый год. — А. П.) в грохоте боев,
Взметающих снега,
И чашу смерти до краев
Наполним для врага.
И вместо русского вина, —
Так этому и быть! —
Мы эту чашу — всю, до дна —
Врага заставим пить» (курсив мой. — А. П.) (251).

Романтическому «мечу во длани» Жуковского соответствует у Исаковского поднятое боевое оружие:

«В лесах, в степях, при свете звезд,
Под небом фронтовым,
Мы поднимаем этот тост
Оружьем боевым» (252).

«Звезды» и «небо» суть мифопоэтические «общие места» эонической поэзии, в которой с конца XVIII в. смена лет нередко стала изображаться на фоне космического пейзажа с участием «гостей» из иного мира. У Исаковского и Твардовского этот топос принял форму квазиреалистической пейзажной детали.

В литературоведении существует мнение о том, что «чаша смерти» в стихотворении Исаковского восходит к евангельскому сюжету о Гефсиманском саде и к словам (молитве) Христа «Да минует меня чаша сия» (Мф. 26:39) [Баруткина: 87–88]. Однако в Евангелии этот сюжет является реминисценцией ветхозаветной «чаши ярости», а также мотива Господней мести врагам избранного народа из Книги пророка Исаии:

«Воспряни, воспряни, восстань, Иерусалим, ты, который из руки Господа выпил *чащу ярости* Его, *выпил до дна чащу опьянения*, осушил» (Ис. 51:17) (курсив мой. — А. П.);

«Так говорит Господь твой, Господь и Бог твой, *отмщающий за Свой народ*: вот, *Я беру из руки твоей чащу опьянения*, дрожжи из *чаши ярости* Моей: ты не будешь уже пить их. *И подам ее в руки мучителям твоим*, которые говорили: тебе: «пади ниц, чтобы нам пройти по тебе»; и ты хребет твой делал как бы землю и улицу для проходящих» (Ис. 51:22–23) (курсив мой. — А. П.) (об идиоме см.: [Шулежкова: 142, 174]).

Появление в русской поэзии мотива новогоднего тоста («спича») в связи с военными событиями точно датировать не представляется возможным. В 1870-е гг. мы находим его в стихотворных фельетонах В. П. Буренина о франко-прусской войне; возможно, такие стихи могут обнаружиться в периодике времен Крымской войны, когда краткие застольные пожелания стали неотъемлемой частью чествований защитников Севастополя. В годы Первой мировой и Гражданской войн военно-патриотические тосты, приуроченные к Новому году, были распространены уже повсеместно. Среди авторов подобных стихов — В. В. Князев (1913), Н. Я. Агнивцев (1916), В. Я. Брюсов (1917–1918), М. И. Цветаева (1921–1922) и др.

Остановимся здесь только на цветаевских стихах, но прежде стоит напомнить, что сама традиция подводить итоги политическим событиям уходящего года, обычно военным победам, была введена в нашу литературную культуру «петербургскими немцами» — одическими поэтами 1730-х гг. — как отклик на русско-турецкие конфликты в царствование Анны Иоанновны [Петров, 2009: 56–68].

Нам уже приходилось писать о новогодних стихах Цветаевой [Петров, 2015]; дополню прежние свои наблюдения. Как новогодний тост построено одно из трех ее энических стихотворений периода Гражданской войны — «Новогодняя» (15 января 1922 г.). По своему пафосу оно весьма далеко от стихов Исаковского, тем более что Цветаева воспекает Белое движение, поэтому сперва уделим внимание поэтике — а именно: двум художественным деталям и некоторым идеологическим сходствам двух поэтов. Первая деталь — форма обращения

(апеллятива) автора к единомышленникам, вторая — наименование сосуда, из которого пили, провозглашая тост.

В новогодних стихах Исаковского, как помним, круг тех, к кому обращен тост, последовательно обозначен словом «друзья», хотя в его поэзии военных лет частотно и слово «товарищ(и)». Тем не менее как апеллатив более характерно выражение «друзья»; ср. в том же «В прифронтовом лесу»: «Сидят и слушают бойцы — / Товарищи мои», но — «Идем, друзья, идем!» (229–230). Цветаева чередует в «Новогодней» два слова-апеллятива — «братья» и «товарищи». При всей неуловимости смысловых оттенков в этих трех синонимичных поэтизмах, обозначающих один «экзистенциальный архетип» (ср. выше в стихах Твардовского), есть все-таки и ощутимая разница в использовании их двумя поэтами. Полагаем, что интимно-личностное «друзья» у Исаковского, ближайшим образом восходящее, по нашему мнению, к жанру дружеского послания, является неким «психотерапевтическим» восполнением невозможности для поэта участвовать в боевых действиях, бок о бок с близкими людьми. У Цветаевой, которая тоже в боях не участвовала, но имела в виду своего мужа С. Эфрона, говорится о боевом братстве / товариществе (Белая армия / эмиграция), а слово «братья» употреблено ею еще и в национально-этническом смысле, как «братья-славяне» (русские и чехи). Ср.:

«Братства славный обряд –
За наш братственный град
Прагу — до — хрусту
Грянь, богемская грань!
Грянь,
Кружка о кружку!»⁹

Итак, (богемская) *кружка*. Из толстого стекла или хрусталя, граненая, с железной крышкой (ср.: «как сталь об сталь»). Таков сосуд, которым в Праге остатки Добровольческой армии поднимали тост за новый 1922 г. Национально специфичный и нечастый в русской поэзии, он несет на себе оттенок демократичности (ср. известную державинскую «Кружку» (1777)) в сравнении с романтическими «кубками», «чашами» и «бокалами».

У Исаковского находим динамику в использовании номинаций сосуда для тоста. В стихах 1942 г. это метафора — библейская «чаша смерти», из которой, напомним, врага заставляют пить «*русское вино*». Сами же русские воины поднимают тост «оружьем боевым» (тоже метафора). В стихотворении 1943 г. конкретного наименования нет, есть лишь оборот «поднимем тост» и многократная конкретизация того, *за что* его поднимают. В третьем стихотворении, «на 1945 год», появляются «чарки»: «Наши чарки осушим до дна!». Как именно представлял Исаковский чарку, сказать трудно, ибо ее внешний облик в течение многих веков менялся очень сильно. Скорее всего, это поэтизм с отсылками к старинному русскому происхождению сосуда (ср. выше: «*русское вино*»). О ритуальных смыслах тоста я уже писал; следует добавить, что у Цветаевой, как и у Исаковского, тоже появляется известная формула — «русский Бог»:

«Еще жив — русский
Бог! Кто верует — встань!
Грянь,
Кружка о кружку!»¹⁰

История этого оборота прослеживается в статье С. А. Рейсера [Рейсер]; здесь важно отметить, что он присутствует в «Певце...» Жуковского и что Цветаева освобождает это выражение от устойчивых иронических обертонов, приданных ему П. А. Вяземским еще в 1828 г., возвращая «русскому Богу» его исходное, серьезное значение. Для советского исследователя в 1961 г. это — набивший оскомину штамп, «реакционная», «официальная формула русского самодержавия», «квасного патриотизма» и т. п. С. А. Рейсер констатировал, что «русский бог погибает, просуществовав приблизительно столетие» и что в патриотических стихах на момент 1914 г. эта формула уже не встречается [Рейсер: 69]. Как видим, Цветаева в 1922 г. использует данную идиому в первоначальном ее значении: «русский Бог» — покровитель и спаситель русского народа в годину бедствий. По сути, библеизм «чаша смерти» у Исаковского и формула «русский Бог» у Цветаевой в исконных своих смыслах означают одно и то же — *Божественную помощь избранному народу*.

Можно сделать вывод о том, что у Цветаевой — в открытой форме, у Исаковского — в завуалированной, неосознанной — обнаруживается желание стать *Певцом* национального единства («братства» ли, «товарищества» ли) и данным только *Поэту* оружием — Словом — заклясть в сакральный временной момент врага и Судьбу.

После 1945 г. «экзистенциальные архетипы» поэзии о войне отошли на второй план и «серьезная» составляющая ритуального «фронтового» тоста себя исчерпала. Можно было, следовательно, вновь обратиться к «несерьезной», опробованной еще до войны. Шуточное, а возможно, фельетонное, стихотворение Исаковского «Застольная бесконечная. На все случаи жизни»¹¹ классифицируется как новогоднее по дате написания — 31 декабря 1948 г. — и по первому куплету. Песня состоит из восьми пронумерованных фрагментов — неизменного 8-стишного рефрена и 8-стишных же куплетов с варьирующимися деталями. В конце стихотворения поставлена цифра «9» и написано «и т. д.». Подразумевается, что продолжение легко сочинить на любой другой праздник. В рефрене содержится предупреждение о том, «что и водка и вино / Вред приносят людям». В первом куплете говорится о праздновании Нового года, о том, что «раз уж собрались мы вместе», то «придется по маленькой выпить», а потом, «чтоб не обидеть хозяев», налить еще по одной. В последующих куплетах перечисляются семь других случаев из жизни советского человека, подходящих для тостов: именины, Первое мая, свадьба, «прибавленье» в семье, «праздник Октябрьский», поступление в институт, «за наше здоровье». Набор ситуаций эклектичный; заметно лишь, что объединены здесь праздники государственные и частные, семейные. Праздник Нового года (не забудем: сакральный временной момент) как бы дает начало годовому циклу радостных событий в жизни всей страны, счастливых случаев в жизни советского человека и... все того же пьянства. Последнее подано в этих стихах как традиция, но и как неизбежное зло. В целом «Застольная бесконечная» представляет собой шуточную зарисовку из послевоенного советского быта.

Через десять лет Исаковский напишет небольшое стихотворение на наступление 1958 г. (позднейшее название — «Тост»):

«Мой тост, и слово, и присловье —
За правды сущей торжество,
За светлый разум, за здоровье,
За честь народа моего!
За славный труд, за подвиг новый,
За свет, что светит нам вдали;
За мир, где хватит счастья вдоволь
Для всех людей, для всей земли!» (334)

Ключ к истолкованию этих восьми стихов кроется, возможно, в факте его публикации в газете «Правда» — в номере от 1 января 1958 г. под заглавием «Пожелание». Адресовано оно, следовательно, всему советскому народу и выражает официальную точку зрения. Последняя довольно абстрактна: в поздравлении практически не угадывается какой-либо узнаваемый исторический контекст (в отличие, например, от других стихов Исаковского к государственным праздникам и юбилеям). В этом отношении его «оттепельный тост» заметно разнится от «фронтовых», два из которых тоже были опубликованы в первоянварских номерах «Правды». А ведь прошедший, 1957 год был и в СССР, и в мире насыщен разнообразнейшими и даже эпохальными событиями: Н. С. Хрущева едва не сняли с поста первого секретаря ЦК КПСС; в Москве был открыт VI международный фестиваль молодежи и студентов; наша страна вывела на околоземную орбиту два спутника, второй из них — с собакой Лайкой; была запущена первая в мире межконтинентальная баллистическая ракета; в конце 1957 г. был спущен на воду атомный ледокол «Ленин»; в прокат вышли кинофильмы «Тихий Дон», «Хождения по мукам», «Летят журавли», «Коммунист», «Высота». Очевидно, что можно было написать блистательный «годовой отчет» о событиях в стране — «панораму истории» [Радионova: 36], ведь жанровый формат новогоднего стихотворения это допускал и прецеденты в нашей поэзии имелись. Однако у Исаковского находим лишь «общие места» новогодних поздравлений и в целом тостов-здравниц, прежде всего топос «нового счастья» и его подходящие к эпохе «оттепели»

словесно-образные репрезентации. С одной стороны, поэт избежал славословий в адрес конкретных лиц, что составляло один из модусов эонической поэзии, с другой — складывается ощущение, что он вновь хочет заклать Время, но теперь уже по-другому — не прямо, как во время войны, а словно желая «не сглазить» налаживающуюся в стране жизнь.

Совсем в иной тональности выдержано последнее новогоднее стихотворение поэта, которое было опубликовано уже в посмертном издании его сочинений — «Никто мне в детстве не дарил игрушек. У новогодней елки» (дек. 1972 г.). Оно и традиционно, и уникально. Немало русских поэтов задумались в конце декабря о том, как они провели год уходящий и что их ждет в предстоящем. Одни выбрали для своих стихотворений элегический код (Д. В. Веневитинов, Н. М. Языков, А. В. Кольцов и др.), другие — горацанский (Г. Р. Державин, И. М. Долгоруков) или псалмодический (В. К. Кюхельбекер). Отзвуки всех трех кодов в произведении Исаковского имеются. Уникальность же его состоит в том, что это единственное из полутора сотен русских эонических стихов XVIII–XX вв., в котором автор пишет о всей своей жизни, а не о прошедшем годе. Перед нами, иными словами, исповедальное произведение, написанное, видимо, в больнице (см.: [Аннинский: 317]), — «панорама судьбы» [Радионова: 36]. Тосты, официальные и коллективные, наконец закончились. Теперь, перед последним в жизни новолетием, можно оглянуться на свое прошлое и просто помечтать о том будущем, которому уже не суждено случиться. Все, кто близко знал Исаковского, говорили о его открытости, искренности и честности; один из его ближайших друзей, А. Т. Твардовский, подчеркивал верность Исаковского двум «исходным принципам художественного отношения к действительности — искренности и правдивости»¹². У Исаковского, отмечал его младший друг, есть «слабые стихи. Он говорит иногда слова готовые, взятые из привычного слуху лексикона газет, но о нем никогда нельзя сказать, что он говорит слова, в которые сам не верит»¹³.

