

ISSN 2686-7494

Два века

РУССКОЙ
ИЖИСКИ

ISSN 2686-7494

ISSN 2686-7494

Журнал включен
в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ

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

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

2023 Том 5 № 1 2023 Volume 5 No. 1

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

Два века
РУССКОЙ
КЛАССИКИ

Редакционная коллегия журнала «Два века русской классики»



Главный редактор

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

Заместитель главного редактора

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

Заместитель главного редактора

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

Редакционная коллегия

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

Международный редакционный совет

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

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



Editor-in-Chief

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

Deputy Editor-in-Chief

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

Deputy Editor-in-Chief

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

Editorial Board

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

International Editorial Council

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

Содержание

Русская литература XVIII–XIX столетий

- 6** **Гулин А. В.** Небесный ангел Михаила Лермонтова
(Духовный опыт как творческая категория)
- 36** **Мельник В. И.** Значение православия в жизни и творчестве В. И. Даля
- 54** **Андреева В. Г.** «Любезный друг... не сердись за откровенность!»:
переписка Л. Н. Толстого и Б. Н. Чичерина
- 84** **Бытко С. С.** Старообрядческая книжная культура в романе
П. И. Мельникова-Печерского «В лесах»
(к 140-летию со дня смерти писателя)
- 102** **Молчанова Д. А.** Путь к счастью в «кавказском» мегатексте
русской литературы (на материале рассказа А. П. Чехова «Дуэль»)

Текстология. Источниковедение

- 122** **Виноградов И. А.** «Тарас Бульба»: история и текстология
- 134** **Авидзба В. Ш.** Об истории книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский
Симоно-Канонитский монастырь» и ее авторах-составителях
- 174** **Солодов Н. В.** Об авторе книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский
Симоно-Кананитский монастырь»

Научная жизнь

- 186** **Киселева И. А, Гулин А. В.** Памяти Веры Николаевны Аношкиной
(Касаткиной)
- 196** **Кунильский А. Е.** Возвращение забытой писательницы:
первое научное издание наследия Кохановской (Н. С. Соханской)
- 204** **Смыслова О. Н.** «Горнило сомнений» Ф. М. Достоевского и его героев

Contents

Russian Literature of the 18th–19th Centuries

- 6 **Alexander V. Gulin.** Heavenly Angel of Mikhail Lermontov (Spiritual Experience as a Creative Category)
- 36 **Vladimir I. Melnik.** The Meaning of Orthodoxy in the Life and Work of V. I. Dal
- 54 **Valeria G. Andreeva.** “Dear Friend... Do not be Angry for Frankness!”: Correspondence of L. N. Tolstoy and B. N. Chicherin
- 84 **Sergey S. Bytko.** Old Believer’s Book Culture in P. I. Melnikov-Pechersky’s Novel “In the Woods” (To the 140th Anniversary of the Writer’s Death)
- 102 **Diana A. Molchanova.** The Path to Happiness in the “Caucasian” Megatext of Russian Literature (On the Material of A. P. Chekhov’s Short Story “Duel”)

Textual Criticism. Source Study

- 122 **Igor A. Vinogradov.** “Taras Bulba”: History and Textology
- 134 **Vasiliy Sh. Avidzba.** About the History of the Book “Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it” and its Authors-compilers
- 174 **Nikolay V. Solodov (Priest Nikolay Solodov).** About the Author of the Book “Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it”

Scientific Life

- 186 **Irina A. Kiseleva, Alexander V. Gulin.** In Memory of Vera Nikolaevna Anoshkina (Kasatkina)
- 196 **Andrey E. Kunilsky.** The Return of the Forgotten Writer: the First Academic Edition of the Legacy of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya)
- 204 **Olga N. Smyslova.** “The Crucible of Doubts” of F. M. Dostoevsky and His Heroes

© 2023. А. В. Гулин
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
г. Москва, Россия

Небесный ангел Михаила Лермонтова (Духовный опыт как творческая категория)

Аннотация: Статья посвящена всестороннему рассмотрению религиозно-нравственных истоков творчества М. Ю. Лермонтова. Поэтическое движение великого художника исследуется как осуществление и выражение уникального духовного опыта, связанного с единственным в русской литературе по своей интенсивности испытанием и переживанием христианской мысли о потерянном райском блаженстве, путях его обретения или же вечной утрате в земной жизни человека. Стихотворение «Ангел» рассматривается как своеобразная «программа», которая охватывает творчество Лермонтова во всем его духовном диапазоне. В статье анализируются как воспевты Лермонтовым пути возвращения к потерянной гармонии с Творцом — героическое служение Небесной правде («Бородино», «Песня про царя Ивана Васильевича...»), подвиг материнской любви («Казачья колыбельная песня»), так и катастрофические переживания поэтом человеческой богооставленности («Дума», «И скучно и грустно», «Благодарность»). Роман «Герой нашего времени» исследуется под углом понятийной оппозиции «скучно — весело». Делается попытка определить подлинную иерархию света и тьмы, восторга и помрачения в творчестве Лермонтова, где высота духовного идеала и совершенство поэтической речи в итоге преобразуют «печоринские» смыслы и настроения.

Ключевые слова: М. Ю. Лермонтов, историзм, христианский восторг, духовный опыт, понятийные оппозиции, гармония, иерархия смыслов.

Информация об авторе: Александр Вадимович Гулин, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

E-mail: gulinimili@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 20.11.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 08.01.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Гулин А. В. Небесный ангел Михаила Лермонтова (Духовный опыт как творческая категория) // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 6–35. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-6-35>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 6–35. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 6–35. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Alexander V. Gulin
A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

Heavenly Angel of Mikhail Lermontov (Spiritual Experience as a Creative Category)

Abstract: The article is devoted to a comprehensive examination of the religious and moral origins of M. Yu. Lermontov's creative work. The poetic movement of the great artist can be imagined as the realization and expression of a unique spiritual experience associated with the only in Russian literature in terms of its intensity experience of the Christian thought about the lost heavenly bliss, the ways to find it or the eternal loss in a person's earthly life. Within this framework the poem "Angel" becomes a kind of "program" that covers the work of Lermontov in all his spiritual range. The article analyzes the ways of returning to the lost harmony with the Creator sung by Lermontov — the heroic service of Heavenly truth ("Borodino," "Song about Tsar Ivan Vasilyevich..."), the feat of maternal love ("Cossack lullaby"), as well as the poet's catastrophic experiences of human God-forsakenness ("Meditation," "Both boring and sad," "Gratitude"). The novel "A Hero of Our Time" is studied in terms of of the conceptual opposition "boring — fun." Much attention is given to an attempt to determine the true hierarchy of light and darkness, delight and obscurity in Lermontov's work, where the height of the spiritual ideal and the perfection of poetic speech ultimately transform the "Pechorinsky" meanings and moods.

Keywords: M. Yu. Lermontov, historicism, Christian enthusiasm, spiritual experience, conceptual oppositions, harmony, hierarchies of meanings.

Information about the author: Alexander V. Gulin, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A. M. Gorky institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

E-mail: gulinimli@yandex.ru

Received: November 20, 2022

Approved after reviewing: January 08, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Gulin, A. V. "Heavenly Angel of Mikhail Lermontov (Spiritual Experience as a Creative Category)." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 6–35. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-6-35>

Творчество М. Ю. Лермонтова, как это и подобает наследию национального гения, со времени трагической гибели художника непрерывно (и часто небезуспешно) изучается, анализируется критиками и литературоведами. Однако его самые глубокие истоки, тот духовный состав, что образует самобытную личность поэта, все равно остаются, и, видимо, навсегда останутся непознанными.

Давно замечено, что поэзия, проза, драматургия Лермонтова, сама его короткая земная жизнь исключительно, насыщенно религиозны, что Лермонтов — неустанный религиозный созерцатель и деятель. «...Эта религия, — замечал еще в 1914 г. С. В. Шувалов, — не результат “исканий” — работы ума над вопросами, властно ставшими перед поэтом; она является у него чем-то непосредственно данным, чем-то прямо отражающим его духовную сущность. Поэтому-то она и не меняется в течение всей его сознательной жизни: с ней он выступил на творческий путь, с ней он сошел и в могилу» [Шувалов: 162].

Можно сказать, что Лермонтов — поэт одной мысли, одной идеи. Собственно, жизнь его и оборвалась в тот момент, когда идея эта была им высказана со всей возможной полнотой и всесторонне испытана. Это предельно ясная, только в случае с Лермонтовым — постоянная, завладевающая, пережитая с единственной в своем роде «силой приближения» христианская мысль о потерянном райском блаженстве, о путях возвращения к нему или же вечной его утрате в земной жизни человека.

Мысль насколько очевидная, настолько и трудная, даже небезопасная в ее постижении. Традиционный филологический инструментарий здесь как правило оказывается малодейственным. Скажем, романтизм и психологический реализм выглядят только историко-культурными формами, в которые облекается сверхисторический по своей природе и масштабу религиозный поиск художника. Не случайно среди множества попыток разгадать тайну Лермонтова наиболее успешными (хотя и неизбежно гипотетическими) чаще всего оказывались те, что пред-

принимались не филологами, но лицами духовными, либо светскими мыслителями религиозно-философского склада. Но и сам Лермонтов дает нам многочисленные «ключи» именно к духовному ядру своего художественного мира. И, вероятно, самый надежный из них — написанное в 1831 г. юношеское стихотворение «Ангел». Здесь перед нами не только первый из лермонтовских абсолютных шедевров, но и некая программа, которая по-своему охватывает все творчество художника:

По небу полуночи ангел летел
И тихую песню он пел;
И месяц, и звезды, и тучи толпой
Внимали той песне святой.

Он пел о блаженстве безгрешных духов
Под кущами райских садов;
О Боге великом он пел, и хвала
Его непритворна была.

Он душу младую в объятиях нес
Для мира печали и слез,
И звук его песни в душе молодой
Остался — без слов, но живой.

И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна;
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли [Лермонтов 1: 213].

Стихотворение «Ангел» не только поэтически совершенно, оно по-своему единственное и в творчестве Лермонтова, и во всей русской литературе. Кажется, никому и никогда не удавалось настолько полно выразить поэтическими средствами земную тоску человека по неземной, безгрешной жизни или о грядущем после Второго Пришествия Христова царстве Божиим на иной, пересотворенной земле.

В начале XX в. о Лермонтове нередко вспоминал в письмах и в проповедях оптинский старец Варсонофий (Плиханков). Его суждения о жизненном пути и посмертной участи поэта часто были неутешительными.

тельными. Но из написанного Лермонтовым старец выделял несколько стихотворений, отмеченных, по его мысли, особенной духовной правдой, и среди них стихотворение «Ангел». Вот слова старца, которые, безусловно, относятся именно к этому произведению: «По блаженной жизни тоскует теперь на земле человеческая душа. Есть предание, что раньше, чем человеку родиться в мир, душа его видит те небесные красоты, и, вселившись в тело земного человека, продолжает тосковать по этим красотам. Так Лермонтов объяснил присущую многим людям непонятную тоску. Он говорит, что за красотой земной душе снится лучший, прекраснейший мир иной. И эта тоска по Боге — удел большинства людей» [Варсонофий Оптинский: 50–51].

Полностью отдавая себе отчет в пережитых Лермонтовым духовных катастрофах, о том же самом говорил и архимандрит Константин (Зайцев): «Нет поэта ближе Лермонтова для русского человека. Самый интимный уголок души уготован ему; в детском возрасте с его голоса легче и лучше всего мы научаемся любить Родину и славить Бога и Его прекрасный мир, и дольше и прочнее помним мы удивительный, ни с чем не сравнимый лермонтовский голос. Раз запав в душу, он уже не покидает ее, звуча музыкой не здешней, вопреки всем шумам мирской суеты; и так ли уж мало в русской среде людей, для которых отзвуки рая исчерпываются тем, что они сберегли в душе от молитвенной поэзии Лермонтова!» [Архимандрит Константин: 737]

Вероятно, не было в русской литературе писателя и поэта, способного настолько полно открывать силой душевного прозрения вечную, не оскверненную грехом небесную красоту и правду. И нам хочется думать, что этому мальчику, сохранившему ясную память о райских красотах, был открыт какой-то единственный, лишь ему предназначенный путь возвращения к ним. Ведь тот же старец Варсонофий, вспоминая лермонтовского «Ангела», говорил: «...Ищущие Христа обретают Его по неложному Евангельскому слову: *Толцыте, и отверзется вам, ищите и обряцете. В дому Отца Моего обители многи суть.* И заметьте, что здесь Господь говорит не только о небесных, но и о земных обителях, и не только о внутренних, но и о внешних. Каждую душу ставит Господь в такое положение, окружает такой обстановкой, которая наиболее способствует ее преуспеянию» [Варсонофий Оптинский: 51].

Несколько раз на протяжении своего творческого пути Лермонтов почти буквально предвосхитил как бы и возвратное движение, обрат-

ный ангельский полет, возносящий человека в область вечного блаженства. Так это произойдет в завершающем поэму «Демон» споре Ангела и Демона о душе княжны Тамары. Здесь поэт, кажется, высказал надежду и на исход своей собственной душевной борьбы. Ангел, уносящий в горние выси спасенную душу, обращается к Демону, преградившему его путь, с такими словами:

Ее душа была из тех,
Которых жизнь — одно мгновенье
Невыносимого мученья,
Недосягаемых утех:
Творец из лучшего эфира
Соткал живые струны их,
Они не созданы для мира,
И мир был создан не для них!
Ценой жестокой искупила
Она сомнения свои...
Она страдала и любила —
И рай открылся для любви! [Лермонтов 2: 402].

Схожий образ появится и во второй лермонтовской «Молитве» (1837), где прозвучит теплое обращение поэта к пресвятой Богородице:

Окружи счастьем душу достойную;
Дай ей сопутников, полных внимания,
Молодость светлую, старость покойную,
Сердцу незлобному мир упования.

Срок ли приблизится часу прощальному
В утро ли шумное, в ночь ли безгласную.
Ты воспрять пошли к ложу печальному
Лучшего ангела душу прекрасную [Лермонтов 1: 380].

«Конечно, — писал С. В. Шувалов, — ангел, несущий в своих объятиях душу (с небес или на небеса), — поэтический образ; но этот образ является у Лермонтова настолько ярким, выпуклым, а главное, непосредственным, что трудно сомневаться в его вполне реальном

значении для поэта — по крайней мере, в момент творчества. Для него и душа и ангел — определенные существа, имеющие такое же несомненное бытие, как и предметы материального мира:

В то утро был небесный свод
Так чист, что ангела полет
Прилежный взор следить бы мог» [Шувалов: 140].

Несомненно, в лучшие мгновения своей жизни Лермонтов провидел пути восстановления разрушенной грехопадением мировой гармонии, освобождения исцеленной души из «мира печали и слез».

Трагический в истории русской литературы 1837-й год оказался, в то же время, первым годом поэтической зрелости Лермонтова. Возможно, он сам ощутил себя в эту пору творческим наследником Пушкина, испытал не знакомую прежде уверенность в собственных силах. Да и не было тогда в русской литературе равного его дарованию поэтического таланта. Может быть, именно та решимость, с которой Лермонтов, написавший «Смерть Поэта», выступил за последнюю, высшую правду, его готовность платить за этот поступок своей судьбой, укрепили художника, обновили его творческий мир. Никогда ни раньше, ни позднее не открывалась ему так полно возможность примирения грешного человека с Небесами, возможность героического служения Творцу. В необычайно короткое время появились тогда почти все самые просветленные его творения. Особое место среди них принадлежит стихотворению «Бородино» и «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова».

Обращаясь к событиям совсем недавнего и далекого национального прошлого, Лермонтов открывал путь героического служения на земле небесному идеалу. Душа поэта в это время стала особенно отзывчивой к жертвенному подвигу за родные святыни как подлинному, устремленному к Вечности предназначению русского человека. Ведь и сам он своими стихами на смерть Пушкина только что был готов «постоять за правду до последнева». Прямые, искренние герои: старый солдат-артиллерист, боевой полковник — «слуга царю, отец солдатам» из лермонтовского «Бородино», защитник собственной чести и чести русского мира удалой купец Калашников каждый по-своему несли

в себе настоящий прорыв из грешного мира навстречу небесному, ангельскому совершенству. И совершался этот прорыв как воспламенение, воспарение живой христианской души.

Но, пожалуй, с особенной силой этот путь обретения в подвиге утраченного рая намечен даже не эпическими сюжетами, а самой проникновенной лирикой. В 1837 г. Лермонтов увидел расположенные в нижнем течении Терека гребенские казачьи станицы. А год спустя он написал свою «Казачью колыбельную песню»:

Спи, младенец мой прекрасный,
Баюшки-баю.
Тихо смотрит месяц ясный
В колыбель твою.
Стану сказывать я сказки,
Песенку спою;
Ты ж дремли, закрывши глазки,
Баюшки-баю [Лермонтов 1: 404–405].

Нет в русской поэзии другого произведения, где настолько просто, ясно и светло говорилось бы о священной силе материнской любви. Эти стихи словно рассеивают на миг пелену приобретенных жизненных впечатлений и возвращают каждого, кто их читает, к его началу, к великому чуду появления человека на свет, к той таинственной связи, что соединяет навсегда мать и младенца. И это очень русские стихи. Жертвенный подвиг во имя «святой правды-матушки», во имя правдивой и честной русской земли у Лермонтова открывал дорогу к Вечности героям Бородинской битвы, удалому купцу Калашникову. Вечное тут уже пребывало в земном. Но это был путь, предназначенный мужчинам. А «Казачья колыбельная песня» — о женском подвиге материнской любви и терпения, не менее, если не более спасительном. В этом подвиге праведная мать тоже приближается к Небесам. Вот почему такие земные стихи Лермонтова дышат от начала до конца небесным покоем, сердечным умилением. Здесь явно присутствует Сам Творец, который посылает человеку его единственную мать и его единственную Родину. И подвиг матери-казачки в колыбельной песне Лермонтова — это приготовление и укрепление ее прекрасного младенца для будущего мужского подвига защиты родных святынь.

А сами эти святыни, в том числе, материнская любовь, должны поддерживать, усилить в бою своего защитника:

Дам тебе я на дорогу
Образок святой:
Ты его, моляся Богу,
Ставь перед собой;
Да готовясь в бой опасный,
Помни мать свою...
Спи, младенец мой прекрасный,
Баюшки-баю.

Трудно или даже совсем невозможно понять, как такое могло быть пережито и высказано царскосельским гусаром, человеком петербургского света. Но вот она: скрытая от близких и посторонних подлинная жизнь Лермонтова-провидца, подлинное чудо его духовного опыта.

Среди ранних заметок Лермонтова на разные темы есть одна, сделанная в 1830 г.: «Когда я был трех лет, то была песня, от которой я плакал: ее не могу теперь вспомнить, но уверен, что если бы услышал ее, она бы произвела прежнее действие. Ее певала мне покойная мать» [Лермонтов 4: 352]. Эти слова равно могут быть отнесены и к лермонтовскому «Ангелу», и к «Казачьей колыбельной песне». А в «Описи имения, оставшегося по смерти убитого на дуэли поручика Лермонтова» [Дуэль Лермонтова: 33] будут указаны четыре небольших образа: св. архистратига Михаила, св. Иоанна Воина, св. Николая Чудотворца и неизвестного святого. Значится в этом перечне и золоченый серебряный крест со святыми мощами.

Молитвенный опыт Лермонтова — как это и должно быть, область весьма таинственная. Однако любое из трех стихотворений поэта, получивших название «Молитва», служит самым убедительным свидетельством сильнейшей устремленности Лермонтова к Небесам. И здесь необходимо говорить не только об отдельных стихотворениях, но и о молитвенном строе лермонтовской поэзии в целом.

«Песня матери — замечал в этой связи Д. С. Мережковский, — песня ангела: “И голос той песни в душе молодой / Остался без слов, но живой...” Вся поэзия Лермонтова — воспоминание об этой песне, услышанной в прошлой вечности» [Мережковский: 360].

Тем не менее, память о райских красотах, тоска по ним — свойства человеческой природы: божественной, но оскверненной грехопадением. И эта высокая тоска, сколь бы значительной сама по себе она ни была, все же либо направляет человека к Богу, либо так и остается безысходной тоской нераскаянного грешника. Вот и лермонтовский «Ангел» содержит в себе возможность совершенно иного духовного и смыслового развития. Поэт созерцает божественное начало в человеке, трагически оторванное от своего Истока, но существует или нет надежда на возвращение души к Богу, чем закончится ее земное томление, в пределах стихотворения все же остается загадкой. Для маловера вопрос может стоять даже и так: в чем же повинна, очевидно, безгрешная молодая душа, чтобы отсылать ее прочь из мира «безгрешных духов»? Лермонтову было суждено испытать, причем с не меньшей силой, чем порыв к духовному спасению, также и этот устремленный к богоборчеству путь в решении главного вопроса его жизни.

Нетрудно заметить, что основная причина столь частых у Лермонтова все нарастающих с годами тяжелых настроений — требование внятной поэту райской полноты счастья, красоты, любви, и признание невозможности достижения этой полноты на земле. Отсюда же столь частое у Лермонтова, лишь ему среди русских писателей свойственное в такой мере мучительное переживание несовершенства земного бытия, чувство горечи, скуки, страшное разочарование в себе и в людях, почти во всем, что есть на земле. Великий дар прозрения небесной правды как будто оказывается тогда в плену у темной демонической силы, которая внушает поэту, что мир — это безраздельное царство греха, пучина боли и душевных страданий, и даже временами — что это сам Господь сотворил землю такой, что нет обратного пути к Богу, и «скучные песни земли» так и останутся с человеком навсегда. А если и существует такой путь, то он никак не зависит от нашего духовного выбора.

Вероятно, причина этого холодного помрачения, воспетого Лермонтовым и в разочарованной «Думе» (1838), и тем более в безысходном «И скучно и грустно» (1840) — своеобразных прологе и эпилоге к роману «Герой нашего времени» — заранее обреченная попытка искать встречи с Небесами в собственных страстях. Ведь скорее всего, и та любовь, о которой здесь говорит Лермонтов, — это только

страсть, а не высокое (и вечное по своей природе) чувство, способное соединять человека с Богом. В итоге же ответственность за свой ошибочный выбор, за наступившие вследствие такого выбора несправедливые страдания возлагается поэтом не на себя — единственного виновника катастрофы, а на Того, кто посылает человека в мир. Временами Лермонтову кажется, что Бог просто пошутил над ним, над каждым из живущих... Своеобразным апофеозом таких переживаний становится стихотворение «Благодарность» 1840 г.: «Устрой лишь так, чтобы Тебя отныне / Недолго я еще благодарил» [Лермонтов 1: 445].

Эти гнетущие настроения очень рельефно отражали духовное движение многих современников Лермонтова. В лермонтовской «Думе» определен и самый главный симптом тяжелого недуга поколения (правильнее сказать — поколений): «К добру и злу постыдно равнодушны». При этом художник все-таки называет такое состояние постыдным. Он говорит о духовном «омертвлении», но и не теряет живую меру, с которой подходит к современникам и к самому себе. Он выступает одновременно и в качестве больного, и в качестве его врача. «И скучно и грустно», «Благодарность» — это, конечно, Лермонтов, это его голос. Очевидно, что и Печорина с его духовным самоубийством поэт, хотя бы отчасти, но изучал в себе самом. И все же довольно трудно понять, где для художника кончается психологический эксперимент, а где начинается смертельно опасный недуг. Возможно, это эксперимент с непредусмотренным смертельным исходом.

Современник поэта святитель Игнатий Брянчанинов однажды сказал, рассуждая о тех опасностях, которые подстерегают человека, склонного принимать свои эмоциональные порывы за истинный путь к Небесному Отечеству: «Всякое разгоряченное чувство — кровавое! Не сочти его усердием, ревностью по благочестию, любовью к Богу и ближним. Нет, это движение души, произведенное в ней нервами, кровию. А кровь приводится в движение душевными страстями, которые — орудия и цепи миродержца, его скипетр, держава. Храни себя в глубоком мире и отвергай все нарушающее мир как неправильное, хотя бы оно имело наружность правильную и праведную» [Святитель Игнатий].

Эти слова обращены не только к тем, кто выбрал путь монашеского служения. К творчеству Лермонтова сказанное святителем Игнатием тоже имеет прямое отношение. Ведь поэт, написавший «Ветку Пале-

стины», «Когда волнуется желтеющая нива...», «Казачью колыбельную песню», «Выхожу один я на дорогу...» наверняка должен был особенно полно переживать самые чистые, спасительные, мирные душевные состояния. «Бородино», «Песня про царя Ивана Васильевича...» тоже неотделимы от этих высоких переживаний. И невозможно назвать страстями сердечное воспламенение солдата-артиллериста на поле Бородина или переживания удалого купца Калашникова в бою с окаянным Кирибеевичем. И там, и здесь мы видим духовное просветление, христианский восторг. Но тот же Лермонтов, несомненно, дорожит земными страстями как чем-то очень сокровенным, хотя и понимает их губительность, обреченность. Он словно движется одновременно в разных направлениях: молитвенно и деятельно стремится к Небесам, проникновенно созерцает мир с достигнутой высоты — и участвует душой, тоже необычайно мощно, в земном страстном кипении, испытывая на себе его тяжелые последствия.

Проблематика страсти, ее обреченности в себе самой, и одновременно ее вдохновенное воспевание, во многом (но далеко не во всем) определили собой содержание великих поэм «Демон» (завершена в 1839 г.) и «Мцыри» (1839). В то же время, здесь по-разному, но всегда как исполнение тягостного долга, в развитие первой лермонтовской «Молитвы» («Не обвиняй меня, Всесильный...», 1829) звучала и тема «тесного пути спасенья». Однако чуть более ранняя «Дума» (1838) уже высветила ту же проблематику с новой стороны. Посвященное теме отцов и детей, это большое, программное стихотворение раскрыло настоящую «диалектику страсти». Земные люди, сверстники поэта, какими в «Думе» увидел их Лермонтов, вслед за отцовским страстным обольщением внезапно открыли в своей судьбе подлинную, демоническую природу земных страстей. Обогащенные опытом отцов, они сразу приблизились к его безжизненным истокам. И оказалось вдруг, что этот, согласно определению святителя Игнатия, «кровавый» жар в действительности не греет, что платой за него становится смертельное охлаждение сердца:

Мы иссушили ум наукою бесплодной,
Тая завистливо от ближних и друзей
Надежды лучшие и голос благородный
Неверием осмеянных страстей.

.....
И ненавидим мы, и любим мы случайно,
Ничем не жертвуя ни злобе, ни любви,
И царствует в душе какой-то холод тайный,
Когда огонь кипит в крови [Лермонтов 1: 400, 401].

Еще в XIX в. в России стало утверждаться представление о Лермонтове как выразителе настроений передовых, мыслящих кругов русского общества в десятилетия, наступившие после разгрома движения декабристов. У истоков такого понимания лермонтовского «омертвения» отчасти находились В. Г. Белинский и А. И. Герцен. На протяжении почти всего XX столетия эта точка зрения настойчиво проводилась официальной наукой о литературе. С утверждением государственного безбожия — атеизма — духовная проблематика стихотворения «Дума» и многих других произведений поэта стала представляться как бы и во все несуществующей. Дело выглядело так, что передовые общественные силы не могут проявить себя в условиях наступившей после поражения декабристов «николаевской реакции». Этим и порождаются неудовлетворенность, опустошенность молодых людей, готовых сменить своих героических отцов, но лишенных поля для деятельности.

Внутренняя связь декабризма и показанных Лермонтовым духовных недугов поколения действительно существует. Но выглядит она совсем не так, как представлялось и представляется до сих пор многочисленным искателям «светлого будущего». И речь в этом случае должна идти не только о декабризме, который явился лишь одним из проявлений всеобщего соблазна эпохи. Гордое самовластье, стремясь во что бы то ни стало утвердить себя, делает человека не восприимчивым к духовным законам мира. Оно погружает личность в пучину страстей, никогда не удовлетворяющих духовную природу в человеке, ослепляет и угнетает его разум. Разочарование — непрменный удел тех, кто выбирает в жизни этот наполеоновский путь.

В 1821 г., говоря о Наполеоне, Пушкин нашел удивительную поэтическую формулу для выражения непрменной связи самовластья и разочарования:

В свое погибельное счастье
Ты дерзкой веровал душой,

Тебя пленяло самовластье
Разочарованной красой [Пушкин: 58].

Если и можно говорить о тоске Лермонтова, о тоске целого поколения как следствии Николаевской эпохи, то лишь в том смысле, что эпоха положила предел многим наполеоновским планам, не позволила гордому человеческому «я» безрассудно искать своего удовлетворения в новых и новых страстных заблуждениях и авантюрах. Она во многом лишила человеческое самовластье широкого, всемирного поля для деятельности, словно сразу перенесла каждого русского Наполеона на свой остров Святой Елены, не дав ему в полной мере насладиться «разочарованной красой» собственного мятежа. И, с другой стороны, она сохранила, сберегла вековые пути исцеления от мучительных духовных болезней.

Тем не менее, однажды набравший силу наполеоновский недуг и в эпоху Николая I продолжал тайно овладевать многими сердцами и укрепляться. Спустя почти десятилетие после гибели Лермонтова, в конце 1840-х гг. святитель Игнатий Брянчанинов делился неутешительными впечатлениями о духовном состоянии современного ему русского общества: «Ныне всякий имеет более или менее свой образ мыслей, свою религию, свой путь, принятый произвольно или случайно, признаваемые правильными или только оправдываемые. Это бесчисленное стадо, потерявшее связь и единство в Истине и духе, представляет духовному наблюдению вид величайшего беспорядка: каждая овца бредет в свою сторону, никто о ней не заботится, люди уже более не слышат — так отяжелел слух их — спасительного глаза истинного Пастыря, раздающегося из Его святой Церкви...» [Игумен Марк: 5–6].

Глубоко погруженный в тяжелые искушения эпохи, Лермонтов создал в «Думе» поистине зловещую картину духовной катастрофы своего поколения и даже как будто уже увидел явление в его развитии, движении к своему логическому пределу. Если называть вещи своими именами, здесь предстает поколение, для которого не осталось на свете ничего святого. Сама целесообразность жизни оказалась поставленной под сомнение.

Своевольные устремления рано получили в духовном мире поэта яркое, почти показательное развитие. Вот что писал он своей старшей московской знакомой М. А. Лопухиной в 1832 г.: «...я отнюдь не разде-

ляю мнения тех, кто говорит, будто жизнь всего только сон; я вполне осязательно чувствую ее реальность, ее манящую пустоту! Я никогда не смогу отрешиться от нее настолько, чтобы от всего сердца презирать ее, ибо жизнь моя — я сам, тот, кто говорит с вами, — и кто через мгновение может превратиться в ничто, в одно имя, то есть опять-таки в ничто. Бог знает, будет ли существовать это “я” после жизни! Страшно подумать, что наступит день, когда не сможешь сказать: Я! При этой мысли вселенная есть только комок грязи» (с французского) [Лермонтов 4: 371]. Поразительна откровенность, с которой собственное «я» провозглашается тут единственным центром вселенной и как легко это утверждение перетекает в мысль о порочности всего, что не есть сам поэт. Если он сам, как все живущие, обречен рано или поздно покинуть мир, если существует сомнение в посмертном продолжении своего «я», то жизнь — это бесконечное зло.

В том же самом письме, замечательном еще и потому, что Лермонтов посылает в нем своей корреспондентке только что написанное стихотворение «Парус» (1832), у поэта появляются и первые чреватые богоборчеством настроения: «...Москва моя родина и всегда ею останется. Там я *родился*, там много *страдал* и там же был *слишком счастлив!* — лучше бы этих трех вещей не было, но что делать!» (с французского) [Лермонтов 4: 370]. Сожаление о том, что родился и жил, звучит как настоящий, хотя и произнесенный после небольшого колебания, вызов Творцу. И это не временное настроение, а постоянная мысль, которая будет только усиливаться у Лермонтова.

На страницах романа «Герой нашего времени» есть сцена, в которой Печорин, разговаривая с доктором Вернером, словно продолжает раннее лермонтовское высказывание:

- Что до меня касается, то я убежден только в одном, — сказал доктор.
- В чем это? — спросил я, желая узнать мнение человека, который до сих пор молчал.
- В том, — отвечал он, — что рано или поздно в одно прекрасное утро я умру.
- Я богаче вас, — сказал я: — у меня, кроме этого, есть еще убеждение, — именно то, что я в один прегадкий вечер имел несчастье родиться» [Лермонтов 4: 244].

В 1840 г. написано знаменитое «И скучно и грустно» с его заключительной строфой:

Что страсти? — ведь рано иль поздно их сладкий недуг
Исчезнет при слове рассудка;
И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, —
Такая пустая и глупая шутка... [Лермонтов 1: 426].

И тогда же появится уже названное стихотворение «Благодарность», где одно лишь написанное с прописной буквы местоимение «Ты», да еще совершенно неясный в контексте любовной лирики смысл заключительных стихов будет выдавать их подлинное содержание. Здесь перед нами уже не разочарованный юноша, который, возможно, в письмах еще и по-светски бравировал романтическими настроениями, а вполне зрелый художник. И его стихотворение очевидно склоняется к богоборчеству.

Однако сказанное Лермонтовым никогда не уместается только в пределы социально-исторического или даже духовного движения своего времени. Человек у него прежде всего и почти исключительно предстоит Вечности. И в случае с «богоборческими» стихами поэта было бы неверным ограничиться простой констатацией очевидных смыслов. Об этом проникновенно говорит наш современник игумен Нестор (Кумыш): «Не приходится сомневаться в том, что в своей “Благодарности” Лермонтов выразил не просто мимолетное чувство или случайное настроение, внезапно охватившее его. Это стихотворение подготовлено всем предыдущим ходом жизни поэта и говорит о том, что в попытках уразуметь свое предназначение Лермонтов временами достигал пределов крайнего духовного истощения. В затяжном конфликте с самим собой, в мучительном диалоге со своим гением, в противоречивых взаимоотношениях с бытием и Богом он касался тех адových глубин, на грани которых личность подступает к крайним пределам богоотрицания. Но разве эти страшные минуты полной утраты веры не составляют закономерную сторону пророческого служения? Разве те, кто был поставлен Богом на особое служение, не должны были испытывать и откровений особого рода, как положительных, так и отрицательных? Не им ли, заключающим в душе своей драму человеческого бытия, определено было изведать всю

меру человеческого несовершенства? Не им ли суждено было приобщиться к последним пределам человеческой дисгармоничности с тем, чтобы преодолеть их в своем одиноком и великом борении?» [Игумен Нестор (Кумыш): 162]

Примечательно, что игумен Нестор сопоставляет (нигде не забывая о своеобразии художественного творчества) духовный опыт Лермонтова и опыт ветхозаветных пророков: Иеремии, Иова, Илии, псалмопевца Давида, для которых сила божественных откровений также обращивалась порой ропотом против казавшегося нестерпимым земного пути, против собственной греховности, неодолимой до конца земными человеческими усилиями [Игумен Нестор (Кумыш): 158–161].

В последнее время стихотворение «Благодарность» получило и еще одну, не менее убедительную духовную оценку. Она принадлежит замечательному филологу Б. Г. Бобылеву — ныне иеродиакону Нафанаилу: «Надо учитывать, что это произведение носит ответный характер: оно появилось как реакция на стихотворение В. И. Красова “Молитва”, которое начиналось словами: “Благодарю, Творец, за все благодарю...”. Лермонтов восстает в своем стихотворении не столько против Бога, сколько против “теплохладности”, внутренней успокоенности, поиска в религии источника душевного комфорта. Как ни одному из поэтов, Лермонтову удалось передать в своем творчестве всю глубину трагедии богооставленности, того состояния человечества, в котором оно оказалось в результате грехопадения. Потеря Рая, возможности богобщения переживается поэтом как величайшая мука и боль» [Бобылев: 46].

Пророческий язык Лермонтова часто содержит в себе неведомые и даже «темные» для земного рутинного сознания духовные откровения. Собственно, иным и не может быть «Из пламя и света / Рожденное слово» [Лермонтов 1: 430]. Но это (несомненно, определяющее в жизни поэта) обстоятельство никоим образом не отменяет и того постоянства, с которым Лермонтов всматривался в названные игуменом Нестором «адовы глубины», а временами, возможно, и погружался в них.

В 1841 г. Лермонтов написал вступление к уже опубликованному годом ранее роману «Герой нашего времени» (готовилось его второе

издание). Поэт счел нужным очертить для публики свое отношение к центральному персонажу произведения Печорину: «Герой Нашего Времени, милостивые государи мои, точно, портрет, но не одного человека: это портрет, составленный из пороков всего нашего поколения, в полном их развитии». Продолжая эту мысль, Лермонтов замечает: «Но не думайте, однако, после этого, чтоб автор этой книги имел когда-нибудь гордую мечту сделаться исправителем людских пороков. Боже его избави от такого невежества! Ему просто было весело рисовать современного человека, каким он его понимает, и, к его и вашему несчастью, слишком часто встречал» [Лермонтов 4: 184].

Авторское вступление к «Герою нашего времени» — это не только многослойное и весьма загадочное обращение к читателям. В нем уже начинается собственно роман. Лермонтовское «весело» слишком заметно перекликается с печоринским «весело», о котором читателю еще только предстоит узнать. В журнале Печорина этим словом будет обозначаться и чувство, испытанное однажды при виде мирного кавказского пейзажа, и темное сознание того, что собственные безнравственные планы успешно приводятся в действие.

Понятнейшая оппозиция «скучно — весело» одна из важнейших в романе. Собственно, определение «весело» и будет использоваться Лермонтовым снова и снова лишь в одном своем значении — не скучно. Кажется, Печорин, словно испорченный ребенок, руководствуется в жизни только этими двумя понятиями: «скучно» и «весело». Хорошо и дурно — это нечто для него недоступное или же с его точки зрения несущественное. Скажем, кровавая по своим последствиям комедия с княжной Мери и Грушницким в качестве действующих лиц для того и разыгрывалась героем, чтобы не скучать: «Завязка есть! — закричал я в восхищении: — об развязке этой комедии мы похлопочем. Явно судьба заботится об том, чтоб мне не было скучно» [Лермонтов 4: 245]. И по мере развития событий Печорин не раз предвкушает желанное веселье. К примеру, знаки внимания, которые он начал оказывать неопытной Мери, помимо «продвижения пьесы» преследовали и еще одну цель: поставить вне подозрений болезненно и страстно любимую Печориным замужнюю Веру. По этому поводу в романе говорится: «Я ей дал слово познакомиться с Лиговскими и волочиться за княжной, чтоб отвлечь от нее внимание. Таким образом мои планы нимало не расстроились, и мне будет весело!» [Лермонтов 4: 252].

«Весело» и то, что невинно, «весело» и то, что порочно. Однако кроме автора и Печорина в романе есть также безымянный рассказчик — странствующий кавказский офицер, чей голос мы слышим в повестях «Бэла» и «Максим Максимыч», от лица которого будет написано предисловие к «Журналу Печорина». И он тоже, говоря о своих переживаниях при виде с горной высоты широкой панорамы Кавказа, употребит несколько раз это слово: «весело». Но тот же повествователь, сообщая, как он воспринял известие о смерти Печорина, скажет: «Это известие меня очень обрадовало: оно давало мне право печатать эти записки...» [Лермонтов 4: 224]. Кажется, не было у рассказчика никаких причин для огорчения — он только раз в жизни видел Печорина, но и мелкая эгоистическая радость по случаю смерти человека тоже выглядит довольно странно. Тот же рассказчик будет нетерпеливо ожидать обязательно трагической развязки истории Печорина и Бэлы, и с наивным цинизмом порадует тому, что не ошибся. Нравственно ли, сомнительно ли в моральном отношении — все весело или даже радостно.

Вступление к «Герою нашего времени» исподволь, незаметно подводит нас к самой сердцевине произведения. Печорин, как мы вскоре убеждаемся, — это, безусловно, «портрет, составленный из пороков поколения», но впервые с такими пороками читатель встречается как бы независимо от личности героя, в позиции самого автора. И Печорин, и офицер-рассказчик, а, возможно, и автор затронуты одним недугом, все они кто больше, кто меньше «к добру и злу постыдно равнодушны». Даже и помещенное в конце вступления признание Лермонтова: «Будет и того, что болезнь указана, а как ее излечить — это уж Бог знает!» [Лермонтов 4: 184] — кажется, полно совершенного равнодушия к «весело» вскрытому смертельному недугу. Словно автору нет никакого дела до Божьей воли, словно Лермонтов существует сам по себе, а Бог сам по себе.

«Герой нашего времени» — произведение, где пороки поколения являются не только предметом созерцания. Равнодушие к хорошему и дурному здесь обнаруживает себя постоянно. Среди трех людей, от лица которых ведется повествование в романе, на большой нравственной высоте стоит только чудесный, бесхитростный Максим Максимыч. Но этот высокий образ не определяет собой сквозную идею произведения, не освещает все происходящее в романе.

Так создается по-своему законченная картина мира. И картина эта временами выглядит полной царствующего зла не только по ее сути, но даже и по отдельным способам ее изображения. По большей части тут показана вселенная, где, кажется, и нет никакой побеждающей или хотя бы только оттеняющей мировое зло высшей нравственной силы.

И вместе с тем «Герой нашего времени» с его сложным композиционным составом, принадлежностью различным творческим манерам, с его сюжетными «ловушками» и сложно соотнесенными смыслами отчасти заключает в себе также некую вполне «печоринскую» игру, даже «веселую» издевку над читателем, литературным критиком, филологом. Образ Печорина — вполне реалистический, внезапно приобретает гротескные черты романтического Вампира, или же наполняется кощунственным либертинизмом в духе романов маркиза де Сада, на что в последнее время справедливо обратил внимание В. А. Котельников [Котельников]. И неудивительно: автору было весело. Когда Лермонтов говорит о современном человеке, «каким он его понимает» и, к его — автора, а также и читателей, — несчастью, «слишком часто встречал», он словно лукаво смеется над нами. Уж не самого ли себя «слишком часто встречал» автор, не в собственной ли душе изучал пороки поколения? А может быть, ему было весело еще и оттого, что, вынося эти пороки на всеобщее обозрение, он тем самым избавлялся, надеялся избавиться от них. Вот известный фрагмент последней, незаконченной поэмы Лермонтова «Сказка для детей», где поэт говорил о своем Демоне:

Мой юный ум, бывало, возмущал
Могучий образ; меж иных видений,
Как царь, немой и гордый, он сиял
Такой волшеббно-сладкой красотой,
Что было страшно... и душа тоскою
Сжималась — и этот дикий бред
Преследовал мой разум много лет.
Но я, расставшись с прочими мечтами,
И от него отделался — стихами! [Лермонтов 2: 427]

Единственное всеобъемлющее идеальное начало, которое существует в духовном мире «Героя нашего времени», — это, разумеется, приро-

да. Тем более, что действие романа происходит среди величественной кавказской природы, с юношеской поры неотделимой в сознании Лермонтова от видений потерянного Рая. Пейзажные описания в романе, кому бы из лермонтовских рассказчиков они не принадлежали, всегда светлы и прекрасны.

В каждом из таких пейзажей «всё полно мира и отрады», все говорит о возможности счастья, о близком присутствии Творца. И лишь однажды Лермонтов не ограничится только передачей вызванного пейзажем мирного настроения, а прямо отнесет это настроение к тому священному, что помнит человеческая душа:

Тихо было всё на небе и на земле, — говорил рассказчик в повести «Бэла», — как в сердце человека в минуту утренней молитвы; только изредка набегал прохладный ветер с востока, приподнимая гриву лошадей, покрытую инеем. — Мы тронулись в путь; с трудом пять худых кляч тащили наши повозки по извилистой дороге на Гуд-Гору; мы шли пешком сзади, подкладывая камни под колеса, когда лошади выбивались из сил; казалось, дорога вела на небо, потому что, сколько глаз мог разглядеть, она всё поднималась и наконец пропадала в облаке, которое еще с вечера отдыхало на вершине Гуд-Горы, как коршун, ожидающий добычу; снег хрустел под ногами нашими; воздух становился так редок, что было больно дышать; кровь поминутно прилиwała в голову, но со всем тем какое-то отрадное чувство распространилось по всем моим жилам, и мне было как-то весело, что я так высоко над миром, — чувство детское, не спорю, но, удаляясь от условий общества и приближаясь к природе, мы невольно становимся детьми: всё приобретенное отпадает от души, и она делается вновь такою, какой была некогда и верно будет когда-нибудь опять [Лермонтов 4: 202].

Так же, как это происходило у Лермонтова в юношеском стихотворении «Ангел», живая душа и здесь тоскует по небесным красотам. Но в картине из «Героя нашего времени» она словно «входит» на мгновение в этот блаженный мир или хотя бы только явно надеется на встречу с ним. Может быть, это прекрасное и по-своему единственное описание и содержит в себе главный ключ к пониманию авторской позиции в романе? Может быть, Лермонтов, с его непревзойденным чувством меры, вот так, ничего не навязывая читателю, как раз и дает нам всего один-единственный раз почувствовать свой подлинный ду-

ховный идеал?

В лермонтовском описании того, как человек в сближении с природой словно готов вернуться к своему идеальному состоянию, отчетливо слышна переключка с мыслями Жан-Жака Руссо. Женевский мечтатель грезил о том, что рано или поздно человечество отречется от цивилизации и вернется «в лоно природы», обретя наконец утраченное блаженство. Однако Лермонтов смотрит на вещи иначе. Он вообще не надеется преобразить человечество. Создатель «Героя нашего времени» вполне убежден, что человек заброшен в этот мир для бесконечных страданий, что зло едва ли не окончательно завладело родом человеческим. Только «отмучившись» в этом злом и безбожном мире человек может надеяться на возвращение к Богу. Да и осуществится ли его надежда? Но если для человеческой души небесное будущее все-таки настанет, — то, скорее всего, это случится вне всякой зависимости от того, хорош человек или плох, кается он или нет в собственных преступлениях. Потому что небесное блаженство находится за пределами добра и зла. Оно — просто блаженство. Человеку же остается лишь пройти свой путь на земле, охваченной злом, неизбежно являясь частицей этого безудержного зла. И главное — пройти весело, заглушая любыми средствами душераздирающее чувство вселенской скуки. Так это временами выглядит не только у Печорина, но и у его создателя.

Очевидно, что автор «Героя нашего времени» — человек верующий. И Печорин прекрасно знает о принятых в обществе представлениях о хорошем и дурном, судя по всему, знает и о нравственных заповедях русского христианского мира. Более того, герой, убежденный в ничтожестве человеческого рода, все-таки способен замечать в поступках окружающих людей их лучшие душевные движения. Пожалуй, светлый Максим Максимыч все же до некоторой степени оказался способен расположить к себе Печорина (или так лишь казалось до времени простодушному штабс-капитану?). Тем печальнее наблюдать, скажем, в повести «Княжна Мери», как Печорин не просто остается равнодушным к людским добродетелям, но искусно пользуется ими, снова и снова делает их инструментом своей интриги.

Есть в «журнале» Печорина и просто поразительные откровения. Вот герой намеренно разжалобил наивную Мери (часть разработанного Печориним плана) рассказом о своей печальной судьбе. Вслед за этим говорится: «Сострадание, чувство, которому покоряются так легко все

женщины, пустило свои когти в ее неопытное сердце. Во все время прогулки она была рассеянна, ни с кем не кокетничала... а это великий признак!» [Лермонтов 4: 268]. Невероятный образ: когти сострадания! А вот Грушницкий, уличенный в задуманной со своими приятелями дуэльной фальсификации (его пистолет заряжен, а пистолет Печорина — нет), вдруг испытывает пробуждение совести: «Он покраснел; ему было стыдно убить человека безоружного; я глядел на него пристально; с минуту мне казалось, что он бросится к ногам моим, умоляя о прощении; но как признаться в таком подлом умысле?..» [Лермонтов 4: 296]. Между тем хладнокровный Печорин все рассчитал, в том числе, и нравственную заминку своего противника, которой тоже отводилась в разыгранной кровавой пьесе определенная роль...

Тем не менее, этот «разочарованный» роман отличает и одно важнейшее качество, способное, кажется, рассеять любые сомнения в его нравственной природе.

Красота русского художественного слова в «Герое нашего времени» общеизвестна. Описания кавказской природы в романе — лучшее тому свидетельство. «Никто еще не писал у нас такой правильной, прекрасной и благоуханной прозой», — говорил Н. В. Гоголь, сочувственно и сострадательно наблюдавший за творческой судьбой Лермонтова [Гоголь: 402]. В невероятной, только ему свойственной чистоте, ясности, музыкальности поэтичности слога Лермонтова даже не надеялись превзойти великие мастера: Лев Толстой, Чехов. И лаконичные фразы, и огромные, почти на целый абзац развернутые словесные периоды в «Герое нашего времени» легки и естественны, как дыхание. А людей XX в. и теперь уже XXI в. больше всего удивляло и удивляет то, что эта безукоризненная художественная речь звучит настолько современно, сохраняя значение высокого образца до наших дней. Как будто писатель из своей эпохи предвидел все главные тенденции в развитии русского литературного языка на столетия вперед.

Талант Лермонтова огромен во всем: в стихах и в прозе. Но, может быть, причина особенной, вдохновенной «правильности» слога в «Герое нашего времени» еще каким-то образом связана с духовной стороной произведения? «...Подобные стихи и подобное совершенство прозы (отметим в который раз мастерство построения фразы), — замечал в этой связи М. М. Дунаев, — таят в себе и опасность: они могут стать и началом избавления от наваждения сходных дум, и, напротив,

началом подпадения под их власть. Искусство коварно. Оно не только отражает, оно и заражает. Внося противоречивые стремления в душу, искусство может обречь ее на долгую внутреннюю борьбу. Полярные противоречия, заложенные в лермонтовские создания, не могут не вызвать сильнейшего разряда — очищающего либо губительного. Эти противоречия суть отражение душевного состояния самого поэта» [Дунаев: 24].

Такие вопросы относительно «Героя нашего времени», относительно авторской позиции в романе далеко не всегда выглядят беспочвенными. Они возникали и, видимо, будут возникать. И все же какой бы «разочарованной» ни представлялась нам порой лермонтовская картина мира, как бы ни хотелось временами самому художнику «поиграть» с нами в печоринский «демонизм» или «вампиризм», в конечном итоге над его книгой властвует непреодолимый божественный порядок. Именно благодаря этой изумительной стройности, этому словесному «благоуханию» она несет в себе не заметные нашему взгляду, но вполне ощутимые нравственные импульсы. Ведь очевидно, что при всем кажущемся безразличии автора к вопросам добра и зла, проблематика романа все-таки нравственная и почти исключительно нравственная, а небесная гармония лермонтовской прозы — это и есть последняя мера всего, о чем говорит художник. Ведь мы жалеем Бэлу не только потому, что ее жалеет Максим Максимыч. И уж тем более, без всякого участия рассказчика, а скорее, вопреки печоринскому цинизму испытываем сочувствие к наивной княжне Мери. Тем не менее, такое сочувствие появляется в нас неизменно. Именно совершенство лермонтовской художественной речи (которая всему вопреки остается боговдохновенной) делает особенно очевидной тяжелую правду о «разочарованном» поколении, а правдиво показанная духовная катастрофа героя, собственно, и является самым полным выражением авторской позиции в романе.

Ясно лишь одно: применительно к Лермонтову любые «жесткие» оценки (так это происходит со времен Владимира Соловьева и его знаменитой «обличительной» лекции 1899 г.), даже будучи формально справедливыми, неизменно «проваливаются». Стоит нам поддасться в отношении Лермонтова соблазну строго аналитических решений (хотя бы и самых изощренных) или даже попытаться в чем-нибудь «уличить» поэта, как перед нами открывается непознанная, таинственная высота, вечно посрамляющая наши самонадеянные суждения.

И другое немаловажное обстоятельство: сложившееся в веках народное понимание, народное чувство Лермонтова. В этом невероятном человеке русский мир безошибочно признал своего великого сына, полюбил его глубокой и сильной любовью. И не только за удивительный дар постигать красоту и правду подлинной России, не в меньшей степени — за редкую способность всматриваться в темные пропасти бытия, созерцать русского человека в тяжелых нравственных поражениях... Без этого художника оказался бы заметно иным и существующий у нас образ нашего Отечества.

Лермонтов дал своему роману название «Герой нашего времени» и ничто не мешает нам воспринимать это произведение исторически. Однако историзм Лермонтова, как было многократно замечено — почти былинный, устремленный к Вечности, а Печорин — вероятно, самый «лишний» среди всех «лишних людей» в русской литературе. То обстоятельство, что здесь перед нами выступает человек в конкретной жизненной обстановке, нисколько не уменьшает значение образа Печорина для будущей судьбы мира и России.

«...Вечность изначально присуща образу поэта как данность, — говорит о Лермонтове В. Ю. Троицкий, — его безусловная независимость от мира ставит его как бы вне исторического времени» [Троицкий: 7]. «Наше время», о котором пишет художник, это не только 30-е годы XIX в., это, как всегда у Лермонтова, также и большое время — от начала до последнего мгновения человеческой истории, это также и *наше* время. И потому в Печорине мы узнаем показанные с необычайной рельефностью, словно вырезанные резцом раз и навсегда, разрушительные, смертельные ошибки, подстерегающие человеческий род. «Герой нашего времени» — загадочная и тревожная книга. В ней таится высказанное до последних времен пророческое, грозное предупреждение для каждой живой души.

Произведения Лермонтова 1840–1841 гг. во многих отношениях можно назвать прощальными. Действительно поэт с предельной интенсивностью уже раскрыл духовную проблематику своего творчества, достиг того и другого полюса на пути ее решения. Теперь наступило время таинственных и богатых творческих итогов, в которых много раз надежда сменяется безнадежностью.

Разумеется, Лермонтов — создатель образа Печорина, отстоит от своего героя очень далеко. И все-таки Печорин найден Лермонтовым, прежде всего, в себе самом. Между тем, «печоринский» духовный опыт, хотя и продолжает напоминать о себе в лирическом по преимуществу позднем творчестве поэта, все чаще выступает здесь глубоко преображенным. Нет сомнения, разочарованное «печоринское начало» угадывается и в несравненном по своей искренности «Завещании» конца 1840 г., и еще больше в поразительном провидческом стихотворении «Сон» (1841) и во многих других чудесных созданиях этого времени. Тем не менее, оно выступает, скорее, как творческий импульс для создания духовно наполненных, единственных в своем роде шедевров. Нечто подобное происходит и в ныне классическом стихотворении «Родина» (1841).

И здесь легко допустить своеобразное развитие «печоринских» настроений, того равнодушия к собственному прошлому, отчужденности от славы отцов, которые встречаются и в «Думе», и в лермонтовском романе, особенно в последней его части — повести «Фаталист»:

Люблю отчизну я, но странною любовью!

Не победит ее рассудок мой.

Ни слава, купленная кровью,

Ни полный гордого доверия покой,

Ни темной старины заветные преданья

Не шевелят во мне отрадного мечтанья [Лермонтов 1: 460].

Часто эти стихи рассматривали как своеобразный спор Лермонтова с официально одобренными патриотическими чувствами. Едва ли это так на самом деле.

Наверное, нигде больше в творчестве Лермонтова мы не найдем настолько откровенного, почти декларативного утверждения художником собственных путей постижения истории. Действие исторически конкретных «Песни по царя Ивана Васильевича...» или «Бородино» одновременно вмещало в себя как бы начало и конец земного бытия. Собственно, так же понимал Лермонтов и проблематику каждой отдельной человеческой жизни, в том числе, на страницах «Героя нашего времени».

Но особенно полно это сверхвременное начало ощутимо в лермонтовской «Родине». Казалось бы, все стихотворение — это простое пе-

речисление почти случайно выбранных жизненных примет. И вместе с тем это почти идеальная рама, которая наполняется в каждом поколении высокими национальными смыслами. И замечательно, что среди названных поэтом жизненных явлений нет ни одного, которого бы не знал, не мог увидеть русский человек и сегодня, и тысячу лет назад. Все овеяно здесь духом вечности. Это земная Россия, которая вершит свой путь навстречу Концу Времен. Она таинственна и в этих разливах рек, и в этом «лесов безбрежных колыханье», и в «пляске с топаньем и свистом». Совершенство художественного слова, как это было и в «Герое нашего времени», таинственными путями вступает здесь в соприкосновение с духовным, нравственным чувством читателя и по-своему выстраивает, направляет это чувство. Не говоря в «Родине» ни слова о национальных святынях, Лермонтов безошибочно прозревает сердечным видением пребывающую в народной судьбе, торжествующую над «печоринским» холодным самоубийством вечную Святую Русь.

Незадолго до гибели Лермонтов написал, возможно, величайшее из им созданных стихотворение «Выхожу один я на дорогу...». Сквозные в творчестве поэта последних месяцев прощальные настроения прозвучали здесь особенно скорбно и в то же время просветленно:

1

Выхожу один я на дорогу;
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит.

2

В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом...
Что же мне так больно и так трудно?
Жду ль чего? жалею ли о чем? [Лермонтов 1: 488]

Тоска измученной земными испытаниями души о своем некогда утраченном доме, о райском блаженстве достигает здесь еще небывалой у Лермонтова пронзительной силы. Поэт создает некую утопию вечного сна, в котором соединяются мечты о небесном и знакомые ви-

дения земного счастья. Но кто знает, может быть, своим «Выхожу один я на дорогу...» Лермонтов как раз и провидит Царство Божие на земле, пересотворенный мир после Второго Пришествия Христова? Мир преображенный, омытый от любого греха? В этом мире, недоступном нашему разумению, должно ведь остаться и все то, что тускло напоминало человеку о его приходе и в былом, грешном существовании: любовь, чувство единения с природой. Хоть часто, читая поздние содания Лермонтова, все-таки невозможно понять, ведут ли к этому блаженству нравственный выбор между добром и злом, покаяние, праведные дела? Или самый главный нравственный выбор совершался художником, но совершался где-то за пределами собственного творчества?

