



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. И. ГЕРЦЕНА
HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY of RUSSIA

ISSN 2687-1262

**ЖУРНАЛ ИНТЕГРАТИВНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ**

JOURNAL OF INTEGRATIVE CULTURAL STUDIES

T. 4 № 2 2022

VOL. 4 No. 2 2022



1797

Российский государственный педагогический
университет им. А. И. Герцена
Herzen State Pedagogical University of Russia

ISSN 2687-1262 (online)
iik-journal.ru
<https://doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2>
2022. Том 4, № 2
2022. Vol. 4, no. 2

Журнал интегративных исследований культуры Journal of Integrative Cultural Studies

Свидетельство о регистрации СМИ ЭЛ № ФС 77 – 74249,
выдано Роскомнадзором 09.11.2018
Рецензируемое научное издание
Журнал открытого доступа
Учрежден в 2018 году
Выходит 2 раза в год
16+

Mass Media Registration Certificate EL No. FS 77 – 74249,
issued by Roskomnadzor on 9 November 2018
Peer-reviewed journal
Open Access
Published since 2018
2 issues per year
16+

Издательство РГПУ им. А. И. Герцена
191186, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48
E-mail: izdat@herzen.spb.ru
Телефон: +7 (812) 312-17-41

Publishing house of Herzen State Pedagogical
University of Russia
48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia
E-mail: izdat@herzen.spb.ru
Phone: +7 (812) 312-17-41

Объем 2,69 Мб
Подписано к использованию 30.12.2022

Published at 30.12.2022

При использовании любых фрагментов ссылка
на «Журнал интегративных исследований культуры»
и на авторов материала обязательна.

The contents of this journal may not be used in any way
without a reference to the “Journal of Integrative Cultural
Studies” and the author(s) of the material in question.

Редактор *В. М. Махтина*
Редактор английского текста *И. А. Наговицына*
Корректор *Е. В. Новосельцева*
Оформление обложки *О. В. Рудневой*
Верстка *А. М. Ходан*



Санкт-Петербург, 2022
© Российский государственный педагогический
университет им. А. И. Герцена, 2022

Редакционная коллегия

Главный редактор

И. И. Докучаев (Санкт-Петербург, Россия)

Зам. главного редактора

А. Л. Вольский (Санкт-Петербург, Россия)

Зам. главного редактора

О. А. Янутш (Санкт-Петербург, Россия)

Ответственный редактор

Я. Я. Джамалова (Санкт-Петербург, Россия)

А. В. Венкова (Санкт-Петербург, Россия)

А.-К. И. Забулионите (Санкт-Петербург, Россия)

Д. Йонкус (Каунас, Литва)

И. В. Леонов (Санкт-Петербург, Россия)

Л. Н. Летягин (Санкт-Петербург, Россия)

Н. Г. Михновец (Санкт-Петербург, Россия)

Л. В. Никифорова (Санкт-Петербург, Россия)

Л. А. Прыткова (Бишкек, Кыргызстан)

С. А. Савицкий (Санкт-Петербург, Россия)

Д. М. Соболев (Хайфа, Израиль)

К. Фейгельсон (Париж, Франция)

А. Ю. Чукуров (Санкт-Петербург, Россия)

Редакционный совет

Председатель ред. совета

Х. Бирус (Бремен, ФРГ)

И. М. Быховская (Москва, Россия)

А. Л. Вассоевич (Санкт-Петербург, Россия)

А. А. Грякалов (Санкт-Петербург, Россия)

Ж. Долгурсурэн (Улан-Батор, Монголия)

Г. В. Драч (Ростов-на-Дону, Россия)

О. В. Евдокимова (Санкт-Петербург, Россия)

А. И. Жеребин (Санкт-Петербург, Россия)

В. К. Кантор (Москва, Россия)

И. В. Кондаков (Москва, Россия)

Я. Марзие (Тегеран, Иран)

А. А. Павильч (Минск, Республика Беларусь)

И. Б. Романенко (Санкт-Петербург, Россия)

Х. Рудлофф (Фрайбург, Германия)

Л. Рязанова-Кларк (Эдинбург, Великобритания)

И. П. Смирнов (Германия)

Н. А. Хренов (Москва, Россия)

И. О. Шайтанов (Москва, Россия)

Editorial Board

Editor-in-chief

Ilya I. Dokuchaev (St Petersburg, Russia)

Deputy Editor-in-chief

Alexei L. Volsky (St Petersburg, Russia)

Executive Editor

Olga A. Yanutsh (St Petersburg, Russia)

Executive Editor

Yana Ya. Dzhamalova (St Petersburg, Russia)

Alina V. Venkova (St Petersburg, Russia)

Audra-Christina I. Zabulionite (St Petersburg, Russia)

Dalius Yonkus (Kaunas, Lithuania)

Ivan V. Leonov (St Petersburg, Russia)

Lev N. Letyagin (St Petersburg, Russia)

Nadezhda G. Mikhnovets (St Petersburg, Russia)

Larisa V. Nikiforova (St Petersburg, Russia)

Lyudmila A. Prytkova (Bishkek, Kyrgyzstan)

Stanislav A. Savitsky (St Petersburg, Russia)

Denis M. Sobolev (Haifa, Israel)

Christian Feigelson (Paris, France)

Andrei Yu. Chukurov (St Petersburg, Russia)

Advisory Board

Chairman of the Advisory Board

Hendrick Birus (Bremen, Germany)

Irina M. Bykhovskaya (Moscow, Russia)

Andrey L. Vassoyevich (St Petersburg, Russia)

Alexey A. Gryakalov (St Petersburg, Russia)

Zhamyan Dolgorsuren (Ulan Bator, Mongolia)

Gennadiy V. Drach (Rostov-on-Don, Russia)

Olga V. Evdokimova (St Petersburg, Russia)

Alexey I. Zherebin (St Petersburg, Russia)

Vladimir K. Kantor (Moscow, Russia)

Igor V. Kondakov (Moscow, Russia)

Marzieh Yahyapour (Tehran, Iran)

Alexandr A. Pavilch (Minsk, Belarus)

Inna B. Romanenko (St Petersburg, Russia)

Holger Rudloff (Freiburg, Germany)

Larissa Ryazanova-Clarke (Edinburgh, United Kingdom)

Igor P. Smirnov (Germany)

Nikolai A. Khrenov (Moscow, Russia)

Igor O. Shaytanov (Moscow, Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

Аксиологические основы русской литературы. К 200-летию со дня рождения А. А. Фета.	96
<i>Анненкова Е. И.</i> От древнерусской культуры к литературе Нового времени: духовные основы и сложности эволюционного пути.	96
<i>Давлетбаева В. Б.</i> В. Г. Белинский и Д. П. Иванов в Константиновском межевом институте	108
<i>Данилова Н. Ю.</i> Источники и прототип главного героя рассказа Н. С. Лескова «На краю света».	116
<i>Мовнина Н. С.</i> В поисках «дела жизни»: к истории понятия «дело» в России второй трети XIX века	125
<i>Тоичкина А. В.</i> Н. Н. Страхов, А. А. Фет и А. Шопенгауэр (к проблеме осмысления религиозных и философских оснований эстетики)	134
<i>Шведова С. О.</i> Глава «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя «Завещание» в рецепции критиков-современников.	141
Словарь культуры	152
<i>Стрелец Ю. Ш.</i> О пользе и вреде философии для жизни: Эссе.	152
Публикации и переводы	165
<i>Дегтярев В. В.</i> Огастес Пьюджин: архитектор как консервативный революционер.	165
<i>Пьюджин О. У. Н.</i> Противопоставления, или Параллель между Благородными Постройками Средних Веков и соответствующими зданиями наших дней, показывающая нынешний упадок вкуса. В сопровождении подобающего текста. Написано О. Уэлби Пьюджином, архитектором. Глава 1–2 (Перевод В. В. Дегтярева)	177
Рецензии.	187
<i>Шурбелев А. П.</i> Что добавилось к философии, или о «Просто-напросто притупленном словоупотреблении» (bloßer dumpfe Wortgebrauch). Часть II. Рецензия на перевод: Хайдеггер, М. (2020) К философии. О событии. Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательство Института Гайдара, 640 с.	187

CONTENTS

Axiological foundations of Russian literature. To the 200th anniversary of A. A. Fet's birth.	96
<i>Annenkova E. I.</i> From ancient Russian culture to Literature of Modern Era: Spiritual foundations and complexities of the evolutionary path	96
<i>Davletbaeva V. B.</i> V. G. Belinsky and D. P. Ivanov at the Konstantinovsky Land Surveying Institute	108
<i>Danilova N. Yu.</i> Sources and prototype of the main character of N. S. Leskov's story <i>At the Edge of the World</i>	116
<i>Movnina N. S.</i> In search of the 'life's delo' (life's work): The history of the concept 'delo' in Russia in the second third of the 19 th century.	125
<i>Toichkina A. V.</i> N. N. Strakhov, A. A. Fet and A. Schopenhauer: More on understanding religious and philosophical foundations of aesthetics	134
<i>Shvedova S. O.</i> The Testament chapter from the <i>Selected Passages from Correspondence with Friends</i> by N. V. Gogol: Perspective of contemporary critics.	141
Dictionary of Culture	152
<i>Strelets Yu. Sh.</i> About the benefits and harms of philosophy for life: An essay.	152
Articles & Translations.	165
<i>Degtyarev V. V.</i> Augustus Pugin: An architect as a conservative revolutionary.	165
<i>Pugin A. W. N.</i> Contrasts: Or, A Parallel Between the Noble Edifices of the Middle Ages, and Corresponding Buildings of the Present Day, Shewing the Present Decay of Taste. Accompanied by appropriate Text. By A. Welby Pugin, Architect. Chapter 1–2 (Translated by V. V. Degtyarev).	177
Book reviews	187
<i>Shurbelev A. P.</i> 'What has been added to philosophy, or about "Simply blunt use of words" (bloßer dumpfe Wortgebrauch). Part II. Review of the translation into Russian: Heidegger, M. (2020) Beiträge zur Sache der Philosophie (Vom Ereignis). Translator E. N. Sagetdinov. Moscow: Gaidar Institute for Economic Policy Publ., 640 p.	187



УДК 82

EDN GPFOKZ

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-96-107>

От древнерусской культуры к литературе Нового времени: духовные основы и сложности эволюционного пути

Е. И. Анненкова^{✉1}

¹ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Россия, 191186, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

Для цитирования:

Анненкова, Е. И. (2022) От древнерусской культуры к литературе Нового времени: духовные основы и сложности эволюционного пути. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 96–107. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-96-107> EDN GPFOKZ

Получена 22 июня 2022; прошла рецензирование 28 сентября 2022; принята 28 сентября 2021.

Финансирование: Исследование не имело финансовой поддержки.

Права: © Е. И. Анненкова (2022). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о том, в какой мере развитие русской литературы в Новое время обусловлено историко-культурными процессами, происходившими в Древней Руси и предопределенными принятием христианства; каково было соотношение аскетического и гуманистического идеалов на ранних стадиях развития культуры и как складывались отношения светской и духовной культур в Новое время. На основе трудов С. С. Аверинцева, В. М. Живова, Е. М. Верещагина дается характеристика отношений греческой литературы и ближневосточной словесности, византийской культуры и древнерусской литературы. «Изломы и надрывы» (В. М. Живов), проявившиеся в процессе перехода от культуры Древней Руси к собственно светской культуре, к «золотому веку» русской литературы, рассматриваются на материале творчества протопopa Аввакума и двух писателей первой половины XIX века — Г. С. Батенькова и Н. В. Гоголя. Каждый из авторов, оказавшись в ситуации духовного выбора, воплотил как в сложности личности, так и в творческом процессе столкновение противоположных, чуть ли не антагонистических начал. Самосознание Аввакума оказалось между «старой» и «новой» верой; Батенькова — между христианством и масонством; Гоголя — если не между православием и католицизмом, то в ситуации сопоставления двух ветвей христианства.

В работе исследуются мотивы, которые были порождены этой коллизией духовного выбора и привлекали писателей XIX столетия — мотив удаления от мира и отшельничества, мотив темницы, мотив странничества. При этом выясняется, что темы уединения и странничества, охарактеризованные еще в святоотеческих трудах, в литературе Нового времени воспроизводятся достаточно точно, однако, предлагая их читателю своего времени, писатели вынуждены вырабатывать новую эстетику. Этот процесс отчетливо проступает уже в «Житии» протопopa Аввакума, написанном им самим, и в усложненном виде предстает в творчестве писателей XIX в.

Ключевые слова: Культура Древней Руси, аскетическая и гуманистическая традиция, автор, эволюция, мотив, исповедь, проповедь, новая эстетика

From ancient Russian culture to Literature of Modern Era: Spiritual foundations and complexities of the evolutionary path

Е. И. Анненкова✉¹

¹ Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

For citation:

Annenkova, E. I. (2022) From ancient Russian culture to Literature of Modern Era: Spiritual foundations and complexities of the evolutionary path. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 96–107. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-96-107> EDN GPFOKZ

Received 22 June 2022; reviewed 28 September 2022; accepted 28 September 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © E. I. Annenkova (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. The article explores how much the development of Russian literature in modern times was encouraged by historical and cultural processes related to the adoption of Christianity in ancient Russia. In particular, it investigates the relationship between ascetic and humanistic ideals in the early stages of the development of culture and how the relationship between secular and spiritual culture evolved in Modern Era. Based on the works of S. S. Averintsev, V. M. Zhivov, and E. M. Vereshchagin the article describes the relationship between Greek literature and Middle Eastern literature as well as between Byzantine culture and Old Russian literature. The writings of Archpriest Avvakum and those produced by the two writers of the first half of the 19th century—G. S. Batenkov and N. V. Gogol—were used as evidence to explore the ‘breaks and cracks’ (expression used by V. M. Zhivov) that accompanied the transition from the culture of ancient Russia to secular culture *per se* and the ‘golden age’ of Russian literature. Each of the authors faced a spiritual choice that had an equally strong impact on both their personality and creativity resulting in a clash of opposite, almost antagonistic principles that the authors embraced. Avvakum’s identity found itself between the ‘old’ and the ‘new’ faith; Batenkov between Christianity and Freemasonry; Gogol almost between Orthodoxy and Catholicism, or, at least, in between two branches of Christianity. The paper investigates the motives that were generated by the conflict of spiritual choice and were so much attractive for the 19th century writers. The motives include disconnection from real life, hermitism, wandering and the motif of a dungeon. At the same time, the themes of solitude and wandering, described in patristic writings, are quite accurately reproduced in the literature of the New Age. However, as they are meant for the then readers, the writers were forced to develop a new aesthetics. It becomes manifest in Archpriest Avvakum’s *Life* written by himself and the works of the 19th century writers who give it a more complex form.

Keywords: culture of ancient Russia, ascetic and humanistic tradition, author, evolution, motif, confession, sermon, new aesthetics

Актуальным для современного литературоведения с давних времен и до настоящего времени остается вопрос: каким образом (и в какой степени) историко-культурные процессы, зарождающиеся в Древней Руси и предопределенные принятием христианства, обусловили процессы, происходящие гораздо позже, в литературе Нового времени, и высветили как один из центральных вопросов для европейской культуры в целом, а для нашей в особенности, — вопрос о соотношении гуманистического и аскетического идеала; о необходимости взаимодействия или несовместимости светской и собственно духовной культуры.

Но для осмысления этой историко-культурной коллизии нужно опереться на суждения ученых, поставивших проблему еще более обширную, — о соотношении греческой литературы и ближневосточной словесности;

об отношениях византийской культуры и древнерусской литературы — имею в виду прежде всего труды С. С. Аверинцева (Аверинцев 1977; Аверинцев 1996), В. М. Живова (Живов 2002) и Е. М. Верещагина (Верещагин 1996; 2001). В основополагающих трудах ученых речь идет не о линейном, однонаправленном развитии, а о более сложном пути с некими волнами — как своеобразного бунта, отрицания «старинности», так и возврата к ней — то, что В. М. Живов точно определил как «изломы и надрывы» (таким образом назвав и одну из частей своей работы). С. С. Аверинцев обратил внимание на то, что главное — не линия, не развитие от низшего к высшему. «Литературы древнего Ближнего Востока» и «литература античной Греции», — поясняет исследователь, — «явления принципиально различного порядка, не соизмеримые между собой, не поддающиеся никакому сопоставлению».

ставлению в категориях “уровня” или “стадиальности”, “это не стадии одного пути, но, скорее, два разных пути, которые разошлись из одной точки в различных направлениях”» (Аверинцев 1996, 214–215); «в обоих культурных мирах — ближневосточном и эллинском — совершенно различен *социальный статус* (здесь и далее курсив — авторов цитируемых сочинений, полужирный шрифт мой. — Е. А.) литературного творчества» (Аверинцев 1996, 18). В Греции литература впервые осознала себя именно литературой, то есть самозаконной формой человеческой деятельности (Аверинцев 1996, 15), совершив поворот к рефлексии, к «методу», к развитию авторского самосознания. «Каждое слово Библии говорится всякий раз *внутри* непосредственно-жизненного общения говорящего со своим Богом и с себе подобными <...> это слово — принципиально неавторское слово, брошенное на волю потока, предоставленное всем превратностям непрекращающегося разговора. В разговоре неважно, кто сказал слово...» (Аверинцев 1996, 20).

Древнерусской литературе, заявляющей о себе на мировой культурной арене, нужно было как-то определяться в этой сложности. В. М. Живов корректирует сложившееся представление о том, что культура Киевской Руси продолжает и развивает византийскую культуру. Казалось бы, замечает исследователь, проще ситуация с «переходом» от византийской культуры к древнерусской. Древняя Русь приняла христианство из Византии; первые произведения древнерусской литературы — переводные; Древняя Русь и Византия связаны политически. Размышляя об отношениях древнерусской литературы и византийской культуры, Д. С. Лихачев ввел понятие трансплантации. Однако В. М. Живов полагает, что все это не доказывает ни единства древнерусской и византийской культуры, ни их структурного и содержательного сходства; он разводит два взгляда на эту историко-культурную ситуацию: «Взгляд из Византии определяет, **что** именно из византийской культуры усваивалось на Руси; взгляд из Киева решает проблему того, в **какую новую систему преобразовались элементы византийского произведения** и каковы были принципы функционирования этой системы» (Живов 2002, 73). Исследователь констатирует в Византии конфликт двух линий культурного развития — «аскетической» и «гуманистической» (признавая «определенную неадекватность этих обозначений»). На Русь переходила прежде всего традиция аскетическая. «Гуманистический компонент» византийской культуры практически

не имел на Руси своих представителей» (Живов 2002, 80). «В Византии светская и духовная культура, переплетаясь и взаимодействуя, остаются тем не менее противостоящими традициями. В Древней Руси подобная дихотомия (в рамках книжной культуры) отсутствует, элементы византийской светской культуры, попадая на Русь, осмысляются как часть христианской духовной традиции» (Живов 2002, 95).

Поэтому «определяющим является не факт заимствования, а характер рецепции, реконструкция которой и должна быть принципиальной задачей культурной истории Древней Руси» (Живов 2002, 107). Литература Нового времени, удаляясь от древней, переосмысливая прежнюю традицию, сохраняет с ней, тем не менее, преемственную связь. П. Е. Бухаркин справедливо отмечает несомненную, «хотя и достаточно сложную связь между поэтом нового времени (типа Гоголя, Некрасова, Л. Толстого, Чернышевского) и древнерусским книжником» (Бухаркин 1995, 130). Гоголь, как известно, в «Выбранных местах из переписки с друзьями» назвал три «струи», пробившиеся из «самородного ключа», который, несмотря «на внешние признаки подражания», бил в груди народа — «наши песни», «пословицы наши» и «слово церковных пастырей», уравнивая тем самым явления светской и духовной культуры.

Размышляя об этих процессах, хотелось бы активизировать ряд вопросов, связанных со столь сложным историко-культурным процессом, но, конечно, не разрешить их. Говоря же о соотношении аскетической и гуманистической традиций в нашем культурном контексте, стоит обратить внимание на наблюдение Г. П. Федотова, который особо отметил, что Нестор, создавая Житие Феодосия Печерского, говоря о его книголюбии, о любви к духовному просвещению, пресекал с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения культуры (Федотов 1990, 58). Но осознание себя — книжником-монахом, литератором-просветителем, писателем переходного времени — каждый раз, как бы изначально, порождало духовную и одновременно культурную коллизию, требующую некоего непростого выбора, причем ситуацию индивидуального выбора личного, как автора, так и читателя.

Л. М. Баткин, соединяя под одной обложкой свои работы, посвященные Данте, Блаженному Августину, Петрарке и др., назвал монографию «Европейский человек наедине с собой», в подзаголовке пояснив направленность исследования: «Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознаний»

(Баткин 2000). «Наедине с собой» означает, что авторы на определенном этапе жизни занялись анализом собственного самосознания. Но формулировка несет и другой смысл. На определенном этапе историко-культурного развития европейский человек остается наедине с собой. Эта коллизия наиболее определенно высказана в поэтическом тексте Ф. И. Тютчева: «На самого себя покинут он...». Оставался ли человек Древней Руси «наедине с собой»? А человек XIX столетия? Пребывание наедине с собой — вещь абсолютно необходимая, одновременно — в духовном плане — небезопасная (о движении от «душеполезной» литературы в Древней Руси к личностному типу культуры и поиске гармонии «внутреннего» и «внешнего» человека см.: Черная 2008).

Как же и в каком слове, в каком жанре может высказываться эта потребность в самосознании? В каком соотношении оказываются такие формы, как житие — жизнеописание — исповедь — воспоминание?

Конечно, интереснее всего и обнаженнее всего это может проявляться в творческих личностях, оказавшихся, в силу тех или иных причин, в пограничных духовных и творческих ситуациях, — тех, кто нес бремя потребности и попыток совместить в себе «духовного странника» и «странника литературного». Остановимся на таких крупных и неординарных личностях, как протопоп Аввакум, Г. С. Батеньков и Н. В. Гоголь.

В каждого из них из них оказалось запечатлено и некое соучастование разных духовных пластов отечественной культуры (в ком-то — их смешение; у кого-то — поиск синтеза), и одновременно — осознаваемая необходимость выбора.

Самосознание Аввакума — между «старой» и «новой» верой; Батенькова — между христианством и масонством; Гоголя — не между православием и католицизмом, но выбирающего православие на фоне небезынересного для писателя католицизма, которым немалая часть русского общества первой трети XIX века была увлечена. Однако эти совершаемые или не совершенные выборы духовного порядка были связаны и с теми или иными эстетическими предпочтениями. Чтобы не оперировать некими общими рассуждениями, рассмотрим это «смешение», избрав собственно историко-литературный дискурс: мотивы «темницы», удаления от мира, духовного странствования, являющего путь от искушений к воскресению.

С. С. Аверинцев констатировал, что собственно литература (в лице греческой литературы)

начиналась с эстетической рефлексии, в которой не нуждалась ближневосточная словесность. В XIX столетии потребность исследовать глубины духовного и эстетического самосознания принимала различные формы, но посмею предположить, что именно книга Гоголя («Выбранные места из переписки с друзьями») стала, говоря современным языком, своеобразным триггером, толчком для последующих попыток докопаться до тайной сущности духовных явлений, в том числе — до сущности эстетической духовных поисков. То есть, можно сказать, уже в контексте Нового времени вновь поднимался вопрос о соотношении аскетического и гуманистического идеалов.

Ю. Ф. Самарин, прочитав «Выбранные места...», писал К. С. Аксакову: «Говорить ли о книге Гоголя? Она произвела на меня тяжелое и грустное впечатление, такое грустное, какого я давно не испытывал». Что же так поразило, удручило Самарина, мыслителя XIX века? Он увидел в книге особую разновидность гордости: «...Да, гордость, **гордость отшельника**, самая опасная из всех гордостей, затемняет его сознание о его призвании <...> Не слышу я в нем **простой, безотчетной потребности поведать всем красоту святого**, поделиться со всеми теплым чувством, ясною мыслью, посланной Богом <...> С невыносимой гордостью повторяет он: дело мое — душевная польза, и вдруг он отдалился от всех на необъятное пространство, куда не хватает сочувствия, а только одно сожаление» (Самарин 2016, 286–287). Самарин разглядел «духовное разобщение» Гоголя «со всеми». Почему это произошло? Можно сказать, что писатель XIX столетия взялся за перо в тот момент своей жизни, когда книжник, монах, молитвенник Древней Руси удалился бы в пустынь и через много лет уединения и молчаливосты смог бы всех понять, посочувствовать и возлюбить. Желание уйти в монастырь испытал и Гоголь, как раз в преддверии «Выбранных мест». Но книгу писал несостоявшийся монах. Отшельник, тяготеющий к святости... Ап. Григорьев недаром сказал, что Гоголь принес себя в жертву, обнажив внутренние, духовные устремления. При этом настроение «удаления от мира» Гоголь пережил в полной мере и можно даже сказать — культивировал в себе.

Итак, отшельничество, странничество, темница — понятия (и явления), которые занимают человека XIX столетия. Уместно вспомнить слова из Евангелия, где нужные нам концепты располагаются недалеко друг от друга.

«Когда же придет Сын Человеческий во славе своей <...> и соберутся пред Ним все

народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов, и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов по левую <...> скажет тем, кто по левую: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был **странником**, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; **болен в темнице**, и не посетили Меня» (Мф. 25, 32-34; 42-44).

Как же распоряжались этими состояниями и понятиями писатели, вступающие в эпоху Нового времени и пребывающие в ней?

Наверное, можно признать (и это делалось неоднократно), что именно Аввакум открыл в Новую литературу: другие повести XVII века, при всем их новаторстве, написаны безымянными авторами. А житие протопопа написано им самим, являет собою и исповедь, и проповедь, и автожитие (Герасимова 1993; Гусев 1957; Поньрко 1985; Робинсон 1967; Хант 1977), в котором нашлось место тому, что агиограф обычно оставляет за пределами житийного текста, не допуская, что таящееся в глубине души человека, ищущего святости, может быть обнажено перед другими (по-своему оберегает и читателя, и героя от искушения самооправдания). Герой агиографический — человек преображенный; телесная его природа не скрыта, но преображена. В преображении явлен не столько процесс, сколько итог. Исследователи обращали внимание на потаенность аскезы, присущей православным святым.

Именно Аввакум предпринимает опыт совмещения в одной текстовой плоскости религиозного сознания и сознания мирского, в том числе — литературного. «Аскетического и гуманистического?», — можно спросить. Древнерусская литература еще не ушла в прошлое, а уже совершается поиск новых форм учительного слова, отличных от тех, что были явлены в древнерусских учительных сборниках. Аввакум выплеснул на страницы литературы (духовной и светской) человеческое «Я» как таковое, предощутив, что главным опытом литературы Нового времени и станет попытка найти равновесие, паритет религиозно-духовного слова и слова литературного, светского.

В обширнейшей литературе, посвященной протопопу Аввакуму, освещено всё разнообразие вопросов, актуальных для историко-научной парадигмы и касающихся как уникальности авторского образа, так и стиля, в котором церковный и разговорный язык оказываются одновременно и в неслиянности, и в нераздельности. Последнее и позволяет нам понять уникальность

авторской личности Аввакума. Как писал еще В. К. Никольский в 1927 году, «это чередование движений в верхи и в низы общественной среды запечатлелось в своенравной писательской манере Аввакума. Язык его сочинений — сплетение пышных книжных оборотов с живым народным “просторечием”, а его учение — не менее прихотливое смешение богословской углубленности с народной упрощенностью. “Огненный ум” Аввакума не вмещается в определенные рамки» (Никольский 1927, 158–159).

«Впервые в древнерусской литературе автор, — констатирует А. М. Панченко, — так много пишет о своих переживаниях, о том, как он “тужит”, “рыдает”, “вздыхает”, “горюет” <цитируется “Житие Аввакума”. — Е. А.>. Впервые русский писатель дерзает сравнить себя с первыми христианскими писателями — апостолами»; при этом и «о богословских предметах он отваживался писать так, как говорил», и «к толпе обращался на понятном ей языке» (Панченко 1980, 432). Но для Аввакума это не просто риторический прием и способ воздействия. Это его тип мышления, самосознания, с присущими ему контрастами. В этом, думается, и заключался знак намечающегося перелома в культуре, когда свобода и многообразие стиля открывают, с одной стороны, невероятные возможности, с другой — соблазн игры со стилями, с языком в целом.

Как же обыгрываются некоторые из тем, в которых заложен запас эстетических (и духовных) перемен?

В одной из работ было сказано, что «само по себе “темничное сидение” как тема повествования мало интересовало протопопа Аввакума; достаточно скупо по содержанию и однообразно в стилистическом отношении» упоминаются в тексте тюрьмы Аввакума (Демкова и др. 1970, 464). Как сказать... Поименованы действительно сдержанно — «земляная тюрьма», «темничная палатка», «тьма» («во тьме сидя»), «тюрьма», «студеная тюрьма», «студеная палатка». Но они включены в ту тему одиночества и изгнания, которые заявлены с самого начала. «Я осиротел молод, и от своих соплеменников во изгнании быхом». «Земляная тюрьма» по-своему венчает образ тюрьмы как таковой, становится его логическим завершением и венцом. Тюрьма сопровождает и других сторонников «старой веры», воспринимаемой как единственно верная. И сразу же задается высокая планка для этого образа: об одном из соратников сказано: «...Мучав много, сослал в Астрахань. Венец тернов на главу его возложили, в земляной тюрьме и уморили» (Аввакум 1979, 28).

Именно Аввакум, констатируя в себе и соратниках черты страстотерпцев, сопровождает описание их рядом абсолютно конкретных, физических (даже физиологических) деталей. При этом физическое, телесное пропущено через духовное осознание и становится знаком Христова терпения, страдания — смирения. «Егда ж рассвело в день недельный, посадили меня на телегу, и ростянули руки, и везли от патриархова двора до Адоньева монастыря и тут на чеши кинули в темную полатку, ушла в землю, и сидел три дни, не ел, ни пил, во тьме сидя, кланялся на чеши, не знаю — на восток, не знаю — на Запад. Никто ко мне не приходил, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно» (Аввакум 1979, 28).

Невозможные для агиографического текста физиологические подробности: «По сем привезли в Брацкий острог и в тюрьму кинули, соломки дали. И сидел до Филипова поста в студеной башне; там зима в те поры живет, да Бог грел и без платья. Что собачка, в солодке лежу; коли накормят, коли нет. Мышей много было, я их скуфьею бил, — и батюшка не дадут дурачки! Все на брюхе лежал: спина гнила. Блох да вшей было много» (Аввакум 1979, 33–34).

И вот когда на этом, аввакумовом, фоне мы рассматриваем мотив темницы в творчестве романтиков, мы тотчас ощущаем его литературность. Куда романтикам до аввакумовой тюрьмы! Но дело не только в том, что у Аввакума в тексте «дышит судьба», а у романтиков диктует свои правила, господствует литература. Житие Аввакума — тоже литературный, к тому же новаторский текст. Но это и текст его жизни. То же можно сказать о «Выбранных местах...» Гоголя.

Аввакума сжигают в его Пустозерской тюрьме. Гоголь в своей книге объясняет факт сожжения им в 1845 году глав второго тома Мертвых душ и цитирует апостола: «Не оживет, аще не умрет», комментируя: «Нужно было умереть, для того чтобы воскреснуть» (Гоголь 1952, 297). Текст и жизнь уравниваются. «Как только пламя унесло последние листы моей книги, ее содержание вдруг воскреснуло в очищенном и светлом виде, подобно Фениксу из костра...» (Гоголь 1952, 297). Тема крестной смерти и воскресения становится сквозной в литературе.

Вот и Гавриил Степанович Батеньков, декабрист, пребывая в 20-летнем «темничном сидении», воссоздает свой путь к новому человеку (см.: Долгушин 2017, 45–68; Зенкин 2012; Юшковский 2007; 2009; 2015). Уже не упоминает «мышей», «блох», и дело не в том, что их, может быть, и в самом деле не было в тех крепостях,

где находился узник. Не случайно сочинение Сильвио Пеллико называлось «Мои темницы». Своя темница — у Аввакума, своя — у Батенькова.

Аввакум запечатлел путь человека, преодолевшего, вынесшего физические испытания, прошедшего через соблазн апостольства, предъявившего «счет» Богу и пришедшего к принятию высшей воли.

Батеньков погружается в глубину и «бездны» собственных духовных состояний, через которые проходит человек, ищущий спасения и потенциально — святости. Опыт Гоголя, что становится очевидным в рассматриваемом контексте — не то что не уникален, но не единичен, не случаен; напротив, оказывается концептуален для пути национальной культуры.

Точные даты написания всех произведений Батенькова не зафиксированы и не восстановимы. Но его темничное сидение приходится на период с 1826 по 1846 год. Это гоголевское время. Представляется, что если думать о переходе от древней литературы к новой как о формировании нового духовно-эстетического сознания, то можно сказать, что он завершается именно в эти годы (вмещающая и позднего Пушкина).

Декабристы, практически выброшенные современным сознанием (и эстетическим, и политическим) на периферию истории и культуры, являют, между тем, очень любопытные опыты, знаменующие как раз те «изломы», о которых говорил современный исследователь, рассматривая движение отечественной литературы. Они все время перешагивали некие границы, не оставаясь в освоенном пространстве (просветительском, романтическом). А после 1825 года и вовсе поменялся вектор их поэтического самоосуществления, вместив в себя как нечто неизбежно-необходимое и религиозно-эстетический опыт. У Батенькова читаем:

Темницы тишина святая
Сосредоточила мой дух,
К громам священного Синая
Покорный приучила слух
(Батеньков 2015, 101).

Посмотрим, как начинает Батеньков свое чрезвычайно любопытное сочинение, названное им «Данные. Повесть собственной жизни»: «Чем мы занимаемся в жизни? Собираем данные, приобретаем, разгадываем, испытываем и, так сказать, дисциплинуем умом эти данные. Позвольте мне поговорить с вами о себе. Из всех данных самое главное — это *я*. Оно не приобретается, а дается Богом, при

создании человека; как чувство бытия, растёт, растёт и достигает до самосознания. Худо или лучше, однако же это я — единственное наше орудие для собрания данных и обращений с ними. Не правда ли, что всякий из нас имеет право говорить о себе? Но печатно надобно говорить изящно, умно, современно, занимательно. Вот и запятая. Она останавливала меня до 68 лет, останавливает и теперь» (Батеньков 2008, 95). «Признаю, что дар слова есть непостижимая глубина, и он начинает действовать прежде чувственного сознания» (Батеньков 2008, 106).

Странные, не вполне понятные тексты Батенькова позволяют увидеть, что же получается, когда человек XIX столетия пытается совместить все эти разноречивые духовные основы и тенденции предыдущего развития, аскетизм и гуманизм; самосознание автора и его безличность; христианство и масонство, поиск веры и желание обрести свою собственную, уникальную веру. Получаются «изломы», «надрывы» и — открытия.

Писания сумасшедшего Батенькова, как их иногда называют, и поэтические, и прозаические, не меняющиеся и вместе с тем, развивающиеся, восходят — в интерпретации пленника, гонимого, «одичалого» — не к европейской традиции странника, а к архетипической для всей литературы, и особенно русской, фигуре Христа.

Обратим внимание на суждение о Батенькове В. Н. Топорова: «...Пришло осознание того, что понятый противоречиво в одних случаях и поразительно упрощенно и прямолинейно в других», в действительности он был «в чистом виде редчайший представитель особого типа русского сознания» (Топоров 1995, 449). Энергия самопознания пролагает путь к национальному самосознанию.

Опыт Батенькова предстает как совершенно уникальный: расширивший неимоверно границы излюбленной романтиками темы (темницы, странничества, см.: «Темница и свобода в художественном мире романтизма» 2002), возведший их к христианской традиции, проявивший новые возможности традиции литературной, — и, выведя к психоаналитическому опыту, исчерпавший эту тему.

Уместным будет вспомнить и Тютчева, движущегося от стихотворения 1830 года «Странник»:

Чрез веси, грады и поля,
Светлея, стелется дорога, —
Ему отверста вся земля,
Он видит все и славит Бога!..
(Тютчев 1966, 35)

к тексту 1855-го:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде, царь небесный
Исходил, благословляя
(Тютчев 1966, 161).

У Батенькова же «темница» — это и «колыбель» духовного возрастания (что тоже было бы невозможно без евангельского контекста):

Качаюсь в каменном мешке —
Дитя в уютной колыбели...
(Батеньков 1986, 363);

И слез и радости свидетель,
Тяжелый камень на пути,
Мой гроб и колыбель, прости,
Я слышу скрип могильных петель
(Батеньков 1986, 364).

В итоге появляется «Тюремная песнь»:

Когда, земное оставляя,
Душа бессмертная парит,
По воле, всем располагая,
Мир новый для себя творит,
Мир светлый, стройный и священный;
Когда один я во вселенной,
Один — и просто Божий сын,
Как пульс огнем, не кровью бьется,
Тогда-то песнь рекою льется,
И языка я властелин
(Батеньков 2008, 107).

Было сказано: куда романтикам до аввакумовой темницы. Но теперь не сказать ли: куда Аввакуму до такого итога темничного заключения. Правда, Батеньков и как об итоге собственной жизни мог сказать: «Ни казней, ни изгнания нет». Однако аввакумовы «темницы» завершились казнью в буквальном смысле, сожжением...

Обращаясь к Гоголю, мы должны бы констатировать, что темницы он избежал. Более того, в отдельные минуты, без каких бы то ни было внешних воздействий, тем более, темничных, ему оказывались доступны те состояния духовного парения, которые у его предшественников были вызваны тяжкими испытаниями. Гоголь искал для себя и своих читателей путь последовательного, в известном смысле — рационально выстраиваемого духовного восхождения, и «Лествица» прп. Иоанна Синайского стала для него своего рода образцом. Но, обращаясь к этому святоотеческому труду, мы находим, что и в нем присутствует образ темницы. Каким же содержанием он наполнен? Иоанн Лествичник темницею называет «обитель кающихся».

Это определение имеет и буквальный, физический, и метафорический смысл.

«На расстоянии одного поприща от великой обители было место, называвшееся Темницею, лишённое всякого утешения. Там никогда нельзя было видеть ни дыма, ни вина, ни елса, и никакой другой пищи кроме хлеба и небольшого количества огородных растений. В этом месте игумен заключает безвыходно тех, которые впадали в значительные грехи, после вступления в иночество» (Иоанн Лествичник 1994, 39). «Слышал я, немощный, о чудном некотором и необычайном состоянии и смирении осужденников, заключенных в особенной обители, называемой Темницею <...> Я видел там души столь униженные, сокрушенные и так угнетаемые тяготою греховного бремени, что они могли бы и самые камни привести в умиление своими словами и воплями к Богу» (Иоанн Лествичник 1994). Каково же «устройство» этого «места», «жилища»? С одной стороны, напоминает темницы протоппа Аввакума — «Все темно, все зловонно, все нечисто и смрадно <...> самое видение сего места располагает к плачу и наставляет на всякий подвиг покаяния» (Иоанн Лествичник 1994, 66). С другой — «При последнем часе» этих согрешивших иноков наблюдается, однако, «страшное и умильное зрелище» (там же).

Каким в этом контексте (или, точнее, на этом фоне) предстает Гоголь? Гоголевские «темницы» особые. Это, скорее, писательская келья, им самим для себя избранная (о православном аспекте в творчестве Гоголя см.: Барабаш 1993; Воропаев 2019; Гончаров 1997; Гуминский 2007; Манн 2015). Знаменательный образ появляется в «Выбранных местах...» — «в глубине монастырей и в тишине келий» (Гоголь 1952, 245). Это становится отдельным даже не локусом, а пространством, духовным в собственном смысле. Не «земляная тюрьма» Аввакума, не одиночное 20-летнее заключение Батенькова — всё это варианты конкретного времени. Гоголевский «вариант» («тишина келий») — зародившийся в эпоху аскетизма, но оказавшийся вечным, востребованным в любое время и необходимым литературе.

Что же выносил в тишине своей «кельи» Гоголь? Кого помещает он в пространстве, в котором могут ожидать, кроме уединения, «голод», «нищенское содержание»; о котором еще нужно «молить»; где принимается решение «умереть для всех приманок жизни»? — конечно, художника. Цитаты приведены из главы «Исторический живописец Иванов».

Итак, в условное пространство монастырской кельи Гоголь помещает художника, но не любого, а **исторического** живописца, взявшегося за **религиозный** сюжет. Того, кто «из евангельских мест», как сказано у Гоголя, избрал «доселе еще небранное никем из художников даже прежних богомольно-художественных веков <...> а именно — первое появление Христа народу» (Гоголь 1952, 330). У Иванова это тема картины всей его жизни, но это и тема всего человечества — явление Мессии. Сюжет и исторический, и религиозный; сюжет жизни (взятый из истории христианства) и — сюжет картины. Каким образом сюжет из истории христианства может быть воплощен на живописном полотне в Новое время? Это предстает как **аскетическая и вместе гуманистическая акция**.

Гоголь таким образом выстраивает свое повествование, что за Ивановым проступают его собственные черты, а также черты человека Нового времени, ищущего для себя духовные ориентиры, проходящего через «изломы» и «надрывы», если еще раз воспользоваться определениями В. М. Живова.

Как же явить Христа народу? Если уже будучи явлен, он не замечаем? Как заметить самому? У Гоголя есть ответ на этот вопрос. Нужно, чтобы у художника «труд» «обратился в его душевное дело» (Гоголь 1952, 332). Гоголь закрепляет и освящает словом светского писателя опыт, пройденный его предшественником (Аввакумом) и современником (Батеньковым).

Уже вернувшись из сибирской ссылки, Г. С. Батеньков писал Е. И. Якушкину в апреле 1857 года: «Странное настает время. Никак нельзя успокоиться. Цивилизация вывела нас из кочевья и *обратила* в странствующего бессмертного Еврея. Так и гонит: ступай! ступай!» (Батеньков 2015, 264). Ступай, странствуй, ищи ... — посыл цивилизации. Но в какой-то мере — и посыл веры.

Можно сказать, что «изломы» предшествующих веков предопределили два генеральных направления:

— эксперименты со словом, текстом, обретение творческой свободы, ничем не ограниченной;

и одновременно:

— духовно-эстетическое труженичество как принципиально однонаправленное движение.

Одно из поздних своих стихотворений Хомяков называет — «Труженик» (1858). В нем — своеобразный итог осмысления в русской поэзии синонимически близких образов, заданных еще Пушкиным: «раб, замысливший отчаянный побег»; «путник, до дождя спешащий на ночлег»,

«духовный труженик», влачащий «свою веригу». У Хомякова — «раб ленивый Бога», «борец», «пахарь терпеливый».

Завершение текста намечает некий принципиальный вектор развития русской поэзии — один из многих, но едва ли не основной:

Иду свершить в труде и поте
Удел, назначенный Тобой;
И не сомкну очей в дремоте,
И не ослабну пред борьбой:
Не брошу плуга, раб ленивый,
Не отойду я от него,
Покуда не прорежу нивы,
Господь, для сева Твоего
(Хомяков 1969, 145).

С. С. Аверинцев в «Поэтике ранневизантийской литературы» пишет об уроках, которые несла «учительная» литература: «Поэзия уже не погружает в приятное подобие сна, о котором говорили античные поэты; она окликает душу, как резкий сигнал к пробуждению <...> Как сказано у Ефрема Сирина, “нет отдыха на земле желающим спасения”. “Никто не восходит на небо, живя прохладно”, — подтверждает

Исаак Сириин. “Учительное” слово нельзя слушать, уютно и удобно развалившись. Среди ранневизантийских гимнов <...> повторяется требование “встать”, принять строгую и напряженную позу души, выпрямиться и поставить себя в присутствии святых, а то и поспешить куда-то “в духе” <...> “Потщимся”, “поревнуем”, “будем усиливаться” — такие призывы очень часты у Романа Сладкопевца. Ключевая формула — “усилие сердца”» (Аверинцев 1977, 177).

Думается, что это духовное и эстетическое умонастроение учительной культуры оказалось воспринято культурой русской, во всяком случае, в XIX веке.

Conflict of Interest

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Конфликт интересов

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Источники

- Аввакум (1979) *Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие сочинения*. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 367 с.
- Батеньков, Г. С. (2008) Данные. Повесть собственной жизни. В кн.: Ю. Г. Оксман, С. И. Чернов (ред.). *Воспоминания и рассказы деятелей тайных обществ 1820-х годов*. Т. 2. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, с. 95–124.
- Батеньков, Г. С. (2015) *Сочинения и письма*. Т. 2. Иркутск: Артиздат, 264 с.
- Батеньков, Г. С. (1987) *Декабристы. Избранные сочинения: В 2 т.* Т. 2. М.: Правда, с. 363–379.
- Гоголь, Н. В. (1952) *Полное собрание сочинений: В 14 т.* Т. 8. М.: Изд-во АН СССР, 816 с.
- Тютчев, Ф. И. (1966) *Лирика: В 2 т.* Т. 1. М.: Наука, 447 с.
- Хомяков, А. С. (1969) *Стихотворения и драмы*. Л.: Советский писатель, 595 с.

Литература

- Аверинцев, С. С. (1977) *Поэтика ранневизантийской литературы*. М.: Наука, 320 с.
- Аверинцев, С. С. (1996) *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М.: Языки русской культуры, 448 с.
- Барабаш, Ю. Я. (1993) *Гоголь. Загадка «Прощальной повести» («Выбранные места из переписки с друзьями»). Опыт непредвзятого прочтения*. М.: Художественная литература, 269 с.
- Баткин, Л. М. (2000) *Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания*. М.: Изд-во РГГУ, 1005 с.
- Бухаркин, П. А. (1995) *Православная церковь и русская литература в XVIII–XIX веках. Проблемы культурного диалога*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 172 с.
- Верещагин, Е. М. (1996) *Христианская книжность Древней Руси*. М.: Наука, 208 с.
- Верещагин, Е. М. (2001) *Церковно-славянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания*. М.: Индрик, 608 с.
- Воропаев, В. А. (2019) *Нет другой двери... О Гоголе и не только*. М.: Белый город, 448 с.
- Герасимова, Н. М. (1993) *Поэтика «Жития» протопопа Аввакума*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 88 с.
- Гончаров, С. А. (1997) *Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте*. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 340 с.

- Гуминский, В. М. (2007) Жизнь и творчество Гоголя в контексте православной традиции. В кн.: И. А. Виноградов (ред.). *Гоголевский вестник*. М.: Наука, с. 3–44.
- Гусев, В. Е. (1957) Заметки о стиле «Жития» протопопа Аввакума. *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 13, с. 273–281.
- Демкова, Н. С., Лихачев, Д. С., Панченко, А. М. (1970) Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в. В кн.: *Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования*. Л.: Наука, с. 450–475.
- Долгушин, Д. В. (2017) Биография как искомое: случай Г. С. Батенькова. *Диалог со временем*, № 60, с. 45–68.
- Живов, В. М. (2002) *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. М.: Языки славянской культуры, 760 с.
- Зенкин, М. А. (2012) *Мировоззрение Г. С. Батенькова в контексте русской культуры 1820–1840-х гг. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук*. Томск, Томский государственный университет, 22 с.
- Иоанн Лествичник, прп. (1994) *Лествица*. Печоры: Успенский Псково-Печерский монастырь, 276 с.
- Манн, Ю. В. (2015) Паломничество. В кн.: *Сквозь форму к смыслу. Самоотчет*. М.: Явне, с. 148–161.
- Никольский, В. К. (1927) Сибирская ссылка протопопа Аввакума. В кн.: *Институт истории. Ученые записки*. Т. 2. М.: РАНИОН, с. 137–169.
- Панченко, А. М. (1980) Литература второй половины XVII в. В кн.: Д. С. Лихачев (ред.). *История русской литературы X–XVII веков*. М.: Просвещение, с. 372–446.
- Понырко, Н. В. (1985) Житие протопопа Аввакума как духовное завещание. *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 39, с. 379–387.
- Робинсон, А. И. (1967) Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума). В кн.: *Историко-филологические исследования. Сборник статей к семидесятипятилетию академика Н. И. Конрада*. М.: Наука, с. 358–370.
- Самарин, Ю. Ф. (2016) *Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3*. СПб.: Росток, 927 с.
- Федотов, Г. П. (1990) *Святые Древней Руси*. М.: Московский рабочий, 245 с.
- Хант, П. (1977) Самооправдание протопопа Аввакума. *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 32, с. 70–83.
- Черная, Л. А. (2008) *Антропологический код древнерусской культуры*. М.: Языки славянских культур, 464 с.
- Юшковский, В. Д. (2007) *Г. С. Батеньков: эволюция личности и мировоззрения в историческом контексте России первой половины XIX в. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук*. Томск, Томский государственный университет, 27 с.
- Юшковский, В. Д. (2009) Бездонный космос души (Миропонимание Г. С. Батенькова периода ссылки). В кн.: *Сибирь и декабристы. Вып. 6*. Иркутск: Иркутский музей декабристов, с. 198–212.
- Юшковский, В. Д. (2015) Декабрист Г. С. Батеньков и его творческое наследие. В кн.: *Батеньков Г. С. Сочинения и письма. Т. 2*. Иркутск: Артиздат, с. 3–88.