«Никто мне в детстве...» является у Исаковского так называемым «последним стихотворением» (см.: [Петров, 2018]). Как феномен культуры, как «поэтический текст особого типа»

это понятие рассматривает в своей антологии-монографии «Последнее стихотворение 100 русских поэтов XVIII–XX вв.» Ю. В. Казарин. Исследователь справедливо указывает, в частности, на его экзистенциальную природу [Последнее стихотворение...: 17, 39, 48]. Замечу, что ни одно произведение Исаковского в эту антологию не вошло, хотя целый ряд их хорошо вписывается в парадигму «Последнего стихотворения».

В «Никто мне в детстве...» описаны, по сути, две «ситуации крушения», или «провала» (К. Ясперс). Первая была задана Судьбой: в детстве у героя не было ничего — игрушек, праздничных подарков, книг, путешествий, школьной формы. Неожиданным образом он оказывается похож на персонажа сказок о «горе-злосчастье»: «Что хорошо — к другим само катилось, / А что плохое — доставалось мне...»¹⁴. Об этом Исаковский неоднократно писал в горьких стихах о своем детстве. «Случай», «страдание», «ненадежность мира» — эти «пограничные ситуации» были, однако, преодолены, но не самым автобиографическим героем, а... другим Случаем:

«Но я отнюдь не жалею на это
И не ищущу спасительной статьи:
С тех пор как взвился жаркий стяг Советов,
Все жалобы рассмотрены мои;
Все судьбы изменились людские,
И, с вещим словом ленинским в душе,
Мы за полвека сделали такие,
Что нам весь свет завидует уже»¹⁵.

Речь явно идет о материальных и социальных благах, полученных самим автором, во-первых, и о коллективистских ценностях жителей «страны Советов», во-вторых. Строфы эти примыкают также к «лениниане» Исаковского. Далее в стихотворении описывается вторая «пограничная ситуация», которую ни советская, ни другая власть одолеть не в силах, ибо она — бытийная. Возникает эта ситуация, когда у героя есть, казалось бы, все:

«И все мои несчастья и ненастья
Давно прошли. Рассеялись давно.

И жить бы мне, забыв про все невзгоды, —
 Просторно, щедро, а не как-нибудь.
 Да только жаль, что быстро тают годы
 И их уже никак нельзя вернуть»¹⁶.

«В пограничных ситуациях, — писал К. Ясперс, — или обнаруживается ничто, или становится осязаемым то, что подлинно, несмотря на всю мимолетность мирового бытия» [Ясперс: 25]. В случае Исаковского «обнаруживается ничто», ибо ему не о чем и не о ком вспомнить, кроме первой «ситуации провала» и того, как она была исправлена властью. Это значит, что «подлинность» бытия оказалась мнимой. Как же реагирует всесоюзно известный поэт на «ситуацию крушения»? Одним из естественных, спрогнозированных все тем же немецким философом способов: хватается «за иллюзорные решения и успокоения» [Ясперс: 25].

Первое прямо названо Исаковским «пустым искушением»:

«Ах, если б сбросить лет хотя бы двадцать,
 А если можно, то и двадцать пять!
 Лет двадцать пять... Пустое искушень!»¹⁷.

Второе — иллюзорно:

«И все же, все ж мне очень бы хотелось
 Увидеть мир в грядущем бытии.
 Я б сделал все, что нынче не успелось,
 И думы б все додумал я свои.
 И сверх того — пускай совсем не первым!
 На Марсе и, конечно, на Луне
 Я побывать хотел бы. И наверно,
 Прогулку эту разрешили б мне»¹⁸.

Л. Аннинский увидел в этих словах шутку [Аннинский: 317], но стоит добавить — горькую. Ведь даже эту мечтательную «прогулку» могут не разрешить. В сакральный временной момент вдруг сблизилось прошлое / детство и настоящее / старость — сблизилось в ощущении Исаковским свободы и «подлинности» бытия. Детство запомнилось поэту бедностью и невозможностью реализовать свои желания; в зрелом возрасте пришло материальное благополучие, но осталась все та же невозможность реализовать свои, личные желания, хотя

советскому народу «в руки отданы» Земля и близлежащие планеты. Последняя мечта автора — тоже, в сущности, отголосок детской романтики: открыть, увидеть невиданное, совершить путешествие, тогда — по проливу Лаперуза, сейчас — на Луну. Мечты о космическом путешествии, как и ряд других мотивов и образов в стихах Исаковского, одновременно являются и реалией, и «общим местом» эонической поэзии. Иносказательно желание побывать в «ином», неземном пространстве равносильно желанию оказаться на «том свете», т. е. умереть. Контакты с гостями с «того света» встречаются в русской эонической поэзии, которой в целом свойственны духовидческие мотивы и которая, в общем, трансцендентна по своим устремлениям (см.: [Петров, 2009]). Но, кажется, только Цветаева в своем знаменитом «Новогоднем» (1927) описала «путешествие» Поэта (Р. М. Рильке) на «тот свет». Для советских писателей-атеистов такое видение темы и такое разрешение «пограничной ситуации» были невозможны.

Новогодние стихи Исаковского стоят в стороне от магистральных путей, по которым шло развитие как его лирики, так и всей советской поэзии. Можно утверждать, что 1942-1948, 1957, 1972-й — это годы-«вехи» жизненного опыта поэта, запечатлевшие значимые для него и/или для всей страны события. По складу своего дарования Исаковский не был склонен к философским медитациям: на эти последние, кроме того, не было и государственного «заказа». В последнем своем новогоднем стихотворении поэт оговорился: «И думы б все додумал я свои». «Думы», так или иначе, все равно находят выход в поэтическом высказывании: в «общих местах» жанра, в используемых приемах, в повторяющихся мотивах и пр. Новогодние стихи оказались подходящей для воплощения «недодуманных дум» содержательной формой.

Так, три «фронтowych» тоста запечатлели, прежде всего, страх писателя и всего советского народа перед Смертью и «ненадежностью мира» (К. Ясперс); затем — чувство «вины» Исаковского перед самим собой и народом, «товарищами и друзьями» из-за невозможности участвовать в боях, бить врага; наконец, желание Словом, тостом «заклясть» враждебные силы и тем приблизить победу.

Шуточный послевоенный тост отразил, как кажется, тот факт, что жизнь в СССР начала входить в мирную колею. Знаком намечающейся стабильности стало возвращение к устоявшейся череде праздников — манифестаций счастливых событий в стране и в жизни отдельно взятого советского человека. В официальном тосте «за 1958 год» осторожно выражена традиционная для жанра идея «нового счастья» с акцентом на мотиве мирных трудовых подвигов советского народа.

«Последнее стихотворение» Исаковского — сугубо личное, исповедальное, но даже здесь «я» неотделимо от «мы». В преддверии Смерти успешный, популярный, всенародно известный советский поэт пытается найти прибежище своим «недодуманным думам», своим детским мечтам — какому-то странному для него чувству, которое мы предлагаем назвать, следуя за философами-экзистенциалистами, «ситуацией крушения». Всю жизнь ведомый и сохраняемый советской властью, он вдруг осознал, что перед последним его рубежом ни эта власть, ни дарованное ею счастье, ни «природа-мать» не могут предложить ему «спасения и освобождения» (К. Ясперс). С горькой иронией Исаковский афористично написал об этом в другом своем «последнем стихотворении» — «С прежним другом я свиделся...» (1969):

«Всем бессмертия хочется,
А бессмертия — нет»¹⁹.

Но поскольку «спасение и освобождение» могут дать лишь «универсальные религии спасения» [Ясперс: 25], Исаковский, человек атеистических убеждений, ушел из жизни — для читателей его «последних» произведений — с сознанием собственной несвободы и неподлинности существования, хотя свой «Памятник» — свои песни — он воздвиг еще при жизни.

«Новогодний цикл» Исаковского является и частью «новогоднего текста» русской литературы. Здесь следует выделить два момента. Первый: новогодний военно-патриотический стихотворный тост, окончательно сформировавшийся в годы Первой мировой войны, стал в период Великой Отечественной одной из многих жанровых форм, способствовавшей

мобилизации русского национального сознания, единению народа перед лицом смертельной опасности. Второй момент: эта форма унаследовала ряд архаичных — дохристианских и христианских — топосов. Среди них: переживание годового пограничья как сакрального времени, ритуальные магические формулы, заклинающие Смерть, Время и Судьбу, библейский архетип богоизбранного народа, находящегося под защитой Божества.

Примечания

- ¹ Исаковский М. В. Стихотворения / вступ. ст., сост. и прим. В. С. Бахтина. М.; Л.: Сов. писатель, 1965. С. 275. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.
- ² Твардовский А. Т. Собр. соч.: в 6 т. М.: Худож. лит., 1977. Т. 2. С. 51.
- ³ Там же.
- ⁴ См., напр., статьи «Вино», «Здоровье», «Пить» в: Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995–2014.
- ⁵ Там же. Т. 4. С. 55.
- ⁶ Там же. С. 56.
- ⁷ Вяземский П. А. Сочинения: в 2 т. М.: Худож. лит., 1982. Т. 1. С. 167.
- ⁸ Жуковский В. А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. / ред. О. Б. Лебедева и А. С. Янушкевич. М.: Языки русской культуры, 1999. Т. 1: Стихотворения 1797–1814 гг. С. 227.
- ⁹ Цветаева М. Собр. соч.: в 7 т. М.: Эллис Лак, 1994. Т. 2. С. 85.
- ¹⁰ Там же. С. 86.
- ¹¹ Исаковский М. Собр. соч.: в 4 т. М.: Худ. лит., 1968. Т. 2. С. 312–316.
- ¹² Твардовский А. Т. Указ. соч. Т. 5. С. 254.
- ¹³ Там же. С. 255.
- ¹⁴ Исаковский М. В. Стихотворения / сост. А. Исаковская; автор предисл. Н. Старшинов. М.: Современник, 1988. С. 329.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 330.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же.

Список литературы

1. Аннинский Л. А. Век мой, зверь мой...: русское, советское, всемирное свидетельство стиха. — Иркутск: Сапронов, 2004. — 656 с.
2. Баруткина М. О. Мотив *моление о чаше* в русской поэзии периода Великой Отечественной войны // Уральский филологический вестник. Серия: Драфт: Молодая наука. — 2018. — № 5. — С. 82–90.

3. Даренский В. Ю. Война как духовная инициация: экзистенциальные архетипы в русской поэзии о Великой Отечественной войне // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2014. — № 1 (15). — С. 90–108.
4. Добренко Е. Искусство ненависти: «Ярость благородная» и насилие в советской культуре периода Второй мировой войны // Русская литература. — 2019. — № 3. — С. 217–228.
5. Железный А., Шемета Л. Песенная летопись Великой Отечественной войны. — Киев: Современная музыка, 2010. — 266 с.
6. Кашкина Л. И. Традиции русского ораторского искусства в гражданско-патриотической лирике В. А. Жуковского // Жуковский и литература конца XVIII–XIX века. — М.: Наука, 1988. — С. 132–152.
7. Кукулин И. В. Лирика советской субъективности: 1930–1941 // Филологический класс. — 2014. — № 1 (35). — С. 7–19.
8. Петров А. В. Новогодняя поэзия в России: от Тредиаковского до Бенедиктова. — Магнитогорск: МаГУ, 2009. — 267 с.
9. Петров А. В. Новогодние стихи М. И. Цветаевой и традиции русской эонической поэзии // «Если душа родилась крылатой...» Материалы VII Международных Цветаевских чтений в Елабуге. — Елабуга: ЕЛТИК, 2015. — С. 222–238.
10. Петров А. В. «На новый 1842-й год» А. В. Кольцова: опыт контекстного прочтения «последнего стихотворения» // Libri Magistri. — 2018. — Вып. 5. — С. 48–59.
11. Последнее стихотворение 100 русских поэтов XVIII–XX вв. / авт.-сост. Ю. В. Казарин. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. — 552 с.
12. Поэзия Великой Отечественной войны: эстетика, проблематика, жанрово-стилевые тенденции: уч.-мет. пособие для студентов / сост. О. А. Дашевская. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. — 136 с.
13. Радионова А. В. Лиро-философский метатекст в русской литературе: дис. ... д-ра филол. наук. — Смоленск, 2019. — 454 с.
14. Рейсер С. А. Русский бог // Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка. — 1961. — № 1. — С. 64–70.
15. Соцреалистический канон / сб. ст. под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. — СПб.: Академический проект, 2000. — 1040 с.
16. Шердюкова А. А., Петров А. В. Новогодние стихи А. Т. Твардовского: сравнительный, исторический и коммуникативный аспекты анализа // Студент и наука (гуманитарный цикл) — 2020 / гл. ред. Н. Н. Макарова. — Магнитогорск: ФГБОУ ВПО «МГТУ», 2020. — С. 1425–1432.
17. Шулежкова С. Г. «И жизнь, и слёзы, и любовь...» Происхождение, значение, судьба 1500 крылатых слов и выражений русского языка. — М.: Флинта: Наука, 2011. — 848 с.
18. Ясперс К. Введение в философию / пер. с нем.; под ред. А. А. Михайлова. — Мн.: Пропилеи, 2000. — 192 с.