Для нас привычно думать, что великий поэт во всем больше, значительнее того человека, в котором живет божественный дар. Но это верно лишь отчасти. Все же не поэту, а человеку предстоит держать ответ перед Богом, в том числе, конечно, и за данные этому человеку таланты. Исключительный духовный опыт Лермонтова мощно, но только отчасти раскрылся в его художественном творчестве. Многие даже указывает на то, что самые сокровенные религиозные свои переживания Лермонтов целомудренно сберегал в себе, не вполне доверяя в этом смысле даже и письменному слову.

Вероятно, он понял очень рано ограниченность творческого пути для достижения главных целей человеческой жизни, и в своем великом, всенародно любимом стихотворении сказал лишь то, что было возможно сказать на языке искусства. А все остальное ведомо только Лермонтову и нашему Всемогущему Судие.

Список литературы

Источники

Архимандрит Константин (Зайцев). Чудо русской истории / сост. С. Фомин. М.: Форум, 2000. 864 с.

Варсонофий Оптинский (Плиханков). Беседы Варсонофия Оптинского с духовными детьми. М.; Рига: Благовест, 1995. 256 с.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 тт. Л.: Акад. наук СССР. Т. 8. 1952. 816 с.

Дуэль Лермонтова с Мартыновым (По материалам следствия и военно-судного дела 1841 г.). М.: Русслит, 1992. 96 с.

Игумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). Кириллов: Кирилло-Белозерский монастырь, 2007. 394 с.

Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: в 4 т. Л.: Наука, 1979–1981.

Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л.: Наука. Т. 2. 1977.

Святитель Игнатий (Брянчанинов). Полн. собр. соч. Т. 7: Избранные письма. Письмо 129. URL: www.bryanchaninov.ru (дата обращения: 15.11.2022)

Исследования

Бобылев Б. Г. (Иеродиакон Нафанаил) «У Бога счастья не прошу...»: филологический анализ стихотворения М. Ю. Лермонтова «Валерик» // Русский язык в школе. 2021. Т. 82 (6). С. 44–54. <https://doi.org/10.30515/0131-6141-2021-82-6-44-54>

Дунаев М. М. «История души человеческой» // *Лермонтов М. Ю.* Герой нашего времени. М.: Детская литература, 2000. С. 5–24.

Игумен Нестор (Кумыш). Тайна Лермонтова. СПб.: Библиополис, 2012. 544 с.

Котельников В. А. Сюжет с княжной Мери и традиция литературного либертинизма // Русская литература. 2014. № 3. С. 28–40.

Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2002. С. 348–386.

Троицкий В. Ю. Поэзия тревожной мысли // *Лермонтов М. Ю.* Стихотворения. М.: Детская литература, 2001. С. 5–19.

Шувалов С. В. Религия Лермонтова // Венок М. Ю. Лермонтову: Юбилейный сборник. М.; Пг.: В. В. Думнов, насл. бр. Салаевых, 1914. С. 135–164.

References

Bobylev, B. G. (Ierodiakon Nafanail) “‘U Boga schast’ia ne proshu...’: filologicheskii analiz stikhotvoreniia M. Iu. Lermontova ‘Valerik.’” [“‘I Don’t Ask God for Happiness...’: a Philological Analysis of M. Yu. Lermontov’s Poem ‘Valerik.’”]. *Russkii iazyk v shkole*, vol. 82 (6), 2021, pp. 44–54. <https://doi.org/10.30515/0131-6141-2021-82-6-44-54> (In Russ.)

Dunaev, M. M. “Istoriia dushi chelovecheskoi” [“History of the Human Soul”]. Lermontov, M. Iu. *Geroi nashego vremeni* [Hero of Our Time]. Moscow, Detskaia literatura Publ., 2000, pp. 5–24. (In Russ.)

Igumen Nestor (Kumysh). *Taina Lermontova* [Lermontov’s Secret]. St. Petersburg, Bibliopolis Publ., 2012. 544 p. (In Russ.)

Kotel’nikov, V. A. “Siuzhet s kniaznoi Meri i traditsiia literaturnogo libertinizma” [“The Plot with Princess Mary and the Tradition of Literary Libertinism”]. *Russkaia literatura*, no. 3, 2014, pp. 28–40. (In Russ.)

Merezhkovskii, D. S. “M. Iu. Lermontov. Poet sverkhchelovechestva” [“M. Yu. Lermontov. Poet of Superhumanity”]. *M. Iu. Lermontov: pro et contra* [M. Iu. Lermontov: Pro et Contra]. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2002, pp. 348–386. (In Russ.)

Troitskii, V. Iu. “Poeziia trevozhnoi mysli” [“Poetry of Disturbing Thought”]. Lermontov, M. Iu. *Stikhotvoreniia* [Poems]. Moscow, Detskaia literatura Publ., 2001, pp. 5–19. (In Russ.)

Shuvalov, S. V. “Religiia Lermontova” [“Lermontov’s Religion”]. *Venok M. Iu. Lermontovu: Iubileinyi sbornik* [Wreath to M. Yu. Lermontov: Anniversary Collection]. Moscow, Petrograd, V. V. Dumnov, naslednik brat’ev Salaevykh Publ., 1914, pp. 135–164. (In Russ.)

© 2023. В. И. Мельник
Перервинская духовная семинария,
г. Москва, Россия

Значение православия в жизни и творчестве В. И. Даля

Аннотация: В статье В. И. Даль рассматривается как религиозно мыслящий писатель. Впервые анализируются биографические факторы, способствовавшие переходу писателя из лютеранства в православие: воспитание в семье, самостоятельный анализ догматов, а главное — любовь к русскому народу, его «детской» вере и необыкновенному богатству языка. В православии Даля проявлялась унаследованная из семьи западная рациональная основа: судя по автобиографическим штрихам в его наследии, он отличался не столько глубокой созерцательностью, склонностью к долгой молитве, любовью к красоте церковного пения или великолепию храма, столь свойственными византийскому изводу христианства, сколько неустанной практической деятельностью и развитым чувством долга и ответственности. Хорошее знание народного православия нашло отражение во многих его произведениях. Значительный корпус их можно назвать «духовной прозой». Она как тематически, так и стилистически отличается от привычного далевского бытописания («Петербургский дворник», «Денщик», «Колбасники и бородачи» и пр.), от сказочной стилизации Даля в его сказках — и повествует о чудесах, о проявлениях Божьего Промысла в жизни человека, о христианских добродетелях и духовных искушениях колеблющейся человеческой души.

Ключевые слова: В. И. Даль, биография, православие, лютеранство, духовный облик, религиозная проза.

Информация об авторе: Владимир Иванович Мельник, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук Республики Татарстан, Перервинская духовная семинария, ул. Шоссейная, д. 82 г, 109383 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9684-8943>

E-mail: melnikvi1985@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 07.12.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 30.01.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Мельник В. И. Значение православия в жизни и творчестве В. И. Даля // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 36–53. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-36-53>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 36–53. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 36–53. ISSN 2686-7494

Research Article

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

The Meaning of Orthodoxy in the Life and Work of V. I. Dal

Abstract: The article considers V. I. Dal as a religiously minded writer. For the first time, it analyzes biographical factors that contributed to the writer's transition from Lutheranism to Orthodoxy, such as upbringing in the family, independent analysis of dogmas, and most importantly, love for the Russian people, their "childish" faith and the extraordinary richness of the language. Dal's Orthodoxy manifested the Western rational basis inherited from the family: judging by the autobiographical touches in his legacy, he was distinguished not so much by deep contemplation, a penchant for long prayer, love for the beauty of church singing or the splendor of the temple, so characteristic of the Byzantine version of Christianity, but by tireless practical activity and a strong sense of duty and responsibility. A deep awareness of folk Orthodoxy was reflected in many of his works. A significant body of them can be called "spiritual prose." It differs both thematically and stylistically from the usual Dal's stories ("Petersburg janitor," "Orderly," "Sausage makers and bearded men," etc.), from Dal's stylization in his fairy tales, and tells about miracles, about manifestations of God's Providence in human life, about Christian virtues and spiritual temptations of the wavering human soul.

Keywords: V. I. Dal, biography, Orthodoxy, Lutheranism, spiritual image, religious prose.

Information about the author: Vladimir I. Melnik, DSc in Philology, Professor, Corresponding Member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Pererva Theological Seminary, Shosseynaya St., 82 g, 109383 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9684-8943>

E-mail: melnikvi1985@mail.ru

Received: December 07, 2022

Approved after reviewing: January 30, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Melnik, V. I. "The Meaning of Orthodoxy in the Life and Work of V. I. Dal." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 36–53. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-36-53>

В отечественном литературоведении много написано о духовных истоках и поисках великих русских писателей. Но о Дале как православном человеке и художнике на сегодняшний день имеется только нескольких работ [Мельник 2006, Мельник 2010, Мельник 2012, Мельник 2022]. Даль едва ли не единственный русский писатель, который перешел из лютеранства в православие. В разговоре с писателем П. И. Мельниковым-Печерским в 1848 г., задолго до перехода в православие, он признался в том, что был «с юности православен по верованиям».

Православный образ веры «с юности» могла дать только семья, и корни духовного самоопределения Даля кроются, прежде всего, в его семье. Хотя ни мать, ни отец писателя не переменили своей веры и не перешли в православие, они своим поведением и склонностями подготовили сына к этому важнейшему событию его духовной жизни.

Отец Даля, датчанин Иоганн Христиан, был весьма яркой личностью, он происходил из семьи датского офицера, учился на богословском факультете в одном из германских университетов. После переезда в Россию он стал именоваться Иваном Матвеевичем. Императрица Екатерина II пригласила его на должность библиотекаря. В 35 лет он получил в Германии второе образование — медицинское, но снова вернулся в Россию [Т. Н. В.; Фетисенко; Матвиевская]. Более трех лет (1792–1796) он служил лекарем при дворе в Гатчине, Цесаревич Павел стал крестным отцом его старшей дочери. Потом была недолгая служба в Петрозаводске, а в 1798 г. семья приехала на Луганский завод, где отец Даля прослужил до 1805 г. С 1805 г. и до конца жизни (1821 г.) Иван Матвеевич числился инспектором черноморского флота при военной управе в г. Николаеве. Старший Даль был горячим патриотом своей новой родины. «Он при каждом случае, — писал Даль об отце, — напоминал нам, что мы русские, знал язык, как свой» [Грот: 5]. Любовь его к России простиралась до того, что в 1812 г. он жалел, что его малолетние сыновья не могут отправиться на фронт.

В роду матери Даля, Юлии Христофоровны Фрейтаг, были немцы, французы, швейцарцы. Однако ее семья тоже была обрусевшей: бабушка Даля «даже была русская писательница, по крайней мере, переводчица, и значилась в Смирдинском каталоге» [Даль 1995. 1: LXXXV]. Полное имя ее было Фрейтаг Мария Франциска Регина (урожденная Пфундгеллер, 1754–1837). Она перевела с немецкого языка на русский несколько пьес И. Гёте, А. Коцебу, А. Иффланда и др. То есть русским языком бабушка владела профессионально, а значит, и мать Даля, звавшаяся Ульяна Христофоровна, должна была хорошо говорить по-русски. Со слов Даля, его ученик писатель П. И. Мельников-Печерский свидетельствовал: «Влияние бабушки не осталось бесследным для Владимира Ивановича Даля. С матерью говорил он по-русски, а поминая бабушку, как только выучился читать, стал читать ее переводы, а с ними и другие русские книги. Таким образом, чтение на русском языке было первым его чтением» [Мельников-Печерский: 275].

У Даля с детства было ощущение себя русским, и это было связано именно с русским языком, который он не только знал, но и всю свою жизнь познавал в его глубинах и многообразии. Свой «закон национальности» он сформулировал так: «Ни прозвание, ни вероисповедание, ни самая кровь предков не делают человека принадлежностью той или иной народности. Дух, душа человека — вот где надо искать принадлежности его к тому или другому народу. Чем же можно определить принадлежность духа? Конечно, проявлением духа — мыслью. Кто на каком языке думает, тот к тому народу и принадлежит. Я думаю по-русски» [Мельников-Печерский: 337]. Даль ценил и свою кровную связь со славянством. Однажды он сказал своему другу Д. И. Завалишину: «А знаешь ли, говорят, что и я происхожу от славян» [Завалишин]. Писатель узнал это незадолго до кончины, в конце 1860-х гг., когда в одном из русских журналов появилась статья о славянских переселенцах в Данию. В статье упоминались и славяне Дали [Мельников-Печерский: 337].

Православие Даль полюбил, вглядываясь в душу русского человека. В культуре, в быту и, прежде всего, в верованиях русского народа писатель увидел «ангельскую душу». При этом современники отмечали, что он не идеализирует русского человека. В рассказах и повестях Даля о низовом русском быте встречаются сюжеты, изображающие темные стороны русской души (убийство ради денег, корысть и мошенниче-

ство, ложная божба и пр.: «Суд Божий», «Шило в мешке, а грех на совести не утаишь» и др.). Однако характерно, что все эти сюжеты оканчиваются торжеством Божьей правды, раскаянием злодея, пробуждением его совести. Даль показывает, что даже в преступлениях с пролитием крови русский человек почти всегда ведет себя не рассудочно и изоциренно, а поступает под воздействием примитивных темных страстей, сохраняет способность после преступления осознать чудовищность случившегося и раскаяться, понимая, что жить с этим дальше он не сможет. Очень характерен рассказ «Искушение», в котором изображается замечательная сцена: два мужика, — один из которых хочет ограбить и убить топором другого, — вместе стоят перед иконами и молят Бога отвести нападения беса. Это два брата во Христе, и такую сцену, конечно, можно увидеть только в «Святой Руси». В русском человеке, даже впадающем в грех, Даль видел простодушие, иногда детское. В разговоре с Мельниковым-Печерским он не случайно сказал о «простодушном лепете младенца, еще неразумного, но имеющего в себе ангельскую душу» [Мельников-Печерский: 336]. Простота и открытость русского человека поражали его. Любопытно его высказывание: «Малоросс... охотнее всего прикидывается простачком, олухом, а между тем дурачит всякого, кто сам дается в обман. Русский мужик, сообразно прямому, открытому нраву своему, шутит намеками, замечаниями; но у него нет замашки вкрадываться простодушием своим в доверие ваше» [Даль 1833–1839. 1: 29].

Как подобные высказывания Даля, так и все его творчество говорят о том, что путь к православной вере начался для него с узнавания коренных лучших свойств русского народа, среди которых — прямодушие, доброта, милосердие, стремление к правде и справедливости. В диалоге с Мельниковым-Печерским он характерно отметил не только религиозные, но и ментальные различия между славянством и западными людьми: «Наши русские суеверия имеют характер добродушия и простодушия, на Западе не то; тамошние суеверия дышат злом, пахнут кровью» [Мельников-Печерский: 336]. Узнав народ, полюбив его, Даль принял и его веру. В. Г. Андреева справедливо отмечает, что русские классики, «в отличие от писателей западноевропейских, считали, что отдельное доброе или злое дело, светлое желание или задуманная подлость влияют на состояние всего мира, всего живого» [Андреева: 16]. Читая произведения Даля, мы улавливаем

эту зависимость всеобщего, соборного от частного, от поступков отдельных людей.

В этом выборе сыграли свою роль и чисто богословские причины. Логика Даля-художника и Даля-мыслителя почти всегда строится на сравнении различных сущностей. Писатель, судя по всему, прекрасно ориентировался в догматических установках христианских конфессий: католицизма, лютеранства, протестантизма, православия. Даль отдает предпочтение православию и при этом удивляет богословской вдумчивостью. Любопытна также его защита учения христианского мистика Сведенборга¹, которая выдает в нем богословскую интуицию и самостоятельность. Мельников-Печерский вспоминал: «Кстати, о Сведенборге. Однажды, еще в Нижнем, мы читали с В. И. Далем *Arcana Coelestia* именно то место, где Сведенборг говорит, что он просил Бога позволить ему заживо испытать всё, что испытывает человек при разлучении души с телом, и имел после того видение. Тогда я только что знакомился еще с учением Сведенборга. Упомянутая книга была для меня новостью. Когда мы прочли видение, я с удивлением сказал: «Помилуйте, Владимир Иванович, да ведь это наши Феодорины мытарства, Житие Василия Нового, только внешние формы несколько не те, а смысл тот же самый...». Он отвечал: «Да ведь говорил же я вам, что у Сведенборга ничего нет противного христианству. А вы вот о чем подумайте: у католиков вместо мытарств – чистилище, а у протестантов нет чистилища, но нет и мытарств; православия Сведенборг не знал, он нигде ни одним словом о нем не коснулся, даже в описании Страшного Суда, где говорит обо всех исповеданиях христианских и нехристианских. О народных верованиях русского народа, о Житии Василия Нового никакого понятия он не имел, а написал то же или почти то же самое. И во всех его арканах, то есть таинствах, меньше всего сообразного с католическими и лютеранскими воззрениями и больше всего с православными преданиями. А правосла-

¹ Эммануил Сведенборг — шведский ученый-естествоиспытатель, христианский мистик, теософ, изобретатель. Занимался космологией, механикой, математикой, анатомией, физиологией, политикой, экономикой, металлургией, геологией, горным делом и химией. Автор трудов по обработке металлов. Считается родоначальником таких дисциплин, как минералогия и физиология мозга. Автор многих сочинений, основное — теософский труд «Небесные тайны» («*Arcana Coelestia*»; 1749–1756).

вия, говорю, он не знал ни русского, ни византийского, не был знаком не только с Житием Василия Нового, но даже и с важнейшими писателями православной церкви — Василием Великим, Григорием Богословом и другими». — “Что ж из всего этого?” — спросил я. “А то, — отвечал он, — что в преданиях вашей веры правды гораздо больше, чем в воззрениях нашей”» [Мельников-Печерский: 345].

В упомянутой беседе с Мельниковым-Печерским он однозначно решает вопрос в пользу православия: «Самая прямая наследница апостолов бесспорно ваша греко-восточная церковь, а наше лютеранство дальше всех забрело в дичь и глушь... раскольники (Чистое Поле и его окрестные селения населены раскольниками) несравненно ближе ко Христу, чем лютеране. Лютеране — головеры. По учению Лютера: “Веруй только во Христа, спасешься ты и весь дом твой”, добрых дел, значит, не нужно. Эдак не один благоразумный в Евангелии упоминаемый разбойник, но и всякий разбойник с большой дороги в царство небесное угодит, если только верует во Христа. Римское католичество в этом отношении лучше протестантства, но там другая беда, горшая лютеранского головерия, — главенство папы, признание смертного и страстного человека наместником Сына Божия. Православие — великое благо для России...”» [Мельников-Печерский: 337].

Первое произведение Даль написал в дерптский период, в 1827 г. Религиозный мотив скороговоркой промелькнул через семь лет, в произведении «Сказка о воре и бурой корове» 1834 г. Однако в том же году он пишет рассказ «Иван Лапотник». Это исполненный юмора рассказ о том, как даже религиозной женщине трудно бывает выполнить Божьи заповеди, прежде всего апостольскую заповедь о послушании своему мужу (Еф. 5: 22–33). Первая пафосная православная вещь Даля — это «сказка Руси богатырской» под названием «Илья Муромец» 1836 г. [Даль 1833–1839. 3: 1–106]. Из православия выводил Даль яркие черты русского национального характера. Илья Муромец у него не только и не столько легендарный богатырь, сколько, прежде всего, святой подвижник, которым руководит Господь. Даль знал и отстаивал версию, согласно которой Илья Муромец и преподобный Илья, чьи мощи покоятся в Киево-Печерской лавре, являются одним и тем же лицом. В сказке Даля Илья Муромец рождается в ночь с Великой Субботы на Светлую Пасху, встает на ноги — тоже в Светлое Христово Воскресение, а его дед Тимофей принимает схиму в Киево-Печерской лавре

с именем Иллариона. Сам же Илия «сидит сиднем сидячим», «сидит с твердой верой, со смирением, кроме молитвы присной, слова не вымолвит», «по зарям шепотом молитвы начитывает», «а поклоны кладет, словно в воду ныряет» [Даль 1836: 17]. Даль пишет, что Илия «отродясь постится, а скоромного куска у него душа не принимает». Илья Муромец был первым представителем русских святых у Даля. Напомним, что он был прославлен в лике святых в 1643 г. в числе 69 подвижников Киево–Печерской лавры. При отсутствии его жития в Патерике писатель обращался к народным былинам, но додумывал его образ в свете пасхального хронотопа: «главные события... происходят на Пасху. В Светлое Воскресение родился Илья Муромец. Чудесное исцеление героя, прощение многогрешного деда Тимофея, богатырские подвиги в Брянских и Брынских лесах, освобождение и крещение Кинешмы, освобождение Чернигова совершаются в Пасхальный праздник — в течение одного дня» [Захарова: 294].

Народные рассказы Даля, изображающие православный менталитет русского человека, часто напоминают повествования из «Лавсаика» или «Луга духовного». В народном предании «Послух» перед смертью к старушке наяву явился умерший, ранее знакомый ей священник и преподал ей последнее напутствие и святое причастие. Через это чудо раскрывается высота духовной жизни с виду вполне обыкновенной женщины. Скорее всего, Даль ничего не придумывает, может быть, лишь слегка поправляет те истории, которые он слышал во время собирания драгоценных народных слов для своего будущего словаря, — а собирал он всегда, при первой возможности общения с людьми. Даль хорошо знал особенности «народного православия», поскольку постоянно вращался в народной среде еще и по долгу службы: он служил врачом в действующей армии, как чиновник особых поручений при военном губернаторе Оренбурга много передвигался по краю, был управляющим Нижегородской удельной конторы. Служа на посту чиновника особых поручений при министре внутренних дел, он ознакомился с раскольническими сектами. Хорошее знание народного православия нашло отражение во многих его произведениях. Значительный корпус их можно назвать «духовной прозой». Она как тематически, так и стилистически отличается от привычного далевского бытописания («Петербургский дворник», «Денщик», «Колбасники и бородачи» и пр.), от сказочной стилизации Даля в его сказках — и повествует

о чудесах, о проявлениях Божьего Промысла в жизни человека, о христианских добродетелях и духовных искушениях колеблющейся человеческой души.

Часть его рассказов строится как обработка народной легенды (предания), всегда связанной с христианским мировосприятием. Напомним, что «степень воздействия христианского вероучения на легенду бывает разной — от определяющего до весьма поверхностного. Но свободных от христианской веры легенд не существует» [Аникин: 445]. В основе таких легенд так или иначе всегда лежит чудо, совершающееся с человеком в чисто бытовой ситуации. Это чудо несет помощь, восстанавливает справедливость, дает духовную оценку событиям или человеку. Опираясь на духовную канву легенды, Даль как писатель разнообразит и художественно совершенствует описание бытовых обстоятельств. В рассказе «Послух» (1856) сюжет (его, скорее всего, передали писателю рассказчики из народа) прост и может быть изложен в очень кратком виде. Один помещик заночевал в избе у старушки. Ночью ему приснился сон, в котором он видел, как старушку причащает священник. Утром, как только он отъехал от избы, она разрушилась. Старушка, погребенная под обломками, умерла. Крестьяне стали говорить, что она умерла без покаяния и причастия, поэтому не может быть похоронена на кладбище с другими христианами. Но помещик рассказал о своем сне, а в описании священника все узнали умершего два года назад своего приходского священника. Так восстанавливается духовная правда. Даль насытил свой рассказ диалогами, описаниями, придал персонажам индивидуальный стиль речи. При этом он не преминул, как часто любил делать в своей прозе, употребить редкие слова и выражения («ободняет», «ухож»). Даль фантазирует, подробно описывает сон и то, как сон переходит в явь: герой «проснулся от капли святой воды, брызнувшей ему в лицо при кроплении народа (во сне — В. М.)» [Даль 2006: 175], видел, как по окончании молебна люди прикладывались после креста к руке приютившей его спящей старушки и пр. Описание избы передает характер старушки, ее приверженность христианскому благочестию. Все подобные бытовые подробности, элементы психологизма и другие компоненты образности превращают народную легенду в художественный рассказ.

В рассказе «Архистратиг» (1856) речь идет о чуде неожиданно спасения человека Св. Архистратигом Божиим Михаилом. Возвра-

щающийся из заграничного похода солдат по имени Михаил, который молится Архангелу Михаилу как своему хранителю, останавливается ночевать у недобрых людей, задумавших убить и ограбить его. Когда над его головой был занесен топор, в окно неожиданно постучали. Голос ротного фельдфебеля со двора крикнул: «Михайло Ларионов... собирайся живее, рота выступает». Убийцы «задрожали, ровно лист на осине». Так Архангел Михаил спас солдата от верной смерти. Конечно, Даль был наслышан о многочисленных чудесах Архангела Михаила, начиная с известного «чуда в Хонех». При этом все более или менее известные случаи чудес, которые могли попасть в печать, имеют масштабный и публичный характер. Случаи помощи отдельным людям, на которых строится собственно народная легенда, могли быть известны только в устной передаче, так как, например, их нет в сборнике легенд, изданных в 1859 г. А. Н. Афанасьевым [Афанасьев]. Тем не менее, отдельные случаи помощи Архангела Михаила частным людям, священникам известны [Фомин: 353–354], и Даль мог слышать о них в народной среде. В этом рассказе также авторские описания, подробности быта, диалоги расширяют художественное поле скупой на отклонения от сюжета народной легенды.

В то же время у Даля много и таких посвященных христианской тематике произведений, которые не связаны с фольклором. Совершенно оригинален и проникнут размышлением о крайностях умножения монашества в России замысел рассказа «Октябрь» (1868). Герой рассказа, помещик Руф Садокович, человек неординарный. Не только своею властью, но и нравственным авторитетом он убеждает девушек одного села отступить от нелепо сложившейся традиции — всем идти в монастырь. Он выдает их замуж за молодых парней того же села. Даль понимал всю нелепость и опасность ложно понятой духовности, когда все молодые девушки уходят в монастыри и становятся «черничками». Хотя монастырь — венец духовности народа, держится страна прежде всего крепким миром, духовно крепкой семьей. Стране нужна чистая монашеская молитва. Но это удел немногих. Нужны ей и роженицы-матери, и воины-отцы. Нужно будущее — малые дети. Рассказ показывает, что духовность Даля не восторженно-мечтательная, а трезвая, тяготеющая к практичности русского «Домостроя». К этому же типу произведений примыкают такие рассказы, как «Кликуша», «Говор» и др. В них писатель показывает необыкновенное, вырастаю-

щее из практического взаимодействия с крестьянством (Даль служил управляющим крупного имения в нижегородской губернии) знание народной жизни, связанной с жизнью церковной. Автобиографический рассказ «Кликуша» исполнен неподдельного юмора, подаваемого очень тонко: в какой-то отстраненной, как бы констатирующей манере: «Весною прибыл я в большую графскую вотчину в одной из северных губерний наших, куда поступил я управляющим... Рассматривая поданные мне из конторы списки наличности разного рода, я, между прочим, остановился на одной довольно странной для меня статье: в каком-то валовом списке наличных, тягольных и бестягольных крестьян, бобылей, холостых, престарелых, калек, дряхлых и хворых самым диким и бестолковым образом перемешаны были коровы, козы, овцы, люди, гуси, индейки (по тамошнему торы) — и бабы; в том числе, между прочим, показано отдельно: колдунов 3, кликуш 23» [Даль 2006: 241]. «Выкликающая» по воскресеньям в церкви «как только заблагочестят к Достойной, а иногда как запоют Херувимскую», кликуши по понедельникам не работают — приходят в себя. По трезвом размышлении, «осторожном и негласном разбирательстве, управляющий понял, что в кликушестве доминирует притворство»: «Оказалось, что в числе их не было ни одной путной, работающей хозяйки; все они наперед уже ославились в быту своем как нехозяйки и как неработницы, а затем уж попали в кликуши» [Даль 2006: 247]. В конце концов управляющему удалось быстро «вылечить» всех местных кликуш. В автобиографическом же рассказе «Говор» Даль показал, как прекрасное знание областных говоров помогло ему разоблачить лжемонахов, собирающих деньги якобы на храм. В рассказе «Беглянка» писатель через бытовой сюжет изображает страшное духовное падение человека, лжеца и убийцы, который постоянно держит имя Бога на устах. Даль обладает прекрасным чувством художественной меры: в рассказе нет никакого нравоучения и даже авторской нравственной оценки, ибо картина говорит сама за себя. В этом заключается одна из сильных сторон дальевского бытописания.

В житиях святых писателя особенно привлекает образ святителя Николая. В рассказах «Правда» и «Нищий», он изображает странника-старичка, который неожиданно является заблудшему, запутавшемуся в жизни человеку и своим примером, своей чудесной помощью выводит этого человека на прямые, честные пути жизни. Хотя Даль

и не называет этого героя иначе как «старичок», перед нами — святой Николай Чудотворец. Никто иной не является в русском фольклоре таким верным и сильным помощником и заступником человека, в особенности души заблудшей, погибающей (вспомним хотя бы былинку о Садко, в которой святой Николай Угодник буквально вырывает погибающую душу героя из лап беса – подводного царя), как святой Николай. Естественно, что такие рассказы Даля каждый раз включают в себя элемент чудесного, — но не как выдумки или фантазии, а как реального духовного бытия и народного опыта.

В некоторых рассказах Даль выступает как православный педагог. В рассказе «Крещенский сочельник» он доступно объясняет детям содержание праздника и то, как его следует праздновать, причем входит в малейшие детали: «Св. Иоанн, живя в степи, в пустынном месте, около Иордана, говорил приходящему к нему народу: “Опомнитесь, бросьте дурную жизнь, покайтесь и принесите плоды достойные покаяния: вы живете, как бесплодные деревья, которые напрасно растут; но берегитесь за такую жизнь вашу — наказание близко, секира (топор) лежит у корня дерева, бесполезное дерево скоро будет срублено”. Вы видите, дети, что он говорил не так просто, как говорим мы; он уподоблял людей деревьям, полезные дела — плодам, наказание — секире; таким языком говорят на Востоке все азиатские народы; слово Божие писано на Востоке же, а потому и писано притчами и уподоблениями. Мало того, что восточные жители говорят иносказательно, но они часто речи свои подкрепляют или изображают делом, и это-то иносказательное дело или действие мы называем обрядом» [Даль 2006: 354].

Почти все произведения Даля написаны для народного чтения. Об этом говорят сами названия прозаических циклов: «Солдатские досуги», «Матросские досуги», «Два сорока бывальщинок» и пр. Несколько раз он принимался излагать в своем пересказе Священное Писание для народа. Так, 10 июня 1848 г. он писал М. П. Погодину: «Спешу уведомить Вас, любезнейший Михаила Петрович, что отправил Вам тюк, в котором Вы найдете... мой давнишний опыт перевода Евангелия... Ожидаю затем от Вас... мнение Ваше о переводе Евангелия...» [Ильин-Томич: 367]. В. П. Мельников-Печерский вспоминал: «В. И. Даль имел также намерение передать Евангелие на языке простонародья, но в самых строгих выражениях и при том, разумеется, буквально. Переведенная таким образом XIII глава Евангелия Матвея на-

ходится теперь в рукописи у М. П. Погодина» [Мельников-Печерский: 337]. М. П. Погодин ознакомился с далевским переводом на простонародный русский язык Евангелия, но, судя по письму к Далю от 2 декабря 1848 г., не совсем его одобрил: «Перевод Ваш очень хорош сам по себе, но в отношении к священному и Божественному подлиннику Вы позволили себе много вольностей. Есть много слов вставных и объяснительных. От церковных тоже не удержались совершенно: гортань, сотворение, скрежет, поучал, премудрость, праведник, незаконный. Но я прочел его еще вскользь» [Ильин-Томич: 377]. Обсуждение было продолжено в письме Даля от 18 декабря 1848 г.: «Относит<ельно> перевода Свящ<енного> Пис<ания> мы, стало быть, не совсем поняли друг друга: я не называю церковным или славянским то, что уже принято в русс<ком> языке и понятно каждому; я говорю не о *корнях*, есть и татарские, и финские слова, но они употребляются в простом разговоре, а потому русские» [Ильин-Томич: 381]. Причина, по которой Погодин не стал поддерживать инициативу Даля, возможно, заключалась в том, что с 1824 по 1856 гг. в России была прекращена деятельность Библейского общества, занимавшегося переводами на русский язык Священного Писания. Сам же Даль в вопросах веры, как и во всех остальных, исходил из принципа целесообразности: он считал, что народ должен не только слушать Евангелие в храме на церковно-славянском языке, но и читать его на русском и вполне понимать. В 1857 г., уже после возобновления деятельности Библейского общества, Даль переводит на понятный для простонародья язык Апокалипсис и показывает его Т. Г. Шевченко, но не добивается его сочувствия [Шевченко: 136]. Затем последовало Моисеево Пятикнижие. В 1869 г. Даль читал часть переложения Пятикнижия Мельникову-Печерскому: «Ещё в 1869 году он читал мне отрывки из *Иисуса Навина, Судей и Царств*, но затруднения, встреченные для напечатания *Бытописания*, заставили его положить перо» [Мельников-Печерский: 336].

Отсутствуют свидетельства, позволяющие судить во всей полноте о типе религиозности и религиозном опыте самого Даля, о его расположении к молитве, хождению на церковные службы, но можно отметить, что его вера отличалась высокой степенью рациональности¹,

¹ В своем «Описании моста» Даль не случайно выбирает эпиграф из слов А. Суворова: «Сегодня счастье, завтра счастье — помилуй Бог! Надобно сколько-нибудь и ума».

склонностью к богословствованию¹, к последовательному воплощению евангельских принципов в жизненную практику, а также высокими требованиями к нравственной стороне жизни. При этом нравственность, честность, милосердие Даль рассматривал не как абстрактный (и часто пристрастный и непоследовательный) «гуманизм», а как безусловное и постоянное евангельское требование к христианину. Неслучайно он говорит не о нравственности, а о «святых нравственных правилах» — и ставит рядом с ними «страх Божий». Эту евангельскую закваску своей натуры писатель, по его собственному признанию, получил от отца. «Отец мой, — вспоминал Даль, — силою воли своей умел вкоренить в нас навек страх Божий и святые нравственные правила. Видя человека такого ума, учености и силы воли, как он, невольно навсегда подчинишься его убеждениям» [Грот: 5]. Отсюда «ровный», в отличие от многих других русских писателей-современников, личностный путь Даля по жизни: без видимых нравственных падений, в непрестанной спокойной и многосторонней, без требований признания и поощрения, подвижнической работе на благо людей и Отечества (чего стоит один лишь собирательский труд Даля, увенчавшийся изданием знаменитого четырехтомного «Словаря живого великорусского языка» и трехтомного сборника русских пословиц).

В личном православии Даля проявлялась и унаследованная из семьи западная рациональная основа: как представляется, он отличался не столько глубокой созерцательностью, склонностью к долгой молитве, любовью к красоте церковного пения или великолепию храма, столь свойственными византийскому изводу христианства, сколько неустанной практической деятельностью и развитым чувством долга и ответственности. В произведениях Даля мы не найдем описания красоты храма или литургической службы (что, по преданию, так поразило и привлекло Великого князя Владимира, Крестителя Руси), зато христианские свойства человека рассматриваются им очень конкретно — во взаимных отношениях людей. Чаще всего Даль любит детскостью, добродушием и простотой русского человека, его чистой евангельской нравственной основой.

¹ Даль прекрасно разбирался в догматике христианства и даже в особенностях русских расколов, которыми он занимался как чиновник. Мельников-Печерский свидетельствует, что на эти темы они с Далем разговаривали на протяжении тридцати лет [Мельников-Печерский: 336].

Христианские правила жизни Даля особенно хорошо прослеживаются по оставшимся документам. В. И. Мельников-Печерский, освещая нижегородский период деятельности писателя, показывает, как добросовестно внимателен был Даль к нуждам крестьян, как легко находил общий язык с ними, всегда бесплатно лечил их. Бесплатное лечение было одним из его жизненных правил, ибо Даль решил, что как только пошлет ему Бог место с жалованием до 3000 руб., не лечить за деньги [Даль Е.: 104]. Этого своего решения он впоследствии строго придерживался. «И как любил народ ласкового, всегда справедливого, а в случае надобности и строгого управляющего! Его слова для крестьян были законом не ради страха, но ради любви и доверия. Крестьяне верить не хотели, чтобы Даль был не природный русский человек», — пишет Мельников-Печерский [Мельников-Печерский: 311].

В 1873 г. на заседании Общества любителей российской словесности И. С. Аксаков произнес «Речь о А. Ф. Гильфердинге, В. И. Дале и К. И. Невоструеве». В этом мемориальном докладе он сказал о Дале: «Тяжел был для нас прошлый високосный год. Выбыли силы, нелегко заменимые, и убыль значительно перевесила прибыль. Русская словесность, а с нею и небольшой круг людей, составляющих наше Общество, понесли важные утраты... 22 сентября скончался Владимир Иванович Даль... этот практический, положительный человек, датчанин и лютеранин по рождению, невольно подчинялся и духовному влиянию русской народности, тяготился противоречием своего религиозного внутреннего строя с народным и наконец разрешил это противоречие, окончательно объединившись с народом в вере за несколько месяцев до кончины» [Аксаков 7: 787]. Действительно, будучи «с юности православным по верованиям», писатель формально перешел в православие лишь перед самой кончиной. Мельников-Печерский вспоминал:

Помню раз, года четыре тому назад, прогуливались мы с ним по полю около Ваганькова кладбища. Оно недалеко от Пресни, где жил и умер Владимир Иванович.

— Вот и я здесь лягу, — сказал он, указывая на кладбище.

— Да вас туда не пустят, — заметил я. — Пустят, — отвечал он, — я умру православным по форме, хоть с юности православен по верованиям.

— Что же мешает вам, Владимир Иванович? — сказал я. — Вот церковь...

— Не время еще, — сказал он, — много молвы и говора будет, а я этого не хочу; придет время, как подойдет безглазая, тогда... — И тут же поворотил на шутку: — Не то какво будет моим тащить труп мой через всю Москву на Введенские горы¹, а здесь любезное дело — близёхонько» [Мельников-Печерский: 337].

Таким образом, сам Даль объясняет столь поздний переход в православие тем, что «много молвы и говора будет». Но, возможно, были и другие причины, о которых он не сказал (например, его могли смущать ежегодные церковные отчеты о причастниках). Похоронили писателя, действительно, на православном Ваганьковском кладбище. У Даля не много высказываний или письменных свидетельств автобиографического характера (существует две кратких автобиографии, написанных незадолго до кончины). Но из того, что имеется в распоряжении исследователей, становится ясно, что более всего Даль ценил в своей внутренней жизни принадлежность к русскому народу, его вере и языку.

Список литературы Источники

Аксаков И. С. Сочинения И. С. Аксакова 1860–1886. Т. 1–7. М.: Тип. М. Г. Волчинова (бывш. М. Н. Лаврова и К°), 1886–1887.

[Афанасьев А. Н.] Народные русские легенды, собранные А. Н. Афанасьевым. Изд. Н. Щепкина и К. Солдатенкова. М.: В тип. В. Грачева и К., 1859. 205 с. Грот Я. К. Воспоминания о В. И. Дале и П. П. Пекарском. СПб., 1873. С. 5.

Даль В. И. Полное собрание сочинений: в 8 т. М.: Столица, 1995. Т. 1. 310 с.

Даль Е. В. В. И. Даль (По воспоминаниям его дочери) // Русский вестник. 1879. Июль. С. 104.

Даль В. И. Архистратиг. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 354 с.

[Даль В. И.] Были и небылицы казака Владимира Луганского: в 4 кн. СПб.: Тип. Н. Греча, 1833–1839.

Завалишин Д. И. Заметки по поводу некролога В. И. Даля // Московские ведомости. 1872. № 267. 23 октября.

[Ильин-Томич А. А.] Переписка В. И. Даля и М. П. Погодина. Ч. I. / публ. А. А. Ильина-Томича // Лица: Биографический альманах. СПб.: Atheneum, М.: Феникс; 1993. Вып. 2. С. 287–388.

¹ Имеется в виду Введенское кладбище в Лефортово, которое называют «немецким».

Мельников–Печерский П. И. Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // Русский вестник. 1873. Март. С. 275–340.

Т. Н. В. Даль Иван Матвеевич // Русский биографический словарь в 25 т. / под ред. А. А. Половцева. СПб.: Имп. Рус. ист. об-во, 1896–1913. Т. 6. С. 49.

[*Фомин А. В.*] Невидимый мир ангелов: чудесные явления ангелов людям, участие ангелов–хранителей в жизни человека, явления и чудотворения святых архангелов / сост. Фомин А. В. М.: Новая мысль, 2011. 478 с.

Шевченко Т. Г. Зібрання творів у 6 т. Т. 5. Київ: Наукова думка, 2003. 496 с.

Исследования

Андреева В. Г. Человек и проблема антропоцентризма в русском романе второй половины XIX века // Верхневолжский филологический вестник. 2018. № 4. С. 13–21. <https://doi.org/10.24411/2499-9679-2018-10191>

Аникин В. П. Русское устное народное творчество. М.: Высшая школа, 2001. 725 с.

Захарова О. В. «Илья Муромец. Сказка Руси богатырской» В. И. Даля (проблема жанра) // Проблемы исторической поэтики. 1998. Вып. 5. С. 283–294.

Лазарев Ю. В. Национальный характер в литературном творчестве В. И. Даля // В. И. Даль в парадигме идей современной науки: Язык — словесность — самосознание — культура: материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 200-летию юбилею В. И. Даля: в 2 ч. Иваново: ИВГУ, 2001. Ч. 1. С. 259–268.

Матвиевская Г. П., Зубова И. К. Владимир Иванович Даль. М.: Наука, 2002. 221 с.

Мельник В. И. «С юности православен по верованиям...» // Даль В. И. Архистратиг / сост., предисл., коммент. В. И. Мельника. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. С. 3–18.

Мельник В. И. Православный Владимир Даль // Владимир Даль в счастливом доме на Пресне. М.: Academia, 2010. С. 3–18.

Мельник В. И. В. И. Даль как духовный врачеватель русского народа // Полифоническая культура Украины. Луганск: Луганский гос. ун-т им. В. И. Даля, 2012. Вып. 4: Даль и Пушкин. С. 42–47.

Мельник В. И. Еще один замысел В. И. Даля: словарь русских писателей // Верхневолжский филологический вестник. 2022. № 1 (28). С. 27–33. <https://doi.org/10.20323/2499-9679-2022-1-28-27-33>

Фесенко Ю. П. И. М. Даль и В. И. Даль по архивным материалам // Пятые Международные Далевские чтения. Луганск: Луганский гос. ун-т им. В. И. Даля, 1995. С. 162–163.

Юган Н. Л. Представление о национальном характере в цикле В. И. Даля «Были и небылицы» // Вісник Луганського Національного педагогічного університету імені Тараса Шевченка. Філологічні науки. 2006. № 1 (96). С. 130–137.

References

Andreeva, V. G. “Chelovek i problema antropotsentrizma v russkom romane vtoroi poloviny XIX veka” [“The Person and Problem of Anthropocentrism in the Russian Novel of the Second Half of the 19th Century”]. *Verkhnevolzhskii filologicheskii vestnik*, no. 4, 2018, pp. 13–21. <https://doi.org/10.24411/2499-9679-2018-10191> (In Russ.)

Anikin, V. P. *Russkoe ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Russian Folk Art]. Moscow, Vysshaia shkola Publ., 2001. 725 p. (In Russ.)

Zakharova, O. V. “Il’ia Muromets. Skazka Rusi bogatyrskoi’ V. I. Dalia (problema zhanra)” [“Ilya Muromets. The Tale of Bogatyr Rus” by V. I. Dal (The Problem of the Genre)”. *Problemy istoricheskoi poetiki*, issue 5, 1998, pp. 283–294. (In Russ.)

Lazarev, Iu. V. “Natsional’nyi kharakter v literaturnom tvorchestve V. I. Dalia” [“National Character in the Literary Work of V. I. Dal”]. *V. I. Dal’ v paradigme idei sovremennoi nauki: Iazyk — slovesnost’ — samosoznanie — kul’tura: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 200-letnemu iubileiu V. I. Dalia: v 2 ch.* [V. I. Dal in the Paradigm of the Ideas of Modern Science: Language — Literature — Self-Consciousness — Culture: Materials of the All-Russian Scientific Conference Dedicated to the 200th Anniversary of V. I. Dal: in 2 parts], part 1. Ivanovo, Ivanovo State University Publ., 2001, pp. 259–268. (In Russ.)

Matvievskaia, G. P., and I. K. Zubova. *Vladimir Ivanovich Dal’* [Vladimir Ivanovich Dal]. Moscow, Nauka Publ., 2002. 221 p. (In Russ.)

Meľnik, V. I. “S iunosti pravoslaven po verovaniiam...” [“From His Youth He has Been Orthodox in Beliefs...”]. Dal, V. I. *Arkhi stratig* [Archangel], comp., preface, comm. by V. I. Meľnik. Moscow, Izdatel’stvo Sretenskogo monastyrja Publ., 2006, pp. 3–18. (In Russ.)

Meľnik, V. I. “Pravoslavnyi Vladimir Dal’” [“Orthodox Vladimir Dal’”]. *Vladimir Dal’ v schastlivom dome na Presne* [Vladimir Dal in a Happy Home on Presnya]. Moscow, Academia Publ., 2010, pp. 3–10. (In Russ.)

Meľnik, V. I. “V. I. Dal’ kak dukhovnyi vrachevatel’ russkogo naroda” [“Dal as a Spiritual Healer of the Russian People”]. *Polifonicheskaia kul’tura Ukrainy* [Polyphonic Culture of Ukraine], issue 4: Dal’ i Pushkin [Dal and Pushkin]. Lugansk, Lugansk State University named after V. I. Dal Publ., 2012, pp. 42–47. (In Russ.)

Meľnik, V. I. “Eshche odin zamysel V. I. Dalia: slovar’ russkikh pisatelei” [“Another Idea of V. I. Dal: A Dictionary of Russian Writers”]. *Verkhnevolzhskii filologicheskii vestnik*, no. 1 (28), 2022, pp. 27–33. <https://doi.org/10.20323/2499-9679-2022-1-28-27-33> (In Russ.)

Fesenko, Iu. P. “I. M. Dal’ i V. I. Dal’ po arkhivnym materialam” [“I. M. Dal and V. I. Dal Based on Archival Materials”]. *Piatye Mezhdunarodnye Dalevskie chteniia* [Fifth International Dal Readings]. Lugansk, Lugansk State University named after V. I. Dal Publ., 1995, pp. 162–163. (In Russ.)

Iugan, N. L. “Predstavlenie o natsional’nom kharaktere v tsikle V. I. Dalia ‘Byli i nebylitsy:’” [“The Idea of the National Character in V. I. Dal’s Cycle ‘There Were Also Tales.’”]. *Visnyk Lugan’skogo Nacional’nogo pedagogichnogo universytetu ymeni Tarasa Shevchenka. Filologichni nauky*, no. 1, 2006, pp. 130–137. (In Russ.)

<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-54-83>
<https://elibrary.ru/CCNSLL>
Научная статья
УДК 821.161.1.09"19"

© 2023. В. Г. Андреева

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

«Любезный друг... не сердись за откровенность!»: переписка Л. Н. Толстого и Б. Н. Чичерина

Исследование выполнено в ИМЛИ РАН

за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00661

*«Переписка Л. Н. Толстого с русскими писателями, литераторами и публицистами.
1860-е годы», <https://rscf.ru/project/23-28-00661/>*

Аннотация: Автором статьи проводится анализ переписки Толстого и Чичерина, описываются взаимоотношения корреспондентов, объясняется проблема мировоззренческого столкновения двух видных деятелей русской культурной и общественной жизни второй половины XIX в. Внимательное изучение писем в их хронологической последовательности позволяет проследить за развитием диалога и полемики Толстого и Чичерина, уяснить внутренние мотивы, которые двигали каждым из них. По мнению автора статьи, более всего разделяли корреспондентов их полусные взгляды на роль и значение государства, права, нравственности и религии в жизни общества и человека. Одной из причин постепенного охлаждения Толстого и Чичерина друг к другу стало желание обоих в реализации собственной миссии духовного наставничества: и Толстой, и Чичерин хотели стать «учителями человечества».

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, Б. Н. Чичерин, переписка, корреспонденты, духовное наставничество, полемика, государство, либерализм, самовыражение.

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

E-mail: lanfra87@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 24.01.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 21.02.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

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



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 54–83. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 54–83. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. Valeria G. Andreeva
A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

“Dear Friend... Do not be Angry for Frankness!”: Correspondence of L. N. Tolstoy and B. N. Chicherin

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

Abstract: The author of the article analyzes the correspondence between Tolstoy and Chicherin, describes the relationship of the correspondents, explains the problem of the worldview clash between two prominent figures of Russian cultural and public life in the second half of the 19th century. A careful study of the letters in their chronological order makes it possible to follow the development of the dialogue and polemics between Tolstoy and Chicherin, to understand the inner motives that moved each of them. According to the author of the article, the correspondents were most divided by their polar views on the role and importance of the state, law, morality and religion in the life of society and man. In addition, one of the reasons for the gradual cooling off between Tolstoy and Chicherin was the ardent desire of both to realize their own mission of spiritual mentoring: both Tolstoy and Chicherin wanted to become “teachers of mankind.”

Keywords: L. N. Tolstoy, B. N. Chicherin, correspondence, correspondents, spiritual guidance, controversy, state, liberalism, self-expression.

Information about the author: Valeria G. Andreeva, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4558-3153>

E-mail: lanfra87@mail.ru

Received: January 24, 2023

Approved after reviewing: February 21, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Andreeva, V. G. “Dear Friend... Do not be Angry for Frankness!”: Correspondence of L. N. Tolstoy and B. N. Chicherin.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 54–83. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-54-83>

Переписка Л. Н. Толстого и Б. Н. Чичерина, которая происходила между ними с весны 1858 г. по конец 1861 г., содержательна и многогранна. Она является прекрасной иллюстрацией взглядов обоих корреспондентов, позволяет оценить взаимоотношения знаменитого классика русской литературы и известного общественного деятеля-правоведа, лучше понять особенности двух выдающихся современников, тянувшихся друг к другу, но быстро отказавшихся от возможной дружбы, разошедшихся в разные стороны.

В литературоведении взаимоотношениям Толстого и Чичерина до сих пор не было уделено пристального внимания. Отдельные факты и события, касающиеся взаимного интереса и постепенного охлаждения друг к другу Толстого и Чичерина, были представлены Н. Н. Гусевым в «Материалах к биографии Л. Н. Толстого» [Гусев]. Однако Гусев намечает лишь общую канву взаимодействия писателя и правоведа, не рассматривая глубинные смыслы этого общения, влияния Толстого и Чичерина друг на друга. В юбилейном сборнике 1928 г. «Письма Толстого и к Толстому» опубликованную переписку писателя с Чичериным предваряет небольшая статья Н. Мендельсона — в ней верно, но очень лаконично обозначены акценты взаимоотношений двух современников. В 2020 г. вышла статья К. Г. Прончева «Чичерин и Толстой: два взгляда на соотношение права и нравственности» [Прончев 2020]. Эта работа раскрывает лишь некоторые аспекты воззрений интересующих нас корреспондентов. К. Г. Прончев отмечает, что «разобщение Чичерина и Толстого в вопросе соотношения нравственности и права было лишь отдельным элементом глобальной противоположности в мировоззрении двух мыслителей» [Прончев 2020: 338].

В задачи данной статьи входит анализ переписки Толстого и Чичерина, описание их взаимоотношений, а также объяснение проблемы мировоззренческого столкновения двух видных деятелей русской культурной и общественной жизни второй половины XIX в. Целост-

ный и сопоставительный анализ разных писем в их хронологической последовательности позволит нам проследить за развитием диалога и полемики Толстого и Чичерина, уяснить внутренние мотивы, которые двигали каждым из них.

Несмотря на значительное количество как мемуарной, так и научной литературы о жизни и творчестве Толстого, его переписка с Чичериным позволит нам обозначить некоторые новые грани анализируемых отношений, подчеркнуть отдельные стороны личности великого писателя. На Чичерина до сих пор часто смотрят как на бесстрастного консерватора, человека максимально правильного и сдержанного — мы постараемся показать, что в общении с Толстым, пусть и не всегда решительно, проявлялась скрытая сторона натуры Чичерина: его горячность, упорство и прямолинейность.

Чичерин, как и Толстой, не нуждается в представлении образованной аудитории. Н. В. Медведев отмечает, что Чичерин, «пожалуй, единственный из русских мыслителей XIX в., кто столь твердо, систематически и неотступно отстаивал в своих работах идею человеческого достоинства» [Медведев: 109]. Чичериным был создан объемный труд — «История политических учений», в котором он сформулировал собственную философию истории, а в 1900 г. вышла его книга «Философия права» — в ней Чичерин подробно рассматривает единство нравственных и юридических законов, их тесную связь и сложную зависимость в обществе: «Нравственность требует уважения к праву, ибо она требует уважения к человеческой личности и охраняющему ее закону; но она ограничивает пользование правом» [Чичерин 1900: 188]. Ученый показывает, что нравственный закон простирается гораздо далее права, юридических обязательств, однако они регулируются двумя разными основаниями: нравственность — совестью или внутренними побуждениями человека, а право — отношениями свободы одного человека к свободе других. А. Е. Лакеев пишет, что Чичерин «создал собственную концепцию личных прав для России», «одним из первых русских либералов поставил проблему духовной, нравственной готовности народа к получению им личной свободы в широком смысле этого слова, его потенциальной возможности не только обладать, но и распоряжаться ею» [Лакеев: 73].

И. И. Евлампиев убедительно показал, что русские философы, в частности Б. Н. Чичерин, верно указали на коренные недостатки за-

падной либеральной политической модели, которые в наше время из теоретических недостатков стали «реальными факторами, обуславливающими кризис всей западной цивилизации» [Евлампиев: 91]. Ученый отмечает, что в отличие от теоретиков европейского либерализма Чичерин смог заложить особое понимание свободы в русском либерализме: «...Если в западной традиции свобода человека понималась как чисто внешнее качество, как отсутствие ограничений для произвольных (по видимости, но не по сути) действий личности, то в русской либеральной традиции свобода понимается как внутреннее, сущностное, духовное качество, наиболее полно выражающееся в акте творчества» [Евлампиев: 99]. Вторым открытием Чичерина стало «признание исходного, сущностного единства людей в рамках духовного целого национальной культуры» [Евлампиев: 99].

Толстой и Чичерин инстинктивно заинтересовались друг другом после первых встреч, причем особенный интерес к общению проявлял именно Толстой, познакомившийся с Чичериным в Петербурге, где последний защитил магистерскую диссертацию «Областные учреждения в России в XVII веке». В январе 1857 г. Толстой и Чичерин еще раз пересеклись в Москве, более близкое знакомство произвело на Толстого положительное впечатление. В письме В. П. Боткину от 29 января 1857 г. Толстой отмечал: «Познакомился я здесь лучше с Чичериным, и этот человек мне очень, очень понравился» [Толстой 60: 156].

Чичерин был всего на три месяца старше Толстого, выпускник Московского университета, ученик Т. Н. Грановского, в начале 1850-х гг. Чичерин уже был знаком со многими известными русскими писателями и общественными деятелями — И. С. Тургеневым, П. В. Анненковым, М. Н. Катковым, К. Д. Кавелиным и др. Именно в конце 1850-х и начале 1860-х гг. складывались и окончательно оформлялись научные и общественно-политические взгляды Чичерина как человека и ученого — историка, философа, правоведа. Толстой в январе 1858 г. внимательно прислушивался к словам Чичерина на вечерах в гостиных — по всей видимости, писатель сам улавливал некоторые крайности во взглядах славянофилов, которых тогда критиковал Чичерин. «Приехал Чичерин. Слишком умный. Ругал желчно славянофилов», — отметил Толстой в дневнике 24 января 1858 г. [Толстой 48: 5]. М. А. Можарова убедительно показала, что «после смерти Киреевского связи

Толстого со славянофильским кружком заметно ослабели» [Можарова: 288]. По всей видимости, в январе 1858 г. критика Чичериным славянофилов воспринималась Толстым как справедливая.

В 1858 г. в Москве вышел сборник Чичерина «Опыты по истории русского права», в отдельных статьях которого автор высказывал свой оригинальный взгляд на историю и современное состояние крестьянской общины, во многом противоречивший взглядам славянофилов. Г. С. Криницкая отмечает, что в отличие от славянофилов, которые видели причину, соединявшую русскую общину, «в самом духе народа, в складе русского ума, который не любит и не понимает жизни вне общины и не хочет признавать другого образа жизни», Чичерин определял русскую средневековую общину «как чисто поземельную, а ее назначение — как чисто финансовое, хозяйственное», а далее показывал приобретение общиной государственного значения. Свидетельством преобразования владельческой общины в государственную Чичерин считал тот факт, что «все права и новое устройство ей были даны центральной властью на основании государственных соображений» [Криницкая: 166–167].

Дневниковые записи Толстого зимы и начала весны 1858 г. часто содержат противоречивые упоминания о Чичерине: 4 февраля 1858 г. — «Чичерин несимпатичен» [Толстой 48: 6]; 12 февраля 1858 г. — «Чичерин говорил, что любит меня. Выпивши у Шевалье. Я благодарен ему и горд этим. Он мне очень полезен. Но сильного влечения еще нет к нему» [Толстой 48: 7].

По всей видимости, Толстого и Чичерина притягивало друг к другу не просто любопытство, возможный интерес хорошей и умной беседы, но своеобразное сходство и различие одновременно: оба молодых человека к 29–30 годам уже многое успели сделать, имели авторитет в обществе, но популярность и ее основание были различными — Толстой к этому времени уже был известным писателем, участником боевых действий, а Чичерин — кабинетным ученым, теоретиком, стремившимся получить кафедру Московского университета. В своих «Воспоминаниях», подчеркивая поверхностный характер знаний Толстого, Чичерин писал: «Я ввел в кружок Станкевича другого моего сверстника, с которым я в это время очень подружился, — Льва Толстого. Но он скоро отстал: серьезные умственные интересы были вовсе не его сферою. Он тогда успел уже приобрести себе громкое имя свои-

ми очерками “Детство и юность” и своими “Севастопольскими рассказами» [Чичерин 2010. 1: 298].