Sources

- Avvakum (1979) *Zhitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie sochineniya [Life of Archpriest Avvakum, written by himself, and other works]*. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 367 p. (In Russian)
- Baten'kov, G. S. (2008) *Dannye. Povest' sobstvennoj zhizni [Facts. The story of my own life]*. In: Yu. G. Oksman, S. I. Chernov (ed.). *Vospominaniya i rasskazy deyatelej tajnykh obshchestv 1820-kh godov. T. 2 [Memoirs and stories of leaders of secret societies in the 1820s. Vol. 2]*. Moscow: State Public Historical Library of Russia Publ., pp. 95–124. (In Russian)
- Baten'kov, G. S. (2015) *Sochineniya i pis'ma. T. 2 [Works and letters. Vol. 2]*. Irkutsk: Artizdat Publ., 264 p. (In Russian)
- Baten'kov, G. S. (1987) *Dekabristy. Izbrannye sochineniya: V 2 t. T. 2 [Decembrists. Selected works: In 2 vols. Vol. 2]*. Moscow: Pravda Publ., pp. 363–379. (In Russian)
- Gogol, N. V. (1952) *Polnoe sobranie sochinenij: V 14 t. T. 8 [Full composition of writings: In 14 vols. Vol. 8]*. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 816 p. (In Russian)
- Khomyakov, A. S. (1969) *Stikhotvoreniya i dramy [Poems and dramas]*. Leningrad: Sovetskij pisatel' Publ., 595 p. (In Russian)
- Tyutchev, F. I. (1966) *Lirika: V 2 t. Vol. 2 [Lyrics: In 2 vols. Vol. 2]*. Moscow: Nauka Publ., 447 p. (In Russian)

References

- Averintsev, S. S. (1977) *Poetika rannevizantijskoj literatury [Poetics of Early Byzantine Literature]*. Moscow: Nauka Publ., 320 p. (In Russian)

- Averintsev, S. S. (1996) *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj traditsii [Rhetoric and the origins of the European literary tradition]*. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury Publ., 448 p. (In Russian)
- Barabash, Yu. Ya. (1993) *Gogol. Zagadka "Proshchal'noj povesti" ("Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami": Opyt nepredvzyatogo prochteniya) [Gogol. The riddle of the "Farewell Tale" ("Selected passages from correspondence with friends": An unbiased reading experience)]*. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., 269 p. (In Russian)
- Batkin, L. M. (2000) *Evropejskij chelovek naedine s soboj. Ocherki o kul'turno-istoricheskikh osnovaniyakh i predelakh lichnogo samosoznaniya [European man alone with himself. Essays on the cultural and historical foundations and limits of personal self-consciousness]*. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 1005 p. (In Russian)
- Bukharkin, P. A. (1995) *Pravoslavnaya tserkov' i russkaya literatura v XVIII–XIX vekakh. Problemy kul'turnogo dialoga [The Orthodox Church and Russian Literature in the 18th–19th Centuries. Problems of cultural dialogue]*. Saint Petersburg.: Saint Petersburg State University Publ., 172 p. (In Russian)
- Chernaya, L. A. (2008) *Antropologicheskij kod drevnerusskoj kul'tury [Anthropological code of ancient Russian culture]*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 464 p. (In Russian)
- Demkova, N. S., Likhachev, D. S., Panchenko, A. M. (1970) Syuzhetnoe povestvovanie i novye yavleniya v russkoj literature XVII v. [Plot narrative and new phenomena in Russian literature of the XVII century]. In: *Istoki russkoj belletristiki. Vozniknovenie zhanrov syuzhetnogo povestvovaniya [The Origins of Russian Fiction. The emergence of storytelling genres]*. Leningrad: Nauka Publ., pp. 450–475. (In Russian)
- Dolgushin, D. V. (2017) Biografiya kak iskomoe: sluchaj G. S. Baten'kova [Biography as the desired: The case of G. S. Batenkov]. *Dialog so vremenem — Dialogue with Time*, no. 60, pp. 45–68. (In Russian)
- Fedotov, G. P. (1990) *Svyatyje Drevnej Rusi [Saints of Ancient Russia]*. Moscow: Moskovskij rabochij Publ., 245 p. (In Russian)
- Gerasimova, N. M. (1993) *Poetika "Zhitiya" protopopa Avvakuma [Poetics of the "Life" of Archpriest Avvakum]*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publ., 88 p. (In Russian)
- Goncharov, S. A. (1997) *Tvorchestvo Gogolya v religiozno-misticheskom kontekste [Gogol's work in a religious and mystical context]*. Saint Petersburg: Herzen State Pedagogical University Publ., 340 p. (In Russian)
- Guminskij, V. M. (2007) Zhizn' i tvorchestvo Gogolya v kontekste pravoslavnoj traditsii [Gogol's life and work in the context of the Orthodox tradition]. In: I. A. Vinogradov (ed.). *Gogolevskij vestnik [Gogol Bulletin]*. Moscow: Nauka Publ., pp. 3–44. (In Russian)
- Gusev, V. E. (1957) Zametki o stile "Zhitiya" protopopa Avvakuma [Notes on the style of the "Life" of Archpriest Avvakum]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury — Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, vol. 13, pp. 273–281. (In Russian)
- Ioann Lestvichnik, ven. (1994) *Lestvitsa [Ladder]*. Pechory: Pskov-Pechory Monastery Publ., 276 p. (In Russian)
- Khant, P. (1977) Samoopravdanie protopopa Avvakuma [Archpriest Avvakum's self-justification]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury — Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, vol. 32, pp. 70–83. (In Russian)
- Mann, Yu. V. (2015) Palomnichestvo [Pilgrimage]. In: *Skvoz' formu k smyslu. Samootchet [Through the form to the meaning. Self-report]*. Moscow: Yavne Publ., pp. 148–161. (In Russian)
- Nikol'skij, V. K. (1927) *Sibirskaya ssylka protopopa Avvakuma [The Siberian exile of Archpriest Avvakum]*. In: *Institut istorii. Uchenye zapiski. T. 2 [Institute of History. Scientific notes. Vol. 2]*. Moscow: Russian Association of Scientific Research Institutes of Social Sciences Publ., pp. 137–169. (In Russian)
- Panchenko, A. M. (1980) Literatura vtoroj poloviny XVII v. [Literature of the second half of the XVII century]. In: D. S. Likhachev (ed.). *Istoriya russkoj literatury X–XVII vekov [History of Russian Literature of the X–XVII centuries]*. Moscow: Prosveshchenie Publ., pp. 372–446. (In Russian)
- Ponyrko, N. V. (1985) Zhitie protopopa Avvakuma kak dukhovnoe zaveshchanie [The Life of Archpriest Avvakum as a Spiritual Testament]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury — Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, vol. 39, pp. 379–387. (In Russian)
- Robinson, A. I. (1967) *Ispoved'-propoved' (o khudozhestvennosti "Zhitiya" Avvakuma) [Confession-sermon (about the artistry of the "Life" of Avvakum)]*. In: *Istoriko-filologicheskie issledovaniya. Sbornik statej k semidesyatiptiletiju akademika N. I. Konrada [Historical and Philological Studies. Collection of articles dedicated to the seventy-fifth birthday of Academician N. I. Konrad]*. Moscow: Nauka Publ., pp. 358–370. (In Russian)
- Samarin, Yu. F. (2016) *Sobranie sochinenij: V 5 t. T. 3 [Collected Works: In 5 vols. Vol. 3]*. Saint Petersburg: Rostok Publ., 927 p. (In Russian)
- Vereshchagin, E. M. (1996) *Khristianskaya knizhnost' Drevnej Rusi [Christian literacy of Ancient Russia]*. Moscow: Nauka Publ., 208 p. (In Russian)
- Vereshchagin, E. M. (2001) *Tserkovno-slavyanskaya knizhnost' na Rusi. Lingvoteknologicheskie razyskaniya [Church-Slavonic book-learning in Russia. Linguistic research]*. Moscow: Indrik Publ., 608 p. (In Russian)
- Voropaev, V. A. (2019) *Net drugoj dveri... O Gogole i ne to'ko. [There is no other door... About Gogol and not only]*. Moscow: Belyj gorod Publ., 448 p. (In Russian)
- Yushkovskij, V. D. (2007) *G. S. Baten'kov: evolyutsiya lichnosti i mirovozzreniya v istoricheskom kontekste Rossii pervoj poloviny XIX v. [G. S. Batenkov: The evolution of personality and worldview in the historical context*

- of Russia in the first half of the XIX century*]. Extended abstract of the PhD dissertation (Philology). Tomsk, Tomsk State University Publ., 27 p. (In Russian)
- Yushkovskij, V. D. (2009) *Bezdonnyj kosmos dushi* (Miroponimanie G. S. Baten'kova perioda ssylki) [The bottomless cosmos of the soul (G. S. Batenkov's worldview during the period of exile)]. In: *Sibir' i dekabristy. Vyp. 6 [Siberia and the Decembrists. Iss. 6]*. Irkutsk: Irkutskij muzej dekabristov Publ., pp. 198–212. (In Russian)
- Yushkovskij, V. D. (2015) *Dekabrist G. S. Baten'kov i ego tvorcheskoe nasledie* [Decembrist G. S. Batenkov and his creative heritage]. In: *Baten'kov G. S. Sochineniya i pis'ma. T. 2 [Works and letters. Vol. 2]*. Irkutsk: Artizdat Publ., pp. 3–88. (In Russian)
- Zenkin, M. A. (2012) *Mirovozzrenie G. S. Baten'kova v kontekste russkoj kul'tury 1820–1840-kh gg.* [The worldview of G. S. Batenkov in the context of Russian culture of the 1820–1840s]. Extended abstract of the PhD dissertation (Philology). Tomsk, Tomsk State University Publ., 22 p. (In Russian)
- Zhivov, V. M. (2002) *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 760 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Елена Ивановна Анненкова

SPIN-код: 6658-4763, Researcher ID: [AAF-6377-2019](#), Scopus AuthorID: [57194491138](#), ORCID: [0000-0001-9703-4730](#), e-mail: elenannenkova@mail.ru

Доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Author

Elena I. Annenkova

SPIN: 6658-4763, Researcher ID: [AAF-6377-2019](#), Scopus AuthorID: [57194491138](#), ORCID: [0000-0001-9703-4730](#), e-mail: elenannenkova@mail.ru

Doctor of Sciences (Philology), Professor, Department of Russian Literature, Herzen State Pedagogical University of Russia



УДК 93/94

EDN FLCNGJ

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-108-115>

В. Г. Белинский и Д. П. Иванов в Константиновском межевом институте

В. Б. Давлетбаева^{✉1}

¹Музей С. Т. Аксакова (МИИГАиК), Россия, 105064, г. Москва, Гороховский пер., д. 4

Для цитирования:

Давлетбаева, В. Б.
(2022) В. Г. Белинский
и Д. П. Иванов
в Константиновском межевом
институте. *Журнал
интегративных исследований
культуры*, т. 4, № 2, с. 108–115.
<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-108-115>
EDN FLCNGJ

Получена 17 мая 2022; прошла
рецензирование 26 октября 2022;
принята 26 октября 2022.

Финансирование: Исследование
не имело финансовой поддержки.

Права: © В. Б. Давлетбаева (2022).
Опубликовано Российским
государственным педагогическим
университетом им. А. И. Герцена.
Открытый доступ на условиях
лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. В статье рассматривается педагогическая деятельность В. Г. Белинского и его преемника, родственника, школьного товарища и друга Д. П. Иванова в Константиновском межевом институте. Научное исследование опирается на неопубликованные архивные делопроизводственные документы Межевого ведомства, а также личную переписку, благодаря которой становится известно о целях, которыми Белинский и Иванов, как учителя русского языка, руководствовались, занимаясь подготовкой будущих землемеров. В статье уделено внимание непосредственному руководителю Белинского в Константиновском межевом институте — директору С. Т. Аксакову, его успешной административно-педагогической деятельности в этом учебном заведении; стремлению воспитать специалистов с широким спектром образования; гуманным принципам управления по отношению к учителям и воспитанникам. Рассмотрен период управления институтом подполковником В. И. Ланге после отставки Аксакова, его тираническое отношение к ученикам и учителям, переживания Иванова за свою должность и будущее педагогическое поприще. Статья содержит малоизвестные факты о служебной деятельности и биографические сведения о Белинском, Иванове и его семье, позволяющие обогатить историю русской литературы и историю развития ведущего учебного заведения в Российской империи по подготовке землемеров — Константиновского межевого института. Около восьми месяцев прослужил учителем в этом учебном заведении Белинский, 25 лет — его преемник и друг Иванов. Личная переписка свидетельствует, что на протяжении многих лет их связывали не только родственные узы, общие литературные интересы, любовь и уважение, но и интересующая обоих повседневная жизнь Константиновского межевого института.

Ключевые слова. Константиновский межевой институт, служебная деятельность, педагогическое поприще, воспитание, преподавательский долг

V. G. Belinsky and D. P. Ivanov at the Konstantinovsky Land Surveying Institute

V. B. Davletbaeva✉¹

¹ S. T. Aksakov Museum (MIIGAiK), 4 Gorokhovskiy Lane, Moscow 105064, Russia

For citation:

Davletbaeva, V. B. (2022) V. G. Belinsky and D. P. Ivanov at the Konstantinovsky Land Surveying Institute. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 108–115. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-108-115> EDN FLCNGJ

Received 17 May 2022;
reviewed 26 October 2022;
accepted 26 October 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © V. B. Davletbaeva (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. The article examines the contribution of V. G. Belinsky and his successor, relative, schoolmate and friend D. P. Ivanov to the educational process at the Konstantinovsky Land Surveying Institute. The research is based on unpublished archival records of the Land Survey Department and their personal correspondence. These materials reveal the goals that Belinsky and Ivanov, as teachers of Russian, set in surveyor training. The article gives a special focus to Belinsky's supervisor at the Konstantinovsky Land Surveying Institute—Director S. T. Aksakov. It discusses his track record of achievement as a teacher and administrator, his desire to train well-rounded professionals and humane principles of teacher and student management. The article also investigates the period after Aksakov's resignation when the Institute was run by Lieutenant Colonel V. I. Lange known for his tyranny towards teachers and students. It also discusses Ivanov's apprehension about his position and future teaching career. The article contains little known facts about work and life of Belinsky, Ivanov and his family. They contribute to the development of history of Russian literature and the history of the development of the leading Russian Imperial educational institution of surveyor training—the Konstantinovsky Land Surveying Institute. There, Belinsky served as a teacher for about eight months, and his successor and friend Ivanov served for 25 years. Their personal correspondence shows that for many years they were connected not only by family ties, common literary interests, love and respect, but also by the everyday life of the Konstantinovsky Land Surveying Institute that was of interest to both of them.

Keywords: Konstantinovsky Land Surveying Institute, official activity, career in education, morals and value education, teaching duty

История становления и развития Константиновского межевого института тесно связана с именами известных литературных критиков, писателей XIX столетия. Среди них имена первого директора Константиновского межевого института — Сергея Тимофеевича Аксакова (1791–1859), посвятившего этому учебному заведению шесть лет своей служебной деятельности; учителя русского языка — Виссариона Григорьевича Белинского (1811–1848), преподававшего практически восемь месяцев в институте и передавшего должность своему родственнику и другу Дмитрию Петровичу Иванову (1812–1881), Федора Михайловича Достоевского (1821–1881), неоднократно посещавшего Константиновский межевой институт, служебную квартиру, в которой жили его сестра, Вера Михайловна, с детьми и мужем, врачом института Александром Павловичем Ивановым. Тесные дружеские взаимоотношения связывали семью Достоевских и учителя математики института Александра Михайловича Ламовского (1819–1893). Семь лет учился в стенах Межевого института будущий основа-

тель и первый директор Государственного литературного музея, писатель Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич (1873–1955).

Став инспектором Константиновского землемерного училища в 1833 г., приняв участие в его преобразовании в институт, С. Т. Аксаков встал у истоков формирования и развития культурной среды учебного заведения. Именно при Аксакове институтская библиотека возрастает с 30 до 130 изданий, которые, судя по документам, он приобретал за свой счет и дарил учебному заведению. Среди описи предметов Константиновского межевого института, при Аксакове-директоре, использовались в преподавательской деятельности не только учебники по алгебре и геометрии, но и «Древняя русская история до монгольского ига», «История в лицах о Дмитрие Самозванце», «Русский исторический альбом на 1837-й год» друга Аксакова, историка М. П. Погодина; «История государства российского» Н. М. Карамзина и заслужившая высокую оценку А. С. Пушкина в 1837 г. «История России в рассказах для детей» А. О. Ишимовой; филологические труды «Российская

грамматика, сочинение Императорской Российской академией наук», «Опыт словаря русских синонимов» П. Ф. Калайдовича и «Основания русской грамматики» В. Г. Белинского; сборники стихотворений современников С. Т. Аксакова — А. С. Пушкина, А. В. Кольцова, В. А. Жуковского, басни И. А. Крылова (Об увольнении директора 1838–1839, 29–37 об.). В 1836 г. Аксаков-директор ходатайствовал о введении в курс преподаваемых предметов в Константиновском межевом институте французского языка, гимнастики, «танцевания» и пения. Он обосновывал свои предложения необходимостью организации подготовки специалистов не только в области землемерных познаний, но и в сфере искусств, а также иностранных языков, что могло бы воспитанникам обеспечить возможность «входа в хорошее общество» (О введении в учебный курс 1836, 1–2). 10 марта 1838 г., благодаря приглашению Аксакова, в Константиновском межевом институте начинает преподавать Белинский (По представлению директора Константиновского межевого института о допущении г. Белинского 1838, 1–7).

Интерес представляет преподавательская деятельность Белинского, который впоследствии устроил на свое место родственника и друга по Чембарскому училищу и Пензенской гимназии, «действительного студента Московского университета» (Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1840 г. 1840–1841, 11) Д. П. Иванова (Аскарянц, Ланской, Мордовченко 1951, 28). Исследования о службе Белинского в Константиновском межевом институте основывались, в первую очередь, на опубликованных письмах литературного критика и сведениях из его собраний сочинений (Белинский 1900; 1982; Волков, Широкоград, Рыжкова 2016; Любартович 1999; Соломатин, Комарова, Емченко, Иванова 2014). В 2019 г. наследник Константиновского межевого института — Московский государственный университет геодезии и картографии (МИИГАиК) выпустил юбилейное издание, посвященное 240-летней годовщине со дня основания учебного заведения — «Мой Институт...», в котором на основании архивных документов и исследований в отечественной историографии была проанализирована преподавательская деятельность Белинского (Давлетбаева, Емченко 2019). Комплексное изучение источников по преподавательской деятельности Иванова в Константиновском межевом институте до настоящего времени не проводилось. Источниковой базой для исследования деятельности в Межевом институте Белинского и его преемника стала делопроиз-

водственная документация Константиновского межевого института, хранящаяся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) и Центральном государственном архиве города Москвы (ЦГА Москвы), а также частично опубликованная их переписка из Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ).

Приглашая в Константиновский межевой институт Белинского, Аксаков не только знал его как друга своего старшего сына Константина, но и как начинающего талантливого филолога. Любопытно, что еще в 1837 г. выходу в свет «Оснований русской грамматики» Белинского способствовал Сергей Тимофеевич: он стал поручителем издания в типографии Н. С. Степанова (Белинский 1982, т. 9, 727). Возможно, за Белинского перед Аксаковым ходатайствовал Николай Иванович Надеждин (1804–1856), обещавший неоднократно ему «дать место учителя» (Аскарянц, Ланской, Мордовченко 1951, 162).

О начале службы в Межевом институте Белинский писал брату Константину: «Я теперь поступил учителем в Константиновский межевой институт. Место для меня довольно выгодно: 1300 рублей жалования, через 4 года утверждение в 9 классе. Сверх того, инспектор института князь Козловский по дружбе своей ко мне уступил мне лучшую половину своей квартиры, и я пользуюсь и дровами, и свечами казенными <...> Классы мои за стеной, под бокком. Учю 9 часов в неделю, по 2 часа через день. Покуда я наемный и еще не утвержден» (Любартович 1999, 62). Письмо было написано 10 марта 1838 г., через месяц С. Т. Аксаков ходатайствовал перед попечителем Константиновского межевого института: «<...> я пригласил <...> известного мне своей грамматикой, принятой с большим одобрением знатоками филологии и своим знанием русской словесности, а равно литературными по части сей трудами, неслужащего дворянина г-на Белинского <...> с жалованьем <...> по тысяче триста рублей в год» (По представлению директора Константиновского межевого института о допущении г. Белинского 1838, 1–1 об.). В связи с тем, что Белинский был уволен и неполностью прошел курс наук в Московском университете, он был допущен к преподавательской деятельности «по найму, частным образом», на испытательный срок. В связи с небыстрой отправкой документов, подтверждающих дворянство Белинского, задерживалась выплата ему денежного жалования. Тогда Аксаков-директор отправил попечителю института Ивану Устиновичу Пейкеру (1784–1844) неофициальное письмо с просьбой

утвердить немедленно жалование новому учителю, потому что «Белинский слишком бедный, весьма нуждается и он доказал, что он отличный учитель» (По представлению директора Константиновского межевого института о допущении г. Белинского 1838, 4 об.–5). Официально утверждение Белинского учителем «по найму» состоялось 9 июня 1838 г.

10 сентября 1838 г. Белинский сообщал своему другу Михаилу Александровичу Бакунину (1814–1876) о том, что он «решился на все, чтобы принести на алтарь общественного блага» «свою лепту», как преподавателя, и обещал попечителю института «искренне и добросовестно» выполнить свой учительский долг, вложить в воспитанников Константиновского межевого института умение «писать бумаги по межевой части» (Белинский 1982, т. 9, 167–168).

Один из самых ранних акварельных портретов, написанных с Белинского, был исполнен талантливым воспитанником Константиновского межевого института — Николаем Мартыновым в 1830–е гг. (Исторический вестник 1881, т. 6, 456). За свои художественные способности в 1837 г. цесаревичем Александром (1818–1881) Николай Мартынов был удостоен поощрением — золотыми часами (По представлению директора Константиновского межевого института о пожаловании Государем Наследником 1837, 1). Спустя десять лет коллежский секретарь Николай Мартынов преподавал в Межевом институте рисование по 10 с половиной часов в неделю с годовым окладом 315 рублей в год (Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1854 г. 1854–1855, 77 об.). Надо отметить, что С. Т. Аксаков обеспечил В. Г. Белинскому выгодные финансовые условия, определив годовой оклад в размере 1300 рублей с учебной нагрузкой по 9 часов в неделю (По представлению директора Константиновского межевого института о допущении г. Белинского 1838, 1–1 об.). Как указывалось выше, проживал Белинский в служебной квартире при Константиновском межевом институте, часть которой ему любезно уступил инспектор учебного заведения князь Павел Дмитриевич Козловский (1802–1856) (Любартович 1999, 62).

До 22 октября 1838 г. преподавал русский язык Белинский, находясь на службе в Константиновском межевом институте, в общей сложности семь с половиной месяцев (Апухтин 2009, 65). Его увольнение было связано с решением полностью «посвятить себя работе в журнале» «Московский наблюдатель» (Машинский 1973, 198–199).

С 1 ноября 1838 г., на протяжении 25 лет, русский язык в Межевом институте начинает преподавать родственник и друг Белинского — Д. П. Иванов (Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1855 г. 1855–1856, 85). Очевидно, что его устройству в учебное заведение способствовал Виссарион Григорьевич. Годовой оклад Иванова в 1830–е гг. был точно такой же, как у Белинского — 1300 рублей (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15 об.), но условия преподавания — более сложные. Дело в том, что Аксакова на посту директора сменил подполковник Василий Иванович Ланге (1796–?), который отличался, как писал Иванов Белинскому, «совершенною тираниею» (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15 об.). Ланге, по словам Иванова, использовал по отношению к учителям и воспитанникам «высокомерный, грубый тон обращения», стремился «вытеснить из института всех тех, которые определились и были при Сергее Тимофеевиче» (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15). Потеря места учителя для Иванова влекла за собой «бесконечные лишения», могла довести его молодую семью, в которой уже родился первый ребенок, «до нищеты». 15 февраля 1840 г. он признавался в письме к Белинскому: «<...> потеря самой службы ужасает меня. — Я уже сроднился с должностью учителя, полюбил ее, как поприще по моим силам, способностям и знаниям; с нею сдружилась мысль о моем человеческом назначении» (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15 об.). Продолжая свое письмо, Иванов уверял Белинского, что он «не упадет духом среди этих невзгод и лишений», потому что его общественное и человеческое «призвание еще не кончено», он не согласен стать «жертвою перемен и случайностей». По его мнению «без борьбы уступать всему — значит не сознавать в себе ни силы, ни характера» и он решился «воевать с <...> усатым противником [В. И. Ланге — В. Д.] и без боя не отдавать» своих «прав на место» (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15 об.). Зная дружеские взаимоотношения Аксакова и Белинского, Иванов просил через «знакомых знакомых» помочь ему заступничеством со стороны попечителя Константиновского межевого института — Пейкера, «особенно когда Ланге будет явно принуждать» его «к выходу из Института» (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15 об.). В последующем письме к Белинскому Иванов написал, что 19 февраля 1840 г. подполковник Ланге ушел в отставку, а Пейкер его «неласково изгнал»

(Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 18 об.). Причиной ухода в отставку Ланге стало получившее широкую общественную огласку применение в Межевом институте телесных наказаний по отношению к воспитаннику, дворянину Василию Воронову (О воспитаннике 17 лет Василии Воронове 1838–1839, 3–4 об.). Работая над проектом устава Константиновского межевого института в 1834–1835 гг., Аксаков и Пейкер намеренно отказались от практики телесных наказаний для воспитанников. Сергей Тимофеевич использовал гуманную методику: у него была «черная» и «золотая» доски в учебном заведении, на которых он записывал имена неуспевающих учеников и отличников соответственно, зная каждого поименно и добиваясь от воспитанников максимальных успехов в учебе (Апухтин 2009, 62–63).

Одновременно Иванов преподавал русский язык (русскую словесность) с 6 февраля 1838 г. в Московском Дворянском институте, с 6 марта 1844 г. — в институте обер-офицерских сирот Императорского Воспитательного дома, с 1 декабря 1849 г. — в Александровском коммерческом училище, с 9 июля 1852 г. — в Московской Практической Академии коммерческих наук (О предоставлении к высочайшим наградам лиц 1866–1867, 235–238). Начав с чина коллежского секретаря (10 класс по табели о рангах), Иванов за 25 лет службы в Межевом институте дослужился до 5 класса — до статского советника (О назначении старшему преподавателю 1863–1864, 1). За время службы он был удостоен орденов Святого Станислава 2-й степени с Императорскою короною, Святой Анны 3-й степени, знака отличия беспорочной службы за XX лет и Высочайшей установленной светлой бронзовой медали в память войны 1853–1856 гг. с правом ношения ее на Владимирской ленте (О предоставлении к высочайшим наградам лиц 1866–1867, 235–236), ордена Святой Анны 2-й степени с «Императорскою короною» (О назначении старшему преподавателю 1863–1864, 143 об.–144).

Благодаря фрагментарным сведениям из ежемесячных ведомостей Константиновского межевого института, становится известно, что размер годового жалования Иванова в 1860–е гг. составлял около 500–600 рублей в год, а учебная нагрузка — 10–12 часов в месяц (О назначении преподавателей 1866–1867, 24 об.). Для сравнения, самый высокий денежный оклад был в то время у учителя математики, друга семьи Ф. М. Достоевского — коллежского советника А. М. Ламовского: 945 рублей в год с учебной нагрузкой 21 час в неделю (Отчет о состоянии Константиновского

межевого института за 1853 г. 1853–1854, 95 об.). Последние месяцы службы в Константиновском межевом институте Д. П. Иванов часто болел и вынужден был пропускать занятия с воспитанниками. Но, благодаря «ревностной службе», после ухода из института, с 6 февраля 1863 г., получал пенсию в размере 643 рубля 32 копейки (О назначении старшему преподавателю 1863–1864, 19–19 об.).

В архиве сохранилась «записка об отличиях по службе старшего преподавателя института статского советника Дмитрия Иванова», из которой мы узнаем о всех заслугах Дмитрия Петровича в годы службы в Межевом институте: он безвозмездно некоторое время исправлял «должность инспектора классов, ученого секретаря педагогической конференции, правителя Канцелярии по составлению проектов нового об институте положения, преподавателя практического судопроизводства и библиотекаря при первоначальном устройстве институтской библиотеки»; кроме того, «в продолжение почти двух лет он давал безвозмездно дополнительные уроки по русскому языку в Инженерном отделении и устраивал особенные классы для чтения, с целью умственного развития воспитанников и внушения им доброй нравственности, о которой, как воспитатель, всегда прилагал и прилагает ревностные заботы» (О предоставлении к высочайшим наградам 1866–1867, 142). Неумолимым усердием отмечал многолетнюю службу Иванова директор института генерал-майор Александр Львович Апухтин (1822–1903).

У Дмитрия Петровича была большая семья — восемь человек детей: Зинаида, родившаяся 10 июня 1839 г.; Леонид, родившийся 25 сентября 1840 г. и впоследствии поступивший на службу в Межевой корпус; Валентин, родившийся 5 января 1842 г., затем служивший в корпусе Горных инженеров; Юлия, родившаяся 30 сентября 1843 г.; Александра, родившаяся 14 марта 1845 г.; Ольга, родившаяся 11 июля 1847 г.; Сергей, родившийся 25 октября 1848 г.; Владимир, родившийся 24 января 1852 г. В 50 лет, в 1866 г., в формулярном списке Иванов фигурирует как вдовец (О предоставлении к высочайшим наградам 1866–1867, 235–236). Любопытно, что архив, мемории, имеющие отношение к Белинскому и его близким родственникам, переданы были потомками Иванова, Годлевскими, в Государственный литературный музей в Москве и Музей В. Г. Белинского в Пензе. Благодаря Годлевским, в коллекцию Государственного литературного музея поступил редкий образец стереоскопического аппарата фирмы

J. H. Dallmeyer, Ltd., принадлежащий когда-то сыну Аксакова — Ивану Сергеевичу (1826–1886). На верхней панели аппарата сохранилась овальная латунная табличка с выгравированной надписью: «И. С. Аксаков. Москва» (Давлетбаева, Орлов 2021, 174).

Семь с половиной месяцев посвятил Константиновскому межевому институту Белинский, 25 лет — его преемник и друг Иванов. Их связывали между собой родственные узы, многолетняя переписка, «искренняя любовь и уважение», служебные интересы и интересующая обоих жизнь Константиновского межевого института. Иванов достойно продолжил «дело человеческое», начатое Белинским — педагогическое поприще по воспитанию молодого поколения (Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. 1830–1848, 15 об.), итогом которого стало внесение и его имени в историю развития этого ведущего в Российской империи учебного заведения по подготовке землемеров.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Благодарности

Профессору, д. т. н. В. А. Соломатину, доценту, к. и. н. Емченко Е. Б., профессору, д. и. н. Рогожину Н. М.

Acknowledgments

The author would like to extend her gratitude to V. A. Solomatin, Doctor of Sciences (Engineering); Associate Professor E. B. Emchenko; Professor N. M. Rogozhin, Doctor of Sciences (History).

Источники

- Белинский, В. Г. (1900) *Собрание сочинений в 12 томах. Т. 2*. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 608 с.
- Белинский, В. Г. (1982) *Собрание сочинений в 9 томах. Т. 9*. М.: Художественная литература, 863 с.
- Исторический вестник. Историко-литературный журнал. Т. 6*. (1881) СПб.: Типография А. С. Суворина, 1356 с.
- О введении в учебный курс Константиновского межевого института преподавания французского языка, пения, гимнастики и танцевания. (1836) *РГАДА. Ф. 1295. Оп. 1. Д. 280. Л. 1–2*.
- О воспитаннике 17 лет Василии Воронове. (1838–1839) *ЦГА Москвы. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 27. Л. 3–4 об.*
- О назначении преподавателей, утверждении им жалования и послужные списки (1866–1867) *ЦГА Москвы. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 267. Л. 24 об.*
- О назначении старшему преподавателю Константиновского межевого института статскому советнику Иванову на службе пенсии. (1863–1864) *РГАДА. Ф. 1295. Оп. 1. Д. 16913. Л. 1–19 об.*
- О предоставлении к высочайшим наградам лиц, служащих по Межевому управлению (1866–1867) *РГАДА. Ф. 1295. Оп. 1. Д. 19649. Л. 142–238*.
- Об увольнении директора Константиновского межевого института надворного советника Аксакова и определении на место его подполковника Ланге. (1838–1839) *РГАДА. Ф. 1295. Оп. 1. Д. 1311. Л. 29–37 об.*
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1840 г. (1840–1841) *ЦГА Москвы. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 34. Л. 11*.
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1853 г. (1853–1854) *ЦГА Москвы. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 141. Л. 95 об.*
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1854 г. (1854–1855) *ЦГА Москвы. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 152. Л. 77 об.*
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1855 г. (1855–1856) *ЦГА Москвы. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 161. Л. 85*.
- Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. (1830–1848) *НИОР РГБ. Ф. 21. Оп. 5184. Д. 14. Л. 15–18 об.*
- По представлению директора Константиновского межевого института о пожаловании Государем Наследником золотых часов воспитаннику Мартынову. (1837) *РГАДА. Ф. 1295. Оп. 1. Д. 529. Л. 1*.
- По представлению директора Константиновского межевого института о допущении г. Белинского к преподаванию русского языка в двух классах. (1838) *РГАДА. Ф. 1295. Оп. 1. Д. 689. Л. 1–7*.

Литература

- Апухтин, А. Л. (2009) *Очерк истории Константиновского межевого института с 1779 по 1879 год*. М.: Государственный университет по землеустройству, 590 с.

- Аскарянц, А. В., Ланской, Л. Р., Мордовченко, Н. И. (1951) Переписка Белинского с родными. В кн.: *Литературное наследство. Т. 57*. М.: Изд-во ИМЛИ им. А. М. Горького, 606 с.
- Волков, С. Н., Широкоград, И. И., Рыжкова, Е. В. (2016) *Первый директор межевого института*. М.: ГУЗ, 256 с.
- Давлетбаева, В. Б., Емченко, Е. Б. (2019) «Мой Институт...». К 240-летию Московского государственного университета геодезии и картографии. М.: Древлехранилище, 327 с.
- Давлетбаева, В. Б., Орлов, Э. Д. (2021) *Аксаковы. К 230-летию со дня рождения Сергея Тимофеевича Аксакова*. М.: Древлехранилище, 244 с.
- Любартович, В. А. (1999) *Дворец Куракина на Старой Басманной и его культурное пространство*. М.: Изд-во МГУИЭ, 240 с.
- Машинский, С. И. (1973) *С. Т. Аксаков. Жизнь и творчество*. 2-е изд. М.: Художественная литература, 575 с.
- Соломатин, В. А., Комарова, Н. Ф., Емченко, Е. Б., Иванова, Н. Б. (2014) *Сергей Тимофеевич Аксаков и Константиновский межевой институт*. М.: Изд-во МИИГАиК, 178 с.

Sources

- Belinsky, V. G. (1900) *Sobranie sochinenij v 12 tomakh [Collected works in 12 vols.]*. Vol. 2. Saint Petersburg: "Tipografiya M. M. Stasyulevicha" Publ., 608 p. (In Russian)
- Belinsky, V. G. (1982) *Sobranie sochinenij v 9 tomakh [Collected works in 9 vols.]*. Vol. 9. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 863 p. (In Russian)
- Istoricheskij vestnik. Istoriko-literaturnyj zhurnal [Historical Bulletin. Historical and literary journal]*. Vol. 6. (1881) Saint Petersburg: "Tipografiya A. S. Suvorina" Publ., 1356 p. (In Russian)
- О введении в учебный курс Константиновского межевого института преподавания французского языка, пения, гимнастики и танцевания [About the introduction to the training course of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute of teaching French, singing, gymnastics and dancing]. (1836) *RGADA [Russian State Archives of Ancient Acts]*. Fund 1295. Inventory no. 1. Archival unit 280. Pp. 1–2. (In Russian)
- О воспитаннике 17 лет Василии Voronove. [About a 17-year-old pupil Vasily Voronov]. (1838–1839) *CGA Moscow [Moscow Central State Archive]*. Fund 1905. Inventory no. 1. Archival unit 27. Pp. 3–4 ob. (In Russian)
- О назначении преподавателей, утверждения им жалования и послужные списки [On the appointment of teachers, approval of their salaries and track records]. (1866–1867) *CGA Moscow [Moscow Central State Archive]*. Fund 1905. Inventory no. 1. Archival unit 267. P. 24 ob. (In Russian)
- О назначении старшему преподавателю Константиновского межевого института статскому советнику Иванову на службе пенсии [About appointment to the senior teacher of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute to the state adviser Ivanov on pension service]. (1863–1864) *RGADA [Russian State Archives of Ancient Acts]*. Fund 1295. Inventory no. 1. Archival unit 16913. Pp. 1–19 ob. (In Russian)
- О предоставлении к высочайшим наградам лиц, служащих по Межевому управлению [About granting to the highest awards of persons serving in the Boundary management]. (1866–1867) *RGADA [Russian State Archives of Ancient Acts]*. Fund 1295. Inventory no. 1. Archival unit 19649. Pp. 142–238. (In Russian)
- Об увольнении директора Константиновского межевого института надворного советника Аксакова и определении на место его подполковника Lange [On the dismissal of the director of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute of the court adviser Aksakov and the appointment of his lieutenant Colonel Lange]. (1838–1839) *RGADA [Russian State Archives of Ancient Acts]*. Fund 1295. Inventory no. 1. Archival unit 1311. Pp. 29–37 ob. (In Russian)
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1840 г. [Report on the state of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute for 1840]. (1840–1841) *CGA Moscow [Moscow Central State Archive]*. Fund 1905. Inventory no. 1. Archival unit 34. P. 11. (In Russian)
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1853 г. [Report on the state of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute for 1853]. (1853–1854) *CGA Moscow [Moscow Central State Archive]*. Fund 1905. Inventory no. 1. Archival unit 141. P. 95 ob. (In Russian)
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1854 г. [Report on the state of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute for 1854]. (1854–1855) *CGA Moscow [Moscow Central State Archive]*. Fund 1905. Inventory no. 1. Archival unit 152. P. 77 ob. (In Russian)
- Отчет о состоянии Константиновского межевого института за 1855 г. [Report on the state of the Konstantinovskiy Land Surveying Institute for 1855]. (1855–1856) *CGA Moscow [Moscow Central State Archive]*. Fund 1905. Inventory no. 1. Archival unit 161. P. 85. (In Russian)
- Письма Иванова Д. П. к Белинскому В. Г. [Letters of Ivanov D. P. to Belinsky V. G.] (1830–1848) *NIOR RGB [Scientific Research Department of Manuscripts of the Russian State Library]*. Fund 21. Inventory no. 5184. Archival unit 14. Pp. 15–18 ob. (In Russian)

- Po predstavleniyu direktora Konstantinovskogo mezhevogo instituta o pozhalovanii Gosudarem Naslednikom zolotykh chasov vospitanniku Martynovu [According to the presentation of the director of the Konstantinovsky Land Surveying Institute on the award by the Sovereign Heir of a gold watch to the pupil Martynov]. (1837) *RGADA [Russian State Archives of Ancient Acts]*. Fund 1295. Inventory no. 1. Archival unit 529. P. 1. (In Russian)
- Po predstavleniyu direktora Konstantinovskogo mezhevogo instituta o dopushchenii g. Belinskogo k prepodavaniyu Russkogo yazyka v dvukh klassakh [According to the director of the Konstantinovsky Land Surveying Institute on the admission of G. Belinsky to teaching Russian in two classes]. (1838) *RGADA [Russian State Archives of Ancient Acts]*. Fund 1295. Inventory no. 1. Archival unit 689. Pp. 1–7. (In Russian)

References

- Apukhtin, A. L. (2009) *Ocherk istorii Konstantinovskogo mezhevogo instituta s 1779 po 1879 god [An essay on the history of the Konstantinovsky Boundary Institute from 1779 to 1879]*. Moscow: The State University of Land Use Planning Publ., 590 p. (In Russian)
- Askaryants, A. V., Lanskoj, L. R., Mordovchenko, N. I. (1951) *Perepiska Belinskogo s rodnymi [Belinsky's correspondence with relatives]*. In: *Literaturnoe nasledstvo [Literary heritage]*. Vol. 57. Moscow: IWL RAS Publ., 606 p. (In Russian)
- Davletbaeva, V. B., Emchenko, E. B. (2019) "Moj Institut..." K 240-letiyu Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta geodezii i kartografii [*My Institute...* To the 240th anniversary of the Moscow State University of Geodesy and Cartography]. Moscow: Drevlekhranilishche Publ., 327 p. (In Russian)
- Davletbaeva, V. B., Orlov, E. D. (2021) *Aksakovy. K 230-letiyu so dnya rozhdeniya Sergeya Timofeevicha Aksakova [Aksakovs. To the 230th anniversary of the birth of Sergei Timofeevich Aksakov]*. Moscow: Drevlekhranilishche Publ., 244 p. (In Russian)
- Lyubartovich, V. A. (1999) *Dvorets Kurakina na Staroj Basmannoj i ego kul'turnoe prostranstvo [Kurakin's Palace on Staraya Basmannaya and its cultural space]*. Moscow: MSUIE Publ., 240 p. (In Russian)
- Mashinsky, S. I. (1973) *S. T. Aksakov. Zhizn' i tvorchestvo [S. T. Aksakov. Life and creativity]*. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., 575 p. (In Russian)
- Solomatin, V. A., Komarova, N. F., Emchenko, E. B., Ivanova, N. B. (2014) *Sergej Timofeevich Aksakov i Konstantinovskij mezhevoj institut [Sergey Timofeevich Aksakov and the Konstantinovsky Land Surveying Institute]*. Moscow: MIIGAiK Publ., 178 p. (In Russian)
- Volkov, S. N., Shirokorad, I. I., Ryzhkova, E. V. (2016) *Pervyj direktor mezhevogo instituta [First Director of the Land Survey Institute]*. Moscow: GUZ Publ., 256 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Варвара Борисовна Давлетбаева

e-mail: aksakov@miigaik.ru

Кандидат исторических наук, ведущий специалист

Музей С. Т. Аксакова (МИИГАиК)

Author

Varvara B. Davletbaeva

e-mail: aksakov@miigaik.ru

Candidate of Sciences (History), Leading Specialist, S.T. Aksakov Museum (MIIGAiK)



УДК 821.161.1

EDN FNEYPU

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-116-124>

Источники и прототип главного героя рассказа Н. С. Лескова «На краю света»

Н. Ю. Данилова^{✉1}

¹ Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Россия,
196605, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10 лит. А

Для цитирования:

Данилова, Н. Ю.
(2022) Источники и прототип
главного героя рассказа
Н. С. Лескова «На краю света».
Журнал интегративных
исследований культуры, т. 4, № 2,
с. 116–124. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-116-124> EDN FNEYPU

Получена 16 мая 2022; прошла
рецензирование 26 октября 2022;
принята 26 октября 2022.

Финансирование: Исследование
не имело финансовой поддержки.

Права: © Н. Ю. Данилова (2022).
Опубликовано Российским
государственным педагогическим
университетом им. А. И. Герцена.
Открытый доступ на условиях
лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация: На основе авторских свидетельств, представленных в письмах Н. С. Лескова к историку Русской Церкви П. В. Знаменскому, в статье впервые поставлен вопрос о связи рассказа «На краю света» (1875) и сочинений Знаменского об истории Русской Церкви: «Руководство к русской церковной истории» (1870) и «Чтение из истории русской церкви за царствование Екатерины II» (1875). Труды Знаменского служили Лескову одним из источников фактических сведений и цитат для рассказа «На краю света». Проведенный анализ позволил установить ранее неизвестные источники фактических сведений, включенных Лесковым в рассказ, у рассказчика Лескова можно отметить совпадения в оценках событий и исторических деятелей с оценками Знаменского. Созданный Лесковым образ архиерея отдельными чертами напоминает описанных Знаменским и называемых в рассказе Лескова деятелей Русской Церкви. В статье впервые представлены основания для рассмотрения архиепископа Тверского Феофилакта Лопатинского в качестве одного из прототипов главного героя рассказа Лескова. Среди черт сходства героя рассказа и изображения Феофилакта Лопатинского в сочинениях Знаменского и Н. А. Покровского отмечены честность и пастырская ревность, уклонение от бессмысленного протеста, неприязнь к роскоши, сочувственное отношение к «Камню веры» и отрицательная оценка церковного управления, а также особенности стиля изложения, в частности — характерные приемы полемики с выразителями идеи об оправдании одной верой без необходимости добрых дел — сведение к абсурду у Феофилакта Лопатинского и художественное преувеличение в рассказе Лескова.

Ключевые слова: Н. С. Лесков, «На краю света», П. В. Знаменский, исторический факт, литературный источник, прототип

Sources and prototype of the main character of N. S. Leskov's story *At the Edge of the World*

N. Yu. Danilova ✉¹

¹ Pushkin Leningrad State University, 10 A Pulkovskoe Highway, Pushkin, Saint Petersburg 196605, Russia

For citation:

Danilova, N. Yu. (2022) Sources and prototype of the main character of N. S. Leskov's story *At the Edge of the World*. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 116–124. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-116-124> EDN FNEYPU

Received 16 May 2022;
reviewed 26 October 2022;
accepted 26 October 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © N. Yu. Danilova (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. The reported study is based on the evidence taken from N. S. Leskov's letters to P. V. Znamensky, the historian of the Russian church. The article is the first attempt to establish the connection between Leskov's story *At the Edge of the World* (1875) and Znamensky's writings about the history of the Russian church, in particular, *A Guide to Russian Church History* (1870) and *Readings from the History of the Russian Church During the Reign of Catherine the Great* (1875). Znamensky's writings were found to serve Leskov as one of the sources of factual information and quotations for his story. The analysis established previously unknown sources of factual information that Leskov included in his story. The narrator of the story shows assessments of events and historical figures that are very close to those given by Znamensky. The image of the bishop created by Leskov bears a certain resemblance to the figures of the Russian church that were described by Znamensky and mentioned in Leskov's story. The article is the first to provide grounds for considering Archbishop Feofilakt Lopatinsky of Tver as one of the prototypes for the main character of Leskov's story. Among the similarities between the main character of the story and the image of Theophylact Lopatinsky in the works of P. V. Znamensky and N. A. Pokrovsky are honesty, pastoral zeal, avoidance of senseless protest, dislike of luxury, a sympathetic attitude to *Stone of Faith*, a negative assessment of church administration. Some similarities are related to the style of presentation, e.g., the tools of polemics that say faith alone is nothing without good deeds. It is reduced to absurdity by Theophylact Lopatinsky and shown as an artistic exaggeration in Leskov's story.

Keywords: N. S. Leskov, *At the Edge of the World*, P. V. Znamensky, historical fact, literary source, prototype

Введение

Текст рассказа Н. С. Лескова «На краю света» неоднократно подвергался исследованию в лесковедении, где к настоящему времени накоплен достаточно большой объем данных о возможных источниках и прототипах героев рассказа. Так, не подлежит сомнению связь произведения Лескова с сочинениями архиепископа Ярославского и Ростовского Нила (Исаковича), которого сам писатель в предисловии к очерку «Владычный суд. Быль» 1877 г. называл прототипом главного героя рассказа (Лесков 1956, т. 6, 89). Исследования архиеп. Нила «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб., 1858) и «Путевые записки» (Ярославль, 1874) были использованы Лесковым в процессе создания рассказа, о чем говорят цитаты из сочинений Нила в «На краю света», а также заимствованные Лесковым из работ Нила этнографические сведения и статистические данные. Однако С. В. Мельниковой справедливо отмечено, что литературный герой и указанный

Лесковым прототип имеют как черты сходства, так и отличие, образ главного героя имеет собирательный характер (Мельникова 2013). В работе Н. Н. Бединой прослеживается связь идеи рассказа традицией исихазма (Бедина 2015), в работе О. В. Евдокимовой и Н. Н. Сухова рассматривается преломление в рассказе идей Тертуллиана (Евдокимова, Сухов 2018); в статье Г. Ф. Самосюк рассмотрена связь рассказа Лескова и «Жития Стефана Пермского» (Самосюк 2012); в исследовании И. В. Столяровой раскрыта связь произведения Лескова с религиозными произведениями Кирилла Туровского (Столярова 2005). В издающемся в настоящее время Полном собрании сочинений Лескова рассказ уже опубликован (Лесков 2021), при подготовке комментария к нему нами был установлен ряд до сих пор не указанных источников, среди которых особо отметим книгу крупнейшего русского востоковеда середины XIX в. О. М. Ковалевского «Буддийская космология» (Казань, 1837), статью «О великодушном поступке тунгуса», опубликованную в газете «Северная почта» в 1813 г., а также отдельные,

до выхода данного тома не известные источники отдельных цитат и реминисценций. Однако некоторые из отсылок, фактов и имен оказались не прокомментированными и в этом издании, установление же данных источников необходимо, поскольку это позволит не только более глубоко проникнуть в творческую лабораторию писателя, но и в большей степени приблизиться к пониманию как отдельных деталей, так и авторского замысла в целом.

Свидетельство Лескова о книге Знаменского как литературном источнике

Одним из произведений, не рассматривавшихся ранее в качестве источника рассказа Лескова, является «Руководство к русской церковной истории» профессора Казанской духовной академии П. В. Знаменского. Первое издание этой книги (Знаменский 1870), очевидно, имел в своем распоряжении Лесков при подготовке к печати рассказа «На краю света», опубликованного в декабре 1875 г. – феврале 1876 г. в газете «Гражданин».

Установить связь между рассказом «На краю света» и «Руководством» Знаменского нам позволило изучение писем Лескова к Знаменскому, опубликованных в 2008 г. (Куницын 2006). Письма относятся к периоду с октября 1875 г. по апрель 1880 г., при этом первые два письма, от 19 октября 1875 г. и 4 ноября 1875 г., относятся ко времени подготовки Лесковым первой журнальной публикации рассказа «На краю света».

В этих письмах Лесков не только высказывает высокую оценку сочинения Знаменского («...взгляд Ваш трезв и правдив»; «...я усерднейше благодарю Вас за Вашу превосходную книгу. Поистине, я затрудняюсь даже сказать, как я люблю Ваши сочинения и утешаюсь Вашим светлым и ясным взглядом» (Куницын 2006, 177–178)), но и прямо признается, что рассказ «На краю света» создан под влиянием его «Руководства». Так, в письме от 1 июля 1876 г. Лесков сообщает: «Я написал маленький очерк “На краю света”, где уже почувствовал на себе Ваше влияние» (Куницын 2006, 179). В письме от 16 июля 1876 г. говорится даже, что герои рассказа «архиерей и Кириак выдуманы, а рощи архиерейские разведены по “Истории” проф. П. В. Знаменского, что <...> и легко видеть, даже делать ссылки на страницы», Лесков обещает прислать Знаменскому «На краю света» «с подписью “Твоя от твоих, тебе приносится”» (Куницын 2006, 180). Отметим, что если степень

влияния трудов Знаменского на создание рассказа «На краю света» Лесковым и преувеличена, то при сопоставлении произведений Лескова и Знаменского выявляются как совпадения приводимых фактов, так и параллели на уровне интерпретации событий русской истории.

Произведения Знаменского как источник исторических сведений

В качестве примера заимствования Лесковым из работы Знаменского исторических сведений приведем упоминаемых в рассказе «На краю света» миссионеров, проводивших насильственное крещение инородцев. Рассказчик Лескова говорит: «Мне припомнался то мой зырянин, то оный гвардейский креститель Ушаков либо советник Ярцев, которые были еще благопоспешнее, понеже у них, якоже и во дни Владимира, “благочестие со страхом бе сопряжено”, и инородцы у них, еще до приезда миссионеров, уже просили крещения...» (Лесков 2021, 212). Деятельность Б. И. Ярцева (1701 – после 1760), юрьевского и свияжского воеводы, чиновника Конторы новокрещенских дел, была кратко охарактеризована С. М. Соловьевым в «Истории России с древнейших времен», при этом имя «гвардейского крестителя Ушакова» Соловьевым не упоминается. Однако оба указываемых архиереем Лескова факта насильственного крещения инородцев приводятся в «Руководстве» Знаменского на одной и той же странице: «Нашлись ревнителю веры и из мирских людей, руководившиеся частию искренним желанием помогать св. делу, частию желанием отличиться благочестием пред набожным правительством». К данному сообщению в сноске дано пояснение: «Крестили везде, где были инородцы. Полковые священники и командиры обращали инородцев между солдатами. Гвардейский подполковник Ушаков прислал однажды несколько солдат иноверцев в Синод для определения их на тяжкие работы по монастырям, чтобы скорее обратились в христианство. Св. Синод отвечал ему представлением всего неприличия прибегать к таким средствам в деле веры». В основном тексте характеризуется далее деятельность Ярцева: «Советник Новокрещенской конторы Ярцев обратил до 10 000 инородцев. Целые селения изъявляли готовность креститься, даже не выдавши еще миссионеров» (Знаменский 1870, 414). Данный факт из истории крещения инородцев передается Лесковым весьма близко к тексту источника, с близкой мнению Знаменского оценкой этого факта.