Aleksey V. Petrov*Nosov Magnitogorsk State Technical University
(Magnitogorsk, Russian Federation)*

alexpetrov72@mail.ru

Poetics of the New Year Verse Cycle by M. V. Isakovskiy (Comparative and Typological Aspects)

Abstract. Six New Year (eonic) poems by M. V. Isakovskiy, written between 1942 and 1972, are examined in the article as a non-author's cycle with its own 'plot'. It captured such philosophical phenomena as death, guilt, suffering, chance, etc., which revealed themselves in a sacred moment of time — the New Year. The three "battlefield" toasts reflected Isakovskiy's sense of guilt before himself and the people; the desire to cast a spell on hostile forces and thus bring victory closer. The humorous post-war toast of 1948 demonstrated the return of life in the USSR to a peaceful track, which was signified by the restoration of state and family holidays, dinner parties. The official 'newspaper' toast "for 1958" expresses the idea of "new happiness" that emphasizes the motive of peaceful labor exploits of the Soviet people, while the poems "for 1973" can be classified as confessional. Isakovskiy's New Year poems are also analyzed in the context of two traditions — Russian aeonic poetry and ritual toasts. Connections with poems by V. A. Zhukovskiy, P. A. Vyazemskiy, M. I. Tsvetaeva, A. T. Tvardovskiy are traced. New Year poetic toast, on the one hand, became one of the many genres that contributed to the unity of the Russian people in the face of mortal danger during the war; on the other hand, it preserved a number of archaic topoi (the experience of the New Year's transition as a sacred time; ritual magic formulas that invoke Death, Time and Fate; the biblical archetype of the chosen people, etc.).

Keywords: M. V. Isakovskiy, New Year poetry, aeonic poetry, the Great Patriotic War, ceremonial toast, comparative studies, biblical expression

About the author: *Petrov Aleksey V.* — Doctor of Philology, Professor of the Department of Linguistics and Study of Literature, Nosov Magnitogorsk State Technical University (pr. Lenina 38, Magnitogorsk, Russian Federation, 455000)

Received: August 15, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Petrov A. V. Poetics of the New Year Verse Cycle by M. V. Isakovskiy (Comparative and Typological Aspects). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 306–330. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8503

References

1. Anninskiy L. A. *Vek moy, zver' moy...: russkoe, sovetskoe, vseмирnoe svi-detel'stvo stikha* [My Century, my Beast...: Russian, Soviet, Worldwide Evidence of Verse]. Irkutsk, Sapronov Publ., 2004. 656 p. (In Russ.)
2. Barutkina M. O. Motif of the Prayer for the Cup in Russian Poetry During the Great Patriotic War. In: *Ural'skiy filologicheskiiy vestnik. Seriya: Draft: Molodaya nauka* [Ural Philological Bulletin. Series: Draft: Young Science], 2018, no. 5, pp. 82–90. (In Russ.)
3. Darenskiy V. Yu. War as a Spiritual Initiation: Existential Archetypes in Russian Poetry About the Great Patriotic War. In: *Vestnik Samarskoy gumanitarnoy akademii. Seriya: Filosofiya. Filologiya* [Bulletin of the Samara Academy for Humanities. Series: Philosophy. Philology], 2014, no. 1 (15), pp. 90–108. (In Russ.)
4. Dobrenko E. The Art of Hate: “Noble Rage” and Violence in Soviet Culture During Second World War. In: *Russkaya literatura*, 2019, no. 3, pp. 217–228. (In Russ.)
5. Zheleznyy A., Shemeta L. *Pesennaya letopis' Velikoy Otechestvennoy voyny* [Song Chronicle of the Great Patriotic War]. Kiev, Sovremennaya muzyka Publ., 2010. 266 p. (In Russ.)
6. Kashkina L. I. Traditions of Russian Oratory in V. A. Zhukovsky's Civil and Patriotic Lyrics. In: *Zhukovskiy i literatura kontsa XVIII–XIX veka* [Zhukovsky and Literature of the End of the 18th–19th Century]. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 132–152. (In Russ.)
7. Kukulin I. V. Poetry of the Soviet Subjectivity: 1930–1941. In: *Filologicheskiiy klass* [Philological Class], 2014, no. 1 (35), pp. 7–19. (In Russ.)
8. Petrov A. V. *Novogodnyaya poeziya v Rossii: ot Trediakovskogo do Benediktova* [New Year's Poetry in Russia: from Trediakovsky to Benediktov]. Magnitogorsk, Magnitogorsk State University Publ., 2009. 267 p. (In Russ.)
9. Petrov A. V. M. I. Tsvetaeva's New Year's Verses and Traditions of the Russian Eonic Poetry. In: «*Esli dusha rodilas' krylatoy...*» *Materialy VII Mezhdunarodnykh Tsvetaevskikh chteniy v Elabuge* [“If the Soul Was Born Winged...”: Proceedings of the 7th International Tsvetaeva Readings in Elabuga]. Elabuga, ELTIK Publ., 2015, pp. 222–238. (In Russ.)
10. Petrov A. V. A. V. Koltsov's “On New Year 1842”: An Experience of the Contextual Reading of “The Last Poem”. In: *Libri Magistri*, 2018, issue 5, pp. 48–59. (In Russ.)
11. *Poslednee stikhotvorenie 100 russkikh poetov XVIII–XX vv.* [The Last Verse of 100 Russian Poets of the 18th–20th Centuries]. Ekaterinburg, Ural Federal University Publ., 2011. 552 p. (In Russ.)
12. *Poeziya Velikoy Otechestvennoy voyny: estetika, problematika, zhanrovo-stilevye tendentsii* [Poetry of the Great Patriotic War: Aesthetics, Problems, Genre and Style Trends]. Tomsk, Tomsk State University Publ., 2016. 136 p. (In Russ.)

13. Radionova A. V. *Liro-filosofskiy metatekst v russkoy literature: dis. ... d-ra filol. nauk* [*Lyric and Philosophical Metatext in Russian Literature. PhD. philol. sci. diss.*]. Smolensk, 2019. 454 p. (In Russ.)
14. Reyser S. A. Russian God. In: *Izvestiya Rossiyskoy Akademii nauk. Seriya literatury i yazyka* [*The Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language*], 1961, no. 1, pp. 64–70. (In Russ.)
15. *Sotsrealisticheskiy kanon* [*The Socialist Realist Canon*]. St. Petersburg, Akademicheskiiy proekt Publ., 2000. 1040 p. (In Russ.)
16. Sherdyukova A. A., Petrov A. V. A. T. Tvardovsky's New Year Verses: Comparative, Historical and Communicative Aspects of Analysis. In: *Student i nauka (gumanitarnyy tsikl) — 2020* [*Student and Science (Humanitarian Cycle) — 2020*]. Magnitogorsk, Nosov Magnitogorsk State Technical University Publ., 2020, pp. 1425–1432. (In Russ.)
17. Shulezhkova S. G. «*I zhizn', i slezy, i lyubov'...*» *Proiskhozhdenie, znachenie, sud'ba 1500 krylatykh slov i vyrazheniy russkogo yazyka* [*“And Life, and Tears, and Love...”: The Origin, Meaning and Fate of 1500 Winged Words and Expressions of the Russian Language*]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2011. 848 p. (In Russ.)
18. Yaspers K. *Vvedenie v filosofiyu* [*Introduction to Philosophy*]. Minsk, Propilei Publ., 2000. 192 p. (In Russ.)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8742

УДК 821.161.1+801.73

Т. А. Богумил

*Алтайский государственный педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)*

tbogumil@mail.ru

Библейские сюжеты в сибирском тексте

Аннотация. В статье описаны и систематизированы библейские сюжеты, характерные для сибирского текста русской культуры. Освоение Сибири сопровождалось христианизацией ее автохтонов. Влияние церкви на становление местной литературной традиции было очень сильным. Региональная специфика Сибири (природа, история, этнос) повлияла на отбор библейских мотивов и сюжетов в произведении об этом пространстве. Компаративистский подход позволил выявить и хронологически упорядочить следующие парадигматичные для сибирского текста библейские сюжеты: апостольский / миссионерский, христологической инициации, исхода, о блудном сыне. Связанные с Сибирью библейские сюжеты с течением времени подвергались инверсии, религиозная семантика вытеснялась иными темами. Ядро, объединяющее эти сюжеты и мотивы, — идея преобразования (себя, другого человека, пространства). Гипотетически, у каждого сюжета есть свой период максимальной продуктивности, сменяемый спадом. Миссионерский сюжет и сюжет христологической инициации актуализировались в XVII в. и были продуктивны до конца XIX века. Сюжет поиска Беловодья, изоморфный исходу евреев из Египта, возник на излете XVIII в. и активно существовал до конца XX в. Мотив блудного сына был востребован в середине XIX в. в творчестве областников и, позднее, их наследников — младообластников и «деревенщиков». Процессы глобализации и информатизации, стирание пространственных и культурных границ постепенно делают этот сюжет неактуальным. Возможно расширение спектра библейских образов, мотивов и сюжетов за счет привлечения нового материала.

Ключевые слова: мотив, апостольский сюжет, инициация, Беловодье, исход из Египта, сюжет о блудном сыне

Об авторе: *Богумил Татьяна Александровна* — кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы, Алтайский государственный педагогический университет (ул. Молодежная, 55, г. Барнаул, Российская Федерация, 656031)

Дата поступления: 15.06.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Богумил Т. А. Библейские сюжеты в сибирском тексте // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 331–347. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8742

Сибирский текст является одним из локальных сверхтекстов русской, исконно христианской, литературы. Региональная специфика Сибири, обусловленная ее природными, историческими, этническими, социально-экономическими и прочими характеристиками, повлияла на отбор библейских мотивов и сюжетов в произведениях о Сибири. *Цель данного исследования* — описать и систематизировать сюжетно-образный пласт христианской культуры, актуальный для сибирского текста.

«Крещение явило Древней Руси и письменность, и литературу. <...> дало идеал и предопределило содержание русской литературы», — писал В. Н. Захаров [Захаров: 6]. Церковь выступала движущей силой колонизации Сибири, поэтому влияние ее на становление местной литературной традиции оказалось решающим. В первых сибирских произведениях — летописях и хронографах XVII в. — сформировался *образ Сибири-Эдема* [Анисимов: 51–53]; в Есиповской летописи (1636) возник *сюжет об апостольской миссии* похода Ермака, провиденциальная цель которого — не просто завоевать землю, но христианизировать ее население и приобщить к русской святости [Чмыхало: 108–110; Ромодановская: 97, 105–106, 120–123]. Параллельно в фольклоре зарождался *сюжет о Ермаке — раскаявшемся грешнике*. Образ Сибири как пространства ада, «*мифологической страны мертвых*» [Тюпа: 27] (холод, каторга, ссылка) впервые возник в другом прецедентном для сибирской словесности произведении — «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» (XVII в.). Автобиографию глава старообрядческой оппозиции Аввакум Петров (1620–1682) строит по канону «*христологической инициации*» [Тюпа: 29]. В конце XVIII — начале XIX в. зародилась легенда о Беловодье, праведной земле на востоке Российской империи. Бегство староверов от власти «антихристового» государства уподоблено *исходу евреев из египетского плена* [Сморгунова]. В житетворчестве и произведениях областников (середина XIX в.) актуальным оказался *сюжет о блудном сыне*, реализующийся как возвращение интеллигента после обучения в столице на родину [Анисимов: 175].

Обозначенный круг сюжетов парадигматичен для всей совокупности произведений о Сибири. Корпус сочинений на сибирскую тему достаточно велик. Так, только за 100 лет, с 1800 по 1900 г., было опубликовано 778 художественных произведений по данной тематике [Сибирская тема...]. Понятно, что в настоящем обзоре охватить весь объем текстов не представляется возможным, поэтому в статье лишь намечены трансформации изначальных сюжетов в исторической перспективе.

Апостольский сюжет понимается здесь расширительно, как *миссионерский сюжет*, т. е. поведенческая стратегия, обусловленная стремлением выполнить поручение Христа: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа...» (Мф. 28:19). Закрепившись за сибирским локусом в летописаниях о деяниях Ермака, мотив апостольского служения продолжал активно функционировать в церковной литературе вплоть до XIX столетия. В мемуарах православного духовенства неохватные и всем избыточные сибирские просторы одолевает тем не менее «глад неслышания Божия» [Инок Парфений: 152]. Согласно наблюдениям С. Ф. Мельниковой, в XIX в. именно Сибирь «открывала пространство для духовного подвига», где миссионер «активно преображает действительность, проповедуя Слово Божье». В результате, к примеру, автобиография преосв. Вениамина (Благодравова; 1825–1892) тяготеет к канону святительского жития, где архиепископ выступает как миссионер и креститель бурят, храмостроитель и чудотворец с Божьей помощью [Мельникова: 71–73].