Впрочем, «Воспоминания» создавались Чичериным уже на закате жизни, а тогда, на рубеже своего тридцатилетия, он сам очень тянулся к Толстому: насколько можно судить, Чичерину не хватало в окружающих его людях и в собственном существовании того огня и живой жизни, которые знакомые с первого взгляда угадывали в Толстом. «Мы скоро с ним сблизились, — писал Чичерин. — Меня привлекла эта чуткая, восприимчивая, даровитая, нежная, а вместе крепкая натура, это своеобразное сочетание мягкости и силы, которое придавало ему какую-то особенную прелесть и оригинальность. Мы виделись почти каждый день, иногда ездили ужинать вдвоем и вели долгие беседы. Образования он не имел почти никакого, ничего не читал; но душа его была в то время всему открыта, и собственные его, более или менее фантастические мысли облекались в своеобразную и заманчивую форму» [Чичерин 2010. 1: 298].

Чичерин в феврале-марте 1858 г. признавался Толстому в дружеской любви и особенном расположении, Толстой, в свою очередь, извлекал пользу из общения с Чичериным, стараясь осмыслить и в некоторой степени перенять его системный и строго логичный ход мысли. Н. Н. Гусев пишет, что «польза», «которую Толстой извлекал из общения с Чичериным, состояла в том, что из бесед с ним Толстой близко узнавал метод научного исследования, в частности, метод исторического подхода к событиям жизни человечества» [Гусев: 290]. Не получивший университетского образования, Толстой сам наверстывал программу обучения, причем достаточно хаотично, разумеется, его привлекала стройная система познаний Чичерина. Об этом писатель замечал в дневнике от 20 марта 1858 г.: «Читал Чичерина статью о промышленности Англии. Страшно интересно. С некоторого времени всякой вопрос для меня принимает громадные размеры. Много я обязан Чичерину. Теперь при каждом новом предмете и обстоятельстве я, кроме условий самого предмета и обстоятельства, невольно ищу его место в вечном и бесконечном, в истории» [Толстой 48: 10].

Однако было бы ошибкой считать, что Толстой и Чичерин в это время имели уже выстроенные миросозерцания: оба молодых человека еще выросли и искали свое предназначение, сомневались и выбирали, более того, в обоих проглядывали «черты человека переход-

ной эпохи, с характерными для нее раздвоенностью и колебаниями» [Бахрушин: 17].

Н. Н. Гусев считает, что основной причиной расхождений между Толстым и Чичериным стал религиозный вопрос, разногласия по которому намечались уже в конце 1850-х гг.: «Толстой в дневнике называет Чичерина “эллином” и несколько раз отмечает свои споры с ним о Христе и о христианстве. Чичерин, по-видимому, развивал перед Толстым ту точку зрения, что нельзя принимать на веру нравственные правила только потому, что кто-то так приказал» [Гусев: 292]. Однако вряд ли можно в данном случае согласиться с ученым, ведь отдаление Толстого и Чичерина произошло позднее, а за пару лет взгляды Чичерина на веру и религию значительно изменились. К. Г. Прончев справедливо отмечает, что на протяжении всей жизни Чичерин по-разному относился к религии, что он «окончательно поверил в существование Бога во время своего путешествия по Европе», а в целом «придавал большое значение Церкви и религиозному учению как в общественной жизни, так и в сфере познания Абсолютного» [Прончев 2017: 117].

О глубокой религиозности Чичерина в 1870-е гг. говорит его труд «Наука и религия» (1879), в котором он показывает, что философия и религия, разум и вера гармонично дополняют друг друга в жизни современного человека. Чичерин рассуждает о душе: «Если в физическом мире непосредственное действие Божества должно представляться чудом, то существует другая область, где это действие совершенно согласно с природою вещей. Эта область есть душа человека» [Чичерин 1879: 120]; он показывает, что сложность и многогранность мира невозможно объяснить только рациональными заключениями и основаниями опыта, что само явление человека в мире зависит от абсолютного Духа: «В области знания, также как и в области веры, мы не можем сказать ничего другого, как то, что от воли Божией зависит, какую душу он посылает в мир» [Чичерин 1879: 121].

И Толстой, и Чичерин прошли сложный путь сомнений, потери детской и непосредственной веры с последующим обретением убеждений о Боге и Провидении. Однако не последние, а полюсные взгляды Толстого и Чичерина на роль и значение государства и права в жизни человека разделяли двух друзей. По-нашему мнению, одной из причин последующего постепенного охлаждения Толстого и Чичерина друг к другу стало также горячее желание обоих в реализации собственной

миссии духовного наставничества: и Толстой, и Чичерин хотели стать «учителями человечества».

В апреле 1858 г. Чичерин получил трехгодичную командировку в Европу от Министерства народного просвещения. Он планировал поехать в Турин, а потом — по всей Италии, хотя сначала путь его лежал через Варшаву и Вену. Толстой был в курсе намечаемой заграничной поездки Чичерина, сам он 9 апреля 1858 г. выехал из Москвы в Ясную Поляну, а 13 апреля 1858 г. написал Чичерину. Уже первое письмо Толстой начинает с указания на недолговременность идей, которые связывают его с Чичериным. Зная суть всей грядущей переписки, можно сказать, что это письмо содержит ключевой акцент всего последующего общения — постепенный отказ Толстого от рациональных доводов: «Все те мысли, которые я хотел сообщить при нашем прощании, разлетелись, оселись, и из них осталось то, что ты, я думаю, знаешь, то, что в последнее время я тебя искренно любил и что этим обязан тебе» [Толстой 60: 258]. Рассуждения Толстой заменяет чувствами. Более того, он метафорически описывает скудость и сдержанность душевных колебаний Чичерина: «По твоему это всё ничего, ты свой термометр завесил до того высшего пункта, до которого раз доходила температура жизни, и ниже этого не хочешь его изменений. — Как ни широк твой взгляд в мире действительном, здесь, в душевном, он ужасно узок; а мой термометр попрыгивает себе то вверх, то вниз, и я радуюсь, глядя на него» [Толстой 60: 258].

Примечательно, что Толстой не раз писал в дневнике о душевной узости Чичерина, под которой он понимал неготовность последнего к яркой и экспрессивной реакции: 16 марта 1858 г. «Дома больной. Один Чичерин. Страшно узок, зато силен» [Толстой 48: 9]; 30 марта 1858 г. «Чичерин не очень симпатичен и узок» [Толстой 48: 11]. Между тем, обозначаемая Толстым узость была, насколько можно судить по работам, воспоминаниям и письмам самого Чичерина, лишь внешней сдержанностью, характерной для серьезного ученого, приулавливающего себя к размеренности. Чичерин ответил Толстому 18 апреля 1858 г. еще из Москвы: в этом письме он отмечает полное сближение с Толстым, произошедшее несмотря на все препятствия, создаваемые характером Толстого, «который дичится и пятится от чуждого прикосновения» [Письма: 264]. Признание собственного интереса к личности Толстого Чичерин пояснил рассказом о своей внешней и душевной

жизни. По словам Чичерина, разумное в нем не столько потянулось к Толстому, сколько бессознательное. В ответ на замечания Толстого об узости, Чичерин описательно передает сложность собственной природы, в которой высокая душевная жизнь часто спрятана под спудом внешних факторов. Чичерин выезжал из Москвы 25 апреля и собирался сначала заехать к брату, секретарю русского посольства в Турине — Василию Николаевичу Чичерину, который в 1853–1969 гг. был сотрудником российских дипломатических миссий в Рио-де-Жанейро, Мюнхене, Турине и Париже.

Письмо Чичерина от 18 апреля Толстой получил 21 апреля и в этот день записал в дневнике: «Письмо от Чичерина. Что-то не то. *Petit, mon Prince*. Лил в него все накопившие чувства, через него скорей» [Толстой 48: 13]. По всей видимости, Толстой планировал найти в Чичерине такого друга, который бы в большой степени мог говорить с ним о нем самом, о волнующих его проблемах и предположениях, а не высказывать свои мысли и чувства, нередко полюсные толстовским. О. В. Морова отмечает: «Толстой, жадно изучавший жизнь и себя и других в ней, как “живому источнику” припал к личности Чичерина. Он ожидал понимания, сопереживания своим сомнениям, думам, страстям. Но встретил бесстрастную, нетерпимую к чужим мнениям и идеям личность с догматическим складом ума» [Морова: 66]. По нашему мнению, можно согласиться лишь с первой частью высказывания исследовательницы: разумеется, Толстой жаждал понимания со стороны Чичерина, однако причина столкновения была не в сухости и бесстрастности последнего, а в том, что оба корреспондента тяготели к выражению себя, оба стремились поделиться найденным или посетовать на сложности, но не выслушивать другого и вникать в тонкости его переживаний и ощущений. Толстой ждал от Чичерина рассуждений о его, *толстовской* душевной широте и открытости, вопросов о делах в деревне и том особенном счастье жизни, которое открывалось писателю. Но Чичерин разочаровывал Толстого: он писал об их взаимоотношениях, а больше — о себе, о собственных состояниях. Однако это отнюдь не означает, что Чичерин был не способен к пониманию и сопереживанию, бесстрастен и сух. В. В. Зеньковский писал: «Внутреннее равновесие, спокойствие, уравновешенность Чичерина всегда оставляли у современников впечатление какого-то бесстрастия и бесчувственности, но на самом деле, как это особенно видно по “Воспоминаниям”,

натура у Чичерина была горячая, пламенная. Он умел глубоко и даже страстно чувствовать, но внутренняя уравновешенность постоянно как бы закрывала эти движения души. Поэтому его постоянно не понимали или понимали превратно» [Зеньковский: 579]. Как будущий профессор и научный сотрудник Чичерин пытался вывести Толстого к более упорядоченному и стройному, логичному общению, не случайно оба корреспондента периодически оговаривались об упорстве и упрямстве друг друга.

Уже обозначенный нами первый случай неоправданных ожиданий Толстого заставил его на время отвернуться от Чичерина: по всей видимости, он искал друзей, готовых исключительно к признанию его уникальности, ожидал от новой дружбы максимальной отдачи. На письмо от 18 апреля 1858 г. Толстой Чичерину не ответил, как не ответил и на последующее его послание от 2 мая из Варшавы (в нем Чичерин рассказывал о собственном переезде за границу в компании случайной попутчицы, вдовы генерал-лейтенанта и сенатора Лощкарева (Лашкарева) Григория Сергеевича) [Письма: 267–270].

Не получив ответа от Толстого, Чичерин в письме от 19 июня (1 июля) высказал ряд предположений о длительном «молчании» Толстого, обратился к подробному описанию начала своего путешествия и впечатления от Европы: Чичерин писал, что еще не мог смириться с переездом и ощущением себя совершенно в другом мире, отличном от русского, а при этом восхищался удивительными видами Дожского дворца, Лестницы великанов и Миланского собора. «Но я уже, вероятно, надоел тебе своей особой», — писал Чичерин в последнем абзаце своего письма [Письма: 272]. По всей видимости, эта оговорка или это предположение были во многом справедливы.

Толстой ответил Чичерину письмом от 21–23 августа 1858 г. Нельзя исключать, что в предполагаемой реакции Чичерина, которую рисует в начале письма Толстой, отражаются его собственные чувства: «Ты, я думаю, злился и уже перезлился на меня, так что письмо это застанет тебя равнодушным, это бы было мне очень, очень больно. Впрочем тебя не угадаешь, ты субъект странный» [Толстой 60: 272]. В оправдание собственному «молчанию» Толстой рассказывает о поглотившем его полностью увлечении сельским хозяйством, пишет он и о недостатке «умственных волнений и восторгов» — вероятно, не в угоду Чичерину, а в связи с действительным недостатком. Далее Толстой ис-

кренне и достаточно подробно сообщает о честном миреке, который у него получилось построить среди всей окружающей мерзости и лжи (этот мирок Толстой выстраивал в Ясной Поляне, упорно сражаясь с не понимавшими его мужиками), восхищается перепиской Станкевича. Данное августовское письмо Толстого содержит множество противоречивых чувств. Первостепенны, как и прежде — желание показать собственные успехи и передать их глубинный смысл, масштаб тех усилий, которые ему пришлось потратить, чувствуется здесь и необходимость одобрения и поощрения. В восхищении перепиской Станкевича, а также в финальном сравнении внутреннего душевного мира Чичерина и своего собственного вновь ощущается толстовское стремление выразить себя, найти того человека, которому он будет интересен: «Тебе тесно, а мне широко, всё широко, всё не по силам, не по воображаемым силам. Истаскал я себя, растянул всё, а вложить нечего» [Толстой 60: 273]. Кроме того, в этом откровенном письме поставлены философские вопросы о смысле жизни и человеческом предназначении, Толстой пишет о смерти, о крае бездны. Конечно, эти тяжелые впечатления были связаны как с душевным одиночеством писателя, с жизнью в деревне, так и с творческим кризисом. Н. Н. Гусев отмечает, что мрачное настроение Толстого доходило даже до боязни смерти, хотя писатель чувствовал себя в то время совершенно здоровым [Гусев: 303].

23 ноября (5 декабря) и 5 (17) февраля Чичерин написал Толстому два письма из Ниццы — ответ Толстого из Москвы, о котором упоминает Чичерин, неизвестен, однако, судя по письму Чичерина, можно понять, что Толстой сообщал в нем об истории с медведицей, во время охоты напавшей на него, о поездках в Москву. В письме от 23 ноября (5 декабря) Чичерин рассказывал Толстому о собственной хандре, вызванной тем, что вести из России не касаются значительных общественных и политических дел, а связаны исключительно с отдельными личностями: «Ни единогодушия, ни энергии, ни благоразумия, а одни только личности. Все вертится на личных отношениях — и в правительстве, и в литературе, и в частной жизни. Людей, с которыми можно сойтись в общей деятельности, так мало, что приходишь в отчаяние» [Письма: 273]. Чичерин по-прежнему спасался в Европе осмотром достопримечательностей, но впечатления от Рима и свадьба брата его приободрили. Примечательны в письме от 5(17) февраля 1858 г. крат-

кие рассуждения Чичерина о слабости русского либерализма, которые он представляет при возражении Толстому и наблюдениях по поводу свободы и внутренних обязанностей человека: «...для того, чтобы быть человеком в истинном смысле, мало одних семейных добродетелей, надобно еще кой-что другое — то, что в христианском смысле называется любовью к ближнему, а в человеческом — гуманностью, человеколюбием, желанием общего блага. Это-то качество требует иногда жертв, и всякий обязан их приносить единственно потому, что он человек и живет в человеческом обществе» [Письма: 276].

Не получив ответа от Толстого, Чичерин написал ему еще одно письмо от 9 октября 1859 г., в котором рассказывал о путешествии по Швейцарии и спрашивал о реакции Толстого по поводу отдельных швейцарских мест и видов. Чичерин радостно сообщал Толстому о своей скромной, но движущейся научной работе: в Гейдельберге он слушал лекции Моля, изучал существующие новые и старые учебники, познакомился с деятелем профессорского парламента, знаменитым оратором стариком Велькером, слушал известного криминалиста Германии Миттермайера. Чичерин в то время еще не занимался естественными науками, но видел в Гейдельберге светил современного ему естествознания — Германа фом Гемгольца, Роберта Вильгельма Бунзена и Густава Роберта Кирхгофа. Кроме того, Чичерин делился с Толстым новым восприятием и одновременно приятием мира, говоря о радости жизни при условии сохранения сердечной восприимчивости.

Ответ Толстого от конца октября – начала ноября 1859 г. имеет внешний и достаточно сбивчивый характер. Тут и намерение понять и соизмерить, как они с Чичериным изменились за время разлуки, и желание пофилософствовать письменно о бессмертии души, прерванное кем-то, помешавшим Толстому. «Решительно не могу дописать, два раза перервали, а теперь надо отправлять», — писал Толстой, вероятно всего, скрывая за внешними факторами свое внутреннее беспокойство. Оно сопровождало те важные слова и признания, которые Толстой успел и смог зафиксировать в этом письме — решение бросить литературную деятельность: «Литературные занятия я, кажется, окончательно бросил. Отчего? трудно сказать. Главное то, что всё, что я делал и что чувствую себя в силах сделать, так далеко от того, что бы хотел и должен бы был сделать» [Толстой 60: 316]. Толстой писал, что

на протяжении всего времени пытался заполнить чем-то образовавшуюся в нем душевную пустоту — он то охотился, но ездил в свет, даже занялся естественными науками. В финале письма Толстой звал Чичерина в Ясную Поляну — поговорить искренне, он планировал остаться в Ясной на две зимы, хотя получилось иначе — время со 2 июля 1860 г. по 13 апреля 1861 г. Толстой провел за границей.

Письмо Чичерина от 5/17 декабря 1859 г. — это первое из всех посланий его Толстому, направленное на размышления о жизни и деятельности самого писателя. Чичерин недоумевает по поводу того, что Толстому в деревне может кто-то мешать, что Толстой не в состоянии спокойно завершить начатое письмо (о том, что его кто-то отвлекает, Толстой писал Чичерину не раз). Чичерин пытается шутить, даже просит у Толстого прощения за свой веселый тон и хорошее расположение духа. Вместе с тем, он серьезно настраивает Толстого на выбор конкретного и целенаправленного пути, просит не бросать творчества, но при этом дать себе время для восстановления духовного мира: «Это твое дело, и ты за него опять примешься непременно, когда накопится материал и все в душе устроится, как следует. Бросить же на время я вообще считаю очень полезным и потому сам следую этой системе» [Письма: 280]. Письмо Чичерина написано в тоне дружеского совета и наставления более опытного и старшего товарища: с легкостью путешественника Чичерин советует Толстому изменить свою жизнь, посмотреть Европу, самое главное — «не зарываться в деревню»: «Только, ради Бога, не зарывайся в деревню; там ты не выйдешь из ограниченной сферы понятий и предметов, тебя легко может одолеть русская лень, а чего доброго, ты, пожалуй, опять построишь себе со временем дом из халата. Нет, душа моя, брось эту мысль, решительно брось. А скопи себе деньжонок, возьми заграничный паспорт и отправляйся прямо в Италию. Оно и дешево и сердито. Я это испытал на себе, а потому смело могу подать тебе благой совет» [Письма: 280]. Образ «дома из халата» тут не случаен. В «Воспоминаниях» Чичерин отмечал, как временами на молодого Толстого находило непреодолимое упрямство в достижении абсурдных целей и представлений, определении жизненного пути. Чичерин считал прямолинейное упорство Толстого и радикальное отрицание им всех идей, противоречащих какой-либо одной задумке, ключевой негативной его стороной, которая с возрастом становилась только сильнее. Чичерин писал: «Он сам и его

близкие рассказывали мне со смехом, что с самой ранней молодости на него по временам находила разная дурь. Вдруг он вообразил себе, что человеку ничего не нужно, устроил себе халат, который служил ему единственной одеждою и жилищем, и жил, как Диоген. Затем эта дурь проходила и являлась какая-нибудь другая, которой он держался так же упорно, как и первой» [Чичерин 2010. 1: 301].

Письмо Чичерина было искренним и честным, но написанным свысока. Не зная реакции Толстого на это письмо, сложно представить, чтобы послание Чичерина могло так задеть и разозлить его. Еще не получив резкого ответа Толстого, Чичерин написал ему следующее письмо — уже не из Европы, а из своего потомственного имения Караул, куда Чичерин уехал в связи со скоропостижной кончиной отца. Смерть отца, слепота матери, тяжелые дни после приезда, неустроенность и неорганизованность русской жизни, особенно заметные после путешествия по Европе, были отчасти скрашены для Чичерина теплым приемом родных и московских знакомых. Встреча с университетскими товарищами живо напомнила Чичерину его цель — получение кафедры Московского университета, в связи с этим он безоговорочно решил мудро использовать еще год европейской стажировки: «Мне необходимо еще год провести во Франции и в Англии. Тогда только я могу хотя сколько-нибудь порядочно подготовиться к кафедре. Это будет опять трехнедельное путешествие» [Письма: 282].

Ответ Толстого от 1 марта 1860 г. оказался не просто резким, но пронизанным обидой и болью. В следующем письме от 5 апреля 1860 г. Толстой сожалел, что отправил Чичерину предыдущее письмо и просил его забыть о получении такого послания. Толстой понимал, что слишком «перегнул», чрезвычайно сильно сосредоточился на себе и собственных делах и амбициях. Чтобы несколько «загладить» негативное впечатление от прошлого письма, он собирался заехать к Чичерину в Караул и вновь приглашал его в Ясную Поляну. Между тем, письмо Толстого от 1 марта 1860 г. значительно отдалило друзей: этого послания не мог забыть не столько Чичерин, сколько сам Толстой. Последний назвал советы Чичерина «избитыми пошлостями», открыто негативно охарактеризовав деятельность самого Чичерина: «Как ни мелка и ложна мне кажется твоя деятельность, я не подам тебе советов...» [Толстой 60: 327]. Толстой писал Чичерину об ошибках, о непозволительных промахах зрелого возраста, когда «шлянье вне дома,

или писанье повестей, приятных для чтения, одинаково дурно и неблагопристойно» [Толстой 60: 327]. Под «шлянем вне дома» Толстой, конечно же, имел в виду европейские поездки Чичерина, а под «писаньем повестей» — собственную работу литератора, которую он, как считал в это время, уже оставил позади. Этим иллюзорным и эфемерным делам Толстой противопоставлял свое новое занятие — организацию школы в Ясной Поляне: весной 1860 г. Толстой серьезно начал заниматься обучением детей и взрослых крестьян, со своей увлеченностью писатель готов был посвятить этому делу всю жизнь, обосновывая необходимость просвещения народа. Примечательно, что в письме от 1 марта Толстой писал не только о самообольщении художников, но и об эксплуатации чужого труда — эта тема станет ведущей в публицистике позднего Толстого: «Всю жизнь ничего не делать и эксплуатировать труд и лучшие блага чужие, за то, чтобы потом воспроизвести их — скверно, ничтожно, может быть, есть уродство и пакость, которой я слишком много видел вокруг себя мерзких примеров, чтобы не ужаснуться, и, которой ты, обдумав дело и любя меня, не можешь допустить» [Толстой 60: 327].

Между тем, жизнь и история показали, что в этом случае Чичерин был прав: Толстой не смог посвятить всего себя педагогике, помощи народу — его призванием было художественное творчество. В «Воспоминаниях» Чичерин писал: «Я старался убедить его, что, когда человеку дан от природы решительный талант, от литературной деятельности отказываться не следует. Но это его только рассердило. На него, бывало, найдет какой-нибудь стих, и он вдруг начинал самые простые и естественные вещи находить гадкими и мерзкими. Но скоро эти случайные вспышки проходили, и снова водворялось обычное благодушие» [Чичерин 2010. 1: 301]. Несмотря на образованность Толстого, массу прочитанных им книг, его живой ум, знание языков, писателя больше привлекала обыкновенная, рядовая жизнь — при всей усидчивости и занятиях литературных трудом, журналами, школой, Толстой все-таки чуждался научных теорий и миновал систематическую научную работу, которой так дорожил Чичерин. Писатель не был склонен к теоретизированию и абстрактному представлению о вопросах — очень хорошо это заметно на примере его автобиографических героев, особенно Константина Левина. Мы уже писали о том, что, к примеру, «в разговоре с приятелем Катавасовым и известным Метровым Левин

отстаивает не систему социально-политических взглядов, а свое понимание земельного вопроса: "...Он продолжал излагать свою мысль, состоящую в том, что русский рабочий имеет совершенно особенный от других народов взгляд на землю. И чтобы доказать это положение, он поторопился прибавить, что, по его мнению, этот взгляд русского народа вытекает из сознания им своего призвания заселить огромные, незанятые пространства на востоке"» [Андреева: 214]. Прямолинейность героя, не желающего слышать замечания и уточнения, сродни упорству самого Толстого, которое отмечали в нем многие современники.

2 июля 1860 г. Толстой вместе с сестрой Марией Николаевной выехали на пароходе «Прусский орел» из Петербурга в Штеттин. Болезнь брата Николая задержала Толстых в Гиере, где Н. Н. Толстой скончался 20 сентября 1860 г. Судя по ответным письмам Чичерина, Толстой после смерти брата просил его порекомендовать художника и скульптора, который сделал бы по посмертной маске бюст Н. Н. Толстого. За границей Чичерин помогал Толстому с отправкой в Россию покупаемых им педагогических книг — проблемы досмотра на границе всей печатной продукции побуждали Толстого искать особых договоренностей при пересылке. Зная о правилах строгой проверки книг, Чичерин отправил посылку Евграфу Петровичу Ковалевскому (1790–1867) — с 1856 г. — попечителю Московского учебного округа; с 1858 по 1861 гг. — министру народного просвещения. Договоренность об отправке книг была установлена между Толстым и Ев. П. Ковалевским в августе 1860 г., когда Толстой «приобрел в Киссингене целый ряд книг по педагогике и, кроме того, через комиссионера выписал некоторые педагогические издания из Америки» [Гусев: 371]. Еще в августе 1860 г. Толстой направил книги в адрес Министерства народного просвещения, «написав министру письмо, в котором извинялся за то, что без разрешения дал адрес Министерства, и просил сохранить эти книги до его возвращения в Россию» [Гусев: 371]. Евграф Петрович Ковалевский, хорошо знавший о педагогической деятельности Толстого, ответил, что не видит никаких препятствий для отправки книг и рад оказать содействие в общем деле.

Взгляды на Европу и задачи пребывания за границей у Толстого и Чичерина решительно различались. Чичерин недоумевал по поводу желания Толстого как можно скорее осмотреть все нужные ему

примеры европейских школ, чтобы оперативно возвратиться домой. Не понимал Чичерин и спешных выводов Толстого о странах и традициях, привычках европейских народов, которые делались писателем на основании интуиции и кратковременных наблюдений. Так, Чичерина поразили толстовские пренебрежительные суждения об Англии (письмо Толстого не сохранилось, но его содержание понятно по ответному письму Чичерина от 22 марта 1861 г.): «Насчет твоих английских впечатлений скажу тебе, что ты судишь слишком скоро и легко. Как ты картины смотришь на лету, чего я не могу забыть, так ты и наблюдаешь на лету» [Письма: 285]. Пример с наблюдением Толстым картин и его ориентацией исключительно на собственный вкус Чичерин приводит в «Воспоминаниях»: «Я начинал тогда составлять собрание гравюр старинных мастеров и показывал ему свои приобретения. Рембрандтами и Дюрерами он восхищался; но Марк Антониев он презрительно отбрасывал в сторону, уверяя, что вся итальянская школа совершеннейшая дрянь. Ему не приходило в голову, что вкус его может быть неверен, что он может ошибаться, и что для произнесения приговоров нужно кой-чему поучиться» [Чичерин 2010. 1: 301–302].

В марте 1861 г. Толстой уехал в Брюссель для ознакомления с местными школами, он почти каждый день писал Чичерину в Париж, а последний отвечал. Сейчас мы располагаем только письмами Чичерина, но благодаря им можем осмыслить всю переписку. По сравнению с предыдущими посланиями в этих ежедневных письмах Чичерин гораздо меньше внимания уделяет описанию своей европейской жизни. Набравшийся опыта ученый незаметно, а может быть и непроизвольно все более начинал наставлять и учить Толстого. В письме от 10 (22) марта 1861 г. Чичерин отмечал, что для понимания педагогического процесса в школах важно осознать их связь с целой жизнью народа. В письме от 13 (25) марта 1861 г. Чичерин рассуждал о масштабах изучения и внушал Толстому, что для осмысления чужого нужно иногда «выйти из себя, приноровиться к другому быту, одуматься, осмотреться» [Письма: 287]. Он даже призывал Толстого к этому труду — созерцания, осмысления, прося не делать скоропалительных выводов.

По всей видимости, Чичерин понимал, что его наставнический тон и поучающая манера не нравятся Толстому, однако изменить их и перестать советовать Чичерин не мог — указание на понимаемый им порядок жизни и ход дел, на определенный императив поведения было

обязательной составляющей его опыта, фактически задачей ученого-правоведа, историка, политолога. Не случайно почти в каждом письме после уроков и советов Толстому Чичерин извиняется. В письме от 10 (22) марта 1861 г. Чичерин пишет: «Не сердись за откровенность. Я тебя люблю от души и желаю тебе всего лучшего. А потому и говорю то, что думаю и что тебе, может быть, никто другой не скажет. Прими мои мысли, как выражение дружбы и делай из них все, что тебе угодно» [Письма: 286]. 13 (25) марта 1861 г. Чичерин послал Толстому даже не одно, а два письма. В первом он объяснял ошибочность его однозначных и скорых оценок изучаемых явлений, сделанных без основательного исследования и сопоставления: «Ты задался известною мыслью, на все смотришь с одной точки зрения и потому везде видишь только себя, а не другое что. На это много времени не нужно, только это не изучение предмета. ... Условия изучения одни для всех: труд, время, обдуманность, внимательное сравнение. Если ты мне скажешь, что ты чутьем в состоянии в один день изучить полное Собрание Законов, я тебе не поверю. Когда ты мне говоришь, что ты чувством постигаешь вдруг весь характер английской жизни и истории, которой не знаешь, я думаю, что ты себя обманываешь. Это чувство возбуждается твоею же собственною, заданною наперед мыслью, которая мешает тебе даже приступить как следует к наблюдению» [Письма: 287]. Далее Чичерин приводит еще несколько понятных и известных ему примеров из личной жизни Толстого, которые должны были проиллюстрировать ошибочность его взглядов и подхода.

Второе письмо от 13 (25) марта 1861 г. Чичерин начинает с упоминания фактов, которые имеют внешний характер при сравнении с содержанием первого письма. Более того, информация об отправке Чичериным 800 франков повторяется — по всей видимости, Чичерин искал повод не столько для извинения, сколько для смягчения своего прежнего письма: «Да еще раз не сердись на меня за откровенность или если рассердишься, то скажи прямо, и я, как дети, вперед не буду» [Письма: 288]. Как мы видим, это не просьба со стороны Чичерина, а попытка направить восприятие Толстого и его оценку. Считая прямоту Толстого ограниченной и субъективной, Чичерин возражал ему с упорством ученого человека, занимавшего твердую позицию и обстоятельно изучившего все стороны вопроса. Примечательно, что после пожелания «не сердись» Чичерин вновь начинает свысока оце-

нивать Толстого, его поведение в обществе: «Твое последнее пребывание здесь меня очень порадовало. Мне казалось, что ты в отношениях своих к людям изменился к лучшему, и это же впечатление ты произвел и на других. Твоя дружелюбная простота обхождения еще более привязала меня к тебе и побудила меня говорить и писать тебе прямо то, что я думаю» [Письма: 288–289].

Разумеется, в такой ситуации столкновение и дальнейшее расхождение Толстого и Чичерина было неизбежно: каждый из них верил в свою правоту и считал малейшее отступление от собственной позиции ошибочным, ставящим под сомнение годами создававшиеся наработки и убеждения. Насколько можно судить по ответам Чичерина, Толстой, скорее всего, выражал в письмах недовольство категоричными замечаниями собеседника. В послании от 16 (28) марта 1861 г. Чичерин упоминает об опасении, что его прежние послания могли негативно повлиять на впечатления Толстого, и вновь переходит к обсуждению ошибочного «упорства ума», к недостаткам своего друга: «Я тебя полюбил от души, со всеми твоими недостатками, которые есть у всякого человека, и не возмущаюсь ими, даже если бы я сам становился их жертвою» [Письма: 289]. Постоянно анализирующий, поучающий тон Чичерина не могли скрасить ни пояснения, ни сердечные обращения к Толстому: «Не сетуй же на меня, душа моя. Обнимаю тебя» [Письма: 289] или «Прощай же, душа моя, будь здоров и счастлив и не лишай меня своей дружбы» [Письма: 289].

18 апреля 1861 г. Толстой выехал из Веймара в Дрезден, где получил два письма от Чичерина. Н. Н. Гусев пишет: «Здесь он нашел два письма Чичерина, в которых Чичерин свысока читал ему наставления по тем вопросам, по которым Толстой в письмах к нему из Брюсселя высказывал свои задушевные мысли. Эти письма Чичерина возмутили Толстого. Он тут же набросал ему ответ, в котором объявлял о разрыве дружеских отношений» [Гусев: 428].

Ответ Чичерину Толстой писал 6 (18) апреля 1861 г., в этот же день он отметил в дневнике: «Чичерин противен страшно» [Толстой 48: 35]. По всей видимости, сразу два «наставнических» письма Чичерина так рассердили Толстого, что он не мог не написать в ответ горячего и страстного послания, иллюстрирующего их глубинное расхождение. «Мы играли в дружбу», — писал Толстой, рассуждая далее о взаимном презрении им самим и Чичериным склада ума и убеждений друг друга:

«Тебе кажется увлечением самолюбия и бедностью мысли те убеждения, которые приобретены не следованием курса и аккуратностью, а страданиями жизни и всей возможной для человека страстью к отысканию правды, мне кажутся сведения и классификации, запомненные из школы, детской игрушкой, неудовлетворяющей моей любви к правде; поэтому лучше нам разойтись и каждому идти своей дорогой, уважая друг друга, но не пытаясь войти в те близкие отношения, которые даются только единством догматов веры, т. е. тех оснований, которые уж не подлежат мысли» [Толстой 60: 380].

Как и Чичерин ранее, Толстой не преминул выразить собственное презрение по отношению к собеседнику и корреспонденту, не оценившему его «дело жизни», которым в это время писатель считал открытие школ для народа. Самовозвышение Толстого в письме было обозначено через указание на то, что он уже давно оставил позади те позиции, на которых находится Чичерин. При этом дорогу, по которой шел Чичерин, Толстой назвал соблазнительной и битой. В рассуждениях писателя о взаимных различиях первостепенную роль играет пример дел обоих: написание статьи как *абсолютно бесполезное дело* противопоставляется Толстым *реальной деятельности*: «...Посадить дерево можно и выучить плести лапти наверно можно» [Толстой 60: 380].

Скорее всего, и дружба, и взаимное общение двух выдающихся современников прекратились бы сразу, если бы Толстой отправил это письмо Чичерину. Однако 19 апреля 1858 г. писатель зафиксировал в дневнике: «Написал и послал письмо немца и тетиньке. Чичерину не послал» [Толстой 48: 35]. Несмотря на тот факт, что решающего объяснения между корреспондентами не произошло (ни при личной встрече, ни в переписке) общение постепенно стало сводиться к минимуму. Чичерин написал Толстому из имения «Караул» по возвращении в Россию — он тогда готовился стать профессором государственного права в Московском университете. Письмо Чичерин завершал рядом вопросов о делах и состоянии Толстого, отмечая, что со времени отъезда последнего из Брюсселя он ничего о нем не знает.

16 октября 1861 г., услышав о размолвке Толстого с Тургеневым, Чичерин написал Толстому краткое письмо с вопросом и просьбой пояснений — эта ситуация заинтриговала и взволновала Чичерина. Интересно, что он писал: «Каким образом два порядочных человека могут перессориться и даже дойти до дуэли, это для меня просто непости-

жимо» [Письма: 292]. Учитывая анализируемую нами переписку и характер Чичерина и Толстого, нельзя исключать того, что и они могли бы рассориться (пусть и не дойти до дуэли). Однако благодаря тому, что резкое письмо Толстого просто осталось неотправленным, переписка и общение бывших друзей постепенно сводились к конкретным просьбам и замечаниям. Толстой сдержанно сообщал Чичерину о своих педагогических новациях и планах, просил подыскать среди студентов возможных учителей для школ, открываемых им в Ясной Поляне и ее окрестностях. Чичерин рассказывал Толстому о московских и петербургских студенческих беспорядках, искал учителей, отправляя их потом к Толстому, сообщал краткие сведения о своей деятельности, о положении в университете, проводимых собраниях, рассуждал по поводу прочитанных им педагогических статей Толстого в журнале «Ясная Поляна».

Явных и острых столкновений между корреспондентами не возникло, но Чичерин и Толстой продолжали оставаться на разных полюсах. Лучше всего это доказывают письмо Толстого от 16 (20) ноября 1861 г. и письмо Чичерина от 24 февраля 1862 г. Толстой в указанном письме положительно отзывается о вступительной лекции Чичерина, которая была опубликована в 238 номере «Московских ведомостей» за 1861 г., однако не соглашается со взглядами Чичерина в ряде его статей, напечатанных сначала в «Московских ведомостях» и «Нашем времени», а далее вошедших в книгу Чичерина «Несколько современных вопросов» под заглавием: «Что нужно для русских университетов?». В своих статьях Чичерин возражал Н. И. Костомарову (1817–1885), профессору Петербургского университета, который считал, что отечественные университеты нуждаются в коренном преобразовании: открытых лекциях, допущении женщин до занятий. Чичерин отмечал, что университеты нуждаются не столько в радикальном преобразовании, сколько в уважении и любви [Чичерин 1862: 56]. Толстой не соглашался с Чичериным, считая, что образ университета должен быть согласован со всей иерархией образования, прежде всего — с «краугольным камнем этой иерархии» — народными школами. Чичерин зимой 1861–1862 гг. открыто не спорил с Толстым, как и в начале переписки рассказывая о своем времяпрепровождении и делах, однако отсутствие полемики не означало прития и согласия: «Описание твоей школы прелестно, но с твоими мыслями решительно не могу согла-

ситься. Думаю, что ты прежде всего художник, а потому жду с нетерпением твоего романа» [Письма: 296].

Чичерин справедливо считал литературное творчество основным делом Толстого: увлечение писателя народными школами, как показала действительность, было важным, но второстепенным. Между тем, жизнь по-своему «пошутила» и с Чичериным. В письме от 5 (17) декабря 1859 г. Чичерин убеждал Толстого, что из его увлечения естественными науками ничего не получится: «Ты теперь начал заниматься естественными науками. Как второстепенное дело, оно, разумеется, не дурно; но серьезного из этих занятий никогда ничего не выйдет. Ты художник, и тебе нужно образование художественное, а для этого ступай в Италию» [Письма: 281]. Между тем, после ухода из университета сам Чичерин занялся химией и биологией, разработал модель атома на основе сведений о плотности элементов в периодической таблице: Д. И. Менделеев представлял труды Чичерина и рекомендовал его к избранию почетным членом Русского физико-химического общества.

После долгого перерыва в переписке Чичерин и Толстой обменялись письмами в декабре 1877 г. В письме от 7 декабря Чичерин рассказывал о своей жизни и тяжелом времени: он из счастливого отца превратился в страдающего и измученного человека — за несколько месяцев у них с женой умерли маленькие сын и дочь. Известный ученый и профессор, волевой и уверенный в себе человек потерял на время смысл жизни. Теперь он уже не поучал Толстого, а искренне жаловался: «Скажу тебе, что можно жить без детей, но остаться без детей — это ужасно. Мы поехали за границу, не зная, куда преклонить голову, возвратились домой, но нашли одни воспоминания» [Письма 296]. Утешением Чичерину стало рождение малыша, из-за которого, как он писал Толстому, семье страшно было жить в деревне, без врачебной помощи. В этом же письме Чичерин сообщал, что пересмотрел их прежнюю переписку, называл письма «теплыми, дружескими» — по всей видимости, в этот период жизни Чичерину очень не хватало реальной поддержки близких людей, друзей. Толстой ответил Чичерину через три дня — сопереживал и сочувствовал по поводу умерших детей, радовался появившейся надежде, а при этом замечал: «...Но моя судьба с тобой спорить» [Толстой 62: 358]. Толстой возражал по поводу необходимости жизни в городе: «В деревне доктор далеко, но Бог го-

раздо ближе, чем в городе» [Толстой 62: 358]. Завершая письмо, Толстой гордился семейной жизнью, детьми — тем, что проходило мимо профессора Чичерина — и отчасти торжествовал, «обыгрывая» своего давнего оппонента: «Я пишу тебе из родильной комнаты жены, которая 5-й день как родила мальчика, счетом 9-го ребенка, из которых 6 живы и старший уж говорит басом и переводит Цицерона» [Толстой 62: 358].

В письмах от мая 1878 г. и мая 1879 г. Чичерин писал Толстому о своем намерении побывать у него, которое вынужден был откладывать сначала в связи с подготовкой книги, позднее — из-за личных дел и переездов.

Но, пожалуй, нигде так хорошо и ярко не выразилась разница оснований веры и убеждений Толстого и Чичерина, как в письмах, обращенных к государю. 10 марта 1881 г., через девять дней после убийства императора Александра II, Чичерин через К. П. Победоносцева направил императору Александру III записку с говорящим названием «Задачи нового царствования». Чичерин пишет сначала о страшной катастрофе, которой завершился путь царя-освободителя, он констатирует сложную ситуацию в русском обществе, вызванную спешностью произошедших перемен, отсталостью и неграмотностью народа, кризисными состояниями Европы, на которую ориентировалась Россия. Чичерин разыскивает *лекарство* от разлада: «Правительство не доверяет обществу, общество не доверяет правительству. Нигде нет ни ясной мысли, ни руководящей воли. Россия представляет какой-то хаос, среди которого решимость проявляют одни разрушительные элементы...» [Чичерин 1923]. И лучшим лекарством он считает сильную общественную власть в виде живой связи между правительством и обществом для совокупного отпора разлагающим элементам и для внесения порядка в русскую землю: «Надобно создать орган, в котором могла бы вырабатываться общественная мысль и общественная воля...» [Чичерин 1923].

Письмо Александру III в марте 1881 г. написал и Толстой, который с 8 по 15 марта 1881 г. создал несколько различных редакций этого письма (но само послание осталось неотправленным). Примечательно, что Толстой (как и Чичерин) писал императору о *болезни общества*, только вот методику лечения предлагал фактически противоположную: если Чичерин выступал за сильную государственную власть,

поддерживаемую и направляемую серьезным выборным органом, то Толстой предлагал отказаться от государственных законов, подчинив их единственно верному Божественному закону и установлению. Толстой предлагает новое средство, еще не испробованное, которое будет состоять не в стеснении, ссылках, казнях или, наоборот, даровании определенных свобод, а в сострадании и милосердии (писатель просил императора помиловать убийц его отца): «Отчего не попробовать во имя Бога исполнять только закон Его, не думая ни о государстве, ни о благе масс. Во имя Бога и исполнения закона Его не может быть зла» [Толстой 63: 49].

Чичерин думал над созданием нового государственного органа, который должен был бы способствовать сближению власти и народа, а Толстой предлагал совсем отказаться от государственной системы управления: он считал, что и государство, и право являются пережитками тех времен, когда люди не могли прозреть единый и вечный данный им закон Бога. Толстой был убежден, что преобразование возможно только тогда, когда на место юридических законов встанут пусть не регламентированные официально, но четкие православные каноны. Чичерин, конечно, разделял иную точку зрения. В. М. Лобеева справедливо отмечает, что «существенным элементом в позиции Чичерина представляется и то, что он, признавая важную роль религии в обществе, однозначно высказывается против ее вмешательства в самостоятельное развитие светских элементов жизни. Ученый считает недопустимым и даже опасным явлением такое состояние социума, когда Церковь активно включается в политическую жизнь. Тем самым религия и Церковь втягиваются в борьбу человеческих страстей и теряют свою истинную духовную сущность и предназначение» [Лобеева: 63].

После 1879 г. переписка Толстого и Чичерина приостановилась на 10 лет. Толстой написал Чичерину только в июле 1890 г., выражая похвалу его брошюрам. 8 августа 1890 г. Чичерин отвечал проникновенным письмом, более похожим на воспоминание о настоящей жизни: он рассказывал о своем отношении к крестьянам, пытался наполнить послание глубоким душевным содержанием, но выходило печальное признание: «На старости лет, единственное удовольствие, которое я еще испытываю, состоит в чтении старых писем и записок» [Письма: 303].

За полтора месяца до смерти Чичерин написал Толстому последнее письмо: жаловался на тяжелые недуги и болезни, на стариковскую

жизнь, надоевшие пустые фразы рассуждений по поводу абстрактно-научных тем. Дорогим и важным вновь стало то, что объединяло друзей в самом начале — не борьба, а живой интерес к человеку: «Ах, если б ты мог приехать сюда, хоть на одну минутку поглядеть мне на тебя и обнять по старой дружбе. Ведь наши прежние друзья ушли, и становится пусто на земле» [Письма: 305].

Хочется обратить внимание на тот факт, что на протяжении всего многолетнего письменного общения оба корреспондента часто использовали обращение «любезный друг». У Чичерина оно отсутствовало только в нескольких заграничных письмах весны 1861 г. Интересно, что финальное письмо Чичерина от декабря 1903 г. в плане обращения отличается от всех предыдущих: здесь появляется приветствие и пожелание здоровья, предворяющее письмо, а также превосходная форма прилагательного «любезный»: «Здравствуй, любезнейший друг!» [Письма: 304].

Несмотря на все сложности и споры, на поводы, так решительно разъединившие их в жизни, Толстой и Чичерин называли себя друзьями. Толстой не успел ответить Чичерину на его последнее, самое грустное и полное одиночества письмо, но глубоко символично, что слова Чичерина Толстой фактически повторил (тут и желание приехать, увидеться; и мотив утраты друзей, уходящих в вечность; и мотив одиночества) в послании к своему хорошему приятелю В. В. Стасову. В письме от 19 февраля 1904 г. Толстой писал: «Еще больше порадовался вашему намерению посетить нас на святой. Как сухие листья осенью, сыпятся мои друзья сверстники: Боборыкин, Чичерин. Покуда мы с вами держимся на ветке, будем видеться. Я своей жизнью очень доволен. Не стою того. До свидания» [Толстой 75: 42].

Список литературы
Источники

Письма Толстого и к Толстому. Юбилейный сборник. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. 331 с.

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

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

Чичерин Б. Н. Задачи нового царствования // К. П. Победоносцев и его корреспонденты. М.; Пг.: Novum regnum, 1923. Т. 1. Ч. 1. С. 104–128. URL: http://az.lib.ru/c/chicherin_b_n/text_1881_zadachi_novogo_tzarstvovania.shtml (дата обращения: 10.02.2023)

Чичерин Б. Н. Наука и религия. М.: Тип. Мартынова и К°, 1879. 523 с.

Чичерин Б. Н. Несколько современных вопросов. М.: Изд-во Солдатенкова, 1862. 265 с.

Чичерин Б. Н. О народном представительстве. М.: Тип. Грачева и К°, 1866. 552 с.

Чичерин Б. Н. Философия права. М.: Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1900. 336 с.

Исследования

Андреева В. Г. Образ земли как одна из эпических основ художественных миров романов Л. Н. Толстого // Два века русской классики. 2020. Т. 2, № 2. С. 192–227. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2020-2-2-192-227>

Бахрушин С. В. Б. Н. Чичерин. Предисловие // *Чичерин Б. Н.* Воспоминания: в 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. Т. 1. С. 9–17.

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

Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.

Криницкая Г. С. Аграрный вопрос в исторической концепции Б. Н. Чичерина // IV Емельяновские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Курган, 24–25 апреля 2009 г.). Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2009. С. 165–167.

Лакеев А. Е. Б. Н. Чичерин о целесообразности законодательного регулирования личных прав гражданина // Юридическая мысль. 2010. № 4 (60). С. 72–77.

Лобеева В. М. Религия, наука, философия: основные идеи и особенности концепции Б. Н. Чичерина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2012. Вып. 2 (40). С. 59–72.

Медведев Н. В. Проблема человеческого достоинства в историческом измерении: размышления Б. Н. Чичерина // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. № 2 (142). С. 108–119.

Мендельсон Н. Письма Толстого к Б. Н. Чичерину // Письма Толстого и к Толстому. Юбилейный сборник. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. С. 9–15.

Можарова М. А. Л. Н. Толстой и И. В. Киреевский в литературных спорах 1850-х гг. // Толстой и о Толстом. Материалы и исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2002. Вып. 2. С. 271–292.

Морова О. В. Л. Н. Толстой и Б. Н. Чичерин // Л. Н. Толстой — мыслитель, художник, педагог и современность. М.: МГОГИ, 2011. С. 66–67.

Прончев К. Г. Религия и религиозные институты в воззрениях Б. Н. Чичерина // Человек, общество и культура в XXI веке. Белгород: Агентство перспективных научных исследований, 2017. С. 114–117.

Прончев К. Г. Чичерин и Толстой: два взгляда на соотношение права и нравственности // Социально-гуманитарные знания. 2020. № 3. С. 335–348.

References

Andreeva, V. G. "Obraz zemli kak odna iz epicheskikh osnov khudozhestvennykh mirov romanov L. N. Tolstogo" ["The Image of the Earth as One of the Epic Foundations of the Artistic Worlds of L. N. Tolstoy's Novels"]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 2, no. 2, 2020, pp. 192–227. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2020-2-2-192-227> (In Russ.)

Bakhrushin, S. V. "B. N. Chicherin. Predislovie" ["B. N. Chicherin. Foreword"]. Chicherin, B. N. *Vospominaniia: v 2 t. [Memoirs: in 2 vols.]*, vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh Publ., 2010, pp. 9–17. (In Russ.)

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

Evlampiev, I. I. "Aktual'nye uroki russkogo liberalizma. Stat'ia pervaiia: kritika zapadnoi traditsii" ["Actual Lessons of Russian Liberalism. Article One: Criticism of the Western Tradition"]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 2015, pp. 90–99. (In Russ.)

Zen'kovskii, V. V. *Istoriia russkoi filosofii [History of Russian Philosophy]*. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., Raritet Publ., 2001. 880 p. (In Russ.)

Krinit'skaia, G. S. "Agrarnyi vopros v istoricheskoi kontseptsii B. N. Chicherina" ["The Agrarian Issue from the Historical Concept of B. N. Chicherin"]. *IV Emel'ianovskie chteniia: Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Kurgan, 24–25 apreliia 2009 g.) [IV Emelyanov Readings: Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference (Kurgan, April 24–25, 2009)]*. Kurgan, Kurgan State University Publ., 2009, pp. 165–167. (In Russ.)

Lakeev, A. E. "B. N. Chicherin o tselesoobraznosti zakonodatel'nogo regulirovaniia lichnykh prav grazhdanina" ["Chicherin on the Expediency of Legislative Regulation of the Personal Rights of a Citizen"]. *Iuridicheskaiia mysl'*, no. 4 (60), 2010, pp. 72–77. (In Russ.)

Lobeeva, V. M. "Religiia, nauka, filosofii: osnovnye idei i osobennosti kontseptsii B. N. Chicherina" ["Religion, Science, Philosophy: The Main Ideas and Features of the Concept of B. N. Chicherin"]. *Vestnik Pravoslav'nogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii 1: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, issue 2 (40), 2012, pp. 59–72. (In Russ.)

Medvedev, N. V. "Problema chelovecheskogo dostoinstva v istoricheskom izmerenii: razmyshleniia B. N. Chicherina" ["The Problem of Human Dignity in the Historical Dimension: Reflections of B. N. Chicherin"]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Serii: Gumanitarnye nauki*, no. 2 (142), 2015, pp. 108–119. (In Russ.)

Mendel'son, N. V. "Pis'ma Tolstogo k B. N. Chicherinu" ["Letters from Tolstoy to B. N. Chicherin"]. *Pis'ma Tolstogo i k Tolstomu. Iubileinyi sbornik [Letters from Tolstoy and to Tolstoy. Anniversary Collection]*. Moscow, Leningrad, State Publishing House Publ., 1928, pp. 9–15. (In Russ.)

Mozharova, M. A. "L. N. Tolstoi i I. V. Kireevskii v literaturnykh sporakh 1850-kh gg." ["L. N. Tolstoy and I. V. Kireevsky in Literary Disputes of the 1850s"]. *Tolstoi i o Tolstom. Materialy i issledovaniia [Tolstoy and about Tolstoy. Materials and Research]*, issue 2. Moscow, IWL RAS Publ., 2002, pp. 271–292. (In Russ.)

Morova, O. V. “L. N. Tolstoi i B. N. Chicherin” [“L. N. Tolstoy and B. N. Chicherin”]. *L. N. Tolstoi — myslitel', khudozhnik, pedagog i sovremennost'* [L. N. Tolstoy — A Thinker, an Artist, a Teacher and Modernity]. Moscow, Moscow State Regional Humanitarian Institute Publ., 2011, pp. 66–67. (In Russ.)

Pronchev, K. G. “Religiia i religioznye instituty v vozzreniiakh B. N. Chicherina” [“Religion and Religious Institutions in the Views of B. N. Chicherin”]. *Chelovek, obshchestvo i kul'tura v XXI veke* [Man, Society and Culture in the 21st Century]. Belgorod, Agentstvo perspektivnykh nauchnykh issledovaniy Publ., 2017, pp. 114–117. (In Russ.)

Pronchev, K. G. “Chicherin i Tolstoi: dva vzgliada na sootnoshenie prava i npravstvennosti” [“Chicherin and Tolstoy: Two Views on the Relationship Between Law and Morality”]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniia*, no. 3, 2020, pp. 335–348. (In Russ.)

© 2023. С. С. Бытко

Нижевартовский государственный университет
г. Нижевартовск, Россия

Старообрядческая книжная культура в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» (к 140-летию со дня смерти писателя)

Аннотация: В статье рассматриваются особенности восприятия П. И. Мельниковым-Печерским книжной традиции заволжских старообрядцев. Устанавливаются источники формирования представлений писателя о роли книжности в повседневной жизни «раскольников»: с церковной книжностью автор «В лесах» познакомился во время исполнения обязанностей чиновника и служебных командировок. Выясняются подробности описания Мельниковым читательской культуры староверов, а также основных путей распространения книжности в среде «ревнителю древлего благочестия». Рассматриваются факторы, определявшие, по мнению писателя, популярность того или иного сочинения в среде «раскольников». Исследуется восприятие Мельниковым значения скитов в деле сохранения древнерусского кириллического наследия, роли начетчиков в организации религиозно-бытовой жизни старообрядческих общин. Анализируется обнаруженное писателем влияние распространения гражданской печати и светского образования на процесс обмирщения старообрядческого сообщества. Делается вывод о неоднозначном отношении Мельникова к книжным традициям «старолюбцев». Так, автор указывает на крайний фанатизм некоторых полемических старообрядческих сочинений, деструктивно влияющих на сознание своих читателей, призывающих удаляться от прогресса и ненавидеть всё окружающее.

Ключевые слова: П. И. Мельников-Печерский, древнерусская книжность, староверие, книгопечатание, старообрядцы, рукописи, начетчик, старопечатные издания.

Информация об авторе: Сергей Станиславович Бытко, аспирант, Нижевартовский государственный университет, ул. Мира, д. 36, 628616 г. Нижевартовск, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0642-6363>

E-mail: labarum92@rambler.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 27.12.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 11.02.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Бытко С. С. Старообрядческая книжная культура в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» (к 140-летию со дня смерти писателя) // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 84–101. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-84-101>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 84–101. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 84–101. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Sergey S. Bytko**

Nizhnevartovsk State University
Nizhnevartovsk, Russia

Old Believer's Book Culture in P. I. Melnikov-Pechersky's Novel "In the Woods" (To the 140th Anniversary of the Writer's Death)

Abstract: The article examines the peculiarities of P. I. Melnikov-Pechersky's perception of the Volga Old Believers' book tradition. In particular, it establishes the sources of the formation of the writer's ideas about the role of bookishness in the daily life of "dissenters." The author of "In the Woods" acquired a deep acquaintance with church literature during the performance of his official duties and numerous business trips. The article clarifies curious details of Melnikov's description of the reading culture of the Old Believers, as well as the main ways of spreading bookishness among the "zealots of ancient piety." The writer demonstrated his own view on factors that determined the popularity of a particular work among "dissenters." The article examines Melnikov-Pechersky's perception of the significance of the monasteries in the preservation of the Old Russian Cyrillic heritage, as well as the role of the scribes in the organization of the religious and everyday life of the Old Believers communities. The author analyzes the influence of the spread of the civil press and secular education on the processes of gradual secularization of the Old Believers community. Summing up the results, it can be concluded that Melnikov had very ambiguous attitude to the book traditions of the "old time lovers." Thus, the author points to the extreme fanaticism of some polemical Old Believers' writings, which destructively affect the consciousness of their readers, calling for moving away from progress and hating everything around them.

Keywords: P. I. Melnikov-Pechersky, Old Russian literature, Old Belief, printing, Old Believers, manuscripts, reader, old printed editions.

Information about the author: Sergey S. Bytko, PhD student, Nizhnevartovsk State University, Mira 3b, 628616 Nizhnevartovsk, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0642-6363>

E-mail: labarum92@rambler.ru

Received: December 27, 2022

Approved after reviewing: February 11, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Bytko, S. S. "Old Believer's Book Culture in P. I. Melnikov-Pechersky's Novel 'In the Woods' (To the 140th Anniversary of the Writer's Death)." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 84–101. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-84-101>

Царствование Николая I стало для старообрядцев временем тяжелых испытаний и притеснений со стороны как светских, так и церковных властей. Государственная политика 1840–1850-х гг. в отношении «неофициального» православия как нельзя лучше отражается в творчестве видного писателя и консерватора той эпохи П. И. Мельникова-Печерского. В силу того, что для произведений Мельникова старование являлось основополагающей составляющей, посредством которой писатель раскрывал свои нравственные и общественно-политические воззрения, почти каждый исследователь в ходе изучения наследия писателя прямо или косвенно обращается к старообрядчеству. Так, проблематике «раскола» в трудах Мельникова-Печерского уделяли внимание Л. М. Лотман, С. С. Царегородцева, М. В. Шалденкова, Д. Е. Митрофанов, Ф. А. Селезнев и др. [Лотман; Царегородцева; Шалденкова; Митрофанов; Селезнев]. Обстоятельные исследования данной проблематики, результаты которых нашли отражение в защищенных диссертациях, были выполнены В. В. Боченковым и Л. В. Алексеевой [Боченков 2005; Алексеева 2015].