Другой пример заимствования исторического факта из сочинений Знаменского — указание на возмутительные для обер-прокурора Св. Синода слова и поступки П. П. Чебышева, открыто заявлявшего о своем атеизме, совершавшего непристойные поступки и позволявшего себе недопустимые ругательства в присутствии членов Св. Синода: «... третий, Чебышев, уже всех превзошел и на гостином дворе, как и в синоде, открыто “гнилые слова” изрыгал, уверяя всех, что “бога нет и говорить о нем глупо”» (Лесков 2021, 516). Сведения о высказываниях Чебышева «на Гостином дворе» о том, что «Бога нет», приводятся Д. И. Фон-визинным в автобиографических записках «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» (опубликованы в 1830 г.), но в качестве источника сведений об этом Лесков использовал сочинение Знаменского «Чтение из истории русской церкви за царствование Екатерины II», опубликованное в журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник», где мы находим текстуально близкое словам лесковского архиерея сообщение о Чебышеве: «...этот высокий сановник не стеснялся открыто, напри^мер на гостином дворе, в присутствии публики, заявлять свое неверие в бытие Божие, говорил “гнилые слова” в самом присутствии членов Синода и, пользуясь своей властью в русской церкви, тормозил издание сочинений, направленных против современного безбожия; и такой человек стоял во главе церковных дел целых 6 лет...» (Знаменский 1875, 413). Отметим, что в письмах и сочинениях Лескова содержатся ссылки на этот журнал (Лесков 2021, 320) и его высокая оценка (Куницын 2006, 182).

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что труды Знаменского действительно являются одним из источников, которыми пользовался автор «На краю света», но, вероятно, влияние Знаменского проявилось не только в том, что его исторические сочинения послужили Лескову источником отдельных исторических фактов. Созданный Лесковым образ архиерея отдельными чертами напоминает описанных Знаменским и называемых в рассказе Лескова иерархов Русской православной церкви.

Феофилакт Лопатинский как один из прототипов образа архиерея

В опубликованных письмах называются деятели русской церковной истории, обратившие на себя особое внимание Лескова. Отметим, во-первых, имена архиепископа Тверского

Феофилакта Лопатинского и митрополита Сибирского и Тобольского Арсения Мациевича. Лесков пишет Знаменскому, что их «смешивают» и называют «последними страстотерпцами» (Куницын 2006, 179). При этом очевиден особый интерес Лескова именно к личности Феофилакта Лопатинского. В письме от 1 июля 1876 г. писатель высказывает пожелание «бедного» Феофилакта Лопатинского «поставить посветлее», «оттенив его... посильнее Мациевичем» (Куницын 2006, 179). Арсений Мациевич и Феофилакт Лопатинский пострадали за то, что осмелились выступить против официально проводимой государством церковной политики. Несмотря на сходство в жестокости их преследования со стороны власти, Лесков предлагает автору «Руководства» подчеркнуть и существенное различие между ними. Очевидно, писатель был хорошо знаком с историей гонений, которым были подвергнуты оба архипастыря. Арсений Мациевич пострадал за попытки противодействовать секуляризации церковных земель, выражение сомнений в правах Екатерины II на престол, осуждение содержания под стражей Иоанна Антоновича, а также за пророчество воцарения в России «юношей» (герцогов Брауншвейгских, находившихся в ссылке в Холмогорах), за что был лишен монашества и священства и сослан сначала в Ферапонтов, затем — в Николо-Корельский монастырь, а позже, посажен в Ревельскую крепость под именем Андрея Вралья и, по преданию, с кляпом во рту. В отличие от него, Феофилакт Лопатинский серьезной угрозы для царствующих особ не представлял и за сохранение имущества монастырей не боролся. Его главная «вина» была в том, что он боролся против искажения православного вероучения протестантскими идеями, которые, как он считал, стремился активно насаждать в русской церкви Феофан Прокопович. Феофилакт Лопатинский в 1728 г. издал книгу «Камень веры», написанную Стефаном Яворским в защиту православия против протестантского влияния, а также составил полемические трактаты против сочинений Прокоповича: «Иго Господне благо, и бремя его легко» (против сочинения Прокоповича «Об иже неудобноносимом») и в 1730 г. «Апокрисис» (против книги «Молоток на “Камень веры”», автором которого Феофилакт Лопатинский считал Феофана Прокоповича). Полемические трактаты Лопатинского не были опубликованы, «Камень веры», как и «Апокрисис», был запрещен, автор «Апокрисиса» неоднократно подвергался допросам и пыткам в Тайной канцелярии, после которых был признан виновным, лишен архиерейства

и монашеского сана и заключен в крепость — по одним сведениям, в Петропавловскую, по другим — в Выборгскую. Из писем Лескова к Знаменскому видно, что летом 1876 г. личность и судьба архиепископа Тверского чрезвычайно волновали писателя. Так, в письме от 16 июня 1876 г., написанном из Выборга, Лесков признается: «Феофилакты Лопатинского я очень люблю и особенно его чувствую теперь, когда перед моим окном чернеет башня в Выборге, где эта душевная простота томилась в тяжелой неволе» (Куницын 2006, 179). Отметим, что в «Руководстве» Знаменского местом последнего заточения «измученного пытками, разбитого параличом» Феофилакты указан Выборгский замок (Знаменский 1870, 402), как и в статье Н. А. Покровского (Покровский 1872, 698), о которой речь пойдет далее.

Очевидно, Лесков был хорошо знаком с биографией Феофилакты Лопатинского, поскольку в письме упрекает Знаменского в том, что тот представил архиепископа в своем труде недостаточно ярко: «Вы обладаете поистине изумительным чувством меры, но на Феофилакты Вы себя, кажется, очень уж урезали. Однако, может быть, я и ошибаюсь, именно потому, что он мне мил и жалок до бесконечности. Всего жалче мне то, что Вы почти ничего не сказали о его “Апокрисисе”, который до сих пор почти никому не известен» (Куницын 2006, 179). Поскольку «Апокрисис» сохранился только в рукописи, Лесков надеялся получить интересовавшие его сведения из книги Знаменского.

Одним из источников сведений о жизни и сочинениях Феофилакты Лопатинского могла служить Лескову статья Покровского, опубликованная в 1872 г. в «Православном обозрении». Основанием для этого предположения является тот факт, что Лесков часто обращался к журнальным публикациям прошлых лет, сам публиковал в «Православном обозрении» свои статьи в 1876–1877 гг., а также и то, что Лесков находился в весьма близких отношениях с редактором и издателем «Православного обозрения» П. А. Преображенским, о чем, в частности, свидетельствует совместное письмо Лескова и Преображенского к Знаменскому с просьбой прислать статью для этого журнала (Куницын 2006, 182–183).

Развернутая статья Покровского о судьбе и полемических трудах Феофилакты Лопатинского написана на основе широкого круга источников, среди которых была и рукопись трактата «Иго Господне благо, и бремя Его легко», хранящаяся в Московской духовной академии. На основании сопоставления приведенных

в этой публикации фактов можно отметить в герое рассказа «На краю света» отдельные черты, сближающие его с фигурой Феофилакты. Одна из таких черт — «честность и пастырская ревность». В статье цитируется письмо Феофилакты, в котором он просит Синод назначить его на Иркутскую кафедру, тогда как другие епископы стремились такого назначения избежать, считая его ссылкой (Покровский 1872). Отметим здесь подобное отношение к своему назначению «в весьма отдаленную сибирскую епархию» (Лесков 2021, 161) и у архиерея Лескова, который служение в Сибири соседнего архиерея называет отбыванием «сибирской епитимьи» (Лесков 2021, 180). Герой Лескова сообщает, что «не только не опечалился, а даже очень обрадовался этому дальнему назначению», в котором предполагал найти «настоящее живое дело» (Лесков 2021, 161).

Еще одна сближающая героя Лескова с Феофилактом черта — это уклонение от бессмысленного протеста. Так, Покровский сообщает, что Феофилакт после предъявления ему первого обвинения вынужден был признать себя виновным в несправедливом обвинении Феофана Прокоповича в неправославии и просить извинения. Автор замечает от себя, что в данном случае невозможно упрекать Феофилакты в том, что он «не решился на бесполезное самопожертвование» (Покровский 1872, 689). Подобно Феофилакту, герой Лескова заключает, что «добрая слабость прощительнее ревности не по разуму», «ведь я не Канюшкевич или не Арсений Мациевич, — я епископ школы новой и с кляпом во рту в Ревеле сидеть не хочу, как Арсений сидел, да от этого и проку нет...» (Лесков 2021, 211).

В рассказе «На краю света» архиерей с сочувствием упоминает и «наш “Камень веры”», который «прятали», и «“Молот” на него немецкого изделия» (Лесков 2021, 214). Одной из причин ареста Феофилакты было издание «Камня веры» и создание «Апокрисиса», направленного против сочинения «Молоток на “Камень веры”», распространявшегося в списках как анонимный памфлет, но, по мнению Феофилакты, составленного Феофаном Прокоповичем. В книге Знаменского об «Апокрисисе» действительно говорится немного, однако именно прятание книги здесь отмечено: «Феофилакт успел было скрыть свой Апокрисис, но об нем знали уже многие лица; Маевский имел у себя даже копию с этого сочинения, которую и представил куда следует» (Знаменский 1870, 401). Отметим здесь, что в письме Лескова к Знаменскому сразу после упрека в недостаточно полном

освещении личности и трудов Феофилакта Лопатинского следует вопрос об авторстве «Молотка»: «Равным образом я хотел бы узнать о Вашем видении о прикосновенности Феофана к изданию пресловутого “Молотка”» (Куницын 2006, 181).

Отметим также в качестве черты, сближающей героя рассказа «На краю света» с его предполагаемым прототипом, выражаемую архиереем Лескова неприязнь к тем, «иже в трудех не суть и с человеки ран не приемлют, а, обложив туком свои лядвии, праздно умствуют, во что бы им начать верить» (Лесков 2021, 214). С помощью неточных цитат из Библии о нечестивцах, не участвующих ни в подвигах, ни в скорбях истинных служителей Бога (Пс. 72:5), и грешниках с ожиревшим телом (Иов. 15:27), нечувствительным к божественному вразумлению, герой Лескова, возможно, намекает на противников истинного православия, к которым Феофилакт Лопатинский относил прежде всего Феофана Прокоповича. Отметим, что в первом издании «Руководства» Знаменского, которым и пользовался Лесков, подробно освещается чрезмерное богатство Феофана (в последующих изданиях эти сведения не приводятся): «В последнее время он [Феофан] достиг до такой высоты, до какой не достигал ни один из архиереев после патриархов. <...> Он лично имел 16000 крестьян, получал громадные доходы с своих и архиерейских имений, имел 4 дома в столицах, мызу около Стрельны, держал большую свиту, делал богатые приемы и окружал себя роскошной обстановкой вельмож XVIII века» (Знаменский 1870, 401). В противоположность Феофану, Феофилакт Лопатинский был известен скромностью, «нестяжательством», милосердием к неимущим (Покровский 1872, 699).

Об изображении Феофана Прокоповича в «Руководстве» Знаменского Лесков пишет несколько раз, при этом дает этому изображению различные оценки. Если в письме от 16 июня 1876 г. он замечает, что «Феофан лицо сложное, и его трудно объективировать; а Вам его все-таки удалось поставить очень ловко. Это Вами отлично выражено, что он лез на политические ябеды из полемических рожнов догматического характера. Тут он и весь, насколько его можно подать в сильном сокращении» (Куницын 2006, 181), то в письме от 1 июля 1876 г. Лесков, сравнивая изображение Знаменским Петра и Феофана, замечает, что «Феофан менее вытанцевался, и слышен, но не видим, впрочем, кроме прельстивейшего места с обмундировкою патриарха, где оба швеца так сидят живые пред читателем» (Куницын 2006, 179). «Прельстивейшим местом» Лесков называет анекдот

о разговоре Петра с Феофаном, которому было поручено составить «Духовный регламент»: «Сохранился разговор с ним царя по поводу этого поручения. “Скоро ли наш патриарх поспеет?” — спрашивает его шуточно Петр. — “Я дошиваю ему рясу”, — отвечал автор Регламента. “А у меня, — заметил царь, — и шапка для него готова”» (Знаменский 1870, 339). Подобно тому, как в понравившемся Лескову историческом анекдоте составление «Духовного регламента», упразднившего в России патриаршество, иронически обозначено как изготовление «рясы» и «шапки» патриарху, в рассказе «На краю света» архиереев не говорит о своих противниках напрямую, но делает это завуалированно, иронически и вместе с тем очень резко с помощью библейских цитат.

Одним из главных пунктов полемики Феофилакта с Феофаном Прокоповичем был сформулированный последним принцип оправдания единой верой и благодатью Иисуса Христа (Знаменский 1870, 383) без необходимости добрых дел. Этот принцип, представленный сначала как «мнение», был сформулирован Феофаном в его сочинении «Распря Павла и Петра об иге неудобноносимом». В опровержение этого «мнения», основанного на неверном толковании евангельского стиха (Деян. 10:15), Феофилакт написал книгу «Иго Господне благо и бремя Его легко», где в частности говорил о необходимости добрых дел для спасения и о том, что идея об оправдании «единою верою» принадлежит последователям «Лютеровою ереси» (Покровский 1872, 706). В статье Покровского подробно пересказываются логические доводы Феофилакта, рукопись книги которого автор смог получить в Московской духовной академии. Один из полемических приемов, использованных Феофилактом, — сведение к абсурду оспариваемого мнения (Покровский 1872, 704). Отметим здесь, что отзвуки этой полемики можно найти и в «На краю света» — в рассказе «дикаря» об отношении к крещеным людям среди инородцев. Архиерей Лескова с изумлением узнает, что крещеный человек считается «пропащим», «ему свой никто не верит», потому что «крещеный сворует, попу скажет, а поп его, бачка, простит; он и неверный, бачка, через это у людей станет» (Лесков 2021, 187–188). Поскольку этот рассказ передает своим слушателям спустя много лет сам архиерей, то оказывается, что именно в его изложении «мнение» о необходимости для спасения одной веры и покаяния доведено до абсурда с помощью данного рассказа о крещеных инородцах, которые, будучи непросвещенными и некрещеными, имеют

все-таки здравый смысл и понимают: если все «поп простит», то все и дозволено, и последователь такой религии — человек не спасенный, а «пропащий» (Лесков 2021, 187).

Современный Лескову критик, оценивавший рассказ с точки зрения правдоподобия, верно почувствовал, но не понял этот художественный полемический прием в «На краю света». Автор анонимной рецензии на рассказ Лескова в «Прибавлении к Иркутским епархиальным ведомостям» с недоумением признавался: «Не можем понять, откуда г. Лесков получил убеждение, что инородцы по крещении портятся, — убеждение, послужившее исходным пунктом для всего рассказа. <...> христианство не привнесло никаких новых нравственных понятий, от невразумления которых люди могли бы портиться; оно осветило только тот нравственный закон, который положен в сердце человека Творцом его, и дало божественную силу к исполнению этого закона. <...> Невольно приходит заключение, что причина мнимой порчи не с природы взята, а придумана сочинителем для объяснения несуществующего факта» (С края света... 1877, 143–144). Художественное преувеличение Лескова имело целью показать именно невозможность признать справедливость оправдания одной верой с точки зрения здравого смысла.

В письме Знаменскому, который, вероятно, пытался определить прототипов лесковских героев, Лесков приводит указание, как и в более позднем очерке «Владычный суд», на архиепископа Нила, однако с существенной оговоркой о вымышленности всех героев своих произведений: «...<в> основу рассказа “На краю света” легло событие, рассказанное покойным преосв. Нилом, от<цом> Ярославским, но опять действительного там одно зернышко, т. е., что Нил ездил, заблудился, спасен дикарем и вернулся, сказав: “нет; устал, лучше пускай их мои пьяни-

цы не крестят”» (Куницын 2006, 180). Вслед за этим, однако, следует цитированное выше признание о «рощах архиерейских», признание в себе «мольеровского мещанина» (т. е. не предполагавшегося автором совпадения героев с известными личностями) и похвалы Знаменскому как «большому и прекрасному художнику», умеющему ярко, «с проникновением» и «чувством меры» представить деятелей русской истории (Куницын 2006, 180). Очевидно, страницы «Руководства», посвященные Феофилакту Лопатинскому, оказали определенное влияние на воплощение в «На краю света» образа идеального архиерея.

Выводы

Таким образом, в работе над рассказом «На краю света» Лесков использовал широкий круг источников, из которых он заимствовал необходимые ему исторические факты. Одним из таких источников явились труды Знаменского об истории русской церкви. В образе главного героя рассказа соединились черты нескольких исторических лиц, при этом одним из прототипов героя-рассказчика в «На краю света» оказался архиепископ Тверской Феофилакт Лопатинский, сведения о котором и оценку личности которого Лесков почерпнул из современных ему сочинений об истории русской церкви Знаменского и Покровского.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Источники

- Знаменский, П. В. (1870) *Руководство к русской церковной истории*. Казань: Университетская типография, 440 с.
- Знаменский, П. В. (1875) Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II. Глава V. В кн.: А. Владимирский (ред.). *Православный собеседник*. Ч. I. Казань: Казанская духовная академия, с. 396–418.
- Куницын, Б. М. (2006) Казанский адресат Н. С. Лескова. *Русская литература*, № 3, с. 168–184.
- Лесков, Н. С. (2021) *Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14*. М.: Книжный клуб Книговек, 624 с.
- Покровский, Н. А. (1872) Феофилакт Лопатинский. *Православное обозрение*, № 12, с. 684–710.
- С края света ответ г. Лескову на рассказ его: «На краю света» (1877) *Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям*, № 11 (12 марта), с. 141–144.

Литература

- Бедина, Н. Н. (2015) Русская литература и средневековая исихастская традиция (на примере повести Н. С. Лескова «На краю света»). *Вестник славянских культур*, № 1 (35), с. 74–82.
- Евдокимова, О. В., Сухов, Н. Н. (2018) Икона vs зрелища: Тертуллиан и русская классическая литература («На краю света» Н. С. Лескова). *Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*, № 25, с. 168–178.
- Мельникова, С. В. (2013) К вопросу о прототипе главного героя рассказа Н. С. Лескова «На краю света». *Вопросы литературы*, № 4, с. 451–462.
- Самосюк, Г. Ф. (2012) Нет дела без риска: о деяниях проповедников христианства в творчестве Епифания Премудрого и Николая Лескова («Житие Стефана Пермского» и «На краю света»). *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика*, т. 12, № 4, с. 36–40.
- Столярова, И. В. (2005) Молитва Кирилла Туровского в художественной системе рассказа Н. С. Лескова «На краю света». *Проблемы исторической поэтики*, № 7, с. 365–380.

Sources

- Kunitsyn, B. M. (2006) Kazanskij adresat N. S. Leskova [Kazan addressee of N. S. Leskov]. *Russkaya literatura*, no. 3, pp. 168–184. (In Russian)
- Leskov, N. S. (2021) *Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. T. 14 [The complete works: In 30 vols. Vol. 14]*. Moscow: Knizhnyj klub Knigovek Publ., 624 p. (In Russian)
- Pokrovskij, N. A. (1872) Feofilakt Lopatinskij [Theophylact Lopatinsky]. *Pravoslavnoe obozrenie*, no. 12, pp. 684–710. (In Russian)
- S kraja sveta otvet g. Leskovu na rasskaz ego: “Na krayu sveta” [From the edge of the world, answer to mr. Leskov’s story: “At the edge of the world”] (1877) *Pribavleniya k Irkutskim eparkhial’nym vedomostyam*, no. 11 (March 12), pp. 141–144. (In Russian)
- Znamenskij, P. V. (1870) *Rukovodstvo k ruskoj tserkovnoj istorii [A guide to Russian church history]*. Kazan: Universitetskaya tipografiya Publ., 440 p. (In Russian)
- Znamenskij, P. V. (1875) Chteniya iz istorii ruskoj tserkvi za vremena tsarstvovaniya Ekateriny II. Glava V [Reading from the history of the Russian church during the reign of Catherine II. Chapter V]. In: A. Vladimirskij (ed.). *Pravoslavnyj sobesednik [Orthodox interlocutor]. Pt. I*. Kazan: Kazanskaya dukhovnaya akademiya Publ., pp. 396–418. (In Russian)

References

- Bedina, N. N. (2015) Russkaya literatura i srednevekovaya isikhastskaya traditsiya (na primere povesti N. S. Leskova “Na krayu sveta”) [Russian literature and the medieval Hesychast tradition (on the example of N. S. Leskov’s novella “At the Edge of the World”)]. *Vestnik slavyanskikh kul’tur — Bulletin of Slavic Cultures*, no. 1 (35), pp. 74–82. (In Russian)
- Evdokimova, O. V., Sukhov, N. N. (2018) Ikona vs zrelishcha: Tertullian i russkaya klassicheskaya literatura (“Na krayu sveta” N. S. Leskova) [Icon vs spectacle: Tertullian and Russian classical literature (“At the Edge of the World” by N. S. Leskov)]. *Svet Khristov prosveshchaet vseh: Al’manakh Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta — The Light of Christ enlightens all. Academic peer-reviewed journal of Saint Philaret’s Christian Orthodox Institute.*, no. 25, pp. 168–178. (In Russian)
- Melnikova, S. V. (2013) K voprosu o prototipe glavnogo geroya rasskaza N. S. Leskova “Na krayu sveta” [To the question of the prototype of the main character of the story by N. S. Leskov “At the Edge of the World”]. *Voprosy literatury*, no. 4, pp. 451–462. (In Russian)
- Samosyuk, G. F. (2012) Net dela bez riska: o deyaniyakh propovednikov khristianstva v tvorchestve Epifaniya Premudrogo i Nikolaya Leskova (“Zhitie Stefana Permskogo” i “Na krayu sveta”) [There is no business without risk: about the deeds of the preachers of Christianity in the works of Epiphanius the Wise and Nikolai Leskov (“The Life of Stefan Permsky” and “At the Edge of the World”).]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filologiya. Zhurnalistika — Izvestiya of Saratov University. Philology. Journalism*, vol. 12, no. 4, pp. 36–40. (In Russian)
- Stolyarova, I. V. (2005) Molitva Kirilla Turovskogo v khudozhestvennoy sisteme rasskaza N. S. Leskova “Na krayu sveta” [Kirill Turovsky’s prayer in the artistic system of N. S. Leskov’s short story “At the Edge of the World”]. *Problemy istoricheskoo poetiki — The problems of historical poetics*, no. 7, pp. 365–381. (In Russian)

Сведения об авторе

Надежда Юрьевна Данилова

SPIN-код: 3541-7330, ORCID: 0000-0003-2455-1838, e-mail: nadezhda_zavarzi@mail.ru

Кандидат филологических наук, доцент Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина

Author

Nadezhda Yu. Danilova

SPIN: 3541-7330, ORCID: 0000-0003-2455-1838, e-mail: nadezhda_zavarzi@mail.ru

Candidate of Sciences (Philology), Pushkin Leningrad State University



УДК 821.161.1

EDN CGQFIS

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-125-133>

В поисках «дела жизни»: к истории понятия «дело» в России второй трети XIX века

Н. С. Мовнина^{✉1}

¹ Санкт-Петербургский государственный университет, Россия,
199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9

Для цитирования:

Мовнина, Н. С.
(2022) В поисках «дела жизни»: к истории понятия «дело» в России второй трети XIX века. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 125–133. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-125-133> EDN CGQFIS

Получена 14 мая 2022; прошла рецензирование 5 октября 2022; принята 5 октября 2022.

Финансирование: Подготовка статьи осуществлена в рамках проекта: «Отечественная словесность на стыке литературных традиций» Центра междисциплинарных фундаментальных исследований НИУ ВШЭ (2022).

Права: © Н. С. Мовнина (2022). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. Поиск *дела*, которым были увлечены многие мыслящие люди в России второй половины XIX века, отразился в известных произведениях русской классики. Тем не менее, понятие «дело» до сих пор остается недостаточно исследованным, несмотря на всю его значимость. Задача этой статьи состоит в том, чтобы хотя бы отчасти восполнить пробел в изучении этого понятия, сосредоточившись на том периоде, когда начинают складываться разные версии *дела*, — второй трети XIX века. Существенную роль в этих процессах играл опыт кружковой коммуникации, знакомство с немецкой философией и попытки осмыслить собственную личность исходя из новых понятий и концепций. Все это накладывалось на появление новых форм деятельности, которые могли бы составить «дело жизни», — например, литературной критики, преподавательской и общественной деятельности, а позднее и революционного движения. Перед нами взаимообусловленный процесс, где новое понимание человеческой жизни помещается в перспективу новых возможностей, расширяя семантику тех понятий, при помощи которых она описывается. В рассматриваемых концепциях *дела* заложены противоречия, которыми предопределяется по существу утопический характер попыток их реализации: невозможность победить греховную человеческую природу у Н. Гоголя, преодолеть «формализм» службы у И. Аксакова, согласовать уникальный мир личности с социально значимыми формами деятельности у В. Белинского. Можно сказать, что поиск *дела* ставит вопрос о синтезе частного, индивидуального и общего, иначе говоря, о возможности — на новом уровне и в новом масштабе — достижения единства, подобного тому, которое существовало в прошлом, когда каждое сословие знало и делало свое дело.

Ключевые слова: русская литература, понятие «дело», жизнь, немецкая философия, западники, славянофилы

In search of the 'life's delo' (life's work): The history of the concept 'delo' in Russia in the second third of the 19th century

N. S. Movnina✉¹

¹ St. Petersburg State University, 7-9 University Emb., Saint Petersburg 199034, Russia

For citation:

Movnina, N. S.
(2022) In search of the 'life's delo' (life's work): The history of the concept 'delo' in Russia in the second third of the 19th century. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 125–133. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-125-133>
EDN CGQFIS

Received 14 May 2022;
reviewed 5 October 2022;
accepted 5 October 2022.

Funding: The article is part of the project Russian Literature at the Intersection of Literary Traditions, Centre for Interdisciplinary Basic Research, National Research University — Higher School of Economics (2022)

Copyright: © N. S. Movnina (2022).
Published by Herzen State Pedagogical University of Russia.
Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. The concept of 'delo' (matter, affair, work, case, deed) remains almost unexplored, despite its importance for the Russian culture. In the middle of the 19th century many Russian thinkers were obsessed with the search for the 'delo', which found its reflection in the works of Russian classics. The article aims to partially fill the gap in the study of this concept. It focuses on the second third of the 19th century—the period when different modifications of the 'delo' began to take shape. An essential role in these processes was played by networking in the format of so-called circles, familiarity with German philosophy and attempts to use new concepts in self-discovery. All this was underpinned by the emergence of new forms of activity that could make up the 'life's delo' (life's work): literary criticism, teaching, social activities, and, later, the revolutionary movement. What we have is an interdependent process where a new understanding of human life is seen from the perspective of new possibilities. This expands the semantics of the concepts describing life. Attempts to find a 'delo' are related to the new synthesis of the private, individual and general, in other words, the possibility—at a new level and on a new scale—of achieving unity in a way similar to the past when each social class knew and did their own 'delo'.

Keywords: Russian literature, the concept of 'delo', life, German philosophy, Westerners, Slavophiles

В комментариях к своей статье, приуроченной к 150-летию со дня рождения А. И. Герцена (первая публикация «Вопросы философии», 1967), советский философ-марксист М. А. Лифшиц рассуждает о необходимости изучения понятий, «идеологизм» которых перестал восприниматься с течением времени: «При всей шумихе вокруг семасиологии, семантики и прочих наук, не затрагивающих существа духовной деятельности людей в таких ее формах, как язык, почти ничего не сделано по истории “идеологических” слов, утративших впоследствии большую часть своих “коннотаций”. Достаточно сказать, что Белинский еще объясняет читателю философский смысл такого обычного русского слова, как *непосредственный* (немецкое *unmittelbar*). То же самое относится к слову *дело*, дельный. Мы находим его в языке Пушкина, оно приобретает подчеркнутый общественный смысл в зрелый период деятельности Белинского и через него, видимо, перешло в язык передовой (и только словесно передовой, “эмансипированной”) части русского общества второй половины прошлого века» (Лифшиц 1988, 98).

Действительно, представляется, что *дело* можно рассматривать как одно из ключевых понятий, при помощи которых в XIX веке осмыслялись индивидуальная жизнь и исторические судьбы общества. Это хорошо отражено в известных произведениях русской литературы. Персонажи И. Тургенева и И. Гончарова рефлексируют над необходимостью «делать дело», «заняться делом», «найти дело», радикальные демократы 1860-х годов требуют не слов, а *дела*, для героев Ф. Достоевского нехватка «русского» *дела* — трагедия национальной истории («оттого мы пьем, что дела нет <...> дела долго (150 лет) не было» (Достоевский 1973, 5)). Тем не менее, как отмечает Лифшиц, при всей значимости для русской культуры понятия *дело*, оно не привлекало к себе должного внимания. И по сей день можно говорить о том, что оно остается недостаточно исследованным¹. Задача этой статьи состоит в том, чтобы хотя бы

¹ Изучению понятия «дело» посвящена недавно появившаяся статья Д. Я. Калугина и Н. С. Мовниной «Слово-мысль-дело: Опыт исследования исторической семантики понятия “дело”» (Калугин, Мовнина 2022).

отчасти восполнить пробел в изучении этого понятия, сосредоточившись на том периоде, когда начинают складываться разные версии *дела*, — второй трети XIX века.

Дело жизни

К концу XVIII века в понятии *дело* сходится ряд важных моментов, связанных, с одной стороны, с торговой сферой (откуда изначально это понятие и происходит), судебно-бюрократической сферой, а с другой — личной сферой, позволяющей говорить о чем-либо «это мое или не мое дело». Маркированность *дела*, в его наиболее общем значении противопоставленного более конкретным и частным делам, возникает, в широкой перспективе, благодаря актуализации религиозных контекстов, связанных с древнерусскими и церковнославянскими значениями, которые переводят всю проблематику в моралистический план. *Дело* (в ед. числе) наделяется повышенной значимостью, выступает в качестве того, что организует время, предполагает усилие, усердие, повторяемость, определяется, в зависимости от контекста как упражнение, труд и как работа, и противопоставляется «неделанию», «праздности» как «заполненное время».

Говорить о возможности человека найти себе дело, кем-то стать и т. д. имеет смысл лишь в том случае, когда для него существует определенный выбор жизненных стратегий. В обществе, где последовательно реализуется сословный принцип, такого выбора по существу нет: человек привязан к своему месту, начиная с самого рождения. Система структурных соответствий, соотносящих человека с местом и должностью, может быть выражена в тавтологической формуле «делать дело» (др. русс. «дѣлати дѣло», «дѣлати дѣлание»), то есть действовать в рамках, которые понимаются как данные и не нуждаются в конкретизации².

В XVIII веке ответственность за поддержание порядка и, следовательно, сословного принципа, оказывается возложенной на государство, перехватывающее, в лице своих идеологов, соответствующие фигуры религиозного дискурса и вписывающее их в новый контекст. Феофан Прокопович в «Слове в день святого благоверного князя Александра Невского» представляет

сословный порядок как «богоданный», где за каждым чином закреплено свое собственное дело: «Всякий чин, правильно приемлемый, от самага бога подается. Много о том в писании: “Бог судиа есть: сего смиряет и сего возносит”. Ныне же довлеет сие апостольское слово: “Несть власть аще не от бога”. От сих двоих ведений ясно знати может всяк про себе, кое ему належит дело. Аще бо испытovati должествуем, что есть воля божия, яко же являет первое ведение, то не то должное нам и богу угодное дело, которое нам мнится быти таковое. Аще же всякий чин от бога есть, якоже ведение второе покажет, то самое нам нужнейшее и богу приятное дело, его же чин требует, мой — мне, твой — тебе, и тако о прочих» (Прокопович 1961, 98).

В конце XVIII — первой трети XIX в. идея государства как отлаженно функционирующего механизма вступает в сложные отношения с национальной идеей, поиском собственного пути, возникающими после Отечественной войны 1812 года (Атнашев, Велижев, Зорин 2018). Дискурсы, складывающиеся вокруг этих идей, также будут задействовать религиозную риторику, которая отныне служит не обоснованию нового государственного проекта, а скорее является формой возврата к прошлому или, если более точно, актуализацией прошлого в новых условиях.

Религиозные коннотации понятия *дело* будут выходить на первый план в творчестве такого автора, как Н. В. Гоголь, у которого *дело* обладает с одной стороны — сословной предзаданностью, поскольку связано с божественными основаниями человеческой жизни, с другой — с собственными усилиями человека, направленными на выявление и утверждение этого единства с богом. Иначе говоря, *дело* приобретает значимость только в том случае, когда возникает и осознается связь между человеком, жизнью и богом как творцом этой жизни. Позиция Гоголя в этом случае показательна, поскольку содержит экспликацию процедур, необходимых для понимания *дела* как подвижничества, своеобразной мирской аскезы. Что такое *дело* в этом случае? Это «разумный и покойный труд, — рассуждает Гоголь в одном из писем к матери, — который происходит только после глубокого обдумывания, когда принимаешься за дело не с жаром и опрометчивостью, которые скоро простывают, но взглядевшись в него пристально, обсмотревши его со всех сторон, узнавши совершенно весь ход дела, наблюдавши сначала долго над другими, когда, зная, как делает один, еще недоволен тем и стремишься узнать, как в таких обстоятельствах делает другой,

² Единственная возможность выбрать себе *дело*, не предполагаемое изначально местом, — избрать монашество или «духовное дело», радикально изменив свой статус. В «Житии Феодосия Печерского» монашеская жизнь, представляющаяся идеальным образом человеческой жизни, описывается как сосредоточенность каждого на своем деле («дѣлающема има къждо свое дѣло» (Творогов 1997, 394)).

и отчего у одного лучше, нежели у другого; и когда, узнавши всё, сообразивши, какие могут быть неудачи и потери, еще не принимаешься за дело, еще обсмотришь его, и хоть покажется, что уж совсем понял дело, хоть даже сильное почувствуешь желание приняться за работу, всё еще умеряешь себя, поверяя, не отыщется ли еще чего-нибудь заметить» (Гоголь 1952с, 219).

Гоголь эксплицирует универсальные основания *дела*-делания, предполагающие сближение с другими и противопоставление себя другим, внимательное вглядывание в их дело, сдерживание собственных побуждений и поиск наилучших форм для воплощения задуманного. Эти установки переносятся Гоголем на литературное творчество: «Рожден я вовсе не затем, чтобы произвести эпоху в области литературной. Дело мое проще и ближе: дело мое есть то, о котором прежде всего должен подумать всяк человек, не только один я. Дело мое — душа и прочное дело жизни. А потому и образ действий моих должен быть прочен, и сочинять я должен прочно» (Гоголь 1952а, 298–299). Ср. также: «Я бы желал, однако же, побольше критик не со стороны литераторов, но со стороны людей, занятых делом самой жизни, со стороны практических людей; как на беду, кроме литераторов, не отозвался никто» (Гоголь 1952а, 287).

В формуле «душа и прочное дело жизни», а также «дело самой жизни», переплетаются забота о спасении, помещенная в перспективу собственного существования и всего людского рода, и жизнь, основное качество которой, ее «собственное дело», состоит в том, чтобы «быть живой». Задачей писателя в понимании Гоголя является в первую очередь воспроизведение этого качества жизни, создание живых образов, противостоящих омертвевшей современности: «Не мое дело заниматься тяжелыми вопросами времени и вступать в современное положение враждующих партий, положение мутное и темное, неясное даже еще следствиями и самим спорщикам. Мое дело изображать жизнь людей, живьем выставить людей и жизнь, как она есть» (Гоголь 1952b, 23)³.

³ В этой конструкции принципиальным моментом оказывается сословная система общества, где каждый должен быть привязан к своему месту, исполнять свою должность. В статье «О сословиях в государстве» Гоголь пишет: «Дело в том, чтобы организовались сословия, чтобы почувствовало всякое сословие свои границы, пределы, обязанности, и знали, где их дело и деятельность, а потому в воспитанье человека, с самого начала должны войти обязанности того сословия, к которому он принадлежит, чтобы он с самого начала почувствовал, что он гражданин и не без места в своем государстве (Гоголь 1952а, 492). Важно отметить, что установки

Понимание дела у Гоголя, с его религиозной эксцессивностью, усиливающейся к концу 1840-х годов, вызывало неприятие тех, кто стремился наполнить это понятие конкретным, «житейским», содержанием. Так, например, Иван Аксаков, размышляя о гоголевской одержимости идеей спасения, пишет своим родителям в 1844 году: «Сознавая истину его слов, я не могу оторваться от жизни и стремлюсь к противоположной цели. Когда я прочел его письмо, я совершенно был полон жаждою внешней, общественной деятельности и не мог бы решиться на самоотделение внутреннее от интересов житейских народа, государства, даже всего человечества! Жить, посвятив себя на изучение собственной души своей, углубляться в самопознание, просветить духовные очи свои и после долгой, трудной борьбы, после тяжкого подвига исполниться гармонии и божественной любви — высоко прекрасно. Но это может быть уделом одного лица. Человечество живет, движется, трепещет действительностью, сквозь нее проходит и духовная его жизнь. <...> И так сильно сочувствие мое к человечеству, тревожно бегущему к неизвестной цели, так близки мне интересы его нравственной жизни и материальных выгод, что, охотно пожертвовав блаженством христианским, личным, я посвятил бы себя на общую пользу, согласился бы быть одним из камней пирамиды» (Аксаков 1988, 67).

Формула «дело жизни» меняет здесь свое значение и переносится в личное существование, которое, в гегелевском духе, обретает себя в трепете «действительности», в связях с национальным и общечеловеческим, внутри общего движения истории. В этой расширяющейся перспективе главным оказывается поиск конкретного *дела*: «я благодарю Бога за дар жизни и хочу жить, т. е. делать дело жизни, но без гордых задач, без заносчивых требований, не карабкаясь в герои, не взлезая на пьедесталы, не предъясняя честолюбивых притязаний ни на венец мученичества, ни на значение жертвы, ни на какое щегольское нравственное положение. Таким образом, и дела сделаешь больше, да и жить будет легче» (Аксаков 1994, 321).

В приведенной цитате формула «делать дело жизни» появляется как разъяснение к слову *жить* и находится в поле действия активно выражающего свое желание субъекта («я <...> хочу жить»). Можно предположить, что в этом случае «делать дело жизни» означает делать дело

Гоголя по сути противоположны тем, из которых исходит Феофан Прокопович. Сословность Гоголя — это антимодернизационная сословность, антитеза «хорошо устроенному» государству.

своей жизни. Это значение становится более очевидным, когда Аксаков размышляет в другом письме о биографии Гоголя: «Следует еще также заметить биографам, что они указывают плохую услугу лицу, ими описываемому, выкапывая весь сор и хлам изо всех углов его души. Надобно рассматривать в человеке дело его жизни, его цель, его стремление, идеал, живущий в его душе, и уже по отношению к этой существенной стороне можно касаться частностей и мелочей его жизни. Человек сам себя очищает; внутренняя его работа над собою есть тайна между им и Богом, и только Богу известно, какие плевела жили в его душе и исторгнуты им» (Аксаков 1994, 303).

В приведенных цитатах устанавливается соотношение между жизнью как воплощением «живого начала» и человеческой жизнью как темпоральностью, структурируемой самим субъектом, *делом* как общим принципом, организующим жизнь, и конкретным делом, которым должен заниматься человек. Этому противопоставлению соответствует дихотомия внутреннего как частного, где осуществляется поиск и концептуализация общих понятий, и внешнего как сферы непосредственной деятельности человека, завершившего свою «внутреннюю работу». Конкретное дело у Аксакова связано в первую очередь со службой, служебными делами, которые он стремится выполнять ревностно и с полной самоотдачей.

В одном из своих писем графу Л. А. Перовскому, представляющем собой прошение о возвращении на службу и оставшемся неотправленным (письмо датируется 1852 или 1853 годом), Аксаков так пишет о своем понимании «служебного дела»: «Граф, служил я и хочу служить — и право, это не напыщенные фразы: мне даже и повторять это совестно — не ради наград и честолюбия, но во имя правды, добра, пользы общественной. Это сильное требование души, это глубокое сознание своих побуждений лишили меня возможности смотреть на службу равнодушно, как на привычное ремесло, — заставляли меня принимать к сердцу каждый труд и делать из него свое личное дело, — сообщили наконец словам моим колорит искренности и независимости, странной, конечно, в чиновничьем мире» (Аксаков 1888, 408). Стремление приносить пользу на своем месте, избегая при этом формализма, предстает здесь как ключевой момент: «Я вообще усердный чиновник, да и не могу ограничиться одною очисткою, а хочется что-нибудь сочное, действительно нужное и полезное» (Аксаков 1888, 408).

В письмах Аксакова заметно, как происходит дискурсивная работа, целью которой является придание понятию *дела* нового значения. Так, «сильное требование души», выражающее «глубокое сознание своих побуждений», лишает Аксакова возможности «смотреть на службу равнодушно», и она больше не может рассматриваться как «привычное ремесло» в той мере, в какой необходимо «принимать к сердцу каждый труд и делать из него свое личное дело». Перераспределение происходит в рамках понятий, обозначающих разные формы деятельности, за счет разрыва между службой и ремеслом как формально и по принуждению исполняемых обязанностей, где «труд», представляя собой понятие более высокого уровня, обозначает скорее деперсонализованную сущность любой деятельности (тяготу и подвигничество), оказывается *личным делом*.

На примерах Гоголя и Аксакова видно, как происходит своеобразная секуляризация понятия *дело*, которое лишается своих религиозных коннотаций и становится делом, требующим конкретных социальных форм для своего воплощения. Видно, как совершается переход от неспешной сосредоточенности и осмотрительности у Гоголя, к эмоциональности Аксакова, принимающего близко к сердцу все, что происходит на службе, и не готового мириться с тем, что препятствует ее исполнению. Дело, таким образом, обретает значимость только через связь с жизнью, оказываясь «живым делом», противопоставленным мертвящему формализму социальных институтов и жизненной рутине.

Дело и жизнь

Иной характер *дело* приобретает в философии западников, где оно оказалось связано с понятием личности, укорененной в современности и истории, полная реализация которой осуществлялась путем ее «экстериоризации» и основывалась на «философии действия сознательного, преобразующей действительность в соответствии с требованиями разума и сознательной воли» (Валицкий 2019, 514). Схватывая это новое состояние человека и его «деяний», Герцен писал в своей статье «Дилетантизм в науке»: «Каждый шаг в истории, поглощая и осуществляя весь дух своего времени, имеет свою полноту — одним словом — личность, кипящую жизнью» (Герцен 1954, 86). Жизнь приобретает качество эксцессивности, она говорит через человеческую личность, неотделима от того, что им делается, что у него получалось, а что нет, на путях истории.

Понимание дела западниками определяется сильным влиянием немецкой философии и немецкой литературы, где важную роль играет понятие *die Tat* (поступок, дело в значении «действие»). Русские авторы, члены кружка Н. В. Станкевича, использовали это слово для обозначения своей готовности делать дело, действовать, заниматься деятельностью. Так, например, Белинский, размышляя о социальной и необходимости «общего дела», использует именно это слово: «Я теперь совершенно сознал себя, понял свою натуру: то и другое может быть вполне выражено словом *Tat*, которое есть моя стихия» (Белинский 1956, 435). Комментируя это место, Гинзбург отмечает, что «слово “действие” не случайно употреблено по-немецки. Новые установки преемственно связываются с уже пережитым духовным опытом — с идеей деяния в “Фаусте” («*Im Anfang war die Tat*»), с гегелевской концепцией деятельности» (Гинзбург 1977, 103–104). Ср. также в письме Н. Огарева к Герцену: «Что делаешь ты? ... Из мира ощущений, мечтаний, смутных идей, из области мысли даже я пришел к положительному, ищу *die Tat* и полон надежды» (Огарев 1956, 315).

Гетевская антитеза слова и дела в знаменитой сцене в кабинете Фауста, размышляющего над переводом первого стиха Евангелия от Иоанна, в текстах русских авторов интерпретировалась различным образом и, что важно для описываемого сюжета, концептуализировала понятие дела через противоположное ему⁴. Соотношение двух частей этой формулы, а также их изменение, когда, например, слово становится делом и наоборот, определили целый пласт идеологических споров, которые велись, начиная с 1830-х годов. Можно сказать, что «Фауст» по сути превратил понятие «*Tat*» в лозунг нововременного субъекта, не только за счет того, что на его страницах многократно звучат призывы к «делу» (к «делу, к жизни шумной», которой противостоит бесплодная «*grau Theorie*», и к полезному делу, к «великим делам»), но еще и потому что противопоставил его категории «слова» как связанного с традицией и авторитетом, и таким образом создал возможность для включения «*Tat*» в разные идеологические контексты (наполняющие «дело» разным содержанием). Разрыв между «словом» и «делом» будет отныне

⁴ Переводчики первой половины XIX более точно переводили *die Tat* как «деяние». Более известный современному читателю пастернаковский перевод *die Tat* как «дела» является неточным, но, как представляется, связан с тем пониманием этого слова, которое складывалось в русской литературе на протяжении всего XIX века.

означать принципиальную неспособность существующих «слов» — то есть в конечном счете мыслительных схем — адекватно представить импульс к «деланию» мира, исходящий из нового положения субъекта.

У Белинского и в последующей традиции слово и дело оказываются радикально противопоставлены друг другу. Ср., например, у Панаева: «Я не раз сомневался в его уме, но в этот раз должен был сознаться, что мои сомнения были несправедливы, что он точно умен; что у него только слово и дело были в постоянном разладе — и даже не имели ничего общего между» (Панаев 1986, 144). Сюда же можно отнести многочисленные обыгрывания этой формулы, снимающие ее антитетичность, например, у Тургенева «Доброе слово — тоже дело» (Тургенев 1980, 319). Главной задачей субъекта становится в этом случае достижение внутренней и внешней гармонии, которое могло представлять собой «снятие» противоречий между противопоставленными друг другу понятиями. В письме Боткину (февраль, 1840), приводя в пример Бакунина как «идеального человека», Белинский пишет: «Я не налюбуюсь его прекраснодушием оно в тысячу раз выше нашего <...> болезненного и мальчишеского прекраснодушия и даже нашей жалкой действительности в нем сила, могущество, жизнь, деятельность, оно полно, целостно, в нем слово и дело одно и то же, оно не кричит и не говорит о себе, не вытаскивает из себя ощущения, чтобы, лежа, большею частью, на кровати и думая об испанских делах, рассматривать его и копать в этой дряни. Да, брат, мы так искажены и исказнены, что страшно подумать» (Белинский 1956, 443). В приведенной цитате, помимо устойчивого оборота «слово и дело», Белинский апеллирует к важному сюжету, связанному с гегелевской философией.

В гегелевской философии «*Tat*», деятельность, понимается как деятельность человеческого духа, который в акте самосознания преодолевает автономность и погруженность в себя и постигает свое единство с разумным мирозданием, Абсолютным духом. В рецепции русских гегельянцев (Школьников 2019) стремление к «*Tat*», делу, возникало как проекция гегелевской критики романтического «прекраснодушия» на переживания разрыва между исключительной рефлексивностью, характеризовавшей интеллектуальную жизнь кружков, и общей атмосферой русской жизни. Гегелевское «примирение с действительностью», таким образом, осознавалось как задача реализации обретенной «субъектности», с ее высокой духовной активностью

и потребностью в осознании собственной причастности к всемирно-историческому развитию, в «объективной» сфере общественного существования. Гегелевская философия была также призмой, через которую преломлялось и восприятие Гетевского «Фауста». В этом произведении, в котором, как в гегелевской диалектике, в основе лежит борьба противоположных начал, прочитывалась связь между этапами духовного пути личности и сменой исторических эпох. Характерным образом драма Фауста как современного человека выделась в его эгоцентризме и неспособности выйти из «сферы лично человеческого» к «человечеству, обществу, имеющему свои вечные, незыблемые законы» (Тургенев 1978, 216)⁵.

В период увлечения гегелевским тезисом «все разумное действительно, все действительно разумно» Белинский на какое-то время отступает от восприятия дела как результата экзистенциального выбора человека, трактует его как «данность» и итог естественного развития, перекаладывая ответственность на государство и государственные институты (см. статью 1839 г. «Очерки Бородинского сражения. (Воспоминания о 1812 годе)» — Белинский 1954). Однако в дальнейшем он возвращается к концепции «дела» как преодоления сосредоточенности на внутреннем мире души и перехода к деятельности, представавшей «нескончаемым деланием и становлением», в котором человек, вершащий «дело жизни», обретает единство с коллективным созиданием человечества и актом божественного творения: «Это мир непрерывной работы, нескончаемого делания и становления, мир вечной борьбы будущего с прошедшим, — и над этим миром носится дух божий, оглашающий хаос и мрак своим творческим и мощным глаголом: “да будет!”» (Белинский 1955, 195). «Дело», таким образом, концептуализировалось как практическая деятельность, индивидуальная для каждого, — «и с мечом, и с словом, и с заступом, и с метлою», но осуществляемая с «пафосом к идее» и включающаяся в «общую работу», направленную на преображение мира (Белинский 1955).

Как понятие, направляющее стратегии жизненного выбора, *дело* было призвано разрешить коллизию между «жизнью сердца» и «ужасной действительностью» и требовало конкретизации в значимых формах деятельности, в которых

личность могла бы реализовать свою уникальность и заключенный в ней «идеал лучшего существования» (Белинский 1955). Такая возможность видится уже как программа пересоздания всей социальной системы. Главную роль в этом преображенном обществе должна была играть литература, которой и предстояло стать главным общим делом: «Для публики занятие литературою не есть отдохновение от забот жизни, не сладкая дремота в эластических креслах после жирного обеда, за чашкою кофе, — нет, занятие литературою для нее *res publica*, дело общественное, великое, важное, источник высокого нравственного наслаждения, живых восторгов» (Белинский 1954, 427).

В рассмотренных нами концепциях *дела* заложены противоречия, которыми предопределяется трудно осуществимый характер попыток их реализации: невозможность победить греховную природу у Гоголя, преодолеть «формализм» службы у Аксакова, согласовать уникальный мир личности с социально валидными формами деятельности у Белинского. Таким образом, проблема поиска *дела* ставит вопрос о синтезе частного, индивидуального и общего, иначе говоря, о возможности — на новом уровне и в новом масштабе — достижения единства, подобного тому, которое существовало в прошлом, когда каждое сословие знало и делало свое дело.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Благодарности

Благодарю Дмитрия Калугина, с которым мы совместно занимаемся проектом, посвященным анализу языка философской и литературной прозы 1830–1860-х годов, за помощь в подготовке этой статьи.

Acknowledgements

I would like to thank my project partner Dmitry Kalugin for his contribution to the preparation of the paper. Our joint project focuses on the language of philosophical and literary prose of the 1830–1860 period.

⁵ Ср. также «всякое “примирение” Фауста вне сферы человеческой действительности — неестественно» (Тургенев 1978, 206).