Радикальное переосмысление этот сюжет, ставший к тому времени традиционным для сибирского текста, получил в повести Н. С. Лескова «На краю света» (1875), написанной после знакомства писателя с записками и устными рассказами Нила (Исаковича; 1799–1847), архиепископа Иркутского, впоследствии Ярославского [Лесков: 618–619]. Архиепископ Лескова вспоминает о своей юности: будучи епископом в отдаленной сибирской епархии, он рьяно выполнял свой долг, чувствуя духовное превосходство над некрещеными инородцами. Испытания, выпавшие на его долю, когда он чуть не погиб

в якутской снежной пустыне и спасся только благодаря самоотверженной и бескорыстной помощи «самоеда», заставили его многое переосмыслить. Епископ понял, почему отец Кириак отказался от крещения «скорохватом» [Лесков: 470]: ведь, действительно, «Божие дело своей ходой без суеты идет» [Лесков: 474], иной «нехристь», не осознавая того, ведет себя как подлинный святой, а наспех крещеный — как негодяй. Ибо «есть великая тайна врожденной веры, которая как бесценный редкий дар дается простой душе человека» [Дулова]. Блуждание по якутской земле, по мнению Н. В. Дуловой, содержит аллюзию на сорокалетнее скитание израильтян по пустыне. Вот только епископ соотносится отнюдь не с пророком Моисеем: «...это испытание его веры, его духовной стойкости, его любви к человеку, его миссионерских идей» [Дулова]. В результате в якуте ему «открылся святой лик человека, перевернувшего его представления о церковных догмах» [Дулова]. Так миссионерская деятельность меняет точку своего приложения: от аборигена к самому проповеднику. Апостольский сюжет формализованного крещения «огнем и мечом», а также водкой, подкупом, etc. возвращается в подлинно христианскую систему координат, где главная заповедь — любовь к Богу, себе и ближнему.

Следует отметить, что трансформации, произошедшие в повести Н. С. Лескова с апостольским сюжетом, вызваны не только жизненным опытом прототипа главного героя, но и литературной традицией, восходящей к концепции «естественного человека» Ж.-Ж. Руссо. В творчестве русских романтиков дикарь перевоплотился в невинное «дитя природы». «Туземца могли упрекать за поедание тухлой рыбы, дурное обращение с женой и умерщвление престарелых родителей, но его нельзя было не похвалить за простоту, великодушие и терпение. Подобное сочетание презренного и прекрасного стало каноническим в начале века и оставалось общепринятым более ста лет» [Слэзкин: 100]. Собственно, этот канон и реализовался в произведении Лескова.

Эквивалентом церковного миссионерского мотива в светской литературе XIX века был, как видится, просветительский мотив «влияния политического ссыльного на юного героя-

сибиряка», актуализированный жизнью и творчеством пред-областников и областников [Анисимов: 187–190]. Очередной пик использования сюжета просветительского типа пришелся на 1920–1950-е гг. В революционном романе-эпопее Вс. В. Иванова, В. Я. Шишкова, К. Ф. Седых, Г. М. Маркова и др. «преобразовывались и “дикость” аборигенов, и непросвещенность переселенческого крестьянства, и классовая несправедливость прежнего социального устройства» [Рыбальченко]. Акцент смещается в литературе «оттепели»: с непросвещенного социума на докультурное пространство, требующее окультуривания. Архаичная основа романа об освоении Сибири как процессе космотворения была востребована до 1970-х гг. [Рыбальченко].

Фольклорный сюжет о Ермаке — *раскаявшемся грешнике*¹, по замечанию К. В. Анисимова, оказался более продуктивным в светской литературной традиции, нежели летописный сюжет о Ермаке — христианском герое. В ряде исторических песен поход Ермака выполняет искупительную функцию. Зародившись в XVI столетии, представление о Сибири, преобразующей человека, просуществовало века [Анисимов: 67]. В литературе данный вариант сюжета о Ермаке попал через посредничество Н. М. Карамзина, который в IX томе «Истории государства Российского» (1821) «придерживался версии <...> о разбойничестве Ермака и искуплении им своей вины победой над Кучумом» [Анисимов: 80]. Историк завершает свой рассказ рассуждениями о ссылке, где «наказание преступника высылкой его в Сибирь становится <...> повседневным вариантом эволюции героя (преступление — раскаяние — возрождение), которую когда-то в качестве первого и потому уникального случая реализовал со своими дружинниками Ермак» [Анисимов: 82].

В филологии впервые обозначил эту литературную традицию Ю. М. Лотман. Согласно его наблюдениям, в ряде произведений русской классической литературы Сибирь, место ссылки и каторги, предстает как пространство «гражданской смерти» и последующего духовного возрождения. Сюжетное звено «преступление (подлинное или мнимое) — ссылка в Сибирь — воскресение» является вариантом схемы «смерть —

ад — воскресение» [Лотман: 723–725]. Идеи Ю. М. Лотмана развил и уточнил В. И. Тюпа: «Это вообще отнюдь не inferнальный хронотоп окончательной и бесповоротной смерти, но скорее богоугодное место временной смерти: *лиминальный* (пороговый) хронотоп смертельного испытания» [Тюпа: 28]. Истоки концептуализации Сибири как лиминальной фазы архаичного сюжета инициации лежат в «Житии» протопопа Аввакума. Окончательно прикрепление сюжета инициации к пространству Сибири произошло благодаря повторению контуров «христологической инициации» [Тюпа: 29] главы старообрядцев в жизни декабристов. В 30–50-е гг. XIX века сибирская беллетристика активно эксплуатировала романтический сюжет о духовном возрождении через кризис посредством благотворного влияния сибирской среды: «...в общении с девственной природой, с наивными и добрыми туземцами, в уединенных раздумьях о смысле жизни озлобленный на весь мир человек постепенно “оттаивает” и как бы “воскресает”» [Спиридонова: 139–140]. Наличие инвариантной для сибирского текста сюжетной схемы характерно и для «вершинных» произведений русской реалистической словесности — например, дилогии Н. А. Некрасова «Русские женщины», творчества Ф. М. Достоевского («Записки из Мертвого дома», «Преступление и наказание»), романа Л. Н. Толстого «Воскресение», рассказа А. П. Чехова «В ссылке» и др. [Тюпа; Габдуллина; Шатин, 2016].

Вновь образ Сибири-каторги актуализировался в «лагерной прозе» 1950–1970-х гг., но сюжет инициации претерпел существенные изменения. По наблюдениям Т. Л. Рыбальченко, в романах В. Гроссмана «Жизнь и судьба», Ю. Домбровского «Факультет ненужных вещей», А. Битова «Пушкинский дом», Э. Радзинского «Лунин, или Смерть Жака», в «колымских рассказах» В. Шаламова преобразования человека не происходит: «лагерная проза редуцировала христианскую мифологию воскресения, духовного возрождения» [Рыбальченко].

В литературе постмодернизма авторы «играют» традиционным образом Сибири (рай / ад) и сюжетом преобразования (пространства / человека). Так, в «Повести о трижды герое Советского Союза Алексееве» концептуалиста Д. Пригова

Сибирь является локусом пародийно нагнетаемых смертельных испытаний. Финальным этапом инициации становится трансформация тела Алексеева (протезы вместо ног). Из Сибири начинается триумфальный путь преображенного героя на Запад. В Берлине он посмертно канонизируется и замещается статуей «Воину-освободителю». Пригов демонстрирует превращение тела в текст, а человека — в знак. Концептуалист обнаруживает аналог подобной текстопорождающей стратегии в традиционалистской культуре: «Повесть...» строится аналогично средневековому житийному канону. Подобно древнерусской культуре, где пространство обладало религиозно-моральным значением, в соцреалистическом романе сохраняется социально-политическая семиотика географии. Наложение древнерусской и соцреалистической поэтики в пределах произведения Д. Пригова превращает Сибирь в текст-палимпсест.

Как видим, связанные с Сибирью библейские сюжеты с течением времени подвергались инверсии, теряли свою религиозную семантику: она вытеснялась социальными, политическими, психологическими и другими темами. Ядро, позволяющее объединять эти сюжеты и мотивы, — идея преображения (себя, другого человека, пространства), что, впрочем, и есть функция любого мотива [Силантьев: 15]. Гипотетически, у каждого сюжета есть свой период максимальной продуктивности, сменяемый спадом. Религиозный сюжет поиска Беловодья, о котором сейчас пойдет речь, продержался дольше, чем миссионерский сюжет или сюжет «христологической инициации»: не до конца XIX в., а до второй половины XX в. Но он и возник на столетие позже: не в XVII, а на излете XVIII в.

Первые данные о существовании среди старообрядцев легенды о Беловодье датируются концом XVIII — началом XIX в. Социально-утопическая идея о праведной земле на востоке страны, куда можно попасть, если знаешь сокровенный маршрут, стимулировала миграцию и освоение Сибири русским крестьянством [Чистов: 448–449; Дутчак]. Генетически легенда связана с распространенными у многих народов мира представлениями о «далекой земле» и «золотом веке», т. е.

является вариантом «утопии места» [Чистов: 11]. Е. М. Сморгунова указала на изоморфизм библейского Исхода евреев из египетского плена с целью обретения Земли Обетованной и бегства староверов из наступающего царства Антихристового в Беловодье / Китеж. «Сравнение с Библейским Исходом — существенная часть идеологии староверия и самосознания староверами своего рассеяния», — отмечает исследовательница [Сморгунова: 209]. Структурно-семантические параметры легенды определяются основными концептами профессиональной миграции: «исход — дорога — обретение» [Дутчак: 86]. Известно, что во второй половине XVIII в. Беловодье локализовалось в Бухтарминской и Уймонской долинах на Алтае [Чистов: 307–308]. После официального вхождения общины «каменщиков» в состав России «закончилась история реального Беловодья и началось ее мифическое продолжение» [Дутчак: 87], «утопия места» переместилась дальше на восток.

В русскую литературу легенда о Беловодье проникает в конце XIX в. [Чистов: 327, прим. 99]. Эмблематичной темой сибирского текста Беловодье стало в трудах областников Г. Н. Потанина и Н. М. Ядринцева. Активизация легенды в старообрядческой среде приходилась на кризисные моменты истории, «стимулировавшие обращение старообрядцев к привычным эсхатологическим и утопическим мотивам» [Савоскул: 211]. Аналогичная тенденция прослеживается и в литературе. Первая мощная волна интереса к Беловодью наблюдается в литературе первой трети XX в. [Папкова]. Во второй половине XX в. в произведениях писателей-традиционалистов Беловодье является одной из базовых мифологем. Однако теперь на первый план выходит эсхатологическая идея гибели «земного рая» [Ковтун, 2017: 84–95, 263–280, 539–569]. В литературе рубежа XX–XXI веков беловодский миф ослабляет связь с локусом Сибири, превращаясь в концепт: «воплощение русского мира, вобравший святыни прошлого, малую родину, деревню и город, саму национальную историю со времен Грозного и вплоть до конца XX столетия» [Ковтун, 2015: 189]. В последнее время Беловодье стало достоянием псевдоэзотерических спекуляций, массовой и сетевой литературы, медиапроектов, туристическим брендом.

В романе алтайского писателя В. Н. Токмакова «Запретная книга Белого Бурхана» (Барнаул, 2017) найденная заповедная страна оборачивается симулякром утопии. После разрушения «Бурханостана» возникает проект нового Беловодья «с кулаками», что, конечно, далеко от идеала старообрядцев [Богумил: 96–98].

В житнетворчестве областников (середина XIX в.) актуальным оказался сюжет о блудном сыне, реализующийся как возвращение интеллигента после обучения в столице на родину. Сознательно выстраиваемая биография влияла на литературно-критические взгляды сибирских писателей, типологию героев и сюжетные модели текстов областников [Анисимов: 175]. Характеризуя идиллический хронотоп, М. М. Бахтин писал: «В областническом романе иногда появляется герой, отрывающийся от локальной целостности, уходящий в город и либо погибающий, либо возвращающийся как блудный сын в родную целостность» [Бахтин: 379]. А. П. Казаркин настаивает на обязательности этого сюжета: «возвращение блудного сына — лейтмотив (курсив мой. — Т. Б.) областной эпопеи» [Казаркин: 114]. Актуализация этого «вечного», «архетипического» мотива мировой литературы каждый раз связана с изменениями его структурных компонентов [Шатин, 1996: 40]. В частности, для сибирской литературы данный сюжет стал востребованным в тот исторический момент, когда зародилось региональное самосознание, возникло представление о Сибири как «своем» пространстве, в которое следует вернуться. Тем самым продуктивная фаза сюжета о блудном сыне синхронизирована с зарождением и дальнейшим существованием собственно сибирской литературы [Закаблукова; Костылева].

В середине XX века в творчестве сибирских «деревенщиков» и поэтов-шестидесятников зафиксирован очередной «всплеск» регионального самосознания, что закономерно вылилось в обращение к сюжету о блудном сыне. На этот раз он предстал как мотив возвращения из города в деревню. К примеру, в ностальгическом рассказе А. П. Соболева «Тополиный снег» (1978) иллюзии, сманившие юношу с родных мест в малые и большие города, со временем рассеялись, а «отчий край», «родимые места» стали «землей обетованной»

[Соболев 2012: 21], куда и возвращается рассказчик. Сначала временно — на лечение в Белокуруху, потом мысленно — в процессе написания произведения, наконец, посмертно — А. П. Соболев похоронен в с. Смоленском под г. Бийском.

Известно, насколько важной была идея возвращения на Алтай для В. М. Шукшина. Между тем писатель отдавал себе отчет, что уход из родных мест был необходим для его становления и самореализации. Так, в автобиографическом цикле В. М. Шукшина «Из детских лет Ивана Попова» (1968) отношение рассказчика к городу радикально меняется от первого к последнему рассказу. К финалу город становится для повзрослевшего подростка тем, чем он был для его родителей — пространством открывающихся возможностей. Задается иной вектор пути, чем в первом рассказе: не из деревни в город и обратно, а из деревни в город и дальше, в иные города и страны.