Современные археографические и палеографические исследования дают нам богатый материал относительно специфики возникновения, а также распространения кириллических книжных памятников в XVIII–XIX вв. Однако нетривиальным остается вопрос относительно особенностей бытования печатных книг в старообрядческой среде, культуры обращения с рукописями, практик хранения и использования староверами духовной литературы. Столь же любопытным представляется выяснение особенностей распространения грамотности среди староверов и подготовки ими знатоков кириллической книжности. Немногочисленность письменных свидетельств современников, способных пролить свет на данные проблемы, а также ангажированность и тенденциозность части этих сообщений существенно затрудняют процесс исследования.

Ценным источником для изучения названных вопросов является творческое наследие Мельникова-Печерского, продемонстрировавшего в третьей четверти XIX в. широкой публике неоднозначный, но яркий и весьма незаурядный мир русского староверия. Обладая глубокими познаниями как в области мировоззрения старообрядцев, так и их бытовой жизни, писатель смог обогатить сюжеты своих произведений множеством ценных этнографических наблюдений, способных прояснить ряд спорных вопросов функционирования книжной культуры «раскольников». Кроме того, рассмотрение читательских интересов староверов через призму творчества Мельникова-Печерского позволит более детально выяснить особенности поэтики писателя и используемого им художественного метода.

Писатель высоко оценивал заслуги старообрядческих «старинщиков», занимавшихся сбором и сохранением предметов древнерусской культуры. Будучи в Заволжье, Мельников еще до поступления на службу приобрел богатый опыт общения со староверами. В частности, ему удалось свести знакомство с «раскольниками», торговавшими старопечатными книгами на Нижегородской ярмарке [Лотман: 204; Селезнев: 19–20]. Так, при содействии директора ярмарки Д. Н. Толстого, также бывшего увлеченным знатоком старинной книжности, Мельников вошел в доверие к купцам-староверам Д. В. Пискареву и Т. Ф. Большакову, владевшим значительными собраниями рукописей. Эти купцы занимались розничной скупкой книг в провинции, транспортировкой их в Москву и оптовой продажей столичным «раскольникам», музеям и коллекционерам [Мельников-Печерский 1: 88].

Известно также, что книжные редкости Мельников зачастую доставал через волжских купцов Судовщикова и Головастикова. В силу ограниченных финансовых возможностей, покупка старинных рукописей зачастую представлялась писателю непозволительной роскошью. Однако А. С. Головастикова безвозмездно предоставлял писателю книги на срок, необходимый для их досконального изучения. Позднее Мельников познакомился с видным собирателем старины М. П. Погодиным и даже занимался по его просьбе поиском на Нижегородской ярмарке редких книжных памятников для погодинского древлехранилища [Аннинский: 144; Мельников-Печерский 1: 88–89, 118].

В период работы Мельникова в Археографической комиссии (с 1841 г.) ему было позволено посетить скиты, закрытые для боль-

шинства мирских обывателей, и провести описание хранившихся там книжных редкостей [Мельников-Печерский 1: 80]. Пребывая в Коселевском скиту, писатель углублял свои знания о старообрядческой книжной культуре, завязал знакомство с грамотеями и начетчиками, а уже к концу того же десятилетия стал одним из крупнейших знатоков староверия в стране [Алексеева 2014: 74].

Весьма примечательной в данном отношении представляется изображенная Мельниковым в рассказе «Старые годы» фигура Данилы Борисыча. Характеристика персонажа, вероятно, была вдохновлена личными переживаниями писателя от знакомства с духовной культурой русского простонародья. В частности, имея дворянское происхождение, Данила Борисыч так сближается с крестьянством, что начинает проводить с мужиками свой досуг, записывать характерные образцы устной народной культуры, заниматься скупкой старинных книг и икон. Будто бы в насмешку над своей неукротимой страстью к древностям Мельников сообщает, что, едва узнав о том, что где-то есть ценная книга, князь Данила Борисыч тут же отправлялся на переговоры о ее приобретении, не считаясь с любыми другими значимыми делами [Мельников-Печерский 2: 102].

Исследователями установлено, что Мельникову были известны такие выдающиеся памятники старообрядческой книжности, как Виноград российский, История об отцах и страдальцах соловецких, Пятая соловецкая челобитная, Поморские ответы и Дьяконовы ответы [Боченков 2008: 80, 271]. Роман «В лесах» изобилует многочисленными упоминаниями общецерковной литературы, а также произведений, имевших хождение преимущественно в среде «ревнителю древлего благочестия». В общей сложности Мельников указывает более тридцати книг богослужебной, полемической, аскетической, апокрифической и нравоучительной направленности: Апостол, Добролюбие, Златоструй, Златоуст, Кириллова книга, Китежский летописец, Книга о вере, Кормчая книга, Лествица, Максим Грек, Маргарит, Минея, Повесть о Варлааме и Иоасафе, Поучения Аввы Дорофея, Пролог (Синаксарь), Псалтырь, Святцы (Месяцеслов), Скитское покаяние, Службное Евангелие, Старчество, Степенная книга, Стоглав, Страсти Христовы, Требник, Устав о христианском житии, Часослов, а также разнообразные жития, каноники, патерики, сборники, синодики, хронографы и цветники.

Помимо перечисления базовых книг из повседневного круга чтения старообрядцев, Мельников оставил любопытные замечания о специфике использования названной литературы. Так, к Поучениям Аввы Дорофея, Скитскому покаянию и Добролюбию старoverы обращались в целях отведения любовного наваждения и смирения плотских страстей. Кормчая книга употреблялась при решении административных вопросов внутри согласия. Устав о христианском житии и Стоглав использовались для регламентации повседневных бытовых процессов: сна, начала и окончания трапезы, труда, отдыха [Мельников-Печерский 3: 220, 339].

Стремление старообрядцев строжайше согласовать свои повседневные практики со святоотеческими сочинениями не раз становилось объектом едкой сатиры со стороны Мельникова. Так, с видимой насмешкой писатель повествует о яростных спорах «раскольников» относительно допустимости употребления в пищу раков, улиток и черепашек, а также их бесконечных прениях о всевозможных трактовках встречающегося в Уставе понятия «черепокочие». Столь же язвительно Мельников отзывается о безуспешных попытках Манефы обнаружить в книгах ответ на вопрос о том, допустимо ли епископу священнодействовать в шитом синелью облачении [Мельников-Печерский 3: 63, 286].

В старообрядческом мире книга сопровождала человека на всех важнейших этапах его жизни (крещение, обучение, венчание, болезнь, отпевание) и становилась неотъемлемым повседневным атрибутом. Душеполезное чтение исполняло компенсаторную функцию, помогая христианину обрести душевный покой, заручиться духовной поддержкой и справиться с горестными воспоминаниями [Мельников-Печерский 3: 38, 182]. Чтение могло выступать способом проведения досуга. Особенно актуальным это становилось в тоскливую зимнюю пору. В других случаях книжность становилась элементом подросткового увеселения. Обратим внимание на сообщение Мельникова о том, что, пребывая под строгим надзором стариц, белицы в скитах развлекались составлением сборников стихов в тонких тетрадах, где наряду с духовными произведениями встречались и мирские сочинения любовного характера [Мельников-Печерский 4: 235, 304, 308].

Нередко именно книги нравоучительной тематики наряду с родительскими наставлениями становились одним из главных средств

воспитания подрастающего поколения, а прозелитическая активность вынуждала староверов прибегать к помощи полемических сочинений, позволявших наиболее эффективно отстаивать свои вероисповедные принципы в межконфессиональных диспутах [Бытко: 74]. В свою очередь, хронографы, жития и поучения святых отцов служили для старообрядцев источником нравственных ориентиров, примером преодоления тяжелых жизненных испытаний [Мельников-Печерский 5: 21, 348].

Весьма любопытной в данном отношении представляется сцена, где Манефа испрашивает у игуменьи Екатерины дозволения принять в обитель пятилетнюю девочку Фленушку. Меткое замечание Екатерины о том, что именно пять лет назад Манефа поселилась в скитах, а также смущение Манефы от последовавшей за этим улыбки игуменьи сообщают читателю, что Екатерина догадалась о родственной связи черницы с девочкой. Примечательно, что в момент разговора игуменья сидела за Кирилловой книгой [Мельников-Печерский 3: 235]. Вероятно, столь крупный знаток церковной книжности, как Мельников, добавил данную деталь не случайно. Так, Кириллова книга, имевшая самое широкое хождение в среде «старозаветных людей» и пользовавшаяся их глубоким почитанием, кроме обширной полемической составляющей, содержала ряд текстов нравоучительного характера. В частности, в ней обнаруживается следующее наставление: «Имеешь ли чадо по плоти, наставь его; и если родил кого оглашением, предостереги и сего, чтобы ложного не принял он за истинное» [Творения иже во святых... 1855: 262]. Следует полагать, что именно под влиянием данного фрагмента сборника мать Екатерина благодушно позволяет оставить девочку в обители на воспитание Манефы.

Некоторое внимание писатель уделяет влиянию книжной культуры на лексические особенности разговорной речи «старолюбцев». Так, описывая Корнилу Егорыча в рассказе «Красильниковы», писатель замечает, что герой повествования ничего в своей жизни не читал, кроме Московских ведомостей, Четых Миней и Псалтыря, «а говорил, ровно книга». Значительное влияние сакральных текстов на формирование речевого своеобразия староверов подчеркивается и в ряде современных научных публикаций [Толстова: 65].

Некоторое внимание в своих произведениях Мельников уделял старообрядческим представлениям о ценности тех или иных книг. Так, пи-

сатель называет ряд причин, определявших для староверов большую или меньшую значимость конкретного литературного памятника. Писатель указывает на то, что особым почтением в старообрядческой среде пользовались старопечатные издания XVI–XVII вв., появившиеся до начала Никоном «книжной справы» [Мельников-Печерский 4: 216, 306]. Так, опасаясь грядущего разорения обители светскими властями, настоятельница Манефа собиралась отправить на хранение в Москву, помимо икон, крестов и мощей, три-четыре десятка «книг харатейных¹ и старопечатных». В результате в столицу были переданы первопечатный Апостол Ивана Федорова 1564 г., изданный в 1595 г. в Острожской типографии Маргарит, а также Требник, отпечатанный на Московском печатном дворе при патриархе Филарете [Мельников-Печерский 5: 29, 232] (согласно А. А. Андрееву, Мельников мог назвать одну из книг, датируемых 1623, 1624, 1625 и 1633 гг.) [Андреев: 68].

Говоря о печатных книгах, Мельников также указывает на трепетное отношение «старолюбцев» к кириллическим изданиям, выполненным западнорусскими типографиями в период «первой волны» старообрядческого книгопечатания (рубеж XVIII–XIX вв.). Особым расположением пользовалась продукция Почаевской типографии. Данный факт объяснялся писателем тем, что отпечатанные в униатских монастырях книги «буква в букву» повторяли дореформенные издания времен патриарха Иосифа [Мельников-Печерский 6: 193].

Столь же высоким авторитетом у староверов пользовались рукописи, созданные во второй половине XVII – начале XVIII вв. представителями первого и второго поколений старообрядческих вероучителей. Отдавая распоряжение о спасении книг, Манефа подчеркивает, что в первую очередь сберечь необходимо именно старописьменные реликвии обители [Мельников-Печерский 6: 192–193]. Рассматривая вопросы взаимодействия рукописной традиции староверов с их полемической практикой, Мельников-Печерский отмечает, что наибольшим авторитетом во внутриконфессиональных дискуссиях пользовались автографы известных в старообрядческой среде старцев: «...а рука в них святителя Филиппа». Вместе с тем, заметное недоверие «ревнители старины» питали к произведениям, принадлежавшим руке «неизвестных писателей» [Мельников-Печерский 6: 168, 172].

¹ Рукописных книг, выполненных на пергаменте.

Весьма интересны замечания Мельникова относительно восприятия «раскольниками» литературных редкостей. Согласно писателю, обнаруживаемые книжные «диковины» становились объектом необыкновенного интереса «людей древлего благочестия». Несмотря на то, что новообнаруженные сочинения зачастую подвергались суровой критике со стороны начетчиков, рядовые представители староверия, вынужденные мириться с некоторым однообразием доступной им духовной литературы, «жадно слушали» чтение и пересказы любой незнакомой дотоле книги [Мельников-Печерский 6: 32]. Напротив, книги, имевшие чрезвычайно широкое хождение, как видно из романа, не представляли для «староверцев» столь же высокой ценности. Так, при «эвакуации» обительских «сокровищ» Манефа дает указание оставить в скитах Псалтыри и Часовники¹. Как показывает анализ каталогов кириллической книжности, обе указанные книги получили самое широкое распространение в среде староверов и несравненно чаще остальных перепечатывались старообрядческими типографиями [Емельянова: 615–616, 618–619].

Мельников подчеркивает, что русский народ в вероисповедных вопросах крайне «привержен к букве», а всякий углублявшийся в «древлее благочестие» был вынужден заниматься самообразованием и усердно постигать «книжную премудрость». Размеренная жизнь волжского простонародья позволяла не жалеть времени на освоение святоотеческого наследия. Ввиду этого чтение для рядовых староверов, а в особенности насельников обители, наряду с молитвой и трудами становилось одной из неукоснительных обязанностей. Утверждение людей в вере при этом требовало наличия обширных собраний кириллической книжности [Мельников-Печерский 5: 19, 260, 353].

Мельников-Печерский не оставляет без внимания некоторые аспекты старообрядческой культуры хранения книг. В частности, писатель упоминает, что сбережение «драгоценной старины» считалось одной из важнейших обязанностей «раскольничьих» обителей, для исполнения которой настоятели не жалели никаких денег. В кельях книги стремились хранить близ киотов с иконами, для чего использовались специальные книжные шкафы, а редчайшие и наиболее ценные памят-

¹ После некоторых раздумий игуменья всё же решает вывезти и эти книги, оставив в обители лишь издания Московской единоверческой типографии.

ники держали в специальных сундуках, доступ к которым строго контролировался скитскими уставщиками [Мельников-Печерский 4: 26, 28, 216, 306].

Именно степень начитанности того или иного старовера создавала первое впечатление о нем в глазах окружающих. Характеристику почти каждого героя своей дилогии писатель обыкновенно начинает с описания его заслуг на «книжном поприще». Многократно на страницах романа «В лесах» Мельников указывает на исключительное положение книжников в старообрядческой среде. Они находились иерархически гораздо выше простых грамотных староверов. Так, в начале романа Потап Максимыч проникается уважением к Алексею Лохматому лишь по той причине, что юноша слывет в народе книгоцеем [Мельников-Печерский 3: 40].

Примечательно, что хорошее знание Священного писания и число прочитанных книг для старовера означали не только богатый жизненный опыт и умудренность в религиозных вопросах, но также напрямую коррелировали с восприятием окружающими его нравственного облика [Мельников-Печерский 3: 230, 282]. Мельников сообщает, что поднаторевшие в «словопрениях» и книжном деле начетчики получали широкую известность в скитах как «ревнители древляго благочестия» и «крепкие алманты старой веры». Мнение обладавшего такой репутацией «старолюбца» было на порядок авторитетнее доводов иных его единоверцев [Мельников-Печерский 3: 19, 235, 237].

Умение отстаивать вероисповедные принципы своего согласия в письменной полемике, а также способность составлять тексты в защиту старого обряда были чрезвычайно востребованы в среде «раскольников», что позволяло заручиться поддержкой видных представителей старообрядческого духовенства, свести знакомства с крупными капиталистами и существенно продвинуться по социальной лестнице. Так, Мельников обращает внимание на то, что почти все игумены старообрядческих обителей прежде поставления в сан успевали прославиться исключительной начитанностью. Это, по мнению писателя, становилось одной из главных причин их успешной церковной «карьеры» и утверждения в роли руководительниц монастырей [Мельников-Печерский 4: 20].

Особым авторитетом пользовались старцы и старицы, знавшие книги наизусть. Весьма показательна в данном отношении характери-

стика чернеца отца Иосифа: «Имея быстрый ум и острую память, как книга, знал старину...» [Мельников-Печерский 5: 201, 353]. Привычный облик книжника в произведениях Мельникова: пожилой человек, всю свою жизнь посвятивший изучению богодухновенных сочинений. Тем удивительнее представляются героям романа молодые начетчики, усвоившие книжную премудрость до появления на голове седых прядей [Мельников-Печерский 5: 205].

Мельников-Печерский многократно подчеркивает особый пietet, выказываемый провинциальными староверами по отношению к книжникам, прибывавшим из крупных старообрядческих центров. Так, московские начетчики зачастую виделись окружающим гораздо более авторитетными знатоками вероисповедных вопросов, нежели местные заволжские грамотеи [Мельников-Печерский 4: 244]. Писатель не преминул указать на факт противостояния книжной традиции москвичей с практиками бытования духовной литературы в Заволжье. Так, считая Китежский летописец подложным сочинением, москвич Василий Борисыч во всеуслышание заявляет, что приведенные там сведения не согласуются со старинными книгами, да и содержат ряд грубых исторических подтасовок. Результатом его речей становится ожесточенная перебранка с местными жителями, едва не закончившаяся для московского посланца побоями [Мельников-Печерский 6: 20–21, 42].

Мельников в своих произведениях неоднократно указывал на заметную рассогласованность низовой культуры малообразованного простонародья (базирувавшейся преимущественно на устной, мистической, околязыческой традиции) с мировоззрением старообрядческих грамотеев, исходивших из непреложного следования книжным авторитетам [Мельников-Печерский 5: 256]. Однако описанный ранее конфликт едва ли возможно объяснить лишь разным уровнем образования его участников, поскольку столь же неодобрительно о чрезмерно суровом отношении Василия Борисыча к Китежскому летописцу высказались и весьма начитанные скитские матери, прежде чрезвычайно ценившие мнение московского начетчика по вопросам церковной книжности.

Сам же Мельников, однако, весьма скептически относился к обыновению староверов связывать начитанность человека с его нравственным обликом: «Один книжен и начитан <...>, да утроба ненасыт-

ная, за хорошие деньги не токмо церковь, самого Христа продаст...» [Мельников-Печерский 5: 240]. Заметим, что процитированные строки как нельзя лучше характеризуют Алексея Лохматого, представшего читателю в начале романа скромным и усердным в чтении юношей, однако к концу произведения претерпевшим кардинальное нравственное перерождение. В том же контексте писатель упоминает книгочея и распутника Якима, которого не подпускали к скитам из опасения, что парень прельстит живущих в обители белиц [Мельников-Печерский 3: 227].

Совершенно иначе писатель изображает мать Павлину, которая, по словам писателя, «не книжная была, но рассудливая, споры и вражду умиряла» [Мельников-Печерский 6: 148]. По мнению Мельникова, настаивавшего на необходимости достижения согласия между старообрядчеством и господствующей иерархией, именно старoverы подобного ментального склада (способные к продуктивному диалогу с носителями иных мнений) обладают подлинной праведностью и стоят нравственно несравненно выше «книжных», но ослепленных вероисповедной злобой «раскольников».

Причины радикализации старообрядческого сообщества Мельников усматривал, в том числе, в разлагающем влиянии на сознание «раскольников» их догматических сочинений. В повести «Гриша» писатель сурово обличает крайний фундаментализм старообрядческой литературы, воспитывающей в своих читателях злобу и нетерпимость. По словам писателя, именно книги и разговоры с келейниками распалили в главном герое ненависть ко всем, кого он считал «слугами антихриста». Примечательно, что говоря о погружении Гриши в религиозную литературу, Мельников употребляет негативно окрашенный глагол «начитался», стремясь отчетливо продемонстрировать свое отношение к полемическим сочинениям старoverов. Со временем чтение сборников и цветников приводит Гришу в состояние крайней экзальтации. Юноша мечтает разорвать все связи с «никонианским» миром и спастись в лесных дебрях [Мельников-Печерский 2: 323, 338–339].

Некоторые современные ученые склоняются к мнению, что на рубеже 1850–1860-х гг. Мельников-Печерский пришел к выводу о безвредности «раскола» для общества и государственных институтов, а его риторика в отношении «старолюбцев» была значительно смягчена [Алексеева 2015: 10]. Тем не менее, даже в поздний период творче-

ства (1870–1880-х гг.) писатель продолжал настаивать на деструктивности некоторых образцов старообрядческой книжной культуры. Его возмущение вызывала категоричность староверов, отказывавшихся принимать любые новшества, не согласующиеся с древними книгами. Столь же негативно виделось ему «буквоедство» начетчиков, доводивших до абсурда отношение к духовным текстам, воспрещая прерывать или малейшим образом изменять порядок их чтения [Мельников-Печерский 6: 23, 80].

Примечательно, что виновными в ожесточении и догматизации последователей Аввакума Мельников считал византийцев, «мертвящими буквами своих писаний» навевших на русское общество тлетворных дух религиозной ненависти [Мельников-Печерский 3: 383]. Недовольство фетишизацией старообрядцами духовных сочинений писатель облакает в речи Потапа Чапурина, критикующего вероисповедные книги и допускающего присутствие «путаницы» в святоотеческих текстах. В ответ на возмущение Василия Борисыча, непреложно чтущего авторитет писаний, Потап Максимыч уточняет, что иронизирует не над книгами, а лишь над написавшими их старцами. Сомнение относительно безошибочности старинных книг выражает и герой рассказа «Красильниковы» Корнила Егорыч: «Мало ль что пишут да печатают! <...> Перо скрипит, бумага молчит, да всё терпит» [Мельников-Печерский 2: 9].

Восприятие старообрядцами светской литературы занимает немаловажное место в сочинениях Мельникова-Печерского. В частности, писателю думалось, что именно признание гражданской печати являлось одной из важных предпосылок сближения «раскольников» с инославным окружением. Поэтому лояльное отношение того или иного персонажа к гражданской публицистике в творчестве писателя зачастую ассоциируется с преодолением церковной разобщенности. Резкое же неприятие светских книг представляется Павлу Ивановичу олицетворением косности и губительной реакционности.

Примером этого являются слова Аксиньи Захаровны, подвергающей ожесточенной критике чтение возбраняемых старообрядческой традицией сочинений. В частности, старообрядка приводит предание о святом Кириаке, в келью которого отказалась войти Богородица из-за наличия там еретической книжицы. Однако Мельниковым-Печерским также демонстрируются и противоположные тенденции, на-

блюдавшиеся в интеллектуальной жизни староверов. Так, Василий Борисыч, называемый Мельниковым «великим начетчиком», при всей своей привязанности к святоотеческому наследию не брезговал и современными книгами, что, на взгляд Мельникова, должно было явно положительно характеризовать данного литературного героя [Мельников-Печерский 4: 178]. Примечательно, что Василий Борисыч впоследствии, вопреки установленным порядкам, возьмет в жены дочь Потапа Чапурина, выкрав ее из скита и обвенчавшись в «никонианской» церкви. Посредством такого сюжетного решения писатель стремился продемонстрировать надлом вероисповедных барьеров в российском обществе и посеять надежду на возможность сближения с официальной церковью даже упорных в своей доктрине старообрядческих книжников.

Любопытно, что забвение традиций обращения с церковными книгами, равно как и проникновение в старообрядческую повседневность светской литературы, рассматривались Мельниковым в качестве одного из факторов обмирщения сообщества староверов. Так, молодой купец Самоквасов в разговоре с матерью Таисией демонстрирует весьма нехарактерное для «раскольника» поведение. Догадавшись о замысле черницы обратиться к толстому старинному фолианту и «испугавшись <...> немалой книги», купчик намеревается скорее завершить разговор, не желая углубляться в чтение богодухновенного текста [Мельников-Печерский 6: 81].

Отчетливее данная проблема показана Мельниковым на примере Алексея Лохматого, наряду с божественными книгами читавшего и светские произведения. Примечательно, что писатель также делает акцент на любви Алексея к деньгам [Мельников-Печерский 3: 33]. Следует полагать, что одобрительное отношение к гражданской печати прочно коррелировало в сознании Мельникова с ослаблением традиций старообрядческого благочестия и утратой вероисповедной идентичности молодым поколением староверов. Данная культурная тенденция не вызывала положительного отклика в позднем творчестве писателя. Радея о возрождении веры в сердцах людей, Мельников стремился продемонстрировать русскому народу примеры высокой нравственности и подлинного богообщения, утраченные светским обществом, однако бережно хранимые «раскольниками» в заволжских лесах [Андреева 2016: 197]. Напомним, что именно обмирщившиеся

до степени утраты религиозного самосознания персонажи (Карп Морковкин, Алексей Лохматый) выступали явными антагонистами в диалогии писателя.

В процессе данного исследования удалось выявить некоторые любопытные аспекты восприятия Мельниковым-Печерским книжной культуры волжских «старолюбцев». Старообрядческая книжная традиция занимала существенное место в творчестве писателя. Посредством обращения к печатному и рукописному наследию «ревнителей древнего благочестия» он раскрывал характеры своих героев, объяснял мотивы их поведения, иллюстрировал происходившие в обществе культурные трансформации. Пристальное знакомство со старообрядческой книжностью оказало значительное влияние не только на художественный метод Мельникова, но и на его собственную ментальность, предопределив творческие интересы литератора.

Список литературы

Источники

Мельников-Печерский П. И. Полное собрание сочинений: в 14 т. М.; СПб.: Изд-во тов-ва М. О. Вольф, 1897–1898.

Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. М.: Тип. В. Готье, 1855. 398 с.

Исследования

Алексеева Л. В. Патриархальный мир русского старообрядчества в изображении П.И. Мельникова-Печерского (на материале романа «В лесах») // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2014. № 1. С. 74–77.

Алексеева Л. В. Русское старообрядчество в изображении П. И. Мельникова-Печерского (историко-культурный и художественный аспекты): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Вологда, 2015. 24 с.

Андреев А. А. Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 66–115.

Андреева В. Г. О национальной своеобразии русского романа второй половины XIX века. Кострома: Изд-во КГУ, 2016. 492 с.

Аннинский А. А. Три еретика. М.: Книга, 1988. 352 с.

Боченков В. В. П. И. Мельников (Андрей Печерский): Мировоззрение, творчество, старообрядчество. Ржев: Маргарит, 2008. 348 с.

Боченков В. В. Творчество П. И. Мельникова-Печерского и изображение старообрядчества в русской литературе XIX в.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2005. 16 с.

Бытко С. С. Полемическая культура староверов и структура рукописного сборника конца XIX в.: особенности взаимодействия // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 428. С. 72–77. <https://doi.org/10.17223/15617793/428/9>

Емельянова Е. А. Старообрядческие издания кирилловского шрифта конца XVIII – начала XIX века: каталог. М.: Пашков дом, 2010. 640 с.

Лотман Л. М. Мельников-Печерский // История русской литературы: в 10 т. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1956. Т. IX. Ч. 2. С. 198–227.

Митрофанов Д. Е. Тема старообрядчества в диалогии П.И. Мельникова-Печерского «В лесах», «На горах» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2016. Т. 18. № 2 (2). С. 191–194.

Селезнев Ф. А. П. И. Мельников и старообрядцы // Нижегородский краевед. Нижний Новгород: Центр краеведческих исследований ННГУ им. Лобачевского, 2018. Вып. 4. С. 19–41.

Толстова Г. А. О словаре старообрядческой языковой личности Агафьи Карповны Лыковой // Вопросы лексикографии. 2016. № 1 (9). С. 64–81. <https://doi.org/10.17223/22274200/9/5>

Царегородцева С. С. Старообрядчество в романах П. И. Мельникова-Печерского и Г. Д. Гребенщикова // Алтайский текст в русской культуре. Вып. 2. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2004. С. 34–41.

Шалденкова М. В. Исследование церковного раскола в работах П. И. Мельникова // Известия Санкт-Петербургского государственного экономического университета. 2014. № 3 (87). С. 123–125.

References

Alekseeva, L. V. “Patriarkhal’nyi mir russkogo staroobriadchestva v izobrazhenii P. I. Mel’nikova-Pecherskogo (na materiale romana ‘V lesakh)” [“The Patriarchal World of the Russian Old Believers in the Representation of P. I. Melnikov-Pechersky (Based on the Novel ‘In the Woods’)”]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1, 2014, pp. 74–77. (In Russ.)

Alekseeva, L. V. *Russkoe staroobriadchestvo v izobrazhenii P. I. Mel’nikova-Pecherskogo (istoriko-kul’turnyi i khudozhestvennyi aspekty)* [Russian Old Believers in the Representation of P. I. Melnikov-Pechersky (Historical, Cultural and Artistic Aspects): PhD Thesis, Summary]. Vologda, 2015. 24 p. (In Russ.)

Andreev, A. A. “Pechatnye izdaniia Sluzhebника i Trebnika v Moskve v pervoi polovine XVII v.: voprosy sostava” [“Printed Editions of the Liturgion and Euchologion in Moscow in the First Half of the 17th Century: Composition Issues”]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, no. 35, 2021, pp. 66–115. (In Russ.)

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

Anninskii, A. A. *Tri eretika* [Three Heretics]. Moscow, Kniga Publ., 1988. 352 p. (In Russ.)

Bochenkov, V. V. *P. I. Mel’nikov (Andrei Pecherskii): Mirovozzrenie, tvorchestvo, staroobriadchestvo* [Melnikov (Andrey Pechersky): Worldview, Creativity, Old Believers]. Rzhnev, Margarit Publ., 2008. 348 p. (In Russ.)

Bochenkov, V. V. *Tvorchestvo P. I. Mel’nikova-Pecherskogo i izobrazhenie staroobriadchestva v russkoi literature XIX v.* [The Creativity of P. I. Melnikov-Pechersky and the Representation of the Old Believers in Russian Literature of the 19th Century: PhD Thesis, Summary]. Moscow, 2005. 16 p. (In Russ.)

Bytko, S. S. “Polemicheskaiia kul’tura staroverov i struktura rukopisnogo sbornika kontsa XIX v.: osobennosti vzaimodeistviia” [“Polemical Culture of the Old Believers and the Structure of the Manuscript Collection of the late 19th Century: Features of Interaction”]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 428, 2018, pp. 72–77. <https://doi.org/10.17223/15617793/428/9> (In Russ.)

Emel’ianova, E. A. *Staroobriadcheskie izdaniia kirillovskogo shrifta kontsa XVIII – nachala XIX veka: katalog* [Old Believer Cyrillic Editions of the Late 18th – Early 19th Century: Catalogue]. Moscow, Pashkov dom Publ., 2010. 640 p. (In Russ.)

Lotman, L. M. “Mel’nikov-Pecherskii” [“Melnikov-Pechersky”]. *Istoriia russkoi literatury: v 10 t.* [*History of Russian Literature: in 10 vols.*], vol. 9, part 2. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1956, pp. 198–227. (In Russ.)

Mitrofanov, D. E. “Тема старообрядчества в дилогии П. И. Мельникова-Печерского ‘V lesakh,’ ‘Na gorakh.’” [“The Theme of Old Believers in the P. I. Melnikov-Pechersky Dilogy ‘In the Woods,’ ‘On the Mountains.’”]. *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Sotsial’nye, gumanitarnye, mediko-biologicheskie nauki*, vol. 18, no. 2 (2), 2016, pp. 191–194. (In Russ.)

Seleznev, F. A. “Mel’nikov i staroobriadtsy” [“P. I. Melnikov and the Old Believers”]. *Nizhegorodskii kraeved* [*Nizhny Novgorod Local Historian*], issue 4. Nizhny Novgorod, Center for Local History Studies of the Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod Publ., 2018, pp. 19–41. (In Russ.)

Tolstova, G. A. “O slovare staroobriadcheskoi iazykovoï lichnosti Agaf’i Karpovny Lykovoï” [“About the Dictionary of the Old Believer Linguistic Personality Agafya Karpovna Lykova”]. *Voprosy leksikografii*, no. 1 (9), 2016, pp. 64–81. <https://doi.org/10.17223/22274200/9/5> (In Russ.)

Tsaregorodtseva, S. S. “Staroobriadchestvo v romanakh P. I. Mel’nikova-Pecherskogo i G. D. Grebenshchikova” [“Old Believers in the Novels of P. I. Melnikov-Pechersky and G. D. Grebenshchikov”]. *Altaiskii tekst v russkoi kul’ture* [*Altai Text in Russian Culture*], issue 2. Barnaul, Altai University Publ., 2004, pp. 34–41. (In Russ.)

Shaldenkova, M. V. “Issledovanie tserkovnogo raskola v rabotakh P. I. Mel’nikova” [“The Study of the Church Schism in the Works of P. I. Melnikov”]. *Izvestiia Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta*, no. 3 (87), 2014, pp. 123–125. (In Russ.)

© 2023. Д. А. Молчанова
Российский государственный гуманитарный университет
г. Москва, Россия

Путь к счастью в «кавказском» мегатексте русской литературы (на материале рассказа А. П. Чехова «Дуэль»)

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению фелицитарных концепций (трактующих сущность счастья и пути его достижения), возникших в «кавказском» мегатексте русской литературы и образовавших фелицитарную парадигму. Ряд произведений (поэма «Кавказский пленник» А. С. Пушкина, роман «Герой нашего времени» М. Ю. Лермонтова, повесть «Казачьи» Л. Н. Толстого, рассказ «Дуэль» А. П. Чехова) рассматриваются как политекстуальный комплекс палимпсестного типа, в котором на фоне общей мифопоэтической природы наследуются система персонажей, комплексы мотивов и иные существенные особенности текстов-предшественников. Анализируется роль Кавказа как локуса, имеющего мифопоэтический характер «инога мира», в создании фелицитарных мифов. Обнаруживается семантическая пресуппозиция Кавказа, позволяющая путем включения локуса Кавказа в текст актуализировать соответствующий фелицитарный метасюжет. Рассказ Чехова «Дуэль» рассматривается в контексте фелицитарной парадигмы, сформировавшейся на «кавказском» субстрате. Делается вывод, что в рассказе «Дуэль» фелицитарная парадигма трансформируется и поиск счастья отождествляется с поиском своего «другого».

Ключевые слова: фелицитарный миф, фелицитарная парадигма, кавказский текст, кавказский мегатекст, раздвоенное сознание, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Л. Н. Толстой, А. П. Чехов

Информация об авторе: Диана Анатольевна Молчанова, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, ул. Чаянова, д. 15, корп. 7, 125047 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2482-2653>

E-mail: anafielas@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 12.01.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 24.02.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Молчанова Д. А. Путь к счастью в «кавказском» мегатексте русской литературы (на материале рассказа А. П. Чехова «Дуэль») // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 102–121. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-102-121>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 102–121. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 102–121. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Diana A. Molchanova**
Russian State University for the Humanities
Moscow, Russia

The Path to Happiness in the “Caucasian” Megatext of Russian Literature (On the Material of A. P. Chekhov’s Short Story “Duel”)

Abstract: The article focuses on felicitous concepts (interpretations of the essence of happiness and the ways to achieve it) that have taken place in the “caucasian” megatext of Russian literature and have shaped the felicitous paradigm. Several works (“Prisoner of the Caucasus” by A. S. Pushkin, “The Hero of Our Time” by M. Yu. Lermontov, “The Cossacks” by L. N. Tolstoy, “Duel” by A. P. Chekhov) are considered as a polytextual complex of palimpsest type, which reflects the system of characters, complexes of motifs and other essential features of previous texts against the background of the common mythopoetic nature. The article examines the role of the Caucasus as a locus, which has the nature of the “other world,” in the creation of felicitous myths. The semantic presupposition of the Caucasus allows to update the corresponding felicitous meta-plot by including the Caucasus locus in the text. The article considers A. P. Chekhov’s short story “Duel” in the context of the felicitous paradigm, formed on “caucasian” substrate. Summing up the results, it can be concluded that the felicitous paradigm in the “Duel” is transformed, so that the search for happiness coincides with the search for “another self.”

Keywords: felicitous myth, felicitous paradigm, caucasian text, caucasian megatext, divided self, A. S. Pushkin, M. Yu. Lermontov, L. N. Tolstoy, A. P. Chekhov.

Information about the author: Diana A. Molchanova, PhD Student, Russian State University for the Humanities, Chayanova 15, building 7, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2482-2653>

E-mail: anafielas@yandex.ru

Received: January 12, 2023

Approved after reviewing: February 24, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Molchanova, D. A. “The Path to Happiness in the ‘Caucasian’ Megatext of Russian Literature (On the Material of A. P. Chekhov’s Short Story ‘Duel’).” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 102–121. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-102-121>

Фелицитарная проблематика, или, иначе говоря, проблема поиска счастья, интересует ученых разных гуманитарных сфер: философов, социологов, психологов. Не остались в стороне и ученые-литературоведы, обратившие внимание на тот опыт духовных исканий, который был накоплен русской художественной литературой XIX–XX вв. В результате были выделены и описаны «фелицитарные мифы», созданные в произведениях А. С. Пушкина [Бочаров; Ибатуллина 2014], М. Ю. Лермонтова [Рудакова, Петров], Н. А. Некрасова [Мишина], И. А. Гончарова [Ибатуллина, Старицына], Л. Н. Толстого [Ибатуллина 2019; Идельбакова], А. П. Чехова [Кошелев] и др.

Под фелицитарным мифом в литературоведении понимают такую индивидуально-авторскую эстетическую концепцию, в которой излагается сущность счастья и пути его достижения или, наоборот, несчастье и его причины. Г. М. Ибатуллина и соавторы в статье «Фелицитарный метасюжет в русской литературе XIX века» предлагают рассматривать существующие в художественной литературе комплексы представлений о счастье как фелицитарную парадигму, или фелицитарный метасюжет [Фелицитарный метасюжет: 95]. В рамках фелицитарной парадигмы могут быть интерпретированы возникающие в художественных текстах проблемы несовпадения индивидуального представления о счастье и наличного состояния мира; проблемы выбора, ведущего к счастью или уводящего от него; проблемы внутренних конфликтов, препятствующих достижению счастья. Наконец, по мысли авторов указанной статьи, «понятая в качестве метасюжета фелицитарная парадигма в значительной мере определяет пути интерпретации многих литературных сюжетов, в том числе, и архетипических» [Фелицитарный метасюжет: 95].

В самом простом виде поиск счастья можно представить как путешествие в некий фелицитарный локус. Примерами такого локуса могут служить античные острова блаженных, Беловодье — утопиче-

ская страна на востоке России, Вырий — восточнославянский аналог рая. Иными словами, место обретения счастья совпадает с земным представлением о рае, локализованном на краю земли, или и вовсе с иным миром. Схема фелицитарного метасюжета, формирующаяся на ранних этапах становления художественной литературы — в эпоху синкретизма и эйдетической поэтики (т. е. начиная с фольклора и заканчивая серединой XVIII в.), видится нам следующим образом: отсутствие счастья — поиск — <обретение>. Позднее, когда начинает складываться поэтика художественной модальности (эпоха индивидуального творчества), фелицитарная проблематика осложняется проблемой личного, автономного выбора, счастье утрачивает локализацию, его определение размывается и также становится предметом поисков. В литературе со второй половины XVIII в. мифопоэтической основой фелицитарного метасюжета становится (и остается по настоящее время) мифологема утраченного рая, присутствие которой на мифотектоническом уровне художественного целого акцентирует фазу поиска и, соответственно, ослабляет фазу обретения рая / счастья. Наиболее ясно проблема счастья «нашего времени» сформулирована Пушкиным в стихе из романа «Евгений Онегин»: «А счастье было так возможно, так близко!». Исследователи фелицитарной парадигмы регулярно отмечают наличие в русской литературе «онегинского» фелицитарного мифа, варьирующегося в творчестве Лермонтова, Тургенева, Островского, Толстого, Достоевского и др.¹

¹ «Творчество Пушкина и его роман «Евгений Онегин» можно считать одновременно и завязкой, и одной из кульминаций фелицитарного метасюжета русской литературы XIX в., неслучайно проблема счастья в художественном мире Пушкина неоднократно была и остается предметом внимания исследователей. В дальнейшем в литературе XIX–XX вв. возникает целый ряд сюжетных вариаций, так или иначе резонирующих с пушкинским романом. Сюжет жизненной драмы Татьяны и Онегина находит отражение в истории Печорина и Веры у М. Ю. Лермонтова в «Герое нашего времени», Лаврецкого и Лизы в «Дворянском гнезде» И. С. Тургенева, Катерины в «Грозе» А. Н. Островского, Анны Карениной Л. Н. Толстого, в «Идиоте» и «Кроткой» Ф. М. Достоевского, «Тупейном художнике» Н. С. Лескова, в историях многих чеховских героев и в других, вплоть до XX в. — в произведениях А. И. Куприна или «Докторе Живаго» Б. Л. Пастернака» [Фелицитарный метасюжет: 97].

Поскольку, по нашей мысли, Кавказ в русском культурно-мифологическом сознании осмысливается как иной мир [Молчанова 2022], он несет в себе следы фелицитарного локуса.

Так, в стихотворении Г. Р. Державина «На возвращение графа Зубова из Персии» (1797), относящемся к эпохе эйдетической поэтики, путешествие героя по Азии воплощает поиск счастья («Кого же разум почитает / Из всех, идущих сим путем, / По самой истине счастливым?» [Державин 2: 30]), которое отождествляется с *покоем* («Цель нашей жизни — цель к покою...» [Державин 2: 28]; «Тот ближе был к тому покою, / К которому мы все идем» [Державин 2: 37]). Державин представляет путь к счастью в виде параболы: «...идти / И на горах и под горами, / Роскошничать и глад терпеть...» [Державин 2: 37], и Кавказ, позволяющий проделать необходимый путь «и по горам, и под горами», в таком случае служит визуальной метафорой этого пути.

Полноправной частью фелицитарной парадигмы «кавказский текст» становится благодаря Пушкину. Его поэма «Кавказский пленник» (1822), как нам видится, открывает путь к установлению Пушкиным той сущности счастья, которую он изложит в стихе: «На свете счастья нет, но есть покой и воля» [Пушкин 2: 387], и оспорит в романе «Евгений Онегин»: «Я думал: вольность и покой / Замена счастью. Боже мой! / Как я ошибся, как наказан...» [Пушкин 4: 169]. В поэме, написанной в 1820–1821 гг., поиск героем свободы еще тождественен поиску счастья, что и позволяет нам рассматривать текст как реализацию фелицитарного метасюжета.

Поскольку в творчестве Пушкина реализуются принципы поэтики художественной модальности, попытка достижения свободы и счастья путем простого перемещения в пространстве обречена на неудачу. Более того, авторская концепция счастья такова, что индивидуальные представления героя о сущности счастья (или свободы) не совпадают с тем, что имеет место в окружающей его действительности («край вольности» оборачивается тюрьмой). Кавказ предстает в поэме как фелицитарный локус, имеющий культурную presupпозицию «края вольности», и развенчивается в этом качестве. Свобода и, следовательно, счастье интериоризируются и становятся личной ответственностью героя, а не объективно существующим достижимым состоянием: счастье окончательно утрачивает пространственную локализацию.

Демифологизируется Кавказ как фелицитарный локус и в повести А. А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-Бек» (1831), где испытываются «клише» благородного дикаря и идея «золотого века», в результате чего обнажаются неприглядные стороны идиллического мира Кавказа: покой оборачивается неподвижностью, воля — произволом: «Изумительна *неподвижность азиатского быта* (здесь и далее, кроме отдельно оговоренных случаев, курсив мой — Д. М.) в течение стольких веков. Об Азию расшиблись все попытки улучшения и образования; она решительно принадлежит не времени, а месту» [Бестужев-Марлинский: 77]; «...отказался я, добровольный изгнанник, ото всех удобств жизни, ото всех радостей общества, осудил свой ум на *неподвижность*, без книг...» [Бестужев-Марлинский: 83]; «Здесь я *делаю что хочу*, здесь я никому не кланяюсь; эти снега, эти гольцы берегут *мою волю*» [Бестужев-Марлинский: 66] и др.

Взаимосвязь фелицитарного метасюжета и «кавказского» мегатекста заключается, на наш взгляд, в том, что Кавказ представляет собой постоянный и воспроизводимый локус с относительно устойчивой семантикой. О наличии у Кавказа вполне определенного «звучания» ранее было сказано грузинскими учеными И. И. Модебадзе и Т. Г. Мегрелишвили, по мысли которых Кавказ в романтических текстах первой половины XIX в. являл собой трансформацию древнейших представлений о Востоке как о гармоничной вселенной (Эдеме-Рае) [Модебадзе, Мегрелишвили: 145–149]. Далее, А. Х. Эркенова, исследуя концепт Кавказа в русской поэзии 20–30-х гг. XX в., указывает на утопическую природу кавказского мира [Эркенова: 1]; М. В. Архиреев характеризует Кавказ как экзотический, противостоящий обыденному прекрасный край воинственной свободы [Архиреев: 6]; В. И. Шульженко (с исследовательской, а не писательской точки зрения, что, однако, говорит об устойчивости архетипа) именует его «краем обетованным» [Шульженко: 105], в который стремятся герои русской литературы как XIX в., так и XX в. Эти коннотации Эдема и края обетованного, сопровождающие литературный образ Кавказа, вполне согласуются с его ролью в фелицитарном метасюжете русской литературы.

Итак, выступая как фелицитарный локус, Кавказ обладает вполне определенным значением, и объем понятия в данном случае находится в зависимости не только от мифопоэтической природы сложившегося в художественной литературе образа Кавказа, но и от поэтической

традиции¹. Между текстами, относящимися к одному мегатексту, существуют палимпсестные связи², и это приводит к тому, что в субтекстах воспроизводятся в большем или меньшем объеме характерные особенности текстов-предшественников (система персонажей, комплексы мотивов и др.).

В «кавказских» текстах, как правило, регулярно воспроизводится мотив побега — вследствие преступления (в повести «Аммалат-Бек» бегству героя предшествует убийство в его доме русского офицера; в романе «Герой нашего времени» формальным поводом для ссылки в глубь Кавказа является дуэль) или некоего поступка, индивидуально ощущаемого как требующий искупления грех (в поэме Лермонтова «Измаил-Бей» — соблазнение девушки и ее последующее самоубийство, в повести «Казачи» — карточный долг и нежелательные романтические отношения; в поэме «Мцыри» путешествие героя заменяет обряд инициации, предвещающий смену социального статуса — принятие пострига). Этот компонент сюжета «наследуется» от ранних «кавказских» текстов, точнее, от их жанровой стратегии романтической поэмы. Если же взглянуть на путешествие на Кавказ с другой стороны, с точки зрения телеологической, то обнаруживается, что Кавказ манит путников «призраком» счастья, которое предстает в разных обличьях: для героя поэмы «Кавказский пленник» Пушкина это «призрак свободы»; для Мцыри — мир детства, «утраченный рай»; для Измаил-Бея — возможность забвения и искупления; для Печорина — надежда развеять скуку новизной; для Оленина — новая жизнь, где не будет ошибок. Следовательно, если в «кавказском» тексте реализуется фелицитарный метасюжет, то Кавказ выступает в мире героя как локус, с которым связаны «фелицитарные ожидания».

Так, например, в романе «Герой нашего времени» (1840) в главе «Бэла» «испытывается» фелицитарный миф в духе сентиментализма:

¹ Рассматривать поэтическую традицию как один из источников интертекстуальных связей предлагает Ф. Н. Двинятин, основываясь на том, что в панхронии поэтическая традиция образует своего рода тезаурус языковых механизмов и текстуальных режимов [Двинятин].

² Под мегатекстом мы понимаем асинтагматическую семантическую структуру палимпсестного типа, в рамках которой эстетически завершенные тексты, разнородные в жанровом отношении, являются вариантами по отношению к инварианту — комплексу архетипических мотивов [Молчанова 2: 49].

цивилизованный молодой человек встречает на Кавказе юную дикарку, способную на сильное и страстное чувство. Этот миф попадает в произведение Лермонтова благодаря палимпсестным связям с поэмой «Кавказский пленник» Пушкина, которая, в свою очередь, является нарративным палимпсестом по отношению к «Бедной Лизе» Карамзина: любовь черкешенки к русскому воспроизводит любовную коллизию между Лизой и Эрастом [Проскурин: 120]. И если Пушкин изменил мотивировку «драматической развязки», сохранив само событие самоубийства девушки, то Лермонтов, в свою очередь, изменил способ смерти, но оставил «романтическую» мотивировку: «несчастный характер» Печорина, душа которого «испорчена светом», сердце «пусто» [Лермонтов: 27, 28] («пленник» сетует на «души печальный хлад», он «для нежных чувств окаменел» [Пушкин 2: 106] и пр.).

В главе «Княжна Мери» сквозь любовную коллизию между Печориным и Верой просматривается еще один литературогенный фелицитарный миф — «онегинский». При этом в образе Веры «просвечивают» черты черкешенки, жертвующей собой для счастья возлюбленного. Вера пишет Печорину: «*Но ты был несчастлив, и я пожертвовала собою, надеясь, что когда-нибудь ты оценишь мою жертву, что когда-нибудь ты поймешь мою глубокую нежность, не зависящую ни от каких условий*» [Лермонтов: 104]. Палимпсестные связи между системами персонажей этих двух «кавказских» текстов прослеживаются также в том, что Печорин испытывает душевный порыв — в точности как пушкинский «освобожденный пленник»: «При возможности потерять ее навеки Вера стала для меня дороже всего на свете — дороже жизни, чести, счастья!» [Лермонтов: 106].

При этом «любовные неудачи» Печорина могут быть прочитаны как «фелицитарные неудачи», эксплицирующие фатальную ошибку выбора лермонтовского героя, который обрекает себя на одиночество, последовательно отстраняясь от любого другого «я».

Герой повести Толстого «Казачи» (1863) Дмитрий Оленин отправляется на Кавказ в надежде начать там новую, *счастливую* жизнь: «... теперь, с выездом его из Москвы, начинается *новая жизнь*, в которой уже не будет больше тех ошибок, не будет раскаяния, а наверное *будет одно счастье*» [Толстой 3: 157]. Мечты о будущей счастливой жизни соединяются в сознании героя с «образами Амалат-беков, черкешенок, гор, обрывов, страшных потоков и опасностей» [Толстой 3: 159], т. е.

имеют литературный характер. Этот «литературный» миф о Кавказе и связанная с ним концепция счастья («Ему представляется в горах уединенная хижина и у порога она (курсив Л. Н. Толстого — Д. М.), дожидаящаяся его...» [Толстой 3: 160]) утрачивает силу после того, как Оленин переживает откровение в логове оленя (глава XX). Кавказ открывается ему как идиллический мир, где люди живут в согласии с природой:

«Никаких здесь нет бурок, стремнин, Амалат-беков, героев и злодеев, — думал он, — люди живут, как живет природа: умирают, рождаются, совокупляются, опять рождаются, дерутся, пьют, едят, радуются и опять умирают, и никаких условий, исключая тех неизменных, которые положила природа солнцу, траве, зверю, дереву. Других законов у них нет...» [Толстой 3: 222].

В этом идиллическом, «естественном» мире счастье представляется Оленину в виде формулы «жизнь для других». Однако и этот миф подлежит разрушению: еще одна концепция счастья изложена в письме-исповеди, которое составляет Оленин в главе XXXIII, и заключается в том, чтобы любить Марьяну и быть с ней: «Я не люблю теперь этих других» [Толстой 3: 274], — признается он в письме.

Фелицитарным мифам, выстраиваемым в сознании Дмитрия Оленина, посвящена статья Г. М. Ибатуллиной «Фелицитарный миф в повести Л. Н. Толстого “Казачи”» [Ибатуллина 2019]. По мысли исследовательницы, в тексте представлен «не столько поиск конкретно-определенного счастья, сколько поиск определения самого счастья, его сути и смысла» [Ибатуллина 2019: 33]. И хотя счастье как состояние для героя оказывается недостижимым, однако сюжетная цель — постичь смысл, сущность счастья, а затем «развенчать», «демифологизировать» фелицитарные мифы — в повести вполне достигнута. Отметим вслед за Г. М. Ибатуллиной, что продолжение пути героя, покидающего казачью станицу, постулирует незавершимость поиска счастья, определяет его как «живое», «творчески-становящееся» состояние [Ибатуллина 2019: 36].

Как видим, Кавказ регулярно «обманывает» фелицитарные ожидания героя, заставляя его пересмотреть или и вовсе отбросить имеющиеся надежды и мечты. Поскольку в романтическую и постромантическую эпоху фелицитарный локус был, как нам видится, переосмыслен

на базе мифологемы утраченного рая, счастье становится принципиально недостижимым извне. Кавказ в русской литературе получает статус такого локуса, в котором намеренно сосредотачиваются фелицитарные чаяния героев, чтобы быть развенчанными. При этом с каждым последующим наращением «кавказского» мегатекста число связанных с Кавказом фелицитарных мифов, подлежащих «демифологизации», растет.

Локус Кавказа, таким образом, позволяет Чехову поместить в подтекст своего рассказа целый комплекс фелицитарных мифов. Подобно лирическому герою Пушкина, который осознал: «На свете счастья нет, но есть покой и воля», герой рассказа «Дуэль» (1891), Иван Андреевич Лаевский, отправляется на Кавказ — «В обитель дальнюю трудов и чистых нег» [Пушкин 2: 387]. Он признается своему другу Самойленко, что, живя в Петербурге, мечтал о том, как в теплых краях заведет виноградник и будет трудиться в поте лица. Этот фелицитарный миф связан с Кавказом едва ли не с момента возникновения «кавказского текста» русской литературы: в романтических поэмах Пушкина и Лермонтова Кавказ представляется как «земной рай», Эдем, куда герой стремится, мечтая жить там в согласии с природой. И уже у Пушкина и Лермонтова этот миф развенчивается: рай оказывается недоступен «искалеченным» цивилизацией героям.

Собственно мысли о *трудовой жизни и виноградниках* — отголосок толстовской вариации «кавказского текста»: в повести «Казачи» несколько глав посвящены сбору винограда в казачьей станице, тем самым создается образ трудовой жизни, сопровождаемый положительной авторской оценкой. Не случайно герой Чехова репликой выше вспоминает Толстого: «В прошлую ночь, например, я утешал себя тем, что все время думал: ах, как прав Толстой, безжалостно прав!» [Чехов 1: 453].

Этот явно литературогенный фелицитарный миф разрушается тотчас по прибытии Лаевского на Кавказ: «С первого же дня я понял, что мысли мои о трудовой жизни и винограднике — ни к черту» [Чехов 1: 453]. Выясняется, что жить на Кавказе — значит постоянно бороться: «Тут нужна борьба не на жизнь, а на смерть, а какой я боец?» [Чехов 1: 453]. И «контрмиф» тоже имеет литературные корни, — в очерке Толстого «Рубка леса» (1855) между героем-рассказчиком и ротным командиром Болховым происходит следующий диалог:

— Да, — сказал я, смеясь, — мы в России совсем иначе смотрим на Кавказ, чем здесь. Это испытывали ли вы когда-нибудь? Как читать стихи на языке, который плохо знаешь: воображаешь себе гораздо лучше, чем есть?..

— Не знаю, право, но *ужасно не нравится мне этот Кавказ*, — перебил он меня.

— Нет, Кавказ для меня и теперь хорош, но только иначе...

— Может быть, и хорош, — продолжал он с какою-то раздражительностью, — знаю только то, что я не хорош на Кавказе.

— Отчего же так? — сказал я, чтоб сказать что-нибудь.

— Оттого, что, во-первых, *он* (курсив Л. Н. Толстого — Д. М.) обманул меня. Все то, от чего я, по преданию, поехал лечиться на Кавказ, все приехало со мною сюда, только с той разницей, что прежде все это было на большой лестнице, а теперь на маленькой, на грязенькой, на каждой ступеньке которой я нахожу миллионы маленьких тревог, гадостей, оскорблений; во-вторых, оттого, что я чувствую, как я с каждым днем морально падаю ниже и ниже, и главное — то, что чувствую себя неспособным к здешней службе: *я не могу переносить опасности...* просто, я не храбр... — Он остановился и посмотрел на меня. — Без шуток [Толстой 2: 66]

Лаевский, как и Болхов, привез с собой на Кавказ все то, от чего предполагал бежать, — *пошлость и пустоту жизни*; его страшат опасности кавказской жизни: «под каждым кустом и камнем чудятся фаланги, скорпионы и змеи, а за полем горы и пустыня» [Чехов 1: 453]. Наконец, неприязнь Лаевского выливается в живописный образ: «У Верещагина есть картина: на дне глубочайшего колодца томятся приговоренные к смерти. Таким вот точно колодцем представляется мне твой великолепный Кавказ» [Чехов 1: 455]. В глубоком колодце узнается яма, в которой томились герои еще одного «кавказского» текста — повести Толстого «Кавказский пленник» (1872).

Наконец, разочарование в женщине тоже встречалось среди «кавказских» текстов — здесь чувствуются характерные черты Печорина с его утверждением: «...Любовь дикарки немногим лучше любви знатной барыни; невежество и простосердечие одной так же надоедают, как и кокетство другой» [Лермонтов: 28]. Лаевский инвертирует мысль Печорина: «Что же касается любви, то я должен тебе сказать, что жить с женщиной, которая читала Спенсера и пошла для тебя на край света,

так же не интересно, как с любой Анфисой или Акулиной» [Чехов 1: 453–454].

Романтические и идиллические мечты о Кавказе в сознании Лаевского вскоре сменяются отрицанием и разочарованием, и он обращается к воспоминаниям о жизни в Петербурге, превращая уже его в свой фелицитарный локус: «...*Чудесный мир* представлялся ему возможным и существующим не здесь, на берегу, где бродят голодные турки и ленивые абхазцы, а там, *на севере*, где опера, театры, газеты и все виды умственного труда» [Чехов 1: 458].

Обращение к «кавказскому палимпсесту» позволяет Чехову актуализировать целый комплекс фелицитарных мифов и обнажить неспособность Лаевского испытывать счастье в любом его виде, что заставляет читателя искать причину тотального несчастья героя в нем самом.