Источники

- Аксаков, И. С. (1888) *Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. В 4 т. Ч. 1. Учебные и служебные годы. Т. 1. Письма 1839–1848 годов.* М.: тип. М. Г. Волчанинова. 466 с.
- Аксаков, И. С. (1988) *Письма к родным: 1844–1849.* М.: Наука, 704 с.
- Аксаков, И. С. (1994) *Письма к родным: 1849–1856.* М.: Наука, 653 с.
- Белинский, В. Г. (1954) *Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 4. Статьи и рецензии. 1840–1841.* М.: Изд-во АН СССР, 675 с.
- Белинский, В. Г. (1955) *Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 7. Статьи и рецензии. 1843. Статьи о Пушкине. 1843–1846.* М.: Изд-во АН СССР, 740 с.
- Белинский, В. Г. (1956) *Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 11. Письма. 1829–1840.* М.: Изд-во АН СССР, 718 с.
- Герцен, А. И. (1954) *Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 3. Дилетантизм в науке. Письма об изучении природы. 1842–1846.* М.: Изд-во АН СССР, 363 с.
- Гоголь, Н. В. (1952а) *Полное собрание сочинений. Т. 8. Статьи.* М.: Изд-во АН СССР, 816 с.
- Гоголь, Н. В. (1952б) *Полное собрание сочинений. Т. 9. Наброски, конспекты, планы, записные книжки.* М.: Изд-во АН СССР, 684 с.
- Гоголь, Н. В. (1952с) *Полное собрание сочинений. Т. 12. Письма. 1842–1845.* М.: Изд-во АН СССР, 720 с.
- Достоевский, Ф. М. (1973) *Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 7. Преступление и наказание: Рукописные редакции.* Л.: Наука, 416 с.
- Огарев, Н. П. (1956) *Избранные социально-политические и философские произведения. Т. 2.* М.: Госполитиздат, 684 с.
- Панаев, И. И. (1986) *Повести. Очерки.* М.: Советская Россия, 368 с.
- Прокопович, Ф. (1961) Слово в день святого благоверного князя Александра Невского. В кн.: *Сочинения.* М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР, с. 94–103.
- Творогов, О. В. (ред.). (1997) *Житие Феодосия Печерского.* В кн.: *Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII вв.* СПб.: Наука, с. 352–434.
- Тургенев, И. С. (1978) *Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Т. 1. Стихотворения, поэмы, статьи и рецензии, прозаические наброски, 1834–1849.* М.: Наука, 574 с.
- Тургенев, И. С. (1980) *Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Т. 5. Повести и рассказы 1853–1857 годов; Рудин; Статьи и воспоминания, 1855–1859.* М.: Наука, 543 с.

Литература

- Атнашев, Т., Велижев, М., Зорин, А. (2018) «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: Новое литературное обозрение, 483 с.
- Валицкий, А. (2019) *В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства.* М.: Новое литературное обозрение, 704 с.
- Гинзбург, Л. Я. (1977) *О психологической прозе.* Л.: Художественная литература, 450 с.
- Калугин, Д. Я., Мовнина, Н. С. (2022) Слово-мысль-дело: Опыт исследования исторической семантики понятия «дело». *Die Welt der Slaven*, т. 67, № 2, с. 259–270. <https://doi.org/10.13173/WS.67.2.259>
- Лифшиц, М. А. (1988). Памяти Герцена. В кн.: *Собрание сочинений в трех томах. Т. 3.* М.: Изобразительное искусство, с. 59–106.
- Школьников, В. (2019) Историческая семантика «прекраснодушия» в раннем русском гегельянстве. В кн.: Д. Я. Калугин, Б. П. Маслов (ред.). *Понятия, идеи, конструкции: Очерки сравнительной исторической семантики.* М.: Новое литературное обозрение, с. 194–222.

Sources

- Aksakov, I. S. (1888) *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'makh. V 4 t. Ch. 1. Uchebnye i sluzhebnye gody. T. 1. Pis'ma 1839–1848 godov [Ivan Sergeyevich Aksakov in his letters. In 4 vols. Pt. 1. Academic and service years. Vol. 1. Letters of 1839–1848].* Moscow: M. G. Volchaninova Publ., 466 p. (In Russian)
- Aksakov, I. S. (1988) *Pis'ma k rodnym: 1844–1849 [Letters to relatives: 1844–1849].* Moscow: Nauka Publ., 704 p. (In Russian)
- Aksakov, I. S. (1994) *Pis'ma k rodnym: 1849–1856 [Letters to relatives: 1849–1856].* Moscow: Nauka Publ., 653 p. (In Russian)
- Belinskij, V. G. (1954) *Polnoe sobranie sochinenij: V 13 t. T. 4. Stat'i i retsenzii. 1840–1841 [Complete works: In 13 vols. Vol. 4. Articles and reviews. 1840–1841].* Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 675 p. (In Russian)

- Belinskij, V. G. (1955) *Polnoe sobranie sochinenij: V 13 t. T. 7. Stat'i i retsenzii. 1843. Stat'i o Pushkine. 1843–1846* [Complete works: In 13 vols. Vol. 7. Articles and reviews. 1843. Articles on Pushkin. 1843–1846]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 740 p. (In Russian)
- Belinskij, V. G. (1956) *Polnoe sobranie sochinenij: V 13 t. T. 11. Pis'ma. 1829–1840* [Complete Works: In 13 vols. Vol. 11. Letters. 1829–1840]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 718 p. (In Russian)
- Gertsen, A. I. (1954) *Sobranie sochinenij v tridsati tomakh. T. 3. Dilettantizm v nauke. Pis'ma ob izuchenii prirody. 1842–1846* [Collected works in 30 volumes. Vol. 3. Dilettantism in science. Letters about the study of nature. 1842–1846]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 363 p. (In Russian)
- Gogol, N. V. (1952a) *Polnoe sobranie sochinenij. T. 8. Stat'i* [Complete works. Vol. 8. Articles]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 816 p. (In Russian)
- Gogol, N. V. (1952b) *Polnoe sobranie sochinenij. T. 9. Nabroski, konspekty, plany, zapisnye knizhki* [Complete works. Vol. 9. Sketches, notes, plans, notebooks]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 684 p. (In Russian)
- Gogol, N. V. (1952c) *Polnoe sobranie sochinenij. T. 12. Pis'ma. 1842–1845* [Complete works. Vol. 12. Letters. 1842–1845]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 720 p. (In Russian)
- Dostoevsky, F. M. (1973) *Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. T. 7. Prestuplenie i nakazanie: Rukopisnye redaktsii* [Complete works: In 30 vols. Vol. 7. Crime and punishment: Handwritten editions]. Leningrad: Nauka Publ., 416 p. (In Russian)
- Ogarev, N. P. (1956) *Izbrannye sotsial'no-politicheskie i filosofskie proizvedeniya. T. 2* [Selected socio-political and philosophical works. Vol. 2]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 684 p. (In Russian)
- Panaev, I. I. (1986) *Povesti. Ocherki* [Novels. Essays]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 368 p. (In Russian)
- Prokopovich, F. (1961) Slovo v den' svyatogo blagovernogo knyazya Aleksandra Nevskogo [The word on the day of St. Blessed Prince Alexander Nevsky]. In: *Sochineniya* [Essays]. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ., pp. 94–103. (In Russian)
- Turgenev, I. S. (1978) *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: V 30 t. T. 1. Stikhotvoreniya, poemy, stat'i i retsenzii, prozaicheskie nabroski, 1834–1849* [The complete collection of works and letters: In 30 vols. Vol. 1. Poems, articles and reviews, prose sketches, 1834–1849]. Moscow: Nauka Publ., 574 p. (In Russian)
- Turgenev, I. S. (1980) *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: V 30 t. T. 5. Povesti i rasskazy 1853–1857 godov; Rudin; Stat'i i vospominaniya, 1855–1859* [The complete collection of works and letters: In 30 vols. Vol. 5. Novels and short stories of 1853–1857; Rudin; Articles and memoirs, 1855–1859]. Moscow: Nauka Publ., 543 p. (In Russian)
- Tvorogov, O. V. (ed.). (1997) Zhitie Feodosiya Pecherskogo. In: *Biblioteka literatury Drevnej Rusi. T. 1. XI–XII vv.* [Library of literature of Ancient Russia. Vol. 1. XI–XII centuries]. Saint Petersburg: Nauka Publ., pp. 352–434. (In Russian)

References

- Atnashev, T., Velizhev, M., Zorin, A. (2018) “Osobyj put’”: ot ideologii k metodu [“A special way”: from ideology to method]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 483 p. (In Russian)
- Ginzburg, L. Ya. (1977) *O psikhologicheskoy proze* [On psychological prose]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 450 p. (In Russian)
- Kalugin, D. Ya., Movnina, N. S. (2022) *Slovo-mysl'-delo: Opyt issledovaniya istoricheskoy semantiki ponyatiya “delo”* [Slovo-mysl'-delo (Word-thought-deed): The study of the historical semantics of the concept “delo”]. *Die Welt der Slaven*, vol. 67, no. 2, pp. 259–270. <https://doi.org/10.13173/WS.67.2.259> (In Russian)
- Lifshits, M. A. (1988) Pamyati Gertsena [In memory of Herzen]. In: *Sobranie sochinenij v trekh tomakh. T. 3* [Collected works: In 3 vols. Vol. 3]. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo Publ., pp. 59–106. (In Russian)
- Shkol'nikov, V. (2019) Istoricheskaya semantika “prekrasnodushiya” v rannem russkom gegel'yanstve [Historical semantics of “beautiful-heartedness” in early Russian Hegelianism]. In: D. Ya. Kalugin, B. P. Maslov (ed.). *Ponyatiya, idei, konstruksii: Ocherki sravnitel'noj istoricheskoy semantiki* [Concepts, Ideas, Constructions: Essays on Comparative Historical Semantics]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., pp. 194–222. (In Russian)
- Valitskij, A. (2019) *V krugu konservativnoj utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 704 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Наталья Савельевна Мовнина

SPIN-код: 2203-7946, ORCID: 0000-0002-6755-2307, e-mail: nasha.mova@gmail.com

Кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета

Author

Natalia S. Movnina

SPIN-код: 2203-7946, ORCID: 0000-0002-6755-2307, e-mail: nasha.mova@gmail.com

Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor, St. Petersburg State University



УДК 8.82.111.85

EDN EQFEKY

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-134-140>

Н. Н. Страхов, А. А. Фет и А. Шопенгауэр (к проблеме осмысления религиозных и философских оснований эстетики)

А. В. Тоичкина ¹

¹ Санкт-Петербургский государственный университет, Россия,
199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9

Для цитирования:

Тоичкина, А. В.
(2022) Н. Н. Страхов,
А. А. Фет и А. Шопенгауэр
(к проблеме осмысления
религиозных и философских
оснований эстетики). *Журнал
интегративных исследований
культуры*, т. 4, № 2, с. 134–140.
<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-134-140>
EDN EQFEKY

Получена 18 мая 2022; прошла
рецензирование 1 сентября 2022;
принята 1 сентября 2022.

Финансирование: Исследование
не имело финансовой поддержки.

Права: © А. В. Тоичкина (2022).
Опубликовано Российским
государственным педагогическим
университетом им. А. И. Герцена.
Открытый доступ на условиях
лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. В статье рассматривается проблема соотношения философского и религиозного начал в эстетических воззрениях Н. Н. Страхова и А. А. Фета. Актуальность исследования предопределена тем, что религиозные основания эстетических воззрений Страхова мало изучены. В работе исследуется вопрос о значении трудов А. Шопенгауэра для религиозных, философских и эстетических воззрений философа и поэта. По теме «Фет и Шопенгауэр» существует значительный круг исследований. Но вопрос о значении трудов Шопенгауэра для религиозных и эстетических взглядов Страхова практически не исследован. Задачей статьи является разработка данной проблемы. Страхов был не только поклонником философии Шопенгауэра. Именно он инициировал переводы самых известных трудов немецкого философа, которые и осуществил Фет. Фет, при помощи Страхова, перевел такие сочинения Шопенгауэра, как «Мир как воля и представление» (1881), «О четвертом корне закона достаточного основания» и «О воле в природе» (опубликованы одной книгой в 1886 г.). Переписка Фета и Страхова 1870–1880-х гг. позволяет заглянуть в творческую лабораторию авторов, рассмотреть круг их предпочтений и самоопределений в отношении к философии Шопенгауэра. В переписке отразилось мучительное расхождение Фета во взглядах с Л. Н. Толстым. И поэт вынужден был сформулировать свое понимание философии, религии и эстетики. Фет был близок Страхову своими эстетическими предпочтениями, а Толстой — религиозными откровениями. В своих возражениях Фету, поправках к переводам, «Предисловии» к изданию трактата «Мир как воля и представление» Шопенгауэра Страхов выразил свое понимание основ философии, религии и эстетики. В этом аспекте в статье и рассматривается вопрос о соотношении религиозных и философских начал в понимании эстетики у Страхова и Фета. Исследование показало, что религиозно-философская концепция эстетики у Страхова (в отличие от Фета и Толстого) строилась на гармоничном сочетании этических и собственно эстетических начал.

Ключевые слова: Страхов, Фет, Шопенгауэр, религия, эстетика, философия

N. N. Strakhov, A. A. Fet and A. Schopenhauer: More on understanding religious and philosophical foundations of aesthetics

A. V. Toichkina✉¹

¹ Saint Petersburg State University, 7–9 University Emb., Saint Petersburg 199034, Russia

For citation:

Toichkina, A. V. (2022) N. N. Strakhov, A. A. Fet and A. Schopenhauer: More on understanding religious and philosophical foundations of aesthetics. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 134–140. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-134-140> EDN EQFEKY

Received 18 May 2022;
reviewed 1 September 2022;
accepted 1 September 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © A. V. Toichkina (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. The article investigates the relationship between philosophical and religious principles of N. Strakhov's and A. Fet's aesthetics. Religious foundations of Strakhov's aesthetic views remain understudied, which makes the reported research relevant. The article explores the relevance of Schopenhauer's writings for religious, philosophical and aesthetic views of Fet as a philosopher and a poet. Strakhov did not only admire Schopenhauer's philosophy. It was he who initiated the translation of his major works to Russian. Assisted by Strakhov, Fet translated *The World as Will and Representation* (1881), *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, and *On the Will in Nature* (published as a single book in 1886). The analysis of the 1870s-1880s correspondence between Fet and Strakhov provides insights into the authors' creative process as well as their preferences and identity in relation to Schopenhauer's philosophy. Fet was close to Strakhov in his aesthetics preferences, while his religious revelations were in line with Tolstoy. In his objections to Fet, amendments to the translations and the Preface to the treatise *The World as Will and Representation*, Strakhov expressed his understanding of the foundations of philosophy, religion and aesthetics. In this aspect, the article discusses the relationship between religious and philosophical principles in Strakhov's and Fet's aesthetics. The study showed that Strakhov's religious and philosophical concept of aesthetics (unlike that of Fet and Tolstoy) was based on the happy marriage of ethical and aesthetic principles *per se*.

Keywords: Strakhov, Fet, Schopenhauer, religion, philosophy, aesthetics

Н. Н. Страхов и А. А. Фет познакомились в 1876 году у Л. Н. Толстого в Ясной Поляне. До конца жизни их связывала тесная дружба. Да и после смерти Фета в 1892 г. Страхов не забывал про него. Именно он издал первое посмертное собрание стихотворений поэта, выстроив его по образцу издания 1850 года, составленного его учителем Ап. Григорьевым. И для Страхова, и для Фета важной проблемой являлось соотношение философии, религии и искусства¹. Это соотношение было особенно важным для их понимания эстетики. Так, поэзия Фета по своей эстетической природе не поддается собственно философскому анализу, как не поддается строгой систематизации корпус его сочинений, требуя от издателей разработки особого подхода. Философия оперирует логикой, анализом, понятиями, системой, а поэзия Фета полна впечатлениями, мгновенными переживаниями, сугубо поэтическими образами. Это принципиально разные системы координат. Но это не значит, что у Фета нет в поэзии мыслей. Поэтическое мышление Фета по своей

природе отлично от собственно философского мышления, но, безусловно, пропитано «вечными истинами», глубоко философично по своей сути.

Не менее трудной является задача исследования религиозных оснований лирики Фета. Как писала Л. М. Розенблюм, «не следует, видимо, стремиться к какому-то четкому, окончательному определению религиозного мировоззрения Фета, опровергая безосновательную характеристику его как атеиста. В действительности все было значительно сложнее. <...> Фет был человеком своего века со своим «мятущимся сознанием», в счастливые творческие минуты ощущавший силу «небесного притяжения» («И верю сердцем...».)» (Розенблюм 2008, 41).

Задача описания философских и религиозных оснований эстетических воззрений Страхова оказывается не менее, если даже не более сложной задачей. И это несмотря на то, что еще первый биограф философа Б. В. Никольский в своем известном посмертном очерке «Николай Николаевич Страхов: Критико-биографический очерк» (СПб., 1896 г.) писал о том, что Страхов был «эстетиком»: «эстетичность — вот основная черта, коренная сущность мировоззрения

¹ Сам Фет осмыслял эту проблему в статье «О стихотворениях Ф. Тютчева» (Калинников 2013, 42–43)

Страхова» (Никольский 1896, 15). Отношение Страхова и Фета к поэзии, к искусству было схожим. Они оба верили в эстетику и преобразующую силу красоты, которая может «спасти мир» и очистить, а по замечанию Ф. М. Достоевского, даже «воскресить падшего человека». Эта общность в понимании задач эстетики позволяет нам рассматривать проблему основ эстетики Страхова в контексте исканий и самоопределений Фета.

Конечно, мы не избежим вопроса об эволюции представлений. Так, Фет второй половины 1870–1880-х гг. не равен Фету 1840-х гг. Эпоха позднего Фета периода «Вечерних огней», дружбы со Страховым, переводов «Фауста» Гете и «Мира как воли и представления» Шопенгауэра характеризуется насыщенностью поэзии религиозно-философским содержанием. Хотя принципы поэтики остаются те же, и усложненное содержание передается поэтическими средствами как переживание лирического героя. Так, в стихотворении «Смерти», о котором Страхов писал в письме к Фету от 18 марта 1884 года «А как хороши Ваши стихи “Ко смерти”! Вот философский поворот мысли!» (Динесман 2011, 371), смерть предстает не как философская идея, а как чувство-мысль — переживание, которое персонифицируется в образе:

Я в жизни обмирал и чувство это знаю,
Где муки всем конец и сладок томный хмель;
Вот почему я вас без страха ожидаю,
Ночь безрассветная и вечная постель.

Пусть головы моей рука твоя коснется
И ты сотрёшь меня со списка бытия,
Но пред моим судом, покуда сердце бьется,
Мы силы равные, и торжествую я.

Ещё ты каждый миг моей покорна воле,
Ты тень у ног моих, безличный призрак ты.
Покуда я дышу, ты мысль моя — не боле,
Игрушка шаткая тоскующей мечты
(Фет 1971, 205) (Тоичкина 2021, 67).

В конце 1870-х годов, с подачи Страхова, Фет обращается к переводам трудов А. Шопенгауэра. Фет хотел переводить Канта, но Страхов отговорил, сославшись, с одной стороны, на уже существующие русские переводы его сочинений, с другой — на скептицизм Канта: «<...> Кант <...> есть вопрос без ответа, сомнение без разрешения» (письмо Страхова Фету от 27 января 1878 г.) (Динесман 2011, 248). И Фет принимается за первый перевод на русский язык основного трактата Шопенгауэра «Мир как воля и представление». Философия Шопенгауэра оказыва-

ется в центре обсуждения в оживленной переписке Страхова и Фета этого времени. Эта тема органично вписалась в контекст назревшего кризиса в отношениях Фета и Толстого, связанного с различиями в религиозных путях обоих писателей и обострения неразрывно связанной с религиозными поисками дискуссии об эстетике. Проясняя в диалоге термины из трудов немецкого философа, Страхов и Фет определялись с главными мировоззренческими основаниями своих взглядов, понимания Бога, истины, добра и, конечно же, красоты. Как пишет Н. П. Генералова, «Вклад Страхова в этот перевод был очень значителен. Вопреки расхожему представлению о том, что совет перевести главный труд Шопенгауэра был дан Фету Толстым, именно Страхов рекомендовал ему заняться Шопенгауэром, в то время как сам Фет первоначально намеревался перевести “Критику чистого разума” Канта. Немало писем обоим корреспондентам было посвящено тонкостям перевода, поискам философских терминов, которых не было в русском языке, обсуждению наиболее острых философских проблем. Страхов имел богатый опыт перевода на русский язык философских произведений, и его советы были для Фета неоценимы. Наконец, он не только держал корректуру, но по выходе книги в свет занимался ее распространением. В результате весь этот труд занял у автора перевода и у его добровольного помощника около двух лет (1879–1880). Недаром свой второй перевод из Шопенгауэра Фет посвятил Страхову, причем текст этого посвящения доверил написать самому Николаю Николаевичу» (Генералова 2011, 235).

Перевод Фета «Мира» Шопенгауэра вышел в конце 1880 г. (на титуле Страхов поставил 1881 г.). Предисловие написал сам Страхов. Здесь он останавливается на принципиальных вопросах, которые возникли в их с Фетом обсуждении перевода этого трактата. В частности, Страхов пишет о важных с его точки зрения нюансах перевода философских понятий: «Слово Vernunft переводилось, как и обыкновенно, словом разум; но слово Verstand везде переведено словом ум, а не рассудок, по той причине, что у Шопенгауэра под Verstand разумеется не исключительно способность понятий, как у Канта, а некоторая более обширная способность, в определенном отношении соответствующая кантовской чувственности (Sinnlichkeit), соединенной с кантовским рассудком (Verstand); такую способность прилично, кажется, обозначить общим именем ума» (Страхов 1898, VI).

Далее Страхов высказывает свое понимание задачи перевода. Он писал об этом Фету: «Соблюдение течения мыслей подлинника есть первое условие, а то читателя кидает и подбрасывает из стороны в сторону, и все впечатление рушится» (Динесман 2011, 327). А в «Предисловии» Страхов указывает на специфику проблемы перевода философских трудов Шопенгауэра: «Можно вообще ручаться, что смысл подлинника передан точно, и течение и сила мыслей его вполне сохранены; но другое дело — та удивительная ясность, живость и блеск речи, которыми отличается Шопенгауэр и которые часто неотделимы от его орудия, немецкого языка» (Страхов 1898, VI). Страхов характеризует Шопенгауэра как одного из «первых писателей и по своей форме и по содержанию». Для критика и философа эта характеристика обозначает синтез этического и эстетического. Этического (нравственного содержания) и эстетического (стиля высказывания автора). Как пишет Н. В. Снетова, Страхов в трудах немецкого философа уловил новое направление в развитии европейской философии: «эстетизацию философского мировоззрения, его сближение с искусством» (Снетова 2013, 54).

Нравственное содержание, по Страхову, у Шопенгауэра связано с его пониманием философии, в частности, с трактовкой понятия воли: «Он исповедовал, что воля, нравственная сторона человека, имеет и должна иметь первенство над умственной стороной и что само наше познание не имеет какой-то самостоятельности, а черпает всю силу из созерцания, из непосредственного отношения к действительности» (Страхов 1888, VI). Такое понимание воли как нравственной силы, которой подчинен разум, как утверждает Страхов, противостоит рационализму и субъективизму западноевропейской философии. Воздействие на читателя проникнутого чувством и правдой труда, вне зависимости от принятия собственно философской системы автора, Страхов связывает именно с нравственным содержанием трактата Шопенгауэра. Для Страхова (как и для Фета) чрезвычайно важна идея Шопенгауэра о подчинении познания непосредственному созерцанию действительности, что и является залогом объективности подхода.

Предисловие Страхова очень интересно с точки зрения его религиозного и философского восприятия немецкого автора. В частности, необходимо отметить позитивную оценку философии Шопенгауэра, которую по большей части обвиняли в глубочайшем пессимизме и субъективизме. В оценке трактата Страхов опосредо-

ванно излагает и свое понимание идеала философского труда: каждое теоретическое начало у немецкого философа берется «в его глубочайшем значении, в связи с самым корнем жизни» и «таким образом он достиг своего “метафизического открытия”, что мы стоим лицом к лицу с сущностью вещей и что эта сущность — воля; так он превосходно разъяснил существенный прием и жизненное значение художественного творчества, так он постоянно идет и наконец восходит до высшего человеческого интереса, до понимания религии» (Страхов 1898, VII). Страхов предлагает свое объяснение пессимизма Шопенгауэра (и это объяснение близко Фету). По мысли Страхова, пессимизм Шопенгауэра «имеет настоящий религиозный характер». «Религиозный характер» связан с пониманием проблемы зла: «зло нравственное для него несравненно важнее зла физического; он достигает до самого корня этого зла, эгоизма, и последовательно приходит к своему чистому идеалу, отрицанию эгоизма, отсечению эгоистической воли». Кроме того, Страхов видит религиозный характер философии Шопенгауэра в указании «на чистые религиозные элементы в индийских религиях, браминизме и буддизме»² (Страхов 1898, VII). В плане критики Страхов указывает на односторонность взгляда Шопенгауэра на жизнь рода человеческого. Но и в этой односторонности он прозревает религиозный смысл. Трактовка Страховым философии Шопенгауэра, его понимание проблемы воли, определение религии как пессимизма содержали определенные противоречия, на которые Страхову указывали современники.

Но и сам он размышлял над этими противоречиями. Так, в 1870-е гг. Страхов обращался к проблеме воли в контексте своих исследований по психологии. В это время он работал над очерками по психологии и физиологии. После отдельных публикаций очерки вышли в одной книге под названием «Об основных понятиях психологии и физиологии» (СПб., 1886). В очерке «Об основных понятиях психологии» Страхов посвящает понятию воли отдельную главку. В этой главке Страхов утверждает свое понимание воли как возможности выбора действия, или воздержания от него. Он и здесь вспоминает Шопенгауэра и приводит цитату из работы философа «Две основные проблемы этики». Но ему все-таки приходится состыковывать свое понимание свободы воли и Шопенгауэра: «Невозможно, говорит Шопенгауэр, чтобы какое

² Вопрос об отношении Страхова к буддизму требует отдельного рассмотрения.

бы то ни было действие не было вполне определено его условиями; следовательно, нет произвольных действий. Объективно это совершенно несомненно. Но в некоторых действиях одно из условий есть *мое произволение*, а это соизволение я лишь совершенно неправильно могу признать за что-то объективное и поставить в один ряд с другими условиями. Объективировать его я имею столь же мало права и возможности, как объективировать познание или чувство» (Страхов 1886, 84). Потом, в письме от 21 августа 1885 г., Страхов сам объяснял Фету противоречие в определении воли у Шопенгауэра и Канта: «Они положили границу для разума, не внутреннюю, а какую-то внешнюю; поэтому им и мечтается, что ее можно обойти, и сама сущность, Ding an sich <вещь в себе>, может через нее прорваться» (Динесман 2011, 401).

Неоднозначными оказались и отклики на «Предисловие» Страхова к изданию «Мира как воли и представления» в переводе Фета. В частности, в рецензии Н. К. Михайловского в «Отечественных записках» (№1 за 1881 г.) критик бранил предисловие и хвалил перевод (что позабавило Страхова). Михайловский упрекал Страхова в славянофильской интерпретации философии «мрачного покойника» (Динесман 2011, 329–330). Толстой, прочтя «Предисловие» Страхова, писал ему в письме от 29–30 октября 1880 г.: «<...> не согласен, что пессимизм есть основная черта религиозного настроения» (Переписка 1914, 265). Так по-разному осмыслили философию Шопенгауэра в русской культуре этого времени: Толстой в 1870-е гг. уходил в свои религиозные поиски и открытия. Новое учение оказывалось неприемлемо для Фета из-за доминирования этического над эстетическим началом: поэту было близко понимание Бога у Шопенгауэра, но не новое учение Толстого. И болезненность реакции Фета на учительство Толстого во многом была связана с вопросом об искусстве. Толстой, по словам Фета, «убил» своим «высоким христианством» «свой исключительно высокий талант, обозвав его греховным наваждением». «Зачем зарезал свой талант? Он исключительно теперь зарезал — с этой нигилистической подкладкой возможны лишь мистические галлюцинации, но не серьезные уравновешенные труды божески спокойного гения эпоса. Жизнь, все-таки жизнь — всё — universonum, а христианство, отрицание — есть высокий идеал, компенсатор, в машинах регулятор, отрицающий движение двигателя. <...> жизни я отрицать не стану, я слишком люблю прекрасную природу; но смерти, небытия

не боюсь. Хоть сейчас, ибо знаю, что я не более как явление и что время у меня в мозгу, с потуханием которого тухнет время» (Динесман 2011, 303–304). Страхов же продолжает «сводить концы с концами», преклоняясь перед духовными откровениями Толстого и, одновременно, восхищаясь поэтическими созданиями Фета. И это тоже связано со спецификой восприятия эстетики, различным пониманием соотношения основных понятий: красоты и блага.

Фет не остановился на переводе «Мира» и в конце 1885 г. (на титуле стоит 1886) вышла вторая книга его переводов сочинений Шопенгауэра «О четвертом корне закона достаточного основания». Фет хотел написать посвящение Страхову и прислал ему два варианта текста. «За это посвящение прежде всего кланяюсь Вам с великой благодарностью, — писал в ответ Страхов, — Очень долго я разбирал Ваши два проекта и решился, простите! Предложить Вам свой. Марал, марал и, наконец, составил то, что Вы найдете здесь на отдельном листочке. Кажется, канва, по крайней мере готова» (Динесман 2011, 401). Эта «канва» и была опубликована в издании. Завершающий пассаж звучал так: «Часто и горячо мы с Вами спорили, но не всегда разноречили и вместе радовались свежему дыханию единой мировой мысли. Пусть эта книжка напоминает Вам наши беседы» (Шопенгауэр 1886).

Фету до конца дней останется близка концепция эстетики Шопенгауэра. Как пишет Л. А. Калинин, «Эстетика была в системе Шопенгауэра единственным средством освобождения от неусыпного гнета воли, от ее неустанного, бередящего душу действия. Красота оказывалась единственной противодействующей воле силой, переводящей душу в совершенно особое умиротворяющее состояние, не свойственное ни миру воли, ни миру природной причинности, дающемуся нашими представлениями, — состояния абсолютного покоя, нирваны» (Калинин 2013, 47). Фет видит и религиозный, и философский смысл жизни в искусстве, а не в этике: «Ни я, ни Шопенгауэр не безбожники, не атеисты. <...> чувства Бога и не-Бога ничего не имеют общего с этикой, характером, что мир есть собственно себя носящая воля (вседержитель). Это тот всё озаряющий, разрешенный «х»= и тут граница человеческого разума. Что есть Бог, это я знаю непосредственно, т. е. чувствую, так как иного непосредственного знания нет. Но как прицеплен Бог к этому миру (Вишну), Шопенгауэр, как умница, не знает. А если я без молотка пойду ковать лошадь — дайте мне, пожалуйста,

дураку — тумака» (Динесман 2011, 301). Для Фета «настоящее искусство есть *настоящий* проповедник и моралист» (Динесман 2011, 488). «Правдивость» и «жизненность» — вот критерии истинного искусства. Именно в поэзии мир текущих явлений обретает бессмертие. Но для поэта мир идеалов и действительности — принципиально разные миры: «Величайшее зло состоит в том, что люди смешивают совершенно законный мир идеалов с совершенно законным миром действительности, где один решитель и оправдатель — опыт» (Динесман 2011, 278–279).

У Стрхова не было противоречия между эстетикой и этикой, красотой и добром. Теория блага Толстого не вызывала у него, в отличие от Фета, возражений. Для него красота была нравственна в своей сути, и его эстетические воззрения носили вероисповедательный характер. Искусство — это приобщение к вечности, явление религиозной жизни души. И, обращаясь

к стихотворениям Фета «Если радуется утро тебя» и «Поэтам», Стрхов искренне восхищался тем, «что у поэтов все принимает форму вечности, облекается в вечность» (Никольский 1901, LII). В критических заметках о поэзии Фета он писал, что с поэзией мы поднимаемся «в какую-то сферу, где все прекрасно, и страдание, и радость, где ничтожен всякий наш личный интерес, а царствуют лишь вечные, божественные образы истинно-человеческих чувств и стремлений» (Никольский 1901, LV).

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Литература

- Генералова, Н. П. (2011) Переписка с Н. Н. Стрховым (1877–1892). В кн.: *А. А. Фет и его литературное окружение. Т. 2*. М.: ИМЛИ РАН, с. 233–244.
- Динесман, Т. Г. (ред.). (2011) *А. А. Фет и его литературное окружение. Т. 2*. М.: ИМЛИ РАН, 1037 с.
- Калинников, Л. А. (2013) А. Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении А. А. Фета. Рецепции философии Канта. *Кантовский сборник*, № 4, с.42–63.
- Никольский, Б. В. (1896) *Николай Николаевич Стрхов: Критико-биографический очерк*. СПб.: Типография А. С. Суворина, 57 с.
- Никольский, Б. В. (ред.). (1901) *Полное собрание стихотворений А. А. Фета. Т. 1*. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 496 с.
- Розенблюм, Л. М. (2008) А. Фет и эстетика «чистого искусства». В кн.: *А. А. Фет и его литературное окружение. Т. 1*. М.: ИМЛИ РАН, с. 9–54.
- Снетова, Н. В. (2013) *Николай Стрхов: западная и русская философская мысль в интерпретации органициста*. Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 163 с.
- Стрхов, Н. Н. (1886) *Об основных понятиях психологии и физиологии*. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 317 с.
- Стрхов, Н. Н. (1898) Предисловие к переводу. В кн.: А. Шопенгауэр *Мир как воля и представление*. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, с. V–IX.
- Тоичкина, А. В. (2021) Н. Н. Стрхов о поэзии А. А. Фета (к проблеме осмысления русской философией религиозных оснований литературы). *Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования*, т. 7, № 1, с. 63–71. <https://doi.org/10.18413/2408-932X-2021-7-1-0-6>
- Фет, А. А. (1971) *Вечерние огни*. М.: Наука, 798 с.
- Шопенгауэр, А. (1886) *О четвертом корне закона достаточного основания. Философское рассуждение Артура Шопенгауэра*. М.: Типография А. И. Мамонтова, 133 с.

References

- Dinesman, T. G. (ed.). (2011) *A. A. Fet i ego literaturnoe okruzhenie. T. 2* [A. A. Fet and his literary environment. Vol. 2]. Moscow: IWL RAS Publ., 1037 p. (In Russian)
- Fet, A. A. (1971). *Vechernie ogni* [Evening lights]. Moscow: Nauka Publ., 798 p. (In Russian)
- Generalova, N. P. (2011) *Perepiska s N. N. Strakhovym (1877–1892)* [Correspondence with Strakhov (1877–1892)]. In.: *A. A. Fet i ego literaturnoe okruzhenie. T. 2* [A. A. Fet and his literary environment. Vol. 2]. Moscow: IWL RAS Publ., pp. 233–244. (In Russian)
- Kalinnikov, L. A. (2013) *A. Shopengauer i I. Kant v filosofsko-poeticheskom mirovozzrenii A. A. Feta. Retseptsii filosofii Kanta* [A. Schopenhauer and I. Kant in the philosophical and poetic worldview of A. Fet. Reception of Kant's philosophy]. *Kantovskij sbornik*, no. 4, pp.42–63. (In Russian)

- Nikol'skij, B. V. (1896) *Nikolaj Nikolaevich Strakhov: kritiko-biograficheskij ocherk* [Nikolaj Nikolaevich Strakhov: *Critical-biographical sketch*]. Saint Petersburg: A. S. Suvorina Publ., 57 p. (In Russian)
- Nikol'skij, B. V. (ed.). (1901) *Polnoe sobranie stikhotvorenij A. A. Feta. T. 1* [Complete collection of Fet's poems. Vol. 1]. Saint-Petersburg: A. F. Marks Publ., 496 p. (In Russian)
- Rosenblum, L. M. (2008) A. Fet i estetika "chistogo iskusstva" [Fet and the aesthetics of pure art]. In: A. A. Fet i ego literaturnoe okruzhenie. T. 1. [A. A. Fet and his literary environment. Vol. 1]. Moscow: IWL RAS Publ., pp. 9–54. (In Russian)
- Schopenhauer, A. (1886) *O chetvertom korne zakona dostatochnogo osnovaniya. Filosofskoe rassuzhdenie Artura Shopengauera* [About the fourth root of the law of sufficient reason. Philosophical reasoning of Arthur Schopenhauer]. Moscow: A. I. Mamontova Publ., 133 p. (In Russian)
- Snetova, N. V. (2013) *Nikolaj Strakhov: zapadnaya i russkaya filosofskaya mysl' v interpretatsii organistsista* [Nikolaj Strakhov: Western and Russian philosophical thought in the interpretation of an organist]. Perm: Perm State University Publ., 163 p. (In Russian)
- Strakhov, N. N. (1898) Predislovie k perevodu [Preface to translation]. In: A. Schopenhauer *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation]. Saint Petersburg: A. F. Marks Publ., p. V–IX. (In Russian)
- Strakhov, N. N. (1886) *Ob osnovnykh ponyatiyakh psikhologii i fiziologii* [About the basic concepts of psychology and physiology]. Saint-Petersburg: brat'ya Pantelevy Publ., 317 p. (In Russian)
- Toichkina, A. V. (2021) N. N. Strakhov o poezii A. A. Feta (k probleme osmysleniya russkoj filosofiej religioznykh osnovanij literatury) [Nikolaj Strakhov's notes about Afanasy Fet's poetry (To the problem of understanding by Russian philosophy of the religious foundation of Russian literature)]. *Nauchnyj rezul'tat. Sotsial'nye i gumanitarnye issledovaniya — Research Result. Social Studies and Humanities*, vol. 7, no. 1, pp. 63–71. <https://doi.org/10.18413/2408-932X-2021-7-1-0-6>

Сведения об авторе

Александра Витальевна Тоичкина

SPIN-код: 9205-3229, ResearcherID: D-1869-2016, ORCID: 0000-0002-3723-1553, e-mail: a.toichkina@spbu.ru

Кандидат филологических наук, доцент кафедры славянской филологии Санкт-Петербургского государственного университета

Author

Alexandra V. Toichkina

SPIN: 9205-3229, ResearcherID: D-1869-2016, ORCID: 0000-0002-3723-1553, e-mail: a.toichkina@spbu.ru

Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor, St. Petersburg State University



УДК 821.161.1

EDN [DLKWJH](https://www.edn.ru/entry/1262-2022-4-2-141-151)

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-141-151>

Глава «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя «Завещание» в рецепции критиков-современников

С. О. Шведова ¹

¹ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Россия, 191186, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

Для цитирования:

Шведова, С. О.
(2022) Глава «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя «Завещание» в рецепции критиков-современников. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 141–151. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-141-151> EDN [DLKWJH](https://www.edn.ru/entry/1262-2022-4-2-141-151)

Получена 23 июня 2022; прошла рецензирование 28 сентября 2022; принята 28 сентября 2022.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00139 А, 2022.

Права: © С. О. Шведова (2022). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Аннотация. В статье рассмотрены отклики критиков-современников на главу «Завещание» «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя. Жанровое своеобразие главы вызвало непонимание со стороны большинства современных Гоголю критиков и стало одной из причин неприятия книги в целом. С одной стороны, построение главы, ее тематический диапазон, лексико-стилистические элементы создавали проекцию в плоскость реальных завещаний. С другой — не менее явные отступления Гоголя от современной ему юридической формы и практики побуждали читателей осознать иллюзию документальности и свидетельствовали о литературной природе текста. На самом деле, он создал гибридную форму, в которой традиционная установка завещания на предсмертное, а потому сакральное слово экстраполировалась в эстетическую сферу, а именно — в плоскость взаимоотношений автора и читателя.

Этим было мотивировано включение в текст «Завещания» и жанрово-тематически связанного с ним «Предисловия» традиционных элементов исповеди и проповеди. В то же время, в тексте нашли отражение индивидуально-психологические черты гоголевской личности, которые, в представлении многих современников, дискредитировали утверждаемую Гоголем позицию учителя общества. Тем не менее, высказанные по поводу «Завещания» мнения продемонстрировали большую сложность текста, чем это представлялось гоголевским оппонентам. Авторская самопрезентация в «Выбранных местах...» несла в себе попытку совместить трудно совместимые начала: установку сакрального слова на высшую объективность — и утверждение незаконченности духовного развития, а значит, уязвимости и несовершенства личности автора; использование эстетического потенциала литературных форм — и преодоление его смысловой многозначности во имя приближения к простоте и безыскусственности стиля. Таким образом, «Завещание» свидетельствует о поисках Гоголем новой эстетики слова и утверждает новые формы взаимодействия автора с читателем.

Ключевые слова: Гоголь, «Выбранные места...», «Завещание», критические отклики, жанр

The Testament chapter from the Selected Passages from Correspondence with Friends by N. V. Gogol: Perspective of contemporary critics

S. O. Shvedova✉¹

¹ Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

For citation:

Shvedova, S. O. (2022) The Testament chapter from the *Selected Passages from Correspondence with Friends* by N. V. Gogol: Perspective of contemporary critics. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 141–151. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-141-151> EDN DLKWJH

Received 23 June 2022; reviewed 28 September 2022; accepted 28 September 2022.

Funding: The work was supported by RFBR grant № 20-012-00139 A, 2022.

Copyright: © S. O. Shvedova (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. The paper discusses critical responses to the chapter *Testament* from N. V. Gogol's *Selected Passages from Correspondence with Friends*. The genre of *Testament* caused misunderstanding among the majority of critics contemporary to Gogol's lifetime and became one of the reasons for the rejection of the book as a whole. On the one hand, the structure of the chapter, its thematic range, lexical and stylistic elements bore resemblance to real testaments. On the other hand, Gogol's no less obvious deviations from the then legal form and practice encouraged the readers to realize the illusion of the chapter's documentary nature and testified to the literary character of the text. In fact, Gogol created a hybrid form in which the traditional orientation of a testament towards the 'deathbed', and, therefore, sacred language found its way into the aesthetic sphere, namely, the relationship between the author and the reader. The author's self-presentation in *Selected Passages...* is an attempt to combine hardly compatible aspects. First, it is the orientation of the sacred language towards the highest objectivity and the statement about the underdevelopment of spiritual education. This is indicative of the vulnerability and imperfection of the author's personality. Second, it is the use of aesthetic potential of literary forms and efforts to overcome their semantic ambiguity to achieve simplicity and artlessness of style. Thus, *Testament* testifies to Gogol's search for a new aesthetics of language and introduces new forms of author's interaction with the reader.

Keywords: Gogol, *Selected Passages...*, *Testament*, critical responses, genre

Как известно, одной из самых обсуждаемых глав в процессе полемики вокруг «Выбранных мест...» стало «Завещание». Реальное завещание Гоголя, написанное летом 1845 г. в период тяжелой болезни, впоследствии было включено писателем в книгу под номером I, сразу после «Предисловия».

Восприятие этой главы (и потому, что она первая из нумерованных глав, и потому что ее содержание, без преувеличения, поразило современников) для многих читателей определило отношение к книге в целом. Резкая поляризация точек зрения на «Выбранные места...» проявила себя и в оценке «Завещания», что, конечно, не является неожиданностью. Диапазон реакций на него в целом совпадает с той типологией «мнений и толков» о «Выбранных местах...», которую зафиксировал в письме Гоголю друг его юности Н. Я. Прокопович: «Одни считают тебя не больше ни меньше как святым человеком, для которого так и распахнулись двери рая в будущей жизни, покупают твою книгу и, следуя твоему совету, дарят ее нуждающимся в благодати или в хлебе насущном. Другие приписывают издание твоих писем

расчету. <...> Третьи относят все к расстройству твоего здоровья <...>» (Гоголь 1988, 124). Однако в оценке «Завещания» были и свои нюансы, на которых хотелось бы остановиться подробнее.

Прежде всего, обращает на себя внимание почти единодушное осуждение главы со стороны профессиональных литераторов. Первые же развернутые отклики обнаружили не просто неприятие положений «Завещания», но и активную эмоциональную реакцию в диапазоне от насмешки до недоумения и даже раздражения. Так, В. Г. Белинский в рецензии, опубликованной в «Современнике», ядовито комментировал: «Из предисловия узнаем мы, что автор был болен при смерти и написал было завещание. Все это очень обыкновенно и со всяким случиться может. Но вот что вовсе необыкновенно и чего доселе еще ни с кем из частных лиц не случалось. Завещание Н. В. Гоголя, напечатанное в книге вполне, не заключает в себе никаких семейных подробностей, которые, разумеется, и не шли бы в печать, но все состоит из интимной беседы автора с Россиею... То есть автор говорит и наказывает, а Россия его слушает

и обещает выполнить... Тут, между прочим, говорится, как о венце творений Гоголя, о какой-то прощальной повести, написанной им в назидание, поучение и услаждение высоких душ... Потом объявляется, что автор сжег все свои сочинения, бывшие у него в рукописях, как бесполезные... Вместо этого просит он друзей своих издать его письма с 1844 года для пользы тоже высоких душ...» (Белинский 1956а, 60–61). Далее критик в том же ироническом ключе, как бы не удостаивая автора полемики, обозначает ключевые моменты, вокруг которых потом будет строиться критика главы другими литераторами: «Прощальная повесть», сожжение Гоголем своих неопубликованных рукописей, просьба к друзьям собрать и издать книгу писем. Авторы вышедших позднее рецензий — Л. В. Брант, Э. И. Губер, Е. Ф. Розен и особенно Н. Ф. Павлов — в общем двигались в том же русле, невзирая на свою принадлежность к разным литературным «партиям»: оспорены были практически все пункты «Завещания», в особенности просьбы не ставить памятника после смерти и не оплакивать автора, вопрос о «Прощальной повести» и пункт VII, касающийся публикации гоголевского портрета. Общий вердикт сводился к тому, что возмущившие критиков суждения Гоголя — проявление его непомерной гордыни, приведшей автора к такому эксцессу, как сделанное в «Предисловии» заявление о «бесполезности» всего им напечатанного до сих пор. Это суждение можно рассматривать как манифестацию нового видения литературы, характерного для позднего Гоголя: доминирующим в оценке как своего, так и чужого художественного творчества становился критерий «пользы», который отнюдь не сводился к прямолинейной утилитарности или социальной заостренности проблематики и сложно соотносился с критериями сугубо эстетическими. Однако критики, по большей части, уловили в упомянутом заявлении писателя лишь «уничжение паче гордости». Белинский и его «партия» сожалели о том, что в Гоголе погиб художник, а «партия» Булгарина воспользовалась этим заявлением для того, чтобы обесценить как всё предшествовавшее «Выбранным местам...» гоголевское творчество, так и статьи Белинского о нём. Так, Л. В. Брант саркастически «успокаивал» автора «Переписки»: «Страсть к воздвижению памятников в Европе не должна пугать смирения г. Гоголя, тем более, что памятники все-таки остаются делом людей, или совершивших громкие подвиги, или водворивших между соотечественниками своими высокие истины, или, по крайней мере,

принесших человечеству какую-либо существенную пользу» (Брант 1847, 267).

Наиболее развернуто о «Завещании» высказался Н. Ф. Павлов, вслед за Белинским, также уловивший связь между непривычной, как бы чрезмерной публичностью «интимной беседы» автора с Россией и его новой учительной интонацией. Аргументация Павлова интересна тем, что, в конечном счете, она вышла за пределы суждений о личности Гоголя, его заслугах перед литературой и пр. Вопрос о праве писателя «вступить в беседу с Россией по случаю своих домашних распоряжений» (Павлов 1985, 257) критик рассматривает в контексте особой ситуации, обозначенной в первом предложении гоголевского «Предисловия»: «Я был тяжело болен; смерть уже была близко» (Гоголь 1952, 215). Однако, в понимании критика, близостью смерти может быть вызвано написание завещания, но его обнародование в эпистолярной *до момента смерти автора* с обыденной точки зрения невозможно. Гоголевское объяснение публикации Завещания («Прилагаю самое завещание, с тем чтобы в случае моей смерти, если бы она застигла меня на пути моем, возымело оно тотчас вою законную силу, как засвидетельствованное всеми моими читателями» (Гоголь 1952, 215–216)) Павлов оспорил: современникам «нечего свидетельствовать», даже если бы они попытались это сделать (Павлов 1985, 258), возможно, потому, что формально такое завещание не могло быть действенным: «Для того, чтобы завещание возымело силу, есть пути более скромные, но более верные и более удобные» (Павлов 1985, 258).

Отвергнув гоголевскую мотивировку публикации завещания с практической точки зрения, Павлов сосредоточил внимание на духовном аспекте публичного поведения писателя. Обращаясь непосредственно к Гоголю (свой отклик на «Выбранные места...» в «Московских ведомостях» Павлов оформил тоже как эпистолярный), критик акцентировал особый культурно-психологический смысл ситуации «говорения» на пороге смерти: «...вы напечатали ваше завещание затем, что умирающий должен живых учить умирать затем, чтоб заповедать нам полезные истины, очевидные в минуту смерти и сокрытые при жизни» (Павлов 1985, 258). Далее следовал пространственный саркастический комментарий «Завещания», в котором Павлов «уличал» Гоголя в отступлении от основ христианского миропонимания, и — более широко — от основ культуры в целом. Например, комментируя желание Гоголя предать его тело земле, «не разбирая места», критик писал: «...гниющая

персть была вместилищем, храмом, сказано в Писании, бессмертного духа; над нею Церковь недаром совершает великий обряд свой и недаром призывает всех живых целовать ее последним целованьем. Если от обрядов Церкви перейдем к обычаям всех народов, то увидим, что желание ваше противуречит общечеловеческому чувству, которое проявляется в этих обычаях» (Павлов 1985, 260), и т. д. Особенно примечательны суждения критика о том, что распоряжения Гоголя вошли в противоречие с национальной культурной традицией. Например, по поводу просьбы «ничего не связывать с оставшимся прахом» он писал: «Вы пренебрегли даже общим голосом Русской породы, которую между тем так высоко ставите во многих местах вашей книги. Русская порода, Русские преимущественно окружают благоговением гниющую персть <...> Для чего же налагать на друзей ваших обязанность, противную великому обычаю той страны, посреди которой они имели счастье родиться?» (Павлов 1985, 260). Резюмируя, можно сказать, что критик вполне уловил стремление Гоголя опереться на многовековую и очень авторитетную традицию предсмертного «слова» — исповедального и учительного одновременно, — но именно поэтому всё, что выходило за рамки привычных моделей, предельно общих мест христианской культуры (а именно трюизмы воспроизводил Павлов в своих рассуждениях), вызвало у критика открытое раздражение. В сущности, и в «Завещании», и в «Выбранных местах...» в целом Гоголь не так уж много сказал о себе прямо, но его личность, очень своеобразный психологический склад безусловно проявлялись и обращали на себя внимание. Например, в самом начале «Завещания» нашел отражение страх Гоголя быть похороненным заживо (вопрос об истоках этой эмоции — личных и культурных — заслуживает отдельного разговора). Павлов же истолковал опасение Гоголя как заботу о «сохранении собственной жизни», недостойную в человеке, решившемся «протрубить» вечные истины «с одра смерти» (Павлов 1985, 259). Так и в иных случаях то, что выдавало присутствие в тексте авторской индивидуальности, личностного начала, вызывало у Павлова (и не у него одного) ощущение нарушения привычных культурных границ. Возможно, именно это побудило Белинского написать, что «Павлов бьет Гоголя не своим, а его же оружием, и имеет в виду доказать не столько нелепость книги, сколько ее противоречие с самой собою» (Белинский 1956b, 351).