Необходимость ухода, мотивированность его не просто произволом, но человеческим естеством тонко обозначена в стихотворении современного алтайского поэта Л. Мерзликина «Блудный сын»:

«Блудным сыном древнего сказанья,
Жертвою скитаний и дорог
Я пришел к тебе на покаянье,
Позабытый всеми уголок.

И стою, как будто бы нездешний,
До кровинки здешний человек...
Улетели птицы из скворечни.
Скоро ночь. А ночью будут снег»².

Архетипический образ блудного сына, с которым сопоставлен лирический субъект, возвышает частную ситуацию до общечеловеческого уровня. Между тем канонический сюжет претерпевает определенные изменения. Сакральная фигура Отца / Бога замещена пространством малой родины. Заключительное двустипие, как и зачин, привносит в уникальную ситуацию повторяемость, которая мотивируется по-новому — не культурой, но природосообразностью. Люди уходят из родного «уголка», подобно птицам, улетающим из скворечников, но птицы возвращаются, и люди — тоже. Таков

закон природы и закон социума. Ночь и снег, сохраняя референтность с действительностью, одновременно прочитываются как метафоры конца. Благодаря тому, что это элементы суточного и годового природного циклов, трагичность неминуемого для каждого человека финала снижается, возникает надежда на преодоление своего предела.

Подводя итог неизбежно избирательному обзору базовых для сибирского текста библейских сюжетов, следует отметить, что ими, конечно, обращение авторов к Библии не ограничивается. К примеру, в романе Л. Улицкой «Лестница Якова» (2015) в орбиту сибирского текста вовлекаются менее частотные для него мотивы. Помимо очевидной отсылки к Иакову, родоначальнику колен Израилевых, в эпизоде лечения героя, больного экземой — «проказой», активизируется сюжет об Иове. Тем самым возможно расширение спектра библейских образов, мотивов и сюжетов, входящих в сибирский текст русской литературы.

Примечания

- ¹ Был ли реальный Ермак разбойником — дискуссионный вопрос. Обзор имеющихся точек зрения на эту проблему см.: [Анисимов: 60–66]. Формирование легендарной биографии обусловлено пространством Сибири: «...периферийность культурного ландшафта Сибири оказывалась родственной социальной маргинальности Ермака как героя» [Анисимов: 68].
- ² Мерзликин Л. С. Избранное: стихотворения и поэма. Барнаул: Алтайское книжное изд-во, 1997. С. 200.

Список литературы

1. Анисимов К. В. Проблемы поэтики литературы Сибири XIX — начала XX веков: особенности становления и развития региональной литературной традиции. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2005. — 304 с.
2. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Худож. лит., 1975. — С. 234–407.
3. Богданова А. А. Сибирская тема в периодической печати, альманахах и сборниках XIX века (1800–1900 гг.): учеб.-библиогр. справ. для преподавателей, студ., работников печати, краеведов / сост. А. А. Богданова; под ред. В. А. Цыбенко; Новосиб. гос. пед. ин-т. — Новосибирск: [б. и.], 1970. — 53 с.
4. Богумил Т. А. Беловодье: легенда, мифологема, бренд // Культура и текст. — 2018. — № 3 (34). — С. 89–102.

5. Габдуллина В. И. Мотив смерти — воскресения в сибирском тексте Ф. М. Достоевского // Сюзетология и сюжетография. — 2015. — № 2. — С. 101–108.
6. Дулова Н. В. Сибирь как испытание души (А. Коцебу, Н. С. Лесков) // Сибирь: взгляд извне и изнутри. Духовное измерение пространства / науч. ред. И. И. Плеханова. — Иркутск: Изд-во Иркутск. гос. ун-та, 2004 [Электронный ресурс]. — URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/ (08.07.2020).
7. Дутчак Е. Е. Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. История России. — 2006. — № 1 (5). — С. 81–94.
8. Закаблукова Т. Н. Мотив «блудного сына» в романе-эпопее Г. Д. Гребенщикова «Чураевы» // Алтайский текст в русской культуре / под ред. Т. Г. Черняева, Н. В. Халина. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та. — Вып. 3. — С. 12–17.
9. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Вып. 3. — С. 5–11 [Электронный ресурс]. — URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2370> (08.07.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2370
10. Инок Парфений (Агеев). Автобиография высокопреосвященного Вениамина, архиепископа Иркутского и Нерчинского. — Иркутск: Электро-типография т-ва «М. П. Окунев и Ко», 1913. — 52 с.
11. Казаркин А. П. Проза Сибири в XX веке // Сибирь в контексте мировой культуры. Опыт самоописания / Б. Ф. Егоров, Н. В. Моравский, В. М. Кулемзин и др.; сост., науч. ред. и авт. вступ. ст. А. П. Казаркин. — Томск: Сибирика, 2003. — С. 97–119.
12. Ковтун Н. В. «Беловодский метатекст» в современной русской прозе (к постановке проблемы) // Сибирская идентичность в зеркале литературного текста: тропы, топосы, жанровые формы XIX–XXI веков. — М.: Флинта: Наука, 2015. — С. 153–189.
13. Ковтун Н. В. Русская традиционалистская проза XX–XXI веков: генезис, мифопоэтика, контексты. — М.: Флинта: Наука, 2017. — 600 с.
14. Костылева И. А. Концепция личности В. М. Шукшина в романе-биографии А. Варламова «Шукшин» // Вестник Костромского гос. ун-та. — 2019. — Т. 25. — № 2. — С. 171–175.
15. Лесков Н. С. На краю света // Лесков Н. С. Собр. соч.: в 11 т. — М.: ГИХЛ, 1957. — Т. 5. — С. 451–517.
16. Литературная мифология Алтая: коллективная монография / Е. А. Худенко, А. И. Куляпин, Т. А. Богумил, Н. И. Завгородняя. — Барнаул: Изд-во АлтГПУ, 2019. — 178 с.
17. Лотман Ю. М. Сюжетное пространство русского романа XIX столетия // Лотман Ю. М. О русской литературе. — СПб.: Искусство-СПб, 1997. — С. 712–729.

18. Мельникова С. В. Мемуары сибирского православного духовенства XIX века и областная сибирская литература // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. — Вып. 10. — С. 67–76 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457952183.pdf (08.07.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.341
19. Папкина Е. А. «Беловодье» Михаила Плотникова: русская литература 1-й трети XX века в поисках крестьянского рая // Сибирские огни. — 2011. — № 3. — С. 133–140.
20. Ромодановская Е. К. Сибирь и литература. XVII век. — Новосибирск: Наука, 2002. — 390 с.
21. Рыбальченко Т. Л. Мифологемы образа Сибири в русской прозе второй половины XX века // Сибирь: взгляд извне и изнутри. Духовное измерение пространства / науч. ред. И. И. Плеханова. — Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 2004 [Электронный ресурс]. — URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/ (08.07.2020).
22. Силантьев И. В. Сюжетологические исследования. — М.: Языки славянской культуры, 2009. — 224 с.
23. Слёзкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / авторизов. пер. с англ. О. Леонтьевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2017. — 512 с.
24. Сморгунова Е. М. Библейский Исход и рассеяние русских староверов: некоторые изоморфные черты // От бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народных культурах. — М.: ГЕОС, 1998. — Вып. 2. — С. 208–219.
25. Спиридонова Г. С. Проблемы типологии сюжетов в литературе Сибири XIX века : дис. ... канд. филол. наук: специальность 10.01.01. — Красноярск, 2000. — 176 с.
26. Тюпа В. И. Мифологема Сибири: к вопросу о «сибирском тексте» русской литературы // Сибирский филологический журнал. — 2002. — № 1. — С. 27–35.
27. Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. — 539 с.
28. Чмыхало Б. А. Художественное пространство в сибирском летописании XVII века // Научный ежегодник Красноярского государственного педагогического университета. — 2001. — Вып. 2. — Т. 1. — С. 107–116.
29. Шатин Ю. В. Архетипические мотивы и их трансформация в новой русской литературе // «Вечные» сюжеты русской литературы («блудный сын» и другие) / под. ред. Е. К. Ромодановской, В. И. Тюпы. — Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 1996. — С. 29–41.
30. Шатин Ю. В. Путешествие Нехлюдова в Сибирь. К проблеме инициации // Сибирский филологический журнал. — 2016. — № 2. — С. 11–15.

Tatiana A. Bogumil

*Altai State Pedagogical University
(Barnaul, Russian Federation)*

tbogumil@mail.ru

Biblical Plots in the Siberian Text

Abstract. The article describes and systematizes biblical plots characteristic of the Siberian text in Russian culture. The colonization of Siberia was accompanied by the Christianization of its autochthons. The influence of the church on the formation of the local literary tradition was very strong. The regional specifics of Siberia (nature, history, ethnics) influenced the selection of biblical motifs and plots in the works about this space. The comparative approach made it possible to identify and chronologically organize the following biblical themes paradigmatic for the Siberian text: apostolic / missionary. Christological initiation, exodus, the prodigal son. Biblical stories related to Siberia were inverted over time, and religious semantics were supplanted by other topics. The single core that allows to amalgamate these plots and motives is the idea of transformation (of oneself, another person, space). Hypothetically, each plot has its own period of maximum productivity, followed by a recession. The missionary plot and the plot of Christological initiation were revised in the 17th century and remained productive until the end of the 19th century. The narrative of the search for Belovodye, isomorphic to the exodus of Jews from Egypt, arose at the end of the 18th century. It was active until the end of the 20th century. The motive of the prodigal son was relevant in the middle of the 19th century in the work of the regionalists and, later, their heirs. Globalization and informatization processes and the blurring of spatial and cultural boundaries gradually make this plot irrelevant. It is possible to expand the “canonical” spectrum of biblical images, motifs, and plots for the Siberian text by engaging new material.

Keywords: motif, apostolic plot, initiation, Belovodye, exodus from Egypt, prodigal son

About the author: *Bogumil Tatiana A.* — Ph.D. in Philology, Associate Professor, Altai State Pedagogical University (ul. Molodezhnaya 55, Barnaul, 656031, Russian Federation)

Received: June 15, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Bogumil T. A. Biblical Plots in the Siberian Text. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 331–347. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8742 (In Russ.)

References

1. Anisimov K. V. *Problemy poetiki literatury Sibiri XIX — nachala XX vekov: osobennosti stanovleniya i razvitiya regional'noy literaturnoy traditsii* [Problems of the Poetics of Literature of Siberia of the 19th — Early 20th Centuries: Features of the Formation and Development of the Regional Literary Tradition]. Tomsk, Tomsk State University Publ., 2005. 304 p. (In Russ.)
2. Bakhtin M. M. Forms of Time and Chronotope in the Novel. In: *Bakhtin M. M. Voprosy literatury i estetiki* [Bakhtin M. M. Questions of Literature and Aesthetics]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1975, pp. 234–407. (In Russ.)
3. Bogdanova A. A. *Sibirskaya tema v periodicheskoy pechati, al'manakhakh i sbornikakh XIX veka (1800–1900 gg.)* [The Siberian Theme in Periodicals, Almanacs and Collections of the 19th Century (1800–1900)]. Novosibirsk, 1970, 53 p. (In Russ.)
4. Bogumil T. A. Belovodye: A Legend, Mythologem, Brand. In: *Kul'tura i tekst* [Culture and Text], 2018, no. 3 (34), pp. 89–102. (In Russ.)
5. Gabdullina V. I. The Motif of Death — Resurrection in the Text of F. M. Dostoevsky. In: *Syuzhetologiya i syuzhetografiya* [Studies in Theory of Literary Plot and Narratology], 2015, no. 2, pp. 101–108. (In Russ.)
6. Dulova N. V. Siberia as a Test of the Soul (A. Kotsebue, N. S. Leskov). In: *Sibir': vzglyad izvne i iznutri. Dukhovnoe izmerenie prostranstva* [Siberia: A View from the Outside and the Inside. The Spiritual Dimension of Space]. Irkutsk, Irkutsk State University Publ., 2004. Available at: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/ (accessed on July 8, 2020). (In Russ.)
7. Dutchak E. E. The Way to Belovodye (to the Question of Modern Possibilities and Prospects of Studying Confessional Migration). In: *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Ser. Istoriya Rossii* [RUDN Journal of Russian History], 2006, no. 1 (5), pp. 81–94. (In Russ.)
8. Zakablukova T. N. The Motif of the “Prodigal Son” in the Epic Novel by G. D. Grebenshchikov “The Churaevs”. In: *Altayskiy tekst v russkoy kul'ture* [The Altai Text in the Russian Culture]. Barnaul, Altai State University Publ., issue 3, pp. 12–17. (In Russ.)
9. Zakharov V. N. Russian Literature and Christianity. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1994, issue 3, pp. 5–11. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2370> (accessed on July 8, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.1994.2370 (In Russ.)
10. Inok Parfeniy (Ageev). *Avtobiografiya vysokopreosvyashchennogo Veniamina, arkhiepiskopa Irkutskogo i Nerchinskogo* [Autobiography of His Eminence Archbishop Veniamin of Irkutsk and Nerchinsk]. Irkutsk, Elektro-tipografiya tovarishchestva “M. P. Okunev i Ko” Publ., 1913. 52 p. (In Russ.)