Юрий Корриган (Yuri Corrigan) в статье «Чехов и разделенное “Я”» (“Chekhov and the Divided Self”) прослеживает в творчестве Чехова сквозной сюжет столкновения двух типов персонажей — эмоционально вовлеченного, отчаянно нуждающегося в признании и бесстрастного, отстраненного от «драмы жизни» [Corrigan]. На раннем этапе эти два типа буквально воплощены в разных персонажах (чаще всего — в просителе и покровителе; рассказы «Смерть чиновника», «Драма», «Встреча» и др.), затем столкновение персонажей получает дополнительное измерение и предстает как конфликт между «мелодрамой» и «метадрамой», т. е. герой наделяется способностью видеть структуру мелодраматических сцен, но лишается способности их эмоционально проживать (рассказы «Верочка», «Скучная история», «Огни» и др.). Наконец, дуализм вовлеченности-отстраненности переносится во внутренний мир героя («Дама с собачкой», «Палата № 6»). Многократно изображая персонажей-«врагов», антагонистов, Чехов, по мысли Ю. Корригана, ищет пути реинтеграции личности в жизнь, а на позднем этапе — примирения между двумя точками зрения на мир, двумя «я» в рамках одной личности: «Нравственное развитие, по Чехову, предполагает не устранение ложного “я”, а установление связи, какой бы неустойчивой она ни была, между этими внутренними противниками» [Corrigan: 284].

Рассказ «Дуэль» относится к тому периоду творчества, когда Чехов воплощает две точки зрения на мир («мелодраматическую» и «метадраматическую») в двух разных героях — «разумном» зоологе фон

Корене и эмоционально возбудимом Лаевском; однако, как отмечает Ю. Корриган, персонажи уже в достаточной мере усложнены: «Лаевский вполне способен к самосознанию, а фон Корен, вероятно, виновен в простой старомодной ревности по отношению к Лаевскому» [Corrigan: 279]. Проблема тотального несчастья Лаевского, как нам видится, тесно связана с его неспособностью эмоционально вовлечься в окружающие его события. Несмотря на его повышенную эмоциональность, он склонен к теоретизированию и абстракциям, его ум занят тем, что «примеряет» к жизни литературные шаблоны. И счастье, по-видимому, представляется Лаевскому в виде набора фелицитарных мифов, накопленных художественной литературой.

Кругозор Лаевского вообще отчетливо литературен (он говорит о себе: «Я должен обобщать каждый свой поступок, я должен находить объяснение и оправдание своей нелепой жизни в чьих-нибудь теориях, в литературных типах...» [Чехов 1: 453]), что утверждает нас в мысли: этот герой не мог отправиться никуда более, нежели на Кавказ, образ которого в русской культуре имеет мало общего с реальной действительностью и гораздо больше — с художественной литературой о нем¹.

Итак, «фелицитарное фиаско» Лаевского на фоне исследования, предпринятого Ю. Корриганом, прочитывается как проблема раздвоенного и отчужденного сознания. Путь к счастью, в таком случае, состоит в поиске пути примирения между двумя «я» героя. Однако путь к реинтеграции сознания в жизнь оказывается проблематичен как в сюжетном, так и в нарративном ключе. Герой более раннего, нежели «Дуэль», рассказа «Огни» (1888) в финале принимает решение, схожее с решением Лаевского: вернуться и взять на себя ответственность — жениться на Кисочке. Однако этот исход виделся Чехову автоматическим и вялым: «Чехову было стыдно представлять эту рукопись для публикации, назвав ее “скучной, автоматической и вялой”... <...> Сознание не могло быть легко реинтегрировано в жизнь в форме поучительной драматической развязки» [Corrigan: 279]. В «Дуэли» же реинтеграции сознания в жизнь непосредственно предшествует дуэль,

¹ Говоря о еще более позднем наращении «кавказского» мегатекста, о новелле И. А. Бунина «Кавказ», Т. В. Марченко объясняет «правдоподобность» и узнаваемость созданного Буниным кавказского пейзажа устойчивостью русского литературного представления о регионе [Марченко: 374].

палимпсестная основа которой обогащает это событие дополнительными смыслами.

Принадлежность рассказа «Дуэль» и романа «Герой нашего времени» к «кавказскому» мегатексту заставляет нас рассматривать событие дуэли на фоне аналогичного в романе Лермонтова. Печорин в разговоре с Вернером, предшествующем дуэли, замечает, что в нем самом есть два человека: «... Один живет в полном смысле этого слова, другой мыслит и судит его» [Лермонтов: 98]; Печорин и Грушницкий в главе «Княжна Мери» последовательно выступают как режиссер и участник драмы (в речи Печорина фигурируют театральные термины, о себе он говорит: «С тех пор, как я живу и действую, судьба как-то всегда приводила меня к развязке чужих драм, как будто без меня никто не мог бы ни умереть, ни прийти в отчаяние. Я был необходимое лицо пятого акта...» [Лермонтов: 81]; гибель Грушницкого сопровождается восклицанием Печорина: «*Finita la comedia!*» [Лермонтов: 104] и т. д.). Дуэль героев, соответственно, эксплицирует конфликт двух типов сознания, которые мы, вслед за Корриганом, назовем «мелодраматическим» и «метадраматическим». Поскольку носитель мелодраматического типа сознания погибает на дуэли, о поиске путей примирения между двумя «я» не может идти и речи. Чехов, в свою очередь, использует аналогичное событие, чтобы актуализировать уже известную нарративную интригу, но «разыграть» и завершить ее по-новому.

Исход дуэли Лаевского и фон Корена сопоставим с исходом дуэли между Грушницким и Печориным в том смысле, что она помогает разрешить конфликт между двумя личностями, только уже не воплощенными в двух героях, а заключенными в одном. После полученного им легкого ранения Лаевскому казалось, «...как будто они все возвращались из кладбища, где только что похоронили тяжелого, невыносимого человека, который мешал всем жить» [Чехов 1: 533]. Такой исход предуготовлен эпизодом ночных раздумий Лаевского, в ходе которых он и преодолевает свой внутренний конфликт; дуэль же выступает в функции ритуального завершения метаморфозы сознания героя, избавляющегося одновременно от прошлого и от будущего, которое «представлялось страшным» [Чехов 1: 533].

В отличие от рассказа «Огни» с его «автоматической» и излишне поучительной развязкой, в «Дуэли» подробно изображается происходящее с Лаевским откровение. Оно, в свою очередь, становится воз-

можным за счет «моральной теургии». В главе «Чехов о смысле жизни. После романтизма и нигилизма» (“Chekhov on the Meaning of Life. After Romanticism and Nihilism”) из книги «Романтическое наследие. Транснациональный и междисциплинарный контекст» (“Romantic Legacies. Transnational and Transdisciplinary Contexts”) [Romantic Legacies], Ю. Корриган пишет: «Действительно, для Чехова поиск смысла — это прежде всего этическая, а не метафизическая проблема. Чехова интересовала возможность моральной теургии — развития способности через пробуждение этического воображения раскрыть скрытый потенциал в, по всей видимости, пустынных местах духовного заточения. Таков путь Лаевского в “Дуэли”...» [Romantic Legacies: 78–79]. В ходе рефлексии Лаевский проводит ревизию всей своей прошлой жизни и с ужасом обнаруживает, что в нем нет ни одного светлого воспоминания. Эти размышления равноценны мытарствам души, сталкивающейся лицом к лицу со своими грехами, главный из которых — загубленная жизнь Надежды Федоровны.

По нашему мнению, для интерпретации сюжетного завершения «Дуэли» следует обратить внимание на мотивный комплекс жертвоприношения, актуализируемый образом Надежды Федоровны. Мы уже указали на сходство между черкешенкой (поэма «Кавказский пленник») и Верой (роман «Герой нашего времени»): с обеими связан мотив самопожертвования, как минимум приоткрывающий герою путь к счастью (пленник «воскресает», а в душе Печорина «...это новое страдание, говоря военным слогом, сделало... счастливую диверсию» [Лермонтов: 106]). На этом основании к их ряду может быть причислена и Надежда Федоровна, которая, во-первых, видит свое счастье в том, чтобы уехать и жить вдалеке от Лаевского, высылая ему анонимно подарки (она видит в этом акт самоотвержения: «Когда в старости он узнает, по каким причинам она отказалась быть его женой и оставила его, он оценит ее *жертву* и простит» [Чехов 1: 504]); во-вторых, сам Лаевский осознает, что сделал ее своей жертвой («Он хотел бежать к Надежде Федоровне <...>, но она была его *жертвой*, и он боялся ее точно она умерла...» [Чехов 1: 522]).

В романе «Герой нашего времени» причинно-следственная связь между жертвой и счастьем, прежде чем закрепиться в виде сюжетного события, появляется в дневнике в виде мысли накануне дуэли: «Моя любовь никому не принесла счастья, потому что я ничем не жертвовал

для тех, кого любил...» [Лермонтов: 96]. Лаевский в ночь перед дуэлью также погружен в рефлексии и поначалу приходит к типично «печоринскому» заключению, в котором ясно прочитывается драма уединенного сознания: «Спасения надо искать только в себе самом, а если не найдешь, то к чему терять время, надо убить себя, вот и все...» [Чехов 1: 523]. Однако в момент прощания с Надеждой Федоровной Лаевскому открывается, что «эта несчастная, порочная женщина для него единственный близкий, родной и незаменимый человек» [Чехов 1: 524]. Обнаружение героем своего «другого» становится залогом его будущего счастья:

Потом они долго сидели в палисаднике, прижавшись друг к другу, и молчали, или же, мечтая вслух о своей будущей счастливой жизни, говорили короткие, отрывистые фразы, и ему казалось, что он никогда раньше не говорил так длинно и красиво [Чехов 1: 534].

Пережив откровение совести, взглянув в лицо своей жертве, Лаевский становится достойным спасения и новой жизни, которую ему предстоит «отработать». Парадоксальным образом для преодоления раздвоенности сознания герою Чехова потребовалось открыть для себя «другого».

«Дуэль» — едва ли не единственный «кавказский» текст, в котором в редуцированном виде присутствует четвертая фаза «метасюжета инициации» — смена социального статуса. В финале рассказа мы видим героев мужем и женой (как правило, в «кавказских» текстах matrimониальные намерения героя терпят крах), погруженными в «трудную жизнь» («целодневная работа ради куска хлеба» [Чехов 1: 535]); появляется и образ виноградника — в речи дьякона: «Боже мой, какие люди! Воистину десница божия насадила виноград сей!» [Чехов 1: 536]. Эта переключка с первичной фелицитарной концепцией, приведшей героев на Кавказ, заставляет нас сравнить кругозор Лаевского в начале и в конце рассказа и сделать вывод, что для обретения счастья герою необходимо было отказаться от фелицитарных мифов и «романтизации» своего положения и обратиться к своему «другому», что и послужило залогом реинтеграции его отчужденного, «метадраматического» сознания в жизнь.

Подводя итоги сказанному, можно утверждать, что при создании рассказа Чехова «Дуэль» писателем были творчески освоены и исполь-

зованы художественные элементы и отдельные характерные особенности других «кавказских» текстов: поэмы «Кавказский пленник», романа «Герой нашего времени», повести «Казачи». Эти «вертикальные» связи, которые могут быть также названы палимпсестными, актуализируют различные взгляды на счастье и пути его достижения и предрасполагают финальный смысловой аккорд рассказа: «Никто не знает настоящей правды» [Чехов 1: 537]. Воплощая в рассказе различные фелицитарные мифы, Чехов отталкивается от них и приглашает читателя занять позицию со-искателя. По нашей мысли, рассказ Чехова завершает и оцеляет ту фелицитарную концепцию, которая выкристаллизовывалась на материале «кавказского» мегатекста и в которой возможность счастья тесно переплелась с мотивом самопожертвования. Если в романтических поэмах Пушкина и Лермонтова, в романе «Герой нашего времени» заострялась проблема уединенного сознания, если в повести Толстого «Казачи» постулировалось самоотречение и жизнь для других, то в рассказе Чехова путь к счастью проложен между двумя полюсами и совпадает с поиском своего «другого».

Список литературы Источники

- Бестужев-Марлинский А. А.* Кавказские повести / Изд. подгот. Ф. З. Канунова. М.: Наука, 1995. 701 с.
- Державин Г. Р.* Соч.: в 9 т. / под ред. Я. К. Грога. СПб: Имп. Акад. наук, 1864–1871.
- Лермонтов М. Ю.* Герой нашего времени / Изд. подгот. Б. М. Эйхенбаум и Э. Э. Найдич. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. С. 5–118.
- Пушкин А. С.* Собр. соч.: в 10 т. М.: ГИХЛ, 1959–1962.
- Толстой Л. Н.* Собр. соч.: в 22 тт. М.: Худож. лит., 1978–1985.
- Чехов А. П.* Избр. соч.: в 2 т. М.: Худож. лит., 1986.

Исследования

- Архиреев М. В.* Кавказская война в русской литературе 1820-1830-х годов: дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2004. 169 с.
- Бочаров С. Г.* «Свобода» и «счастье» в поэзии Пушкина // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск: Изд-во Мордовского гос. ун-та им. Н. П. Огарева, 1973. С. 147–163.
- Движанин Ф. Н.* Поэтическая традиция — топика — интертекстуальность // Интертекстуальный анализ: принципы и границы: сб. науч. ст. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2018. С. 80–92.

Ибатуллина Г. М. «А счастье было так возможно...»: фелицитарная тема и ее интерпретации в русской литературе // *Кормановские чтения: Статьи и материалы*. Вып. 13. Ижевск: Удмуртский ун-т, 2014. С. 69–75.

Ибатуллина Г. М. Фелицитарный миф в повести Л. Н. Толстого «Казачьи» // *Славянские чтения* — 2019: Сб. мат. Стерлитамак: Стерлитамакский филиал Башкирского гос. ун-та, 2019. С. 31–38.

Ибатуллина Г. М., Мишина Г. В., Радь Э. А., Старицына Ю. А. Фелицитарный метасюжет в русской литературе XIX века // *Современные исследования социальных проблем*. 2020. № 4. С. 91–115. <https://doi.org/10.12731/2077-1770-2020-4-91-115>

Ибатуллина Г. М., Старицына Ю. А. Фелицитарный миф в романе И. А. Гончарова «Обломов». *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2017. № 5-2 (71). С. 16–19.

Идельбакова [Мигранова] Л. Ш. Счастье как гештальт фелицитарной оценки в романе «Анна Каренина» Л. Н. Толстого // *Русский язык и методика его преподавания: Традиции и современность*. Сб. мат. Тюмень: Тюменский гос. ун-т, 2007. С. 150–153.

Кошелев В. А. Онегинский «миф» в прозе Чехова // *Чеховиана: Чехов и Пушкин*. М.: Наука, 1998. С. 147–154.

Мишина Г. В. Мотив поиска счастья в творчестве Н. А. Некрасова // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2016. № 11-2 (65). С. 28–30.

Модебадзе И. И., Мегрелишвили Т. Г. Восприятие Кавказа русским романтическим сознанием: от истоков к современности // *Литература в диалоге культур* 5. Сб. мат. Ростов н/Д.: НМЦ «Логос», 2007. С. 145–149.

Молчанова Д. А. К вопросу о природе политекстуальных комплексов в литературе // *Studia Litterarum*. 2021. Т. 6, № 3. С. 40–55. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-40-55>

Молчанова Д. А. К вопросу о соотношении кавказского и сибирского «текстов» русской литературы // *Новый филологический вестник*. 2022. № 1 (60). С. 68–76. <https://doi.org/10.54770/20729316-2022-1-68>

Проскурин О. А. Поэзия Пушкина, или Подвижный палимпсест. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 462 с.

Рудакова С. В., Петров А. В. Трудное счастье героев М. Ю. Лермонтова (погоня за счастьем истинно несчастного человека) // *Вестник Кемеровского государственного университета*. 2022. № 1 (89). С. 73–82. <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2022-24-1-73-82>

Шульженко В. И. «Кавказский текст» русской литературы: границы описания и парадоксы восприятия // *Известия дагестанского государственного педагогического университета*. 2017. Т. 11. № 1. С. 104–108.

Эркенова А. Х. Концепт Кавказа в русской поэзии 20-30-х гг. XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. 29 с. *Corrigan Y. Chekhov and the Divided Self. The Russian Review*, vol. 70, no. 2, April 2011, pp. 272–287.

Romantic Legacies: Transnational and Transdisciplinary Contexts. Ed. by J. M. Corrigan, Shun-Liang Chao. New York, Routledge, 2019. 336 p.

References

Arkhireev, M. V. *Kavkazskaia voina v russkoi literature 1820–1830-kh godov* [*The Caucasian War in Russian Literature of 1820–1830s: PhD Dissertation*]. Tver', 2004. 169 p. (In Russ.)

Bocharov, S. G. “‘Svoboda’ i ‘schat’ye’ v poezii Pushkina” [“‘Freedom’ and ‘Happiness’ in Pushkin’s Poetry”]. *Problemy poetiki i istorii literatury* [*Problems of Poetics and Literary History*]. Saransk, Mordovia State University Publ., 1973, pp. 147–163. (In Russ.)

Dviniatin, F. N. “Poeticheskaia traditsiia — topika — intertekstual’nost’” [“Poetical Tradition — Topoi — Intertextuality”]. *Intertekstual’nyi analiz: printsipy i granitsy* [*Intertextual Analysis: Principles and Boundaries*]. St. Petersburg, St. Petersburg University Publ., 2018, pp. 80–92. (In Russ.)

Ibatullina, G. M. “‘A schast’ye bylo tak vozmozhno...’: felitsitarnaia tema i ee interpretatsii v russkoi literature” [“‘And Happiness was so Possible...’: Felicitic Theme and its Interpretations in Russian Literature”]. *Kormanovskie chteniia: Stat’i i materialy* [*Korman Readings: Articles and Materials*], issue 13. Izhevsk, Udmurt State University Publ., 2014, pp. 69–75. (In Russ.)

Ibatullina, G. M. “Felitsitarnyi mif v povesti L. N. Tolstogo ‘Kazaki.’” [“Felicitary Myth in L. Tolstoy’s Novel ‘The Cossacks.’”]. *Slavianskie chteniia: Stat’i i materialy* [*Slavic Readings: Articles and Materials*]. Sterlitamak, Sterlitamak Branch of Bashkir State University Publ., 2019, pp. 31–38. (In Russ.)

Ibatullina, G. M., and G. V. Mishina, and E. A. Rad’ and Iu. A. Staritsyna. “Felitsitarnyi metasiuzhet v russkoi literature XIX veka” [“Felicitary Meta-plot in the 19th Century Russian Literature”]. *Sovremennye issledovaniia sotsial’nykh problem*, no. 4, 2020, pp. 91–115. <https://doi.org/10.12731/2077-1770-2020-4-91-115> (In Russ.)

Ibatullina, G. M., and Iu. A. Staritsyna. “Felitsitarnyi mif v romane I. A. Goncharova ‘Oblomov.’” [“Felicitary Myth in the Novel by I. Goncharov ‘Oblomov.’”]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, no. 5-2 (71), 2017, pp. 16–19. (In Russ.)

Idel’bakova [Migranova], L. Sh. “Schast’ye kak geshtal’t felitsitarnoi otsenki v romane ‘Anna Karenina’ L. N. Tolstogo” [“Happiness as a Gestalt of Felicitic Assessment in the Novel ‘Anna Karenina.’”]. *Russkii iazyk i metodika ego prepodavaniia: Traditsii i sovremennost’* [*Russian Language and Methods of Teaching: Traditions and Modernity*]. Tiumen’, University of Tyumen Publ., 2007, pp. 150–153 (In Russ.)

Koshelev, V. A. “Oneginskii ‘mif’ v proze Chekhova” [“Onegin ‘Myth’ in Chekhov’s Prose”]. *Chekhoviana: Chekhov i Pushkin* [*Chekhoviana: Chekhov and Pushkin*]. Moscow, Nauka Publ., 1998, pp. 147–154. (In Russ.)

Mishina, G. V. “Motiv poiska schast’ia v tvorchestve N. A. Nekrasova” [“The Motif of the Search for Happiness in the Work of N. A. Nekrasov”]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, no. 11-2 (65), 2016, pp. 28–30. (In Russ.)

Modebadze, I. I., and T. G. Megrelishvili. “Vospriiatie Kavkaza russkim romanticheskim soznaniem: ot istokov k sovremennosti” [“Russian Romantic Perception of the Caucasus: From Beginnings to Modernity”]. *Literatura v dialoge kul’tur 5. Sbornik materialov* [*Literature in the Dialogue of Cultures 5. Collection of Materials*]. Rostov-na-Donu, Nauchno-metodicheskii tsentr “Logos” Publ., 2007, pp. 145–149. (In Russ.)

Molchanova, D. A. “K voprosu o prirode politekstual’nykh kompleksov v literature” [“To Issue of the Nature of Politextual Complexes in Literature”]. *Studia Litterarum*, vol. 6, no. 3, 2021, pp. 40–55. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-40-55> (In Russ.)

Molchanova, D. A. “K voprosu o sootnoshenii kavkazskogo i sibirskogo ‘tekstov’ russkoi literatury” [“On the Question of the Correlation of Caucasian and Siberian ‘Texts’ of Russian Literature”]. *Novyi filologicheskii vestnik*, no. 1 (60), 2022, pp. 68–76. <https://doi.org/10.54770/20729316-2022-1-68> (In Russ.)

Proskurin, O. A. *Poeziia Pushkina, ili Podvizhnyi palimpsest [Pushkin’s Poetry or the Moving Palimpsest]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001. 462 p. (In Russ.)

Rudakova, S. V., and A. V. Petrov. “Trudnoe schast’e geroev M. Iu. Lermontova (pogonia za schast’em istinno neschastnogo cheloveka)” [“Difficult Happiness of Mikhail Lermontov’s Heroes: The Pursuit of Happiness by a Truly Unhappy Man”]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1, 2022, pp. 73–82. <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2022-24-1-73-82> (In Russ.)

Shul’zhenko, V. I. “‘Kavkazskii tekst’ russkoi literatury: granitsy opisaniia i paradoksy vospriiatii” [“‘The ‘Caucasian Text’ of Russian Literature: Description Boundaries and Perception Paradoxes”]. *Izvestiia dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, vol. 1, no. 1, 2017, pp. 104–108. (In Russ.)

Erkenova, A. Kh. *Kontsept Kavkaza v russkoi poezii 20–30-kh gg. XX veka [Concept of the Caucasus in Russian Poetry of the 20s–30s of 20th Century: PhD Thesis, Summary]*. Moscow, 2011. 29 p. (In Russ.)

Corrigan, Yuri. “Chekhov and the Divided Self.” *The Russian Review*, vol. 70, no. 2, April 2011, pp. 272–287. (In English)

Corrigan, John Michael, and Shun-Liang Chao, editors. *Romantic Legacies: Transnational and Transdisciplinary Contexts*. New York, Routledge, 2019. 336 p. (In English)

<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-122-133>
<https://elibrary.ru/AGZIVL>
Научная статья
УДК 821.161.1.09"19"

© 2023. И. А. Виноградов
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
г. Москва, Россия

«Тарас Бульба»: история и текстология

Аннотация: В статье ставятся принципиальные проблемы текстологии повести Н. В. Гоголя «Тарас Бульба». Дается аналитический обзор переводческой и издательской практики представителей украинского национализма XIX–XX вв., особенностей изданий гоголевской повести с текстологическими «новациями» П. А. Кулиша, М. О. Лободовского, М. Садовского (Н. К. Тобиловича), И. А. Малковича. Подчеркивается идеологический характер нарушения в перечисленных случаях основополагающего научного принципа выбора окончательной редакции текста. Предпочтение при публикации ранней редакции «Тараса Бульбы» перед позднейшей приводит к тому, что «приложением» без авторского контекста становятся знаменитая речь Тараса Бульбы о товариществе, изображение пути предателя Андрия к врагам, слова казаков перед смертью о преданности вере и отчизне, пророчество Гоголя о русском царе и восклицание рассказчика о неодолимой русской силе. Делается вывод о необходимости всестороннего, комплексного решения текстологических проблем и недопустимости игнорирования последней авторской воли писателя.

Ключевые слова: Гоголь, биография, творчество, текстология, «Тарас Бульба», полемика, духовное наследие.

Информация об авторе: Игорь Алексеевич Виноградов, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, 25 а, 121069 г. Москва, Россия, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

E-mail: info@imli.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 15.12.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 17.02.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Виноградов И. А. «Тарас Бульба»: история и текстология // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 122–133. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-122-133>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 122–133. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 122–133. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Igor A. Vinogradov**
A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia

“Taras Bulba”: History and Textology

Abstract: The article raises the fundamental problems of textual criticism of N. V. Gogol’s story “Taras Bulba.” The author of the article provides an analytical review of the translation and publishing practice of representatives of Ukrainian nationalism of the 19th–20th centuries, the features of the publications of Gogol’s story with textological “innovations” by P. A. Kulish, M. O. Lobodovsky, M. Sadovsky (N. K. Tobilevich), I. A. Malkovich. The distinctive feature of the listed cases is the ideological character of the violation of the fundamental scientific principle of choosing the final wording of the text. The preference for the publication of the early edition of Taras Bulba over the later one leads to the fact that Taras Bulba’s famous speech about partnership, the image of the path of the traitor Andriy to enemies, the words of the Cossacks before death about devotion to faith and homeland, Gogol’s prophecy about Russian tsar and the narrator’s exclamation about the irresistible Russian power became “an appendix” without author’s context. The paper clearly shows the need for a comprehensive, complex solution of textual problems and the inadmissibility of ignoring the last writer’s will.

Keywords: Nikolai Gogol, biography, creativity, textology, “Taras Bulba,” polemics, spiritual heritage.

Information about the author: Igor A. Vinogradov, DSc in Philology, Director of Research, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>
E-mail: info@imli.ru

Received: December 15, 2022

Approved after reviewing: February 17, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Vinogradov, I. A. ““Taras Bulba’: History and Textology.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 122–133. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-122-133>

История бытования гоголевского «Тараса Бульбы» наглядно показывает, как по читательскому восприятию этой повести можно судить не только об особенностях литературного процесса, но и изучать общественно-политическую жизнь России в целом, всю русскую историю XIX–XX вв. (см.: [Виноградов 2022]). Это наблюдение вполне приложимо к текущему моменту — животрепещущей современности. Особого внимания заслуживает ныне отношение к «Тарасу Бульбе» со стороны идеологов современного украинского национализма. Идеологическое «сражение» с повестью этих представителей украинизации как нельзя лучше характеризует их издательская и текстологическая практика.

Приступая к повести Гоголя, украинские сепаратисты еще в XIX в. неоднократно пытались свести ее государственно ориентированный пафос до узкого, местечкового контекста. Делалось это главным образом с помощью подтасовок и спекуляций при издании «Тараса Бульбы» — с использованием того, «что на языке юристов называется подлогом» (по словам исследователя, анализировавшего такие издания: [Воронцов: 257]).

По хронологии, в начале этого процесса стоит украинский литератор П. А. Кулиш, первый биограф Гоголя, тщетно пытавшийся сделать из писателя знамя малороссийского сепаратизма (см.: [Виноградов 2003]). Потерпев в этом неудачу, Кулиш, первоначально восторгавшийся «Тарасом Бульбой», стал резко негативно относиться к религиозно-патриотическим взглядам Гоголя, определившим создание гоголевской «эпопеи». Именно эти взгляды мешали Кулишу придать писателю «нужный» для украинофильского употребления облик. «Охлаждение» Кулиша к повести Гоголя вскоре проявило себя практическим образом. Издавая в 1857 г., по поручению матери Гоголя, собрание его сочинений, Кулиш в основном тексте «Миргорода» (составлявшего первый том подготовленного им собрания) поместил *первую*, раннюю редакцию «Тараса Бульбы» 1835 г. [Гоголь 1857. 1], а вторую, окончатель-

ную (и более совершенную), 1842 г., отнес в другой том [Гоголь 1857. 3]. Сделано это было исключительно с той целью, чтобы завершающие слова Тараса Бульбы о Русском царе — «подымется из Русской земли свой царь» [Гоголь 2009а: 103] — были бы «не на виду» у читателя. (В первоначальной редакции повести Бульба говорил лишь о своей судьбе и о мести казаков. В окончательной редакции Гоголь придал предсмертным словам героя новый смысл, но идея, вложенная в уста погибающего в польском плену Тараса, оказалась вне понимания украинского национализма.)

Волею Кулиша, поставившего раннюю редакцию повести выше окончательной, художественно более совершенной, на периферии читательского восприятия оказывались, таким образом, и знаменитая речь Тараса Бульбы о товариществе, и подробное изображение пути предателя Андрия в стан врага, и эпические, «гомеровские» сцены битв казаков, обретающих бессмертие в защите «любимой Христом Русской земли» [Гоголь 2009а: 80].

Практика, заданная Кулишом, была продолжена в еще двух последующих переизданиях гоголевских сочинений (выходивших в 1862 и 1867 гг.), пока, наконец, не была исправлена в изданиях 1873–1874, 1880, 1884 и 1888 гг. и окончательно преодолена в 1889 г. — в самом авторитетном дореволюционном издании, подготовленном будущим академиком Н. С. Тихонравовым [Гоголь 1889]. До 1873 г. читатель в выходивших тогда собраниях произведений Гоголя встречал в качестве главной редакции «Тараса Бульбы» первоначальный вариант повести. Наследники Гоголя, обладавшие тогда правами на издание, по всей видимости, не сознавали той подмены, которую сделал Кулиш в собрании 1857 г.

Вслед за тенденциозным вмешательством в сочинения Гоголя Кулиша усилиями других издателей-«украинофилов» в составе гоголевского собрания вскоре появились новые подтасовки. Откровенно недобросовестный текстологический подход характерен для целого ряда тогдашних переводов «Тараса Бульбы» на украинский язык. Инициатива подделок исходила от известного украино-польского националиста П. П. Чубинского (1839–1884), автора стихотворения «Ще не вмерла Україна» (1862) с «знаковыми» заключительными строками: «Ой, Богдане, Богдане, / Славний наш гетьмане! / Нащо оддав Україну / Москалям поганим?» (стихотворение в 2003 г., без этой

финальной строфы, легло в основу гимна «незалежной» Украины). В 1874 г. в Киеве при поддержке Чубинского был издан «перевод» «Тараса Бульбы» на украинский язык, выполненный харьковским литератором М. О. Лободовским [Гоголь 1874]. В этом издании текст повести Гоголя был подвергнут значительной правке, объясняющейся сугубыми националистическими пристрастиями издателей. Вместо гоголевского определения казачества как «широкой, разгульной замашки русской природы» в переводе произвольно появился «широкий розмах вільної розлогої натури української» [Гоголь 1874: 11]; вместо «русская сила» было напечатано «українська сила» [Гоголь 1874: 12] и т. д. — во всех почти *четверти сотни* случаях, где в повести встречается слово «русский». Предсмертные слова Тараса были «переведены» Лободовским следующим образом: «Вже й тепер почувуюця далекі й близькі народове, що постане на Вкраїні свій царь...» [Гоголь 1874: 12]. Переводческий «опыт» Лободовского был продолжен в 1910 г. в таком же спекулятивном переводе М. Садовского (Н. К. Тобилевича) [Гоголь 1910].

Русофобский пафос характерен и для новейших украинских изданий «Тараса Бульбы». В 1998 г. в Киеве вышел новый украинский перевод повести, в котором слова «Русская земля» были также последовательно заменены на «Козацька земля», «восточная Россия» — на «Украина» (перевод сопровождается безграмотным в текстологическом отношении «пояснением»: «Редакція Івана Малковича та Євгена Поповича на основі перекладу Миколи Садовського. Редакцію перекладу здійснено за другим, переробленим, авторським виданням 1842 року з урахуванням першого авторського видання 1835 року» [Гоголь 1998: 53]).

Изданию 1998 г. вскоре была дана нелицеприятная оценка: «Издатели во что бы то ни стало из классического текста “Тараса Бульбы” любимыми способами селятся удалить всякое упоминание Руси, русского человека, русской земли, а тем более — русского духа» [Прокопенко 2002: 28]; «Нынешние переводчики “Тараса Бульбы” на украинский язык <...> гоголевские фразы искажают, что, бесспорно, неэтично по отношению к памяти великого писателя, и ведет к обману нынешней молодежи, которая получает превратное представление о творчестве Гоголя» [Луговой: 102] (см. также: [Корнейчук: 2; Ильченко: 2; Прокопенко 2003: 58–59; Воронцов]).

Подмена второй, окончательной редакции «Тараса Бульбы» первой, менее совершенной, без речи о товариществе, и почти вдвое меньшей по объему (девять глав — вместо итоговых двенадцати) стала для радикальной идеологии, после Кулиша, традиционной. Издателям, извращающим гоголевское произведение, было при этом невдомек, что к созданию «Тараса Бульбы» потомка трех малороссийских гетманов — Гоголя — подвигло не только отдаленное прошлое украинского казачества, но в гораздо большей мере ближайшая эпоха — религиозно-патриотическое одушевление русского народа в Отечественную войну 1812 года [Виноградов 2013; 2015]. Не по плечу для понимания «укаинофильской» партии было и то, что повесть служит не только прославлению запорожцев, но заключает и суровое их обличение. Гоголь изображает в повести пьянство казаков, их разгульную вольницу, корыстолюбие, хождение к панночкам, раздоры и мстительность, — все то, что мешает героям осуществлять их высокое призвание: исполнять заповедь Спасителя о любви к братьям. Исключительно этой «радостью спасения» — осмысленным жертвенным подвигом ради Христа — и объясняется (и оправдывается) их воинское братство — а никакими другими национальными особенностями или «достоинствами»¹.

Одним из главных, основополагающих принципов мировой и отечественной текстологии является понятие окончательной редакции

¹ 30 марта 1849 года Гоголь, объясняя графине А. М. Виельгорской то главное, в чем заключается русская национальность, писал: «Теперь в моде слова: *народность* и *национальность*, но это покуда еще одни [пустые] крики, которые кружат головы и ослепляют глаза. <...> Высокое достоинство русской породы состоит в том, что она способна глубже, чем другие, принять в себя высокое слово евангельское, возводящее к совершенству человека»: «Будьте русской; вам следует быть ею. <...> К источнику всего Русского, к Нему Самому, следует за этим обратиться» [Гоголь 2009b: 169, 171].

В следующем письме, от 16 апреля 1849 года, Гоголь, вновь призывая Виельгорскую не оставлять «доброе желания быть Русскою в значении высшем этого слова», добавлял: «Только одним этим путем можно достигнуть к выполнению долга своего на земле. <...> Человечество нынешнего века свихнуло с пути только оттого, что вообразило, будто нужно работать для себя, а не для Бога» [Гоголь 2009b: 180]. Соответственно и пороки «мертвых душ» Гоголь осмыслил не как присущие какой-либо отдельной нации, но как пагубное проявление общечеловеческой падшести.

произведения, последней авторской воли, согласно которой основным текстом признается итоговая, наиболее совершенная редакция. Применительно к «Тарасу Бульбе» речительством совершенства новой редакции служит не только авторский взгляд, но и многочисленные отзывы читателей и критики. Предпочтение первоначальных опытов и черновиков (имеющих, безусловно, свою научную ценность) заключительному тексту является очевидным произволом текстолога. Выбор П. А. Кулишом ранней редакции «Тараса Бульбы» в ущерб позднейшей является данью националистической идеологии и с научными принципами издания произведений ничего общего не имеет.

В связи с этим заслуживает внимания возникшая в последнее время текстологическая практика «умножения» гоголевских текстов за счет издания «повторов», т. е. воспроизведение дважды, в разных томах, тех текстов Гоголя, которые писатель при переиздании почти не трогал, оставлял неизменными. Так, в новейшем Полном академическом собрании сочинений Гоголя в 23-х томах (в 2001–2020 гг. вышло несколько томов; издание продолжается) принято, по словам комментаторов, «беспрецедентное в истории гоголевских изданий решение»: печатать «в неприкосновенности» два взаимоперекликающихся друг с другом цикла: произведений сборника «Арабески» 1835 г. и тома «Повестей» 1842 г. Как отмечают сами текстологи, такое решение «приводит к повторному воспроизведению двух повестей *Ар<абесок>* — “Невского проспекта” и “Записок сумасшедшего”» [Бочаров, Дерюгина: 485], а также к дублирующей публикации, в разных томах, всякий раз в качестве основного текста, двух редакций «Портрета» («...дублируются <...> “Невский проспект” и “Записки сумасшедшего”. “Портрет” <...> в двух <...> редакциях...» [От редакции: 17]).

Насколько разумно и научно оправдано подобное решение, будет видно по выходе шестого тома указанного издания — в котором появятся дубликаты текстов, напечатанные в третьем томе. Сейчас лишь отметим, что издатели третьего тома проявляют разумную сдержанность, когда в комментариях к «Арабескам» пишут о неприемлемости создания подобных «дубликатов» в отношении к повестям другого гоголевского цикла — «Миргорода» — признавая в качестве основного текста этого сборника окончательную редакцию 1842 г. (таким образом, «не отдавая» этого места редакции 1835 г., как это делал ранее П. А. Кулиш). Издание «Миргорода» по тексту 1842 г. (т. е. с оконча-

тельными редакциями «Тараса Бульбы» и «Вия») комментаторы называют единственно верным: «...В этом случае в самом деле не оказывается другого выхода, <...> поскольку Гоголь переписал “Тараса Бульбу” в составе того же “Миргорода” при вторичном воспроизведении цикла в собрании 1842 г. и “Тарасу” раннему в самом деле не найти другого места, как в “Других редакциях”» [Бочаров, Дерюгина: 484].

Вслед за академиком Н. С. Тихонравовым, крупные отечественные ученые, готовившие «Миргород» в научном академическом издании 1937–1952 гг., В. В. Гиппиус, В. А. Десницкий, Н. К. Пиксанов, Б. М. Эйхнбаум и др. (члены редколлегии), И. Я. Айзеншток (редактор «Тараса Бульбы») тоже безоговорочно избрали в качестве основного текста сборника редакцию 1842 г. [Гоголь 1937–1952. 2]. Отступление от сложившихся научных принципов, авторитетных традиций в издании Гоголя явилось бы свидетельством деградации науки, профанацией академической текстологии.

Начиная с прижизненного издания сочинений Гоголя 1842 г. «Миргород» традиционно входит во второй том собрания. В новом академическом издании гоголевских сочинений, первый том которого («Вечера на хуторе близ Диканьки») вышел в свет в 2001 г., второй том в печати еще не появился. Выражаем надежду, что издатели «Миргорода» в готовящемся собрании не отступят от резонного вывода, сделанного в третьем томе, — и здравый смысл восторжествует. Редакция «Миргорода» 1835 г., все всякого сомнения, далеко уступает редакции этого же сборника 1842 г. Напечатанная в 1842 г. в окончательной редакции повесть «Тарас Бульба» «сделалась вдвое обширнее и бесконечно прекраснее» (В. Г. Белинский); «выиграла как в занимательности, так и в объеме» (А. Ф. Кони); получила «полнейшее развитие» (С. Т. Аксаков) (цит. по: [Виноградов: 501, 506, 508]). «Второй редакцией “Тараса Бульбы” <...> Гоголь, вкупе с первым томом “Мертвых душ”, <...> восстанавливал <...> очень важную для него концепцию “Миргорода” <...> в усложненной идейной и идеологической перспективе» [Долгополов: 96].

Произвольное избрание в качестве основного текста «Миргорода» редакции 1835 г. — влекущее за собой перемещение окончательного текста «Тараса Бульбы» на периферию читательского восприятия — нарушает основные принципы текстологии, закрывает обширную панораму гоголевской мысли и вновь возвращает к отвергнутой изда-

тельской практике Кулиша. В трагическую эпоху разгула украинского национализма новый подлог вряд ли можно оправдать какими-либо псевдо-научными, фейковыми аргументами. В противном случае мы обречены вновь оказаться в положении обманутых Кулишом родственников Гоголя. Употребляя слова самого Гоголя, «неужели уж в самом деле русская публика топором сделанный человек, которому даже можно вместо красной ассигнации дать синюю и уверить, что она красная?» [Гоголь 1937–1952. 8: 541].

Список литературы

Источники

<Гоголь Н. В.> Сочинения и письма Н. В. Гоголя. <3-е изд.> Издание П. А. Кулиша. <В 6 т.> СПб.: В тип. Александра Якобсона, 1857. Т. 1. 498 с.; СПб.: В тип. Имп. Акад. наук, 1857. Т. 3. 532 с.

<Гоголь Н. В.> Тарас Бульба. Виклад Гоголів. Переклад М. Лободи. Киев: Тип. М. П. Фрица, 1874. 172 с.

<Гоголь Н. В.> Соч. Н. В. Гоголя. <В 7 т.> Текст сверен с собственноручными рукописями автора и первоначальными изданиями его произведений Н. Тихонравовым. 10-е изд. <от 1-го прижизненного 1842–1843 гг.>. М.: Изд-е книжн<ого> маг<азина> В. Думнова, под фирмой «Наследники бр. Салаевых», 1889. Т. 1. 712 с.

Гоголь М. Тарас Бульба. Переклад на українську мову М. Садовський. Київ: Друкарня 1-ої Київ<ської> Друкар<ської> Спілки, 1910. 160 с.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: <В 14 т.> <Л.>: АН СССР, 1937. Т. 2. 764 с.; 1952. Т. 8. 816 с.

Гоголь М. Тарас Бульба. Переклад з російської за редакцією Івана Малковича та Євгена Поповича. Київ: А-ба-ба-га-ла-ма-га, 1998. 192 с. Гоголь Н. В. Тарас Бульба. Автографы, прижизненные издания. Историко-литературный и текстологический комментарий. Изд-е подгот. И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2009а. 696 с.

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, 2009б. Т. 15. 624 с.

Исследования

Бочаров С. Г., Дерюгина Л. В. Комментарий // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 23 т. Т. 3 / тексты подгот. Л. В. Дерюгина; коммент. подгот. С. Г. Бочаров, Л. В. Дерюгина. М.: Наука, 2009. С. 463–983.

Виноградов И. А. Первый биограф Гоголя // Кулиш П. А. Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем. Изд-е подгот. И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 3–81.

Виноградов И. А. Комментарий // *Гоголь Н. В.* Тарас Бульба. Автографы, прижизненные издания. Историко-литературный и текстологический комментарий. Изд.-е подгот. И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 385–656.

Виноградов И. А. 1812 год и «Тарас Бульба»: прошедшее и настоящее в замысле Н. В. Гоголя // 1812 год и мировая литература. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 91–140.

Виноградов И. А. 1812 год в героях «Тараса Бульбы» и «Мертвых душ» // Вестник Литературного института. 2015. № 2. С. 37–41.

Виноградов И. А. «Тарас Бульба» и русская история XIX–XX вв. // Литературный процесс в России XVIII–XIX вв. Светская и духовная словесность / Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН; отв. ред. М. И. Щербакова, В. Г. Андреева. М.: ИМЛИ РАН, 2022. Вып. 3. С. 97–168.

Воронцов А. В. Пророк и гешефтмахеры // Наш современник. 2008. № 4. С. 256–265.

Долгополов Л. К. Гоголь в начале 1840-х годов («Портрет» и «Тарас Бульба»: вторые редакции в связи с началом духовного кризиса) // Русская литература. 1969. № 2. С. 82–104.

Ильченко С. Как поправили Тараса Бульбу // Деловой вторник. Приложение к газете «Трибуна». 2000. 5 дек. № 44. С. 2.

Корнейчук М. «Я тебя породил, я тебя и убью!» Как национал-патриоты «прихватизировали» Н. Гоголя // Правда. 1999. 15–16 июня. № 65. С. 2.

Луговой А. Е. Доклад 14.04.09 <г.> на преподавательско-студенческой конференции в З<акарпатском> ф<илиале> К<иевского> с<лавистического> у<ниверситета> // Десять лет с Гоголем. Русские Закарпатье хранят память о великом русском писателе. Литературно-документальное издание / сост. В. Н. Салтыков; ред. Е. М. Вахмянина; Закарпатское областное общество русской культуры «Русь»; Ужгородское общество русской культуры «Русь». Ужгород: [Б. и.], 2017. С. 101–104.

От редакции // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 23 т. М.: Наследие, 2001. Т. 1 / тексты и коммент. подгот. И. Ю. Винницкий, Е. Е. Дмитриева, Ю. В. Манн, К. Ю. Рогов. С. 5–24.

Прокопенко В. Тарас Бульба местного разлива // Московский комсомолец. 2002. 18–25 июля. С. 28.

Прокопенко В. Замашка украинской природы: «Тарас Бульба» в самостийном переводе // Родина. 2003. № 4. С. 58–59.

References

Bocharov, S. G., and L. V. Deriugina. "Kommentarii" ["Commentary"]. Gogol', N. V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 23 t.* [Complete Works: in 23 vols.], vol. 3, texts prep. by L. V. Deriugina, comm. by S. G. Bocharov, L. V. Deriugina. Moscow, Nauka Publ., 2009, pp. 463–983. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. "Pervyi biograf Gogolia" ["The First Biographer of Gogol"]. Kulish, P. A. *Zapiski o zhizni Nikolaia Vasil'evicha Gogolia, sostavlennye iz vospominanii ego druzei i znakomykh i iz ego sobstvennykh pisem* [Notes on the Life of Nikolai Vasilyevich Gogol, Compiled from the Memoirs of His Friends and Acquaintances and from His Own Letters], publ. by I. A. Vinogradov. Moscow, IWL RAS Publ., 2003, pp. 3–81. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. "Kommentarii" ["Commentary"]. Gogol', N. V. *Taras Bul'ba. Avtografy, prizhiznennye izdaniia. Istoriko-literaturnyi i tekstologicheskii kommentarii* [Taras Bulba. Autographs, Lifetime Editions. Historical-literary and Textual Commentary], publ. by I. A. Vinogradov. Moscow, IWL RAS Publ., 2009, pp. 385–656. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. "1812 god i 'Taras Bul'ba': proshedshee i nastoiashchee v zamysle N. V. Gogolia" ["1812 and 'Taras Bulba': Past and Present in N. V. Gogol'"]. *1812 god i mirovaia literatura [1812 and World Literature]*. Moscow, IWL RAS Publ., 2013, pp. 91–140. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. "1812 god v geroiakh 'Tarasa Bul'by' i 'Mertvykh dush.'" ["1812 in the Characters of 'Taras Bulba' and 'Dead Souls.'"]. *Vestnik Literaturnogo instituta*, 2015, no. 2, pp. 37–41. (In Russ.)

Vinogradov, I. A. "'Taras Bul'ba' i Russkaia istoriia XIX–XX vv." ["'Taras Bulba' and Russian History of the 19th–20th Centuries"]. Shcherbakova, M. I., and V. G. Andreeva, editors. *Literaturnyi protsess v Rossii XVIII–XIX vv. Svetskaia i dukhovnaia slovesnost'* [The Literary Process in Russia in the 18th–19th Centuries. Secular and Spiritual Literature], issue 3. Moscow, IWL RAS Publ., 2022, pp. 97–168. (In Russ.)

Vorontsov, A. V. "Prorok i gesheftmakheri" ["Prophet and Gesheftmakheri"]. *Nash sovremennik*, 2008, no. 4, pp. 256–265. (In Russ.)

Dolgopolov, L. K. "Gogol' v nachale 1840-kh godov ('Portret' i 'Taras Bul'ba': vtorые redaktsii v sviazi s nachalom dukhovnogo krizisa)" ["Gogol in the Early 1840s ('Portrait' and 'Taras Bulba': Second Editions in Connection with the Onset of a Spiritual Crisis)"]. *Russkaia literatura*, 1969, no. 2, pp. 82–104. (In Russ.)

Il'chenko, S. "Kak popravili Tarasa Bul'bu" ["How Taras Bulba was Corrected"]. *Delovoi vtornik. Prilozhenie k gazete "Tribuna,"* no. 44, December 5, 2000, p. 2. (In Russ.)

Korneichuk, M. "'Ia tebia porodil, ia tebia i ub'iu!' Kak natsional-patrioty 'prikhvatizirovali' N. Gogolia" ["'I Gave Birth to You, I will Kill You!' How the National Patriots 'Grabbed' N. Gogol'"]. *Pravda*, no. 65, June 15–16, 1999, p. 2. (In Russ.)

Lugovoi, A. E. "Doklad 14.04.09 <g.> na prepodavatel'sko-studencheskoi konferentsii v Zakarpatskom filiale Kievskogo slavisticheskogo universiteta" ["Report at the Teachers and Student Conference in the Transcarpathian Branch of the Kiev Slavic University, 14.04.09"]. *Desiat' let s Gogolem. Russkie Zakarpat'sia khraniat pamiat' o velikom russkom pisatele. Literaturno-dokumental'noe izdanie* [Ten Years with Gogol. The Russians of Zakarpattia Keep the Memory of the Great Russian Writer. Literary and Documentary

Edition], comp. by V. N. Saltykov, ed. by E. M. Vakhmianina. Uzhhorod, [S. n.], 2017, pp. 101–104. (In Russ.)

“Ot redaktsii” [“From the Editors”]. Gogol', N. V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 23 t.* [Complete Works: in 23 vols.], vol. 1, text prep. and comm. by I. Iu. Vinnitsky, E. E. Dmitrieva, Iu. V. Mann, K. Iu. Rogov. Moscow, Nasledie Publ., 2001, pp. 5–24. (In Russ.)

Prokopenko, V. “Taras Bul'ba mestnogo razliva” [“Local Taras Bulba”]. *Moskovskii komsomolets*, July 18–25, 2002, p. 28. (In Russ.)

Prokopenko, V. “Zamashka ukrainskoi natury: ‘Taras Bul'ba’ v samostiinom perevode” [“The Habit of Ukrainian Nature: ‘Taras Bulba’ in an Independent Translation.”]. *Rodina*, no. 4, 2003, pp. 58–59. (In Russ.)

© 2023. В. Ш. Авидзба

Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа
г. Сухум, Абхазия

Об истории книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» и ее авторах-составителях

Аннотация: В статье проводится сравнительный анализ книг с одноименным названием «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь», изданных разными составителями — А. Л. и И. Н. Достоверно известна личность, стоящая за буквами «А. Л.». Это архимандрит Леонид, в миру Лев Александрович Кавелин. Относительно личности другого составителя, скрывающегося за инициалами «И. Н.», существует несколько версий. Поскольку не все публикаторы и исследователи, обращавшиеся к названным изданиям, четко их различали, автор статьи обращается к работам, в которых используются книги архимандрита Леонида и И. Н. В статье проводится тщательное сопоставление различных изданий книги, анализируются детали, появившиеся в более поздних изданиях. На основании установленных различий сделан вывод о том, что тексты этих книг не являются идентичными: во вторую книгу был включен текст первой, но при этом она была значительно дополнена. Предпринята попытка определения имени автора, скрытого за инициалами «И. Н.».

Ключевые слова: архимандрит Леонид (Кавелин), Абхазия, Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь, атрибуция, датировка, сокращения, публикация.

Информация об авторе: Василий Шамониевич Авидзба, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник, Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии, ул. Аидгылара, д. 44, 384900 г. Сухум, Республика Абхазия.

E-mail: v.avidzba@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 03.12.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 22.01.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Авидзба В. Ш. Об истории книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» и ее авторах-составителях // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 134–173.
<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-134-173>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 134–173. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 134–173. ISSN 2686-7494
Research Article

© 2023. Vasily Sh. Avidzba

Abkhaz Institute for Humanitarian Research named after D. I. Gulia
Sukhum, Abkhazia

About the History of the Book “Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it” and its Authors-compilers

Abstract: The article provides a comparative analysis of same-name books “Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it,” published by different compilers — A. L. and I. N. The person behind the initials “A. L.” is Archimandrite Leonid, in the world Lev Aleksandrovich Kavelin, while there are several versions regarding the identity of another compiler behind the initials “I. N.” Since not all publishers and researchers who referred to these editions clearly distinguished them, the author of the article refers to works that use the books of Archimandrite Leonid and I. N. later editions. The established differences make it possible to conclude that the texts of these books are not identical: the text of the first book was included in the second one and was significantly supplemented. The author of the article makes an attempt to establish the name of the author, hidden under the initials “I. N.”

Keywords: Archimandrite Leonid (Kavelin), Abkhazia, New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite, attribution, dating, abbreviations, publication.

Information about the author: Vasily Sh. Avidzba, PhD in Philology, Director of Research, Abkhaz Institute for Humanitarian Research named after D. I. Gulia of the Abkhazian Academy of Sciences, Aidgylara St., 44, Aidgylara St., 384900 Sukhum, Abkhazia.

E-mail: v.avidzba@yandex.ru

Received: December 03, 2022

Approved after reviewing: January 22, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Avidzba, V. Sh. “About the History of the Book ‘Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it’ and its Authors-compilers.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 134–173. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-134-173>

Не подлежит сомнению, что становление абхазоведения как научной дисциплины состоялось, прежде всего, благодаря трудам русских авторов. Не принижая роли и значимости различных сведений об Абхазии, оставленных европейскими путешественниками и учеными, очевидно, что в течение всего XIX в. количество публикаций, отражавших разные стороны жизни Абхазии постепенно увеличивалось, что в конечном итоге и определило появление новой региональной научной отрасли — абхазоведения. Состав и тематика этих публикаций весьма широки, начиная от газетных заметок и статей до отдельных брошюр и книг, в которых освещались вопросы исторического прошлого и настоящего абхазского народа. Безусловно, научная ценность и историческая достоверность этих работ неодинакова: одни из них содержат ценный материал, другие же поверхностны и тенденциозны.

Главным результатом явилось то, что для ученых они стали важнейшими источниками при исследовании различных культурно-исторических сюжетов. Хотя название страны официально переименовывалось (Сухумский военный отдел с 1864 г. и Сухумский военный округ с 1883 г.), многие авторы ее историческое название — Абхазия — выносили в заглавие своих публикаций. Одной из таких работ, к которым достаточно часто обращаются исследователи, является книга «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь». По различным библиографическим сведениям, книги под таким заглавием выходили дважды (1885, 1898/1899). Составители их обозначены инициалами «А. Л.» и «И. Н.». Кроме того, имеется еще издание с близким заглавием: «Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь на берегу Черного моря, в Абхазии, близ Сухума», составителем которой значится И. Н. По разным библиографическим сведениям эта книга выходила в 1901, 1903 и 1912 гг.

Отношение к книгам А. Л. и И. Н. у исследователей разное. Некоторые из них вторую книгу считают повторением первой, а ее состав-

вителя, чья личность не установлена, плагиатором. В статье об архимандрите Леониде (Кавелине) в «Абхазском биографическом словаре» о его труде сказано: «С некоторыми изменениями эта книга была переиздана (1898) после его смерти плагиатором И. Н.» [Бгажба: 356]. Это не единственный случай, когда к этому изданию и ее автору-составителю проявлено подобное отношение. Так ли это? Складывается впечатление, что далеко не все исследователи различали эти два издания. Поэтому возникает необходимость текстологического сравнения обоих изданий и установления личностей их составителей.

Первое издание книги под заглавием «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» было осуществлено в 1885 г., составителем ее обозначен А. Л. Второй раз эта книга под названием «Абхазия и ее христианские древности» была выпущена в 1887 г., составителем значился тот же автор, но уже как Архимандрит Л. Издания обеих книг было осуществлено в Москве, в одной и той же типографии. Третье по счету издание вышло также в Москве в 1898/1899 гг. Книге было возвращено первое название, а составителем значилось уже другое лицо — И. Н.

Достоверно известна личность, стоящая за буквами «А. Л.». Это архимандрит Леонид, в миру Лев Александрович Кавелин. Относительно личности другого составителя, скрывающегося за инициалами «И. Н.», существует несколько версий. Поскольку не все публикаторы и исследователи, как нам представляется, четко различали названные издания, обратимся к работам, в которых есть ссылки на книги архимандрита Леонида и И. Н.

Отметим, что выход в свет книги архимандрита Леонида в 1885 г. стал заметным явлением: издание цитировали, на него ссылались, его упоминали в библиографических сведениях. После издания книги с тем же названием, составленной И. Н., произошла определенная путаница. Не всегда понятно, какую именно книгу имел в виду тот или иной автор. Различного рода указания на эти издания имеются в публикациях еще конца XIX – начала XX вв.: П. С. Уваровой [Уварова: 113], П. П. Короленко [Короленко: 319], А. Ф. Городищева (настоящая фамилия — Селиванов) [Городищев: 61–66], М. Юркевича [Юркевич, 11], С. Уманца [Уманец: 227, 235], С. И. Васюкова [Васюков: 650], А. Кременецкого [Место: 21], Н. Державина [Державин: 2, 24].

В работах названных авторов используются различные формы обращения к рассматриваемым трудам: где-то дается только имя автора, где-то — название работы, причем не всегда полное; в одних случаях цитируется, в других — указывается в числе использованных литературных источников. При всей разности приемов обращения, точно можно сказать, что П. С. Уварова, П. П. Короленко и М. Юркевич имеют в виду первое издание, т. е. книгу 1885 г. выпуска, а А. Ф. Городищев, который неоднократно ссылается на работу архимандрита Леонида, — на второе издание, поскольку приводится название — «Абхазия и ее христианские древности». С. И. Васюков, А. Кременецкий, Н. С. Державин в своих работах обращаются к книге, составителем которой был И. Н. Обе работы упомянуты в одном случае — в статье Уманца «На Новом Афоне». Правда, приведенный год издания — скорее всего ошибочный (указан 1900 г.) [Уманец: 235]. К тому же процитированный текст совпадает (за исключением небольших изменений стилистического характера) с указанной страницей книги 1898 г. издания. В этой связи стоит отметить, что часто библиографические ссылки в то время не оформлялись по единым правилам научных изданий. Встречаются еще ошибки и неточности в датах, происходившие, возможно, из-за типографских погрешностей. Независимо от того, к какому из изданий обращались авторы публикаций того времени, их общая оценка цитируемых книг была вполне положительной, а отношение к автору доброжелательным или нейтральным. Только в статье Н. С. Державина «И. Н.» обозначен как «неизвестный автор», а его книга охарактеризована как «обширная», «хотя и компилятивная». Он подвергает сомнению изложенные в книге некоторые положения этнографического материала [Державин: 2, 24].