Вышесказанное может служить объяснением, почему обвинения в самообмане, гордыне,

манипуляции христианскими ценностями устойчивы в суждениях современников о «Завещании». Впрочем, некоторые критики склонны были объяснять содержание главы болезнью писателя: «Завещание Гоголя проникнуто духом, весьма естественным в человеке изнуренном телесными недугами и душевным разочарованием», писал В. Н. Майков (Майков 1847). Известно, что с душевным нездоровьем Гоголя связывали «Завещание» люди ближайшего к писателю круга: М. П. Погодин и старший Аксаков («Все это надобно повершить фактом, который равносильно 41 числу мартабря (в “Записках сумасшедшего”)», — пишет последний (Аксаков 1960, 167).

Примечательно, наконец, суждение П. А. Вяземского, как известно, высказавшегося о «Выбранных местах...» в целом с большим сочувствием: «Письма эти первоначально предназначены были к напечатанию по смерти автора. Разумеется, многое в них получило бы тогда особенное значение и силу. Загробный голос имеет какую-то непреложность и святость, которых лишено слово суетное, еще живущее и потому подверженное изменению. Иному в этой книге, как, например, завещанию, не следовало бы войти в состав ее. Что разрешается мертвому, то может быть превратно перетолковано в живом» (Вяземский 1984, 179). Даже П. А. Плетнев в письме к С. П. Шевыреву (от 3 сентября 1846 г.), написанном еще на этапе печатания книги, вынужден был оправдывать Гоголя: «В начале помещено его “Завещание”, которое однажды, быв опасно болен, приготовил было он для друзей своих. Оно, конечно, странно, когда знаешь, что завещатель, слава богу, жив и здоров. Но чтобы справедливо судить об этой пьесе, надобно приучить себя к мысли, что это пишет умирающий» (Плетнев 1952, 687). Как видим, даже для тех, кто принял книгу в целом, «Завещание» оставалось камнем преткновения, требовавшим оправдания, преодоления внутреннего сопротивления — «надобно приучить себя к мысли».

Можно предположить, что раздражение одних и внутреннее сопротивление других было обусловлено прежде всего жанровой формой «Завещания», воспринятого читателями не без проекции в плоскость реальных юридических документов. Изначально Гоголь создавал реальный документ. Об этом свидетельствуют, помимо биографических фактов, построение текста и его стилистические особенности: разбивка на пункты, использование анафорического зачина «завещаю», а также устойчивых для завещаний тем и формул («Находясь в полном

присутствии памяти и здравого рассудка, излагаю здесь мою последнюю волю» (Гоголь 1952, 219)), узнаваемая композиция, включающая в себя распоряжение о погребении, наказ о поминании и поучение наследникам (которыми в данном случае оказываются читатели — автор завещает им Прощальную повесть). Подобная структура документа возникла в древности и сохраняла устойчивость в XIX веке. Она зафиксирована как историками древнерусской литературы (Понырко 1985, 380–381; Морковина 2003, 106–107), так и современными Гоголю историками права (Кранихфельд 1843, 151–152).

Именно проекция на реальные завещания создавала предпосылку для восприятия Гоголя как «частного лица» (поэтом критики настаивали, что частное лицо не может обращаться к России). Однако в контексте ситуации реальной смерти (а именно в этом случае обнаружится духовное завещание) обнародованное в книге при жизни автора слово Гоголя неизбежно оценивалось как «суетное». Иначе говоря, семиотический акт перехода «Завещания» из частной сферы в публичную не мог быть, в понимании современников, инициирован самим автором, а изменение контекста восприятия неизбежно влекло за собой своего рода девальвацию авторского слова. В. А. Жуковский писал Гоголю: «Виню себя в том, что не присоветовал тебе уничтожить твое завещание и многое переправить в твоём предисловии. Когда ты мне читал и то и другое, имея тебя самого перед глазами, я был занят твоею личностью и, зная как все мною слышанное было искренним выражением тебя самого, зная как ты далек от всякого самохвальства, от всякого смешного самобоготворения, я находил привлекательным то, что после, когда [вместо самого автора] явилась передо мною мертвая печатная книга и воображению моему представилась наша читающая публика <...> то многое, мне прежде показавшееся столь привлекательно оригинальным, представилось странным и неприличным. За то и твой смиренный вызов: *простить тебе твои грехи вольные и невольные и с тобою христиански примириться*, возбудил в твоих пишущих собратях одну нехристианскую насмешку и весьма языческое злоязычие» <курсив Жуковского — С. Ш.> (Жуковский 2016, 373–374). Обратим внимание: Жуковский вполне осознает новизну авторской позиции Гоголя, отдающего в литературном произведении, каковым являются «Выбранные места...», собственную личность на суд других людей (и даже называет это «привлекательно оригинальным»), но, взглянув на то же самое глазами читающей

публики, уже находит то же самое странным и неприличным. Думается, это связано с тем, что Гоголь выходит за рамки узаконенных традиций форм исповедального слова, усиливая в «Предисловии» и «Завещании» приметы конкретно-практического, собственно юридического документа.

И на первый взгляд, гоголевские распоряжения в «Завещании» настолько конкретны, что это отвечает чертам реальных духовных грамот. И. П. Золотусский пишет о беспрецедентной обнаженности личной, частной стороны жизни писателя в этой главе: «“Выбранные места” открывались “Завещанием” Гоголя, и не завещанием литературным, условным, направленным на то, чтобы завещать что-то читателю в сфере идей, а прямым завещанием человека, который перед смертью исповедуется и дает распоряжение о своем имуществе, о долгах и т. п. Такой откровенности никто до Гоголя в русской литературе себе не позволял» (Золотусский 1979, 218). Заметим, однако, что в «Завещании» слово «долг» встречается только в значении «долг писателя», а распоряжения об имуществе выпущены — пункт VI, содержащий, согласно авторскому примечанию, «распоряжения по делам семейственным» (Гоголь 1952, 222), — обозначен цифрой, но не опубликован. Но так или иначе, Гоголь действительно создавал установку на прочтение главы в контексте жанровой традиции реальных завещаний, что налагало ограничения на способ репрезентации авторского «Я» и степень его индивидуализации. Характерно суждение Шевырева: «Самая слабая сторона в ней <книге — С. Ш.> личность автора, несколько сильно выдающаяся, особенно в такой сфере, которая личности не допускает (эта слабая сторона видна всего более в завещании)» (Шевырев 1848, 4–5).

Но могло ли и должно ли было гоголевское «Завещание» быть действительно воспринято как юридический документ? Думается, едва ли. И дело не только в исключении шестого пункта.

Историки права по-разному освещали вопрос, могут ли реальные завещания исчерпываться распоряжениями неимущественного характера (Смирнов 2012, 6). Однако если посмотреть на «Завещание» в контексте юридических норм эпохи, то в нем можно заметить и другие несоответствия. Во-первых, с точки зрения как бы «процедурной». В «Предисловии» Гоголь объясняет, зачем публикует «Завещание»: «... чтобы в случае моей смерти, если бы она застигла меня на пути моем, возымело оно тотчас свою законную силу, как засвидетельствованное всеми моими читателями» (Гоголь 1952, 215–216).

Юридически это требование не было возможным. Современный Гоголю юрист, автор труда по российскому праву А. И. Кранихфельд писал: «Духовное завещание получает законную силу свою от явки в надлежащих присутственных местах» (Кранихфельд 1843, 166). Такие завещания носили названия крепостных (по названию «крепостных книг», в которых они фиксировались). Существовали и т. н. «домашние» завещания, которые, не будучи засвидетельствованными в Гражданской палате (или тому подобном присутственном месте), заверялись специально оформленной подписью завещателя («Подпись Завещателя должна содержать имя, отчество и фамилию; звание в подробности» (Кранихфельд 1843, 164)), в случае необходимости подписью писавшего и подписью трех свидетелей (или двух, если среди них находился духовный отец завещателя). Наконец, специально оговаривались случаи нахождения завещателя «на море на корабле», путешествия, «пребывания российских подданных за границей». Такие ситуации также требовали соблюдения определенных процедурных моментов, наличия свидетельств и подписей (Кранихфельд 1843, 168). Ни одно из этих требований в гоголевском «Завещании» не было соблюдено, и темы «отдаленного путешествия», как его называет автор (речь идет о паломничестве в Святую землю), возможной смерти в пути и особой читательской миссии — засвидетельствовать завещание после смерти писателя — связаны между собой не логикой духовной грамоты как юридического акта, а какой-то совсем другой, непривычной для читателя логикой.

Во-вторых, обращают на себя внимание отступления от норм в плоскости формульно-текстуальной. Самое заметное, конечно, — это то, что в вводной части опущена формула Троицы («Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»). Далее, некоторые освященные традицией композиционные элементы духовной грамоты вообще вынесены за скобки этой главы — они обнаруживаются в «Предисловии». Это просьбы о прощении и просьбы молиться за умирающего; темы болезни и близкой смерти, мотивирующие обычно сам факт написания завещания. Предисловие и «Завещание» связаны целым рядом переключек, и не случайно современники упоминают эти главы, как правило, вместе. То есть, с формульно-текстуальной точки зрения «Предисловие» можно рассматривать как составную часть «Завещания». Но тем самым нарушается структура завещания как юридического документа. Поэтому не будет преувеличением сказать, что Гоголь создает

скорее иллюзию документальности, некую гибридную жанровую форму, располагающуюся на стыке литературы и внелитературной реальности, в которой традиционная установка жанра на предсмертное, а потому сакральное слово экстраполируется в сферу взаимоотношений автора и читателя.

Особую литературную природу «Завещания» критики, безусловно, уловили (не случайно никто из них не ставил писателю на вид несоблюдение формальных моментов) и на нее отреагировали. Павлов писал: «Ах, если б мы могли вырвать их <суждения Гоголя — С. Ш.> из вашей книги и перенести в сферу искусства!.. Даже Завещание, пусть оно перенесется в роман или повесть; пусть принадлежит лицу, страдающему, без всякой надобности, в полном развитии здоровья, одним недугом — произвесть небывалый эффект!» (Павлов 1985, 256). Брант отметил, что автор в первых двух главах строит свою мысль, «уважая закон постепенности и помня риторическую фигуру наращивания» (Брант 1847, 267) — от смирения к самовозвеличению, т. е. по принципу градации (этот принцип и в самом деле просматривается в «Предисловии» и «Завещании», хотя можно не соглашаться с его интерпретацией критиком). Губер соотнес литературную позицию Гоголя, выраженную в начальных главах книги, с литературными памятниками — державинским и пушкинским (Губер 1847, 2).

Иными словами, современники понимали, что читают именно литературное завещание, однако «конвенции», которые строил Гоголь в самой постановке фигур автора и читателя, оказывались им не вполне понятны. В «Выбранных местах...» нашла выражение новая авторская позиция, форма самопрезентации. С одной стороны, она опиралась на «матрицы» христианской культуры (прежде всего, на представления об особом статусе предсмертного слова), с другой — отталкивала явными несовпадениями с традиционными представлениями о «непреложном и святом» (перефразируя Вяземского). Так, уже упомянутое выше возмущение современников по поводу заключительного (седьмого) пункта «Завещания» было вызвано просьбой Гоголя к почитателям покупать только портрет, гравированный Ф. И. Иорданом (фамилию которого Гоголь воспроизвел как «Иорданов»). Сообщалось, что он «несколько лет трудится в Риме над гравированием бессмертной картины Рафаэля “Преображение Господне”» и «всем пожертвовал для труда своего, — труда убийственного, пожирающего годы и здоровье <...>» (Гоголь 1952, 223).

Таким образом, портрет Гоголя оказывался в параллели с одним из самых значимых сюжетов Священной истории, а этимология фамилии художника и указание на его творческую аскезу довершали эффект сакрализации гоголевской личности. Вместе с тем, в словах Гоголя о «похищении» у него «неосмотрительным образом» портрета хорошо улавливались ноты раздражения на М. П. Погодина, опубликовавшего в «Москвитянине» без согласования с автором литографию с портрета Гоголя работы А. А. Иванова Острые суждения о Погодине содержала также глава IV «О том, что такое слово». Слова Гоголя воспринимались многими современниками как свидетельство суетности, своего рода духовной невоздержанности автора. «Нападенья» на Погодина осудили даже близкие автору люди — С. Т. Аксаков, Шевырев и другие. Хорошая знакомая писателя Н. Н. Шереметева (известная своей глубокой религиозностью) писала Гоголю: «Я сама чувствую и понимаю, что поступлено в сём случае относительно вас нехорошо, и дивлюсь, как сметь себе позволить без ведома располагать чужим портретом. Но уже оно сделано — остается пожалеть и помолиться о человеке, который позволил себе подобные вещи, а самому принять это происшествие со смирением. Завещание — это значит предсмертная воля и желание: писав, должны чувствовать, что сие на земле будет производиться в действие в то время, когда мы будем перед судом Божиим, то писав, перейдя эту минуту, уже ничего другого не увидим, как собственную перед кем вину, если кого когда чем оскорбили, а уж никак не вспомнится, если относительно нас были и есть какие неприятности» (Цит. по: Шенрок 1897, 531). В отличие от остальных, Шереметева отнеслась с пониманием к возмущению Гоголя, но трактовала его причины с житейской точки зрения.

Между тем, гоголевская реакция на публикацию портрета (на самом деле, «похищений» было два: редактор харьковского сборника «Молодик» И. Е. Бецкий поступил так же, как и Погодин, что, вообще-то, соответствовало обычной издательской практике) может найти другое, более сложное, объяснение, коренящееся как раз в сфере авторского самосознания и самопрезентации. Как убедительно продемонстрировал Ю. В. Манн, появление доступной для широкой публики гравированной копии одного из своих портретов (по всей видимости, все-таки работы А. А. Иванова, а не Ф. А. Моллера, как принято считать) писатель планировал только после завершения «Мертвых душ», которые в авторском сознании, как известно,

наделялись особым статусом: работа над поэмой всё более приобретала характер духовного подвижничества (Об этом см.: Манн 2012, 414–419). Ввиду того, что окончание «Мертвых душ» откладывалось на неопределенное время, условием появления портрета становились «Выбранные места...» — даже не их создание, или выход в свет, или факт знакомства с ними публики, но факт особого, преображающего читателя, воздействия книги — принесение ею «общественной пользы», после чего только «пожелали бы мои соотечественники увидеть и портрет мой» (Гоголь 1952, 223). Об этом говорится так, будто никому из современников не была известна внешность Гоголя и будто портрет, сделанный «дурно и без сходства», мог нанести вред и поэтому подлежал немедленному уничтожению («...тех же моих читателей, которые <...> завели у себя какой-нибудь портрет мой, прошу уничтожить его тут же, по прочтении сих строк <...>» (Гоголь 1952, 223)). Как не вспомнить в этом контексте повесть «Портрет», вторая редакция которой создавалась за несколько лет до «Выбранных мест...»? Напрашивается мысль, что гравюра (еще не созданная Иорданом) должна была явить читателям не внешние черты Гоголя и вообще не эмпирическую личность, а (говоря языком современной психологии) некое «сверх-Я», личность, сакрализация которой возникает как результат осуществленного духовного подвига. Более того, «преображение автора» в *несуществующем пока что единственно верном* портрете было заявлено в тексте главы как ступень к восприятию читателем *не законченной на тот момент* гравюры Иордана по картине Рафаэля «Преображение Господне». Возникает система «подражаний» и «преображений»: подобно тому, как русский художник упорным самоотверженным трудом «дорастает» до «божественного Рафаэля» и его последней картины на важнейший из религиозных сюжетов, так и читатель, подражая героям «Выбранных мест...», воспроизводя предложенные автором образцы, позволяет тем самым ему реализовать свою учительную миссию и завершить свое духовное самостроение, а тем самым и свой земной путь. В идеале, в пределе, автор и читатель оказываются связанными единой темой «Подражания Христу» (здесь можно вспомнить, как высоко ценил Гоголь известный труд Фомы Кемпийского).

В контексте этой программы интересны еще два отзыва, стоящие несколько особняком от уже описанных оценок. Писательница А. О. Ишимова, познакомившаяся, благодаря Плетневу, еще до выхода «Выбранных мест...»

из печати с корректурными листами книги, написала Гоголю восторженное письмо, в котором сообщала о сильнейшем впечатлении, произведенном на нее «Предисловием» и «Завещанием». (Позднее писательница развернула свое понимание главы в рецензии на «Выбранные места...», опубликованной в альманахе «Звездочка» (Ишимова 1847)). Особенно «поразило» ее место из IV пункта «Завещания», начинающееся словами: «Соотечественники, страшно! Стонет весь умирающий состав мой...». Приведя целиком это место, Ишимова обращается к Гоголю: «Как постичь, подобно вам, все ничтожество земного счастья, как устремиться с такой непоколебимостью к одному небесному! <...> Как же сделать это, — вам надобно поучить еще людей, нежели они могут иметь горе учиться по вашей Прощальной повести!» (Ишимова, Извединова 1893, 552–553). Очевидно, что Ишимова восприняла «Завещание», во-первых, сугубо эмоционально, вне практической плоскости; во-вторых, вне проблемы литературного этикета, а как бы «изнутри», в свете своего единения с духовной личностью автора. Для нее не существует вопроса о том, обладает ли светский писатель (да еще комический, в восприятии многих) достаточными правами, чтобы «поучить людей»: сила воздействия слова художника, обстоятельства его звучания таковы, что исключают подозрения в лукавстве или суетности. Подобное слово получает статус сакрального, оно требует абсолютного доверия. Можно предположить, что именно такого эффекта добивался Гоголь или, по крайней мере, рассчитывал на него. Получается, что Ишимова реализовала в своем отзыве одновременно образы идеального читателя и идеального автора, создававшиеся Гоголем в книге.

Второй отзыв принадлежит духовному писателю, архимандриту Феодору (Александру Матвеевичу Бухареву), также вступившему в эпистолярный диалог с автором «Переписки» (печатно его «Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 г.», увидели свет лишь в 1860 году). Бухарев отнесся к гоголевским автопризнаниям с полным доверием и сочувствием, не увидев в «Завещании» ни одной из тех логических контрверз и отступлений от христианского мироощущения, в которых уличали Гоголя его оппоненты. Размышляя о том, что же завещал Гоголь читателям в сфере идей, автор «Трех писем» исходил из толкования не отдельных фраз, суждений писателя, но из своего понимания гоголевской личности в целом, ее проявлений в совокупности художественного творчества и публицистики. Для Бухарева не существует

«двух Гоголей» — комического писателя и проповедника. Публицистика говорит о том же, о чем говорится и в образной форме, но открывает непосредственно «внутреннего человека», душу «русского православного поэта». Как сказано в более позднем примечании (в печатной редакции), «художник с братской и даже отчасти как будто с детской откровенностью показал внутренность своей мастерской (разумею “избранные места из переписки” с “завещанием” и прочими статьями)» (Бухарев 1860, 141). Обратим внимание, что в этой оценке в первую очередь выделено именно «Завещание», а не главы, непосредственно посвященные литературе (такие, как «Четыре письма к разным лицам по поводу “Мертвых душ”»). Здесь же Бухарев с осуждением цитирует слова Н. А. Добролюбова о том, что Гоголя легче всего пародировать в «Переписке»: «...покажи внутреннюю храмину, в которой и предустановлен, и зиждется, и воссозидается мир, именно тайну Христову, тайну заколенного от сложения мира Агнца Божия, взявшего грехи мира, покажи хоть чуть-чуть», и тогда для одних «покажется это соблазном», «а для других, преемников язычества, пожалуй будет безумием, которое пародировать, разумеется, можно с великим успехом» (Бухарев 1860, 141). То есть, открывая «внутренность своей мастерской», «русский православный поэт» открывает «тайну Христову». Здесь проявляется то же, что и у Ишимовой, безусловное доверие к слову художника как сакральному слову, достигающему в своем развитии максимальной простоты: «При таком развитии вашем, наш русский православный поэт, при таком возрастающем уяснении вашего долга, все удивительно как упрощается для вас: все это поэтическое поприще, на которое вы возведены, так просто, коротко и хорошо умели вы, наконец, выразить... Вы говорите, и смысленный крестьянин даже поймет вас: “дело мое душа и прочное дело жизни...” Литературное или простое крестьянское, как и вообще всякое дело, только бы было работой у одного хозяина Христа, — и будет оно очевидно, прочное и душеспасительное дело жизни! С этим вместе, естественно, и вы сами удивительно как упрощаетесь: точно дитя из того младенчества, о котором мы говорили прежде, поведаете нам вы свои задушевные тайны, известные дотоле одному Богу <...>» (Бухарев 1860, 63–64).

Бухарев как будто почувствовал, что в этой «внутренней мастерской» рождается литературная форма, которая силится преодолеть литературность, обрести возможность «братской, детской откровенности» слова — такого слова,

которое бы отменяло утвердившийся в светской литературе XIX в. принцип игры, преодолевало бы инерцию эстетического опосредствования слова и обеспечивало бы презумпцию доверия читателя к нему. Но Гоголь — писатель Нового времени, для которого невозможно буквально вернуться к слову, существующему отдельно от своей эстетической природы, вообще освобожденному от эстетических связей. Поэтому-то, думается, в «Предисловии» и «Завещании» Гоголю потребовалась опора на жанровые формы и традиции, которые призваны сохранить силу писательского слова со всем арсеналом его средств, но одновременно и преодолеть то, что для Гоголя уже выглядит как его (слова) ограниченность эстетическим, т. е. игровым, непрагматическим началом. Отчасти к этой мысли приблизился Шевырев (несмотря на приведенное выше суждение о чрезмерности личностного начала в «Завещании»), когда писал о том, что создание такого текста, как «Завещание», возможно только в особом высшем состоянии творческого духа: «Кроме религиозно-

го настроения, в котором такое чувство возможно, мы видим, что это бывалое дело спозамами на пути их развития» (Шевырев 1848, 7). Отталкиваясь от этой мысли, можно предположить, что в «Выбранных местах» в самой личности писателя и благодаря ей вызревала новая форма художественности как способности нового, многомерного, как бы «бинокулярного» видения человека в единстве духовного и конкретно-практического измерений — способности, делающей совместимыми ракурсы зрения, несовместимые в конвенциях авторско-писательского диалога пушкинской эпохи.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Источники

- Аксаков, С. Т. (1960) *История моего знакомства с Гоголем*. М.: Изд-во АН СССР, 294 с.
- Белинский, В. Г. (1956a) Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя. В кн.: *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 10*. М.: Изд-во АН СССР, с. 60–78.
- Белинский, В. Г. (1956b) В. П. Боткину 15–17 марта 1847. Петербург. В кн.: *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 12*. М.: Изд-во АН СССР, с. 351–353.
- Брант, А. В. (1847) Выбранные места из переписки с друзьями Н. В. Гоголя. *Северная Пчела*, № 67, с. 266–267.
- Бухарев, А. М. (1860) *Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году*. СПб.: Типография Морского ведомства, 267 с.
- Вяземский, П. А. (1984) *Эстетика и литературная критика*. М.: Искусство, 458 с.
- Гоголь, Н. В. (1952) Выбранные места из переписки с друзьями. В кн.: *Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 8: Статьи*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, с. 213–418.
- Гоголь, Н. В. (1988) *Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. Т. 1*. М.: Художественная литература, 479 с.
- Губер, Э. (1847) «Выбранные места из переписки с друзьями» Николая Гоголя. *Санкт-Петербургские Ведомости*, № 35, с. 1–4.
- Жуковский, В. А. (2016) О молитве. Письмо к Н. В. Гоголю. В кн.: А. С. Янушкевич (ред.). *Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 11: Проза 1810–1840-х годов*. М.: ЯСК, с. 373–380.
- Ишимова, А. О. (1847) Новые книги. *Звездочка*, № 1, с. 3.
- Ишимова, А. О., Извединова, М. (1893) Письма по поводу сочинений Гоголя. *Русская Старина*, № 6, с. 551–567.
- Кранихфельд, А. И. (1843) *Начертание российского гражданского права в историческом его развитии*. СПб.: Типография III отделения собственной Е. И. В. канцелярии, 352 с.
- Майков, В. Н. (1847) «Выбранные места из переписки с друзьями» Николая Гоголя. СПб.: тип. Департамента Внешней Торговли. 287 с.
- Манн, Ю. В. (2012) *Гоголь. Книга вторая. На вершине: 1835–1845*. М.: Изд-во РГГУ, 552 с.
- Павлов, Н. Ф. (1985) Письма Н. Ф. Павлова к Н. В. Гоголю по поводу его книги «Выбранные места из переписки с друзьями». В кн.: *Сочинения*. М.: Советская Россия, с. 254–279.
- Плетнев, П. А. (1952) Письмо Шевыреву С. П., 3 сентября 1846 г. В кн.: *Литературное наследство. Т. 58. Пушкин. Лермонтов. Гоголь*. М.: Изд-во АН СССР, с. 687–688.
- Шевырев, С. П. (1848) «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя. *Москвитянин*, № 1, с. 1–29.
- Шенрок, В. И. (1897) *Материалы для биографии Гоголя: в 4 т. Т. 4*. М.: типография Г. Лисснер и А. Гешель, 978 с.

Литература

- Золотусский, И. (1979) *Гоголь*. М.: Молодая гвардия, 511 с.
- Морковина, О. В. (2003) О содержании древнерусских завещаний. *Сибирский филологический журнал*, № 3-4, с. 102–111.
- Понырко, Н. В. (1985) Житие протопopa Аввакума как духовное завещание. *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 39, с. 379–387.
- Смирнов, С. А. (2012) *Развитие института наследования по завещанию в Российской империи в 1835–1917 гг. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата юридических наук*. М., МГЮА им. О. Е. Кутафина, 39 с.

Sources

- Aksakov, S. T. (1960) *Istoriya moego znakovstva s Gogolem [The story of my acquaintance with Gogol]*. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 294 p. (In Russian)
- Belinskij, V. G. (1956a) Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami Nikolaya Gogolya [Selected passages from correspondence with friends by N. V. Gogol]. In: *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 t. T. 10 [Complete works: In 13 vols. Vol. 10]*. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., pp. 60–78. (In Russian)
- Belinskij, V. G. (1956b) V. P. Botkinu 15–17 marta 1847. Peterburg [Letter to V. P. Botkin 15–17 March 1847. From Petersburg]. In: *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 t. T. 12 [Complete works: In 13 vols. Vol. 12]*. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., pp. 351–353. (In Russian)
- Brant, L. B. (1847) Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami N. V. Gogolya [Selected Passages from Correspondence with Friends by N. V. Gogol]. *Severnaya Pchela*, no. 67, pp. 66–267. (In Russian)
- Bukharev, A. M. (1860) *Tri pis'ma k N. V. Gogolyu, pisannye v 1848 godu [Three letters to Gogol, written in 1848]*. Saint Petersburg: Morskoe vedomstvo Publ., 267 p. (In Russian)
- Gogol, N. V. (1988) *Perepiska N. V. Gogolya: v 2 t. T. 1 [The Correspondence of N. V. Gogol: In 2 vols. Vol. 1]*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 479 p. (In Russian)
- Gogol, N. V. (1952) Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami [Selected passages from correspondence with friends]. In: *Polnoe sobranie sochinenij: v 14 t. T. 8. Stat'i. [Complete works: In 14 vols. Vol. 8: Articles]*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., pp. 213–418. (In Russian)
- Guber, E. (1847) “Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami” Nikolaya Gogolya [“Selected passages from correspondence with friends” by N. V. Gogol]. *Sankt-Peterburgskie Vedomosti*, no. 35, pp. 1–4. (In Russian)
- Ishimova, A. O. (1847) Novye knigi [New books]. *Zvezdochka*, no. 1, p. 3. (In Russian)
- Ishimova, A. O., Izvedinova, M. (1893) Pis'ma po povodu sochinenij Gogolya [Letters on Gogol's works]. *Russkaya Starina*, no. 6, pp. 551–567. (In Russian)
- Kranikhsfeld, A. I. (1843) *Nachertanie rossijskogo grazhdanskogo prava v istoricheskom ego razvitii [An outline of russian civil law in its historical development]*. Saint Petersburg: Tipografiya III otdeleniya sobstvennoj E. I. V. kantselyarii Publ., 352 p. (In Russian)
- Majkov, V. N. (1847) “Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami” Nikolaya Gogolya [“Selected passages from correspondence with friends” by N. V. Gogol]. Saint Petersburg: Departament Vneshnej Torgovli Publ., 287 p. (In Russian)
- Mann, Yu. V. (2012) *Gogol. Kniga vtoraya. Na vershine: 1835–1845 [Gogol. Book two. On top: 1835–1845]*. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 552 p. (In Russian)
- Pavlov, N. F. (1985) Pis'ma N. F. Pavlova k N. V. Gogolyu po povodu ego knigi “Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami” [Letters of N. F. Pavlov to N. V. Gogol about “Selected Passages from Correspondence with Friends”]. In: *Sochineniya [Works]*. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., pp. 254–279. (In Russian)
- Pletnev, P. A. (1952) Pis'mo Shevyrevu S. P., 3 sentyabrya 1846 g. [Letter to S. P. Shevyrev, 3 September, 1846]. In: *Literaturnoe nasledstvo. T. 58. Pushkin. Lermontov. Gogol' [Literary Heritage. Vol. 58. Pushkin. Lermontov. Gogol]*. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., pp. 687–688. (In Russian)
- Shenrok, V. I. (1897) *Materialy dlya biografii Gogolya: v 4 t. T. 4 [Materials for the biography of Gogol: In 4 vols. Vol. 4]*. Moscow: G. Lissner i A. Geshel' Publ., 978 p. (In Russian)
- Shevyrev, S. P. (1848) “Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami” N. V. Gogolya [“Selected Passages from Correspondence with Friends” by N. V. Gogol]. *Moskvityanin*, no. 1, pp. 1–29. (In Russian)
- Vyazemskij, P. A. (1984) *Eстетика i literaturnaya kritika [Aesthetics and literary criticism]*. Moscow: Iskusstvo Publ., 458 p. (In Russian)
- Zhukovskij, V. A. (2016) O molitve. Pis'mo k N. V. Gogolyu [About prayer. Letter to Gogol]. In: A. S. Yanushkevich (ed.). *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 20 t. T. 11: Proza 1810–1840-kh godov [Complete works: In 20 vols. Vol. 11: Prose of the 1810s to 1840s]*. Moscow: LRC Publ., pp. 373–380. (In Russian)

References

- Morkovina, O. V. (2003) O sodержanii drevnerusskikh zaveshchanij [On the content of ancient Russian wills]. *Sibirskij filologicheskij zhurnal — Siberian Journal of Philology*, no. 3-4, pp. 102–111. (In Russian)
- Ponyrko, N. V. (1985) Zhitie protopopa Avvakuma kak dukhovnoe zaveshchanie [The life of Avvakum as a spiritual testament]. *Trudy Odtela Drevnerusskoi Literatury*, vol. 39, pp. 379–387. (In Russian)
- Smirnov, S. A. (2012) *Razvitie instituta nasledovaniya po zaveshchaniyu v Rossijskoj imperii v 1835–1917 gg.* [The Development of the Institute of Inheritance by Will in the Russian Empire in 1835–1917]. *Extended abstract of the PhD dissertation (Legal Sciences)*. Moscow: Kutafin Moscow State Law University Publ., 39 p. (In Russian)
- Zolotusskij, I. (1979) *Gogol' [Gogol]*. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 511 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Светлана Олеговна Шведова

SPIN-код: 4368-0620, ResearcherID: [AAF-6418-2019](#), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6453-2327>, e-mail: sshv@inbox.ru

Кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Author

Svetlana O. Shvedova

SPIN: 4368-0620, ResearcherID: [AAF-6418-2019](#), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6453-2327>, e-mail: sshv@inbox.ru

Candidate of Sciences (Philology), Associated Professor, Department of Russian Literature, Herzen State Pedagogical University of Russia



Check for updates

Словарь культуры

УДК 101.2

EDN RQBABS

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-152-164>

О пользе и вреде философии для жизни: Эссе

Ю. Ш. Стрелец^{✉1}

¹ Оренбургский государственный университет, Россия, 460018, г. Оренбург, пр. Победы, д. 13

Для цитирования:

Стрелец, Ю. Ш.
(2022) О пользе и вреде философии для жизни: Эссе. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 152–164. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-152-164> EDN RQBABS

Получена 29 апреля 2022;
принята 12 августа 2022.

Финансирование: Исследование не имело финансовой поддержки.

Права: © Ю. Ш. Стрелец (2022).
Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. Философии и философам издавна приходится оправдывать свое существование, поскольку наука нечто познает, искусство доставляет эстетическое удовлетворение, религия напрямую устанавливает связь человека с Богом, а роль философии в индивидуальном и общественном развитии не столь очевидна и наталкивает на мысль о ее самодостаточности. Вопрос же о вреде и пользе предполагает экспертизу того, что философия представляет не «внутри», а «вовне себя», то есть мы должны различать два контекста, в которые может быть помещена философия: ее значения и смысла.

Различные значения философии обнаруживаются при разных ракурсах ее рассмотрения: потенциальных возможностей или актуальных результатов, в индивидуальном или общественном бытии, в соотношении философии с наукой, религией, политикой, экономикой, искусством и т. д. Эти «значения» будут существенно различаться или иметь высокую степень согласованности в едином пространстве культуры.

В контексте значения совершенно определенный вердикт в отношении философии принципиально невозможен.

«Смысл», в отличие от «значения», индивидуализирован, есть результат соотношения значения с внутренним миром человека («значение значения»), и в этом аспекте философия предстает в совершенно ином виде: на уровне сущности, а не существования.

Философия в контексте смысла — это понимающее осознание твоего присутствия в мире, аутентичной цели жизни и ее свободное осуществление. Здесь «расклад» философии на «полезное — вредное» в ней также непродуктивен, ибо ее сущность лежит «ниже» данной развилки.

В случае, если философское осмысление состоялось, оно становится жизненно важным и единственным.

Всякие сомнения в пользе философии снимаются в такой смысловой модальности, как возможное. Здесь являет свою утопическую мощь подлинная философия, конституирующая идеальный мир, где совпадают все модальности индивидуального бытия, а именно: в возможности осуществить желаемое должное.

Культура, ядром которой выступает философия, выражает духовно-гуманитарную сторону жизни, где утопическое реальное так называемой реальности, ибо противопоставляет временному — вечное, относительному — абсолютное, существованию — сущность. Такая философия способна саму себя поставить под вопрос (см. название эссе), а также стать мерилем пользы и вреда чего бы то ни было.

Ключевые слова: философия, существование и сущность, смысл, универсальное и партикулярное, польза и вред, утопия, антиутопия, сущее, должное, желаемое и возможное, калокагатия

About the benefits and harms of philosophy for life: An essay

Yu. Sh. Strelets ✉¹

¹ Orenburg State University, 13 Pobeda Ave., Orenburg 460018, Russia

For citation:

Strelets, Yu. Sh.
(2022) About the benefits and harms of philosophy for life: An essay. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 152–164. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-152-164> EDN RQBABS

Received 29 April 2022;
accepted 12 August 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © Yu. Sh. Strelets (2022).
Published by Herzen State Pedagogical University of Russia.
Open access under [CC BY-NC](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) License 4.0.

Abstract. The question posed in the title of the essay suggests a distinction between the contexts in which philosophy can be placed, namely its meaning and essence.

In terms of meaning, it creates a ‘scandalous multitude’ of definitions reflecting its potentialities or actual results as well as its relation to science, art, religion, morality and other languages of the Spirit. In the aspect of essence, as an individual ‘meaning of meanings’, the conversation about the existence of philosophy goes deeper to its fundamental nature, where the essence is understood as the awareness of your presence in the world, the authentic purpose of life and its free implementation. The interpretation of philosophical culture as a coincidence of the basic modalities of individual being, i. e., the ability to fulfill the desired, dispels the doubt of the benefit of philosophy in an individual’s social life. The emphasis on this possibility expresses the utopian principle of culture and philosophy as a true reality—the reality which is not reduced to the dream of a worthy human existence, but as a driver of his/her genuine existence in that capacity. Philosophy, capable of questioning itself (see the title of the essay), distinguishes between utopia and dystopia, acting as a measure of benefit and harm of the processes and results of human activity.

Keywords: philosophy, existence and fundamental nature, essence, universal and particular, benefit and harm, utopia, dystopia, things in existence, matter, desired and possible, kalokagathia

При такой постановке вопроса о значении философии, первое побуждение — отвергнуть, и не философию, а именно данный ракурс ее рассмотрения, дабы не поддерживать известное высказывание о том, что польза от философии не доказана, а вред от нее возможен (надо заметить при этом, что министр народного просвещения использовал модальность «возможности»: одно — не доказано, другое возможно, т. е. избегает иногда приписываемой ему категоричности).

Контекст «пользы — вреда» чего бы то ни было всегда предполагает его уточнение: в какой сфере, в каком отношении (связи, времени и т. д.) берется предмет. От этого будет зависеть как *реестр* признаков положительного и негативного в нем, так и их *баланс*, преобладание того или другого. Точнее говоря, какая интерпретация философии берется за основу: понимается ли она как *способность* решать поставленные задачи или анализируются ее действительные результаты (потенциальная и актуальная мощь)? Рассматривается ли философия как теоретический органон или как практический инструмент преобразования человека, общества, эпохи?

Соотносится ли она, как со своей целью или идеальным прообразом с наукой (естествозна-

нием), с религией (теологией), с искусством, с культурой в целом, в ее «реально-утопическом» измерении? Касается ли философия чувственного и сверхчувственного бытия, обретая здесь свою подлинную специфику? Является ли она познанием того, что есть или говорит о должном и, шире, о возможном? Иными словами, важно определиться с трактовкой философии, зависящей от парадигмы ее рассмотрения, от мировоззренческой установки (и в том случае, когда она отвергается).

Если идеалом философии объявляется точная наука, с ее рациональной доказательностью, экспериментальной направленностью, ясностью и воспроизводимостью результатов, то «польза — вред» от них будут аналогичными — более явственными у науки и менее — у философии, т. к. она лишь «стремится» к подобной явственности.

Между тем очевидно, что философия — не только (не столько) наука, но и (сколько) искусство.

Присвоение философии статуса науки о наиболее общих законах функционирования, развития природы, общества и человеческого мышления существенно ограничивает ее специфику человеческого наполнения, которого наука, и прежде всего естествознание, избегает, «выносит за скобки». Она, скорее, «увеличи-

тельное стекло», а философия — «зеркало», отражающее мир с точки зрения человеческих ценностей и идеалов. Философия не стремится к одной — унифицированной — модели мира; она полимодельна в пространстве и времени, как множество «зеркал».

Вопрос о пользе и вреде философии становится не общим, а приватным, требуя уточнения сущностного контекста, в котором она воспринимается: древним греком или современным человеком, западным или восточным миром. Достаточно обратиться к немецкой классике, чтобы увидеть различие этих контекстов.

Философия не стесняется своей ангажированности человеческим наполнением, субъективированного (не путать с субъективным!) характера своих знаний, а здесь демаркация «польза — вред» условна, банально-диалектична, малопродуктивна в экзистенциальном или, к примеру, моральном измерении человеческого бытия.

Философия, трактуемая как искусство (познания, мышления, понимания), столь же затрудняет демаркацию пользы и вреда, касаясь интимно-субъективных, духовных переживаний мыслящего человека; философствования, взятого в модусах его профессионального или бытового существования. Диапазон отношений к философии как роду занятий, здесь, широк: от позитивного «она не дает бесценных результатов, но изучение философии дает бесценные результаты (Т. Котарбинский)» (Душенко 2001, 884) до негативного «само имя философии вызывает достаточно ненависти (Л. А. Сенека)» (Душенко 2001, 883). Речь, очевидно, о разной оценке нашего предмета с позиции, допустим, образованного или необразованного индивида; не будем входить в подробности их социализации, влияния общественного или группового мнения, средств массовой информации и пропаганды и т. п.

Столь же разнообразны оценки философии в контексте ее отношений с религией и теологией.

По мнению И. А. Ильина, философия и вся ее история покоятся на «живом испытании сверхчувственных предметов», так что «духовный расцвет народа есть расцвет его философии», и «высота его жизни измеряется его философией» (Ильин 1993, 217).

Религиозная философия, по Л. Толстому, придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью.

Везде, как нам видится, лежит существенный водораздел в понимании вопроса о пользе и вреде для жизни философии, в различении

двух контекстов: *значения* и *смысла* (Стрелец 2012, 14–15).

Значение — содержание, выражаемое словом, предложением, текстом какой-либо информации о предмете, классе объектов, с помощью которой мы соотносим предмет с высказыванием о нем, «узнаем предмет».

В коммуникативном плане мир значений обеспечивает согласие людей в их представлениях, будучи языковой основой их социализации. Значения имеют не только повседневно-регулятивный характер, но и возводят к интегрально-идеальному уровню сознания. По мнению В. С. Соловьева, истинно человеческим идеалом является только то, что имеет всеобщее значение и способно «объединить собою» всех людей. Значения «уравнивают в языке», стремясь к согласованию представлений и эффективному социальному общению.

Смысл — содержание индивидуального процесса включения некоего значения в микрокосм самой личности; это — «значение значения», результат интерпретации значения, более богатый по содержанию, чем значение.

В сфере смысла уникальное превалирует над общим, не позволяя ограничиваться лишь конвенцией по поводу представлений или внешней солидаризацией людей. Смыслы рождаются при действительном освоении (что-то сделать своим) чужого или общего. Здесь происходит индивидуализация личности как «совокупности общественных отношений» (К. Маркс), дополнение «социологизаторского» взгляда на нее «антропологическим».

Таким образом, понимание как переход от знака к значению, и от него к смыслу не чисто гносеологический акт или процесс, т. к. включает в себя и ценностную компоненту отношения к жизни, ее явлениям. Понимание, с точки зрения герменевтики, предполагает наличие законченного смыслового единства значимых представлений: «ты понимаешь, если понимал уже с самого начала». Смысл — понимающее осознание твоего присутствия в мире, то есть имеет онтологическое измерение индивидуального бытия.

Осознание жизни как «данности тебе» избавляет от релятивизации отношений к ней в сфере значений; смысл индивидуального бытия оказывается и ценностным, и личностным сознанием истинной цели твоей жизни, но также и свободным ее осуществлением (Резник 2017).

Философия, как работа над смыслами, может нести вред человеку не больше, чем приносит его сама жизнь, а постановка вопроса «о пользе и вреде жизни для жизни» — ни что иное как

триумф: твоя жизнь дана, и только тебе, со всеми вытекающими последствиями. Поиск смысла жизни — интегральная и последняя цель философии, отказаться от которой значит отказаться от самой философии и сделать бессмысленным анализ баланса ее пользы и вреда. Первоначальная постановка вопроса обретает другой вид: нужна ли философия? Или есть ли то, что мы называем философией, собственно философия?

Таким образом, разговор или полемика о пользе и вреде философии, в основном, входит в сферу значений ее трактовок, деятельности и результатов; на уровне же смысла философствования дистинкция «польза — вред» не работает, ибо бессмысленна. На этом уровне и вред философии (для индивида или общества, гражданина или властной администрации и т. д.) часто оборачивается пользой, подобно тому, как ошибки, предрассудки, даже прямая ложь могут быть полезны для поиска истины и утверждения идеала.

Используя традиционную диалектическую рамку, далее можно сказать, что вред философии относителен, а польза — абсолютна. Однако в метафизическом или экзистенциальном планах их противостояние несущественно и снимается в *необходимости* философии.

Контекст «смыслов» или «значений» предполагает различие «философии — в — себе» и «философии — в — другом», т. е., ее сущности и существования.

На уровне существования в мире значений неизбежен плюрализм философии, многообразие ее подходов и концепций, обусловленное выбором личностного или социального «аспекта предпочтения». Так появляется «основной вопрос философии», например, о соотношении бытия и мышления. При выходе же на метафизический уровень «основным вопросом» становится соотношение ее сущности и существования. Метафизика самоценна и составляет душу философии как бескорыстной любви к мудрости. Вредна или полезна любовь к мудрости? Ответ в оценке уже самой любви... Вопрос лишь в том, насколько философия в этом качестве удовлетворяет духовные запросы человека, насколько понимание совпадает с понимаемым.

«Критика чистого разума» Канта как будто опровергает чистый рационализм, исходя из наличия «вещей — в — себе» и из ограничений сферы значений сферой опыта. Однако и у него метафизические утверждения неизбежны, поскольку разум идет от понятий к вещам, а не наоборот, и то, что нельзя понять, можно

мыслить. Трансцендентное непостижимо и порождает множество значений («рай для фантастов» по Канту); смысл же в трансцендентальном мышлении, в попытке «постичь непостижимое». Схоластика еще средневековья — не ложное мудрствование, а родовой признак философии, путь более важный, чем результат.

Польза или вред того или иного «пути» возможны, но само движение, побуждаемое любовью к мудрости, путь как таковой — прерогатива философии, если это действительно философия в ее сущности, а не существовании, в «смыслах», а не «значениях».

Выход на метафизический уровень, на предельную глубину произрастания мысли снимает противоположность пользы и вреда философии, приводит к их сверхрассудочному синтезу, к тому, что они суть одно и то же.

Обратимся к человеку, к экзистенциальному измерению его бытия, где философский опыт является не столько способом познания, сколько способом существования субъекта. Здесь «существование» не релятивирует философский анализ, так как предстает как уникальный опыт, индивидуальный акт самопознания, и лишь на этой основе — миропознания. Смысловой план философствования — единственен и не собирается из «значений», субстанциален в меру свободы индивида.

Значимость индивидуального аспекта философствования выражена в *персонализме* и *экзистенциализме*.

По мысли представителей первого, персонализм — основная тенденция всей мировой истории философии, утверждающая первичность личности во всей полноте ее существования, признание личности высшей духовной ценностью, главным субъектом истории и культуры. Личность противостоит всем «агрегатным» образованиям социума: группам, народным массам, обществу в целом.

Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, другие отечественные персоналисты считали, что без индивида общество есть механический агрегат, пустой от какого-либо смысла и значительности. Идеалы и истины добра и свободы коренятся в индивидуальной нравственности, и ей должны быть подчинены принципы коллективной жизни. Дисгармония между индивидом и обществом обусловлена переворачиванием этого естественного положения, когда общество «приспосабливает» индивида к себе как свою часть или функцию и может ему повредить с помощью определенных философией идей, целей.

В понимании христианства личность имеет особую и бесконечную ценность: «...весь мир

есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком; потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить живую человеческую душу (В. И. Несмелов)» (Гаврюшин 1994, 76). Он ссылается на библейское: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф.16:26). Польза — в отсутствии вреда душе, проще не скажешь.

«Индивид может быть растерзан силами мира», личность же обладает единством, самостью и целостностью (Н. А. Бердяев). Он же продолжает: «...личность — человек не может быть средством для Личности-Бога. Унижает человека и унижает Бога та теологическая доктрина, которая утверждает, что Бог сотворил человека для самопрославления» (Бердяев 2006, 37). Предупреждая возможные обвинения в эгоцентризме, Бердяев говорит, что личность не замкнута в себе (что есть «первородный грех»), а предполагает выход из себя к другому, полную самореализацию, но не в пространстве цивилизации, а культуры — органичной, процессуально-духовной и осмысленной.

Лейтмотивом персоналистского подхода является противостояние личности и чуждого ей мира — абсурдного или, в лучшем случае, равнодушного к индивиду, к его страхам и страданиям, тревогам и одиночеству.

Основа мужества, по Паскалю, — в сознании того, что человек смертен, а мир не ведает своего превосходства над ним. Однако философия не ограничивается сознанием; существование полагается не мыслью, а переживанием.

Подлинный способ бытия, считают экзистенциалисты, — это направленность экзистенции на самое себя, на свои желания и возможности. Человек — субъект переживания и творчества, а экзистенция — необъективируемая субъективность. Самоцелью является подлинное самоосуществление личности, «коллектив» же призван обеспечивать условия возможности существования человека, ограждать его от любых посягательств на свободу личности в политическом, экономическом и культурном планах, то есть стоять на страже его пользы в широком смысле слова.

При этом бытие человека разворачивается в сфере интерсубъективности (Г. Марсель), включающей в себя важнейшие экзистенциалы: любовь, совесть, доверие, преданность, ответственность и т. д.

Самость конституируется не сосредоточением в себе, а в отношении к другому: дружеская связь, по Марселю, есть некоторый род священнодействия, где происходит соборное причаще-

ние к общим ценностям и смысложизненным переживаниям.

Никакой предзаданности здесь, по Ж.-П. Сартру, нет: осмысление жизни и успешная реализация этого процесса ничем и никем не гарантированы (атеистический вариант экзистенциализма).

Некоторую надежду на ответ оставляет наличие свободы, творчества, с помощью которой человек «выбирает самого себя», становясь тем, кто он есть. Человек, по Сартру, — свой собственный проект и носитель смысла этого проекта: уникального, в котором присутствует лишь одно универсальное требование — стать самим собой. Универсальное — не в том, что избрано тобой, а в необходимости ответственного Поступка, к которой своей свободой принужден каждый человек. Необходимость свободы также снимает вопрос о пользе и вреде, ибо ее мудрое подлинное осуществление немыслимо вне философского опыта индивида.

Особой сферой, а с точки зрения многих мыслителей, вершиной философии является *этика*. «Выкупаться в купели этики», — считал С. Кьеркегор, — значит «выбрать себя самого в абсолютном смысле» (Кьеркегор 1991, 427).

Движение от относительного, частичного, условного к абсолютному как вечному, совершенному и безусловному характеризует все развитие философии морали. Но здесь она сталкивается с парадоксальным соседством представления о «чистой» морали — редкой или даже невозможной на практике — и ее реальной «вездесущности».

Абсолют предстает как духовное первоначало мира (онтологический план), как Истина бытия (гносеологический) и как высшее Благо в этико-аксиологическом плане.

По Гегелю, у философии и теологии один предмет — абсолют, и бытие индивида настолько значимо и безусловно ценно, насколько приобщено к нему, его выражает. Динамика этого приобщения, совпадения объективного и субъективного в Духе составляет суть «духовного образования» человека (в практико-педагогическом плане образование — не синтез обучения и воспитания, а действительное становление индивида как человека, что несомненно полезно ему и обществу). Само существование морали — свидетельство миропорядка, ценного в самом себе и аксиоматически достойного устремления к нему. Человек всегда исходит из того, что мир упорядочен в нравственном отношении, либо из понимания «как если бы» он был упорядочен, либо, наконец, из убеждения, что он должен быть упорядочен.

Смысл морали — в возможности организовать мир на основе безусловных ценностей самой жизни. Все парадоксы морали обусловлены различием (а в рефлексии — различением) *идеи* и *смысла* морали.