11. Kazarkin A. P. Prose of Siberia in the 20th Century. In: *Sibir' v kontekste mirovoy kul'tury. Opyt samoopisaniya* [Siberia in the Context of World Culture. Experience of Self-Description]. Tomsk, Sibirika Publ., 2003, pp. 97–119. (In Russ.)
12. Kovtun N. V. “Belovodsky Metatext” in Modern Russian Prose (to the Problem). In: *Sibirskaya identichnost' v zerkale literaturnogo teksta: tropy, toposy, zhanrovyye formy XIX–XXI vekov* [The Siberian Identity in the Mirror of the Literary Text: Tropes, Toposes, Genre Forms in the 19th–21st Centuries]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2015, pp. 153–189. (In Russ.)
13. Kovtun N. V. *Russkaya traditsionalistskaya proza XX–XXI vekov: genesis, mifopoetika, konteksty* [Russian Traditionalist Prose of the XX–XXI Centuries: Genesis, Mythopoetics, Contexts]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2017. 600 p. (In Russ.)
14. Kostyleva I. A. The Concept of Personality of Vasily Shukshin in the Biography Novel by Aleksey Varlamov “Shukshin”. In: *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta* [Vestnik of Kostroma State University], 2019, vol. 25, no. 2, pp. 171–175. (In Russ.)
15. Leskov N. S. At the World’s End. In: *Leskov N. S. Sobranie sochineniy: v 11 tomakh* [Leskov N. S. Collected Works: in 11 Vols]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury Publ., 1957, vol. 5, pp. 451–517. (In Russ.)
16. *Literaturnaya mifologiya Altaya* [Literary Mythology of Altai]. Barnaul, Altai State Pedagogical University Publ., 2019. 178 p. (In Russ.)
17. Lotman Yu. M. Narrative Space of Russian Novel of the 19th Century. In: *Lotman Yu. M. O russkoy literature* [Lotman Yu. M. On Russian Literature]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb Publ., 1997, pp. 712–729. (In Russ.)
18. Mel'nikova S. V. Memoirs of the Siberian Orthodox Clergy of the 19th Century and the Regional Siberian Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, vol. 10, pp. 67–76. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457952183.pdf (accessed on July 8, 2020). DOI: 10.15393/j9.art.2012.341 (In Russ.)
19. Papkova E. A. “Belovodye” by Mikhail Plotnikov: Russian Literature of the First Third of the 20th Century in Search of a Peasant Paradise. In: *Sibirskie ogni* [The Siberian Lights], 2011, no. 3, pp. 133–140. (In Russ.)
20. Romodanovskaya E. K. *Sibir' i literatura. XVII vek* [Siberia and Literature. The 17th Century]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002. 390 p. (In Russ.)
21. Rybal'chenko T. L. Mythologemes of the Image of Siberia in the Russian Prose of the Second Half of the 20th Century. In: *Sibir': vzglyad izvne i iznutri. Dukhovnoe izmerenie prostranstva* [Siberia: A View from the Outside and the Inside. The Spiritual Dimension of Space]. Irkutsk, Irkutsk State University Publ., 2004. Available at: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/ (accessed on July 8, 2020). (In Russ.)

22. Silant'ev I. V. *Syuzhetologicheskie issledovaniya* [Researches of Plots]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2009. 224 p. (In Russ.)
23. Slezkin Yu. *Arkticheskie zerkala: Rossiya i malye narody Severa* [Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. 512 p. (In Russ.)
24. Smorgunova E. M. Biblical Exodus and the Scattering of Russian Old Believers: Some Isomorphic Features. In: *Ot bytiya k Iskhodu: otrazhenie bibleyskikh syuzhetov v slavyanskoy i evreyskoy narodnykh kul'turakh* [From the Genesis to the Exodus: Reflection of Biblical Plots in Slavic and Jewish Folk Cultures]. Moscow, GEOS Publ., 1998, issue 2, pp. 208–219. (In Russ.)
25. Spiridonova G. S. *Problemy tipologii syuzhetov v literature Sibiri XIX veka: dis. ... kand. filol. nauk* [Problems of the Typology of Plots in the Literature of Siberia in the 19th Century. PhD. philol. sci. diss.]. Krasnoyarsk, 2000. 176 p. (In Russ.)
26. Tyupa V. I. The Mythologeme of Siberia: On the Issue of the “Siberian Text” of Russian Literature. In: *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal* [Siberian Journal of Philology], 2002, no. 1, pp. 27–35. (In Russ.)
27. Chistov K. V. *Russkaya narodnaya utopiya (genezis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend)* [Russian Folk Utopia (Genesis and Functions of Socio-Utopian Legends)]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2003. 539 p. (In Russ.)
28. Chmykhalo B. A. Art Space in the Siberian Annals of the 17th Century. In: *Nauchnyy ezhegodnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Scientific Yearbook of Krasnoyarsk State Pedagogical University], 2001, issue 2, vol. 1, pp. 107–116. (In Russ.)
29. Shatin Yu. V. Archetypical Motifs and Their Transformation in New Russian Literature. In: *«Vechnye» syuzhety russkoy literatury («bludnyy syn» i drugie)* [“Eternal” Plots of Russian Literature (“The Prodigal Son” and Others)]. Novosibirsk, Institute of Philology SB RAS Publ., 1996, pp. 29–41. (In Russ.)
30. Shatin Yu. V. Nekhludov's Journey to Siberia. The Problem of Initiation. In: *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal* [Siberian Journal of Philology], 2016, no. 2, pp. 11–15. (In Russ.)

DOI: 10.15393/j9.art.2020.8762

УДК 882

Е. Л. Сузрюкова

*Новосибирская православная духовная семинария
(Обь, Российская Федерация)*

sellns@mail.ru

Святые покровители Грузии в произведениях современных православных писателей

Аннотация: В статье исследуются семантика и функции образов святых покровителей Грузии на материале сборника рассказов О. Николаевой «Грузинская рапсодия», рассказов М. Сараджишвили (по книгам «Не спешите осуждать», «Рядом с вами»), рассказа В. Н. Лялина «Изгнанница» и книги О. Рожневой «Удивительное путешествие в православную Грузию». Обращение к эпизодам из житий грузинских святых позволяет проследить в анализируемых нами текстах духовную историю Грузии со времен принятия христианства. Подробный список святых представлен в книге О. Николаевой и О. Рожневой. В рассказах М. Сараджишвили и В. Н. Лялина отражены лишь отдельные периоды истории Грузии, однако участие святых покровителей этой страны в жизни книжных персонажей несомненно. Святая равноапостольная Нина выполняет охранительную функцию, ее явление в годы советской власти духовно поддерживает героиню рассказа В. Н. Лялина. Святой Георгий Победоносец — помощник прежде всего в военных делах, но также он покровительствует семье. Преподобный Давид Гареджийский — образец смирения и покровитель домашнего очага. Блаженный Гавриил (Ургебадзе), внимание которому уделяется в книге О. Рожневой, — помощник в деле личного спасения, наделенный даром прозорливости. Однако если в тексте О. Рожневой объектом изображения является именно православная Грузия с ее святыми, то в произведении О. Николаевой дан более объемный, чем у О. Рожневой, образ Грузии, включающий обширный пласт культурных характеристик страны. Святые в повествовании О. Николаевой — одна из важнейших граней облика Грузии.

Ключевые слова: грузинские святые, православная проза, О. Николаева, М. Сараджишвили, В. Н. Лялин, О. Рожнева, рассказ, предание, мотив, образ

Об авторе: Сузрюкова Елена Леонидовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Новосибирская православная духовная семинария Новосибирской епархии Русской Православной Церкви (ул. Военный городок, 127, г. Обь, Новосибирская область, Российская Федерация, 633103).

Дата поступления: 11.03.2020

Дата публикации: 30.10.2020

Для цитирования: Сузрюкова Е. Л. Святые покровители Грузии в произведениях современных православных писателей // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 4. — С. 348–363. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8762

Грузинская тема в русской культуре открывается в начале XIX века книгой «Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии» митрополита Евгения Болховитинова (1802) [Багратион-Мухранели, 2016: 321]. До сих пор эта тема остается актуальной, о чем свидетельствуют, в числе прочего, и литературные произведения современных авторов.³¹

История Грузинской Православной Церкви продолжается в течение многих веков: «считается, что Грузия приняла Крещение в 326 г.» [Патаридзе: 194]. Ряд житий особо почитаемых в Грузии святых повествуют о подвижниках именно IV века. Таковы вмч. Георгий, св. равноап. Нина, преп. Давид Гареджийский. Интересен тот факт, что ни один из этих святых не был уроженцем грузинской земли, однако принял ее под свое покровительство (св. Георгий и равноап. Нина родились в Каппадокии [Виноградов, 2005: 666], [Чхартишвили: 221], преп. Давид по происхождению сириец [Клдиашвили, Схиртладзе, 2005: 419]). «Георгий является самым почитаемым святым в Грузии и вместе с Пресв. Богородицей считается небесным покровителем этой страны» [Абакелия: 676]. Между св. Георгием и св. Ниной, помимо духовных уз, существует и кровное родство. Так, Н. Абакелия пишет: «Просветительница Грузии равноап. Нина завещала посвящать храмы, которые захотят воздвигнуть в ее честь, Георгию, который приходился ей родственником (по одной из версий, двоюродным братом по отцовской линии). По преданию, первый храм, построенный в Грузии в честь Георгия, был заложен <...> в год кончины равноап. Нины (335) на месте ее погребения в Бодбе» [Абакелия: 676]. Преп. Давид получил наименование Гареджийский, поскольку вместе с преп. Лукианом стал основателем монашеской жизни в Гареджи [Клдиашвили, Схиртладзе, 2006: 590]. Так называется «комплекс пещерных монастырей, протянувшийся на 25 км на склонах хребта Гареджи,

в 60 км к юго-востоку от Тбилиси; до XX в. один из крупнейших на Кавказе религиозно-культурных центров» [Клдиашвили, Схиртладзе, 2005: 419]. Названные здесь святые, кроме преп. Лукиана, чаще всего упоминаются в рассмотренных нами текстах современных прозаиков.

В рассказах О. Николаевой «Борьба ангелов» и «Выбор судьбы» повествуется о духовной истории Грузии. Автор обращается к эпизодам из житий святых, связанных с этой страной, а также упоминает прославившихся там православных подвижников. В рассказе «Борьба ангелов» духовная история Грузии берет свое начало с I века:

«Хранительницей Грузии считается сама Царица Небесная — по Преданию, Иверия — это апостольский жребий Матери Божией. После Вознесения Христова, когда апостолы собрались в сионской горнице, чтобы решить, в какую страну идти каждому из них, Дева Мария пожелала принять участие в апостольской проповеди и собралась в далекую страну Иверийскую. Но Господь велел ей оставаться в Иерусалиме и обещал, что жребий Ее не останется все. В Грузию отправились апостолы Андрей и Симон, которым она вручила Свой нерукотворный образ для благословения этой страны. И тем не менее в русских и грузинских летописях Иверия называется Уделом Пресвятой Богородицы»¹.

Мотивы замены и преемства проповеди, заданные здесь, реализуются в этом же рассказе в повествовании о св. равноап. Нине:

«Есть предание о том, что крест, с которым отправилась святая Нина в далекие земли, был дан ей еще в Иерусалиме Самой Царицей Небесной — две виноградные лозы, сложенные крест-накрест. Как написано у пророка Ездры, из всех растений Господь избрал себе виноградную лозу (см. 3 Езд. 5:23). А пророк Иеремия говорит:

Я насадил тебя как благородную лозу — самое чистое семя (Иер. 2:21).

Лоза — образ евангельского учения. В Грузии оно связано со святой равноапостольной Ниной, которая символически связала и переплела две лозы своими волосами. Этот святой крест и поныне хранится в кафедральном Соборе Сиони» (Николаева: 11–12).

Лоза — символ Грузии (заметим, что «все три элемента растения — лоза, гроздь и листья — изображены на гербах Грузии и Армении» [Шейнина: 140]) — соединяется с волосами Нины, как и жизнь ее становится неотделимой от истории

грузинской земли; она преобразуется в крест — знак христианской проповеди. Следует отметить, что в народной культуре южных славян, как и в библейских текстах, лоза наделяется семантикой святости. К примеру, Т. А. Агапкина и В. В. Усачева приводят словенскую легенду, по которой «человек спасся от потопа, забравшись на лозу, доросшую до неба» [Агапкина, Усачева: 374]. В повествовании о Грузии О. Николаевой лоза также получает сакральное значение, сопряженное уже с новозаветной символикой, но профетически восходящее еще к Завету Ветхому. М. Чхартишвили в «Православной энциклопедии» пишет, что «крест Нины стал символом Грузинской Церкви», а получила его святая «от Пресв. Богородицы, которая явилась <...> [ей] во сне перед <...> отправлением в Грузию — удел Пресв. Богородицы» [Чхартишвили: 222].

Добавим, что в рассказе «Борьба ангелов» упоминается первая грузинская святая. Это блаженная Сидония, «еврейка из Мцхеты, сестра раввина» (Николаева: 8). Парадоксальным образом она не является грузинкой по крови. Св. Сидония — хранительница христианской реликвии, хитона Господня. О. Николаева включает в текст рассказа предание, сопрягающее начало и конец христианской истории:

«Существует народное предание, по которому во время Второго Пришествия Христа Сидония выйдет к Нему навстречу, держа в руках хитон как свидетельство своей вечной любви, от которой никто и ничто не может отлучить человека, любящего Бога» (Николаева: 9–10).