Во втором десятилетии XX в. сведения о названных книгах мы находим в работах В. В. Латышева, К. Д. Мачавариани, Н. И. Воробьева, М. И. Тарнава. Выдающийся русский эпиграфист-классик, филолог и историк В. В. Латышев неоднократно обращается к обоим книгам в связи с помещенными в них греческими надписями и их дешифровкой [Латышев: 170–173, 185, 192, 197]. При этом он заостряет внимание и на истории самих книг. В. В. Латышев отмечает: «В 1884 г. архимандрит Леонид (Кавелин) проводил лето в Симоно-Кананитской обители и, обратив внимание на отсутствие в русской литературе описания ее, составил таковое вместе с описанием всей Абхазии и древних па-

мятников христианства в ней и в следующем году выпустил его в свет отдельной книгой <...> В 1887 г. вышло второе издание этого труда, а в 1898 г. под тем же заглавием, какое носит труд архимандрита Леонида, появилось новое описание Абхазии и Симоно-Кананитской обители, на заглавном листе которого читается: “составил И. Н”. Указав в предисловии новейшие труды по исследованию Кавказа, потребовавшие исправлений в составленном арх. Леонидом описании Абхазии и обители, И. Н. на стр. 10-й говорит: “Вследствие этого из прежнего сочинения «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» мало измененными и только исправленными в редакционном отношении и дополненными позднейшими фактами останутся отделы: Исторический очерк Абхазии, Судьбы христианства в ней, Памятники христианства и Исторический очерк обители. Описание же современного состояния Симоно-Кананитского монастыря составлено мною по личным моим впечатлениям...”. Указанные в качестве “мало измененных” части труда арх. Леонида представляют в большинстве случаев простую перепечатку из этого труда, причем даже те фразы, где арх. Леонид говорит о себе в первом лице, остались не измененными. Таким образом, эти части в первом издании книги, по заглавию составленном И. Н., производят впечатление крайне странного плагиата» [Латышев: 170]. Вероятно, это мнение авторитетного ученого послужило основанием для отдельных исследователей считать книгу И. Н. результатом плагиаторства.

В «Описательном путеводителе по городу Сухуму и Сухумскому округу» (1913) К. Д. Мачавариани одна из книг о Ново-Афонском монастыре упомянута несколько раз: она значится в библиографическом перечне и в историко-этнографическом разделе, где речь идет о христианских храмах [Мачавариани: 20, 316, 322]. Хотя К. Д. Мачавариани не указывает год издания, очевидно, что он имеет в виду первое издание книги (1885) архимандрита Леонида. Обозначены имя автора и название самой книги, но главное, они были лично знакомы. Архимандрит Леонид вспоминал, как К. Д. Мачавариани консультировал его при написании этого труда [Абхазия 1885: 70]¹.

¹ Несмотря на то, что в тексте фамилия Мачавариани напечатана неверно (Мачариавели), не требует доказательств, что речь в данном случае идет о нем, поскольку сказано: «для сей главы мы заимствуем несколько

В информационно насыщенном «Указателе сочинений о Черноморском побережье Кавказа (Анапа – Турецкая граница)» Н. И. Воробьева книга архимандрита Леонида названа трижды — в разделах: «Общие сочинения», «География», «Археология, нумизматика». В первых двух случаях приводится первое издание книги, а в третьем — второе (1887). Дается также полное название работы с указанием годов изданий. При первом упоминании Н. И. Воробьев дает краткую справку о содержании книги [Воробьев: 25, 44, 129]. Единственным несоответствием является то, что в указателе имя автора книги (Леонид) предшествует церковному сану (архимандрит), тогда как в книге инициалы расположены в обратном порядке. Очевидно, что это сделано исходя из специфики справочно-библиографического издания. Кроме того, обращает на себя внимание тот факт, что Н. И. Воробьев в указателе, включающем сведения о 2267 публикациях [Колбая: 108], не упомянул книгу, составленную И. Н.

Еще одно указание на книгу И. Н. находим в брошюре М. И. Тарнавы «Краткий очерк истории Абхазской Церкви». В основу положен текст доклада «О необходимости определения положения Абхазской Церкви среди других Церквей», зачитанного на состоявшемся 24–27 мая 1917 г. в Сухуме съезде духовенства и выборных мирян абхазского православного населения Сухумского округа. Текст был написан и издан отдельной брошюрой для доказательства законности предоставления Абхазской Церкви права автокефальной и не снабжен научным аппаратом. Но автор перечисляет источники, послужившие материалом для доклада, а затем и брошюры. Среди названных 15 источников первым значится: «Архимандрит Леонид — Абхазия и в ней Ново-Афонский монастырь» [Тарнава: б]. Автор ограничивается перечислением работ, не указывая год издания. Тем не менее ясно, что имеется в виду первое издание (1985): это подтверждается и названием, под которым книга архимандрита Леонида выходила только один раз.

крупных и характеристических черт из рукописного сочинения о нравах абхазцев, написанного в роде повести учителем Сухумской инородческой школы г. Мачариавели, обязательно сообщенной нам самим автором». Хорошо известно, К. Мачавариани написал много работ о нравах и обычаях абхазов, и в те годы работал преподавателем Сухумской горской школы.

В советский период количество исследователей, обращавшихся к этим книгам, не уменьшилось, а увеличилось. Так, в труде С. П. Басария «Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении» (1923) указаны обе работы. Прямых цитат в тексте нет; они упоминаются в параграфе «Общие сочинения и география», где имеется перечень сочинений об Абхазии и абхазах: автором издания 1885 г. значится архимандрит Леонид, а 1898 г. — И. Н. Но в начале своей книги, где также перечислены литературные источники, «представляющие известную ценность <...> в рассматриваемом вопросе», среди прочих публикаций называется и издание 1898 г., автором которого обозначен некто Никифоров. Таким образом, из всех известных нам публикаций впервые фамилия «Никифоров» — как фамилия составителя книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» — вводится в работе С. П. Басария [Басария: 16, 167]. Поскольку с полными выходными данными обе работы указаны в библиографии, понятно, что исследователь различал эти два издания. Однако невозможно установить, какими сведениями автор обладал, когда указывал, что за инициалами И. Н. стоит Никифоров. Можем отметить только, что сам С. П. Басария был весьма информированным и много знающим человеком с активной жизненной позицией. Преподавал во многих учебных заведениях юга Российской империи; в составе группы народных учителей ездил за границу для изучения методики и организации начального образования (Германия, Австро-Венгрия, Швейцария, Италия), путешествовал по Северной Африке и Турции и т. д. [Хашба: 147–148]. Исходя из этого, можно предположить, что фамилию Никифорова С. П. Басария указал не случайно, на это у него были определенные основания.

Пожалуй, наибольшее количество упоминаний (свыше 20) рассматриваемых книг встречаем в труде Д. И. Гулиа «История Абхазии». Указание на оба издания содержится в списке источников, в многочисленных цитатах и отсылках [Гулиа: 1, 2, 37, 55, 60, 99, 135, 143, 162, 185, 187, 188, 215–218; 220, 318]. В нескольких случаях автор прямо пишет, что использовалась книга «Абхазия и в ней Ново-Афонский монастырь», составленная И. Н. и изданная в 1898 г. В библиографическом списке значится также и вышеупомянутая книга, под названием «Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь на берегу Черного моря, в Абхазии, близ Сухума». В выходных данных место издания — Одесса, а время — 1903 г.

В статье В. И. Стражева «Руинная Абхазия» (1925) четырежды указывается второе издание книги архимандрита Леонида (1887) и один раз книга, составленная И. Н. [Стражев: 141, 145, 145, 147, 158]. Причем в одном случае автор обращается к обеим книгам на одной и той же странице.

В приложении книги Г. Ф. Чурсина «Материалы по этнографии Абхазии», где дана литература об абхазах, приведены оба издания с одинаковым названием — 1885 и 1898 гг. Годом издания второй книги указывается 1899-й. Издание прокомментировано следующим образом: «Этнографические сведения (в “географическом очерке” стр. 19–59) заимствованы у Н. М. Альбова, частью у Г. А. Рыбинского» [Чурсин: 254–256]. Это краткое замечание Г. Ф. Чурсина, как будет показано ниже, является важным для атрибуции двух одноименных книг. Отметим, что работы Н. Альбова и Г. Рыбинского вышли позднее книг, составленных архимандритом Леонидом.

В ценной для своего времени книге И. Е. Адзинба имеется ссылка на книгу И. Н. Но в ней указан неверный год издания (1893 вместо 1898) и некорректно приведена цитата [Адзинба: 79]. Труд издавался после смерти автора, и публикаторы не проявили должной внимательности.

Книги архимандрита Леонида и И. Н. использованы в работах краеведа и историка В. П. Пачулиа. В его научно-популярном очерке «По историческим местам Абхазии» книга И. Н. указана в библиографии [Пачулиа: 83]. В изданной спустя 12 лет в Москве другой работе исследователь цитирует книгу архимандрита Леонида: «...отдельные церковные деятели занимались полезными исследованиями, правда, оставаясь на позициях христианской религии. Так, например, новофонский архимандрит Леонид (Каверин) написал в 1885 г. работу “Абхазия и ее христианские древности”, которая познакомила русского читателя с многочисленными христианскими памятниками Абхазии. Некоторые памятники, опубликованные в этой работе, к сожалению, уже погибли для науки. Это обстоятельство наряду с тем, что в книге был дан первый исторический очерк Абхазии, подчеркивает важность работы Каверина» [Пачулиа 1968а: 17–18]. Как видно, В. Пачулиа заслуженно дает положительную оценку книге архимандрита Леонида, несмотря на характерный в то время ритуальный упрек по поводу религиозности автора. Вместе с тем, отметим неточности и противо-

речия. Во-первых, искажена фамилия автора: Каверин, а не Кавелин; во-вторых, название книги не соответствует году издания. Книга архимандрита Кавелина была переиздана под названием «Абхазия и ее христианские памятники» в 1887 г. В библиографической части сам автор устраняет эту ошибку [Пачулиа 1968а: 135]. Наконец, о Леониде не был священником Ново-Афонского монастыря. В другой работе — «Падение Анакопии» — В. Пачулиа ссылается на книгу И. Н. и приводит легенду из нее о кончине Иоанна Златоуста в Комане [Пачулиа 1986b: 140–141].

Рассматриваемые нами издания цитируются или упоминаются во многих работах Г. А. Дзидзария: «Соломон Званба: Биографическо-библиографический очерк» (1949), «Народное хозяйство и социальные отношения в Абхазии в XIX веке» (1958), «Из истории мореходства в Абхазии» (1959), «Присоединение Абхазии к России и ее историческое значение» (1960), «Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия» (1975, 1982), «Формирование дореволюционной абхазской интеллигенции» (1979), «Ссылные декабристы на Западном Кавказе» (1990) [Дзидзария 1: 172, 288, 308, 319; 2: 412; 3: 583; 4: 566, 574, 592]. В этих трудах он чаще обращается к тексту книги И. Н. (1898). Заметим, что Г. А. Дзидзария принадлежит к числу тех немногих исследователей, которые в примечаниях к своему тексту часто дают биографические сведения об авторах, на книги которых они ссылаются. В данном же случае, об архимандрите Леониде отмечено, что он был наместником Троице-Сергиевой лавры, а относительно И. Н. — информация отсутствует.

Ссылки на рассматриваемые нами книги реже, но все же встречаются в трудах Ш. Д. Инал-ипа. В частности они использованы в его работах: «Абхазы» (1960, 1965) и «Вопросы этно-культурной истории абхазов» (1976), «Ступени к исторической действительности» (1992) [Инал-ипа 1960; Инал-ипа 1965; Инал-ипа 1976; Инал-ипа 2017]. Он обращается к выпускам книг 1887 и 1898 гг. Ш. Д. Инал-ипа в книге «Абхазы» больше ссылается на книгу архимандрита Леонида, а в остальных случаях — на труд И. Н. Второе издание книги «Абхазы» было переработано и значительно дополнено. Ш. Д. Инал-ипа сокращает количество ссылок на рассматриваемые нами издания, но в добавленном введении дает следующую оценку: «Едва ли не самым первым опытом систематизации материалов по истории Абхазии, в особенно-

сти церковной истории, является книга “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь”, автор которой скрыл свое имя под инициалами И. Н. (второе дополненное издание 1899 г.) [Инал-ипа 1965: 12]. Здесь мы в очередной раз обнаруживаем, что годом издания сочинения И. Н. обозначен 1899-й. В работе «Ступени к исторической действительности» Ш. Д. Инал-ипа дважды ссылается на издание, осуществленное И. Н., и опять год выхода книги указан как 1899-й. Однако Ш. Д. Инал-ипа не всегда дает полные выходные данные: в одном случае не проставлены инициалы составителя, в другом — название книги дано в усеченной форме — «Абхазия». Это повторено и в указателе литературных источников, а инициалы И. Н. и полное название книги вовсе проигнорированы, хотя в тексте работы один раз они встречаются. Автор использует книги А. Л. и И. Н. в виде цитат, ссылок, отсылок. В одном случае он полемизирует с мнением архимандрита Леонида, находя в его книге противоречия по поводу отношения абхазов к рыболовству.

Указание на книгу архимандрита Леонида 1885 г. с оценочной характеристикой имеется в работе М. О. Косвена «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке». В третьей ее части, касающейся библиографии по Абхазии 1880-х гг., среди других изданий названа и «Абхазия и в ней Ново-Афонский монастырь»: «Содержащиеся в этой книжке исторический и этнографический очерки представляют собой ничтожные компиляции по литературным источникам. Автор — архимандрит Леонид» [Косвен: 161]. Сложно однозначно сказать, чем вызвана такая резкая критическая оценка именитого ученого, можно лишь предположить, что она имеет религиозную подоплеку. В атеистическую эпоху научная ценность трудов церковнослужителей не одобрялась и всерьез не воспринималась. В пользу такой трактовки говорят и другие обстоятельства: во-первых, М. Косвен в несвойственной ему манере приводит неполное название книги (отсутствует «Симоно-Кананитский»), во-вторых, не называет ни одно издание книги И. Н. Так или иначе, данная им оценка — «ничтожные компиляции» — является несправедливым в отношении как одной, так и второй книги. Если дело обстоит бы так, то другие исследователи не уделяли бы им столько внимания. Что касается компилятивности работы, то автор первого издания признавал, что им используются литературные источники, разбросанные в разных печатных органах.

Главное же достоинство книги состояло в том, что именно в ней впервые, пусть и в схематичной и неполной форме, иногда и в ошибочных трактовках, но все же был представлен исторический путь, пройденный абхазским народом.

Разнобой и неточности по отношению к А. Л. и И. Н. и их книгам содержатся в работах Л. Г. Хрушковой «Цандрипш», «Восточное Причерноморье в византийскую эпоху» и «Раннехристианские памятники восточного Причерноморья» [Хрушкова 1985; Хрушкова 2018; Хрушкова: 2002]. В библиографии первой из них, где источники даны в алфавитном порядке, работа архимандрита Леонида значится под первым номером, а И. Н. — под номером 65. При этом книга архимандрита Леонида указана как состоящая из двух томов, а годы их выхода в свет, как 1885–1888. Такие данные неверны: поскольку эти книги не представляют собой двухтомник, а являются разными изданиями одного сочинения с разными названиями, выпущенными соответственно в 1885 и 1887 гг. Более того, в отношении книги И. Н. сказано, что она «представляет собою почти буквальную перепечатку работы, указанной под № 1» [Хрушкова 1985: 11, 102, 105]. Такое утверждение верно лишь в отношении одной из частей книги, а именно той, где освещены вопросы истории храмов Абхазии. Автор солидарна с мнением В. В. Латышева о плагиате в отношении И. Н. Но если у Латышева об этом сказано как о «крайне странном» факте, то Хрушкова категорично пишет, что «эта книга без малейших изменений была перепечатана неизвестным автором, который скрылся под инициалами И. Н.» [Хрушкова 2002: 15]. По этой причине она ссылается только на сочинение архимандрита Леонида [Хрушкова 2002: 15, 43, 55, 56, 186, 381, 442, 461].

В другой монографии «Восточное Причерноморье в византийскую эпоху» Л. Г. Хрушкова опять же ссылается на книгу архимандрита Леонида, но в библиографии выходные данные выпуска книги обозначены как: «1882 (2-е изд. 1891)» [Хрушкова 2018: 37, 67, 134, 182, 410]. Рассматриваемые книги упомянуты в работе Г. А. Амичба «Новый Афон и его окрестности». В ней имеются отсылки на них: на А. Л. один раз, и дважды на И. Н. Причем во втором случае они упомянуты вместе: «Авторы трудов “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь”, которые известны только по инициалам: А. Л. и И. Н., впервые опубликовали памятники греческого письма из Ана-

копии в 1885 (С. 50–56) и в 1898 (С. 99–103) гг. с некоторыми неточностями и ошибками» [Амицба: 17, 52].

Из приведенной цитаты ясно, что Г. Амицба не считал тексты обеих книг идентичными и различал их авторов. Правда, к тому времени уже было хорошо известно, что за А. Л. стоял архимандрит Леонид, в миру — Лев Александрович Кавелин.

В постсоветской научной литературе продолжена традиция использования работ архимандрита Леонида и И. Н. Они встречаются в публикациях Д. К. Чачхалиа. В его сборнике статей «Абхазская Православная церковь» имеется следующая информация: «1884 г. Русский церковный историк, настоятель Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Леонид (Кавелин) находится в Ново-Афонском монастыре и пишет церковную историю Православной Абхазии», и при перечислении событий следующего, 1885 г., добавляет: «В Москве выходит книга архимандрита Леонида “Абхазия и ее христианские древности”. Эта первая книга по истории Абхазии и Абхазской церкви издана в пользу Абхазской миссионерской школы, находящейся при Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре» [Чачхалиа: 34–35]. Очевидно, что в данном случае приведено заглавие второго издания, предназначавшегося «в пользу миссионерской абхазской школы», а в первом издании было — «в пользу строящейся обители». Между тем в примечаниях к прибавлениям верно приводятся и название, и год выпуска второго издания. В другой его статье «Моквский кафедрал» в примечаниях дана отсылка: «Кавелин (Архимандрит Леонид). Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» (сост. И. Н.) М.: 1898» [Чачхалиа: 90–91]. В данном случае невозможно понять, по какой причине совмещены имена обоих авторов-составителей в одном издании. Стоит отметить, что редактором книги был Димитрий Дбар, тогда еще студент Московской духовной семинарии, на публикациях которого мы остановимся ниже.

Книга 1898 г. цитируется в монографии А. Б. Крылова «Постсоветская Абхазия», но без обозначения инициалов автора-составителя [Крылов: 190–191, 262]. В библиографии «Афон и Русская Церковь», составленной протоиреем А. Просвириным, отмечены все три книги. Сначала дано полное название издания 1885 г. с уточнением, что имя автора раскрыто по второму изданию, а также имеется отсылка для сравнения на книгу, автором которой, по его мнению, является ие-

росхимонах Нифонт [Просвирина: 216]. Затем даются сведения о том, что И. Н. осуществил издание книги дважды: в 1898 и 1899 гг. В первом из них автор указан в квадратных скобках: «Нифонт, иеросхимонах, наместник Старо-Афонского монастыря», а объем книги приводится как состоящий из 339 страниц [Просвирина: 225].

В книге Е. К. Аджинджала «Из истории христианства Абхазии» о рассматриваемых нами изданиях говорится в обзоре литературы по истории христианства Абхазии. Их упоминание сопровождается оценками. В частности, сказано: «Особенно необходимо отметить первый солидный труд не только по истории христианства, эту и первую объемную монографию по истории Абхазии — “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь” (Москва, 1885) архимандрита Леонида (Кавелина). Труд этот был переиздан в 1887 году с названием “Абхазия и ее христианские древности”. <...> И в 1898 году вышеназванная книга архимандрита Леонида с дополнением иеромонаха Нифонта» [Аджинджал: 11–12]. Таким образом, Е. К. Аджинджал впервые дает историю текстовой эволюции одноименных сочинений. Одновременно с этим он, вслед за А. Просвириным, утверждает, что автором дополненного варианта был иеромонах Нифонт. Отметим, что редактором и автором предисловия этой книги был тот же Дмитрий Дбар.

В работах А. Л. Папаскира также имеет место указание на книги с одинаковым названием. В библиографии его труда «Абхазия в русской прозе XIX столетия» названа работа И. Н., а год издания представлен как 1899-й [Папаскир 2004: 167]. В другом труде этого автора — «Обезы в древнерусской литературе и проблемы истории Абхазии» — опять указывается тот же год выхода книги (1899), а инициалы автора обозначены как — «И. К.» [Папаскир 2005: 506]. Кроме того, в именном указателе отсутствуют инициалы данного автора. Неверное указание инициалов можно было бы принять за опечатку, если бы то же самое не было повторено во втором издании того же труда А. Л. Папаскира, где, кстати, год выпуска книги изменен на 1898-й [Папаскир 2021: 708].

Неоднократно обращается к рассматриваемым книгам иеромонах Дорофей (Дбар). В библиографической части его брошюры «Краткий очерк истории Абхазской Православной церкви» (2005) названы издания 1885, 1887, 1898 гг. с точным указанием выходных данных [Доро-

фей 2005: 33]. А в его монографии «История христианства в Абхазии», изданной в том же году, дано следующее развернутое объяснение: «В 1885 г. в Москве была издана книга архим. Леонида (Кавелина) “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь”. Эта одна из лучших дореволюционных работ по истории христианства в Абхазии. Архим. Леонид ознакомился с христианскими древностями в Абхазии во время своего пребывания в Ново-Афонском монастыре в 1884 г. В том же году он напечатал небольшую брошюру “Путешествие на Кавказ и пребывание в Ново-Афонском монастыре”. В 1887 г. в Москве труд архим. Леонида “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь” был переиздан под названием “Абхазия и ее христианские древности”. В 1898 г. было осуществлено новое издание работы архим. Леонида с дополнениями иеромонаха Нифонта» [Дорофей 2005: 10–11]. Как видно, в данном случае повторена история книги, изложенная Е. К. Аджинджалом. Но дана дополнительная информация о предварительном выходе в свет другой брошюры архимандрита Леонида (1884).

Таким образом, эти два автора совершенно четко и последовательно излагают историю издания книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь», указывая на происходившие изменения в названиях и смену автора-составителя. Казалось бы, очередность выхода книг установлена, и нужно ее придерживаться. Однако в некоторых последующих исследованиях неувязки с выходными данными продолжились.

В другой статье Дорофея (уже в сане архимандрита) подвергается сомнению, что составителем книги 1898 г. был иеромонах Нифонт. Указывается, что относительно инициалов И. Н. «высказано также мнение», что автором «расширенного и дополненного издания работы архим. Леонида 1899 г. является Иван Никифоров» и дается ссылка на книгу «Искусство абхазского царства» [Дорофей 2020: 79]. Здесь же, в списке литературы, где даны все три книги, труд И. Н. представлен как издание «новое, значительно измененное и дополненное» [Дорофей 2020: 96].

Действительно, в разделе, написанном А. С. Агумаа в коллективной монографии «Искусство абхазского царства», сказано: «В 1885 г. вышла книга архим. Леонида (Л. А. Кавелина), посвященная Ново-Афонскому монастырю, а затем, в 1898 г. продублировавшая ее (с частичными до-

полнениями) книга Ивана Никифорова» [Агумаа: 228]. Далее в приводимом им каталоге фотографического материала А. С. Агумаа 5 раз ссылается на И. Н., везде в квадратных скобках расшифровывая эти инициалы как Иван Никифоров [Агумаа: 228, 236, 237]. Напомним, что А. С. Агумаа не первый, кто называет И. Никифорова, скрывающегося за инициалами И. Н.: раньше эту фамилию (правда, без имени) называл С. П. Басария.

Нужно добавить, что архимандрит Дорофей (Дбар) использует книгу А. Л. и в другой своей работе — сборнике статей и интервью, где ссылается исключительно на второе издание «Абхазия и ее христианские древности» [Дорофей 2012: 15, 95, 96, 109, 230, 231].

Информация о книгах с одинаковым названием «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» дана в приложении к монографии В. А. Бигуаа «Абхазский исторический роман». Автором, стоящим за инициалами И. Н., В. Бигуаа называет Игумена Никона [Бигуаа: 536]. Таким образом дается еще один вариант расшифровки инициалов.

Ссылки на книги архимандрита Леонида содержатся в статье Э. М. Чкок-Эшба «Из истории русского монастыря св. Пантелеймона на горе Афон (Греция) XIX в.». В приведенной в ней цитате дана ссылка в следующем виде: «И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь». Изд. 2. М.: 1887. С. 328» [Чкок-Эшба: 99]. Эти выходные данные не корректны. Во-первых, в указанной книге не отмечено, что она является вторым изданием; во-вторых, вышедшая в 1887 г. вторым изданием книга, как мы знаем, имела иное название, а ее составителем обозначен архимандрит Л., а не И. Н. Кроме того, издание не содержало то количество страниц, о котором говорит исследователь. Еще в цитируемом тексте произведена замена одного слова («специально» вместо «нарочно»), а также неточно указана страница (125-я вместо 124-й) [Чкок-Эшба: 99].

В первом томе труда С. М. Сакания и Г. В. Требелевой «Позднантичные и средневековые христианские храмы Северо-Восточного Причерноморья» используется исключительно труд архимандрита Леонида. Самого его в своем предисловии авторы называют «знаменитым» [Сакания: 5]. В данной книге приводится описание христианских архитектурных памятников западной части Абхазии, сопровождаемое указанием специальной литературы о них. Первое издание кни-

ги архимандрита Леонида упоминается при описании следующих храмов: Пицундского, Бзыбского, храма в Амбаре и Крестово-купольного Анакопийского храма св. апостола Симона Кананита. Это же издание наличествует в перечне литературных источников ко всей книге [Сакания: 27, 54, 62, 91, 127]. Ссылки на нее указываются не как в книге (А. Л.), а по фамилии и в скобках церковный сан и имя — «Кавелин Л. (Архимандрит Леонид)». В одном случае в выходных данных указано, как у Л. Г. Хрушковой, — «1885–1888 и тома 1–2».

Книги А. Л. и И. Н. цитируются и комментируются в работе А. Ю. Скакова «Сухумский район Республики Абхазия: история и современность». Автор полемизирует с ними по поводу места кончины и первоначального погребения св. апостола Иоанна Златоуста, придерживаясь точки зрения, что это имело место не в Абхазских Команах, а в Команах Понтийских [Скаков: 110–113, 240]. По поводу самих книг и их составителей автор пишет: «Книга Архимандрита Кавелина была переиздана в 1887 г. под названием “Абхазия и ее христианские древности”, а в 1898 (1899) г. была опубликована книга некоего И. Н. (Ивана Никифорова или иеромонаха Ново-Афонского монастыря Нифонта) с тем же названием: “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь”, где главка о Каманах (с. 123–127) дословно повторяла текст из книги А. Л. (Кавелина) 1885 г. Впрочем, считать это плагиатом не приходится, так как на с. 254 автор прямо говорит о своем заимствовании и высказывает некоторые собственные мысли» [Скаков: 112].

Первые два издания книги архимандрита Леонида с полными выходными данными отражены в библиографическом указателе «Историография и источниковедение истории Абхазии XIX – начала XX века» [Историография: 280, 285, 286], подготовленном сотрудниками Северо-Кавказского федерального университета и Абхазского института гуманитарных исследований. В нем книга И. Н. не упомянута.

Проведенный обзор использования разных изданий книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симона-Кананитский монастырь» позволяет сделать следующие выводы:

1. С момента выхода в свет обе книги привлекали внимание широкого круга публицистов и исследователей.
2. У некоторых авторов в отношении книги И. Н. заметно предубеждение, что ее текст полностью дублирует работу архимандрита Леонида.

3. Только в работах рубежа прошлого и нынешнего веков дается точная последовательность выхода в свет разных изданий.

4. Отношение к личности и работе архимандрита Леонида, за редким исключением (М. О. Косвен), весьма благосклонное, несмотря на то, что некоторые авторы опровергают те или иные положения его сочинения.

5. Инициалы И. Н. имеют различные распознавания: Иван Никифоров, иеромонах Нифонт или иеросхимонах Нифонт, игумен Никон.

6. При расшифровке этих инициалов не приводятся никакие биографические сведения.

7. В работах отдельных исследователей при ссылках на рассматриваемые книги имеют место неточные указания на их выходные данные и некорректные цитирования.

8. Ошибки и неточности не всегда устраняются при переизданиях, а в некоторых случаях и вовсе умножаются.

9. Эти ошибки могут являться следствием как невнимательности самих авторов, так и редакторских погрешностей.

После проведенного выше обзора необходимо ответить еще на некоторые вопросы. Во-первых, нужно сопоставить тексты книг, показать, в чем заключаются их сходства и различия. Во-вторых, важно выяснить, справедливо ли мнение о книге И. Н. как о результате плагиаторства. В-третьих, необходимо установить личность И. Н. и собрать имеющиеся сведения о нем.

Для решения этих задач нам необходимо провести сравнительный анализ обеих публикаций: в основном мы будем сравнивать книги с одинаковым названием, в необходимых же случаях используем и промежуточное издание.

Обратимся к выходным данным всех трех изданий. В первом составе обозначен как «А. Л.», во второй книге как «А. Леонид», и в третьей как «И. Н.». Все три книги были изданы в Москве. Первая была выпущена в типографии В. Ф. Рихтера, а вторая и третья — в типографии И. Ефимова. Цензором первых двух изданий был протоирей Платон Капустин, а третьей — священник Григорий Дьяченко. На титульной странице книги 1885 г. отмечено: «в пользу строящейся обители», а в книге 1887 г. — «в пользу миссионерской абхазской школы, находящейся при Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре». Как видно, все три издания пересекались: в одном случае — бла-

годаря цензору, в другом — благодаря издательству. Две первые книги были изданы при жизни архимандрита Леонида († 1891), а третья — после его кончины. Изменение названия книги во втором издании — «Абхазия и ее христианские древности» — вызвано тем, что в ней отсутствуют предисловие и вторая часть, посвященная истории и деятельности Ново-Афонского монастыря. Поэтому она меньше по объему, содержит 106 страниц.

Что касается объема третьей книги, составителем которой выступал И. Н., то он значительно превосходит объем предыдущих. Первое издание книги архимандрита Леонида с тем же названием состоит из 143 страниц, включая оглавление и сведения об опечатках. Книга же И. Н. содержит 343 страницы. Это при том, что формат и размеры шрифта в обоих изданиях одинаковы. Таким образом, книга И. Н. почти в два с половиной раза превышает книгу, автором которой является архимандрит Леонид. Следовательно, их тексты не могут быть идентичными. Различия видны также в подзаголовках и оглавлениях книг. Подзаголовков книги Леонида Кавелина: «С планом Абхазского приморского берега, с 21-м рисунком памятников христианства в Абхазии и с планом Ново-Афонского монастыря». В книге И. Н. отсутствуют данные о количестве иллюстраций, хотя их число умножено. Оглавление книги, где составителем значится И. Н., структурировано и имеет большее количество разделов. Предисловия в книгах разные: у архимандрита Леонида оно состоит из двух страниц, а у И. Н. — из двенадцати.

Предисловие И. Н. снимает многие вопросы относительно истории предыдущих изданий и ее автора-составителя. В нем сказано: «В 1885 году появился в печати труд Архимандрита Леонида (бывшего наместника Троице-Сергиевой лавры): “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь”. Москва. До того времени не имелось еще ни одного цельного, хотя бы и краткого, описания Абхазии» [Абхазия 1898: 5]. Ниже дополнено: «В 1887 году “Абхазия и ее христианские древности” вышла уже вторым изданием (“исправленным и умноженным”). Исправления и дополнения заключались главным образом в примечаниях, сделанных известным грузинским историком и археологом Д. З. Бакрадзе, под руководством которого была составлена и новая, более совершенная карта Абхазии и Самурзакани, а также — в сообщении некоторых данных, относящихся к Ново-Афонскому монастырю, как-то: о присоединении к нему Пицунды,

возобновлении и освящении знаменитого Пицундского храма и т.д.» [Абхазия 1898: 5–6]. Заметим, что в самой книге роль Д. Бакрадзе по подготовке второго издания не отмечена.

Необходимость издания своей книги И. Н. объясняет тем, что со времени выхода в свет предыдущих прошло много времени, в течение которого были опубликованы работы, содержащие новые сведения. Он дает свою оценку некоторых специальных работ, посвященных кавказской тематике и, в частности, абхазской. В этой связи И. Н. отмечает: «...сведениям, собираемым даже в настоящее время, далеко не всегда можно довериться; к этой категории относятся сведения, заимствованные не из первых, а из десятых рук и при этом без основательной критической проверки, а также сочинения тех кавказских писателей, которые руководятся известной предвзятой идеей» [Абхазия 1898: 7–8].

Аргументируя свою оценку более ранних публикаций, И. Н. приводит статью А. Н. Введенского «Абхазцы. По поводу сочинения г-на Дубровина “Очерк Кавказа и народов, его населяющих”» и справедливо отмечает, что в ней «с большой основательностью доказывается ошибочность взглядов г-на Дубровина на жизнь и нравы абхазцев» [Абхазия 1898: 7]. Из современных ему изданий выделяет работы Н. М. Альбова и Г. А. Рыбинского, на которые в качестве источников и опирается в своем сочинении. Свой выбор И. Н. мотивирует так: «Господа Альбов и Рыбинский при изучении края руководствовались только любовью к науке; как люди русские, они чужды тех враждебных отношений и предвзятых взглядов, которые сложились исторически и традиционно поддерживаются еще и до сих пор между различными народностями, населяющими Кавказ и Закавказье. Вследствие этих весьма важных условий, авторам легче было сохранить вполне объективное, беспристрастное отношение к населению. Сочинения их чужды разного рода натяжек, нередко встречаемых в отчетах официального характера. Характеристика же абхазцев, как результат личных наблюдений, отличается жизненностью. Возможность употребить достаточно времени на разностороннее изучение края и населения его предохранило авторов от таких грубых ошибок, в которые часто впадают иностранцы-туристы, составляющие свои корреспонденции и даже серьезные отчеты в ученые общества на основании только поверхностного ознакомления с той или другой страной» [Абхазия 1898: 9].

Здесь же И. Н. сообщает, что часть о Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре остается «малоизмененной», а разделы «Исторический очерк Абхазии», «Судьбы христианства», а также о памятниках христианства и исторический очерк обители подвергнуты только «исправлениям в редакционном отношении» и дополнены «позднейшими фактами» [Абхазия 1898: 10].

Кроме того, И. Н. в своем предисловии дает обзор большого числа изданий, которыми он пользовался. Полноту научных сведений о Закавказье, в том числе и об Абхазии, И. Н. считает недостаточной. По мнению автора, в числе неисследованных и остающихся пока еще «темными» являются вопросы антропологии, этнологии, этнографии и археологии. В то же время он указывает на труды, заслуживающие внимания, некоторые из них цитируются: работы венгерского ученого Е. фон-Зичи, Н. К. Зейдлица, Л. П. Загурского, И. Пантюхова, К. О. Гана, В. И. Чернявского, Ю. П. Проценко и др. Все приведенные выше материалы предисловия к книге И. Н. отсутствуют в предисловии к сочинению архимандрита Леонида, имеющего иной вид.

И. Н. проявляет осторожность и дает своему труду скромную оценку: «При всем сравнительном богатстве современных источников для описания Абхазии, — пишет он, — я отнюдь не задавался мыслью придать настоящему труду вполне научное значение; всякие попытки к каким-либо категорическим заключениям в этом случае мне кажутся преждевременными» [Абхазия 1898: 10–11].

Основные части книг архимандрита Леонида и И. Н. также имеют различия. Остановимся на главных из них. Книга архимандрита Леонида открывается «Географическо-историческим очерком», состоящим из 10 страниц, тогда как у И. Н. географическому очерку посвящен отдельный, большой раздел в 45 страниц. Во второй из этих книг отсутствует отдельный раздел, посвященный нравам и обычаям абхазов, который имеется в сочинении архимандрита Леонида. У И. Н. эта часть в значительно дополненном виде включена в главу «Географический очерк». В данной части он обильно использует информацию из работ Н. М. Альбова и Г. А. Рыбинского. Здесь даны более подробные географические сведения: координаты занимаемой Абхазией территории, названия гор и вершин с указанием их высот, климатические особенности времен года, богатство флоры, культурных растений, фауны и т. д. Рассматриваемый текст не повторяет книгу архимандрита Ле-

онида. В некоторых случаях даже фактический материал подвергается уточнениям или изменениям. Так, перечисленные у И. Н. реки не совсем совпадают с теми, которые названы в первой книге; имеются различия в статистических данных о численности населения и т. д. Большая часть главы состоит из сведений о жизни коренного абхазского населения, его связях и взаимоотношениях с соседними народами. Даются оценочные суждения, содержащие как положительные, так и отрицательные характеристики. Позитивных примеров намного больше.

И. Н. в своем сочинении стремится контурно охватить чуть ли не все стороны жизни абхазов. Здесь говорится об их внешнем — антропологическом типе, жилищах, хозяйственном укладе, возделываемых культурах, домашнем устройстве и внутрисемейных отношениях, одежде, воспитании, молочном родстве, пище, гостеприимстве, языке, музыкальных инструментах, песнях, танцах и преданиях седой старины. Но всю эту часть нельзя считать вполне оригинальной: многое заимствовано, как было отмечено выше, из работ Н. М. Альбова, Г. А. Рыбинского и некоторых других авторов. Причем эти заимствования весьма значительны, иногда они составляют целые страницы. В данном случае заслуга автора состоит в том, что сведения на разнообразные темы, опубликованные в других работах и в разное время, он объединил в одной книге.

Важно отметить, что И. Н. называет источники заимствуемых текстов. В отдельных случаях он не соглашается с доводами авторов, прямо или косвенно вступая в спор с ними. Не всегда вносимые И. Н. «исправления» или дополнения верны. Так, например, у Н. М. Альбова о самурзаканцах сказано, что они являются «племенем абхазского происхождения со значительной примесью мингрельского элемента» [Альбов: 106], и приводятся доводы, подтверждающие это заключение. Этот же текст использует И. Н., но со ссылкой на корреспондента одной кавказской газеты также добавляет, что самурзаканцы — «народ абхазского племени, отделившиеся от абхазцев в силу исключительно религиозных причин» [Абхазия 1898: 26].

Такое утверждение не вполне отражает действительную картину исторического процесса. Во внутреннем этническом размежевании самурзаканцев от остальной части абхазского народа религиозный фактор, безусловно, имел место, но он не являлся главным. Здесь мы имеем дело с совокупностью причин, где политический момент все-таки

был более важным и определяющим. Вообще в текстах обоих сочинений самурзаканцам уделено достаточно большое место. В книге И. Н. приводится даже текст документа, в котором император Николай I выразил милость и доверие «любезно-верному самурзаканскому племени» [Абхазия 1898: 104].

В конце главы «Судьбы христианства в Абхазии» к тексту архимандрита Леонида имеются дополнения, сделанные И. Н. Здесь приведен список Абхазских епископов, кафедра которых с 1851 г. находилась в Сухуме. Список этот состоит из 8 имен с указанием периодов, когда каждый из них возглавлял эту кафедру. Далее идут рассуждения о необходимых мерах, которые могли бы послужить широкому распространению христианской веры в Абхазии. Для этого автор считает желательным подготовить священников из абхазской среды: «Необходимо, сверх широкого развития церковно-приходских школ, открытие в Новороссийске духовного училища для самурзаканцев, абхазцев и русских поселенцев» [Абхазия 1898: 89].

В главе книги архимандрита Леонида «Памятники христианства в Абхазии» приведены сведения об 11 храмах, данные о 5 из них заимствованы из сочинения Д. Бакрадзе «Кавказ в памятниках христианства» [Абхазия 1885: 28]. И. Н. в эту главу вносит незначительные дополнения. В частности, в разделе о Пицундском храме он упоминает о событии, произошедшем уже после написания книги архимандрита Леонида. А именно о том, что в 1885 г., «по Высочайшему соизволению, Пицундский храм присоединен к Ново-Афонскому Симоно-Кананитскому монастырю, с поземельным наделом в 1049 десятин, в который входит прибрежная сосновая роща и рыбное озеро Инкит» [Абхазия 1898: 225]. Говорит он и о предварительно произведенных внешних и внутренних работах в храме. Указывает точную дату, когда состоялось торжественное его освящение — 3 сентября 1885 г. Подчеркивается важность события, в котором приняли участие духовные и светские официальные лица. Освящение храма в присутствии главноначальствующего Кавказского края генерал-адъютанта А. М. Дондукова-Корсакова совершил экзарх Грузии, высокопреосвященнейший Павел. Сказано и о том, что прибывших посетителей было так много, что их «не вмещал в себе пустынный храм». Сообщено о том, что произнесенная про странная речь высокопреосвященнейшего Павла опубликована в журнале «Православное обозрение» за декабрь 1888 г.

В разделе о храме в урочище Амбара И. Н. опустил последний абзац текста книги архимандрита Леонида, где говорится о произведенных фотографом снимках. В разделе, относящемся к Анакопийскому храму, И. Н. дополнил информацию о найденном в 1866 г. в развалинах церкви камне с греческой надписью. Здесь он высказал свою точку зрения по поводу датировки этой надписи и ее содержания. В книге архимандрита Леонида также не был выделен 7-й раздел данной главы. Этот недостаток у И. Н. исправлен и отмечен подзаголовок: «7. Диоскурий — Севастополь (Сухум)» [Абхазия 1898: 127].

Приложения к 1-й главе сочинения архимандрита Леонида повторены и в книге И. Н., но в конце они существенно дополнены историческими сведениями. Автор расширил круг литературных источников ссылками на работы Д. Бакрадзе, К. Гана, Ж. Шардена и др.

И. Н. внес уточнения и дополнения и в часть, относящуюся к Ново-Афонскому монастырю. Это касается как географических данных, описаний местности, где расположен монастырь, так и сообщений о произведенных новых хозяйственных постройках. Здесь же говорится о посещении императором Александром III Ново-Афонского монастыря в 1888 г., сообщается, что аллея, по которой он спускался в сопровождении о. игумена Иерона, в честь этого названа «царской аллеей». Раздел «Исторический очерк обители» книги архимандрита Леонида в сочинении И. Н. подвергнут незначительным сокращениям. В частности, в книге И. Н. отсутствует небольшой раздел «День монастыря, отзывы о нем в записной книжке». Имеются и другие более мелкие изменения. Однако книга И. Н. восполнена сообщениями о событиях, начиная с 1885 г. по 1896 г. Завершается эта часть книги И. Н. библиографией, озаглавленной «Литература предмета», в которой перечислены литературные источники, разделенные по следующим тематическим направлениям: «К описанию Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря», «Для описания Абхазии», «По флоре и сельскому хозяйству».

Вся остальная часть данного сочинения (стр. 233–343) уже не соотносится с текстом труда архимандрита Леонида. Она состоит из следующих разделов: «Необходимые прибавления», «О древних путях сообщения Кавказа с внутренней Россией», «К археологии Кавказа и Черноморского побережья», «Древние обитатели Черноморского побережья — по карте Римской империи и сведениям писателей клас-

сической древности», «Указание источников, полезных при изучении церковной истории, археологии, церковного зодчества и иконографии», «Школа Ново-Афонского монастыря и добавления об абхазском языке», «Заключение», «К портретам архим. Макария и иеросхимонаха Иеронима. (Игумена и духовника Старо-Афонского св. великомуч. Пантелеимона монастыря)» и «Примечания». Перечислены разделы, отмеченные в оглавлении, но не выделенные в самом тексте книги. Причиной этого дефекта, вероятно, послужило то обстоятельство, что книга дописывалась в ходе ее подготовки к изданию. Подтверждением служит признание самого И. Н.: «Во время уже печатания книги мне удалось добыть весьма важные дополнительные сведения, которыми я нахожу необходимым поделиться с читателями» [Абхазия 1898: 233]. Исходя из этого, а также из дат, указанных под некоторыми разделами и приводимых в самом тексте, становится ясно: книга была выпущена в свет в 1899 г., а не в 1898 г., как указано в выходных сведениях. Так, заключение датировано 10 мая 1899 г. [Абхазия 1898: 316]; под разделом о портретах архимандрита Макария и иеросхимонаха Иеронима значится 15 июля 1899 г. [Абхазия 1898: 338]; а под завершающей частью книги — 24 ноября 1899 г. [Абхазия 1898: 340].

В самом тексте приводится факт, имевший место 30 января 1899 г. [Абхазия 1898: 305]. По-видимому, не случайно некоторые исследователи, ссылаясь на книгу И. Н., указывали на 1899 г. Возможно, в части тиража книги дата ее выхода была исправлена. Этот возможный факт проясняет причину имеющегося разнобоя при ссылках на выходные данные: одни указывали на 1898 г., другие — на 1899-й, а третьи — и на тот и на другой.

Добавления И. Н. относятся к различным сторонам прошлого и настоящего Абхазии. Например, говорится о путях сообщения Черноморского побережья с остальной частью Закавказья и внутренней Россией, о существующих проектах. Делается это на широком историческом фоне, приводятся примеры существовавших в различные периоды сухопутных и морских сообщений, дается немало исторических источников. Из современных авторов предпочтение отдается работам В. И. Чернявского, Ю. П. Проценко, Н. А. Шаврова. Труды последнего используются и при добавлениях об особенностях культуры абхазов.

Автор уделяет внимание и вопросу заселения края, отмечая причины, которые тому препятствовали. Более подробно останавливается

на проблеме борьбы с малярией. В этой части им использованы публикации И. И. Пантюхова и Н. Токарева. Приводятся также отдельные примеры сближения русских переселенцев с абхазами.

Весьма обширным материалом пополнена историко-археологическая часть. В ней И. Н. затрагивает вопросы многих древних племенных этнонимов и топонимов. Посредством различных карт и данных древних авторов им предприняты попытки расшифровки и локализации мест проживания народов и определения названий городов, устранения имеющихся противоречий, несоответствия в трактовках сведений, оставленных древними писателями. Особое внимание И. Н. уделяет вопросу месте смерти и первичного захоронения св. Иоанна Златоуста.

Текст дополнений, касающихся школы при Ново-Афонском монастыре, носит иной характер. Если выше, как мы видели, автор опирался на различные литературные источники, то фрагмент дополнений о монастырской школе является результатом его непосредственных наблюдений. Здесь говорится о том, что в школе обучаются 20 воспитанников из беднейших семей, что они находятся на полном монастырском иждивении. Срок курса обучения составляет 4 года, но со следующего учебного года, по ходатайству наблюдателя Сухумской епархии, этот срок будет доведен до 5 лет. Приведена статистика: за время своего существования курс школы со свидетельствами окончили 64 ученика, большая часть которых вернулась в свои семьи; 4 выпускника поступили в учительские семинарии, из них двое состояли потом учителями монастырской школы; один, после окончания военного училища, служил офицером в кавказской армии; двое стали священниками, еще двое — псаломщиками; один — смотрителем училища; один обучается на механическом литейном заводе в Новороссийске; двое — в Екатериндарском духовном училище [Абхазия 1898: 290].

Подробно изложено содержание программы, по которой обучаются школьники: первое полугодие на абхазском языке; со второго полугодия — лексическое знакомство с русским, а также «обучение чтению, письму и счислению» [Абхазия 1898: 289].

Автор дает целый ряд рекомендаций о необходимых педагогических мероприятиях, связанных как с учебным процессом, так с неформальной обстановкой воспитательного процесса. Названы книги на абхазском языке, вышедшие к тому времени. Автор восхищенно, даже

пафосно отмечает проявления умственных способностей учеников. Он пишет: «Если же по детям можно справедливо судить и о родителях, то я имею неоспоримые основания вывести заключение об абхазцах как о народе необыкновенно способном и обладающем прекрасными душевными качествами. В числе двадцати воспитанников почти половина таких, которых я без преувеличения могу назвать — идеальными. Даже поражаешься, каким образом у народа, пользующегося такой дурной репутацией, могут быть дети, отличающиеся неимоверной кротостью, мягкостью характера и тем, что в светском обществе принято называть “выдержанностью”. Если в нашем обществе эта “выдержанность”, с нравственной стороны, свойство весьма условное, и иногда близко граничит с дрессировкой, то в абхазских детях ее нельзя назвать иначе как самообладанием, так редко встречающимся в этом возрасте. Все эти качества можно объяснить только прочностью патриархальных начал в среде абхазского народа, которого не коснулось еще вредное влияние ложно направленной культуры, городской и фабричной цивилизации» [Абхазия 1898: 297].

Далее эти общие оценочные рассуждения автор конкретизирует констатацией того, что в отношении учеников «не приходится делать ни одного серьезного замечания». Приводится много примеров прилежности в учебе, в поведении, послушании и восприимчивости к религиозному воздействию, проявляемых воспитанниками. Весьма любопытны сведения о двух не названных воспитанниках, о которых И. Н. пишет как об учениках с необыкновенными способностями. Эта часть стоит того, чтобы привести цитату целиком: «Два года назад, — пишет автор, — поступил в школу десятилетний мальчик из очень глухого уголка Абхазии, не знавший ни одного слова по-русски; он отличался необыкновенно кротким, тихим характером. Почти никогда не играл с другими детьми; его приходилось отрывать от книги, опасаясь, чтобы такая напряженная умственная работа не отразилась вредно на его здоровье. В один год он выучился совершенно правильно читать по-русски, по церковно-славянски и также говорить по-русски, а по арифметике идет впереди всех, вызывая удивление и в учителе. По-абхазски он в один год выучился читать лучше, чем другие в два года. Теперь он по чтению и счислению обогнал тех, которые уже четвертый год в школе. По церковно-славянски читает как хороший псаломщик. Напряженность внимания во время уроков в нем удиви-

тельная; лицо его всегда выражает необыкновенную вдумчивость и сосредоточенность» [Абхазия 1898: 302].

Далее приводится второй пример: «В сентябре 1898 года поступил тоже десятилетний мальчик, но этот обучался уже один год в школе — в своем селении. По характеру он составляет противоположность охарактеризованному выше; хотя тоже добрый мальчик, но необыкновенно живой, резвый, смешлив — до бесконечности. Способности и любознательность у него тоже замечательные, о чем свидетельствует и следующий редко встречающийся в педагогии факт. Я без преувеличения могу назвать его абхазским Дювалем» [Абхазия 1898: 302]. Рассказав историю бедного пастушка Дюваля из Лотарингии, выучившегося самостоятельно чтению, а затем ставшего имперским библиотекарем в Вене, и о возникшем после этого методе в Европе, который применяется и в России, автор возвращается к истории абхазского мальчика и дополняет: «А в Абхазии, добавлю, этот метод оправдал десятилетний мальчик следующим образом. В доме его воспитательницы тетки работали грузины; от них любознательный мальчик научился устному счету до десяти по-грузински. Вскоре по поступлению в монастырскую школу, он получил в числе учебников описанный выше “Абхазский букварь”, найдя в нем, на стр. 148-й, в среднем столбце — цифры, он начал произносить названия их по-грузински, вслушивался в звуки своего голоса, а в правом столбце отыскивал соответствующие этим звукам грузинские буквы, в названиях чисел по-грузински. Потом сейчас же отыскивал подобные буквы в других словах, на следующих страницах и этим путем выучился читать по-грузински совершенно самостоятельно. Заинтересовавшись этим фактом, я нарочно дважды расспрашивал мальчика о изобретенном им процессе самообучения, и он совершенно одинаково и толково объяснил мне, показывая пальчиком, как сперва отыскивал в грузинских названиях чисел отдельные буквы знакомых ему звуков, и как затем шарил по следующим страницам, разыскивая те же самые начертания букв в разных словах. <...> О том, что в Абхазии “объявился” маленький абхазский Дюваль, я счел нужным оповестить, как о весьма интересном эпизоде в истории педагогики. Лицо у этого мальчика необыкновенно подвижное, нервное и бледное, как полагаю, от постоянной работы мысли, так как сложения он вообще крепкого, коренастенький. Индивидуальность, развитая в нем, сказывается в желании всегда внести что-либо свое,

при передаче слышаного или читаного. Я остановился на характеристике только этих двух воспитанников школы, — завершает свой рассказ автор, — потому что нахожу способности и успехи их почти феноменальными. Но и многие другие, как я говорил уже выше, проявляют подобные качества, хотя и в меньшей мере» [Абхазия 1898: 303–304].

Весьма интересными являются высказывания И. Н. об абхазском языке и попытки этимологизировать отдельные слова, находя их общность с отдельными неродственными языками. Текстовая часть книги завершается своеобразным приложением, в котором приведены подробные биографии отцов — иеросхимонаха Иерона и архимандрита Макария.

Таким образом, сравнительный анализ текстов двух книг «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» позволяет считать их разными книгами: во вторую включена большая часть первой, но вторая имеет и значительные добавления. Судя по этой книге, И. Н. нельзя считать плагиатором, поскольку он четко указывает, какие части сочинения архимандрита Леонида вошли в составленную им книгу.

Теперь остановимся на личностях авторов этих книг. Относительно архимандрита Леонида (Кавелина) однозначно можно сказать, что его имя широко известно. Он знаком многим как автор книг и статей. Имеется значительное количество исследований, посвященных его биографии и трудам, есть статья А. А. Кашеева, в которой представлена реконструкция событий по созданию труда «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь». Основой этой статьи послужили документы из архивного фонда архимандрита Леонида, хранящегося в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Приводимые в статье документы и переписка позволяют точно определить, как протекали подготовка и выпуск в свет двух первых изданий книги. А. А. Кашеев указывает, что первая книга вышла во второй половине 1885 г.: «Эта книга архим. Леонида (Кавелина) является первой попыткой исторического исследования Абхазии и одной из лучших для того времени по истории христианства в Абхазии. Информация в книге, как всегда, представлена о. Леонидом с большой научной добросовестностью. В том же году и в этой же типографии был напечатан и другой вариант книги “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь” — без рисунков, но с тем же количе-

ством частей и глав» [Кашеев: 123]. Исходя из сообщения о повторном издании в том же году той же книги без иллюстративного материала, трудно судить, которой из этих двух книг в последующем пользовались разные исследователи. Относительно второго издания книги, уже под другим заглавием, А. Кашеевым даются сведения о том, как архимандрит хлопотал в связи с задержкой ее выпуска, о том, что она издавалась в пользу абхазской школы при монастыре. Но ничего не сказано об участии в этом процессе Д. Бакрадзе (как сообщается в предисловии у И. Н.). Что касается автора-составителя другой книги и ее автора — И. Н., А. А. Кашеев дает следующую информацию: «В 1898 году после пребывания на Новом Афоне, иеросхимонах Нифонт (Четвериков) выпустил книгу “Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь”. Судя по заглавию, она, по сути, стала продолжением одноименного труда архим. Леонида (Кавелина), но с большим количеством иллюстраций, карт и большая по объему. В книге представлены карты Абхазского побережья и части Римской империи, рисунки памятников христианства в Абхазии, виды Ново-Афонского монастыря и портреты почивших старцев Афонского Св.-Пантелеимонова монастыря. Историко-археологическая часть книги о. Леонида практически без изменений вошла в это издание. Однако первоначальный текст архимандрита Леонида был дополнен сведениями по истории, этнографии, лингвистике и культуре Абхазии и Кавказа. Описаны и географические особенности данного региона. В книге были собраны богатейшие для того времени историко-этнографические сведения» [Кашеев: 123]. Таким образом, А. А. Кашеев дает новый вариант трактовки инициалов И. Н. — иеросхимонах Нифонт (Четвериков).

Еще раньше Ю. Н. Воронов посвятил газетную статью архимандриту Леониду и его книге. Она была опубликована, как отмечено в подзаголовке, в связи со «100-летием первой книги по истории Абхазии». Эта статья была напечатана в вышедшем 13 марта 1984 г. номере газеты «Советская Абхазия» [Воронов 1984]. Автор подробно останавливается на биографии архимандрита Леонида и излагает содержание книги, давая ей высокую оценку. О процессе работы над созданием труда, Ю. Н. Воронов пишет: «В начале лета 1884 г. Л. Кавелин лечился на Кавказских минеральных водах, откуда направился в Абхазию, где провел два месяца. В октябре того же года рукопись первой книги по истории Абхазии, объемом свыше 10 печатных листов была сдана в производ-

ство» [Воронов 1984]. Это согласуется со сведениями, приводимыми А. А. Кашеевым. Но рукопись была дозволена цензором к печати, как указано в самой книге, 6 апреля следующего, 1885 г. Поэтому не поддается объяснению, почему Ю. Н. Воронов 100-летний юбилей выхода книги отметил статьей годом раньше, почему, рассматривая первое издание книги, он дает ему заглавие второго — «Абхазия и ее христианские древности» (1887). Можно лишь допустить, что при публикации статьи она подверглась сокращению, при котором часть, где приводилось первое название книги, была удалена. Относительно же указанного года выпуска никакие допущения невозможны. Во-первых, потому что статья опубликована в 1984 г., и во-вторых, в более ранней работе Воронова «Археологическая карта Абхазии» (1969) ссылка на книгу дана в виде: «Леонид, архимандрит. “Абхазия и ее христианские древности”. М.: 1884». К сожалению, при переиздании данного труда, эта неточность не была устранена [Воронов 2009: 161].

При всем том, что книга «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» и другие труды архимандрита Леонида имеют широкую известность, а имя автора популярно в исследовательской среде, до недавнего времени в биографических данных архимандрита Леонида имелись некоторые разночтения. В приведенной газетной статье Ю. Н. Воронов местом рождения Кавелина указывает село Грива Калужской губернии. И в этом он не одинок. Другим вариантом места рождения Л. Кавелина указывается Смоленская губерния. Можно с определенной долей уверенности утверждать, что эти данные являются достоверными. И вот почему: в статье, размещенной на сайте Государственного архива Калужской области говорится: «20 февраля (по ст. ст.) 1822 г. родился архимандрит Леонид, в миру Лев Александрович Кавелин. Долгое время местом рождения Кавелина считалось сельцо Грива Козельского уезда Калужской губернии. Дата и место рождения установлены Чайкиным Е. В. по метрике, приложенной к формулярному списку Кавелина Александра Александровича, отца будущего архимандрита, и обнаруженной исследователем в Российском государственном историческом архиве. Согласно метрической выписке, Лев Александрович родился в селе Спас-Волженском Вяземского уезда Смоленской губернии. Детство о. Леонида прошло в Калужской губернии. Имение Кавелиных находилось в Козельском уезде, калужская земля была для Льва Александровича близ-

кой: еще в детстве он часто посещал Оптиную пустынь, а матушка его Мария Михайловна стала духовной дочерью оптинского старца Макария¹. Добавим, что статья снабжена родословной рода Кавелиных. Таким образом, можно считать, что имевшиеся до недавнего времени противоречия о месте рождения Л. А. Кавелина — архимандрита Леонида — устранены.