В идее морали соотносятся и противопоставлены сущее и должное, а затем императивно, не взирая на реальность и возможности людей, предлагаются пути сближения сущего и должного. Моральная идея, указывающая на некую цель (в духе гедонизма, эвдемонизма, утилитаризма, перфекционизма и т. д.), приобретает регулятивное значение, то есть наполняется императивно-ригористическим содержанием и часто вызывает реакцию в виде имморализма и нигилизма.

Идея морали объясняет механизмы нравственного поведения людей, его законодательную сторону, но оставляет в тени оправданность самой императивности: «ты должен, потому что должен».

Установка на такую жизнь — априорна, но не раскрывает вопроса о ее возможности: «Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я ДОЛЖЕН делать, открывает мне перспективу дел только еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, — это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет» (Юркевич 1990, 100).

Известна и критика Канта Н. А. Бердяевым, который переводит этику с метафизических «рельсов» на экзистенциальные, с цели человеческой жизни — на средства, «энергийным» источником и критерием подлинности которых выступает не должное, а уникальная человеческая экзистенция: «Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех, и совершенно не интересуется самим живым человеком, его нравственным опытом...» (Бердяев 2006, 380).

Согласно Н. О. Лосскому («Условия абсолютного добра»), абсолютное добро — не идеал, не должное только, а само сущее, проявляющееся в живом и непосредственном опыте, включая религиозный. Основное зло, по Лосскому, есть нравственный эгоизм: любить ближнего как самого себя мы обязаны не в силу Божественной заповеди, а в силу самоценности ее содержания, так что исполнение этого содержания относится и к тем, кто Бога отвергает. «Теонормная» этика Лосского пытается совместить

гетерономное влияние религии и автономии этики, то есть нормативность и свободное творчество человека.

Исследование идеи морали неизбежно приводит к противопоставлению должного и сущего, поведенческой и смысложизненной сторон этики, «этики закона» и «этики благодати» (творчества, совершенства).

Знаменательную попытку соединить эти стороны на базе трактовки заповедей Христа как духовного, внеконфессионального учения, сделал Л. Н. Толстой. Он взглянул на вечный разрыв должного и сущего с точки зрения возможности их действительного совмещения в человеческой жизни. Толстой жаждал практического воплощения на грешной земле учения Христа и посчитал бы смехотворным сомнение в его пользе, как и в пользе философии, построенной на этом учении.

Злу жизни, считал Толстой, противостоит любовь: и не к «дальнему», а к «ближнему», которая не только должна, но и может стать нормативной основой человеческих взаимоотношений.

Абсолютность морали у Толстого обусловлена авторитетом Христа как Богочеловека и не нуждается в посредниках между человеком и Богом: в церковной организации, в догматах о посмертном наказании или воздаянии. Религия — прежде всего нравственное учение, а задача самой морали — духовное преображение человека.

Подлинная этика может строиться лишь на заповеди любви, данной Богом и тождественной Ему. Люди в ожидании хорошей жизни живут как на постоялом дворе, между тем как опыт великих учителей человечества — Конфуция, Лао-Цзы, Будды, Христа, Магомета — говорит о принципиальной возможности любовных отношений между людьми «здесь и сейчас».

Толстой также различает действительность и возможность морали, которые акцентируются ее идеей и смыслом. Соединение людей в идее возможно лишь на базе их духовно-смысловой самоидентификации. Самосовершенствование и есть путь от осмысленной обособленности к осмысленно-оправданному единению.

Прежде чем соединиться в чем-либо, на чем-либо, необходимо разъединиться, обособиться в осмыслении того, что предлагается как «польза». Индивидуально принятое нравственное учение Христа, то есть уникальная реализация в душе человека Абсолюта «безусловно полезна».

Мораль универсализуется как всегда возможное не внешне, а внутренне императивно; светский вариант требует «начни с себя»,

а христианская формулировка гласит «каждый за себя, один Бог за всех». Индивидуализированная Истина становится Правдой («Правда = Истина + Нравственность»). И не правда должна изменяться по жизни, писал Толстой, а жизнь по правде, и признавал не верить тому, кто говорит, что до полной правды не дойти.

В контексте нашей проблемы (о пользе и вреде) примечателен взгляд Л. Толстого на «теорию прогресса», которую он подверг уничтожающей критике. Подвести под нее историю человечества, считал он, так же легко, как под теорию регресса.

Во всех планах цивилизации Толстой усматривает один закон — эксплуатации одних другими, насилия богатого и «образованного» класса над бедным и нанятым первым. Так он оценивал книгопечатание, науки, общественные институты, церковь, искусство и многое другое. Полезно людям лишь все: 1) естественное, 2) приобретенное собственным трудом и 3) необходимое, без излишеств. Приоритет просто перед сложным, — несомненно, противостоит идее не только прогресса, но и культуры в целом, которая как раз и призвана «культивировать сложность» жизни, ее материальных и духовных форм.

Но и Толстой «уничтожает» не все содержание культуры: поддержка «сознания братства людей» — вот ее корень, а примерами выступают простые повествования Библии, Евангельские притчи, народные сказки, легенды и песни, «доступные и понятные всем», несомненно полезные народу. Принятие какого-либо произведения искусства большинством оказывается у Толстого достаточным критерием и художественности, и пользы. Точность культурного суждения обусловлена естественностью, неиспорченностью человеческой натуры. Настоящее христианское искусство, по Толстому, должно соединять людей в сознании сыновности Богу и братства во Христе.

Иной подход — индивидуализированный, вплоть до сверхчеловеческой уникальности — осуществляет Фридрих Ницше. Из всего его богатого наследия можно выделить отношение мыслителя к истории и так называемому историческому мышлению. Это будет оправдано уже тем, что Ницше затронул аналогичную нашей проблему в работе «О пользе и вреде истории для жизни».

Под «историей» здесь понимается не само живое движение мира, или жизни: оно, несомненно, фактично и субстанциально, как мудрость или тем более любовь к ней. Критике подвергается мышление об истории, науке, претендующей

на раскрытие ее законов и механизмов. «Конечно, нам нужна история, но мы нуждаемся в ней иначе, чем избалованный и праздный любитель в саду знания... она нужна нам для жизни и деятельности, а не для удобного уклонения от жизни и деятельности...» (Ницше 1990, 159).

Если Толстой субстанциализирует духовное содержание жизни, выраженное в сущности христианства, в учении Христа, то Ницше — саму жизнь, ее яростный напор, вне традиционно религиозных трактовок. В таком наклонении побеждает просто жизнь, ее естественно-грубое, дионисическое начало, противостоящее «изнеженному» — аполлоническому, в контексте которого существует история как наука, историческое образование и образованность. Ницше обнаруживает в них «историческую лихорадку» — губительный порок современности, происходящий из нарушения баланса между памятью и забвением. Здесь происходит водораздел между животным, которое живет «неисторически», и человеком, погребенным своим прошлым и памятью о нем.

Всякая деятельность нуждается в забвении, как органическая жизнь — в темноте, а не только в пронзительном свете. Память, воспоминание как почва исторического мышления и отношения к жизни задает горизонт, за пределы которого человек не в состоянии выйти.

Баланс исторического и неисторического отношения к жизни — отправная точка человеческой самостоятельности, индивидуальности, выход за которую оборачивается потерей «веселости», спокойной совести, радостной деятельности и доверия к «грядущему», иными словами, «потерянного рая», о котором свидетельствует лишь естественность ребенка (Толстой) или еще более явная — животного (Ницше). Того и другого объединяет жажда простоты, естественности, непосредственности, в основе которых «хтонические», первозданные силы человека как существа природного (Ницше) или духовного (Толстой).

Отношение к жизни как главному субъекту мира роднит их, но в антропологическом плане у Толстого предстает как предикат народности, а у Ницше — как «сверхчеловечности». Выход за рамки культуры «писанного вида» — антропологичен: «Если бы кто получил возможность в целом ряде случаев проникнуть в ту неисторическую атмосферу, в которой возникает каждое великое историческое событие, и подышать ею некоторое время, то такой человек сумел бы, может быть, как познающее существо, возвыситься до над-исторической точки зрения...» (Ницше 1990, 165–166).

Характерно то, что речь идет о точке зрения вечности, абсолютности и одновременно сиюминутной уникальности существования и восприятия человека, то есть о совпадении трансцендентного и имманентного в осмыслении жизни.

Сущность культуры — и философии, и истории — в совпадении универсального и уникального, общественного и частного, всех модальностей человеческого мышления: сущего, должного и возможного в створе желаемого.

Проблема пользы и вреда любой культурной институции обязательно выражает эти контексты и модальности: «все мне позволено, но не все мне на пользу», «мир устроен так, что все возможно в нем, но после ничего исправить нельзя» и т. д. и т. п.

Если изобрести некую «воронку смыслов», в которую можно было бы отправить все формы и результаты мышления — философские и «нефилософские», исторические и неисторические, соотнести их между собой метафизически, диалектически, формально-логически, экзистенциально и т. д., какой итог мы обрели бы?

Возможны ли такие итоговые «формулы бытия»? Ницше цитирует Дж. Леопарди: «Среди живущего нет ничего, что было бы достойно твоего сочувствия, и земля не стоит твоего вздоха. Наше существование есть страдание и скука, а мир не что иное, как грязь. Успокойся» (Ницше 1990, 167).

Должен ли человек успокоиться? Может ли? Хочет ли? Многовековая история философии, даже после критики исторического и всякого иного мышления, существует как факт неизбывности философии, поверх вопроса о ее пользе и вреде, снимая, в гегелевском духе, этот вопрос и ставя его на все более высоком уровне для общества и каждогодневного для индивида.

Таким образом, вопрос о пользе и вреде философии разрешается не в рамках ее самой, а предлагает выход на ее общекультурное измерение, на возможность выбора «самого себя абсолютным образом».

Здесь всегда пугает расстояние от «сущего» до «должного», психолого-педагогическая и политическая коллизия «социализации личности», которая не расширяется до «социализации» самого общества, до становления родового начала в индивиде, который, например, не желает солидарности с социумом, несмотря на усилие всех социокультурных институций и механизмов. Если уж огромное влияние Штольца — любимого друга Ивана Ильича Обломова, получило известный «облом», многого ли стоит надежда на «социализацию личности»?

Эта интенция давно уже названа «утопией» — фантастически-несбыточной мечтой об идеальном общественном строе. Способность мечтать является не менее важным и специфическим качеством человека, чем его разумность и деятельность, так как ценностное осуществление позитивного целеполагания, несомненно, — черта именно человека, тем более философски ставящего под вопрос самого себя. Культура социума, знающая о возможности «отказа» и от настоящего, и от будущего, и от нее самой, тем не менее выступает в роли Ментора — знатока того, чем человек живет, чем он хочет и должен жить.

Культура, как «светский Бог», претендует на знание всех человеческих движений: тела и духа, даже демонстрируя усталость и разочарование, отказ от этих движений. Утопия и схоластическое утверждение *возможности сделать желаемое сущим* — кардинальная черта философской культуры, идущей от значений к смыслам, от своего исторического и биографического существования к сущности, от «себя в другом» к «себе в себе» («чистая философия» так же возможна, как «чистое искусство», но именно в этом утопическом измерении). Высшим арбитром здесь является жизнь, взятая во всех ее модальных характеристиках: сущего и должного, желаемого и возможного, где последнему отводится основная — кардинальная — роль (Гуленина, Стрелец 2004).

Культура — свидетельство Возможного: в мире, социуме и человеке. Утопический вид ей придает именно субстанциализация возможности как модальности существования основного плана и роли.

Может ли утопия стать реальностью? Были ли примеры? С двумя — светским и сакральным — Сократом и Христом, никто особенно не спорит (без их отождествления, конечно).

Но разве вся наша жизнь не базируется на утопическом утверждении «возможности всего»? На необходимости такого утверждения, целеполагания и действий во имя этого? Любим, зная, что это на Земле не вечно; строим, зная, что и пирамиды уступят ветрам... Вера, Надежда и Любовь — незыблемый костяк Утопии в реальности: даже «абсурд имеет смысл, когда отрицается» (А. Камю), «и бесы веруют и трепещут» (Библия). И, наконец, сократовское — фундаментальное — «Я знаю только то, что ничего не знаю». С добавлением: «другие и этого не знают».

Но сам-то Сократ, а благодаря ему и многие другие, которых поэтому и называют философами, «знают». Полезно ли это «знание

о незнании», то есть постановка любой культурной проблемы? Полезна ли встреча с тем, что не знаешь или даже никогда не узнаешь? Несомненно, так как это разбудит твою мысль или оградит от самомнения, ложных амбиций, неумеренного активизма в отношении природы, социума, других людей, самого себя...

Философская культура как трактовка возможного позволяет осуществить демаркацию научного и ненаучного (внеаучного, лженаучного), искусства и не-искусства (а лишь, допустим, «арт-объекта»), философского и псевдофилософского видов рассуждений и т. п.

Понимание философии в духе ее утопического начала — живоосмысленного и благодатного (несущего пользу) — имеет не только регулятивно-методологический смысл различения культурных сущностей по критерию подлинности — неподлинности (а уже это, согласитесь, немало), но и смысл единения, синтеза.

Такова проблема калокагатии — вечного вопроса философии, поставленного еще в древности. «Истина — Добро — Красота» — метафизическая триада, выражающая не три разных начала, а одно, одну и ту же духовную жизнь, но под разными углами рассматриваемую.

Философия, в контексте целостного духовного становления движения от относительного и временного к абсолютному и вечному, требует не столько аналитического, сколько синтетического подхода. Ранжирование уровней бытия и философских понятий оказывается задачей далеко не главной, так как они имеют во многом ипостасный характер, соединяются в целое, которому они, по сути, в смыслах, равномогущны: «равночестны», как это говорится о христианской Троице, едины и неслиянны, не образуют иерархию и не поддаются формально-логическому описанию. Ипостась парадоксально равна целому (как в персонализме личность — обществу).

Троица калокагатии — Добро, Истина и Красота, разумеется, не тождественна Троице христианства, будучи ее отражением в феноменальном мире, однако она выступает в качестве архетипа единства и синтеза всех сторон человеческого бытия: возможности осуществить желаемое и должное.

В чем здесь может быть полезна философия?

Многие ошибки в отношении к ней вытекают из взгляда на философию как на совокупность ее результатов, но именно та мысль, которая не отлилась в понятийную форму, то есть не может быть передана, пропадает для нас, хотя она Была. Философский опыт является не столько способом познания, сколько способом существования

философствующего субъекта. Различать процесс и результат оказывается принципиально важным в технике перевода гносеологического измерения философия в онтологическое.

Заслуга античной философии состоит не в том, что она явила широкий диапазон концепций и гипотез, ставших «зародышами позднейших мировоззрений», а в том, что она отделяла «бытие» от «становления», «везде и всегда» от «здесь и сейчас»: «что» от «как».

И если содержательное «что» можно освоить самостоятельно, читая книги хороших философов, то для того, чтобы освоить «как», необходимо личное общение с ними — в этом суть методологии Сократа — бережного сопровождения «беременности мыслью» (майевтика).

Главным здесь становится присутствие при мысли.

Какая душа на это способна?

Уже в философской древности были выявлены основания и свойства философствующей души: та, которая обладает «сухим блеском» (Гераклит), та, что умеет обуздать воображение мыслью (Парменид), умершей для земной жизни (Платон), обладающей высшей дианоэтической добродетелью (Аристотель).

Философствование, таким образом, не может быть имперсональным, даже если, как у Гегеля, философствует, по сути своей, «абсолютный дух», ведь это осуществляется посредством человека...

Насколько специализирована философская деятельность? Это еще один аспект проблемы ее «вреда — пользы». С одной стороны, философы специально подготовленные к этому исследователи, преподаватели и т. д. В другом — гораздо более широком социальном плане — философия составляет всеобщий модус мышления как такового, то есть не является принадлежностью и видом занятия определенной группы людей. Как нет специфически философского материала мысли, и философия «растет из любого сора, не ведая стыда», так нет и исключительно профессиональных рамок философствования. Необходимы лишь духовная интенция индивида, его присутствие в «основании собственного бытия» и при этом «спрашивание о целом» (М. Хайдеггер). Техника быта здесь возрастает до техники Бытия, когда осознается Вызов сущности человека его актуальному существованию: «Познай, каков ты есть, и стань таким!». В этом контексте и являет свою утопическую мощь подлинная философия, конституирующая идеальный, в смысле должный и возможный образ мира, где реализуется полновластие, свобода человека. «В этом смысле

всякая философия, — по выражению А. А. Гусейнова, — есть утопия... Философские образы мира рисуют не просто желательное будущее, а непременно действенное будущее, которое выступает как моральный проект, перспектива разумного существования» (Гусейнов 2009, 12).

Философски и этически осмысленная культура в этом утопическом ключе, являет свою сущность (вспоминаются слова Сальвадора Дали о «сыре, являющем сущность молока»). Происходит это, еще раз скажем, не автоматически, не имперсонально: Истина, как ипостась калократии, жизненно реализуется в «молочном сепараторе» философствующего Ума человека.

И богословская традиция подтверждает доверие Иисуса Христа этому единственному инструменту нашего познания: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» (Матф.18:19).

О чем просят эти «двое»? Чтобы печать правильности (праведности) легла на их ценности и устремления? Но услышанная молитва, по испанской поговорке, заканчивается...слезами. Смысл — в том, чтобы научиться пользоваться умом оптимально, доверяя, и, одновременно, не доверяя ему; видя его естественную и сверхъестественную ограниченность, потенциально безмерную силу и актуальный момент ее роста, существования. Без веры в возможность возрастания ума невозможен рост человека, без сократовской трезвости — невозможно само начало возрастания.

Если «мышление» акцентирует процессуальные аспекты познания, «интеллект» — доминирование творческого над репродуктивным в нем, то «ум» — некий инструмент, типа астролябии, обнаруживающий точку нахождения тебя в мире. Он говорит о том, где ты находишься, в какой точке пространства-времени бытия. «Привязка к местности» через вопрос «Что есть я?» — «привязка» к самому себе. Иногда мы думаем, что размышление о точке нашего «стояния» неважно: главное — куда и зачем (рассудок и разум). Ум же — «сократовский» или «кантовский» — должен сначала понять, чем он располагает: «отдайся всей душой своему делу, однако, посмотри сперва: хорошее ли это дело?». Вот это «посмотри сперва» — дело ума, без которого все наши расчеты могут оказаться вредными для других или нас самих.

Философствующий ум, наиболее точно определяющий точку стояния человека в мире, не только сам полезен, но и выступает мерилем полезности или вреда наших поступков в сети

социально-нравственных или эстетических, политических или экономических взаимосвязей людей.

Философствующий ум — единственный, находящийся во власти человека «прибор» для его *самоопределения*, то есть не «определения себя», а нахождения «предела» нашего согласия с миром, с социумом, возможной покорности им. В трактовке пушкинской сказки «О рыбаке и рыбке» Ст. Рассадным, речь в ней идет не о жадной старухе, оказавшейся в конце концов у того же «разбитого корыта», а о свободе, которую «рыбка золотая» оценила выше собственной жизни: запрашиваемая цена — лакейская должность — «чтобы служила она и была б у нее на посылках» — превысила подарок (жизнь) и была отвергнута. Так и мы, самоопределяясь в своей жизни, должны видеть и понимать предел возможной уступчивости социально-нравственным предложениям, обстоятельствам, отвергнуть то, что предлагается за этим пределом нашей самости и свободы.

Социальная ответственность — неоспоримая вещь, если при этом не забывать об ответственности перед своей сущностью и миссией, которую возложена Богом, а в светском контексте — природой, родителями, социумом и т. д.

Существует множество определений человека: он существо и разумное, и деятельное, и верующее, смеющееся, страдающее, погребующее, способное ко всему приспособиться...

Но если цивилизация заставляет это делать практически непрерывно, представляя в основном технико-технологическую сторону его жизнедеятельности, то культура, ядром которой выступает философия, выражает более устойчивую духовно-гуманитарную сторону жизни, где утопическое реальнее так называемой «реальности», ибо противопоставляет временному — вечное, относительному — абсолютное, существованию — сущность.

Цивилизация меняет существование (его формы, цели и способы); культура охраняет его сущность, становясь в этом смысле обузой цивилизационного развития, терпимая современным обществом, как тормозная система автомобиля. Только культура — не ограничение скорости, а тонкий прибор, устанавливающий сам режим движения, его направленность и смысл.

Цивилизация формирует и свои «тормоза»: логистику транспортного движения, если продолжать аналогию, его правила, нормы и штрафы. Но вот... отказаться от автомобиля — утопия.

Отказаться от живого воздуха под водой — не утопия, можно изобрести акваланг. Цивилизация изобретательно ищет выходы из многочисленных, ею самой созданных тупиков с помощью культуры, которая, вместо акваланга, предлагает доктора Сарториуса («Человек-амфибия» Александра Беляева), пересаживающего легкие акул беднякам, которым нет места на Земле.

Утопия цивилизует саму цивилизацию, раздвигая освоенные ею границы телесного, социального и духовного бытия человека, говоря, что должное не только необходимо, но и возможно. Она и в самом деле — фантастическое и только поэтому реальное топливо цивилизационного развития. «Формулы топлива» создаются культурными людьми, понимающими, что утопическое сегодня, при условии его человеческого наполнения, — это реальное завтра. В противном случае мы имеем дело не с утопией, а с антиутопией или с тем, чего быть не должно ни при каких условиях.

Утопия — цель мечты и основание размышления о средствах ее достижения; это мечта, реализованная в субъективной реальности, которая наступает на объективную и не дает ей «уснуть».

«Нас возвышающий обман» — у Пушкина. Нас *стимулирующий* обман — Утопия.

Вечное как естественное, правильное и нормальное — это действительное топливо движения к мечте, реального как дела, а не только благостного о нем размышления.

И. В. Гете в «Фаусте» — великом философском произведении, — вместо сакрального «В начале было Слово» предпочитает «В начале было Дело», так как добро утверждается делом, а истинно калокагатийное Добро должно выдержать проверку на статус вечного.

Понятным становится условие договора Фауста с Мефистофелем: «Когда воскликну я: „Мгновенье, // Прекрасно ты, продлись, стой! — // Готовь мне цепи без смущенья, // Земля — развернись подо мной!“» (Гете 2008, 90).

Остановленное мгновенье означает конец Дела, для которого требуется вечность, а не время. Во времени к добру примешено нечто относительное, и зло оправдывается хотя бы как необходимость «расчистки места» для нового, истинно ценного (см. исторический спор о возможности насилия между И. А. Ильиным и Толстым).

В контексте вечности, который утверждает в светской культуре исключительное философией, — Добро беспримесно, «без кулаков», то есть, собственно и есть Добро как таковое.

Платон здесь укажет на идею Блага, а Толстой — на Иисуса Христа, и в их реальности не усомнится ни тот, ни другой... Теория — разумный снимок момента времени — неизбежно побеждается пышно зеленеющим в вечности древом жизни.

Углубление временного до вечного в утопическом контексте постоянных человеческих усилий пресуществления цивилизации в культуру — прерогатива и цель, миссия и смысл философии. Здесь она *самоопределяется*, как всякий индивид самоопределяется в лоне ее исторического и актуального опыта.

Итак, философия не должна отождествляться с наукой в целом (имея общее с ней содержательное и инструментальное поле) в силу своей специфики — человеческого наполнения как основного; полимодельности, обусловленной персональностью акта философствования; преваляирования ценностного подхода человека к миру над его чисто когнитивным отношением. Философия — и наука, и искусство, а в своем религиозном варианте — и теология, то есть, подобно морали, вездесуща. Это — «соль культуры», в отношении которой полемика о пользе и вреде аналогична гастрономическим или диетологическим спорам (Гегель использовал другое понятие — «совесть культуры», имея в виду не только вечную востребованность философии, что не нужно доказывать, но и ее роль высшего эксперта человечности, в которой нуждается весь массив знаний о мире). Специалисты любого научного направления могут отвергать те или иные мировоззренческие предпосылки своих исследований, но не могут отрицать необходимость философии науки, систематической критики (в духе Канта) своих базовых постулатов и аксиом, методов и приемов получения знаний. Философия располагает на методологических «горизонтах», общих для любой отрасли науки, для всякой конкретной «скважины», пробуренной в толще естественной или человеческой природы. Когда говорят о различиях разных религиозных конфессий, часто пользуются выражением, что «до Бога наши перегородки не доходят...». Об этом можно спорить. «Внизу» же, в том горизонте, который питает различные науки, таких перегородок нет точно. Самые метафизические проблемы, самые схоластические подходы философии образуют мировоззренческие каркасы и рамки, ценностно-вкусовые фильтры, механизмы «спрашивания о главном и целом», которые и отличают широко мыслящего ученого — всегда философа внутри своего предмета —

от позитивистски настроенного специалиста научного профиля.

Философия в своей вездесущности сохраняет уникальную специфику, что требует различения контекстов: «философия-в-другом» и «философия-в-себе», иными словами, существования и сущности, значения и смысла. Ее принципиальная полимодельность, множественность концепций и подходов, воспринимаемых как «перманентный скандал», задана сферой значений, но в контексте смысла философия являет свою уникальную сущность, содержание и миссию в культуре.

Известное различие «объяснения» и «понимания» (В. Дильтей) относит философию ко второму типу миропознания, однако само понимание — это движение от знака к значению, а от него — к смыслу («значению значения»), так что философия не только осмысливает, но и многое «объясняет» в ходе индивидуального опыта (требования майевтики).

В философском опыте индивид не просто нечто познает, но становится самим собой, самоопределяется, реализуя свою сущность и жизненную миссию: через «любовь к мудрости» — ко всему спектру, ко всей лестнице («Пир» Платона) смысложизненных отношений. Нужны ли доказательства пользы философии для человека, желающего стать субъектом своей судьбы?

Философия не столько отвечает на вопросы, сколько ставит их; это «знание о незнании», или проблема. Какая из отраслей культуры, помимо философии, спрашивает об общем, главном и вечном, забираясь в метафизические глубины мира, восходя к теологическим высотам мира сверхъестественного и на этой основе проникая в экзистенциальные основания жизни человека?

Экзистенция реализуется в свободном и ответственном самоосуществлении индивида среди людей, поэтому вершиной философии выступает этика, где человек «выбирает себя самого в абсолютном смысле» (Кьеркегор 1991). Это побуждает к переходу от осмысления идеи морали к самому смыслу ее, от нормативно-регулятивного к смысложизненному содержанию, к «жизнеучительству» (Толстой).

Работа со «значениями» делает философию «арбитром» между цивилизацией и культурой, то есть технико-технологической и духовно-

гуманитарной сторонами жизнедеятельности общества. Однако на уровне смыслов философия — ядро именно культуры как живого движения (Бердяев) к абсолютным началам жизни. Это требует не ограничиваться анализом сущего, но выходить и в другие модальности бытия: желаемого, должного и возможного.

Синтез всех модальностей (а интенция к синтезу вообще — родовое свойство философии, архетипом которого выступают космизм и калокагатия) означает *возможность осуществления желаемого и должного* (это та же калокагатия в модальном измерении).

Акцент на этой возможности выражает *утопическое* начало культуры и философии как ее сердцевины. Утопия — не просто мечта о достойном человека существовании, она — стимулирующее нас размышление о средствах и ограничениях, о возможности в целом такого существования. Важно только, чтобы утопия не обратилась в антиутопию, и здесь опять же важна роль философии, которая способна и саму себя поставить под вопрос (см. название эссе), а значит, может выступать мерилом полезности и вреда процессов и результатов человеческой деятельности.

И еще одно. Нужно ли поднимать разговор о вреде и пользе философии в каждом практическом случае, вспоминая, допустим, совет Сократа жениться и стать как минимум философом... Или басню Крылова о том, как «философ остался без огурцов»? Есть и такой план оценки философии, только она ничего и никого не боится, сама научит мужеству любого, так что и «конкурсное задание» о своей пользе — вреде воспринимает не как «слабину» и свидетельство о неуверенности, а как культурно-педагогическую акцию самоопределения, польза которой несомненна.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

Литература

- Бердяев, Н. А. (2006) *О назначении человека. О рабстве и свободе человека*. М.: АСТ, 637 с.
 Гаврюшин, Н. К. (сост.). (1994) *Смысл жизни: Антология*. М.: Прогресс-Культура, 592 с.
 Гете, И. В. (2008) *Фауст*. М.: Эксмо, 400 с.

- Гуленина, С. В., Стрелец, Ю. Ш. (2004) *Власть совести. Этико-психологическое содержание смысла человеческой жизни*. Оренбург: Оренбургский Государственный Университет, 216 с.
- Гусейнов, А. А. (2009) Философия как утопия для культуры. *Вопросы философии*, № 1, с. 11–16.
- Душенко, К. В. (2001) *Большая книга афоризмов*. М.: ЭКСМО–Пресс, 1056 с.
- Ильин, И. А. (1993) *Путь к очевидности*. М.: Республика, 431 с.
- Кьеркегор, С. (1991) *Или — или*. М.: Арктогея, 420 с.
- Ницше, Ф. (1990) *Сочинения: В 2 т.* М.: Мысль.
- Резник, Ю. М. (2017) *Феноменология человека: бытие возможного*. М.: Канон+, 632 с.
- Стрелец, Ю. Ш. (2012) *Смысл жизни человека: от истории к вечности*. Оренбург: Университет, 620 с.
- Юркевич, П. Д. (1990) *Философские произведения*. М.: Правда, 669 с.

References

- Berdyayev, N. A. (2006) *O naznachenii cheloveka. O rabstve i svobode cheloveka [About the destiny of man. Slavery and Freedom]*. Moscow: AST Publ., 637 p. (In Russian)
- Gavryushin, N. K. (comp.). (1994) *Smysl zhizni: Antologiya [Meaning of life: Anthology]*. Moscow: Progress-Culture Publ., 592 p. (In Russian)
- Goethe, I. V. (2008) *Faust*. Moscow: Eksmo Publ., 400 p. (In Russian)
- Gulenina, S. V., Strelets, Yu. Sh. (2004) *Vlast' sovesti. Etiko-psikhologicheskoe sodержanie smysla chelovecheskoj zhizni [The power of conscience. Ethical and psychological content of the meaning of human life]*. Orenburg: Orenburg State University Publ., 216 p. (In Russian)
- Guseynov, A. A. (2009) *Filosofiya kak utopiya dlya kul'tury [Philosophy as a utopia for culture]*. *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 11–17. (In Russian)
- Dushenko, K. V. (2001) *Bol'shaya kniga aforizmov [The big book of aphorisms]*. Moscow: EKSMO-Press Publ., 1056 p. (In Russian)
- Il'in, I. A. (1993) *Put' k ochevidnosti [The path to evidence]*. Moscow: Respublika Publ., 431 p. (In Russian)
- Kierkegaard, S. (1991) *Ili — ili [Either—or]*. Moscow: Arktogey Publ., 420 p. (In Russian)
- Nietzsche, F. (1990) *Works: In 2 vols.* Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Reznik, Yu. M. (2017) *Fenomenologiya cheloveka: bytie vozmozhnogo [Human Phenomenology: Being is possible]*. Moscow: Kanon+ Publ., 632 p. (In Russian)
- Strelets, Yu. S. (2012) *Smysl zhizni cheloveka: ot istorii k vechnosti [The meaning of human life: From history to eternity]*. Orenburg: Universitet Publ., 620 p. (In Russian)
- Yurkevich, P. D. (1990) *Filosofskie proizvedeniya [Philosophical works]*. Moscow: Pravda Publ., 669 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Юрий Шлемович Стрелец

SPIN-код: 6779-9530, e-mail: streletsyurii@mail.ru

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии Оренбургского государственного университета

Author

Yury Sh. Strelets

SPIN: 6779-9530, e-mail: streletsyurii@mail.ru

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University



Check for updates

Публикации и переводы

УДК 72.035(410.1)35

EDN TINFHW

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-165-176>

Огастес Пьюджин: архитектор как консервативный революционер

В. В. Дегтярев ^{✉1}

¹ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Россия, 191186, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

Для цитирования:

Дегтярев, В. В. (2022) Огастес Пьюджин: архитектор как консервативный революционер. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 165–176. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-165-176>
EDN TINFHW

Получена 11 октября 2022;
принята 9 ноября 2022.

Финансирование: Исследование не имело финансовой поддержки.

Права: © В. В. Дегтярев (2022). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. Английский архитектор О. У. Пьюджин (1812–1852) заслуженно считается одним из крупнейших деятелей архитектуры XIX века и реформатором влиятельного движения готического возрождения. Тем не менее, попытки сформулировать значение Пьюджина и характер его воздействия на архитектуру сталкиваются со значительными трудностями. Ни изучение построек Пьюджина, ни анализ его многочисленных публицистических сочинений не дают ответа на вопрос о том, почему именно он стал культовой фигурой для архитекторов своего поколения. На наш взгляд, значение Пьюджина заключается в создании целостного — на уровне Gesamtkunstwerk'a — образа готического мира, из которого позднейшие архитекторы могли заимствовать отдельные аспекты. Более того, обсуждение неоготического проекта Пьюджина в терминах тотального произведения искусства дает ключ к пониманию того влияния, которое Пьюджин оказал на современников и ближайших потомков. Не будучи знакомым с идеями Рихарда Вагнера, Пьюджин тем не менее описывает средневековую Англию как целостный, полностью готический мир, демонстрирующий единство формы и содержания на всех уровнях — от самой скромной повседневной утвари до городского пространства как такового, и в силу этого представляющий собой тотальное произведение искусства. Как архитектор, во главу угла своего эстетически организованного общества он ставит архитектуру, словно предполагая, что архитектурные формы готики сами по себе способны транслировать христианские (т. е. католические) истины. То состояние сознания и культуры, которое Пьюджин стремился реконструировать, было способно к объединению искусства и «жизни» на основе католического вероучения. Именно единое католическое мировоззрение Средних веков могло, по мысли Пьюджина, объединить повседневную жизнь и высокое искусство, подчинив их вере или, точнее, сделав их составными частями последней.

Ключевые слова: Пьюджин, архитектура, градостроительство, готическое возрождение, «Противопоставления», манифест, католичество, эстетика, этика, Средние века, Реформация

Augustus Pugin: An architect as a conservative revolutionary

V. V. Degtyarev✉¹

¹ Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

For citation:

Degtyarev, V. V.
(2022) Augustus Pugin: An architect as a conservative revolutionary. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 165–176. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-165-176>
EDN TINFW

Received 11 October 2022;
accepted 9 November 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © V. V. Degtyarev (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. Augustus Welby Northmore Pugin (1812–1852) has come to be known as the most influential figure among all the masters of the 19th century Gothic revival. However, the nature of his influence on his contemporaries (evident for them) looks rather enigmatic a century and a half later. For us, the inconsistency of Pugin's texts, his obvious logical flaws and the general unreality of his Gothic project seems striking. All this should somehow fit in with that tremendous effect his writings produced on the 19th-century architectural thought. The paper is an attempt to discuss Pugin's personal version of Gothic Revival in terms of *Gesamtkunstwerk* which may help us eliminate the contradiction. Unaware of Richard Wagner's ideas, Pugin depicts Medieval England as an integrated Gothic world demonstrating unity of form and content at every level, from the humblest everyday utensils to the organization of space, thus forming a comprehensive work of art. An architect in the first place, Pugin places architecture at the core of the proposed integrated society as if the Gothic forms themselves could carry a clear message and spread Christian (i. e., Catholic) values. The state of mind and culture he was seeking for was capable of marrying art and life on the grounds of Catholicism. It was the universal medieval Catholic worldview that unified life and art, making them both subordinate to religion or, to be more exact, its integral parts.

Keywords: Pugin, architecture, city planning, Gothic revival, *Contrasts*, manifesto, aesthetics, morality, Catholicism, Middle Ages, Reformation

Статья выполнена по материалам кандидатской диссертации Дегтярева Владислава Владимировича «Феномен неоготики в истории архитектурной культуры и творчество архитектора Огастеса Уэлби Пьюджина» (2021).

Огастес Уэлби Пьюджин (1812–1852) — плодовитый архитектор, дизайнер и публицист, автор множества церковных и гражданских построек, соавтор Зданий парламента в Лондоне и автор трактата «Противопоставления», традиционно считается ключевой фигурой движения Готического возрождения (Gothic Revival) XIX века и успешным его реформатором. Тем самым значение Пьюджина ограничивается XIX веком. Предпринимались также попытки вписать Пьюджина в историю Современной архитектуры (т. е. модернизма XX века), не имевшие, впрочем, особого успеха.

В литературе до сих пор господствует мнение, восходящее к высказываниям современников Пьюджина, что благодаря его усилиям Готическое возрождение в середине XIX столетия перешло от фантазий «в готическом вкусе», характерных для XVIII – начала XIX века, к точному воспроизведению средневековых образцов. При этом особенности личности, образования и мировоззрения Пьюджина, как и характер его лите-

ратурного и архитектурного наследия, в подобных рассуждениях не учитываются или отходят на второй план. Вопрос же о том, какое значение имела верность средневековым прообразам для развития архитектуры второй половины XIX века и для решения ее специфических задач, как правило, даже не ставится.

Исследователи, как старые, так и современные, не уделяют должного внимания не только несоответствию между намерениями Пьюджина и теми формами, которые приняло его влияние, но и маргинальному характеру самой личности Пьюджина, проявлявшемуся как в его положении внутри архитектурного сообщества 1830–1850-х годов, так и в его деятельности архитектора и публициста.

На первый взгляд кажется, что католические убеждения Пьюджина и его высокоидеологизированный взгляд на архитектуру, необычные для архитектурного сообщества Англии середины и второй половины XIX века, должны были бы явиться препятствием для восприятия его деятельности.

Так, архитектурный критик Джон Саммерсон в статье, посвященной архитектору Уильяму Баттерфилду (1949), писал о Пьюджине следующее: «Пьюджин перешел в католичество, поэтому его вклад в англиканское церковное строительство был равен нулю» (Summerson

1998, 163). Легко заметить, что это утверждение не соответствует действительности: Джордж Гилберт Скотт и многие другие деятели Готического возрождения не были католиками, но признавали влияние Пьюджина. Следовательно, современники сумели разглядеть в послании Пьюджина некоторый важный для них смысл, лишь частично совпадающий с его собственными устремлениями.

Что же касается анахронических для середины XIX века взглядов Пьюджина на историю вообще и историю архитектуры в частности, то они, парадоксальным образом, даже способствовали успеху его пропаганды готики.

Эта пропаганда оказалась настолько успешной, что основные печатные работы Пьюджина — «Противопоставления» (Pugin 2003) и «Истинные принципы остроконечной или христианской архитектуры» (Пьюджин 2012) — переиздаются до сих пор с комментариями, которые носят, как правило, апологетический характер и глубоко традиционны (Brittain-Catlin 2003). Попытки переосмыслить роль Пьюджина предпринимались лишь дважды, причем с противоположных позиций. В первый раз это было сделано ученицей Николауса Певзнера Фиби Стентон (Stanton 1954), пытавшейся вписать Пьюджина в историю Современного движения на правах прото-функционалиста, что могло быть достигнуто только через принижение значимости как католического, так и собственно готического аспекта его деятельности. Во второй раз такая попытка переосмысления была предпринята Дэвидом Уоткином (Watkin 1977), подвергшим текст Пьюджина анализу с точки зрения навязывания архитектуре морального императива. В трактовке Уоткина Пьюджин оказывается прямым предшественником Ле Корбюзье и других модернистов XX века, оценивавших архитектуру с этических позиций и приписывавших определенному архитектурному стилю нравственное превосходство над другими стилями.

Возможно, любой разговор о роли художника в развитии искусства стоит корректировать с учетом предзаданности культурных процессов. Так, процессы, происходившие в английской культуре середины XIX века, превратили Пьюджина из ретрограда, стремившегося воссоздать прошлое в его определяющих чертах, в прогрессивного архитектора, повлиявшего на будущее.

Отношение Пьюджина к тем интеллектуальным явлениям (историзм и романтизм), которые

определили облик культуры большей части XIX столетия, было сложным. Не будет преувеличением сказать, что реконструкция средневековых культурных форм была для Пьюджина средством остановить историю. Судя по его текстам, Пьюджин был склонен сильно преувеличивать преемственность общественных и политических институтов Англии первой половины XIX века по отношению к Средним векам и, соответственно, преуменьшать социально-психологические последствия Реформации.

Историзм можно определить как попытку коррекции современной культуры на основании образцов, позаимствованных из прошлых состояний культуры. Если же рассуждать в терминах динамически развивающихся процессов, а не статичных прообразов, т. е. в духе истористских представлений XIX века, а не предмодерных взглядов, унаследованных Пьюджином из антикварной литературы XVII–XVIII века, тогда следует говорить об альтернативных моделях развития культуры, разрывающих преемственность с ее предшествующим состоянием и устанавливающих новые отношения преемственности.

Различные формы преемственности определяли идеологический и религиозный подтекст Готического возрождения в течение полутора веков — с начала XVII столетия и почти до самого конца XVIII. Пьюджин не только обнаруживает связь с этой традицией (осуществляя ее через голову своих непосредственных предшественников — архитекторов позднегеоргианского времени), но и доводит ее до наивысшей степени радикальности — до Gesamtkunstwerk'a, предвосхищая тем самым идеи Рихарда Вагнера. Там, где идеологически мотивированные адепты готики ограничивались знаками, Пьюджин настаивает на воспроизведении всего контекста, пытаясь архитектурными средствами возродить средневековое общество во всей его целостности.

Идеальный город Пьюджина, возникающий на иллюстрациях к трактату «Противопоставления», живописен, но главное — он демонстрирует совершенно другую иерархию объектов и пространств, нежели раннекапиталистический: его пространство подчинено вертикалям церковных шпилей. План города у Пьюджина отсутствует, но из того, что он неоднократно говорил об истинной живописности, происходящей от наилучшего решения функциональных задач, можно предположить, что подчинение города предзаданным геометрическим схемам (в том числе в варианте гипподамовой планировки или барочных перспектив) вызвало бы у него решительный протест.

По словам Ф. Стентон, то средство, которое предлагал Пьюджин, чтобы излечить современный ему мир, было утопией — «утопией духа, церкви и искусств» (Stanton 1972, 92). Если и можно говорить об утопии Пьюджина (нам представляется, что его взгляды не были настолько структурированы), то это — иерархическая утопия. В таком смысле он оказывается консерватором, хотя и говорит не о сословности, а о средневековой иерархии служения, пронизывающей как общество, так и материальный мир и применимой как к зданиям (типам зданий), так и к людям. Тем не менее, сам Пьюджин, как и полагается художнику эпохи романтизма, претендует на высокое место в этой иерархии: он видит себя не простым ремесленником, но человеком, способным выносить суждения если и не богословского характера, то приближающиеся к ним.

Несколькими поколениями раньше желание Пьюджина сделаться средневековым человеком могло бы принять форму игры, как это произошло в случае английского коллекционера и писателя Хораса Уолпола (1717–1797), от которого часто отсчитывают хронологию Готического возрождения. Уолпол написал фантастический роман «Замок Отранто», положивший начало готической традиции в литературе, но более всего он известен как владелец загородного дома Строберри-Хилл (Туикнем, ныне в черте Лондона), несколько десятилетий подряд перестраивавшегося в подобие сказочного замка.

Как позднее писал Вальтер Скотт, Уолпол «любил, по выражению одного сатирика, “глядеть на готические игрушки сквозь готические стекла”; загородный дом в Стробери Хилле, где он поселился, оброс добавочными пристройками — турелями, башнями, галереями и переходами — и постепенно превратился в настоящий феодальный замок, в котором, гармонируя с лепными карнизами, резными панелями и витражами, повсюду красовалось соответствующее убранство, состоящее из гербов, девизов, перекрещенных копий и всевозможных рыцарских доспехов. Готический орден [ордер — В. Д.] приобрел ныне повсеместное распространение и возобладаст столь безраздельно, что нас, пожалуй, даже удивило бы, если бы деревенский дом какого-нибудь купца, удалившегося от дел, не являл нашему взору снаружи — стрельчатых окон с цветными стеклами, а внутри — кухонного буфета в виде церковного алтаря и если бы передняя стенка свинарника при доме не была скопирована с фасада старинной часовни. Но в середине восемнадцатого столетия, когда м-р Уолпол начал вводить готический стиль

и демонстрировать, как орнаменты, присущие храмам и монументам, могут употребляться для украшения каминов, потолков, окон и балюстрад, он не применялся к требованиям господствующей моды, а доставлял удовлетворение собственному вкусу, воплощая свои грезы в романтическом облике воздвигнутого им здания» (Скотт 1967, 233–234).

Именно эту традицию Пьюджин искренне ненавидел за несерьезность, которая казалась ему лживостью. Георгианская склонность к игре в ассоциации, напоминающая постмодернизм конца XX века, порождала не только каминные и книжные шкафы Уолпола в виде готических порталов, но и целые здания, подобные замку семейства Шелли в Сассексе (ок. 1790), где один из фасадов классицистический, а другой — готический, причем они были построены одновременно. Подобную атмосферу Пьюджин отрицал со всей страстью неопита, но причислять его к нарождавшемуся поколению носителей викторианской серьезности также было бы неверно. Если по своему темпераменту Пьюджин и принадлежал к числу романтических виртуозов, превращавших, подобно Паганини, любой творческий акт в эксцесс (и в этом смысле — предшественником Антонио Гауди и современных “starchitects”), то в интеллектуальном смысле он оставался таким же барочным антиквариумом, как и авторы вдохновлявших его трактатов XVII столетия — Уильям Дагдейл или Генри Спелман. Романтикам были нужны следы прошлого в настоящем, подчеркивающие эстетическую и психологическую значимость дистанции между «тогда» и «сейчас». Пьюджин, напротив, стремился эту дистанцию ликвидировать, преобразовав настоящее по образцу прошлого.

Самое любопытное, однако, в том, что утопическая традиция, которой Пьюджин при всех оговорках наследует, не имеет к Средневековью ни малейшего отношения. Архитекторы Ренессанса, создававшие проекты идеальных городов, полагали, что их гармоничное устройство способно сформировать идеального человека и гражданина. Возможно, такое убеждение в прямом воздействии архитектуры на состояние умов важнее для морализаторских течений архитектурной мысли, нежели предположение о необходимости соответствия неким законам истории. Логика Пьюджина полностью совпадает с логикой ренессансных утопистов, как бы он сам ни старался убедить нас в обратном. Сергей Ситар в книге «Архитектура внешнего мира» (Ситар 2013) демонстрирует, что не только доводы Виолле-ле-Дюка в пользу возрожде-

ния готики представляли собой инвертированные аргументы Леона-Баттиста Альберти, обосновывавшего возрождение античности, но и культурные ситуации, в которых они действовали, обнаруживают структурное сходство. И Альберти, и Виолле, по словам Ситара, «отталкиваются от острого переживания этического и (затем) политического кризиса текущей эпохи, обнаруживая при этом опору или проблеск надежды в полузабытых памятниках отдаленной во времени, но все же собственной, “родовой” культуры. Однако если все так просто — если взятая на вооружение Виолле-ле-Дюком идеология “возрождения утраченных корней” есть всего лишь зеркальное отражение культурного кредо Ренессанса (с некоторым сдвигом по временной оси), — тогда получается, что его концепция на самом глубоком, структурном уровне воспроизводит историческую позицию его идеологических противников, то есть по существу является всего лишь ее калькой с обратным знаком» (Ситар 2013, 177).

Пожалуй, мы с полным основанием можем заменить в этой цитате имя Виолле именем Пьюджина — даже несмотря на то, что его полемические высказывания не были столь же логически проработаны, как сочинения французского архитектора. Но все эти попытки создать Средневековье заново, отталкиваясь от индивидуализма Нового времени — не оборачиваются ли они маскарадом, пусть он и должен (по мысли автора) охватить весь мир? Персонаж романа Г. К. Честертон «Возвращение Дон Кихота», сыграв свою роль в любительском спектакле, отказывается снять средневековые одежды, и это меняет общество. Пьюджин и сам во время работы любил наряжаться в некое подобие монашеского плаща или хламиды. Построив готический дом для себя, он, кажется, задумывался о готических домах для всех. И все же свойственная нашему герою привычка все время соотносить внутреннее и внешнее современна по своей сути, поскольку вряд ли могла сформироваться раньше возникновения сентиментализма в литературе.

Строители готических павильонов в парках XVIII века говорили о богатстве смыслов и непредсказуемых ассоциациях, т. е. рассуждали и действовали в рамках модерна, адресуя свое послание индивидууму, который (в рамках своего индивидуального опыта и не до конца предсказуемых реакций) мог его и не понять. Пьюджин стремится вернуться к до-модерну, к состоянию до- и над-индивидуального единства. К сожалению, его рассуждения об упадке архитектуры и связанном с ним буквально

до отождествления упадке религиозного чувства не подкрепляются никакими предположениями о возможных механизмах этих связей.

В книге Джозефа Мордант Крука «Дилемма стиля» (Mordaunt Crook 1987) говорится, что в качестве причины, мешавшей викторианству обрести единый стиль, авторы XIX века называли слишком тщательное изучение истории архитектуры: якобы наука убивает творчество. Очевидно, что это не так, поскольку во времена ар-нуво и ар-деко историю архитектуры знали еще лучше, да и количество известных к тому времени исторических стилей увеличилось. Оставался еще один выход: попытаться локализовать в истории золотой век, когда желания и возможности культуры были едины. В этом смысле Пьюджин — истинный сын своего времени, он только более последователен, чем большая часть архитектурных мыслителей, в указании на Великую Утраченную Традицию, вместе с которой из искусства ушла жизнь.

Если радикально антипрогрессистская позиция возможна, то вот она. Будь Пьюджин чуть последовательнее, он мог бы заявить, что средневековая архитектура и средневековое общество суть вечные и совершенные образцы, разрушить которые не в силах ни производственные отношения, ни какое бы то ни было новое знание.

Очевидно, что архитектура не занимается изучением прошлого, но принимает какой-либо из имеющихся в арсенале соответствующей культуры способов взаимодействия с прошлым. Специфичен ли этот способ для архитектуры, или же он некритически переносится из общекультурных установок? — так можно сформулировать один из возникающих по ходу дела вопросов.

Другой вопрос — для чего вообще как-то обращаться к прошлому? — может восприниматься как правомерный только в рамках парадигмы модернизма, подразумевающей, что опыт прошлых решений возникающих перед нами задач (т. е. традиция в наиболее фундаментальном смысле) обесценивается самим течением времени (Ассман 2017).

Существуют всего два возможных ответа на этот вопрос:

- 1) прошлое служит образцом для подражания и/или с ним ведется дискуссия;
- 2) прошлое служит поводом и мишенью для иронического высказывания.

В первом случае прошлое считается превосходящим настоящее, во втором, на первый взгляд, наоборот, хотя возможна и противоположная

трактовка: настоящее оценивается настолько низко, что представляется неспособным даже на прямое подражание. В таком ключе можно трактовать многие произведения архитектуры постмодернизма, например, Piazza di Italia Чарльза Мура в Новом Орлеане (1978).