Повествование о святых земли грузинской выдерживается здесь в хронологическом порядке, который продолжается в рассказе «Выбор судьбы». Автор вновь говорит о св. Нине, благодаря которой Грузия приняла христианство, а вслед за ней приводит перечень святых, начиная с первого христианского царя Мириана (IV в.) и заканчивая святым Амвросием-исповедником, Католикосом-Патриархом всея Грузии (1927 г.). Таковы хронологические рамки истории святых в Иверии в повествовании О. Николаевой. В заключение рассказа делается вывод, что Грузия — «это земля, предназначенная для явления славы Божией» (Николаева: 92). Длинный список святых в тексте подтверждает данную мысль.

Отдельный рассказ в сборнике посвящен преп. Давиду Гареджийскому. В тексте «Три камня благодати» дан эпизод из жития св. Давида, связанный с его паломничеством в Иерусалим. То же событие становится предметом изображения в рассказе М. Сараджишвили «Святой Давид Гареджийский и Сергей Есенин». Оба текста опираются на житие святого. В рассказе О. Николаевой изложение более сжато и обобщено, чем у М. Сараджишвили, которая описывает эту историю подробнее. Одни и те же участники событий именуется у разных авторов по-своему: «гонцы» (О. Николаева) — «скороходы» (М. Сараджишвили), «Иерусалимский патриарх» (О. Николаева) — «Илия, Патриарх Иерусалимский»² (М. Сараджишвили). Некоторые детали повествования также разнятся: в рассказе «Святой Давид Гареджийский и Сергей Есенин» преподобный отправляется в путь со спутниками, у О. Николаевой — в одиночку. У М. Сараджишвили св. Давид возвращается с корзиной, а в рассказе «Три камня благодати» — с «рваной сумой» (Николаева: 107). Смысл истории, произошедшей со святым Давидом, авторы понимают отлично друг от друга. О. Николаева делает акцент на добродетели святого:

«Может быть, сама любовь Давида к Господу была столь велика и горяча, что призвала к себе всю благодать Святого Города» (Николаева: 108).

Для М. Сараджишвили все случившееся, кроме того, еще и знак чудотворения, по благодати обретенного от Бога святым Давидом, и один из путей Промысла Божьего:

«Бог, <...> видя такое смирение св. Давида, промыслил открыть людям богоподобие смиряющегося чудотворца Давида, избранника Своего»³ (Сараджишвили, 2015: 68).

О. Николаева вспоминает о преп. Давиде, рассуждая о собственной жизни и любви к России и Грузии:

«Мне, грешной, тоже иногда казалось, что я увожу из Грузии слишком много, и оно продолжает жить уже со мной, в Москве, в России» (Николаева: 108).

Рассказ О. Николаевой — выражение благодарности Грузии и ее святым, ответный творческий дар за то благое, что было получено в этом благословенном месте.

М. Сараджишвили после истории о св. Давиде Гареджийском продолжает рассказ эпизодом из жизни Сергея Есенина, который, следуя обычаю «прикладывать к стене церкви преп. Давида камушки и загадывать что-нибудь» (*Сараджишвили*, 2015: 69), получил свидетельство, что проживет еще только один год. Завершая текст, повествователь говорит о навязанных чтением советского журнала «Огонек» мыслях:

«Тогда такие факты, наводящие на размышление (Есенин погиб через год <...>) принято было называть “простым совпадением”» (*Сараджишвили*, 2015: 70).

Интенция автора здесь очевидна: пробудить у читателя веру в чудо.

Св. Давид упоминается и в повествовании о современниках автора, живущих в Грузии. К нему обращаются с молитвой о даровании детей, и святой помогает (рассказ «Причины бесплодия»). Таким образом, если в тексте О. Николаевой присутствовала семантика благодарности за духовные и душевные дары Грузии в связи с эпизодом из жития св. Давида, то у М. Сараджишвили в рассказе о чудесном рождении детей по молитвам святого актуализируется значение материально выраженных даров — плодов молитвы. Образ плодов семантически перекликается с завершением рассказа О. Николаевой «Три камня благодати», представляющим собою стихотворение «Смоковница». Символ бесплодного дерева восходит к евангельскому тексту (Мф. 21:18–22; Мк. 11:15–19). Митр. Иларион (Алфеев), объясняя значение чуда, случившегося со смоковницей, отмечает, что «отсутствие плодов на дереве является символом духовного бесплодия»⁴. Продолжая богословское толкование, митрополит пишет: «Те же образы Иисус использует на Тайной вечере, сравнивая Себя со стволом дерева, а учеников с его ветвями»⁵. В качестве иллюстрации автор приводит фрагмент из Евангелия от Иоанна (Ин. 15:1–2, 5–8), в котором есть образы виноградной лозы, плода и ветвей. Учитывая эту глубинную семантику и связь образа лозы с Грузией, приходим к выводу, что стихотворение О. Николаевой

органично встраивается в текст рассказа. Здесь бесплодная лоза под благодатным действием любви и заботы оживает. Семантически этот сюжет перекликается с другой притчей (Лк. 13:6–9), в которой бесплодной смоковнице было дано время на принесение плодов⁶. Лирическая героиня в рассматриваемом нами стихотворении отождествляет себя со смоковницей, ожившей в Иверии.

В семи из сорока рассказов книги О. Николаевой звучат имена святых покровителей Грузии. И если произведения «Борьба ангелов» и «Выбор судьбы» целиком посвящены обозначенной теме, то в других указанных нами текстах сборника о святых, особо почитаемых в Грузии, вспоминают лишь в определенных ситуациях. В частности, в рассказе «Грузинская Пасха» О. Николаева пишет о национальном обычае провозглашать тосты:

«...первый тост в Грузии — за Господа Бога! Второй тост — за Матерь Божью. Третий — за покровителя Джорджии, св. вмч. Георгия Победоносца. И только потом — за родителей, за предков, за потомков, за друзей...» (Николаева: 23).

В «Сванской свадьбе» звучат те же тосты. Святые здесь лишь упоминаются. Отдельный же рассказ, посвященный св. Георгию, есть у М. Сараджишвили. Это рассказ «Святой Георгий, покровитель земли Иверской». Повествование сосредоточено здесь на чудесной помощи святого грузинскому народу, как в давние времена, так и теперь. Святой оказывал помощь в военных делах, даровал по своим молитвам к Богу исцеление, помогал устроить семейную жизнь, по его заступничеству рождались дети (здесь деяние святого совпадает с помощью преп. Давида). Со святым Георгием в этом тексте связан образ света: в начале рассказа он спускается с вершины горы как воин в черной бурке и принимает участие в битве против неприятелей грузин, а затем в церкви, во время благодарственного молебна, он «весь осветился необыкновенным светом» (Сараджишвили, 2015: 55). В другой раз св. Георгий неожиданно «возник весь в сиянии» (Сараджишвили, 2015: 56) перед вражеской армией и тем спас грузинскую деревню от разорения, а жителей избавил от гибели.

В другом рассказе М. Сараджишвили «Подарок — жизнь» повествуется о Цотне Дадиани — грузинском по происхождению святом XIII в. Его жертвенный поступок спас соотечественников от смерти: монголам, установившим иго над Грузией в этот исторический период, святой показался «странным человеком, добровольно разделившим страдания приговоренных к пыткам»⁷. Цотне Дадиани становится примером для грузин. В настоящее время грузинка Нуцу Мепория совершает тот же подвиг, что и святой, за что получает прозвище от внука «мой Цотне Дадиани» (*Сараджишвили*, 2016: 139). В общем перечне святых «Грузинской рапсодии» О. Николаевой (рассказ «Выбор судьбы») этот святой представлен как «святой исповедник Цотне Дадиани, правитель Эгриси (Западной Грузии) (XIII)» (*Николаева*: 91).

В рассказе В. Лялина «Изгнанница», в отличие от текстов О. Николаевой и М. Сараджишвили, повествуется о событиях XX века, связанных с революцией и установлением советской власти в России и Грузии. Здесь появляется образ святой Нины, чьи мощи хранятся в женском Бодбийском монастыре. Святая явилась героине рассказа — матушке Варваре, пережившей «Иов-ситуацию» («внезапную катастрофу, иррациональную в своих истоках» [Гольденберг: 106]), потерявшей родных, жениха, прежнее социальное положение в результате революции 1917 г. И. С. Леонов связывает «Иов-ситуацию» с «мотивами страдания праведника, потерей и обретением здоровья, семьи, дома» [Леонов: 80]. Варвара отправляется в пешее странствие и приходит в Грузию, в одну из православных обителей. Матушка Варвара остается при храме, в котором хранятся мощи св. Нины. Монахини становятся ее новой семьей, монастырь — домом. Несмотря на то, что физически Варвара не пострадала, ее душевные переживания, несомненно, оказались достаточно серьезными. Видение, посланное матушке, является кульминационной точкой рассказа. Произошло это так:

«Однажды, когда матушка Варвара особенно устала от аптечных трудов и, задумавшись, сидела за свечным ящиком, она внезапно увидела в храме синие вспышки света, переплетающиеся зигзаги молний и медленное неясное просветление церковного пола. Каменные плиты

становились прозрачными, как стекло. И перед ее глазами открылось удивительное подполье — усыпальница со стенами, украшенными древней цветной майоликой с цветами неземной красоты, корсунскими крестами и ликами херувимов. На высоком каменном ложе, покрытом ветхой золотой парчой, вечным сном спала святая равноапостольная Нина, просветительница Грузии и другиня Божией Матери. Нетленная, с бледным прекрасным ликом, с сомкнутыми апостольскими устами, в мантии из голубого виссона, левой рукой прижимающая к сердцу Святое Евангелие, украшенное яркими кроваво-красными лалами, а в правой держащая чудотворный Крест, сплетенный из виноградной лозы — дар Пресвятой Богородицы. Вкруг каменного ложа стояли три высоких золотых светильника с горящими и несгорающими свечами. Из усыпальницы поднимался к церковному куполу и распространялся по всему храму чудный аромат, несказанное благоухание. Затем все стало темнеть, и видение, потускнев, исчезло»⁸.

Поэтичное описание усыпальницы святой контрастирует в тексте с бедной обстановкой монастыря:

«Келья была маленькая, с глиняным полом, с маленькой железной печуркой посредине, сбитым из досок топчаном, полкой для посуды и висящим на стене под простыней монашеским облачением» (*Лялин*: 34–35).

Сумеркам храма противостоит насыщенное яркими цветами и светом описание вечной опочивальни св. Нины. Здесь присутствуют золотой, белый (мертвенно-бледный), голубой и кроваво-красный цвета. Соседство голубого и красного — Богородичных цветов — в изображении святой подчеркивает, что св. Нина приемлет жребий Пресвятой Богородицы — Иверии. Неслучайно поэтому святая именуется в тексте «другиней Божией Матери». Начинается видение с появления вспышек света, а завершается постепенным затемнением зримого. Таким образом, описание усыпальницы насыщено светом, имеет «световую раму». Три вечно горящих свечи рядом с местом упокоения святой также освещают созерцаемое матушкой. Подобное изображение напоминает образы на иконах: «...икона пишется светом и по свету, в иконописных подлинниках фон, как правило золотой, называется светом» [*Русские иконы*: 62]. И далее: «Золото — цвет и свет одновременно, это сияние Царства Божия и цвет Божественной

славы, вечности и Небесного Иерусалима. <...> Белый, как и золотой, тождествен свету» [Русские иконы: 64]. Видение Варвары изобилует светом, а контрастные голубой и кроваво-красный выделяются на общем фоне, как и на иконах.

Образ святой равноапостольной Нины⁹ указывает на небесное покровительство монахиням женского Бодбийского монастыря в годы безбожной власти, когда «мир православия противостоит атеистическому миру советского общества» [Краснякова: 125], и дает надежду на преодоление духовного кризиса.

В книге О. Рожневой, выстроенной по пространственному принципу, актуализируются традиции жанра хождения, восходящие к «древнерусской литературе как источнику сотериологического типа культуры» [Казанцева: 9]. В ней есть глава под названием «Бодбийский монастырь». Это та самая обитель, в котором обрела приют матушка Варвара из рассказа В. Лялина. О. Рожнева пишет:

«В советское время монастырь был снова закрыт и превращен в больницу, но среди персонала трудились две тайные монахини, которые пришли за мощами св. Нины»¹⁰.

В рассказе В. Лялина матушка Варвара трудится именно как медицинская сестра — таким образом, семантическая параллель между двумя текстами очевидна.

Чаще других святых в книге О. Рожневой упоминается преподобноисповедник Гавриил (Ургебадзе), с которым связан мотив чуда, восходящий к житийному канону. Сохранилась его нетленная кровь, забытая врачом в пробирке. Так, рассказчик повествует:

«Вспомнил только через четыре года, нашел эту пробирку, проверил в лаборатории и обнаружил, что без всякого холодильника, без какого-либо особенного хранения, кровь святого осталась такой, словно ее только что взяли у живого человека» (Рожнева: 179).

На могиле преподобного Гавриила сами собой загорелись свечи (что напоминает о чуде на месте погребения святого Глеба в «Сказании о Борисе и Глебе»), мантия святого помогает исцелять больных, после панихиды по еще не прославленному чудотворцу решаются жизненные трудности обращающихся к нему людей.