Гораздо сложнее обстоит дело с установлением личности, скрытой за инициалами И. Н. Как мы видели выше, имеются следующие варианты их расшифровки: иеромонах Нифонт, иеросхимонах Нифонт (Четвериков), Иван Никифиров и игумен Никон. Кстати, имя Ивана Никифорова встречается в письме схимонаха Иннокентия, одного из насельников Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря, адресованном самому отцу Леониду. Это письмо опубликовано М. С. Крутовой [Крутова: 290].

Для выяснения личности таинственного И. Н. следует обратиться к тексту его сочинения, где он сообщает о себе в предисловии: «Описание же современного состояния Симоно-Кананитского монастыря составлено мною по личным моим впечатлениям. Я неоднократно посещал монастырь и, проживая в нем иногда по месяцам, имел возможность хорошо изучить его. Отдел: “Внутренняя жизнь монастыря” составляет перепечатку части моей статьи, помещенной в №№ 38–42 “Русского Паломника” за 1889-й год и озаглавленной: “Благодатный уголок на берегу Черного моря”» [Абхазия 1898: 10]. Из приведенной цитаты можно сделать вывод, что И. Н. не был насельником монастыря, поскольку сказано: «неоднократно посещал». Во-вторых, указаны выходные данные его статьи в журнале «Русский Паломник».

Следующий момент встречается в главе «Судьбы христианства в Абхазии». Там И. Н. пишет: «Хорошо знакомый со всеми местными условиями края, я и ныне повторяю то же, о чем заявлял еще в 1887 году, будучи инспектором школ Общества Восстановления Православного Христианства (см.: отчет Общества за 1887 г., с. 27–33). В этом отчете выражены мною все существенные соображения относительно изыскания средств и выбора места для абхазского духовного училища.

¹ 20 февраля (по ст. ст.) 1822 г. родился архимандрит Леонид, в миру Лев Александрович Кавелин // Государственный архив Калужской области. URL: <https://archive.admoblkaluga.ru/arhimandrit> (дата обращения: 01.12.2022).

Но непосредственные личные мои наблюдения в епархии, за последние пять лет, вынуждают меня изменить несколько взгляды, а именно: я утверждаю, что наилучшие условия для миссионерской (а не учительской только) семинарии представляет Новороссийск, а не Сухум» [Абхазия 1898: 89]. Таким образом, мы узнаем, что И. Н. некоторое время исполнял должность инспектора Общества восстановления православного христианства на Кавказе, и что его отчет о результатах инспектирования за 1887 г. был опубликован.

Третий момент встречается в заключительной части его добавлений. Там он говорит следующее: «Мне приятно встретить в мнениях С. Ф. Шарапова и И. И. Пантюхова подтверждение того, что было высказано мною о значении Нового Афона для русских государственных и церковных интересов еще в 1889 году, при описании его в “Русском Паломнике” (№№ 38–42) и особенно в “Церковных Ведомостях” того же года № 328 (“Тихое пристанище на берегу Черного моря”)» [Абхазия 1898: 245]. Здесь указано еще одно издание, где он публиковал свою статью. Эти сведения могут служить определенным ориентиром для дальнейшего поиска и установления личности автора — составителя книги, изданной в 1898/99 гг., подписывавшегося инициалами И. Н.

Список литературы

Источники

Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. С планом Абхазского приморского берега, с 21-м рисунком памятников христианства в Абхазии и с планом Ново-Афонского монастыря. В пользу строящейся обители / сост. А. Л. М.: Тип. В. Ф. Рихтера, 1885. 142 с.

Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. С планом Абхазского приморского берега, с рисунками памятников христианства и видами Ново-Афонского монастыря / сост. И. Н. М.: Типо-Лит. И. Ефимова, 1898. 343 с.

Абхазия и ее христианские древности. С картой Абхазского приморского берега. В пользу миссионерской абхазской школы, находящейся при Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре / сост. А. Леонид. М.: Тип. И. Ефремова, 1887. 106 с.

Васюков С. И. Гагры, Пицунда и Гудаут // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1903. Т. ХСІ. С. 644–654.

Воробьев Н. И. Избранные труды / сост. С. З. Лакоба, А. Я. Дбар. Сухум: Дом печати, 2022. 288 с.

Городищев А. Ф. Абхазия // Русская беседа. Июнь. СПб.: Печатня Е. Евдокимова, 1895. С. 58–81.

Гулиа Д. И. История Абхазии. Тифлис: Изд-е Наркомпроса ССР Абхазии, 1925. Т. 1. 340 с.

Державин Н. С. Абхазия в этнографическом отношении. Тифлис: Тип. Канцелярии наместника Ее Императорского величества на Кавказе, 1907. С. 1–38.

Историография и источниковедение истории Абхазии XIX – начала XX века. Библиографический указатель / авт.-сост.: А. Ф. Авидзба, М. Р. Аргун, А. Е. Ашуба, Л. П. Ермоленко, И. В. Зозуля, Н. В. Касландзия, М. Е. Колесникова, С. Ш. Салакая, О. И. Шафранова. Ставрополь: Дизайн-студия Б, 2021. 380 с.

Короленко П. П. На берегах Абхазии // Военный сборник. 1891. № 8. С. 315–355.

Латышев В. В. К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из Ново-Афонского монастыря // Сборник археологических статей, поднесенных графу А. А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Императорской Археологической комиссии. 1886–1911. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1911. С. 169–198.

Место блаженной кончины и погребения Св. Иоанна Златоустаго и Василиско-Златустровский общежительный монастырь в Абхазии / сост. священник Александр Кременецкий. Воронеж: Типо-Лит. Т-ва Н. Кравцов и К°, 1908. 24 с.

Стражев В. И. Руинная Абхазия // Известия Абхазского научного общества. Сухум, 1925. Вып. I. С. 131–169.

Тарнава М. И. Краткий очерк истории Абхазской Церкви. (Доклад, прочитанный на съезде духовенства и мирян абхазского православного населения Сухумского округа). Сухум: Бзыбский Комитет о-ва распространения просвещения среди абхазцев, 1917. 20 с.

Уварова П. С. Абхазия, Аджария, Шазшетия, Посховский участок. М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1891. 316 с.

Уманец С. На Новом Афоне. (Листки из путевого дневника) // Исторический вестник. 1902. Т. LXXXVIII. С. 210–238.

Юркевич М. На Новом Афоне. Из дневника пастыря-паломника. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902. 35 с.

Исследования

Агумаа А. С. Иконографические материалы древностей Анакопийской горы. Каталог // Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 225–237.

Аджинджал Е. К. Из истории христианства в Абхазии. Новый Афон: Изд-во «Стратофил» Сухумо-Абхазской Епархии, 2000. 144 с.

Адзинба И. Е. Архитектурные памятники Абхазии. Сухуми: Абгиз, 1958. 154 с.

Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Очарованный Абхазией. Жизнь и странствия Николая Альбова / сост. З. И. Адзинба, Л. Л. Молчанова. Сухум: [Б. и.], 2016. С. 98–137.

Амицба Г. А. Новый Афон и его окрестности (исторический очерк). Сухуми: Алашара, 1988. 88 с.

Басария С. П. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум: Министерство образования РА, 2003. 176 с.

Бгажба О. Х. Кавелин Леонид (Лев Александрович) // Абхазский биографический словарь / под ред. В. Ш. Авидзба. М.; Сухум: АБИГИ, 2015. С. 356.

Бигуаа В. А. Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 600 с.

Воронов Ю. Н. Археологическая карта Абхазии // Воронов Ю. Н. Научные труды: в 7 т. / гл. ред. О. Х. Бгажба. Сухум: АБИГИ, 2009. Т. 2. С. 8–230.

Воронов Ю. Н. Листая страницы старых изданий. 100-летие первой книги по истории Абхазии // Советская Абхазия. 1984. 13 марта.

Дорофей (Дбар Д. З.), архим. Православная Церковь в Абхазии: прошлое, настоящее, будущее. Новый Афон (Анакопия): Священная Митрополия Абхазии, 2012. Т. 1. 560 с.

Дорофей (Дбар Д. З.), архим. Место кончины и погребения Св. Иоанна Златоуста: Команы Абхазские или Команы Понтийские? // Вестник Академии наук Абхазии. Серия: Гуманитарные науки. 2020. № 10. С. 76–104.

Дорофей (Дбар Д. З.), иером. Краткий очерк истории Абхазской православной Церкви. Сухум: Алашара, 2005. 40 с.

Дорофей (Дбар Д. З.), иером. История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон: Стратофил, 2005. 264 с.

Дзидзария Г. А. Труды: в 4 т. Сухуми: Алашара, 1988–2006.

Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми: Абгосиздат, 1960. 448 с.

Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми: Алашара: 1965. 690 с.

Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми: Алашара, 1976. 464 с.

Инал-ипа Ш. Д. Ступени к исторической действительности // *Инал-ипа Ш. Д.* Труды: в XI т. / отв. ред. О. В. Маан. Сухум: АБИГИ, 2017. Т. IV. С. 156–358.

Кащеев А. А. История написания архимандритом Леонидом (Кавелиным) книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» // *Русско-Византийский вестник.* 2018. № 1. С. 120–125. DOI: 10.24411/2588-0276-2018-10008

Колбая Г. Н. Поиски и находки о Н. И. Воробьеве // *Абхазоведение. Археология. История. Этнология.* Сухум: АБИГИ, 2016. Вып. X. С. 108–115.

Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // *Кавказский этнографический сборник.* М.: Изд-во АН СССР, 1962. Вып. III. С. 158–288.

Крутова М. С. Письма насельников Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря 1884–1890 гг. к архимандриту Леониду (Кавелину), хранящиеся в ОР РГБ // *Абхазия в русской словесности XIX–XX вв.: в 3 т. / отв. ред. М. И. Щербакова.* М.: ИМЛИ РАН, 2021. Т. 1. С. 275–294.

Крылов А. Б. Постсоветская Абхазия. Традиции. Религия. Люди. М.: ИВ РАН, 1999. 268 с.

Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу с историко-этнографическим очерком / подгот. текста, предисл., примеч. А. С. Агумаа, П. К. Квициния. Сухум: АБИГИ, 2009. 370 с.

Папаскир А. Л. Абхазия в русской прозе XIX столетия. Сухум: АГУ, 2004. 174 с.

Папаскир А. Л. Обезы в древнерусской литературе и проблемы истории Абхазии. Сухум: АГУ, 2005. 548 с.

Папаскир А. Л. Обезы (абхазы) в древнерусских источниках и некоторые проблемы истории Абхазии. Сухум: АГУ, 2021. 758 с.

Пачулиа В. П. По историческим местам Абхазии. Сухуми: Абхазское гос. изд-во, 1956. 87 с.

Пачулиа В. П. Исторические памятники Абхазии, их значение и охрана. М.: Наука, 1968. 168 с.

Пачулиа В. П. Падение Анакопии: Легенды Кавказского Причерноморья. М.: Наука, 1986. 240 с.

Просвирин А., прот. Афон и Русская Церковь. Библиография // *Богословские труды.* 1976. Вып. 15. С. 185–256.

Сакания С. М., Требелева Г. В. Позднеантичные и средневековые христианские храмы Северо-Восточного Причерноморья. Каталог. Магнитогорск: Магнитогорский Дом печати, 2019. Т. 1. Западная Абхазия (Гагрский, Гудаутский, Сухумский районы). 210 с.

Скаков А. Ю. Сухумский район Республики Абхазия: История и современность. М.: ИВ РАН, 2021. 312 с.

Хайба М. М., Касландзия А. М. Басария С. П. // *Абхазский биографический словарь / под ред. В. Ш. Авидзба.* М.; Сухум: АБИГИ, 2015. С. 147–148.

Хрушкова Л. Г. Цандришш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми: Алашара, 1985. 144 с.

Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М.: Наука, 2002. 500 с.

Хрушкова Л. Г. Восточное Причерноморье в византийскую эпоху. История. Архитектура. Археология. М.; Калининград: Издательский дом РОС-ДООАФК, 2018. 480 с.

Чачхалиа Д. К. Абхазская Православная Церковь. Хроника. Прибавления. М.: Изд-во «МАН», 1997. 116 с.

Чкок-Эшба Э. М. Из истории Русского монастыря Св. Пантелеимона на горе Афон (Греция) XIX в. // Абхазоведение. Археология. История. Этнология. Сухум: АБИГИ, 2016. Вып. X. С. 93–101.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское гос. изд-во, 1957. 265 с.

References

Agumaa, A. S. “Ikonograficheskie materialy drevnostei Anakopiiskoi gory. Katalog” [“Iconographic Materials of the Antiquities of the Anakopia Mountain. Catalogue”]. *Iskusstvo Abkhazskogo tsarstva VIII–XI vekov. Khristianskie pamiatniki Anakopiiskoi kreposti* [Art of the Abkhazian Kingdom of the 8th–11th Centuries. Christian Monuments of the Anakopia Fortress]. St. Petersburg, Russian Christian Academy for the Humanities Publ., 2011, pp. 225–237. (In Russ.)

Adzhindzhal, E. K. *Iz istorii khristianstva v Abkhazii* [From the History of Christianity in Abkhazia]. Novyi Afon, “Stratofil” Sukhumo-Abkhazskoi Eparkhii Publ., 2000. 144 p. (In Russ.)

Adzinba, I. E. *Arkhitekturnye pamiatniki Abkhazii* [Architectural Monuments of Abkhazia]. Sukhumi, Abgiz Publ., 1958. 154 p. (In Russ.)

Al’bov, N. M. “Etnograficheskie nabliudeniia v Abkhazii” [“Ethnographic Observations in Abkhazia”]. *Ocharovannyi Abkhaziei. Zhizn’ i stranstviia Nikolaia Al’bova* [Fascinated by Abkhazia. Life and Wanderings of Nikolai Albov]. Sukhum, [S. n.], 2016, pp. 98–137. (In Russ.)

Amichba, G. A. *Novyi Afon i ego okrestnosti (istoricheskii ocherk)* [New Athos and its Environs (Historical Essay)]. Sukhumi, Alashara Publ., 1988. 88 p. (In Russ.)

Basariia, S. P. *Abkhaziiia v geograficheskom, etnograficheskom i ekonomicheskom otnoshenii* [Abkhazia in Geographical, Ethnographic and Economic Terms]. Sukhum, Ministry of Education of the Republic of Abkhazia Publ., 2003. 176 p. (In Russ.)

Bgazhba, O. Kh. “Kavelin Leonid (Lev Aleksandrovich)” [“Kavelin Leonid (Lev Aleksandrovich)”]. Avidzba, V. Sh., editor. *Abkhazskii biograficheskii slovar’* [Abkhaz Biographical Dictionary]. Moscow, Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2015, p. 356. (In Russ.)

Biguaa, V. A. *Abkhazskii istoricheskii roman. Istoriia. Tipologiia. Poetika* [Abkhazian Historical Novel. Story. Typology. Poetics]. Moscow, IWL RAS Publ., 2003. 600 p. (In Russ.)

Voronov, Iu. N. "Arkheologicheskaja karta Abkhazii" ["Archaeological Map of Abkhazia"]. Voronov, Iu. N. *Nauchnye trudy: v 7 t.* [Scientific Works: in 7 vols.], vol. 2. Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2009, pp. 8–230. (In Russ.)

Voronov, Iu. N. "Listaia stranitsy starykh izdani. 100-letie pervoi knigi po istorii Abkhazii" ["Through the Pages of Old Editions. 100th Anniversary of the First Book on the History of Abkhazia"]. *Sovetskaja Abkhaziia*, March 13, 1984. (In Russ.)

Dorofei (Dbar, D. Z.), arhimandrit. *Pravoslavnaia Tserkov' v Abkhazii: proshloe, nastoiashchee, budushchee* [Orthodox Church in Abkhazia: Past, Present, Future], vol. 1. Novyi Afon (Anakopiia), Sviashchennaia Mitropolia Abkhazii Publ., 2012. 560 p. (In Russ.)

Dorofei (Dbar, D. Z.), arhimandrit. "Mesto konchiny i pogrebeniia Sv. Ioanna Zlatousto: Komany Abkhazskie ili Komany Pontiiskie?" ["Place of Death and Burial of St. John Chrysostom: Abkhazian Komans or Pontic Komans?"]. *Vestnik Akademii nauk Abkhazii. Seriya: Gumanitarnye nauki*, no. 10, 2020, pp. 76–104. (In Russ.)

Dorofei (Dbar, D. Z.), ieromonakh. *Kratkii ocherk istorii Abkhazskoi pravoslavnoi Tserkvi* [Brief Essay on the History of the Abkhazian Orthodox Church]. Sukhum, Alashara Publ., 2005. 40 p. (In Russ.)

Dorofei (Dbar, D. Z.), ieromonakh. *Istoriia khristianstva v Abkhazii v pervom tysiachiletii* [The History of Christianity in Abkhazia in the First Millennium]. Novyi Afon, Stratofil Publ., 2005. 264 p. (In Russ.)

Dzidzariia, G. A. *Trudy: v 4 t.* [Proceedings: in 4 vols.]. Sukhumi, Alashara Publ., 1988–2006. (In Russ.)

Inal-ipa, Sh. D. *Abkhazy. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Abkhazians. Historical and Ethnographic Essays]. Sukhumi, Abgosizdat Publ., 1960. 448 p. (In Russ.)

Inal-ipa, Sh. D. *Abkhazy. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Abkhazians. Historical and Ethnographic Essays]. Sukhumi, Alashara Publ., 1965. 690 p. (In Russ.)

Inal-ipa, Sh. D. *Voprosy etno-kul'turnoi istorii abkhazov* [Questions of the Ethno-cultural History of the Abkhazians]. Sukhumi, Alashara Publ., 1976. 464 p. (In Russ.)

Inal-ipa, Sh. D. "Stupeni k istoricheskoi deistvitel'nosti" ["Steps to Historical Reality"]. Inal-ipa, Sh. D. *Trudy: v 9 t.* [Works: in 9 vols.], vol. 4. Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2017, pp. 156–358. (In Russ.)

Kashcheev, A. A. "Istoriia napisaniia arhimandritom Leonidom (Kavelinym) knigi 'Abkhaziia i v nei Novo-Afonskii Simono-Kananitskii monastyr'" ["The History of Writing of the Book 'Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it' by Archimandrite Leonid (Kavelin)"]. *Russko-Vizantiiskii vestnik*, no. 1, 2018, pp. 120–125. (In Russ.)

Kolbaia, G. N. "Poiski i nakhodki o N. I. Vorob'ev" ["Searches and Finds about N. I. Vorobyov"]. *Abkhazovedenie. Arkheologiya. Istoriia. Etnologiya* [Abkhazology. Archeology. Story. Ethnology], issue 10. Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2016, pp. 108–115. (In Russ.)

Kosven, M. O. "Materialy po istorii etnograficheskogo izucheniia Kavkaza v russkoi nauke" ["Materials on the History of the Ethnographic Study of the Caucasus in Russian Science"]. *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [Caucasian Ethnographic Collection],

issue 3. Moscow, The Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1962, pp. 158–288. (In Russ.)

Krutova, M. S. “Pis'ma naseľnikov Novo-Afon'skogo Simono-Kananitskogo monastyr'ia 1884–1890 gg. k arkhimandritu Leonidu (Kavelinu), khраниashchiesia v OR RGB” [“Letters from the Inhabitants of the New Athos Simono-Kananitsky Monastery (1884–1890) to Archimandrite Leonid (Kavelin), stored in the Manuscript Department of the RSL”]. Shcherbakova, M. I., editor. *Abkhaziia v russkoi slovesnosti XIX–XX vv.: v 3 t.* [*Abkhazia in Russian Literature of the 19th–20th Centuries: in 3 vols.*], vol. 1. Moscow, IWL RAS Publ., 2021, pp. 275–294. (In Russ.)

Krylov, A. B. *Postsovetskaia Abkhaziia. Traditsii. Religii. Liudi* [*Post-Soviet Abkhazia. Traditions. Religion. People*]. Moscow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ., 1999. 268 p. (In Russ.)

Machavariani, K. D. *Opisatel'nyi putevoditel' po gorodu Sukhumu i Sukhumskomu okrugu s istoriko-etnograficheskim ocherkom* [*A Descriptive Guide to the City of Sukhum and the Sukhumi District with a Historical and Ethnographic Essay*], text prep., introd. and notes by A. S. Agumaa, P. K. Kvitsiniia. Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2009. 370 p. (In Russ.)

Papaskir, A. L. *Abkhaziia v russkoi proze XIX stoletii* [*Abkhazia in Russian Prose of the 19th Century*]. Sukhum, Abkhazian State University Publ., 2004. 174 p. (In Russ.)

Papaskir, A. L. *Obezy v drevnerusskoi literature i problemy istorii Abkhazii* [*Obez in Old Russian Literature and Problems of the History of Abkhazia*]. Sukhum, Abkhazian State University Publ., 2005. 548 p. (In Russ.)

Papaskir, A. L. *Obezy (abkhazy) v drevnerusskikh istochnikakh i nekotorye problemy istorii Abkhazii* [*Obez (Abkhazians) in Ancient Russian Sources and Some Problems of the History of Abkhazia*]. Sukhum, Abkhazian State University Publ., 2021. 758 p. (In Russ.)

Pachulia, V. P. *Po istoricheskim mestam Abkhazii* [*Around Historical Places of Abkhazia*]. Sukhumi, Abkhazskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1956. 87 p. (In Russ.)

Pachulia, V. P. *Istoricheskie pamiatniki Abkhazii, ikh znachenie i okhrana* [*Historical Monuments of Abkhazia, Their Significance and Protection*]. Moscow, Nauka Publ., 1968. 168 p. (In Russ.)

Pachulia, V. P. *Padenie Anakopii. Legendy Kavkazskogo Prichernomor'ia* [*The Fall of Anakopia. Legends of the Caucasian Black Sea Region*]. Moscow, Nauka Publ., 1986. 240 p. (In Russ.)

Prosvirin, A., protoierei. “Afon i Russkaia Tserkov'. Bibliografiia” [“Athos and Russian Church. Bibliography”]. *Bogoslovskie trudy*, issue 15, 1999, pp. 185–257. (In Russ.)

Sakaniia, S. M., and G. V. Trebeleva. *Pozdneantichnye i srednekovye khristianskie khramy Severo-Vostochnogo Prichernomor'ia. Katalog* [*Late Antique and Medieval Christian Temples of the North-Eastern Black Sea Region. Catalogue*], vol. 1: Zapadnaia Abkhaziia (Gagrskii, Gudautskii, Sukhumskii raiony) [Western Abkhazia (Gagra, Gudauta, Sukhum Regions)]. Magnitogorsk, Magnitogorskii Dom pečhati Publ., 2019. 210 p. (In Russ.)

Skakov, A. Iu. *Sukhumskii raion Respubliki Abkhaziia: Istorii i sovremennost'* [*Sukhumi Region of the Republic of Abkhazia: History and Modernity*]. Moscow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ., 2021. 312 p. (In Russ.)

Khashba, M. M., and A. M. Kaslandziia. S. P. Basariia // *Abkhazskii biograficheskii slovar'* [*Abkhaz Biographical Dictionary*], ed. by V. Sh. Avidzba. Moscow, Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2015, pp. 147–148. (In Russ.)

Khrushkova, L. G. *Tsandripsh. Materialy po rannekhristsianskomu stroitel'stvu v Abkhazii* [*Tsandripsh. Materials on Early Christian Construction in Abkhazia*]. Sukhumi, Alashara Publ., 1985. 144 p. (In Russ.)

Khrushkova, L. G. *Rannekhristsianskie pamiatniki Vostochnogo Prichernomor'ia (IV–VII veka)* [*Early Christian Monuments of the Eastern Black Sea Region (4th–7th Centuries)*]. Moscow, Nauka Publ., 2002. 500 p. (In Russ.)

Khrushkova, L. G. *Vostochnoe Prichernomor'e v vizantiiskuiu epokhu. Istoriiia. Arkhitektura. Arkheologiia* [*Eastern Black Sea Region in the Byzantine Era. Story. Architecture. Archeology*]. Moscow, Kaliningrad, Izdatel'skii dom ROS-DOAFK Publ., 2018. 480 p. (In Russ.)

Chachkhalia, D. K. *Abkhazskaia Pravoslavnaia Tserkov'. Khronika. Pribavleniia* [*Abkhazian Orthodox Church. Chronicle. Additions*]. Moscow, Izdatel'stvo "MAAAN" Publ., 1997. 116 p. (In Russ.)

Chkok-Eshba, E. M. "Iz istorii Russkogo monastiria Sv. Panteleimona na gore Afon (Gretsiia) XIX v." ["From the History of the Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos (Greece), 19th Century"]. *Abkhazovedenie. Arkheologiia. Istoriiia. Etnologiia* [*Abkhaz Studies. Archeology. Story. Ethnology*], issue 10. Sukhum, Abkhaz Institute for Humanitarian Studies Publ., 2016, pp. 93–101. (In Russ.)

Chursin, G. F. *Materialy po etnografii Abkhazii* [*Materials on the Ethnography of Abkhazia*]. Sukhumi, Abkhazskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1957. 265 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-174-185>
<https://elibrary.ru/EAJAWP>
Научная статья
УДК 821.161.1.09"19"

© 2023. Н. В. Солодов
(Иерей Николай Солодов)
Московская духовная академия
г. Сергиев Посад, Россия

Об авторе книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь»

Аннотация: Статья посвящена установлению авторства книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь», изданной в 1898 г. и подписанной инициалами «И. Н.». Книга представляет собой значительно дополненное переиздание одноименного сочинения архимандрита Леонида (Кавелина), изданного в 1885 г. В научной литературе высказывались различные предположения относительно автора-составителя, скрывшего свое имя за инициалами. На основании анализа текста книги, официальной отчетности Общества восстановления Православного христианства на Кавказе и архивных документов удалось установить, что составил книгу полковник в отставке Иван Алексеевич Никифоров. Сохранившиеся письма И. А. Никифорова к архимандриту Леониду (Кавелину) позволяют составить представление о нравственном облике автора.

Ключевые слова: Ново-Афонский монастырь, Общество восстановления православного христианства, Иван Никифоров, архимандрит Леонид (Кавелин), Тифлисское юнкерское училище, служение мирян, духовное просвещение.

Информация об авторе: Николай Викторович Солодов, кандидат физико-математических наук, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, Московская духовная академия, Троице-Сергиева Лавра, 141300 г. Сергиев Посад, Московская область, Россия.

E-mail: nsolodov@gmail.com

Дата поступления статьи в редакцию: 26.12.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 04.02.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Солодов Н. В. Об авторе книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 174–185. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-174-185>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 174–185. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 174–185. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2023. **Nikolay V. Solodov**
(Priest Nikolay Solodov)
Moscow Theological Academy
Sergiev Posad, Russia

About the Author of the Book “Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it”

Abstract: The article is devoted to establishing the authorship of the book “Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it,” published in 1898 and signed with the initials “I. N.” The book is a significantly expanded reprint of the work under the same name by Archimandrite Leonid (Kavelin), published in 1885. The special literature contains various assumptions regarding the author-compiler whose name is hidden behind the initials. The analysis of the text of the book, the official reporting of the Society for the Restoration of Orthodox Christianity in the Caucasus and archival documents permit to establish that the book was compiled by retired colonel Ivan Alekseevich Nikiforov. The surviving letters of I. A. Nikiforov to Archimandrite Leonid (Kavelin) allow us to get an idea of the moral character of the author.

Keywords: New Athos Monastery, Society for the Restoration of Orthodox Christianity, Ivan Nikiforov, Archimandrite Leonid (Kavelin), Tiflis Junker School, ministry of the laity, spiritual enlightenment.

Information about the author: Nikolai V. Solodov, PhD in Physics and Mathematics, Senior Lecturer, Department of Church Practical Disciplines, Moscow Theological Academy, Trinity Lavra of St. Sergius, 141300 Sergiev Posad, Moscow Region, Russia.

E-mail: nsolodov@gmail.com

Received: December 26, 2022

Approved after reviewing: February 04, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Solodov, N. V. “About the Author of the Book ‘Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it.’” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 174–185. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-174-185>

Книга «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь», изданная в Москве в 1898 г., на протяжении всего XX в. привлекала к себе внимание исследователей истории Абхазии. И в наши дни многие научные статьи используют данные, приведенные в этом объемном издании¹. Сочинение является значительно дополненным переизданием одноименной книги архимандрита Леонида (Кавелина) [Леонид (Кавелин)], о чем составитель, скрывший свое имя за инициалами И. Н., говорит во введении. Однако если обстоятельства первого издания книги архимандрита Леонида 1885 г. достаточно прояснены [Кащеев], и авторство его под сомнение никто не ставит, вопрос авторства книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» 1898 г. оставался до последнего времени открытым, и относительно его автора высказывались различные предположения.

Так, в некоторых работах указывалось, что составил книгу «Никифоров» или «Иван Никифоров» [Басария; Петр (Пиголь); Ендольцева], каких-либо биографических сведений о нем не прилагалось; в других работах (в последнее время это мнение возобладало) указывается имя иеромонаха Нифонта (Четверикова)² [Иннокентий (Просвирнин); Ад-

¹ См. статью В. Ш. Авидзба, опубликованную в этом же выпуске журнала.

² Схиархимандрит Нифонт (Николай Васильевич Четвериков; 1842–1905) из мещан г. Перемышля. Прибыл на Афон в 1870 г., пострижен в мантию в 1873 г., в схиму — в 1896 г.; иеромонах с 1880 г. С 1903 по 1905 г. игумен Пантелеимонова монастыря. Некоторое время нес послушания в Ново-Афонском монастыре: «В 1881 г. старцы благословили ему проходить послушание на подворье в Константинополе <...> Так прошло пять лет, после чего его отправили на Новый Афон, в Симоно-Кананитский монастырь <...> В 1886 году отца Нифонта благословили вернуться на Афон» [Русский афонский отчетник: 300; Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря: 10].

жинджал; Дорофей (Дбар); Кашеев]. Впрочем, и та и другая точки зрения высказывались без обоснований¹.

В целях прояснения вопроса авторства следует обратиться к самому тексту книги, исходя из которого можно сделать следующие заключения. Автор неоднократно посещал Ново-Афонский монастырь и проживал в регионе, находящемся не очень далеко от него, не будучи, вместе с тем, насельником монастыря: «Я неоднократно посещал монастырь, и, проживая в нем иногда по месяцам, имел возможность хорошо изучить его» [Абхазия...: 10].

Обращает внимание хорошее образование и вдумчивый взгляд автора на различные отрасли знания; не чужд он и научной методологии. Его интересует история, церковная история, антропология, картография. Он приводит библиографию вопроса, критически оценивает научную ценность предшествующих работ, но при этом больше всего составителя занимают практические результаты, а не сама теория. Видна также определенная богословская грамотность автора. Достаточно сложные выкладки делаются им для доказательства того, что Иоанн Златоуст действительно мог быть в Абхазии [Абхазия...: 256–260].

Таким образом, можно утверждать, что автор не только не был насельником Ново-Афонского монастыря, но и не был монахом: для написания работ научного характера монашествующие редко имели достаточное образование и свободное время; кроме того, инициалы монашествующего были бы «I. H.», а не «И. H.», например, «Иеромонахъ Нифонтъ»; наконец, даже поверхностного знакомства с биографией Нифонта (Четверикова), не получившего специального образования и проведшего в Новом Афоне не больше года, достаточно, чтобы окончательно отвергнуть эту версию.

При более внимательном изучении текста книги обращает на себя внимание, насколько живо интересуют автора вопросы образования и школьного обучения. И здесь находятся замечательные биографические указания. Говоря об устройстве школ, составитель пишет: «Во время заведывания школами общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе, я, при объезде школ, читал обыкновенно жития Святых вечерами в квартирах учителей»

¹ Более подробный обзор различных мнений по этому вопросу см. в статье В. Ш. Авидзба, опубликованной в этом же выпуске журнала.

[Абхазия...: 292]. И далее: «В 1885–87 годах мною был составлен особый рисунок икон, на которых изображались — Святая Троица, Божия Матерь, Спаситель на Кресте и святые, особенно чтимые теми или другими инородцами Кавказа, как то: св. великомученик Георгий, св. Нина. <...> По этому рисунку мною были заказаны иконы в иконописной школе Владимирского братства св. Александра Невского в сел. Халуи, и исполненные ею крайне дешево и весьма добросовестно были высланы в разные места Закавказья, сначала в небольшом количестве... Но потом это дело, кажется, совсем заглохло» [Абхазия...: 299–300].

Наконец, говоря об открытии миссионерской семинарии, составитель утверждает: «...Я и ныне повторяю то же, о чем заявлял еще в 1887 году, будучи инспектором школ Общества Восстановления Православного Христианства (см. отчет Общества за 1887 год стр. 27–33). В этом отчете выражены мною все существенные соображения относительно изыскания средств и выбора места для абхазского духовного училища. Но непосредственные личные мои наблюдения в сухумской епархии за последние пять лет вынуждают меня изменить несколько взгляд, а именно: я утверждаю, что наилучшие условия для миссионерской (а не учительской только) семинарии представляет Новороссийск, а не Сухум» [Абхазия...: 89].

Отсюда явственно следует, что в 1887 г. составитель был инспектором школ Общества восстановления православного христианства на Кавказе, и нам остается лишь проверить, кто был инспектором Общества в этот год. Роскошно изданный отчет Общества за 1887 г. не содержит имени инспектора, который упоминается лишь как «г. Инспектор»: в этом, по всей видимости, проявилась удивительная скромность И. Н. в том, что касалось указания своего авторства. Вероятно, он сам составлял отчет за 1887 г. и нашел возможным не напечатать своего имени, хотя должность инспектора была одной из ключевых. Тем не менее, в отчетах за 1886 и 1888 гг. мы все же находим требующиеся указания: «За речью владыки экзарха¹ последовало чтение отчета, который прочитан был и.д. инспектора школ Общества И. А. Никифоровым» [Отчет 1888: 8].

¹ В это время архиепископ Палладий (Раев), до 29 сентября 1887 г. архиепископ Павел (Лебедев).

И далее, говоря об инициативе недавно назначенного экзарха по замене инспектора школ на четырех миссионеров: «Преобразование это уже начало осуществляться с 20 октября отчетного года, вслед за выходом в отставку бывшего инспектора, обязанности которого временно возложены Советом на иеромонаха Леонида¹, воспитанника Киевской духовной академии, предназначенного на должность инспектора» [Отчет 1888: 53]. И в отчете за 1886 год: «Назначенный в октябре 1885 года инспектор отставной полковник Никифоров, по обревизовании большинства школ, представил Совету общества подробный отчет» [Отчет 1886: 69].

Таким образом с очень большой вероятностью можно утверждать, что автором книги, скрывшимся за инициалами «И. Н.», был инспектор школ Общества восстановления православного христианства на Кавказе с октября 1885 г. по октябрь 1888 г. И. А. Никифоров.

Окончательное подтверждение этой гипотезы мы находим в переписке архимандрита Леонида (Кавелина), сохранившейся в его архивном фонде в Отделе рукописей РГБ, а именно в письмах Ивана Алексеевича Никифорова к архимандриту Леониду². Содержание писем подтверждает, что Никифоров действительно был инспектором Общества распространения христианства. Назначение на эту должность происходило с ведома и с одобрением, а возможно и по ходатайству о. Леонида.

До этого И. А. Никифоров служил в Тифлисском пехотном юнкерском училище и в 1884 г. в звании полковника вышел в отставку. Из «Списка подполковникам по старшинству» мы узнаем, что офицером он был с 1859 г.; с 11 октября 1881 г. в звании подполковника [Список полковникам: 394]. В Памятке Тифлисского пехотного юнкерского училища значится: «2 Кавк[азского] Сап[ерного] бат[альона] ш[табс]-кап[итан] Никифоров» делопроизводитель по учебной части³, годы службы: с 1872 по 1884 г. [Памятка: 44], Член Российского общества Красного Креста [Кавказский календарь на 1882 г.: 304]. Состоял в по-

¹ Будущий каталикос-патриарх Грузии Леонид (Окропиридзе; 1861–1821).

² Никифоров И. А. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1884–1886 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 28.

³ См. также [Кавказский календарь на 1882 г.: 128; Кавказский календарь на 1883 г.: 109].

печительстве Кукийской Александро-Невской церкви [Кавказский календарь на 1890 г.: 179]).

Настроение И. А. Никифорова ко времени отставки иллюстрирует следующий отрывок из письма от 6 сентября 1884 г.: «Я уже подал в отставку и вероятно месяца через два она выйдет; цель всей моей жизни послужить всеми силами прославлению имени Божию, распространению христианского учения и борьбе с неверием, всеми средствами, достойными этого святого дела. Материальных средств у меня, кроме пенсии в 540 р. никаких, но, по благодати Божией, жил я всегда верою, верю и теперь, что если сам буду достоин этой великой миссии, то Господь не оставит своей помощью»¹.

Несмотря на довольно большую семью («жена, две падчерицы и трое воспитываемых сирот»²) Иван Алексеевич был настроен очень идеалистично: «Сильнейшее влечение моего сердца и ума это — распространять Христианское учение, чтобы тем противодействовать все шире разливающимся и проникающим во все слои нашего народа индеферентизму и атеизму; средства, верные способы, к тому, по моему глубокому убеждению, должны заключаться а) в чтениях по религиозным вопросам, отвечающие требованиям современного светского общества и предпринимаемые людьми талантливыми, беззаветно преданными делу, б) в широком распространении книг духовных, опять-таки соответствием потребностям разных слоев общества; что может выполняться с успехом только людьми знакомыми с богословской литературой и в) изданием журнала или листков, отвечающих тем же требованиям»³. Распространением духовной литературы И. А. Никифоров занимался еще с 1875 г., для чего он содержал книжный склад в Тифлисе [Никифоров 1885: 4].

Примечательно, что для этих свершений он считает наиболее уместным привлекать равнодушных мирян: «Для всего этого необходимо привлекать работников из числа мирян, так как в настоящее время эти верующие только и могут побороть неверие, существующее между

¹ Никифоров И. А. Письмо от 6 сентября 1884 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 28. Л. 3об.–4.

² Никифоров И. А. Письмо от 12 октября 1884 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 28. Л. 6об.

³ Там же. Л. 7–7 об.

светским обществом и духовенством; эти верующие из мирян только и могут, да и должны служить связующим звеном в порванной связи между этими двумя классами нашего общества; если на это дело выйдут люди глубоко проникнутые духом Православия и Христианской любви, то они могут принести много пользы, потому что к ним питают менее недоверия...»¹

В своей заметке 1890 г. И. А. Никифоров назовет и живые примеры таких подвижников-мирян: Н. Н. Страхов, С. А. Рачинский, Н. И. Ильминский, Е. Н. Воронец, И. У. Полимпсестов².

Таким мирянским служением на церковной ниве было для Никифорова и инспекторство в Обществе восстановления христианства: «<...> я получил приглашение и согласился было ехать в Тобольск — миссионером, но вл[адыка] экзарх желал удержать меня здесь, предложил место — инспектора школ Общ[ества] восст[ановления] Прав[ославного] Христианства на Кавказе, согласился по неимению средств к существованию и, еще важнее, к продолжению дела, для которого пожертвовал всеми служебными преимуществами, да будет воля Божия»³.

Заметим кстати, что отставка И. А. Никифорова от должности инспектора по школам вполне вероятно была связана с переводом на Грузинскую кафедру архиепископа Палладия (Раева), вместо близко знавшего и ценившего Ивана Алексеевича архиепископа Павла (Лебедева) в 1887 г. — в письме от 28 июня 1886 г. И. А. Никифоров замечает, говоря про экзарха Павла, что на тот момент он «едва ли не ближайший к нему человек»⁴.

Таким же делом служения было издание книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь». Еще одним делом, потребовавшим от И. А. Никифорова энергичного участия, было открытие в 1887 г. Ардонского духовного училища, впоследствии пре-

¹ Никифоров И. А. Письмо от 12 октября 1884 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 28. Л. 7 об. — 8.

² Никифоров И. А. Докладная записка в Синод о религиозном образовании и воспитании... // ОР РГБ. Ф. 765. К. 3. Ед. хр. 44. Л. 37об.

³ Никифоров И. А. Письмо от 17 октября 1885 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 28. Л. 10.

⁴ Никифоров И. А. Письмо от 28 июня 1886 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 28. Л. 16.

образованного в семинарию. Иван Алексеевич настаивал также на открытии аналогичного училища в Сухуме для Абхазии (Ардонское училище ориентировалось на Осетию).

Итак, авторство Ивана Алексеевича Никифорова мы можем считать твердо установленным. Оценивая существовавшие традиции атрибуции книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» Ивану Никифорову и иеромонаху Нифонту, можно сказать, что первая версия опиралась на некие письменные или устные свидетельства современников, тогда как вторая, вероятнее всего восходящая к библиографическому указателю архимандрита Иннокентия (Просвирнина), строится, как можно предположить, на сопоставлении имени игумена афонского Пантелеимонова монастыря, жизненный путь которого был связан с Новым Афоном с инициалами «И. Н.»

Список литературы

Источники

Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. С планом Абхазского приморского берега, с рисунками памятников христианства и видами Ново-Афонского монастыря / сост. И<ван> Н<икифоров>. М.: Типо-Лит. И. Ефимова, 1898. 343 с.

Кавказский календарь на 1882 год. Тифлис: Тип. Главн. упр. наместника кавказского, 1881. 646 с.

Кавказский календарь на 1883 год. Тифлис: Тип. Главн. упр. Главн. нач. гражданской частью на Кавказе, 1882. 457 с.

Кавказский календарь на 1890 год. Тифлис: Тип. канцелярии Главного начальствующего гражданской частью на Кавказе, 1889. 413 с.

Леонид (Кавелин), архим. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. М.: Тип. В. Ф. Рихтер, 1885. 141 с.

Никифоров И. А. Письмо в редакцию // Кавказ. 1885. № 131. С. 4.

Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1888 год. Тифлис: Тип. канцелярии Главного начальствующего гражданской частью на Кавказе, 1889. 199 с.

Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1886 год. Тифлис: Тип. канцелярии Главного начальствующего гражданской частью на Кавказе, 1887. 215 с.

Памятка Тифлисского пехотного юнкерского училища 1864–1900. Тифлис: [Б. и.], 1900. 47 с.

Список подполковникам по старшинству. Исправлено по 1-е июля. СПб: Военная тип. 1884. 973 с.

Исследования

Аджинджал Е. К. Из истории христианства Абхазии. Сухум: Стратофил, 2000. 144 с.

Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум-Кале: Наркомпрос ССР Абхазии, 1923. 166 с.

Дорофей (Дбар), архим. История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон: Изд-во Священной Митрополии Абхазии, 2015. 343 с.

Ендольцева Е. Ю. Искусство Абхазского царства VIII–IX веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. СПб: Изд-во РХГА, 2011. 272 с.

Иннокентий (Просвирнин), архим. Афон и Русская Церковь: Библиография // Богословские труды. 1976. Вып. 15. С. 185–256.

Кащеев А. А. История написания архимандритом Леонидом (Кавелиным) книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 120–125.

Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. М.: Голос-пресс, 2013. 820 с.

Петр (Пиголь), игумен. Основы внутренней жизни Ново-Афонского монастыря: единство афонской традиции // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России. Материалы конференций (2007–2015 гг.). М.: Древлехранилище, 2016. С. 336–343.

Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая гора Афон: Изд-во Русского Св.-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2012. 751 с.

References

Adzhindzhal, E. K. *Iz istorii khristianstva Abkhazii* [From the History of Christianity in Abkhazia]. Sukhum, Stratofil Publ., 2000. 144 p. (In Russ.)

Basariia, S. *Abkhaziia v geograficheskom, etnograficheskom i ekonomicheskom otoshenii* [Abkhazia in Geographical, Ethnographic and Economic Terms]. Sukhum-Kale, Narkompros SSR Abkhazii Publ., 1923. 166 p. (In Russ.)

Dorofei (Dbar), arkhimandrit. *Istoriia khristianstva v Abkhazii v pervom tysiacheletii* [The History of Christianity in Abkhazia in the First Millennium]. Novyi Afon, Izdatel'stvo Sviashchennoi Mitropolii Abkhazii Publ., 2015. 343 p. (In Russ.)

Endol'tseva, E. Iu. *Iskusstvo Abkhazskogo tsarstva VIII–IX vekov. Khristianskie pamiatniki Anakopiiskoi kreposti* [The Art of the Abkhazian Kingdom of the 8th–9th Centuries. Christian Monuments of the Anakopia Fortress]. St. Petersburg, Russian Christian Academy for the Humanities Publ., 2011. 272 p. (In Russ.)

Innokentii (Prosvirnin), arkhimandrit. "Afon i Russkaia Tserkov': Bibliografiia" ["Athos and the Russian Church: Bibliography"]. *Bogoslovskie trudy*, issue 15, 1976, pp. 185–256. (In Russ.)

Kashcheev, A. A. "Istoriia napisaniia arkhimandritom Leonidom (Kavelinym) knigi 'Abkhaziia i v nei Novo-Afonskii Simono-Kananitskii monastyr'" ["The History of Writing of the Book 'Abkhazia and the New Athos Monastery of St. Simon the Canaanite in it' by Archimandrite Leonid (Kavelin)"]. *Russko-Vizantiiskii vestnik*, no. 1, 2018, pp. 120–125. (In Russ.)

Monakhologii Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyrnia na Afone [Monachologies of the Russian St. Panteleimon Monastery on Athos]. Moscow, Golos-press Publ., 2013. 820 p. (In Russ.)

Petr (Pigol'), igumen. "Osnovy vnutrennei zhizni Novo-Afonskogo monastyrnia: edinstvo afonskoi traditsii" ["Fundamentals of the Inner Life of the New Athos Monastery: the Unity of the Athos Tradition"]. *Dukhovnoe nasledie Vizantii i Afona v istorii i kul'ture Rossii. Materialy konferentsii (2007–2015 gg.)* [Spiritual Heritage of Byzantium and Athos in the History and Culture of Russia. Proceedings of Conferences (2007–2015)]. Moscow, Drevlekhranilishche Publ., 2016, pp. 336–343. (In Russ.)

Russkii afonskii otechnik XIX–XX vekov [Russian Patericon of Athos, 19th–20th Centuries]. Sviataia gora Afon, St. Panteleimon Monastery on Athos Publ., 2012. 751 p. (In Russ.)

© 2023. И. А. Киселева, А. В. Гулин
Государственный университет просвещения
г. Мытищи, Россия
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
г. Москва, Россия

Памяти Веры Николаевны Аношкиной (Касаткиной)

Аннотация: Данный некролог посвящен талантливому ученому, исследователю русской классической литературы, опытному преподавателю Вере Николаевне Аношкиной (1929–2023). Авторы некролога перечисляют краткие сведения о жизни и научной работе В. Н. Аношкиной, рассказывают о месте ее работы, о ее дружбе с коллегами из ИМЛИ РАН, их совместной деятельности. Обозначен круг научных интересов В. Н. Аношкиной, сообщается о ее педагогическом таланте, неиссякаемой силе и жажде деятельной жизни. Отмечается повышенный интерес В. Н. Аношкиной к аксиологической сфере русской классики. После некролога приводится отрывок из книги ученого о жизни и творчестве В. А. Жуковского.

Ключевые слова: В. Н. Аношкина (Касаткина), русская литература, классика, филологическая школа, ученые-литературоведы, Московский областной педагогический институт им. Н. К. Крупской.

Информация об авторах:

Ирина Александровна Киселева, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русской классической литературы, Государственный университет просвещения, ул. Веры Волошиной, д. 24, 141014 г. Мытищи, Московская область, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9629-0035> E-mail: 79099227849@yandex.ru

Александр Вадимович Гулин, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия. E-mail: gulinimli@yandex.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 04.03.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 10.03.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Киселева И. А, Гулин А. В. Памяти Веры Николаевны Аношкиной (Касаткиной) // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 186–195.
<https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-186-195>



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 186–195. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 186–195. ISSN 2686-7494

Obituary

© 2023. **Irina A. Kiseleva, Alexander V. Gulin**

State University of Education

Mytishchi, Russia

A. M. Gorky Institute of World Literature

of the Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

In Memory of Vera Nikolaevna Anoshkina (Kasatkina)

Abstract: This obituary is dedicated to the talented scientist, researcher of Russian classical literature and experienced teacher Vera Nikolaevna Anoshkina (1929–2023). The authors of the obituary list brief information about the life and academic work of V. N. Anoshkina, talk about the place of her work, her friendship with colleagues from IWL RAS, and their joint activities. The presented text indicates circle of Anoshkina's scientific interests, especially her increased interest in the axiological sphere of Russian classics, and reports about her pedagogical talent, inexhaustible strength and thirst for an active life. The obituary is accompanied by an excerpt from Anoshkina's book about the life and work of V. A. Zhukovsky.

Keywords: V. N. Anoshkina (Kasatkina), Russian literature, classics, philological school, literary scholars, Moscow Regional Pedagogical Institute named after N. K. Krupskaya.

Information about the authors:

Irina A. Kiseleva, DSc in Philology, Professor, Head of the Department of Russian Classical Literature, State University of Education, Vera Voloshina St., 24 141014 Mytishchi, Moscow region, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9629-0035> E-mail: 79099227849@yandex.ru

Alexander V. Gulin, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A. M. Gorky institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. E-mail: gulinimli@yandex.ru

Received: March 04, 2023

Approved after reviewing: March 10, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Kiseleva, I. A., Gulin, A. V. "In Memory of Vera Nikolaevna Anoshkina (Kasatkina)." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 186–195. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-186-195>

* * *

3 марта 2023 г. на 94-м году ушла из жизни Вера Николаевна Аношкина (Касаткина), доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, академик Международной академии наук педагогического образования. Выпускница Томского государственного университета (1952), В. Н. Аношкина в 1955 г. защитила кандидатскую диссертацию, в 1977 г. — докторскую диссертацию по творчеству Ф. И. Тютчева: жизнь и творчество поэта были в центре ее научных изысканий до последнего времени.

В 1987–2009 гг. В. Н. Аношкина заведовала кафедрой русской классической литературы Московского областного педагогического института им. Н. К. Крупской (ныне — Государственный университет просвещения). С этим временем связано ее тесное сотрудничество с ИМЛИ РАН. Особенно теплые отношения связывали Веру Николаевну с Лидией Дмитриевной Громовой-Опульской (1925–2003). Их объединяла не только общая любовь к литературе и научному труду, но и единство во взглядах на ценностные основы русской классической литературы. И свое главное научно-образовательное детище — учебник по «Истории русской литературы XIX века» — В. Н. Аношкина редактировала вместе с Л. Д. Громовой-Опульской. В течение многих лет В. Н. Аношкина являлась экспертом ВАК, вместе с Л. Д. Громовой-Опульской она принимала самое деятельное участие в разработке паспорта научных специальности 10.01.01. — Русская литература и 10.01.08 — Теория литературы. Текстология. Вместе с Л. Д. Громовой-Опульской и Н. Н. Скатовым ею было подготовлено к изданию самое полное 6-ти томное издание сочинений Ф. И. Тютчева (2002–2005).

Основные научные интересы В. Н. Аношкиной были связаны с историей русской литературы и публицистики. Ее исследования внесли значимый вклад в изучение творчества А. С. Пушкина,

М. Ю. Лермонтова, Ф. И. Тютчева, В. А. Жуковского, К. Н. Батюшкова, писателей-декабристов, в последние годы В. Н. Аношкина обращалась и к творчеству Л. Н. Толстого. Вместе со своими учениками и соратниками Вере Николаевне удалось выпустить научное комментированное издание «Литературной газеты» А. С. Пушкина и А. А. Дельвига, газеты И. С. Аксакова «Русь», которой была посвящена и вдохновленная



ею коллективная монография, в создании которой принял участие и ее внук — историк Борис Вячеславович Коптелов.

В. Н. Аношкина была не только ученым, но и замечательным педагогом. Вместе со своими учениками она разрабатывала вопросы взаимодействия лирической поэзии и прозы, обращалась к проблемам литературного общения и формирования творческой индивидуальности писателя, особое место в ее исследованиях занимала проблема личности русских классиков и становления их ценностных систем.

Итогом научной и педагогической деятельности В.Н. Аношкиной стал выдержавший не одно переиздание образцовый комплекс учебников и хрестоматий по истории русской литературы XIX века, более десятка монографий, более ста научных статей. Под руководством В.Н. Аношкиной было защищено более 70 кандидатских и около 30 докторских диссертации.

Настоящий Ученый, Наставник, Учитель, скорбь о потере которого лишь отчасти утешается чтением ее трудов, в которых она предстает живым, умным, тонко чувствующим поэзию Человеком. Светлый образ Веры Николаевны Аношкиной, ее преданность делу, ее любовь к русской литературе всегда будут в нашей памяти!

И. А. Киселева

* * *

Закончился земной путь Веры Николаевны Аношкиной (Касаткиной). Она была выдающимся исследователем русской классической литературы, вдохновенным учителем, мудрым администратором... А еще она принадлежала к поколению моих родителей, с неизбежным уходом которого возникает в душе область ничем не заполняемой пустоты.

Не могу сказать, что хорошо знал В. Н. Аношкину: всего-то несколько десятков коротких, правда, иногда очень значительных для меня встреч. Однако в нашем филологическом мире последних тридцати лет ее присутствие ощущалось всегда, даже и без таких пересечений. Нас незримо соединяла профессия, общие знакомые, сотрудники, мои старшие и младшие товарищи.

Сегодня невольно ловишь себя на том, как легко, без малейшего принуждения возникает в памяти живой образ Веры Николаевны: ее неизменное расположение к собеседнику, ее смех, ее деликатность... Между тем, очень многое выдавало в ней человека крупного калибра, умеющего мыслить и действовать стратегически. И как ни дороги нам работы Веры Николаевны Аношкиной, посвященные великим ее собеседникам — Батюшкову и Жуковскому, Пушкину и Тютчеву, главным делом ее долгой и плодотворной жизни все-таки выглядит кафедра русской классической литературы факультета русской филологии Московского государственного областного университета (ныне — Государственного университета просвещения).

Большая часть из двадцати с лишним лет, когда В. Н. Аношкина находилась во главе этой кафедры, пришлось на время великих смут и потрясений в нашем Отечестве. Требовались немалое мужество, «кротость голубиная и мудрость змеиная», чтобы и в самые разрушительные годы сохранить, а часто — возродить и приумножить на кафедре здоровые, созидательные начала русской жизни и русской науки

о литературе. Вера Николаевна сумела это осуществить в полной мере. Наверное, главная тому причина — ее удивительная отзывчивость к национальной духовной традиции, оживающей в отпор внешне победившим безобразию и бездуховности. Ставшее возможным в 1990-е гг. углубленное изучение духовных кодов русской литературы всегда находило на кафедре, которой руководила Вера Николаевна, живейшую поддержку и свое развитие. Под ее руководством кафедра стала одним из нарождавшихся в России центров православного литературоведения, воспитавшим поколения студентов, привлекающим к сотрудничеству ученых-единомышленников. Может быть, именно в этом и состояло самое высокое призвание Веры Николаевны Аношкиной (Касаткиной).

Упокой, Господи, душу новопреставленной рабы Твоей Веры.

А. В. Гулин

* * *

Одним из любимых поэтов В. Н. Аношкиной был Василий Андреевич Жуковский (1783–1852), которому посвящено несколько ее книг. В. Н. Аношкина часто повторяла ставшую крылатой его фразу «Живи как пишешь». Жуковский был для нее образцом человека, поэта, учителя. И в год 240-летия Жуковского Вера Николаевна, будучи в силах, обязательно бы почтила его память научной статьей. Редакция же представляет небольшой отрывок из книги В. Н. Аношкиной «Русский романтизм. В. А. Жуковский, А. С. Пушкин».

Аношкина-Касаткина В. Н. Русский романтизм. В. А. Жуковский, А. С. Пушкин. М.: ИИУ МГОУ, 2014. 400 с.