Интересно, что модернисты воспринимают любое обращение к историческим формам как пастиш, будучи заранее убежденными, что их воспроизведение здесь и сейчас будет качественно отличным от оригинала, возникшего в других социально-исторических условиях. Это расхожее понимание совпадает с трактовкой понятия пастиша Фредериком Джеймисоном, объясняющим его как повторение некоего оригинала, приобретающее иронический характер в силу самого принципа воспроизведения, неспособного обеспечить создание точной копии (из-за накопления ошибок при копировании). Пастиш, и это важно, отличается от пародии тем, что не содержит указания на норму, т. е. понятие нормы, исходя из которого можно что бы то ни было высмеивать, в современной культурной ситуации оказалось утраченным. В силу этого пастиш эстетически нейтрален и (как не преминул бы отметить Пьюджин) этически несостоятелен.

Как пишет Джеймисон в своей книге «Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма» (1991), «подобно пародии, пастиш есть имитация своеобразного стиля, необычного или уникального, языковая маска, речь на мертвом языке. Но это нейтральная практика подобной мимикрии, не имеющая внутренних мотивов пародии, лишённая сатирического импульса, не ведающая ни смеха, ни какого бы то ни было убеждения в том, что помимо замаскированного на время извращенного языка, все-таки существует и здоровая лингвистическая нормальность» (Jameson 1991, 16).

Ситуацию, в которой в XIX веке оказалась архитектура, можно охарактеризовать, сильно упрощая, как арену борьбы между пастишами и серьезными попытками возрождения (revival) исторических форм. Модельным объектом для рассмотрения такой ситуации следует считать английскую архитектуру, в которой процессы распада стилистического единства проявились значительно раньше, нежели в архитектуре континентальной Европы. Ханс Зедльмайр в «Утрате середины» называет Англию классической страной с точки зрения изучения культурных процессов начала XIX века (Зедльмайр 2008, 190), и мы не можем с ним не согласиться. Мы даже считаем нужным распространить это замечание на весь XIX век, что нетрудно сделать

хотя бы потому, что представления о прогрессе и об эволюции, ключевые для интеллектуальной атмосферы середины и второй половины столетия, имеют английское происхождение.

Важность фигуры Пьюджина — и как архитектора, и как публициста — в таком контексте не вызывает сомнений: считается, что он осуществляет переориентацию Готического возрождения с пастишей на последовательную реконструкцию средневековой архитектуры.

Как убежденный католик, Пьюджин полагал, что Реформация была ошибкой, и отказ от готических форм в пользу античных явился следствием упадка нравственного начала в архитектуре. Уже из этого видно, что позиция Пьюджина как архитектора не соответствует представлению об «эkleктике» XIX века в понимании советских авторов, поскольку речь идет не о свободном выборе стилевого прототипа, а о необходимости (надличностной и, возможно, над-исторической), диктующей такой выбор¹. Для Пьюджина, в отличие от большинства архитекторов его поколения, обращение к готике оказывается этическим выбором.

Но было бы недальновидно принимать на веру утверждения Пьюджина, что само по себе воссоздание готической архитектуры способно оздоровить общество, вернув его к средневековой вере и средневековой корпоративности. Здесь предполагается далеко не очевидная мыслительная операция, согласно которой, архитектурные формы обладают суггестивным потенциалом и, если мы искренне и точно воспроизводим внешние формы какой-либо эпохи, мы тем самым воссоздадим и ее ментальное содержание.

Представление о суггестивной силе архитектуры играет важную роль в нашем восприятии архитектурной среды. Из него происходит и жизнестроительный пафос Ле Корбюзье (при замене исторических форм на геометрически-рациональные), и не менее жизнестроительный пафос всех реконструкторов прошлого, работавших в XX веке, в диапазоне от И. А. Фомина до нашего современника Куинлена Терри. Пьюджина следует считать родоначальником этой традиции и, соответственно, предшественником архитектурного модернизма.

¹ Сам термин «эkleктика» в советской литературе трактуется двойственным образом: как свободный выбор исторического стиля среди нескольких возможных и, одновременно, как возможность соединять в одной композиции формы разного происхождения.

Классицизм понимал обращение к греко-римской архитектуре чисто формалистически: есть некая героическая эпоха, единственная на всю историю, и мы воспроизводим формы этой эпохи в некотором нашем настоящем не потому, что собираемся воссоздать эту героическую эпоху (сколько бы мы ни восхищались ее достоинствами), а лишь потому, что ее эстетика — самое совершенное из того, что мы знаем. Отсюда происходит отмечавшаяся многими лабильность содержания классицизма: в XVIII веке античные формы были свободны от прямых ассоциаций со злободневными политическими идеями.

Историзм в этом смысле подходит гораздо ближе к мифологическому сознанию: воспроизводя формы давно прошедшей героической эпохи, мы действительно желаем, чтобы она повторилась. И она повторяется постольку, поскольку мы делаем то же, что и строители XIII века. Поэтому готика для Пьюджина намертво связана с католичеством, вне которого XIII столетие непредставимо.

Античные формы для классицизма представляют собой механизмы памяти. Речь в данном случае идет о соотношении себя с вечным образцом без потери собственной индивидуальности. Временной (и культурной) разрыв между «здесь» и «там» делается постоянным предметом рефлексии, но никаких попыток устранить этот разрыв не предпринимается. Не предполагается и истории как процесса направленных изменений тех же самых архитектурных форм. Идею же смены парадигм (античность — средневековье — ренессанс) можно соотнести с представлением о золотом веке и сменяющих друг друга периодах упадка. Упадок не есть результат исторического развития, он вызван отсутствием благодати, удалением от райского состояния: с последовательной сменой поколений накапливается порча, вот и все. История в нашем понимании — система причинно-следственных связей; здесь же каузальная цепочка только одна: после Грехопадения (или любого другого ключевого события) все стало иначе.

Деятельность Пьюджина преследует совершенно другую, нежели классицизм, цель — *отождествиться* с образцом. Если история в определенный момент повернула в ложном направлении, следует вернуться в точку развилки и выбрать другое направление. При этом все то, что в реальности происходило после избранного нами момента, мыслится несуществующим.

Как только архаический человек осознает течение времени, он начинает искать способы его нейтрализовать. Так же и история сразу

становится предметом критики, цель которой заключается в поиске способа устранить историю. Если условный представитель архаического общества возвращает героическую эпоху во время исполнения обряда и на то время, пока обряд продолжается, то Пьюджин намерен вернуть ее навсегда, сняв различие между сакральным и бытовым временем.

Историзм, как пишет Патрик Хаттон, «был основан на предположении, что человечество, когда-то получившее определенный опыт, может вновь его воссоздать. Задача историков, как предполагалось доктриной, в том, чтобы вновь проникнуть в сознание исторических деятелей, каким бы странным и чуждым оно ни было бы... На самом деле сторонники [историзма] призывали историков воссоздать историческое воображение. Их целью стало стремление воспроизвести мир в памяти так, как он когда-то воспринимался. <...> Некоторые из них (особенно из числа историков-романтиков начала девятнадцатого столетия) ставили ударение на моменте повторения. Они верили, что задача историков состоит в том, чтобы воскресить ментальность прошлого, в буквальном смысле утвердить традицию, оживив ее образы вновь» (Хаттон 2003, 27–28). Такая реконструкция, на наш взгляд, во многом совпадает с намерениями Пьюджина.

Из приведенной выше цитаты можно выделить два положения, связь которых кажется нам проблематичной:

- 1) ментальность людей прошедших эпох кардинально отличалась от нашей (т. е. от ментальности фиксирующего ее историка);
- 2) тем не менее, она не просто доступна анализу на основании соответствующих памятников (что пока не вызывает возражений), но и может быть *в полном объеме* реконструирована.

Нам представляется, что второе положение никоим образом не следует из первого. Более того — эти два тезиса принадлежат к различным парадигмам. Оптимизм второго тезиса сейчас выглядит странным и ничем не обоснованным. Напротив, утверждение о том, что наше представление о прошлом всегда будет ограниченным и, следовательно, сколько-нибудь цельная реконструкция ментальности другой эпохи невозможна, не вызывает у нас интуитивного неприятия.

По-видимому, Пьюджину было знакомо представление о коллективной исторической памяти, равно как и средства воздействия на нее. Однако Пьюджин не исследует прошлое

отстраненно, как естествоиспытатель. Для него ценность прошлого есть абсолютная ценность. Надо вернуться в Средние века и разыграть последующую историю по-другому. «Конечно, Англия уже не та, что в 1440 году, — писал Пьюджин своему патрону графу Шрусбери, — но нам нужно вернуть ее в то состояние» (Mordaunt Crook 1987, 48).

Совершенное историографами конца XVIII века открытие Истории (как последовательного изменения общественных институтов и человеческих артефактов) привело к переменам в архитектурной теории. Теперь античность оказалась встроена во временную последовательность исторических стилей — на правах одного из них. Ренессанс или классицизм — такие же исторические стили, как готический или древнеегипетский, не лучше и не хуже.

Позиция Пьюджина в этом смысле внутренне противоречива. Для него готика представляет собой высшее проявление духа в архитектуре (и в этом смысле абсолютна). Но это такой абсолют, который может быть точно локализован во времени, что есть противоречие в определении. Историческое знание позитивистского толка этот абсолют разрушает, показывая развитие архитектурного стиля от зарождения до полного разложения. «Полнота реализации» (духа или стиля) оказывается не более чем фикцией нашего восприятия, т. к. не может быть зафиксирована на историческом материале. Тогда закономерно возникает желание прибегнуть к комбинаторике: композицию одного памятника соединяем с деталями другого.

Историзм возникает тогда, когда появляется возможность воспринять традицию как единое целое, отделенное от современности, от непосредственно переживаемой жизни, если угодно. С другой стороны, традиция есть то, что доступно не только изучению, но и непосредственному наблюдению и восстановлению.

Было бы логично предположить, что в художественном творчестве прошлое всегда выступает в метафорическом ключе — как обозначение прерванных, но нуждающихся в возобновлении линий развития или образцов, подражание которым способно исправить наличную ситуацию.

Прошлое, таким образом, оказывается одним из способов объективировать идеальную ситуацию. Так, в традиции XVIII века, с наследниками которой Пьюджин активно полемизирует, «готика» выступает как синоним или замена

какого-то другого понятия (будь то «экзотика» или «вера»).

В статье «“XIX столетие” как хронотоп» американский историк Хейден Уайт предлагает перейти от эволюционной к статической модели описания исторического периода, воспользовавшись понятием хронотопа, введенным М. М. Бахтиным.

«Опыт переживания хронотопа, — говорит Уайт, — одновременно и конкретнее, и реальнее, чем любое переживание “периода”, поскольку понятие периода направляет наше внимание на сочетание постоянства и изменения, преемственности и разрыва связи, хронотоп же имеет дело с социальными системами принуждений, наказаний, с допустимыми видами сублимации, со стратегиями подчинения и господства, тактиками исключения, подавления и уничтожения, порожденными локальными социальными кодами» (White 1987, 123).

Нам таким образом предлагают отказаться от эволюционных схем, от всякого представления о «развитии» и вернуться, говоря словами Мишеля Фуко (Фуко 1994), к Естественной истории, к тщательно исполненной, но статичной классификации, подобной шахматной доске. Вместо процессов мы должны думать о том, что Уайт называет «духовным картированием», т. е. о пространстве возможностей, о комбинаторике, о возможных и невозможных сочетаниях признаков.

«Хронотоп, — сообщает нам Уайт, — непосредственно доступен анализу через изучение как хроник общества, так и свидетельств отдельных писателей, романистов, поэтов, журналистов, эпистографов, мемуаристов, ученых, философов — и т. д., и т. п. — чья работа позволяет нам начертить набор “духовных карт” данного времени, места и состояния культуры...» (White 1987, 124). Представления же о «развитии» согласно Уайту плохи уже тем, что настаивают на аналогии между биологическими процессами и историческими событиями, подразумевая неизбежность случившихся перемен и предрешенный характер истории.

Вот что пишет Уайт, отталкиваясь от анализа романа Джозефа Конрада «Лорд Джим», произведенного Фредериком Джеймисоном: «...хронотоп направляет наше внимание на практические условия возможности одновременно мысли и действия, сознания и деятельности в рамках обособленных milieux (сред обитания)... Микрокосмы “замка”, “дороги”, “столичного бульвара”, “трущоб промышленного города”, “колонийального форпоста”, “салона” не только структурированы социально, но также,

что всего важнее, представляют собой вымышленные пространства (каждое – со своим особым переживанием времени), внутри которых тела и души участников и их возможные отношения с другими... жестко определены» (White 1987, 122).

Однако и сам Бахтин в работе «Формы времени и хронотопа в романе» упоминает традицию литературной готики и ее создателя (Бахтин 1975, 394–395). Хорас Уолпол, разрабатывая канон готического повествования, оперирует набором функционально определенных локаций. Микрокосмы, такие, как «двор замка», «подземелье», «часовня» и все остальные, возникающие на страницах «Замка Отранто», служат декорациями для таинственных и невероятных событий, там раскрываются тайны, нарушаются запреты и срываются покровы с прошлого персонажей.

Уолпол строит свое повествование как игру, т. е. как рассказ о заведомо неправдоподобных событиях. Сходным образом был сконструирован и архитектурный образ Строберри-Хилла, но с акцентом не на мрачность и таинственность, а на игрушечность и несерьезность.

Опираясь на исследование Роже Кайуа «Игры и люди», мы можем констатировать, что игровое пространство дает нам возможность временно перестать быть собой и сделаться кем-то другим (Кайуа 2007). Можно предположить, что игры в экзотику возникают там, где культурные запреты настолько строги, что требуется особые выделенные места, гетеротопии, на которые эти запреты не распространялись бы.

Набор иллюстраций к книге Пьюджина «Противопоставления» также демонстрирует некий набор попарно соотношенных локаций, сходных функционально, но разнесенных по времени (работный дом XIX века vs. средневековый монастырский приют и т. д.). Попарное сопоставление аналогичных локусов XV и XIX столетий производится с целью доказать параллельный упадок эстетики и нравственности (спровоцированный, конечно, Реформацией).

Но, если сравнивать Строберри-Хилл Уолпола и собственный дом Пьюджина «Сент-Огастинз Грейндж», становится ясным различие в их мировоззрении и в их взглядах на готику. Уолпол — богатый дилетант, ничего не воспринимающий слишком всерьез. Его дом есть еще одна из его причуд, своего рода садовый павильон, правда, сильно разросшийся. Дом Пьюджина, напротив, хоть и не свободен от работы на зрителя, представляет собой жилище художника, живущего своим трудом и серьезно относящегося к своим вкусам и пристрастиям.

«Грейндж» обращен в будущее, он намного ближе к Красному дому Уильяма Морриса (1859), нежели к Строберри-Хиллу.

Кеннет Кларк в книге «Готическое возрождение» (1928) (Clark 1974, 64–65) пишет, что среди готического убранства Строберри-Хилла не было буквально ни одного предмета, который был бы сделан из традиционных, т. е. натуральных материалов, а не из гипса или папье-маше. Уолпол остался равнодушен к ремесленной стороне готики, но полностью реализовал ее театральные потенциал (поэтому «поддельные» материалы — далеко не случайность). Пьюджин, переодевавшийся то в средневековые одежды, то в матросский костюм, также был не чужд театризации жизни, но он полностью сосредоточил ее в приватной сфере.

Таким образом, можно видеть, что для Уолпола прошлое было метафорой театральности (или сказочности), а для Пьюджина — подлинности и, в конечном счете, истины. Параллельно с этой трансформацией произошло также изменение статуса готики, которое принято связывать с именем Пьюджина: бывшая во времена Уолпола аристократической причудой, она становится не только эстетическим, но и нравственным идеалом.

Однако представления Пьюджина о готике и о прошлом были восприняты его современниками лишь частично. Более того, зафиксированное в литературе влияние Пьюджина на современную ему архитектуру и архитектурную теорию не совпадает с декларируемыми им принципами и намерениями и в очень малой степени связано с его творческим наследием и способом мышления. Воздействие Пьюджина на архитектуру было влиянием маргинала, действовавшего вопреки установившимся канонам.

Нам представляется, что основной характеристикой личности и деятельности Пьюджина оказывается несводимость к определенным категориям, которая должна была восприниматься (и проявляться в социальных взаимодействиях) как маргинальность. Католик в протестантской стране и эстет среди католиков, антикварий среди архитекторов и архитектор среди антиквариатов — неудивительно, что и современник, и позднейшие критики и исследователи были вынуждены подгонять такую личность под существующие представления.

Это обстоятельство, которое, на первый взгляд, становится препятствием для объективной оценки деятельности Пьюджина, может само стать поводом для содержательных размышлений.

Можно, например, увидеть в Пьюджине всего лишь одного из архитекторов Готического возрождения. Так, объемная (600 страниц) биография Пьюджина, написанная Розмари Хилл, открывается следующим выразительным пассажем: «Если вы путешествуете по Англии или прилетаете в Лондон на самолете, снижающемся над пригородами и вдоль Темзы, вы видите пейзаж, который в значительной мере все еще состоит из небольших домов с островерхими крышами и садов. Среди них возвышаются башни и шпили готических церквей, а рядом то здесь, то там виднеются маленькие сельские школы и большие викторианские ратуши. Архитектурная ткань и в наших городах, и в сельской местности в значительной степени сохранилась с XIX века, и она была бы совершенной другой, если бы не О. У. Пьюджин» (Hill 2007, 1).

Как нам кажется, этот абзац во многом раскрывает сущность восприятия деятельности Пьюджина его современниками и архитекторами последующих поколений, испытавшими его влияние. Особенно полезно было бы сопоставить процитированный текст с подзаголовком работы Хилл: «Пьюджин и создание (дословно «строительство» — В. Д.) романтической Британии». Последователям Пьюджина оказалось нужно не скрупулезное и последовательное воссоздание средневековой архитектуры (а через нее — средневековой духовности), но ее романтизированное подобие — несколько преувеличенное и чрезмерно аффектированное, т. е. примерно такое, какими предстают средневековые персонажи на картинах прерафаэлитов.

Последствием деятельности Пьюджина стало не только распространение вариаций на тему готики, до известной степени повторявших XVIII век (при другой степени осведомленности о первоисточниках и в других масштабах), но и серьезное исследование конструктивных принципов готической архитектуры и их совместимости с новыми строительными технологиями (прежде всего — с металлическими конструкциями). Однако все это было далеко от намерений самого Пьюджина, неоднократно излагавшихся им в печатной форме.

При этом восприятие текстов и высказываний Пьюджина его современниками коренным образом отличается от того образа, который укоренился в литературе последующего времени. Если для архитекторов и архитектурных критиков второй половины XIX века Пьюджин прежде всего — пропагандист готики, временами чрезмерно увлекающийся и не всегда способный соответствовать собственным требова-

ниям, то для наших современников он оказывается автором серии иллюстраций, демонстрирующих глубокое понимание качества городской среды, разрушающейся под натиском раннекапиталистического коммерческого строительства (и в этом отношении близким к Уильяму Моррису).

Обе трактовки наследия Пьюджина сходны в своей однобокости, которая сама по себе есть примета времени и заслуживает нашего внимания. С одной стороны — и те, и другие рационализируют Пьюджина, с другой — оказываются странно безразличными к тому, что он сам считал главным, т. е. к пассаистической части его утопии (насколько здесь вообще можно говорить об утопии). Пьюджин рассматривал возрождение готики как часть более широкого проекта возрождения средневекового христианства и средневекового устройства общества (которое он, следуя своим антикварным источникам, представлял довольно поверхностно, но зато в самых радужных красках). Этот аспект наследия Пьюджина был подхвачен уже в XX веке лидерами Современного движения, хотя и предавшими анафеме архитектуру предыдущего столетия, но позаимствовавшими из этой эпохи представление о возможности изменить мир в благоприятном направлении, изменив его архитектурный облик.

Близость Пьюджина к модернизму и к историзму, как и его несовпадение с этими явлениями, происходят из одного источника. Он не историст, поскольку не ограничивается воспроизведением исторических форм архитектуры, а намерен восстановить мировоззрение и общественный уклад, стоящий за ними, и не модернист, т. к. желает изменить мир, но не как модернисты, а исходя из исторического прецедента. Иными словами, сделаться модернистом ему мешает готика, а стать истористом — то содержание, которое он в нее вкладывает.

Одновременно нельзя не учитывать, что таким уникальным положением в рядах теоретиков архитектуры Пьюджин обязан усвоенному им из сочинений британских антиквариев до-историцистскому представлению о прошлом.

Таким образом, мы можем констатировать явление, которое следовало бы назвать феноменом Пьюджина: истинные намерения влиятельного участника архитектурного процесса не совпадают с тем воздействием, которое он оказывает и на сам архитектурный процесс, и на развитие культуры в целом.

Предлагая вниманию читателя перевод «Противопоставлений» Огастеса Уэлби Пьюджина, мы надеемся не только заполнить досадную лакуну в освоении и осмыслении наследия ар-

хитекторов XIX века, но и показать, что архитектура и архитектурная мысль той эпохи, которую еще недавно было принято считать вторичной и упаднической, были намного сложнее и интереснее, чем мы привыкли думать.

Источники

- Пьюджин, О. У. (2012) Истинные принципы остроконечной или христианской архитектуры. *Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства*, № 1 (7), с. 126–170.
- Pugin, A. W. N. (2003) *Contrasts. True Principles of Pointed or Christian Architecture*. London: Spire Books Publ., 244 p.

Литература

- Ассман, А. (2017) *Распалась связь времен?* М.: Новое литературное обозрение, 272 с.
- Бахтин, М. М. (1975) Формы времени и хронотопа в романе. В кн.: *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Художественная литература, с. 234–407.
- Зедльмайр, Х. (2008) *Утрата середины*. М.: Прогресс-Традиция, 640 с.
- Кайуа, Р. (2007) Игры и люди. Маска и головокружение. В кн.: *Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры*. М.: ОГИ, с. 33–202.
- Ситар, С. (2013) *Архитектура внешнего мира. Искусство проектирования и становление европейских физических представлений*. М.: Новое издательство, 272 с.
- Скотт, В. (1967) О «Замке Отранто» Уолпола. В кн.: *Фантастические повести (Горащий Уолпол. Замок Отранто. Жак Казот. Влюбленный дьявол. Уильям Бекфорд. Ватек)*. Л.: Наука, с. 231–243.
- Фуко, М. (1994) *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб.: А-сэд, 406 с.
- Хаттон, П. (2003) *История как искусство памяти*. СПб.: Владимир Даль, 424 с.
- Brittain-Catlin, T. (2003) Introduction. In: A. W. N. Pugin *Contrasts. True Principles of Pointed or Christian Architecture*. London: Spire Books Publ., pp. 1–7.
- Clark, K. (1974) *The Gothic Revival. An Essay in the History of Taste*. London: Harper & Row Publ., 235 p.
- Hill, R. (2007) *God's Architect. Pugin and the Building of Romantic Britain*. London: Allen Lane Publ., 602 p.
- Jameson, F. (1991) *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 460 p.
- Mordaunt Crook J. M. (1987) *The Dilemma of Style: Architectural ideas from the picturesque to the Post-Modern*. Chicago: Chicago University Press, 348 p.
- Stanton, P. (1954) Pugin: Principles of Design versus Revivalism. *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 13, no. 3, pp. 20–25. <https://doi.org/10.2307/987703>
- Stanton, P. (1972) *Pugin*. New York: The Viking Press, 216 p.
- Summerson, J. (1998) William Butterfield; or, the glory of ugliness. In: *Heavenly Mansions and other essays on architecture*. New York; London: W. W. Norton & Company Publ., pp. 159–176.
- Watkin, D. (1977) *Morality and architecture*. Chicago: Chicago University Press, 126 p.
- White, H. (1987) "The nineteenth century" as chronotope. *Nineteenth-Century Contexts*, vol. 11, no. 2, pp. 119–129.

Sources

- Pugin, A. W. N. (2003) *Contrasts. True Principles of Pointed or Christian Architecture*. London: Spire Books Publ., 244 p. (In English)
- Pugin, A. W. (2012) Istinnye printsipy ostrokonechnoj ili khristianskoj arkhitektury [True principles of pointed or Christian architecture]. *Vestnik PSTGU. Series V. Voprosy istorii i teorii khristianskogo iskusstva — St. Tikhon's University Review. Series V: Problems of History and Theory of Christian Art*, no. 1 (7), pp. 126–170. (In Russian)

References

- Assmann, A. (2017) *Raspalas' svyaz' vremen? [The time is out of joint?]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 272 p. (In Russian)
- Bakhtin, M. M. (1975) Formy vremeni i khronotopa v romane [Forms of time and chronotope in the novel]. In: *Voprosy literatury i estetiki [Questions of literature and aesthetics]*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., pp. 234–407. (In Russian)
- Brittain-Catlin, T. (2003) Introduction. In: A. W. N. Pugin *Contrasts. True Principles of Pointed or Christian Architecture*. London: Spire Books Publ., pp. 1–7. (In English)

- Caillois, R. (2007) *Igry i lyudi. Maska i golovokruzhenie* [Man, Play and Games. Mask and vertigo]. In: *Igry i lyudi. Stat'i i esse po sotsiologii kultury* [Man, Play and Games. Papers and essays on culture sociology]. Moscow: OGI Publ., pp. 33–202. (In Russian)
- Clark, K. (1974) *The Gothic Revival. An Essay in the History of Taste*. London: Harper & Row Publ., 235 p. (In English)
- Foucault, M. (1994) *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of things: An archaeology of the Human Sciences]. Saint Petersburg: A-cad Publ., 406 p. (In Russian)
- Hill, R. (2007) *God's Architect. Pugin and the Building of Romantic Britain*. London: Allen Lane Publ., 602 p. (In English)
- Hutton, P. (2003) *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as an art of memory]. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 424 p. (In Russian)
- Jameson, F. (1991) *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 460 p. (In English)
- Mordaunt Crook J. M. (1987) *The Dilemma of Style: Architectural ideas from the picturesque to the Post-Modern*. Chicago: Chicago University Press, 348 p. (In English)
- Scott, W. (1967) О “Zamke Otranto” Uolpola [On Walpole’s “The Castle of Otranto”]. In: *Fantasticheskiye povesti (Goratsij Uolpol. Zamok Otranto. Zhak Kazot. Vlyublennyj d'yavol. Uil'yam Bekford. Vatek)* [Fantastic tales (Horace Walpole. The Castle of Otranto. Jacques Cazotte. The Devil in Love. William Beckford. Vathek)]. Leningrad: Nauka Publ., pp. 231–243. (In Russian)
- Sedlmayr, H. (2008) *Utrata serediny* [Loss of the middle]. Moscow: Progress-Traditsya Publ., 640 p. (In Russian)
- Sitar, S. (2013) *Arkhitektura vneshnego mira. Iskusstvo proektirovaniya i stanovlenie evropejskikh fizicheskikh predstavlenij* [Architecture of the outer world. The art of designing and the birth of European physical concepts]. Moscow: Novoye izdatel'stvo Publ., 272 p. (In Russian)
- Stanton, P. (1954) Pugin: Principles of Design versus Revivalism. *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 13, no. 3, pp. 20–25. <https://doi.org/10.2307/987703> (In English)
- Stanton, P. (1972) *Pugin*. New York: The Viking Press, 216 p. (In English)
- Summerson, J. (1998) William Butterfield; or, the glory of ugliness. In: *Heavenly Mansions and other essays on architecture*. New York; London: W. W. Norton & Company Publ., pp. 159–176. (In English)
- Watkin, D. (1977) *Morality and architecture*. Chicago: Chicago University Press, 126 p. (In English)
- White, H. (1987) “The nineteenth century” as chronotope. *Nineteenth-Century Contexts*, vol. 11, no. 2, pp. 119–129. (In English)

Сведения об авторе

Владислав Владимирович Дегтярев

ORCID: [0000-0002-7720-2028](https://orcid.org/0000-0002-7720-2028), e-mail: vladislav.degtyarev@gmail.com

Кандидат культурологии, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Author

Vladislav V. Degtyarev

ORCID: [0000-0002-7720-2028](https://orcid.org/0000-0002-7720-2028), e-mail: vladislav.degtyarev@gmail.com

Candidate of Sciences (Cultural Studies), Senior Research Fellow, Herzen State Pedagogical University of Russia



Публикации и переводы

УДК 72.035(410.1)35

EDN ZRZHST

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-177-186>

Противопоставления, или Параллель между Благородными Постройками Средних Веков и соответствующими зданиями наших дней, показывающая нынешний упадок вкуса.

В сопровождении подобающего текста.

Написано О. Уэлби Пьюджином, архитектором.

Глава 1–2

О. У. Пьюджин

Перевод: В. В. Дегтярев^{✉1}

¹ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Россия,
191186, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

Для цитирования: Пьюджин, О. У. Н. (2022) Противопоставления, или Параллель между Благородными Постройками Средних Веков и соответствующими зданиями наших дней, показывающая нынешний упадок вкуса. В сопровождении подобающего текста. Написано О. Уэлби Пьюджином, архитектором. Глава 1–2 (Перевод В. В. Дегтярева). *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 177–186. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-177-186> EDN ZRZHST

Получена 5 октября 2022; принята 11 октября 2022.

Права: © В. В. Дегтярев (2022). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях [лицензии CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Contrasts: Or, A Parallel Between the Noble Edifices of the Middle Ages, and Corresponding Buildings of the Present Day, Shewing the Present Decay of Taste. Accompanied by appropriate Text. By A. Welby Pugin, Architect. Chapter 1–2

Agustus Welby Northmore Pugin

Translated by: V. V. Degtyarev 1

¹ Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

Перевод выполнен по изданию: Pugin, A. W. (1841) *Contrasts: Or, a Parallel between the Noble Edifices of the Middle Ages, and Corresponding Buildings of the Present Day; Shewing the Present Decay of Taste*. London: Charles Dolman Publ., 194 p.

For citation: Pugin, A. W. N. (2022) Contrasts: Or, A Parallel Between the Noble Edifices of the Middle Ages, and Corresponding Buildings of the Present Day, Shewing the Present Decay of Taste. Accompanied by appropriate Text. By A. Welby Pugin, Architect. Chapter 1–2 (Translated by V. V. Degtyarev). *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 177–186. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-177-186> EDN ZRZHST

Received 5 October 2022; accepted 11 October 2022.

Copyright: © V. V. Degtyarev (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Глава I

О чувствах, породивших великие постройки Средних Веков

Если сравнивать Архитектурные произведения 3 минувших столетий с постройками Средневековья, чудесное превосходство последних, несомненно, поразит всякого внимательного зрителя; ум же, естественным образом, будет искать причин, вызвавших к жизни эту глубокую перемену, и стремиться отследить упадок Архитектурного вкуса со времени его первоначального повреждения, вплоть до нынешнего дня, что и образует предмет настоящей книги.

Отметим со всею готовностью, что пробный камень Архитектурной красоты есть соответствие облика здания (*design*) цели, для которой оно предназначено, и что стиль постройки должен настолько соответствовать ее назначению, дабы зритель мог немедленно распознать цель, ради которой она была воздвигнута.

Действуя в соответствии с этим принципом, различные нации породили множество разнообразных стилей Архитектуры, каждый из которых приспособлен к своему климату, обычаям и религии, и именно среди строений этого последнего рода мы ищем самых величественных и долговечных памятников, и нет сомнения в том, что именно религиозные идеи и церемонии этих разных народов имели величайшее и непревзойденное влияние в формировании различных стилей Архитектуры оных.

Чем ближе сопоставляем мы храмы Языческих наций с их религиозными обрядами и церемониями, тем более уверяемся мы в истинности сего предположения.

Каждый их орнамент и каждая деталь имели мистическое наполнение. Пирамида и обелиск Архитектуры Египетской, с ее Лotosовыми капителями, с гигантскими сфинксами и бесчисленными иероглифами, были не только причудливыми Архитектурными сочетаниями и орнаментами, но символами философии и мифологии сей нации.

В Классической архитектуре, опять же, не только формы храмов, разным божествам посвященных, различались, но и Архитектурные ордера и капители были в них разными; и даже лиственный орнамент фризов был символичен. Тот же принцип Архитектуры, порождаемой религиозною верою, мы можем проследить от пещер Элоры до друидических руин в Стоунхендже и Авербери; и во всех этих произведениях Языческой древности мы неизменно

увидим, что и план, и украшения постройки мистичны и символичны.

И неужели единое Христианство, с его возвышенными истинами, с его потрясающими таинствами должно быть ущербно в этом отношении и не обладать символической архитектурой для своих храмов, которая воплощала бы его доктрины и поучала бы его детей? Конечно же, нет: из Христианства возникла архитектура столь величественная, столь возвышенная, столь совершенная, что все порождения древнего язычества меркнут в сравнении с нею, опускаясь до уровня ложных и порочных доктрин, их породивших.

Остроконечная или Христианская Архитектура достойна нашего восхищения куда более, нежели обычные красота или древность — первую можно счесть делом суждения, вторая же, взятая сама по себе, не составляет доказательства превосходства — но только в ней одной можем мы найти *Христианскую веру воплощенную и ее ритуалы — изображенными*.

Три великие доктрины — об искуплении человека жертвою Бога нашего на кресте, о трех равных лицах, в едином Божестве соединенных и о воскресении мертвых — есть основание Христианской архитектуры.

Первая — крест — не только составляет собой план и форму Католической церкви, но и завершает собою каждый шпиль и фронтон, и запечатлена как знак веры на всей алтарной утвари.

Вторую полностью проникнута треугольная форма арки и ее устройство, нервюры, и все детали построек.

Третья находит свое прекрасное воплощение в высоте и вертикальных линиях, которые считались Христианами с самых ранних времен эмблемою воскресения. Согласно древней традиции, по праздникам и во время Пасхи (*during the pascal time*) верующие молились стоя, что намекало на эту великую тайну. Об этом упоминают Тертуллиан и Св. Августин. *Stantes oramus, quod est signum resurrectionis*¹ — и последний Никейский собор воспретил преклонять колена по воскресеньям, а также с Пасхи до Пятидесятницы. Вертикальность, эту признанную эмблему воскресения, мы легко можем счесть причиною, по которой Христиане, стремясь достичь большей высоты при заданной ширине, обратились к стрельчатой арке. Я говорю «обратились», поскольку сама форма

¹ *Augustinus Hipponensis. Epistola 55: 15.* (2022) [Online]. Available at: http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_055_testo.htm (accessed at 28. 02. 2022). (In Latin) — В. Д.

стрельчатой арки относится к глубокой древности, и сам Евклид был о ней превосходно осведомлен. Но не было никакой причины воспользоваться ею, покуда не был установлен вертикальный принцип. До этого Христианские церкви строились с оглядкой на внутреннюю высоту: в саксонских церквях были трифории и клерестории. Но какими бы они ни были высокими в сравнении с плоскими и приземистыми храмами классической античности, лишь введение стрельчатой арки² позволило строителям почти что удвоить высоту здания при неизменной его ширине, что ясно показывает приведенный разрез (иллюстрация). Но не выдают ли все черты и детали церкви, возведенных в течение средних веков, своего происхождения, и не показывают ли, в то же самое время, торжества Христианской истины? Как у самой религии, их основание есть крест, и с него они поднимаются в величии и славе. Высокий неф и хоры вкупе с еще высочайшими башнями, увенчанными пучками пинаклей и шпиелей, направленных к небесам — прекрасные эмблемы светлейшей надежды Христиан и посрамления язычников; крест, высоко вознесенный в славе — знак милости и прощения — венчающий священную постройку и помещенный между гневом Божиим и прегрешениями града.

Изображения святых мучеников, каждый из которых несет орудия жестокой смерти, которыми глупость языческая стремилась выкорчевать, с самыми жизнями их, открывшиеся им истины, заполняют каждую нишу из тех, что обрамляют покатые края дверных проемов. Над ними возвышаются изображения херувимов и владыки небес, перемежаемые патриархами и пророками. Над главным входом расположен купол или страшный суд, божественная милость, радость благословенных душ, отчаяние осужденных. Каких только образов для созерцания не предоставляют эти величественные порталы Христианину, в то время как он приближается к дому молитвы! — и все они тонко продуманы, чтобы вызывать чувства благоговения и благочестия, подобающие святому месту. Но если наружность храма столь смущает душу, то какой же всплеск величия открывается глазу проходящего сквозь ряд величественных столпов, поднимающихся к высокому и украшенному своду! Глаз теряется в лабиринте нефов и боковых часовен; каждое окно лучится священными поучениями и искрится рдеющими священными красками; пол

² Введение четырехцентровой арки можно рассматривать как первый симптом упадка Христианской Архитектуры, основанием которой был вертикальный принцип или остроконечность.

вымощен богатой эмалью, перемежающейся бронзовыми мемориальными досками в честь отошедших душ. Каждая капитель и база исполнены так, чтобы представлять какую-то из священных тайн; огромная алтарная преграда, с лампадами и изображениями, сквозь центральную арку коей, в отдалении, виден высокий алтарь, блистающий золотом и камнями, осененный золотым голубем, земным табернаклем Высочайшего, пред которым горят три негасимые лампы. Свято место сияет; мягкий свет, мерцающие свечи, могилы верных, разнообразных алтари, почитаемые изображения праведных — все соединяется, чтобы наполнить душу благоговением и запечатлеть в ней возвышенность Христианской службы. Когда же глубокие голоса колоколов с высоких кампаний, сзывающие людей в дом молитвы, умолкают и торжественное пение хора заполняет все просторное здание, холодным, воистину, должно быть сердце того, кто не воскликнет вместе с псалмопевцем: *Domine dilexi, decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae*³.

Такое воздействие на человеческую душу может быть произведено лишь теми строениями, весь состав коих порожден людьми, чьи помыслы были всецело проникнуты преданностью той религии, для отправления обрядов коей они были воздвигнуты. Все их усилия направлены были к достижению совершенства; ими двигали намного более благородные побуждения, нежели упования на денежное вознаграждение или даже восторг и восхищение рода человеческого. Они чувствовали себя причастными к одному из самых славных занятий, выпадающих на долю человека — к воздвижению храма, где почитают Бога истинного и живого.

Этим чувством были движимы единообразно как руководитель, замышлявший постройку целиком, так и терпеливый ваятель, чье долото вырезало каждую из разнообразных и прекрасных деталей здания. Это чувством воодушевляло каменщиков древности не прекращать своих усилий, несмотря на тяготы и опасности, пока их гигантские шпили не вздымались к самым областям облаков. Это чувство вдохновляло прежних служителей церкви посвящать свои доходы этой благочестивой задаче, и вкладывать труд собственных рук в завершение работы; и проявления этого чувства можно видеть в каждом из многочисленных сооружений Средних Веков, что, несмотря на великое разнообра-

³ Пс. 25: 8. В синодальном переводе — «Господи! возлюбил я обитель дома Твоего и место жилища славы Твоей» — В. Д.

зие способностей, которое обнаруживают их многочисленные украшения, до сего дня свидетельствует о единой цели, которая воодушевляла их строителей и художников.

Они не заимствовали своих идей из языческих обрядов, и не искали украшений среди идолопоклоннических эмблем чуждого народа. Утверждение и распространение Христианской веры и таинства и церемонии Церкви создали широкое и благородное поле для упражнения их талантов; и неопровержим тот факт, что любого рода художники, процветавшие в те славные времена, черпали сюжеты из этого неиссякаемого источника и направляли свои величайшие усилия на украшение церковных построек.

Вера наших предков, их рвение и, прежде всего, единство сообщали им способность задумывать и возводить те чудесные постройки, что стоят до сих пор, вызывая в нас изумление и восхищение. Они были воздвигнуты для самых торжественных обрядов Христианского служения, когда самый термин «Христианский» имел только одно значение в целом мире; когда слава дома Божьего была для человечества важным делом, когда люди веровали пылко, были щедрыми в своих приношениях, и преданными делу Церкви. Мне известно, что нынешние писатели относят многочисленные церкви, построенные в Средние Века на счет действия суеверия. Если же мы веруем в великую Христианскую истину, свидетельствующую, что нынешняя жизнь есть лишь приготовление к будущей, и что приготовление к будущей жизни составляет наиважнейшее занятие для человека, многочисленность церковных зданий во времена искренней веры может быть истолкована как следствие намного более благородных побуждений, нежели считают обычно.

На это можно возразить, и не без оснований, что, если бы остроконечная Архитектура была следствием Христианской веры, она появилась бы раньше. Но, если мы изучим историю Церкви, мы увидим, что длительный период между утверждением Христианства и расцветом Христианского искусства может быть объяснен самым удовлетворительным образом. Когда Католическая вера была впервые исповедана, все искусство было посвящено служению неправде и непристойности. В то время великие и ужасные гонения первых веков полностью исключили обращение к искусствам среди ранних Христиан. Потрясения, вызванные падением Римской империи, и уничтожившие на время все практические средства искусства, были достаточной причиной для варварского состо-

яния Архитектуры того времени, когда же Христианство распространилось по всей западной Европе, и вдохнуло свое целительное и облагораживающее влияние в сердца обращенных народов, искусство восстало в чистоте и славе; и так же, как оно было ранее посвящено услаждению чувств, ныне оно обратилось к душе и, возвышенное величием таинств Христианства, облагороженное его возвышенными добродетелями, оно достигло совершенства, неизмеримо превосходящего все его бывшие достижения; не сводясь более к чувственному и человеческому, оно посвятило себя духовному и божественному. Христианское искусство явилось естественным следствием развития Католического чувства и набожности; и его упадок следовал из упадка самой веры; и все возобновленные классические постройки, будь то в Католических или в Протестантских странах, есть свидетельства прискорбного отпадения от истинно Католических истин и чувств, что будет показано в нижеследующей главе.

Глава II

О возрожденном языческом начале

«Древние язычники были, по крайней мере, последовательны; в своей архитектуре, в символах и скульптуре они преданно воплощали заблуждения своей мифологии, но современные Католики возродили это нечестие, противореча разуму и составили свои церкви, свои картины, свои изображения из презренных образцов языческого заблуждения, поверженных торжеством Христианской истины, воздвигая храмы распятому искупителю на манер Парфенона и Пантеона, изображая Предвечного Отца, сходным с Юпитером, пресвятую Деву в виде задрапированной Венеры или Юноны, мучеников — как гладиаторов, святых — как сладострастных нимф и ангелов в виде купидонов». — Переведено из: "De l'Etat Actuel de l'Art Religieux en France", par M. le Comte de Montalembert. Paris, 1839.

Не знаменует ли, сколь странно бы это ни было, почти каждое здание, возведенное в течение нескольких последних столетий, что после того, как Христианство всецело отвергло порождения Язычества, с его ложными учениями, и когда под его святым и очищающим влиянием был создан новый возвышенный стиль искусства (во всех отношениях соответствующий его вере и обычаям), его последователи в последующие века забыли это славное достижение

своей религии, чтобы вернуться к развращенной языческой чувственности, столь блестяще побежденной их предшественниками в вере, и обратили святейшие тайны Христианства — ужасное святотатство! — в средство для ее возобновления.⁴ Однако любая церковь, возведенная со времен римского Св. Петра⁵ и позднее,

⁴ Почти все известные художники последних трех столетий вместо того, чтобы создавать свои работы из благочестивых чувств и тяги к наставлению верующих, искали повода выставить свое искусство напоказ и жаждали приращения славы, и нередко поэтому избирали наименее поучительные сюжеты из святого писания, как-то: Лот с дочерьми, целомудрие Иосифа, Сусанна и старцы, и многие другие в подобном роде, потому лишь, что они давали предлог для изображения языческой наготы; даже Св. Себастьян чаще был изображаем по этой причине, а вовсе не из почтения к стойкости святого мученика. И что может быть большим нечестием, чем делать изображения самых святых деятелей всего лишь средством для увековечения черт не самых достойных из живущих, имеющих наглость быть представленными в виде святых, апостолов, и даже Пресвятой Девы и самого Спасителя, — отвратительный обычай, примеры которого слишком многочисленны, и который составляет столь разительное противоречие со смиренным благочестием времен истинной веры, когда жертвователи священных изображений представляли коленопреклоненными в молитве в углу картины, сопровождаемые святыми покровителями и часто снабженные свитками с благочестивыми изречениями, исходящими из их уст.

⁵ Удивительно, что это сооружение обычно считается *ne plus ultra* Католической церкви, хотя, как Христианская постройка она несравнима ни с йоркским Св. Петром, ни со Св. Петром в Вестминстере, в каждом из которых все подлиннее детали и эмблемы — чистейшего Христианского облика, и ни одна деталь не заимствована из языческой античности; и хотя эти священные громады были прискорбным образом осквернены и лишены более, чем половины своей изначальной красоты, они все еще пробуждают более сильное чувство религиозного благоговения, чем их тезка в Риме, пусть и в зените славы, со всеми своими мозаиками, позолотой и мраморами. Как справедливо замечает английский автор, более тридцати миллионов Католических денег, собранных, по большей части, в островерхих соборах Христианского мира, были истрачены в попытке приспособить классические детали к Христианской церкви, самая идея какового приспособления выдает невиданный упадок духа. Св. Петр, как и другие здания того же времени и стиля, должен вызывать самые меланхолические ассоциации во всякой Католической душе — он знаменует собой фатальный период великой схизмы и вспышку губительной ереси. Англия — некогда ярчайшая драгоценность в короне Церкви — отделилась от Католического единства; ее славнейшие церкви были разрушены, верующие оказались в рассеянии, а духовенство — в кабале. Францию — царство Святого Людовика — захватили Кальвинисты, разрушив соборы, предав аббатства алчности мирян, и первые семена ужасной революции были рассеяны. В Германи, Швеции, Голландии и немалой части Нижних Земель — то же самое. На один дом молитвы, основанный с этого фатального времени, приходится пять сотен разрушенных и подавленных; на одного канонизированного святого приходится тысяча откровенных безбожников; на одну обращенную страну — шесть потерянных. Вот что сопровождало великий ренессанс или возрождение классического искусства, которому наши современники настолько отдают предпочтение перед великолепными работами, созданными верою, рвением и истовостью Средних Веков; таковы были результаты возрожденного язычества, начавшегося класси-

дает множество разительных примеров отпадения от чистых Христианских убеждений и Архитектуры; и не только нынешние церковные мужи приняли низменный стиль в новейших постройках, но и не оставили ни одной из великих построек древности не искаженной новыми неприглядными и неуместными добавлениями. Эта тяга к проявлениям язычества захватила все разряды построек, создававшихся после пятнадцатого столетия — дворцы, особняки, частные дома, общественные здания, памятники почившим; она добралась даже до мебели и столовых приборов: и, если бы это не выходило за рамки моей задачи, я мог бы показать, что она заразила собой обыденную речь и различима в нынешних нравах и правлении.

Самые прославленные дворцы Европы есть наиболее языческие из всех возможных построек; в Версале, Тюильри, Лувре, Сен-Клу, Фонтенбло, в Брюсселе, Мюнхене, в Букингемском дворце мы тщетно стали бы искать единственного Христианского символа или украшения. Оформление садов, террас, передних, вестибюлей, галерей и палат, потолков, панелей, окон или фронтонов взято из языческой мифологии. Боги и богини, нимфы и демоны, тритоны и купидоны, повторяющиеся *ad nauseam*, все изображенные в наивыгоднейшем свете, с расчетом на новейшего язычника, для коего угодливые (*sympothant*) художники создали роскошные чертоги. В новом Букингемском дворце, где стоимости мраморной арки хватило бы, чтобы возвести прекраснейшую церковь, нет даже часовни для божественной службы; так что и по внешности, и по устройству он совершенно не подходит для Христианского жилища, и составляет самый прискорбный и убогий контраст с древним Вестминстерским дворцом, в каковом нынешний непревзойденный Зал был гостеприимным рефекторием, а прекраснейшая часовня Св. Стефана — домашней капеллой.⁶ Это в самом

цизмом шестнадцатого столетия, созрело в мифологических дворцах *Grand Monarque*, и лишь достигло высшей точки в Великой французской революции, когда его принципы были полностью осуществлены в резне духовенства, открытом исповедании неверия и в проститутке, выставленной напоказ над алтарем Господа.

⁶ Немногим известна пышность этой некогда славной часовни, которая превосходила, кажется, все существующие памятники острокопечного искусства (*pointed art*); вся внутренность ее была покрыта изысканной живописью и *diapering*. Общество Антиквариев награвировало некоторые из них; в Бриттоновой *Истории Архитектуры* верно отображены нижние ее части.

Джон Картер приводит гравюры частей капеллы в своей *Древней Архитектуре*, и, хотя крыша им восстановлена неверно, в других отношениях его таблицы дают удовлетворительное представление об этой чудесной постройке. Ее выдающиеся красоты, однако ж, не нашли отклика у нынешних

деле была благородная постройка, достойная Английских монархов, каждая палата в которой была изукрашена эмблемами их веры и страны. Среди прочих выделены были изображения Св. Георгия и Св. Эдуарда, чьи имена в часы бедствий воодушевляли Англичан в неравных битвах с чужеземными врагами. Но эти святые имена, столь прославленные в истории нашего отечества, и одно произнесение которых производило такие чудеса в старину, не действуют на нынешние уши. Вместо их благочестивых изображений у нас теперь языческая Виктория или Минерва, а хоругвь Англии вывешена на шесте, торчащем поверх груди закопченного мрамора, почему-то названной триумфальной аркой, которая пытается заменить собой стрельчатые врата древнего дворца.

Куда как любопытно наблюдать необыкновенную перемену в украшениях деревянных домов во Французских городах, произошедшую в краткий промежуток между царствованиями Карла VIII и Франциска I. Перед царствованием первого и в его время, и даже при Людовике XII все орнаменты на частных домах были Христианскими. Над входными дверями часто вырезали Благовещение нашей Пресвятой Девы; святые в крытых нишах составляли неизменное оформление консолей и опор; вдоль стропил и подстропильных балок или на свитках в руках ангелов часто вырезали религиозные изречения: так, любая деталь имела благочестивое и Католическое значение. Но как только были внедрены начала нового язычества, эти священные предметы исчезли: их место заняли басни Овидия, классические герои, двенадцать Цезарей и подобные этому образы. Пока Католическая вера и благочестие были едины, их плоды были совершенно одинаковы в разных странах. Между надгробными монументами Английских клириков прежних времен и древнего Римского священства вряд ли заметна какая-либо разница;⁷ мы видим одинаковые пышные ризы,

полуварваров, которые оборудовали ее для Палаты Общин в стиле, сходном с методистской молельней. Части старых изысканных украшений угадывались за неприглядными добавлениями, пока великий пожар полностью их не уничтожил. *Древности Старого Вестминстерского Дворца* Бриттона и Брейли содержат множество интересных видов здания, каким оно предстало после пожара.