Заметим то, что в книге О. Рожневой объектом изображения является православная Грузия с ее святыми, тогда как в «Грузинской рапсодии» О. Николаевой дан более объемный, чем у О. Рожневой, образ страны, включающий обширный пласт ее культурных характеристик. Святые в повествовании О. Николаевой — важнейшая (но не единственная) составляющая облика Грузии.

В прозе современных православных авторов наиболее часто и подробно описаны такие святые покровители Грузии, как святая равноапостольная Нина, преподобный Давид Гареджийский, преподобноисповедник Гавриил (Ургебадзе). Мотив чуда сопряжен с каждым из этих подвижников. Охранительную функцию, как наследница жребия Божией Матери, выполняет св. Нина. Преп. Давид — пример христианского благочестия, молитвенник за семью. Блаженный Гавриил (Ургебадзе) — помощник в деле личного спасения, наделенный даром прозорливости. Святой Георгий Победоносец — покровитель воинов и семьи. Цотне Дадиани является примером жертвенной любви к ближнему.

Святые Грузинской Православной Церкви принимают молитвенное участие в жизни героев книг, они не оставляют без духовной помощи своих нынешних соотечественников и тех, кто почитает их память.

Примечания

- ¹ Николаева О. Грузинская рапсодия: рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 7. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с сокращением *Николаева* и указанием страницы в круглых скобках.
- ² Д. Клдиашвили и З. Схиртладзе указывают, что это был патриарх Илия II (494–516) [Клдиашвили, Схиртладзе, 2006: 590].
- ³ Сараджишвили М. Не спешите осуждать. М.: Данилов мужской монастырь, 2015. С. 68. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с сокращением *Сараджишвили* и указанием года и страницы в круглых скобках.
- ⁴ Иларион, митрополит Волоколамский. Четвероевангелие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноап. Кирилла и Мефодия, Познание, 2018. Т. 2. С. 274.
- ⁵ Там же.

- ⁶ Блаж. Феофилакт Болгарский, толкуя эту притчу, говорит о «плодах покаяния» и «плодах благопокорности»: «Три раза Бог искал плода в нашем человеческом роде, и трижды он не дал его: в первый раз — когда мы преступили заповедь в раю <...>; в другой — когда во время законодательства слили из золота тельца <...>; в третий — когда испрашивали на распятие Спасителя и Господа, говоря: *нет у нас царя, кроме кесаря* (Ин. 19, 15). И каждый из нас — смоковница в винограднике Божиим, то есть в Церкви, или, проще, в здешнем мире...» (Феофилакт Болгарский, блаж. Благовестник: в 4 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 3. С. 261–262).
- ⁷ Сараджишвили М. Рядом с вами. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 137. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с сокращением *Сараджишвили* и указанием года и страницы в круглых скобках.
- ⁸ Лялин В. Последняя надежда. Рассказы. СПб.: Сатисъ, 2002. С. 43. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с сокращением *Лялин* и указанием страницы в круглых скобках.
- ⁹ О влиянии культа святых жен — равноапостольной Нины и благоверной царицы Тамары — на идейно-образный мир лирики Я. П. Полонского писала И. Л. Багратион-Мухранели [Багратион-Мухранели, 2015: 196].
- ¹⁰ Рожнева О. Удивительное путешествие в православную Грузию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. С. 113. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с сокращением *Рожнева* и указанием страницы в круглых скобках.

Список литературы

1. Абакелия Н. Георгий, вмч. Почитание в Грузии // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. — М.: Православная энциклопедия, 2005. — Т. X: Второзаконие — Георгий. — С. 676–678.
2. Агапкина Т. А., Усачева В. В. Виноград // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 4 т. — М.: Международные отношения, 1995. — Т. 1: А–Г. — С. 482–486.
3. Багратион-Мухранели И. Л. Динамика женских образов кавказской лирики и драматургии Я. П. Полонского // Я. П. Полонский: творчество, судьба, эпоха (посвящается 195-летию со дня рождения поэта): сб. науч. ст. по материалам Международной научно-практической конференции, 27–29 мая 2015 года. — Рязань: Рязанский гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2015. — С. 187–197.
4. Багратион-Мухранели И. Л. Репрезентация Грузии и Кавказа в русской литературе XIX — начала XX века: дис. ... д-ра филол. наук. — М., 2016. — 366 с.

5. Виноградов А. Ю. Георгий, вмч. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. — М.: Православная энциклопедия, 2005. — Т. X: Второзаконие — Георгий. — С. 665–667.
6. Гольденберг А. Х. Иов-ситуация у Пушкина и Гоголя // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. — Волгоград: Волгоградский гос. пед. ун-т. — 2006. — № 3 (16). — С. 101–107.
7. Казанцева И. А. Православная аксиология в русской прозе XX–XXI веков: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Тверь: Тверской гос. ун-т. — 2011. — 35 с.
8. Клдиашвили Д., Схиртладзе З. Гареджи // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. — М.: Православная энциклопедия, 2005. — Т. X: Второзаконие — Георгий. — С. 419–423.
9. Клдиашвили Д., Схиртладзе З. Давид и Лукиан Гареджийские // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. — М.: Православная энциклопедия, 2006. — Т. XIII: Григорий Палама — Даниэль Ропс. — С. 590–594.
10. Краснякова М. С. Современная православная проза: генезис, основные мотивы, типология сюжетов: дис. ... д-ра филол. наук. — Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2016. — 204 с.
11. Леонов И. С. Иов-ситуация и ее реализация в современной православной художественной прозе // Русский язык за рубежом. — М., 2013. — № 3 (238). — С. 73–80.
12. Патаридзе Л. Грузинская Православная Церковь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. — М.: Православная энциклопедия, 2006. — Т. XIII: Григорий Палама — Даниэль Ропс. — С. 192–196.
13. Русские иконы / ред. группа: Т. Каширина, Т. Евсеева, Е. Сучкова. — М.: Мир энциклопедий Аванта+, Астрель, 2011. — 216 с.
14. Чхартишвили М. Нина, равноап. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. — М.: Православная энциклопедия, 2018. — Т. LI: Никон — Ноилмара. — С. 219–224.
15. Шейнина Е. Я. Энциклопедия символов. — М.: АСТ; Харьков: Торсинг, 2001. — 591 с.

Elena L. Suzryukova

*Novosibirsk Orthodox Theological Seminary
(Ob, Novosibirsk region, Russian Federation)*

sellns@mail.ru

Patron Saints of Georgia in Modern Orthodox Writers' Literature

Abstract. Semantics and functions of images that represent Georgia's patron saints are examined in this article as exemplified in the *Georgian Rhapsody*, a collection of stories by O. Nikolayeva, stories by M. Saradzhishvili (from the books *Do not rush to condemn and Next to you*), *Exile*, a short story by V. N. Lyalin, and *Wonderful journey to Orthodox Georgia* by O. Rozhneva. Referring to episodes from the hagiography of Georgian saints in the texts in question allow us to trace the spiritual history of Georgia since the time of adoption of Christianity. The detailed list of saints is present in the books of O. Nikolayeva and O. Rozhneva. Even though only particular periods of Georgia's history are reflected in the stories of M. Saradzhishvili and V. N. Lyalin, the country's patron saints participation in the life of their characters in Georgia's recent past or present day is undeniable. For example, Saint Equal-to-the-Apostles Nina performs a guardian function and her appearance during the Soviet years provides spiritual support to the female character of V. N. Lyalin's story. First and foremost, a patron in combat, Saint George the Trophy Bearer is also a patron of the family. Venerable David of Garedzha is both an example of humility and a patron of the hearth and home. With his gift of prophecy, Blessed Gabriel (Urgebadze), mentioned in the book by O. Rozhneva, also assists on the path of personal salvation. Whereas O. Rozhneva's book is exclusively focused on depicting Orthodox Georgia and its saints, the work of O. Nikolayeva provides a more comprehensive image of Georgia, including a vast stratum of the country's cultural characteristics. In O. Nikolayeva's book the saints represent a significant facet of Georgia's image.

Keywords: Georgian saints, Orthodox prose, O. Nikolaeva, M. Saradzhishvili, V. N. Lyalin, O. Rozhneva, story, legend, motive, image

About the author: *Suzryukova Elena L.* — PhD in Philology, Associate Professor of the Department of humanitarian disciplines, Novosibirsk Orthodox Theological Seminary (ul. Voenny gorodok, 127, Novosibirsk region, Ob, 633103, Russian Federation).

Received: March 11, 2020

Date of publication: October 30, 2020

For citation: Suzryukova E. L. Patron Saints of Georgia in Modern Orthodox Writers' Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 4, pp. 248–363. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8762 (In Russ.)

References

1. Abakeliya N. George, the Great Martyr. The Veneration in Georgia. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*The Orthodox Encyclopedia*]. Moscow, 2005, vol. 10, pp. 676–678. (In Russ.)
2. Agapkina T. A., Usacheva V. V. The Grape. In: *Slavyanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar': v 4 tomakh* [*Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary: in 4 vols.*] Moscow, 1995, vol. 1, pp. 482–486. (In Russ.)
3. Bagration-Mukhraneli I. L. Dynamics of Female Images in Caucasian Lyrics and Drama by Ya. P. Polonsky. In: *Ya. P. Polonskiy: tvorčestvo, sud'ba, epokha (posvyashchaetsya 195-letiyu so dnja rozhdenija poeta): sbornik nauchnykh statej po materialam mezhdunarodnoj nauchno-praktičeskoj konferentsii, 27–29 maja 2015 goda* [*Ya. P. Polonsky: Creativity, Fate, Epoch (Dedicated to the 195th Anniversary of the Poet's Birth). Collection of Scientific Articles Based on the Materials of the International Scientific and Practical Conference, May 27–29, 2015*]. Ryazan, 2015, pp. 187–197. (In Russ.)
4. Bagration-Mukhraneli I. L. *Reprezentacija Gruzii i Kavkaza v russkoj literaturnoj XIX — nachala XX veka: dis. ... d-ra filol. nauk* [*The Representation of Georgia and the Caucasus in Russian Literature of the XIX — Early XX Century. Doct. philol. sci. diss.*]. Moscow, 2016. 366 p. (In Russ.)
5. Vinogradov A. Yu. George, the Great Martyr. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*The Orthodox Encyclopedia*]. Moscow, 2005, vol. 10, pp. 665–667. (In Russ.)
6. Goldenberg A. Kh. The Situation of Job in the Works of Poushkin and Gogol. In: *Izvestia of the Volgograd State Pedagogical University*. Volgograd, 2006, no. 3 (16), pp. 101–107. (In Russ.)
7. Kazantseva I. A. *Pravoslavnaya aksiologija v russkoj proze XX–XXI vekov: avtoref. dis. ... dokt. filol. nauk* [*Orthodox Axiology in Russian Prose of the 20–21 Centuries. Doct. philol. sci. diss. abstract*]. Tver, 2011. 35 p. (In Russ.)
8. Kldiashvili D., Skhirtladze Z. Gareji. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*The Orthodox Encyclopedia*]. Moscow, 2005, vol. 10, pp. 419–423. (In Russ.)
9. Kldiashvili D., Skhirtladze Z. David and Lucian of Gareja. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*The Orthodox Encyclopedia*]. Moscow, 2006, vol. 13, pp. 590–594. (In Russ.)
10. Krasnyakova M. S. *Sovremennaja pravoslavnaja proza: genezis, osnovnye motivy, tipologija syuzhetov: dis. ... dokt. filol. nauk* [*Modern Orthodox Prose: Genesis, Main Motives, Plot Typology. Doct. philol. sci. diss.*]. Voronezh, 2016. 204 p. (In Russ.)
11. Leonov I. S. The Situation of Job and Its Implementation in Modern Orthodox Fiction. In: *Russian Language Abroad*, 2013, no. 3 (238), pp. 73–80. (In Russ.)
12. Pataridze L. The Georgian Orthodox Church. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*The Orthodox Encyclopedia*]. Moscow, 2006, vol. 13, pp. 192–196. (In Russ.)
13. *Russkie ikony* [*Russian Icons*]. Moscow, Mir enciklopedij Avanta+ Publ., Astrel Publ., 2011. 216 p. (In Russ.)

14. Chkhartishvili M. St. Nina, Equal to the Apostles. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*The Orthodox Encyclopedia*]. Moscow, 2018, vol. 51, pp. 219–224. (In Russ.)
15. Sheynina E. Ya. *Entsiklopediya simbolov* [*The Encyclopedia of Symbols*]. Moscow, AST Publ.; Kharkov, Torsing Publ., 2001. 591 p. (In Russ.)

Научный журнал

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2020

Том 18

№ 4

Свидетельство о регистрации СМИ
ЭЛ № ФС 77–61851 от 18.05.2015

Редакторы: *И. С. Андрианова,*
М. В. Заваркина, Л. В. Алексеева, Т. В. Панюкова
Компьютерная верстка: *В. С. Зинкова, Е. Н. Вяль*
Перевод: *Я. И. Соломинская*
Зав. редакцией: *И. С. Андрианова*

Подписано в печать 30.10.2020. Уч.-изд. л. 19.

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

185910, Российская Федерация

Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Тел. +7 (8142) 719 603

E-mail: poetica@post.com

Сайт журнала в интернете: <http://poetica.pro>