...В своем философском цикле 40-х годов, который вопреки названию «Отрывки» все же содержит в себе тенденцию к систематизации философских размышлений, логическому соподчинению умозаключений, Жуковский в качестве исходного пункта рассуждений обозначает поиск истины. Создаваемая им философская система подготавливала построения русских философов-идеалистов начала XX столетия, столь знаменитых в наши дни. Заранее заявив о том, что строит христианскую философию, поэт отождествил источник истины с Богом. Позна-

ваемый лишь в откровении, он не может быть постигнут умом, который обнаруживает в сфере высших истин свою слабость и ведет лишь к скептическому самоотрицанию; не является подлинной истиной плоская очевидность. Все доказательства, принадлежащие уму, порождают лишь сомнения, никогда не преодолимые. Жуковскому принадлежит идея соборности, хотя он и не употребляет это понятие. Он в духе устанавливаемой традиции русского философствования видит преимущества не индивидуального постижения истины, а «родом человеческим», «взятым вместе», так как вера дана всем, и не приобретается каждым отдельно. Она переходит от отца к сыну как предание. Не менее показательна его мысль о деятельном характере веры. Используя, как впоследствии П. Флоренский, лингвистические подходы для обоснования философских заключений, Жуковский соединяет слова «верить» и «вверяться», выводя из русских слов идею «живой» веры, деятельной, реализованной практически. Для христианского спасения человеку мало статики веры, важно действие — «вверяться», быть в процессе постоянного вхождения «в дверь отворенную»; «дела без веры, вера без дел — мертвы суть» [Жуковский 11: 4]. Вера — деятельное добро. К комплексу Высших истин он относит свободу, главное проявление которой — вера, она же — «мать любви», и, как впоследствии П. Флоренский, он мыслит не плотскую любовь, а только духовную — максимальное совершенство души человеческой. К этому же высшему единству восходит и красота: «...в обширном смысле красота есть истина идеальная, то есть не одно осязательное сходство выражения с выражаемым, но и соединение с ним того, что неосязательно, что единственно существует в душе человеческой, постигающей нечто высшее, вне видимой материальной природы существующее и свойственное ее божественной природе» [Жуковский 11: 27]. Жуковский оговаривает ограниченность понимания красоты как соответствия изображения изображаемому; отнюдь не отрицая этого момента, он видит его недостаточность. Красота связана для него с созерцанием высших духовных ценностей, где сочетаются Истина, Добро, Любовь, Свобода. С достижением этого единства философ связывает и искусство. И снова он говорит о деятельности человека, о его творческих силах, ориентированных на постижение высшего. Обобщая свои многолетние размышления об искусстве, Жуковский создавал романтическую теорию, заявляя, что цель искусства — «одно творение». Ни корыстные, ни

тщеславные побуждения не должны руководить писателем, одно нужно ему — пробуждать «в душе сладостное ощущение красоты». Идея единства истины, добра и красоты любимая у Жуковского, составляющая ценность наследия романтизма. Поздний Жуковский не скупится на выражение презрения к аморальным эгоистическим побуждениям писателя. «Есть что-то чувственное, что-то унижительное, — обличал поэт, — есть какое-то эгоистическое сибаритство в этом самообоготворении, в этой оргии самолюбия, в этом упоении самонаслаждения, которое в своих действиях так же губительно для души, как пьянство для силы телесной» [Жуковский 10: 84]. В эстетическом наслаждении он выделял две стороны: низшую и высшую. Низшее — это осознанное нами чувство эстетического удовлетворения, которое доставляет нам художественная отделка произведения, его как бы внешнего облика: «возвышенность», «приятность» содержания, точность, живость выражения, музыка слов. Но высшее эстетическое наслаждение — лишь в безотчетно постигаемом нами «духе поэта», присутствующем всегда в его творчестве. Эстетическое наслаждение будет полноценным лишь в том случае, если «дух», «душа» поэта нравственно чисты. Для Жуковского чрезвычайно значителен нравственный облик поэта: «что он сам, то будет и его создание» [Жуковский 10: 85]. Писателя, наделенного высокой моралью, поэт называл «благодетелем души человеческой». А для себя он сформулировал правило, о котором любил напоминать: «живи, как пишешь». Осознание высокого назначения жизни — служения человеку — вдохновляло поэта на протяжении всего его творческого пути. Ведь он уже вступил в литературу как «друг человечества». Человека Жуковский мыслил как члена гражданского коллектива, он хорошо осознавал общественную природу личности. Логика его доказательств этой мысли вела к семье: «Но человека вне общества никогда не существовало. Первый человек создан совершенным. В своем падении имел он уже семейство, и с той поры человек родится окруженный семейством, то есть родится членом общества более или менее многолюдного. В семействе все начала гражданского общества» [Жуковский 11: 32]. Семья была для него универсальной категорией. По ее образцу строился весь Божий мир — милостивому Отцу подвластна его паства, и каждое государство в идеале должно уподобляться хорошему дому. Если каждый человек будет покоен и счастлив дома, он будет дорожить покоем и счастьем государства, охраняющего его дом. «Уважайте

святыню семейной жизни, тогда будет уважаема святыня власти государственной» [Жуковский 11: 33]. Философ делал вывод, требующий защиты «частных» интересов личности, ее прав; тогда, по его мнению, человек будет другом общего блага и законов, которые его защищают. Жуковский в своем философском трактате стремился сочетать приверженность монархическим принципам с осуждением деспотического самодержавия, неограниченной власти монарха, тиранического попрания гражданских, человеческих прав; он был противником рабского повиновения верховной власти. Он поучал царя: «Твори благо не для себя, а для народа» [Жуковский 11: 34]. Нарисованный им идеал государства-семьи был утопическим, и социальные мечтания Жуковского были разновидностью русских утопических теорий 30–40-х годов, времени романтического идеализма, прекраснодушных мечтаний. Романтик Жуковский дополнил ряды героев людей 40-х годов, обаятельных в своих возвышенных помыслах и наивных в историческом как бы неведении реальности [Аношкина-Касаткина: 78–81].

Научная жизнь
И. А. Киселева, А. В. Гулин. Памяти В. Н. Аношкиной (Касаткиной)

Список литературы

Источники

Жуковский В. А. Полн. собр. соч.: в 12 т. СПб.: Изд-во А. Ф. Маркса, 1902. Т. XI. 143 с.

Исследования

Аношкина-Касаткина В. Н. Русский романтизм. В. А. Жуковский, А. С. Пушкин. М.: МГОУ, 2014. 400 с.

References

Anoshkina-Kasatkina, V. N. *Russkii romantizm. V. A. Zhukovskii, A. S. Pushkin* [*Russian Romanticism. V. A. Zhukovsky, A. S. Pushkin*]. Moscow, Moscow State Regional University Publ., 2014. 400 p. (In Russ.)

© 2023. А. Е. Кунильский
Петрозаводский государственный университет
г. Петрозаводск, Россия

Возвращение забытой писательницы: первое научное издание наследия Кохановской (Н. С. Соханской)¹

Аннотация: В сообщении представлена информация о выходе в свет первых двух томов Полного собрания сочинений и писем Кохановской (Н. С. Соханской). Рассказывается о забытой писательнице и ее возвращении к читателям и исследователям, совершенном во многом благодаря усилиям ведущего научного сотрудника Института русской литературы О. Л. Фетисенко. Автор сообщения прослеживает историю обращения ученых к наследию Кохановской, историю работы О. Л. Фетисенко с произведениями писательницы. Кратко обзревается содержание и композиция двух вышедших томов полного собрания сочинений, описываются ближайшие планы издателей, обозначенные ими ранее.

Ключевые слова: Кохановская, Н. С. Соханская, собрание сочинений, художественные произведения, переписка, издание, О. Л. Фетисенко.

Информация об авторе: Андрей Евгеньевич Кунильский, доктор филологических наук, профессор, Петрозаводский государственный университет, просп. Ленина, д. 33, 185910 г. Петрозаводск, Россия.

E-mail: aek31@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 26.02.2023

Дата одобрения статьи рецензентами: 06.03.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Кунильский А. Е. Возвращение забытой писательницы: первое научное издание наследия Кохановской (Н. С. Соханской) // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 196–203. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-196-203>

¹ Кохановская (Н. С. Соханская). Полн. собр. соч. и писем: в 7 т. / под ред. О. Л. Фетисенко. Т. 1: Автобиография (1847–1848). Повести и рассказ (1844–1851). СПб.: Владимир Даль, 2023. 628 с.; Т. 2: Произведения 1851–1861 годов. СПб.: Владимир Даль, 2023. 860 с.



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 196–203. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 196–203. ISSN 2686-7494

Short Report

© 2023. **Andrey E. Kunilsky**
Petrozavodsk State University
Petrozavodsk, Russia

The Return of the Forgotten Writer: the First Academic Edition of the Legacy of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya)¹

Abstract: The report provides information about the publication of the first two volumes of the Complete Works and Letters of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya). It tells about the forgotten writer and her return to readers and researchers, made largely thanks to the efforts of O. L. Fetisenko — leading research fellow of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences. The author of the message traces the history of scientists' appeal to the heritage of Kokhanovskaya, briefly reviews the content and composition of the two published volumes of the complete works and indicates the immediate plans of the publishers, indicated by them earlier.

Keywords: Kokhanovskaya, N. S. Sokhanskaya, collected works, works of art, correspondence, edition, O. L. Fetisenko.

Information about the author: Andrey E. Kunilsky, DSc in Philology, Professor, Petrozavodsk State University, Lenina Ave., 33, 185910 Petrozavodsk, Russia.

E-mail: aek31@mail.ru

Received: February 26, 2023

Approved after reviewing: March 06, 2023

Published: March 25, 2023

For citation: Kunilsky, A. E. "The Return of the Forgotten Writer: the First Academic Edition of the Legacy of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya)." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 196–203. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-196-203>

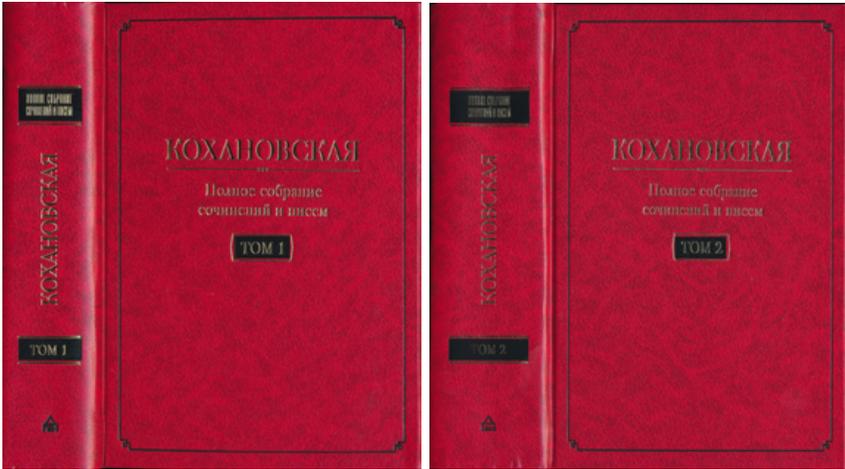
¹ Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya). Complete works and letters: in 7 vols., ed. By O. L. Fetisenko. Vol. 1: Autobiography (1847–1848). Novels and short stories (1844–1851). St. Petersburg: Vladimir Dal, 2023. 628 p.; Vol. 2: Works of 1851–1861. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2023. 860 p.

200-летие со дня рождения Кохановской (псевдоним Надежды Степановны Соханской, 1823–1884) Пушкинский Дом и издательство «Владимир Даль» встретили выходом двух первых томов ее Полного собрания сочинений и писем. Таким образом восстановлена историческая справедливость: писательнице возвращено место в истории русской литературы, созданы предпосылки для актуализации ее наследия в национальном самосознании. Долгое время это когда-то известное имя пребывало в незаслуженном забвении.

Позволю себе сослаться на личный опыт. Мои детство и юность прошли в Харьковской области, где когда-то всю жизнь провела Н. С. Соханская. На уроках литературы — и русской, и украинской — преподаватели ни разу не вспомнили, что в XIX в. рядом с нами, в Изюмском районе, создавала свои произведения известная всей читающей России писательница. Это можно объяснить тем, что Кохановская не вписывалась в советский идеологический контекст и ее произведений в пединститутах не изучали. Но и теперь в опубликованных в Интернете перечнях знаменитостей, которыми гордятся Харьков и Харьковская область, имя Кохановской-Соханской не упоминается, хотя харьковским ученым оно, безусловно, известно [Кохановская 2014].

Между тем, обращение к произведениям Кохановской, знакомство с ее личностью и судьбой помогают понять, какую непреходящую ценность — эстетическую и этическую — они в себе заключают. Ее способность совмещать в своем сердце любовь к великой России и к малой родине — украинской Слобожанщине, нравственная стойкость, вера и терпение, позволяющие выжить в самой трудной ситуации, — как никогда должны быть востребованы сегодня. Этим, несомненно, объясняется оживление интереса к оставленным ею духовным дарам.

Весомый вклад в изучение биографии и творчества Кохановской вносят работы (их уже более двадцати) доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника Института русской литературы РАН



Ольги Леонидовны Фетисенко — две из них опубликованы в журнале «Два века русской классики» [Фетисенко 2019; Фетисенко 2021b]. Ее усилиями подготовлено к изданию юбилейное собрание сочинений Кохановской.

Первой выпущенной Пушкинским Домом книгой, на страницах которой часто звучало имя Кохановской, была коллективная монография ««Русская беседа»: история славянофильского журнала» (2011). Во время ее подготовки О. Л. Фетисенко (соредактор этого труда) впервые серьезно задумалась о необходимости работы с наследием писательницы. В 2012–2013 гг. она начала готовить полное научное издание переписки Кохановской с семьей Аксаковых — участвуя в коллективном проекте «Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1860–1886)» (подготовленная ею книга «Семья Аксаковых и Н. С. Соханская» вышла в январе 2018 г. в серии «Славянофильский архив» [Семья Аксаковых]). В 2014 г., в год Русской весны, она решила, что будет издавать и собрание сочинений. В статье «Зачем читать Кохановскую и чему поучиться у Надежды Соханской?» О. Л. Фетисенко пишет: «...было ясно: вот время для нового открытия Кохановской» [Фетисенко 2022: 179]. Еще через год, в 2015 г., стали появляться первые доклады, статьи и научные публикации О. Л. Фетисенко на эту тему, а параллельно на сайте «Проза.ру» М. А. Бирюкова и А. Н. Стрижев начали целую серию републикаций произведений Кохановской

(к сожалению, с текстологическими погрешностями), более тщательно подготовлена их библиографическая публикация [Бирюкова, Стрижев]. Идею собрания поддержали ученые разных поколений: Б. Ф. Егоров, В. А. Фатеев, В. А. Котельников, Е. И. Анненкова, В. А. Викторович, А. П. Дмитриев, Д. А. Кунильский и др. В декабре 2017 г. Ученый совет Пушкинского Дома утвердил представленный О. Л. Фетисенко план Полного собрания сочинений и писем Кохановской (на тот момент — в пяти томах, в итоге — в семи томах с возможным разделением особенно больших книг на полутома), а затем и монографии «Кохановская: “степной цветок” русской словесности». Последняя вышла летом 2021 г., как бы подводя итог начальному этапу научного осмысления наследия писательницы [Фетисенко 2021]¹.

Проделанная О. Л. Фетисенко работа создала предпосылки для того, чтобы в юбилейный год Кохановской (2023) выпустить в свет сразу несколько томов, представив всю ее художественную прозу. В настоящий момент опубликованы первые два тома Полного собрания сочинений и писем Кохановской [Кохановская 2023].

Как указано в ввводной статье, которой открывается издание, принимаемое сейчас собрание — первый опыт научного издания сочинений Кохановской, включающего разделы вариантов, других редакций и комментариев. Собрание традиционно строится по жанрово-тематическому принципу с соблюдением внутренней хронологии в каждом разделе. Три тома отданы художественной прозе (наиболее известные повести — «Гайка», «После обеда в гостях», «Из провинциальной галереи портретов» — появляются во втором), но открывает всё издание автобиография (1847–1848) — лучшее произведение молодой писательницы. Центральный том составляют литературно-критические статьи и публицистические произведения, три тома отводятся эпистолярному. Наиболее обширные и важные по значению комплексы — это письма к П. А. и А. В. Плетневым, И. С. и А. Ф. Аксаковым. Письма публикуются по автографам, авторитетным копиям или — при отсутствии таковых — по первым публикациям. Произведения, имеющие две редакции, печатаются по тексту последней. Принятые в собрании сочинений принципы подачи текста могут быть охарактеризованы так: максимальное сохранение авторских особенностей написания и —

¹ См. подробнее в рецензии [Кунильский].

по возможности — пунктуационных особенностей (без этого погибло бы своеобразие стиля Кохановской). Комментариям к каждому публикуемому тексту предпосланы в разной степени развернутые преамбулы, в которых предпринимается попытка реконструировать творческую историю произведений, приводятся все выявленные прижизненные отзывы на них, как печатные, так и эпистолярные, указываются первые публикации. Частью научного аппарата издания являются указатели имен и названий, имеющиеся в каждом томе. В конце первого тома в виде таблицы изложена хронологическая канва жизни и творчества Н. С. Соханской. В приложении к этому тому впервые опубликован небольшой мемуарный очерк о ней, написанный ее компаньонкой.

Ближайшие планы издателей собрания сочинений отражены в информации, представленной на последних страницах первого тома. В третий том, как сказано здесь, будут включены произведения, написанные после сближения писательницы со славянофилами и опубликованные преимущественно в изданиях И. С. Аксакова: повесть «Кирилла Петров и Настасья Дмитрова», рассказ «Давняя встреча», повесть «Рой-Феодосий Саввич на спокойе», посмертно изданные им же «Сумеречные рассказы» и «Летописное сказание» к роману «Степная барышня сороковых годов». В книгу войдут и две созданные Кохановской пьесы.

Большой интерес должен вызвать четвертый том, обещающий полное издание публицистики, литературной критики Кохановской и ее работ по фольклористике. Что касается ожидаемой эпистолярной серии, то здесь можно согласиться с составителем собрания сочинений, считающим, что «письма Н. С. Соханской по ценности не уступают ее литературным произведениям» [Кохановская 2023 1: 632].

Тщательно подготовленное и прекрасно оформленное, Полное собрание сочинений и писем Кохановской под редакцией О. Л. Фетисенко станет подарком для всех, кому дорога история отечественной словесности и культуры.

Список литературы

Источники

Кохановская (Н. С. Соханская). Полн. собр. соч. и писем: в 7 т. / под ред. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2023. Т. 1: Автобиография (1847–1848). Повести и рассказ (1844–1851). 628 с.; СПб.: Владимир Даль, 2023. Т. 2: Произведения 1851–1861 годов. 860 с.

Кохановская Н. С. Избранные сочинения / сост., предисл., примеч. А. Д. Каплина. СПб.: Издат. дом «Русский остров», 2014. 560 с.

Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884) / сост., вступ. ст., подгот. текста, коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018. 600 с.

Исследования

Бирюкова М. А., Стрижев А. Н. Надежда Степановна Кохановская (Соханская) (1823–1884): Материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. 2018. № 45. С. 200–281.

Кунильский А. Е. Рецензия на книгу: Фетисенко О. Л. Кохановская: «Степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2021. 424 с. // Ученые записки Петрозаводского гос. ун-та. 2022. Т. 44, № 3. С. 112–114. <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2022.753>

Фетисенко О. Л. Зачем читать Кохановскую и чему поучиться у Надежды Соханской // Звонница: Белгородский литературно-публицистический, культурно-просветительский и научно-популярный журнал. 2022. № 2. С. 176–187.

Фетисенко О. Л. Кохановская: «Степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2021а. 424 с.

Фетисенко О. Л. Письма Н. С. Соханской (Кохановской) как опыт «духовной автобиографии» // Два века русской классики. 2021б. Т. 3, № 4. С. 164–181. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2021-3-4-164-181>

Фетисенко О. Л. Четыре Лавры: монастырская тема в художественном, публицистическом и эпистолярном наследии Кохановской (Н. С. Соханской) // Два века русской классики. 2019. Т. 1, № 2. С. 94–109. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2019-1-2-94-109>

References

Biriukova, M. A., and A. N. Strizhev. "Nadezhda Stepanovna Kokhanovskaia (Sokhanskaia) (1823–1884): Materialy k bibliografii" ["Nadezhda Stepanovna Kokhanovskaya (Sokhanskaya) (1823–1884): Materials for Bibliography"]. *Literaturovedcheskii zhurnal*, no. 45, 2018, pp. 200–281. (In Russ.)

Kunil'skii, A. E. "Retseziia na knigu: Fetisenko O. L. Kokhanovskaia: 'Stepnoi tsvetok' russkoi slovesnosti: Teksty i konteksty N. S. Sokhanskoi. SPb.: Izdatel'stvo 'Pushkinskii Dom,' 2021. 424 s." ["Review of: Fetisenko, O. L. Kokhanovskaya: 'The Steppe Flower' of Russian Literature: Texts and Contexts of N. Sokhanskaya. St. Petersburg, Pushkin House Publ., 2021. 424 p."]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 44, no. 3, 2022, pp. 112–114. <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2022.753> (In Russ.)

Fetisenko, O. L. "Zachem chitat' Kokhanovskuiu i chemu pouchit'sia u Nadezhdy Sokhanskoi" ["Why Read Kokhanovskaya and what to Learn from Nadezhda Sokhanskaya"]. *Zvonnitsa: Belgorodskii literaturno-publitsisticheskii, kul'turno-prosvetitel'skii i nauchno-populiarnyi zhurnal*, no. 2, 2022, pp. 176–187. (In Russ.)

Fetisenko, O. L. *Kokhanovskaia: "Stepnoi tsvetok" russkoi slovesnosti: Teksty i konteksty N. S. Sokhanskoi* [Kokhanovskaya: "The Steppe Flower" of Russian Literature: Texts and Contexts of N. S. Sokhanskaya]. St. Petersburg, Pushkin House Publ., 2021a. 424 p. (In Russ.)

Fetisenko, O. L. "Pis'ma N. S. Sokhanskoi (Kokhanovskoi) kak opyt 'dukhovnoi avtobiografii.'" ["Letters of N. S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya) as an Attempt of 'Spiritual Autobiography'"]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 3, no. 4, 2021b, pp. 164–181. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2021-3-4-164-181> (In Russ.)

Fetisenko, O. L. "Chetyre Lavry: monastyr'skaia tema v khudozhestvennom, publitsisticheskom i epistol'iarnom nasledii Kokhanovskoi (N. S. Sokhanskoi)" ["Four Laurels: a Monastic Theme in the Artistic, Journalistic and Epistolary Heritage of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya)"]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 1, no. 2, 2019, pp. 94–109. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2019-1-2-94-109> (In Russ.)

© 2023. О. Н. Смылова

Московский педагогический государственный университет
г. Москва, Россия

«Горнило сомнений» Ф. М. Достоевского и его героев¹

Аннотация: В рецензии, посвященной книге почетного профессора Ноттингемского университета, известного русиста и достоевиста Малкольма Джона «Достоевский и динамика религиозного опыта» (перевод с английского языка Т. Грошевой), анализируются структура, стиль и оригинальная методология исследования, заключающаяся в синтезе идей М. М. Бахтина, деконструктивизма и «модели Эпштейна». В книге М. Джона предлагается своя концепция эволюции «религиозного опыта» Достоевского и его героев, генетически определившегося в традиции апофатического богословия и восходящего через сомнения и метания между безусловной верой и нигилистическим атеизмом к новой форме религиозного сознания, именуемой «минимальной религией» (термин Эпштейна). В рецензируемой книге обнаруживаются нетривиальные, смелые, иногда неожиданные для отечественного литературоведения выводы о характере религиозных поисков Достоевского, их генезисе, эволюции и художественном воплощении в поздних романах.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, М. М. Бахтин, «Братья Карамазовы», «Идиот», религия, христианство, повествовательная структура, деконструктивизм, апофатическое богословие.

Информация об авторе: Ольга Николаевна Смылова, кандидат филологических наук, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, 119991 г. Москва, Россия, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1595-5523>
E-mail: osmisl@rambler.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 06.12.2022

Дата одобрения статьи рецензентами: 17.01.2023

Дата публикации статьи: 25.03.2023

Для цитирования: Смылова О. Н. «Горнило сомнений» Ф. М. Достоевского и его героев // Два века русской классики. 2023. Т. 5, № 1. С. 204–221. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-204-221>

¹ Рецензия на книгу: Джонс, Малкольм. Достоевский и динамика религиозного опыта / Джонс М.; [пер. с англ. Т. Грошевой]. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. 287 с. (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika»).



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

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 204–221. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 5, no. 1, 2023, pp. 204–221. ISSN 2686-7494

Book Review

© 2023. Olga N. Smyslova
Moscow Pedagogical State University
Moscow, Russia

“The Crucible of Doubts” of F. M. Dostoevsky and His Heroes¹

Abstract: The review is dedicated to the book by the honorary professor of the University of Nottingham, the famous Russist and dostoevist Malcolm Jones “Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience” (trans. from English by T. Grosheva). The author of the review concentrates on the structure, style and original research methodology consisting in the synthesis of the ideas of M. M. Bakhtin, deconstructivism and “the model of Epstein.” The book by M. Jones offers his own concept of the evolution of Dostoevsky’s and his heroes’ “religious experience,” genetically determined in the tradition of apophatic theology and ascending through doubts and tossing between unconditional faith and nihilistic atheism to a new form of religious consciousness, called “minimal religion” (Epstein’s term). The book under review reveals non-trivial, bold conclusions, sometimes unexpected for Russian literary criticism, about the nature of Dostoevsky’s religious searches, their genesis, evolution and artistic embodiment in later novels.

Keywords: F. M. Dostoevsky, M. M. Bakhtin, “The Karamazov Brothers,” “Idiot,” religion, Christianity, narrative structure, deconstructivism, apophatic theology.

Information about the author: Olga N. Smyslova, PhD in Philology, Moscow Pedagogical State University, Malaya Pirogovskaya St., 1, 119991 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1595-5523>

E-mail: osmisl@rambler.ru

Received: December 06, 2022

Approved after reviewing: January 17, 2023

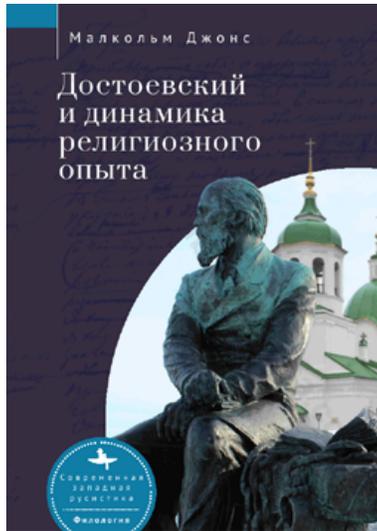
Published: March 25, 2023

For citation: Smyslova, O. N. “The Crucible of Doubts’ of F. M. Dostoevsky and His Heroes.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 5, no. 1, 2023, pp. 204–221. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2023-5-1-204-221>

¹ Book review: Jones, Malcolm. Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience / Jones M.; [trans. from English by T. Groshevoy]. St. Petersburg: Academic Studies Press / Bibliorossika, 2022. 287 p. (Series “Modern Western Russian studies” = “Contemporary Western Rusistika”).

Книга «Достоевский и динамика религиозного опыта» написана Малкольмом В. Джонсом — известным английским славистом, почетным профессором русского языка Ноттингемского университета, почетным президентом Международного общества Достоевского, автором статей о русской литературе на английском языке. На русском языке в 1998 г. вышла книга ученого «Достоевский после Бахтина. Исследование фантастического реализма Достоевского» [Джоунс 1998], в 2005 г. были опубликованы две статьи исследователя («Достоевский. Засецакая и учение лорда Редстока», перевод Т. А. Касаткиной [Джоунс 2005]; «Романтизм в творчестве Ф. М. Достоевского: “Неточка Незванова” и “Матильда” Эжена Сю», перевод Т. А. Касаткиной при участии А. Л. Гумеровой [Джоунс 2005а] в коллективном труде «Достоевский. Дополнения к комментарию», а в 2007 г. в сборнике «Роман Ф. М. Достоевского “Братья Карамазовы”: Современное состояние изучения» была опубликована статья ученого «Молчание в “Братьях Карамазовых”», перевод Т. А. Касаткиной [Джоунс 2007].

Новая для русскоязычного читателя книга (на английском языке она вышла в свет в 2005 г.) вызовет интерес специалистов, поскольку она не просто написана ученым, чьи научные разыскания хорошо известны в России, но и потому, что посвящена одной из магистральных проблем достоевистики XXI в., обозначенных и освещенных в одном из тридцати томов научных трудов серии «Источники и методы в изучении наследия Ф. М. Достоевского в русской и мировой культуре», выход которой был приурочен к 200-летию юбилею писателя. Во введении к коллективной монографии «Богословие Достоевского» упомянутой серии Т. А. Касаткина указывает на важность исследования религиозного опыта писателя «для выработки принципов доказательной интерпретации текстов Достоевского, для представления богословской системы Достоевского в общем движении богословской мысли человечества, для определения причин востребованности творчества



писателя современным мировым сообществом, и, наконец, для включения в историю русской православной мысли идей крупнейшего отечественного богослова, признанного всем миром, но до сих пор не оцененного в полноте в этом качестве в России» [Богословие: 19]

Действительно, вопрос о роли и месте религии в жизни и творчестве писателя, о своеобразии его богословских идей, наконец, интерпретации его творений как созданий «реализма в высшем смысле» [Степанян], «христианского реализма» [Захаров 2013: 8] по-прежнему остается актуальным. Попутно отметим, что Джонс использует в своей работе определение «фантастический реализм», от которого отечественная достоевистика постепенно отказывается. По словам В. Н. Захарова, «фантастический и христианский — два эпитета, две стороны одной медали, два образа “реализма в высшем смысле” Достоевского: лицевая сторона мерцает загадочным словом фантастический, на обороте откровенное выражение сущности — христианский» [Захаров 2008: 397].

Особенностью исследования Джонса является сочетание корректности в отношении англоязычных и российских исследователей, чьи труды часто цитируются в работе, верности идеям М. М. Бахтина и советского классического достоевсковедения с приемами декон-

структивизма, смелости суждений и выводов с простотой их стилистического оформления и ясностью терминологического аппарата, несмотря на его кажущуюся эклектичность. Рецензируемая книга была написана для англоязычной аудитории (что объясняет большее количество ссылок на зарубежные источники). Об этом уведомляет Джонс в предисловии к русскому изданию, где утверждает, что ориентация книги на иностранного читателя позволит прояснить значение Достоевского «как за пределами его собственной страны, так и внутри нее» [Джонс 2022: 7], а произведения писателя «продолжают оказывать огромное влияние на современное западное сознание» [Джонс 2022: 7]. Джонс выделяет два аспекта в исследованиях, которые актуальны в новом тысячелетии: во-первых, «это растущий интерес к религиозному измерению творчества Достоевского в постсоветской России», а во-вторых — «доминирование постмодернистской теории в гуманитарных науках на Западе» [Джонс 2022: 8], которое должно сказаться на дальнейшем исследовании Достоевского. Обе тенденции отражены в книге «Достоевский и динамика религиозного опыта», что спровоцирует, по убеждению автора, «дискуссию на спорном поле» [Джонс 2022: 8].

В предисловии к англоязычному изданию Джонс указывает на преемственность новой книги написанной ранее монографии «Достоевский после Бахтина», где были осуществлены первые попытки связать «религиозные взгляды Достоевского с повествовательной структурой» [Джонс 2022: 9]. В этой формулировке раскрыта одна из основных методологических особенностей рецензируемого труда, в котором религиозный аспект творчества позднего Достоевского освещается человеком другой культуры, другой эпохи, иных религиозно-философских взглядов, что дает свободу в высказывании смелых и порой провокационных для отечественной науки идей, но дающих импульс к интерпретационным открытиям. Эту свободу — историко-литературную, терминологическую, философскую, стилистическую — определяет и жанр книги. Она состоит из шести глав-эссе, в которых рассматриваются совершенно разные стороны «религиозного аспекта художественного мира Достоевского» [Джонс 2022: 11]. Именно так определяет объект исследования ученый, оговаривая, что он не занимается конструированием философии религии Достоевского. В предисловии Джонс заявляет, что в качестве базиса наблюдений над спецификой ре-

лигиозных исканий самого писателя и его героев он выбирает «модель Эпштейна» [Джонс 2022: 15], как именуется в книге теория «бедной религии» («minimal religion») М. Н. Эпштейна.

В первом эссе «Путь религиозных открытий Достоевского: биографическое введение» обзорно описывается жизнь писателя и роль в ней религии. Отмечая православные основы воспитания Достоевского, Джонс указывает и на особое влияние западной культуры на формирование мировоззрения будущего писателя, без учета которого невозможно говорить о сущности его религиозного чувства. Важным в описании «религиозных открытий» Достоевского оказывается знаменитое письмо к Н. Д. Фонвизиной о символе веры, которое будет неоднократно упоминаться в книге как аргумент в построении концепции Джонса о неоднозначности религиозности писателя после каторги, но верности идеалу Христа. Отдельно ученый пытается объяснить англоязычной аудитории идеологию почвенничества, хотя, по утверждению самого Джонса, большинству читателей она не интересна, поскольку «с националистическим душком» и «не проливает света на по-настоящему оригинальные и проницательные идеи основных произведений Достоевского и имеет мало общего с теми качествами, которые сделали его писателем мирового уровня» [Джонс 2022: 30–31]. Именно по этой причине Джонс отказывается от рассмотрения публицистики Достоевского и «Дневника писателя». Трудно согласиться с такими утверждениями, однако они понятны и простительны автору, а также объясняют его тезис о том, что «не идеология позднего Достоевского, а духовная борьба раннего Достоевского дает нам наиболее ценные ключи к чтению его зрелых романов» [Джонс 2022: 31]. Именно этот тезис, а не сама словесно зафиксированная истина, отражает идею Джонса о важности пути к истине, процесса ее открытия, «духовного паломничества».

В первом эссе Джонс пытается реконструировать образ мышления Достоевского и объяснить англоязычному читателю исключительно православные понятия, ценности и свойства характера. Интересны наблюдения над образом Сони Мармеладовой и ее «простой верой, характеризующейся смирением, состраданием, прозорливостью и умилением» [Джонс 2022: 36]. Как полагает автор, именно «умиление» наименее понятно «западному уму». Заслуживает уважения, что при объяснении многих вопросов, связанных с русской православной

традицией, Джонс обращается к работам авторитетных российских ученых — В. Н. Захарова, В. Е. Ветловской, И. А. Есаулова, Т. А. Касаткиной, Б. Н. Тихомирова и др. Это отражено в библиографии (хотя в ней преобладают труды англоязычных авторов, что может быть весьма полезно отечественным специалистам) и в предметно-именном указателе.

Во второй части главы Джонс говорит в основном о героях позднего творчества, которые представляют два полюса религиозных поисков — незыблемую веру в Бога и бессмертие души человеческой и абсолютный нигилизм. По мнению автора, более убедительны и психологически интересны герои атеистических взглядов, нежели апологеты христианства, что позволяет ему сделать вывод о сомнениях самого Достоевского, которые до последних дней были столь сильны, что можно говорить об особом типе религиозности писателя, совершенно отличном от «нерефлексивного теологического консерватизма» [Джонс 2022: 52]. Джонс пишет о «ростках нового религиозного восприятия, растущих на православной почве и удобренных европейскими образами» [Джонс 2022: 51], в текстах Достоевского, которые в дальнейшем вызревают в особую форму религиозности, обозначаемую им как «бедная религия». Развитию этих предварительных умозаключений посвящены следующие главы, хотя каждая из них может быть прочитана как отдельная работа, поскольку многие идеи повторяются в них.

Эссе второе называется «Введение в текущую дискуссию». В нем вновь говорится о месте в жизни и творчестве Достоевского христианства, которое «было вовлечено в ожесточенную борьбу с самым отчаянным атеизмом» [Джонс 2022: 53]. Глава строится как анализ работ зарубежных исследований по теме «Достоевский и религия», на основе которого делаются собственные выводы. Так, например, постулируется, что самыми дискуссионными вопросами в англоязычной достоевистике являются вопросы о вере и безверии в произведениях писателя и характере его христианства. Пристальное внимание уделяется разбору сборника статей «Достоевский и христианская традиция» под редакцией Джорджа Паттисона и Дайаны Томпсон [Dostoevsky 2001]. Можно сказать, что вся глава посвящена рецепции и полемике с авторами статей этого сборника. Джонс констатирует, что в нем не решены фундаментальные вопросы, и дискутирует с исследователями.

По его мнению, не важны вопросы о том, с какой точки зрения трактовать произведения Достоевского, считал ли он себя православным человеком и проч., а главное определить то, «в какой степени его романы могут быть правильно, без искажений истолкованы как *выразители* или *проводники* православного христианства или христианства в целом» [Джонс 2022: 57]. Другими словами, ученому важно уяснить позицию так называемого «идеального автора» и предложить новый способ прочтения текстов Достоевского, который ответил бы на множество вопросов, не решенных пока в литературоведении и очень правильно и точно сформулированных Джонсом без свойственной отечественной науке осторожности [Джонс 2022: 60–61]. Он предлагает провести «эксперимент» и рассмотреть художественные произведения, опираясь на семь критериев, или «измерений религии», выделенных религиоведом Ниниан Сمارт» [Джонс 2022: 70]. В результате такого «эксперимента» Джонс делает «ряд предварительных выводов», согласно которым приходит к заключению, что «русское православие не столько озаряет своим светом произведения Достоевского, сколько позволяет ему время от времени судорожно мерцать в различных обличьях и контекстах», являясь «неотъемлемой частью человеческого опыта персонажей Достоевского, как и самого автора» [Джонс 2022: 79]. Эта идея проходит через всю книгу, в которой утверждается важность православия как основы русского мироустройства, изображаемого в романах писателя, но не определяющего всю совокупность религиозных исканий героев.

В заключении второго эссе, посвященного анализу понимания англоязычными исследователями религиозных взглядов Достоевского, их истоков и эволюции, Джон считает необходимым эскизно обрисовать проблему восприятия писателем кантовских идей и определить «один из величайших проектов Достоевского» как переосмысление христианства для «посткантиановского мира» [Джонс 2022: 80], что обусловило то колоссальное влияние идей писателя на «диалог между христианской верой и светской философией XX века» [Джонс 2022: 82]. Представляется, что автор рецензируемой книги ставит одной из задач своего исследования показать теснейшую связь Достоевского с западноевропейской философией и культурой, их значимость для оформления его религиозных взглядов, в которых православная традиция не играет определяющей роли.

Третье эссе названо смело и эффектно — «Моделирование религиозного сознания в произведениях Достоевского: смерть и воскресение православия». В этой части, опираясь на биографический и литературоведческие контексты, рассмотренные ранее, Джонс пытается сформулировать то, что может включать в себя религиозный опыт Достоевского. По мнению ученого, это спектр «от полноты веры до безысходности неверия» [Джонс 2022: 83]. Так, например, как явствует из семантически двойственного названия, в главе рассматриваются мотивы смерти и воскресения («пасхальный мотив») в структуре зрелых произведений Достоевского и место православия в религиозных взглядах автора «великого пятикнижия».

Большую часть главы вновь занимает аналитический разбор различных точек зрения на природу религиозных воззрений Достоевского, построенный как описание этих точек зрения и отказ от них, поскольку ни одна из представленных позиций не может быть принята как удовлетворяющая интерпретатора. Джонс специально оговаривает, что российские и англоязычные исследователи по-разному определяют значимость православной традиции во взглядах писателя и его художественном мире, однако полагает, что доминанта православной окраски христианских мотивов в творчестве писателя обусловлена «его собственным религиозным и культурным происхождением» [Джонс 2022: 93], хотя и не стоит прочитывать произведения только в свете православной веры. Вроде бы констатируя факт, что «пасхальный мотив» играет особую роль в православии, Джонс тут же говорит о важности воскресения для всех обрядов инициации в мифологии в целом, для биографии самого писателя, пережившего на Семеновском плацу, на каторге и в ссылке «своего рода смерть и воскресение» [Джонс 2022: 84–85].

Отказывается автор рецензируемой книги и от точки зрения, «согласно которой атеизм и христианство являются равнозначными голосами», называя это «вульгарным бахтинизмом» [Джонс 2022: 105]. Не желает разделять и взгляд на Достоевского как «еретика», ошибочно понимающего православную традицию, а то и отходящего, уклоняющегося от нее [Джонс 2022: 106–107]. Наконец, Джонс подводит читателя к мысли о том, что «модель смерти и воскресения» лежит в основе художественного видения писателя и отражает его собственные «духовные странствия» через «горнила сомнений» и «осанны» к вызре-

ванию новой формы духовности, в которой равнозначны пережитые «религиозный и атеистический опыт» [Джонс 2022: 114–115]. Так, по мнению исследователя, в творчестве Достоевского предугадан «феномен постатеизма» [Джонс 2022: 117]. Это термин Михаила Эпштейна приводится со ссылкой на статью 1999 г., посвященную концепции «бедной религии» («minimal religion»). В библиографии представлены две работы философа, изданные на английском языке, суть которых подробно излагается в книге Джонса. Многие работы Эпштейна изначально написаны на русском языке и доступны русскоязычному читателю. Из более поздних трудов стоит назвать книгу «Религия после атеизма. Новые возможности теологии», изданную в 2013 г., в приложении к которой — «Мелколъм Джонс и Роуэн Уильямс (архиепископ Кентерберийский) о бедной религии у Достоевского» — упоминается рецензируемая книга как доказательство интереса исследователей творчества Достоевского к теории «минимальной религии» и приводятся из нее выдержки [Эпштейн: 404–405]. Джонс предлагает интерпретировать тексты Достоевского, опираясь на «модель Эпштейна», поскольку полагает, что она способствует правильному прочтению романов писателя, в которых был предсказан грядущий постатеистический период. Такой интерпретации посвящены следующие два эссе.

В эссе четвертом «Деконструкция и тревога у Достоевского» интересны наблюдения над тем, как у Достоевского воплощаются духовные переживания «на границе между полнотой религиозного опыта и пустотой атеизма» [Джонс 2022: 117], которая весьма подвижна. Поэтому человек в мире Достоевского, находясь на крайней ступени атеизма, может перейти к вере, что соответствует теории «минимальной религии», а у Достоевского выражается в его идее возможности мгновенного преображения человека, вдруг открывающего для себя истину. Эта мысль неоднократно раскрывалась художественно и утверждалась в «Дневнике писателя», прямо обращенном к современникам, теряющим веру и впадающим в нигилизм. Вновь и вновь отказываясь от традиционного анализа «идейно-религиозных измерений художественного мира Достоевского» [Джонс 2022: 125], Джонс говорит о невозможности постичь сущность этих «измерений» без обращения к «пронизывающему воздух, которым он дышал», апофатическому богословию [Джонс 2022: 126], с которым автор связывает и признаки «доконструктивной тревоги», обнаруживаемые в произведениях писа-

теля. Важным аргументом, позволяющим свободно и смело рассуждать о влиянии апофатизма на Достоевского, является указание на бессознательность его восприятия. Автор книги пытается показать тончайшие грани, отделяющие абсолютный нигилизм и безверие от апофатической религиозности, и доказать, что в романном мире Достоевского они постоянно пересекаются героями.

Оригинально характеризуется широкий диапазон религиозных поисков героев романного пятикнижия. Ярким примером такого анализа являются рассуждения о Кириллове, который, по мнению ученого, «лучший в творчестве Достоевского пример того, каково жить на этом опасном пороге между верой и неверием» [Джонс 2022: 132]. Именно герой «Бесов» «воплощает в себе нескольких аспектов духовной карты, созданной Эпштейном» [Джонс 2022: 133]. Описание совершившегося «вдруг» духовного просветления Алеши Карамазова в главе «Кана Галилейская» трактуется Джонсом как «постатеистический, минимальный религиозный опыт», как иной, новый вариант духовности, вырастающей из «столкновения православия с метафизическим нигилизмом» [Джонс 2022: 137–138]. В отдельном эссе о романе «Братья Карамазовы» (эссе пятое) полностью цитируется отрывок и детально разъясняется его смысл. По мнению ученого, Алеша в момент своего перерождения освобождается от «православного ритуала и традиционного христианского учения» и переходит к новой стадии своего религиозного опыта [Джонс 2022: 218]. Аргументирует Джонс это тем, что в словах Алеши «Кто-то посетил меня мою душу в тот час» [Достоевский 14: 368] не упоминается Бог, а «в формулировках Алеши есть одновременно и раскованность, и точность», вызванные «новизной опыта» и невозможностью подобрать нужные слова из имеющегося до этого опыта, что и заставляет героя отказаться от «традиционных богословских формул» [Джонс 2022: 220]. Удачным подтверждением своей концепции находит эти наблюдения Джонса и сам Эпштейн: «Выразительный пример такого минимализма — слова Алеши Карамазова в минуту его величайшего прозрения, когда он видит во сне Зосиму и самого Христа, исполненных веселья на брачном пире. “Кто-то посетил мою душу в тот час”, — говорил он потом с твердою верой в слова свои.... Не Бог, не Христос — “кто-то”: апофатика, переходящая в минимализм» [Эпштейн: 404].

Еще один пример «переживания одним и тем же человеком бездонного отчаяния и ощущения полноты божественного присутствия»

только уже на пороге смерти — это, как полагает Джонс, образ Маркела [Джонс 2022: 139]. Любопытны также трактовки многих известных высказываний самого Достоевского и его героев. Например, в словах «красота спасет мир» Джонс видит «связь между эстетической и религиозной сферами», «между переживанием красоты и переживанием божественного» [Джонс 2022: 136].

Отдельные главы четвертого эссе посвящены «подполью как центру деконструктивной тревоги» [Джонс 2022: 140], которой охвачено современное Достоевскому общество, и неожиданно большое отступление о романе «Идиот» как «саморегулирующемся романе» [Джонс 2022: 140], специфике повествовательных стратегий Достоевского. В этой части интерпретационных поисков Джонс уже опирается на труды почитаемого им М. М. Бахтина и развивает мысль о том, что в большинстве произведений писателя «безличный всезнающий рассказчик» отсутствует. Вновь отметим, как парадоксально в логике рассуждений автора сочетаются различные методы литературоведческого анализа: традиция советского достоевсковедения в определении метода писателя как «фантастический реализм», теория полифонического романа Бахтина и «практика» деконструктивизма, объясняющая сложную диалектику текстов Достоевского.

Эссе V, упомянутое выше, объединяет два направления исследования, что выражено в самом названии главы — «Религиозная полемика в нарративной форме: “Братья Карамазовы”». Здесь на примере последнего романа Достоевского доказывается верность выдвинутых ранее тезисов, поскольку именно в этом произведении создается ситуация выбора «между религиозной верой и атеистическим отчаянием», которая позволяет говорить о «динамической связи» «религиозного опыта, практики и дискурса» [Джонс 2022: 176]. Развернуто интерпретируются наиболее значимые для рассматриваемой проблемы части романа в отдельных подглавках, имеющих весьма оригинальные названия: «Религиозный диалог: предварительная перестрелка», «Появление предельных вопросов», «Хронотоп пустыни», «Больше узоров в религиозном калейдоскопе» и проч.). Эссеистичность стиля позволяет автору свободно и смело выдвигать гипотезы, которые, несмотря на их дискуссионность, могут послужить толчком к открытию новых смыслов в последнем романе Достоевского.

Подробно пересказывая и анализируя первую часть романа, Джонс с опорой на теорию Бахтина говорит о принципиальном равноправии в диалоге различных религиозных воззрений: от абсолютного отрицания до столь же абсолютного приятия Бога. По мнению автора книги, уже в первой части «Братьев Карамазовых» представлено несколько диалогически равноправных «религиозных воззрений»: «психологические интерпретации» рассказчика, пытающегося оставаться объективным, «неверие по незнанию» Федора Павловича Карамазова и Смердякова, «светский либерализм Миусова и Ракитина», вера Алеши и старца Зосимы, «поэтическое язычество Дмитрия», «необразованное и суверенное благочестие Григория и Марфы», радикальный агностицизм или атеизм Ивана и карьеристская мотивация Ракитина» [Джонс 2022: 180–181]. Вот в ситуации такого идейного «многоголосия» и разыгрывается «религиозная драма», в центре которой Иван, решающий для себя «проклятый» (в книге названный «предельным») вопрос бытия Бога и бессмертия души человеческой. Поэтому наибольшее внимание исследователя приковано к его идейным исканиям, тогда как описателен анализ «религиозного опыта» отца Паисия и Ферапонта, даже старца Зосимы, чье жизнеописание и духовное завещание нужны, по мнению Джонса, только для того, «чтобы внести необходимую устойчивость в это в высшей степени неустойчивое многообразие или, выражаясь постструктуралистскими терминами, вновь ввести логоцентрическое понятие истины в мир, в котором, как выразился бы Деррида, нет ничего вне текста» [Джонс 2022: 205]. Говоря о важности завещания Зосимы для «понимания религиозного измерения романа», Джонс также пишет о нем как всего лишь «продукте межличностного диалога» [Джонс 2022: 213], указывающем на различные «точки входа» в то «духовное состояние», когда постигается Бог.

Автор решается высказать весьма смелую мысль о том, что «минимальная религия (религия, освобожденная от сложной интерпретационной традиции) находится в самом центре вероучения Зосимы» [Джонс 2022: 216], хотя и отмечает, что «православная традиция является каналом, по которому и Зосима, и Алеша пришли к своим религиозным видениям» [Джонс 2022: 226]. Отхождение Зосимы от православия подчеркивается созданием карикатурной, как считает исследователь, фигуры Ферапонта, которой Достоевский показывает, «что не только Иван и его представления бросают вызов

Зосиме, но и его собственная традиция» [Джонс 2022: 194]. Джонс полагает, что институт церкви играет в романе лишь «фоновую роль» [Джонс 2022: 226] и никак не влияет на проживаемый героями религиозный опыт. Также автор выдвигает неожиданное предположение, что старец Зосима в своем апофатическом понимании Бога и пережитом «минимальном религиозном опыте» [Джонс 2022: 207] встречается на «духовном перекрестке» с Иваном Карамазовым, поскольку Бог для обоих героев остается «неуловимым понятием», хотя и пути их расходятся в итоге [Джонс 2022: 214–215].

Таким образом, и в религиозном опыте старца Зосимы, и в духовных исканиях Ивана Карамазова Джонс видит предвосхищение «минимальной религии», особенно ярко высвеченной в поэме «Великий инквизитор», которая детально пересказывается и объясняется в книге. Выделяется им «хронотоп пустыни» как «мифического места», где «происходит расхождение между несомненностью веры и атеистическим отчаянием и где Иисус сделал свой роковой выбор идти с Богом, а не с сатаной» [Джонс 2022: 202–203]. Любопытно замечание, что подобный выбор Великий Инквизитор делает также в пустыне, поскольку сам признается в этом. Столь же тщательно разбирается функция чërта в раскрытии религиозного опыта Ивана.

На протяжении всей главы Джонс описывает найденные им в романе примеры, которые доказывают, что большинство персонажей «Братьев Карамазовых» склонны испытывать такой духовный опыт, который напоминает эпштейновскую «бедную религию», возможную только после проживания особого ощущения бездны, обнаруживаемой «в самом сердце апофатической традиции» и открывающей «либо божественное присутствие, либо дух небытия» [Джонс 2022: 225–226]. Наиболее идеальным приближением к «чистому типу минимальной религии» является, по мнению ученого, история Маркела, поскольку она не осложняется «интерпретативной теологической традицией», для которой «аспекты православного ритуала важны не сами по себе, а как врата к более высокому состоянию духовного созревания» [Джонс 2022: 206–207].

Особого внимания заслуживают помещенные в пятом эссе рассуждения автора книги о «диалектике *молчания и тишины*» [Джонс 2022: 237], их функциях в «Братьях Карамазовых», что опять-таки доказывает близость переживаемого героями духовно-

го опыта «минимальной религии». Разноуровневые характеристики молчания и тишины позволяют Джонсу сделать вывод об их значимости для романного мира «Братьев Карамазовых» и противопоставленности слову, не способному передать сущность религиозного чувства и его глубину.

В последнем эссе-заключении автор констатирует, что «вполне возможно убедительно интерпретировать Достоевского через призму модели Эпштейна, если перевести ее в синхронические термины и модифицировать с учетом того факта, что речь идет о досоветской реальности» [Джонс 2022: 239]. Образец такого анализа представлен в главе о «Братьях Карамазовых». Это позволяет говорить автору о перспективах дальнейшего изучения духовных поисков самого Достоевского и его героев как переживании опыта, близкого восхождению к «минимальной религии», или «новому христианству», вызревающему из «безмолвия тьмы, которое может привести к полноте и спокойствию веры, с одной стороны, или к опустошению бездны небытия, с другой» [Джонс 2022: 239]. Как считает Джонс, именно православная церковь, старообрядчество и русское сектантство содержат в себе примеры «минимальной религии», позволяющие говорить об особой предрасположенности к возникновению таковой в России, что и проявилось в гениальных прозрениях Достоевского. Исследователи же не смогли разглядеть эту особенность мира писателя в силу «религиозной или антирелигиозной предрасположенности самих критиков» [Джонс 2022: 247], а также утверждений самого писателя в своей приверженности православию, которая ставится под сомнение автором. Именно поэтому Джонс изначально исключает из своих рассуждений о сущности и эволюции религиозных взглядов Достоевского высказываемые им в «Дневнике писателя» суждения о духе русского православия и его роли в будущем человечества. Это ставит под сомнение объективность и верность предлагаемых Джонсом выводов о сохранявшихся до конца жизни религиозных сомнениях писателя, несмотря на веру «в силу образа Христа, независимо от того, существовала ли высшая трансцендентная реальность или нет» [Джонс 2022: 249]. Поэтому говорится в рецензируемой книге о прямом отражении собственного религиозного опыта Достоевского в сложно выстроенном идейном противостоянии его героев.

Предложенный Джонсом метод интерпретации творчества Достоевского, выстроенный с опорой на концепцию Бахтина и теорию

Эпштейна, интересен, смел и оригинален. Он позволяет автору сделать тонкие замечания о многомерности поисков истины героями поздних романов писателя, их неуспокоенности и смятенности в решении вопроса о бытии Бога и бессмертии души человеческой, принципиальной иррациональности религиозного чувства и его неразгаданности. Книга Малкольма Джонса может послужить импульсом к дальнейшему постижению романного мира писателя, если речь идет о любителях русской классики, и обогащает научный и методологический арсенал современной достоевистики.

Список литературы
Источники

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

Исследования

Богословие Достоевского / отв. ред. Т. А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. 416 с.

Джонс Малкольм. Достоевский и динамика религиозного опыта. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. 287 с.

Джоунс Малкольм В. Достоевский после Бахтина: Исследование фантастического реализма Достоевского. СПб.: Акад. проект, 1998. 252 с.

Джоунс М. Достоевский. Засецкая и учение лорда Редстока // Достоевский: дополнения к комментарию. М.: Наука, 2005а. С. 297–314.

Джоунс М. Молчание в «Братьях Карамазовых» // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. М.: Наука, 2007. С. 435–445.

Джоунс М. Романтизм в творчестве Ф. М. Достоевского: «Неточка Незванова» и «Матильда» Эжена Сю // Достоевский: дополнения к комментарию. М.: Наука, 2005б. С. 370–393.

Захаров В. Н. Имя автора – Достоевский: очерк творчества. М.: Индрик, 2013. 455 с.

Захаров В. Н. Фантастические страницы Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2008. № 8. С. 385–397.

Степанян К. А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М.: Раритет, 2005. 512 с.

Эпитейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-Пресс, 2013. 416 с.

Dostoevsky and the Christian Tradition, ed. by Pattison G. and Thompson D. O. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 281 p.

References

Kasatkina, T. A., editor. *Bogoslovie Dostoevskogo* [*Dostoevsky's Theology*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2021. 416 p. (In Russ.)

Dzhons, Malko'l'm. *Dostoevskii i dinamika religioznogo opyta* [*Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*]. St. Petersburg, Academic Studies Press, Bibliorossika Publ., 2022. 287 p. (In Russ.)

Dzhouns, Malko'l'm V. *Dostoevskii posle Bakhtina: Issledovanie fantasticheskogo realizma Dostoevskogo* [*Dostoevsky after Bakhtin: A Study of Dostoevsky's Fantastic Realism*]. St. Petersburg, Akademicheskii Proekt Publ., 1998. 252 p. (In Russ.)

Dzhouns, Malko'l'm. "Dostoevskii. Zassetskaia i uchenie lorda Redstoka" ["Zassetskaya and Lord Redstock's Teachings"]. *Dostoevskii: dopolneniia k kommentariiu* [*Dostoevsky: Additions to the Commentary*]. Moscow, Nauka Publ., 2005a, pp. 297–314. (In Russ.)

Dzhouns, Malko'l'm. "Molchanie v 'Brat'iakh Karamazovykh." ["Silence in 'The Brothers Karamazov'"]. *Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy": sovremennoe sostoianie izucheniia* [*F. M. Dostoevsky's Novel "The Brothers Karamazov": The Current State of the Study*]. Moscow, Nauka Publ., 2007, pp. 435–445. (In Russ.)

Dzhouns, Malko'l'm. "Romantizm v tvorchestve F. M. Dostoevskogo: 'Netochka Nezvanova' i 'Matilda' Ezhena Siu" ["Romanticism in the Works of F. M. Dostoevsky: 'Netochka Nezvanova' and Eugène Sue's 'Matilda.'"]. *Dostoevskii: dopolneniia k kommentariiu* [*Dostoevsky: Additions to the Commentary*]. Moscow, Nauka, 2005b, pp. 370–393. (In Russ.)

Zakharov, V. N. *Imia avtora — Dostoevskii: ocherk tvorchestva* [*The Author's Name is Dostoevsky: An Essay on His Creativity*]. Moscow, Indrik Publ., 2013. 455 p. (In Russ.)

Zakharov, V. N. "Fantasticheskie stranitsy Dostoevskogo" ["Dostoevsky's Fantastic Pages"]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 8, 2008, pp. 385–397. (In Russ.)

Stepanian, K. A. "Soznat' i skazat'": "Realizm v vysshem smysle" kak tvorcheskii metod F. M. Dostoevskogo ["To Realize and Say": "Realism in the Highest Sense" as F. M. Dostoevsky's Creative Method]. Moscow, Raritet Publ., 2005. 512 p. (In Russ.)

Epshtein, M. N. *Religiia posle ateizma. Novye vozmozhnosti teologii* [*Religion after Atheism. New Possibilities of Theology*]. Moscow, AST-Press Publ., 2013. 416 p. (In Russ.)

СЕТЕВОЕ ИЗДАНИЕ

Научный журнал
Два века русской классики / Two centuries of the Russian classics



2023 — Т. 5 — № 1

Учредитель и издатель
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук

Главный редактор

Щербакова Марина Ивановна
доктор филологических наук, профессор,
заведующая научно-исследовательским центром
«Русская литература и христианская традиция» ИМЛИ РАН

Дизайн обложки и макет журнала **Компьютерная верстка**
Д. К. Бернштейн А. З. Бернштейн

Корректор

В. Г. Андреева

Журнал зарегистрирован
Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации: ПИ № Эл 77-76366 от 02.08.2019 г.

Адрес учредителя, редакции и издателя:

121069, Москва, ул. Поварская, 25а

Тел.: (495)690-50-30

E-mail: journal_ork@mail.ru

Сайт журнала: www.rusklassika.ru

Дата размещения сетевого издания в сети Интернет
на официальном сайте <http://rusklassika.ru> 25.03.2023 г.

При перепечатке ссылка обязательна

16+

Ученым
мировой инте-
ранульви
им.

А. М. Топького
РАИ
Москва