⁷ Было бы ошибкою полагать, будто Христианская или остроконечная архитектура не развилась в эпоху веры в Италии столь же полно, как в других странах. Прежде ее образцы были там весьма многочисленны; но поскольку она была центром (fountain-head) Языческого возрождения, лишь некоторые из этих памятников древнего благочестия сохранились неискаженными, великое же множество таковых было полностью разрушено. В Ассизиуме есть несколько прекрасных остроконечных церквей, среди них одна, трехчастная —

одинаковые торжественные облачения, одинаково простертые тела с руками, благоговейно сложенными, словно в молитве, одинаковые краткие и Католические надписи, одинаковых ангелов в изголовье. Однако на монументах последующих времен от этих прекрасных деталей не остается и следа. Перевернутый факел, палица Геркулеса, сова Минервы и урна с прахом высечены, вместо ангелов и святых, на могилах пап, епископов, королей, клириков, государственных мужей и воинов, часто — в сопровождении Языческих божков в их Языческой наготе; благочестивая молитва за души усопших заменена длинной и напыщенной надписью, перечисляющей их добродетели и подвиги. И, хотя постыдная непоследовательность этих памятников может не выглядеть столь вопиющей в современных церквях Итальянского стиля, где они частично сочетаются с Язычеством остальной части здания, но вторгнувшись под величественные своды Вестминстера или Кельна, и расположившись рядом с древними мемориалами почивших праведников, где каждая ниша и украшение дышат духом Католического благочестия, они бросают вызов Христианским чувствам.

Мебель, сделанная при Генрихе VII и Франциске I и позднее, проявляет тот же низменный и Языческий характер украшения, отмеченный мной в отношении домов; и эта досадная перемена стиля распространилась на все произведения искусства и ремесла; когда же к этому пытались добавить что-либо Христианское или

несравненного облика и исполнения, своды и стены ее покрыты фресками лучшего стиля Христианского искусства. Кивории или балдахины над высокими алтарями базилик все были в остроконечном стиле. Церковные украшения из древней базилики Св. Петра, малая часть из которых хранится в Ватиканском собрании, великолепны и тех же формы и стиля, что и в старых Английских соборах того же времени.

Если бы главы Католической церкви не пребывали столь долго в Авиньоне, Рим обогатился бы великим множеством зданий чистейшего Христианского стиля. В первом из двух городов — могилы пап, изысканные и прекрасные, и соответствующие по стилю и работе нашим лучшим памятникам времени Эдуарда III. В продолжение Средних веков Италия была средоточием Христианской живописи, произведя на свет самую замечательную плеяду (race) Католических художников, меж коими выделяются Джотто, Андреа Органья (Orgagna), Фра Анжелико, Перуджино и Рафаэль. Если студенты, прибывающие в Италию изучать искусство, пойдут по стопам великого Овербека, и, в равной мере избегая заразы ее древнего и новейшего Язычества, обратятся к изучению ее Христианских древностей, они извлекут из этого поистине великую пользу. Итальянское искусство XIII, XIV и XV столетий есть beau ideal Христианской чистоты, достойный всяческого подражания; когда же оно отринуло свои чистые, мистические и древние образцы, чтобы следовать образцам чувственного Язычества, оно погрузилось в упадок, и все, что она произвела в последние три столетия в любом роде, стоит знать лишь для того, чтобы избегать подобных вещей.

священное, его настолько маскировали классическими формами, что становилось неотличимым от Языческих вещей, коими было окружено. Вся идея почтения к священным изображениям была утрачена, и самые священные эмблемы оказались сведены на уровень простого орнамента и перемешаны с величайшими непристойностями.

Не столь давно я видел кинжал шестнадцатого столетия, несомненно применявшийся для убийств, клинок коего был расчерчен в соответствии с ценой крови, возраставшей с глубиной погружения стали в тело жертвы. Но рукоять этого убийственного инструмента (самый вид которого наполнит ужасом всякую Христианскую душу) была увенчана изваянным из слоновой кости образом пресвятой Девы с Господом нашим, под ними же помещались Диана с Актеоном!! Я со всей готовностью приведу множество других примеров, показывающих полное исчезновение Католического искусства и чувств в это достопамятное время. Сами церковные печати, форма которых всегда напоминала *Vesica Piscis*, то есть рыбу, символ святого Господнего имени, сделались круглыми, в подражание классическим медалям, рабски воспроизведенным вплоть до мельчайших орнаментов.

Торжество этих новых и упадочных представлений над древним Католическим духом составляет печальное свидетельство упадка веры и нравственности в то время, когда они были заведены и которому они на самом деле обязаны самым своим появлением. Протестантизм и возрожденное Язычество происходят из одного времени, из одного источника, и ни тот, ни другое не появились бы на свет, если бы Католический дух не скатился до самого низкого уровня. Первые открыто разрушали и грабили; пагубные же набеги вторых маскировались под улучшения и классические реставрации. В целом стоит признать, что топоры и молоты пуританских сект были далеко не столь опасны или чреватые продолжительными бедами, как резцы и кисти новейших Языческих художников, которые, внедряя злокачественные идеи и образы в самое сердце истинной религии, сворачивали слабых рассудком и заставили тысячи из тех, кто восстал бы на *открытое уродование* церковной архитектуры, содействовать в ее разрушении, будто бы заменяя ее более декоративными сооружениями. Я привожу здесь гравюры трех родов алтарей, чтобы проиллюстрировать свои убеждения⁸.

⁸ По техническим причинам мы не воспроизводим эти иллюстрации — В. Д.

В первом — истинно Католическом — каждая часть дышит духом чистоты и благочестия; святые тайны изображены в мистической и благоговейной манере; фигуры скромно задрапированы, позы ангелов скромны и исполнены благочестия; занавеси, вышитый покров, два канделябра и крест, все в строгом соответствии с духом Католической древности.

Во втором случае алтарь используется для Католических целей, но выполнен в низменном и нечестивом стиле, в чем проявляется возрожденное Язычество. Непристойные одежды и позы фигур, долженствующих изображать святых (но воспроизведенных с гнусных моделей Языческой древности), классические детали, не имеющие подобающих значений, пустые и ничтожные украшения, более подходящие для модного будуара, нежели для алтаря, все говорит о полной утрате истинно Католического начала в искусстве.

В третьем изображены последствия разрушительного или Протестантского начала. Изначальные образы алтарной преграды сбиты и обезображены; сам алтарь, долгие годы служивший для самых священных таинств и покрытый дорогими украшениями, разграблен и разрушен, а его место занял дешевый и уродливый стол, на котором находятся книга и миска, означающие, что он время от времени служит для крещения, вместо древней купели, которую, судя по всему, убрали и используют для какой-нибудь низкой цели. Королевский герб, занявший привычное место Спасителя, знаменует собой временный упадок страдающей Церкви, уничтоженной мирскими властями.

На месте подлинного богатого и великолепного окна, остаются только несколько разрозненных частей, неловко соединенных вместе, да и те, скорее всего, выбросят при следующем ремонте; все вместе достоверно изображает Протестантское осквернение и небрежение.

В Англии, как будет показано на следующих страницах, здания страдали почти исключительно через разрушительное или Протестантское начало; однако, как мне случилось сказать ранее, оно было лишь последствием Католического вырождения, и в их бесчинствах мы должны видеть бедствие упадочной и уступчивой Церкви Англии. Поскольку все содержание первого издания нашей книги относилось к этой стране, неудивительно, что от меня укрылось возрождение Язычества, и потому я приписал утрату Католического искусства исключительно на счет Протестантских взглядов; сейчас я со всей готовностью стремлюсь исправить мою ошибку и намерен описать истинную роль каж-

дого из принципов в разрушении Христианских творений, я был совершенно прав в том абстрактном факте, что совершенство искусства было достигнуто лишь в Католичестве, но я не провел должного различия между Католичеством в его собственных почтенных одежнях и наряженным в современные одежды Языческого нечестия.

Но насколько бы ни были ущербны мои предыдущие усилия, мои намерения, как тогда, так и сейчас, заключаются в том, чтобы показать на примере произведений и обычаев католической древности намного более высокие образцы совершенства, чем все, достижимое сейчас. Если бы только направить людей, чтобы они узрели Католическую истину, не такой, как она является ныне, не искаженной предрассудками, но в ее древнем торжественном облачении, сколь велики были бы последствия этого! В Англии Католичество (чистейшую веру милостивого Спасителя) связывают обыкновенно с казнями, дыбкой, инквизицией, пытками, кинжалами, отравлениями, и со всеми теми ужасами, что хитрые и безнравственные политики творили во все времена, прикрываясь именем и одеждами религии; слухи же об этом, будучи многократно преувеличены, распускаются самым хитроумным образом. С другой стороны, внешность и дела Церкви в настоящее время настолько пришли в упадок, что трудно даже сообщить взыскующему правды, где он может наблюдать обряды Церкви, исполненными с достоинством древности.

Только сообщаясь с духом прошедших веков, проявляющимся в жизни подвижников былых времен, в их великолепных памятниках и работах, можем мы достигнуть понимания того, какие красоты мы потеряли, или принять должные меры к восстановлению оных.

Воистину, пришло время сбросить оковы Язычества, поработившего Христиан последних трех столетий и обратившего благороднейшие усилия их душ от поисков истины к воспроизведению неправды. Едва ли не все разыскания современных антиквариев, живописных школ, национальных музеев и собраний⁹ направлены

⁹ Любой бесформенный обломок, любой глиняный горшок, любая надпись, которую невозможно прочесть, будучи античными, удостоится пьедестала или стеклянного футляра в нашем национальном музее. За языческий бюст или камею никакая цена не покажется слишком высокой, но любой предмет Католического и национального искусства будет сурово изъят из собрания. В этом обширном учреждении нет ни единой комнаты, ни даже полки, посвященной прекраснейшим изделиям Средних Веков. В этом отношении мы отстаем от всех прочих Европейских стран. В Париже, посреди всех Языческих собраний Лувра, Христианский исследователь

были на то, чтобы развратить вкус и отравить разум, выставляя классическое искусство верхом совершенства и помещая натуралистические и чувственные произведения на место мистических и божественных.

Перед тем, как возрождать истинный вкус и Христианские чувства, следует переменить все распространенные в наше время представления на этот счет. Людям следует узнать, что период, донныне называемый темным и невежественным, намного превосходил по мудрости нынешний век, что искусство прекратилось именно тогда, когда было, якобы, возрождено, что суеверие в действительности было благочестием, а ханжество — верою. Известнейшие имена и деятели должны будут уступить место другим, сейчас малоизвестным, а прославленные сооружения современной Европы — сделаться бесформенной массой рядом с пребывающими в небрежении громадами Католической древности. Если отвержение предвзятых мнений и последующая утрата извлекаемого из них наслаждения сочтена будет великой жертвою, не предоставит ли открывшийся пред нами новый прекрасный мир более, чем равноценную замену этому? Что за наслаждение — найти до сих пор неизвестную плеяду отечественных художников, в неизвестных и презираемых произведениях которых открывается истинное мистическое чувство и совершенное исполнение, и чьи прекрасные композиции послужили прообразами для многих известнейших картин более новых школ; сколь изысканные следы скульптурного мастерства¹⁰ похоронены под

найдет прекрасные образцы эмалей, резьбы по слоновой кости, драгоценностей, серебра, чеканки любого периода, выполненных в первом стиле Католического искусства. В Нюрнберге, Руане и во многих провинциальных городах есть общедоступные и весьма интересные галереи Христианских древностей. И лишь Англия, где подобное собрание составить легче всего, этого лишена. У нас есть множество надгробных памятников. Если снять верные слепки с изображений королевских особ и церковных деятелей, что еще сохранились в соборах и других церквях, раскрасить их в соответствии с оригиналами и расположить в хронологической последовательности, сколь прекрасную картину национальной истории они бы составили; и все это возможно сделать с издержками куда меньшими, чем потребны для перевозки чудовищного обломка Египетского бога с Нильских берегов.

¹⁰ При раскопках Аббатства Св. Марии в Йорке были обнаружены изысканные орнаменты и фрагменты резьбы, захороненные под скопившимся мусором. Трудно усомниться в том, что путем тщательных раскопок будут открыты многие интересные памятники и прекрасные образцы древнего ремесла. Раскопки в Аббатстве Св. Марии оказались весьма удачны, хотя находки вряд ли способны уравновесить отвратительное здание с Греческим портиком и двумя крыльями, воздвигнутое на месте части аббатства, и то, что попасть в это благородное место можно лишь через какую-то сторожку

зелеными холмами, отмечающими руины некогда прекрасных церквей; сколь оригинальные замыслы и мастерское исполнение обнаруживают детали множества сельских и приходских церквей!¹¹ Нет нужды посещать отдаленные берега Греции и Египта, чтобы совершать открытия в искусстве. Англия сама изобилует затерянными и неизвестными древностями, представляющими большой интерес. И что за безумие, оставляя в небрежении собственные религиозные и национальные виды архитектуры и искусства, поклоняться возрожденным капищам древнего нечестия и осквернять храм распятого Спасителя архитектурой и эмблемами языческих богов. Языческий зверь, царствовавший столь долго и наложивший такой отпечаток на умы человечества, стремится ныне к падению; и, хотя он слишком велик и силен, чтобы ждать его немедленного падения, все же с его отвратительной личины сорвана маска, и силы его противников возрастают день ото дня. Система уже получила несколько фатальных ран. Великий Овербек,¹² принц Христианских художников, взрастил школу мистических и религиозных художников, быстро приводящих к посрамлению натуралистическую и чувственную школу искусства, в которой новейшие последователи Язычества столь долго оскверняли изображения священных лиц и событий. Во Франции г-н граф Де Монталамбер (муж, о котором, как о доминиканце Савонароле, можно сказать *sans reproche, et sans peur*), полно-

Риджентс-парка. Трудно было бы возвести что-либо более бестактное в соседстве с одним из чистейших образцов Христианской архитектуры в стране.

¹¹ В Англии вряд ли найдется хотя бы одна древняя приходская церковь, не содержащая каких-либо примечательных объектов. Скульптурные детали церквей, воздвигнутых во времена первых трех Эдуардов, изысканно красивы. Придерживаясь правила никогда не проходить мимо древней церкви, не обследуя ее интерьера, я недавно посетил маленькую церковь не весьма примечательной наружности возле Стамфорда, в которой обнаружил красивую семейную часовню и две крытые ниши в ней, превосходящие в замысле и исполнении все, что я видел раньше. Некоторые из полуразрушенных и почти заброшенных церквей вдоль Норфолкского берега представляют собой рудники прекрасных резных орнаментов. Сколь мало мы в действительности знаем о старом Английском искусстве. Прославленный собор привлекает наше внимание, но единицы снисходят до множества благородных церквей, стоящих вдоль ненаезженных дорог, где бесхитростность сельских жителей сохранила священную постройку намного лучше, чем суета богатых городов.

¹² Все, кто радеет о возрождении Католического искусства, должны иметь у себя гравюры с работ этого великого художника, восстановителя Христианской живописи в Риме. Он был воспитан в заблуждениях Лютеранства, но несколько лет назад воспринял истину Католичества, вместе с несколькими товарищами-художниками, посвятившими, как и он, свои усилия религии, изображая ее таинства в благородной и смиренной форме прежних дней.

стью обнажил пагубные действия современно-го Язычества на Христианские чувства и памяти; и его разоблачения этих заблуждений и exposition Католического искусства и правды уже вызвали существенное исправление вкусов и взглядов в этой области; и многое уже напечатано, а еще больше готовится к печати, о превосходстве презренных Средних Веков.

Великолепен труд г-на Рио о Христианской Живописи, который должен обратить многих к древнему искусству. В Англии сделано многое для возрождения Католической древности, и в главном университете зародился благородный дух, и было создано общество ученых мужей для изучения и сохранения Христианской архитектуры. Наши церковные древности считаются теперь достойными кропотливого исследования и искусного изображения. Нововведения все чаще осуждаются, восстанавливаются заложенные арки и окна, смывается побелка и заново вставляются цветные стекла. Это хорошие знаки, обещающие многого в будущем. Верно, что те, что наиболее ревностны в великом возрождении Католического искусства, пока невелики числом, и в глазах большинства представляются фанатиками или, по крайней мере галлюцинирующими безумцами, однако же они могут позволить себе снести любые насмешки и поношения в погоне за своей святой и высокой целью. В чем же, спрошу я, по беспристрастном и спокойном исследовании всех мнений, заключаются фанатизм и причуды? Не в том ли предположении, что искусство достигло куда большего совершенства под облагораживающим и очищающим влиянием Христианской веры, нежели под влиянием Языческого нечестия?

Не в предположении ли, что символ нашего спасения и образы святых деятелей более подходят для жилища Христианина, нежели статуя сладострастной Венеры или картинка из языческих басен?

В предпочтении торжественных гимнов, написанных самим Св. Григорием, и неоднократно утвержденных соборами и всем обычаем древности, как более приспособленных к пению божественных псалмов, и службам Церкви, нежели экстравагантные сочинения неверующих композиторов?

В предпочтении, отдаваемом замкнутым квадратным постройкам с башенками для помещения колледжей перед длинными Итальянскими особняками с фронтонами?

В следовании для церковного строительства архитектуре, произошедшей из самой веры, вместо приспособления ублюдочных (*bastard*)

подражаний Языческим сооружениям, недостойных столь священной задачи и несоответствующих ей?

In fine, в предпочтении самоотверженных, милосердных, благочестивых и искренних обычаев эпохи веры, как более достойных восхищения и подражания, роскошеству, разврату и неверию наших дней?

Конечно, если все это — фанатические представления, тогда самой Католическая истина есть фанатизм, поскольку все эти мнения основаны именно на ней. И как бы на них не нападали какое-то время, в результате они непременно возобладают. Тепло не более необходимо

для Восточной экзотики, чем Христианская атмосфера — для верующих. «Скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты» — пословица неприятная, но истинная. И посему, когда я вижу человека, исповедующего Христианство, но, пренебрегая таинствами веры, святыми истинной Церкви и красотами религии, окружающего себя непристойными и нечестивыми мифологическими баснями и ложными божествами Язычества, я предположу, не погрешая против милосердия, что, хотя он и полагает себя сыном Рима Христианского, его сердце принадлежит сему граду во дни Язычества.

Сведения о переводчике

Владислав Владимирович Дегтярев

ORCID: 0000-0002-7720-2028, e-mail: vladislav.degtyarev@gmail.com

Кандидат культурологии, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Translator

Vladislav V. Degtyarev

ORCID: 0000-0002-7720-2028, e-mail: vladislav.degtyarev@gmail.com

Candidate of Sciences (Cultural Studies), Senior Research Fellow, Herzen State Pedagogical University of Russia



УДК 327.7

EDN WIQNOY

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-187-197>

Что добавилось к философии, или о «Просто-напросто притупленном словоупотреблении» (bloßer dumpfe Wortgebrauch). Часть II.

Рецензия на перевод: Хайдеггер, М. (2020) К философии. О событии. Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательство Института Гайдара, 640 с.

А. П. Шурбелев^{✉1}

¹ Независимый исследователь, г. Санкт-Петербург, Россия

Для цитирования:

Шурбелев, А. П. (2022) Что добавилось к философии, или о «Просто-напросто притупленном словоупотреблении» (bloßer dumpfe Wortgebrauch). Часть II. Рецензия на перевод: Хайдеггер, М. (2020) К философии. О событии. Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательство Института Гайдара, 640 с. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 4, № 2, с. 187–197. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-187-197> EDN WIQNOY

Получена 26 марта 2022; принята 14 апреля 2022.

Финансирование: Исследование не имело финансовой поддержки.

Права: © А. П. Шурбелев (2022). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. В настоящей рецензии дается подробный анализ ключевых принципов перевода, использованных в ходе работы над немецким текстом, созданным Мартином Хайдеггером и известным под названием «Beiträge zur Sache der Philosophie». Рецензируемый перевод на русский язык был осуществлен Э. Н. Сагетдиновым и опубликован под названием «К философии. О событии». Он вышел в московском издательстве Института Гайдара, в 2020 году (ISBN 978-5-93255-589-7). Немецкий текст Мартина Хайдеггера «Beiträge zur Sache der Philosophie» сопоставим по уровню смысловой сложности с другой важнейшей его работой «Sein und Zeit», полностью переведенной на русский В. В. Бибикиным. Однако рецензируемый перевод не отличается точностью работы со смыслами оригинала, характерными для перевода В. В. Бибихина; начиная с важнейшего принципа — целостности текста, которую не видит Э. Н. Сагетдинов, называя его «намеренно произвольным собранием заметок». Не понимая общего концептуального рисунка всей работы, переводчик искажает как весь ее замысел, так и отдельные ключевые тезисы и понятия, в ходе передачи их с помощью аналогов, взятых из ресурсов лексического и стилистического тезауруса русского языка и концептуального поля русской философской терминологии. Для доказательства этого утверждения в рецензии приводятся фрагменты перевода, наиболее выразительно демонстрирующие искажение исходного смысла немецкого текста. Этот смысл показан не только в ходе анализа немецкого текста, но и в ходе сравнения русского перевода, а также переводов немецкого текста «Beiträge zur Sache der Philosophie» на другие европейские языки (итальянский, испанский, английский), которые отличаются гораздо большей точностью и корректностью в отношении к исходному тексту.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, «К философии. О событии», «Вклады в дело философии», Э. Н. Сагетдинов, проблемы перевода философских текстов

‘What has been added to philosophy, or about “Simply blunt use of words” (bloßer dumpfe Wortgebrauch). Part II.

Review of the translation into Russian: Heidegger, M. (2020) Beiträge zur Sache der Philosophie (Vom Ereignis). Translator E. N. Sagetdinov. Moscow: Gaidar Institute for Economic Policy Publ., 640 p.

A. P. Shurbelev^{✉1}

¹ Independent researcher, Saint Petersburg, Russia

For citation:

Shurbelev, A. P. (2022) ‘What has been added to philosophy, or about “Simply blunt use of words” (bloßer dumpfe Wortgebrauch). Part II. Review of the translation into Russian: Heidegger, M. (2020) Beiträge zur Sache der Philosophie (Vom Ereignis). Translator E. N. Sagetdinov. Moscow: Gaidar Institute for Economic Policy Publ., 640 p. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 187–197. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2022-4-2-187-197> EDN WIQNOY

Received 26 March 2022; accepted 14 April 2022.

Funding: The study did not receive any external funding.

Copyright: © A. P. Shurbelev (2022). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Abstract. This review provides a detailed analysis of the key translation principles used in the translation of Martin Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. The peer-reviewed translation to Russian was carried out by E. N. Sagetdinov and published under the title *Towards Philosophy. About the event*. It was published by the Gaidar Institute publishing house in Moscow, 2020 (ISBN 978-5-93255-589-7). The German text by Martin Heidegger *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* is similar by its semantic complexity to his other seminal work *Sein und Zeit* completely translated to Russian by V. V. Bibikhin. However, unlike Bibikhin’s translation, the peer-reviewed translation by Sagetdinov does not meet the standards of accuracy in conveying the original meaning. He fails to meet the key principle of translation, i. e., the preservation of the text’s integrity, while calling the result “a deliberately arbitrary collection of notes”. His failure to understand the general conceptual framework of the writing distorts its general idea as well as specific key theses and concepts. This is, above all, induced through borrowing concepts from the Russian lexical and stylistic thesaurus and the conceptual field of Russian philosophical terminology. To provide evidence, the review discusses some fragments of the translation that most vividly demonstrate the distortion of the original meaning of the German text. The review is not limited to the comparison of the German text and its Russian language translation. It also compares the Russian translation and the translations of *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* to other European languages, namely, Italian, Spanish, and English. These translations were found to be much more accurate and correct in relation to the original text.

Keywords: Martin Heidegger, Contributions to Philosophy (Of the Event), E. N. Sagetdinov, translating philosophical texts

Продолжение. Начало в номере 1 за 2022 год.

9) Но вернемся к начальным параграфам. В § 14 («Философия и мировоззрение») обнаруживаются как минимум две явные ошибки.

В оригинале читаем: «Die Philosophie eröffnet die Erfahrung, aber deshalb vermag sie gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen» (Heidegger 2003, 37).

9. 1. У переводчика читаем: «Философия *открывает* опыт, но при этом она способна именно *не непосредственно* основывать историю» (Хайдеггер 2020, 60).

На самом деле речь не идет, о том, что философия «способна именно не непосредственно основывать историю», а о том, что «поэтому она как раз *не может непосредственно* основыв-

вать историю» и не более того. Здесь, вероятно, переводчик не смог разобраться в курсиве.

9. 2. Вкратце напомним, что в этом же параграфе, проводя различие между философией и мировоззрением, Хайдеггер говорит о том, что «мировоззрение», будучи достоянием индивида, в эпоху торжества суетной деятельности и апологии всяческих «переживаний» может становиться «тотальным», т. е. не допускающим никакого своего мнения, которое оно считает неприемлемым. И вот что он пишет дальше:

«Wie sollte es auch einer “totalen” Weltanschauung bekommen können, daß Solches auch nur möglich, geschweige denn wesentlich sei, was sie selbst zugleich untieft und überhöht und in andere Notwendigkeiten einbezieht...» (Heidegger 2003, 40).

Не улавливая подлинного смысла, переводчик в очередной раз начинает выдумывать, и в результате получается следующая нелепость:

«Какая бы ни была польза от этого “тотальному” мировоззрению, если таковая вообще возможна, не говоря о сущностной возможности, она сама одновременно утопается и возвышается и включается в другие необходимости...» (Хайдеггер 2020, 64).

На самом деле здесь написано вот что: «Каково было бы “тотальному” мировоззрению признать, что, хотя бы просто существует, не говоря уже о том, чтобы быть сущностным, нечто такое, что одновременно оказывается и глубже, и выше его [т. е. этого мировоззрения] и включает его в другие необходимости...».

10) В § 16 («Философия») переводчик снова два раза — когда речь заходит о настоящем философском знании — переводит прилагательное *herrschaftliche* как «господствующее» (об этом мы уже говорили в 4 пункте) (Хайдеггер 2020, 68–69).

Кроме того, в этом же параграфе появляется очередная ошибка. В оригинале читаем:

«Weil die Philosophie solche Besinnung ist, springt sie in die äußerste überhaupt mögliche Entscheidung voraus und beherrscht mit ihrer Eröffnung im voraus alle Bergung der Wahrheit im Seienden und als Seiendes» (Heidegger 2003, 44).

У переводчика: «Так как философия есть такое осмысление, она впрыгивает заранее в самое предельное, насколько это вообще возможно, решение и заранее благодаря своему открытию овладевает всем укрытием истины в сущем и *делает это* как сущее» (Хайдеггер 2020, 69).

Мы не будем вдаваться в анализ всего предложения: скажем только, что в самом конце речь идет об «укрытии истины в сущем и *как сущее*». У переводчика же здесь очередная нелепость, поскольку у него сама *философия превращается в сущее*: ведь он пишет, что она «овладевает всем укрытием истины в сущем и *делает это как сущее*».

11) Буквально в следующем параграфе (§ 17, «Необходимость философии») в последнем абзаце опять появляется беспомощная выдумка. В оригинале написано:

«Die Not, jenes Umtreibende, Wesende — wie, wenn es die Wahrheit des Seyns selbst wäre, wie, wenn mit der ursprünglicheren Gründung der Wahrheit zugleich das Seyn wesender würde — als das Ereignis?» (Heidegger 2003, 46).

У переводчика сказанное выглядит так:

«Нужда, то лишаящее покоя, сущствующее (Wesende) — если бы оно было истиной самого

бытия, если бы оно благодаря более изначальному основыванию истины одновременно стало *сущствующим в бытии* (das Seyn wesender) — не выступит ли оно в качестве события?» (Хайдеггер 2020, 72).

Сейчас мы не будем обсуждать оправданность варианта «сущствовать» (в свое время мы писали об этом в послесловии к переводу «Немецкого идеализма» Хайдеггера). Перевод Хайдеггеровой терминологии — отдельная тема, и обсуждать ее надо не в рецензии на перевод, где речь в первую очередь идет не о *варианте* перевода, а о явных смысловых *ошибках*. Скажем только, что в данном предложении *Wesende* примечательным образом соседствует с *Umtreibende* («лишающий покоя»), а одно из значений слова *Wesen* — как раз «шум», «суматоха».

На самом деле в приведенном отрывке написано следующее:

«Нужда, то лишаящее покоя, сущствующее — что если бы оно было истиной самого бытия; что если бы вместе с более изначальным основыванием истины бытие становилось бы более сущствующим (wesender) — как событие?».

Т. е. переводчик, даже дав в скобках часть оригинала (das Seyn wesender), все равно не понял, что совершил ошибку: в данном случае *wesender* — это *сравнительная* степень от *wesen*, которая здесь употребляется в связке с *ursprünglicheren* (тоже сравнительная степень), т. е. речь идет совсем не о том, чтобы это *Wesende* стало «сущствующим в бытии», как пишет переводчик, а о том, что само бытие «становилось бы более сущствующим».

12) В следующем параграфе (§ 18, «Немощь мышления») — очередная ошибка.

В оригинале написано: «Daß wir, gesetzt ein wesentliches Denken glückte, noch gar nicht die Kraft haben, *uns seiner Wahrheit zu öffnen...*» (Heidegger 2003, 47).

У переводчика читаем: «То, что мы, даже при условии, что нам поддается сущностное мышление, еще совершенно не имеем сил для открытия себе *своей* истины...» (Хайдеггер 2020, 72).

На самом деле речь идет о том, что мы «еще совсем не имеем силы открыть себе *его* истину...». Т. е. речь идет об истине этого сущностного мышления, а не *нашей*, и в этом — принципиальная разница.

13) Следующий параграф (§ 19, «Философия (К вопросу: кто мы?)») просто пестрит ошибками, которые свидетельствуют не только о непонимании проблемы, но и о недостаточном знании немецкого языка.

13. 1. Ошибка появляется уже в первом абзаце. В оригинале читаем:

«Aber sie reicht auch noch in einem ursprünglicheren Bereich als der ist, den im Übergang...» (Heidegger 2003, 48).

Здесь имеется в виду «обоснование» (Begründung) взаимосвязи между осмыслением (Besinnung) бытия и самоосмыслением (Selbstbesinnung). В правильном переводе эта строка означает:

«Но оно [обоснование] восходит к еще более изначальной области, чем та, которую в переводе...» и т. д.

Переводчик опять вставляет в скобках часть оригинала (als der ist), но при этом переводит совершенно неправильно. Вот, что у него получается:

«Но оно восходит также к еще более изначальной области (als der ist), которую в переводе...» (Хайдеггер 2020, 74) и т. д.

В результате одна «область» совершенно *выпадает*, что полностью искажает исконный смысл.

13. 2. Далее буквально через абзац появляется перевод, который говорит о том, что переводчик, вероятно, не знает всех значений *арти-кля*, и потому в очередной раз рисует совершенно нелепую картину. Напомним, что здесь Хайдеггер рассуждает о том, *кого* мы подразумеваем под понятием «мы». Он спрашивает, что, быть может, мы имеем в виду нас самих, теперешних и здешних? Далее он пишет:

«Wo verläuft der eingrenzende Kreis? Oder meinen wir “den” Menschen als solchen? Aber “der” Mensch ist ja nur als geschichtlicher ungeschichtlicher» (Heidegger 2003, 48).

Вот что получается у переводчика:

«Где проходит устанавливающий границы круг? Или мы подразумеваем здесь “того” человека как такового? Однако “тот” человек в качестве исторического человека “есть” неисторично (geschichtlicher ungeschichtlicher)» (Хайдеггер 2020, 74).

Перед нами неверная смысловая картина, причина которой — незнание того, что иногда артикль (в данном случае артикль “der”) имеет *обобщенное* значение, указывая на *вид*. Т. е. в данном случае речь идет о человеке *как таковом* (на что, собственно, указывает и сам Хайдеггер, добавляя «als solchen»). Но в таком случае совсем не надо акцентировать *определенность*, т. е. не надо говорить: «“тот” человек как таковой», потому что тогда получается бессмыслица: ведь чисто грамматически человек *как таковой* (т. е. взятый в *обобщенном* значении) никак не может быть *тем* (т. е. определенным)

человеком, который в силу своей определенности непременно *историчен*. Правда, Хайдеггер подчеркивает, что и человек как таковой может быть неисторичен только в той мере, в какой он историчен, но в данном случае мы имеем в виду сугубо грамматическое оформление текста. Правильный перевод таков: «Где проходит круг, устанавливающий границу? Или мы имеем в виду человека как такового? Но ведь человек как таковой лишь как исторический («есть») неисторичен».

13. 3. Буквально через абзац появляется перевод, в котором даже не найти ошибку, потому что он *весь* представляет собой нечто невразумительное. Речь идет о все том же вопросе — кто мы?

В оригинале читаем:

«Auch wenn sie nicht “reflektiert”, auch nur “mit uns” sich “beschäftigte”, wäre sie ein “theoretisches” Begrübeln des Menschen, das ihn vom Handeln und Wirken abzieht und dieses jedenfalls schwächt» (Heidegger 2003, 49).

И вот что предлагает переводчик:

«Хотя бы он и не “рефлектированно”, а всего лишь “занимаясь бы” “нами” был бы “теоретическим” размышлением (Begrübeln) человека, отвлекает его от поступков и действий, которые в любом случае ослабляет» (Хайдеггер 2020, 75).

Можно ли тут вообще хоть что-нибудь понять?

На самом деле здесь сказано вот что:

«Даже если бы он [т. е. этот вопрос] без всякой “рефлексии” “занимался бы” “только нами”, он [все равно] был бы “теоретическим” размышлением человека, которое отвлекает его от поступков и действий и в любом случае их ослабляет».

13. 4. Далее в этом же параграфе идет предложение, где в переводе содержатся сразу *три* ошибки.

В оригинале читаем: «Zwar kann nicht geleugnet werden, daß er *solcher Art* ein Seiendes ist, aber gerade deshalb verschärft sich die Frage dahin, ob dann der Mensch schon “ist”, wenn er nur so “ist” und *vorkommt*, ob ein Volk es selbst “ist”, indem es nur die Vermehrung und Abnahme seines Bestandes treibt» (Heidegger 2003, 50).

Чуть выше Хайдеггер говорит о том, что, когда человек занят своими повседневными, часто суетными делами, остается вопрос, «есть» ли он сам благодаря всему этому. И далее идет приведенный нами текст, который у переводчика выглядит так:

«Разумеется, не может быть опровергнуто, что он [т. е. человек] есть *сущее* какого-то рода, но именно поэтому вопрос обострится до того,

“есть” ли уже в таком случае человек, когда он “есть” лишь таким образом, и выходит на *передний план* другой вопрос, “есть” ли *сам народ* в то время, когда он становится лишь больше или меньше» (Хайдеггер 2020, 76).

Перевод довольно неуклюж и, как мы сказали, содержит целых *три* ошибки.

Во-первых, речь совсем не идет о том, что человек «есть сущее какого-то рода»: предлагаемая переводчиком мысль довольно нелепа. На самом деле здесь говорится, что, существуя таким образом (*solcher Art*), т. е. продолжая заниматься своими повседневными делами, человек все-таки есть некое сущее (*ein Seiendes*).

Во-вторых, никакой вопрос о народе здесь на *передний план* не выходит: глагол *vorkommen* относится к *человеку*, а вопрос о *народе* ставится на тех же условиях, что и вопрос о *человеке*.

В-третьих, коль скоро речь зашла о *народе*, здесь спрашивается не о том, «“есть” ли сам народ» (как это у переводчика), а о том, является ли он *самим собой*, «есть» ли он в своей собственной самости (*ob ein Volk es selbst ist*), когда занят лишь увеличением или уменьшением своего состава.

14) Уже в следующем абзаце опять появляется ошибка, которая помимо прочего говорит и о плохом стиле.

В оригинале читаем: «Wenn man hier auch nur den allernächsten Schritt in der Richtung einer über den bloßen dumpfen Wortgebrauch hinaus reichenden Klarheit tut und tun will...» (Heidegger 2003, 50).

У переводчика читаем: «Если здесь захотят сделать и действительно делают всего лишь шаг по направлению к ясности (Klarheit), выходящей за рамки *просто-напросто притупленного словоупотребления...*» (Хайдеггер 2020, 77).

На самом деле речь идет о том, чтобы выйти за пределы «*одного лишь смутного словоупотребления*», без всякого «*просто-напросто*» и тем более «*притупленного*».

15) Следующий абзац опять начинается с ошибки.

В оригинале читаем:

«Doch die Frage nach dem “Sein” des Menschen, in dieser Weise gestellt, *bleibe einmal auf der Seite*» (Heidegger 2003, 50).

В правильном переводе это означает: «Но пусть вопрос о “бытии”, поставленный таким образом, *останется* в стороне». Т. е. здесь мы опять имеем дело не с *изъявительным* наклоением, а с *конъюнктивом*: Хайдеггеру важно перейти к другому вопросу (вопросу не о «бытии», а о «самости»), и потому он предлагает пока оставить первый вопрос.

У переводчика же получается, что первый вопрос остается в стороне по самой *логике изложения*, о которой на самом деле здесь не говорится.

Он пишет: «И все же вопрос о “бытии” человека, поставленный таким образом, *остается* в стороне» (Хайдеггер 2020, 77). Такой перевод нарушает подлинный стиль изложения.

16) Далее в этом же параграфе — опять какая-то невразумительная выдумка.

В оригинале читаем:

«In der Besinnung und durch sie geschieht notwendig das Immer-noch-Andere, das zu bereiten es eigentlich gilt, das aber nicht die Ereignisstätte fände, wenn nicht eine Lichtung wäre für das Verborgene» (Heidegger 2003, 52).

А вот что у переводчика:

«В осмыслении и благодаря осмыслению происходит с необходимостью Все-еще-другое, которое нужно собственно готовить, хотя оно еще и не нашло место события, хотя оно еще не стало просветом для сокрытого» (Хайдеггер 2020, 79).

Здесь перед нами очередная нелепость, которая говорит не только о непонимании написанного, но и о том, что у переводчика все-таки довольно напряженные отношения с *конъюнктивом*. На самом деле в оригинале вторая часть предложения не выдержана в *изъявительном* наклонении (как у переводчика): здесь, напротив, все сказано *под условием*, и правильный перевод выглядит так:

«В осмыслении и через осмысление с необходимостью совершается Все-еще-другое, которое надо, собственно, готовить, но которое не нашло бы места для осваивающего события, если бы не было [не существовало] просвета для сокрытого (*für das Verborgene*)».

Переводчик же два раза зачем-то употребляет уступительный союз «*хотя*», который просто искажает исконный смысл.

17) В § 23 мы опять обнаруживаем ошибки — на сей раз целых *шесть*.

Почти в начале параграфа Хайдеггер пишет, что лишь величайшее свершение, сокровеннейшее событие может еще спасти нас от затерянности в производстве одних лишь данностей и всяческих устроений. Далее идет строка, вполне понятная в свете только что сказанного:

17. 1. «*Solches muß sich ereignen, was uns das Sein eröffnet und uns in dieses zurückstellt...*» (Heidegger 2003, 57).

Т. е. «Должно произойти *нечто такое*, что отрывает нам бытие и возвращает в него...».

Однако переводчик начинает выдумывать что-то сложное, и в результате получается следующее, совершенно не вяжущееся с контекстом:

«Такое должно присвоить то, что нам раскрывает бытие и возвращает нас в него» (Хайдеггер 2020, 85).

Переводчик даже не замечает, что в оригинале глагол *er-eignen* выглядит именно так (т. е. имеет дефис) только потому, что этот дефис просто указывает на перенос части этого глагола на следующую строку и больше ничего не обозначает.

17. 2. Буквально в следующей строке — опять демонстрация какой-то беспомощности, которая вдобавок усиливается тем, что переводчик дает оригинал в скобках, хотя и не понимает его значения. В оригинале читаем:

«Nun aber ist das größte Ereignis immer der Anfang, und sei es der Anfang des letzten Gottes» (Heidegger 2003, 52).

У переводчика читаем:

«Теперь же величайшее событие есть всегда начало, и *да будет так* (und sei es), начало последнего Бога» (Хайдеггер 2020, 85–86).

На самом деле в этом предложении Хайдеггер вовсе не говорит «да будет так»: он говорит, что оно «всегда начало, *даже если* это начало последнего Бога», т. е. речь идет об условии, а не об утвердительном повелении. Давая оригинал в скобках, переводчик даже не понимает, что фраза *und sei es* — это совсем не *sei es so*, что действительно означает «да будет так», но сюда никакого отношения не имеет.

17. 3. Приблизительно в середине этого же параграфа Хайдеггер пишет:

«Eine große Zukunft muß in sich vorausdenken und austragen, wer *weit zurück* — in den ersten Anfang — gehen will» (Heidegger 2003, 59).

Правильный перевод таков: «Тот, кто хочет идти *далеко назад* — в первое начало — должен мыслить вперед и выносить большое будущее».

У переводчика опять смысл не только *прямо противоположный*, но и просто нелепый, если может быть нелепым смысл. У него «будущее», да еще и «само по себе» мыслит «вперед», «решает» и т. д.

Читаем: «Великое будущее само по себе должно мыслить вперед и решать (austragen), кто хочет идти *далеко назад*, — в первое начало» (Хайдеггер 2020, 87).

17. 4. Уже в следующем абзаце — очередная ошибка.

Говоря о «начальном мышлении», т. е. о мышлении, постигающем исконное бытие, Хайдеггер пишет, что оно не выносит никакого использования (Ausnützung) в сиюминутных

утилитарных целях. Поскольку оно осмысляет единственное (das Einzigste) во всей его странности (Befremdlichkeit), оно для расхожего понимания остается редким и чуждым. И далее:

«Weil es diese Nutzlosigkeit an sich hat, muß es unmittelbar und im voraus Jene fordern und bejahen, die pflügen und jagen können...» (Heidegger 2003, 59) и т. д.

Казалось бы, контекст совершенно ясно показывает, что речь идет о том самом по-своему *аристократическом* мышлении, о котором мы уже говорили выше, указывая, что нельзя переводить прилагательное *herrschaftliche* как «господствующее» (как это делает переводчик). Хайдеггер добавляет, что такое мышление — это «неоплачиваемый труд» (unvergoltene Mühe) — потому оно заранее требует тех, кто умеет «пахать и охотиться», дабы они могли прокормить себя.

В правильном переводе приведенное выше предложение означает:

«Поскольку оно [т. е. такое мышление] имеет в себе *эту бесполезность*, оно должно сразу напрямую заранее требовать и принимать тех, кто умеет пахать и охотиться...».

У переводчика же читаем: «Но поскольку оно *само по себе* бесполезно, оно должно...» (Хайдеггер 2020, 88) и т. д.

Перевод неверный, поскольку это мышление как раз *не само по себе* бесполезно, а имеет ту бесполезность, которая кажется таковой в глазах обывателя. Не случайно *английский* и *итальянский* переводчики в переводе этого предложения стараются придерживаться максимальной точности, сохраняя оригинальное «diese Nutzlosigkeit» и переводя его как *this uselessnes* и *questa inutilità* соответственно. Да и сам Хайдеггер чуть выше пишет, что начальное мышление кажется бесполезным, но, если уж говорить о пользе, то что может быть полезнее спасения в бытии (was ist nützender als die Rettung in das Sein)? Странно, что уже в который раз переводчик показывает свое непонимание *контекста*, который старательно ему подсказывает правильный вариант перевода.

17. 5. Уже в следующем абзаце мы опять находим довольно грубую, совершенно недопустимую ошибку, показывающую, что переводчик опять не видит проблемы. Здесь Хайдеггер говорит о том, что в области «другого начала» нет ни *онтологии*, ни вообще *метафизики*. И далее:

«Keine “Ontologie”, weil die Leitfrage nicht mehr maß- und bezirkgebend ist. Keine “Metaphysik”, weil überhaupt nicht vom Seienden als Vorhandenem oder gewußtem Gegenstand (Idealismus) ausgegangen

und zu einem anderen erst *hinübergeschritten* wird» (Heidegger 2003, 59).

Вот что получается у переводчика:

«Никакой “онтологии”, потому что ведущий вопрос не задает меру и сферу. Никакой “метафизики”, потому что здесь вообще не исходят из сущего как наличного или осознанного предмета (идеализм), а *перешагивают* (*hinübergeschritten* wird) к другому» (Хайдеггер 2020, 88).

Здесь мы — в который уже раз — видим, что контекст не в силах помочь переводчику: переводчик все равно не видит, что он переводит и во втором предложении совершает грубейшую ошибку, приписывая «другому началу» то «перешагивание», которое оно не совершает. На самом деле во втором предложении речь идет только о метафизике, и правильный перевод этого предложения выглядит так:

«Никакой “метафизики”, потому что вообще не исходят из сущего как наличного или как известного предмета (идеализм), чтобы потом *перешагнуть* к другому».

Т. е. перед нами — сам принцип *мета*-физики: оттолкнувшись от чего-то наличного, затем перейти к более высокому, запредельному, *мета*-физическому. Но переводчик приписывает это действие не *метафизической рефлексии*, а тому самому «другому началу», в котором такой рефлексии, согласно Хайдеггеру, совсем не может быть.

А теперь подумаем, как будет выглядеть это предложение, если оно в какой-нибудь статье — в качестве характеристики «другого начала»! — появится как цитата «из Хайдеггера»?

17. 6. Наконец, заключительное предложение этого параграфа — не что иное, как очередная ошибка. В оригинале читаем:

«Wie aber dort, wo der Begriff die Notwendigkeit und die Frage ihre Bahnen durchmessen will?» (Heidegger 2003, 60).

У переводчика читаем: «А как же там, где понятие хочет промерить необходимость и вопрос по *их же* путям?» (Хайдеггер 2020, 88).

Правильный перевод: «А как [обстоят дела] там, где понятие хочет промерить необходимость, а вопрос — свои пути?». Т. е. здесь «понятие» относится только к «необходимости», а не к «вопросу».

18) Следующий параграф (§ 24) опять начинается с ошибок и выдумок.

18. 1. В начале параграфа Хайдеггер говорит о двух неправильных оценках «начального мышления»: переоценке и недооценке. В чем же выражается переоценка? В оригинале читаем:

«1. Eine Überschätzung, sofern unmittelbare Antworten erwartet werden für eine Haltung, die sich das Fragen (die Entschlossenheit zur Besinnung und dem Ausstehen der Not) ersparen will» (Heidegger 2003, 60).

У переводчика читаем:

«1. Переоценка, поскольку непосредственные ответы ожидаются в качестве позиции, которая хочет *сэкономить* на вопрошании (*открытости* к осмыслению и вынесению нужды)» (Хайдеггер 2020, 89).

Здесь переводчик умудряется сделать сразу три ошибки. Правильный перевод таков:

«Переоценка, поскольку ожидаются прямые ответы для установки, которая [сама] хочет избавиться от *вопрошания* (от *решимости* к осмыслению и вынесению нужды)».

Т. е. требуя от «начального мышления» прямых ответов, сами *требующие* в то же время хотят избежать вопрошания, ибо они не готовы на *решимость* к осмыслению и вынесению нужды. У переводчика же опять нечто несуразное: во-первых, упомянутые «ответы» почему-то ожидаются «в качестве позиции», во-вторых, эта «позиция» у него связана с «открытостью» к осмыслению (хотя в оригинале перед нами именно *Entschlossenheit*, т. е. «решимость»), и в-третьих, желание «сэкономить» на вопрошании выглядит довольно комично.

18. 2. Буквально через абзац — следующая грубая ошибка, искажающая мысль автора. В оригинале читаем:

“Das härteste Hindernis aber findet das anfängliche Denken an der unausgesprochenen Selbstauffassung, die der Mensch heute von sich hat” (Heidegger 2003, 61).

Правильный перевод таков: «Но самое жесткое препятствие начальное мышление находит в том невыраженном самопонимании, которое сегодня имеет о себе *человек*».

У переводчика — очередная нелепость, и как всегда общий смысл изложения его нисколько не выручает. Читаем:

«Но самое жесткое препятствие начальное мышление встречает в невысказанном самопредставлении, которое сегодня *оно* (!) имеет о себе» (Хайдеггер 2020, 89).

Т. е. тут, если верить переводу, дается принципиальное определение «начального мышления», и суть этого определения в том, что оно находится в жестком *противоречии* с самим собой, тогда как на самом деле оно здесь совершенно не при чем.

19) В следующем параграфе (§ 25) во втором абзаце опять появляется ошибка, хотя переводчик опять, уже в который раз, для пущей

«ясности» приводит в скобках оригинал (а именно глагол *eindämmen*), который, однако, его не выручает. Хайдеггер пишет о том, что власть над массами, которые обрели «свободу» (т. е. стали своекорыстными и лишенными почвы), удерживается «организацией». И далее он спрашивает:

«Kann auf diesem Wege das so “Organisierte” in seine ursprünglichen Gründe zurückwachsen, das Massenhafte nicht nur eindämmen, sondern *verwandeln*?» (Heidegger 2003, 61).

У переводчика читаем:

«Может ли на этом пути таким образом “организованное” прорасти обратно в свои изначальные основания, а массовость не только сплотиться (*eindämmen*), но и преобразиться (*verwandeln*)?» (Хайдеггер 2020, 90).

Т. е. у переводчика массовость сама зачем-то «сплавивается» и даже «преображается», тогда как на самом деле в оригинале сама она ничего этого не делает, да и вообще не выступает субъектом действия. Правильный перевод таков: «Может ли таким образом «организованное» прорасти обратно в свои начальные основания, [может ли оно] не только *сдерживать* массовое, но и преобразовать его?».

20) Когда в § 27 («Начальное мышление. Понятие») Хайдеггер начинает описывать природу *метафизического* мышления, а точнее — характер обычной метафизической *рефлексии*, переводчик обнаруживает не только непонимание элементарных слагаемых этой рефлексии (т. е. «единого» и «многого», «единства» и «множества»), но и недостаточное знание языка. В результате почти вся 93 страница перевода представляет собой какую-то беспомощную выдумку.

В оригинале читаем:

«Dieses Denken aber ist einmal auf das Vorhandene, schon Anwesende bezogen (eine bestimmte Auslegung des Seienden). Sodann aber ist es immer nachträglich, indem es dem schon Ausgelegten nur sein Allgemeinstes verschafft» (Heidegger 2003, 63).

У переводчика читаем:

«Но это мышление *когда-то* отнесено к наличному (Vor-handene), уже присутствующему (определенное истолкование сущего). Но *потому* оно и является всегда задним числом (nachträglich), добывая для истолкованного его всеобщее» (Хайдеггер 2020, 93).

В данном случае переводчик не видит связки «*einmal... sodann*» («во-первых... во-вторых») и в результате получается, что у него «это мышление *когда-то* (einmal) отнесено к наличному».

На самом деле речь идет о том, что «*во-первых*, это мышление отнесено к наличному. ... Но *во-вторых* оно...» и т. д.

Хайдеггер нередко употребляет и другой, похожий, аналог к более распространенной связке «*erstens... zweitens*» («во-первых... во-вторых»), а именно «*einmal... zum anderen*», который тоже означает «во-первых... во-вторых».

Но этим дело не кончается. Буквально в *следующем* предложении появляется другая ошибка: переводчик не понимает, что, поскольку дело касается обычной метафизической *рефлексии*, речь идет о противопоставлении «всеобщего» и «многого», или «множества» (*das Viele*) (Heidegger 2003, 63). Он усматривает в этом термине (*das Viele*) каких-то «*других*» (!) (Хайдеггер 2020, 93).

Но и это еще не конец. В этом же предложении переводчик допускает еще одну ошибку. В оригинале читаем:

«Der Ansatz des *Vielen* und der Grundbezug zu ihm ist entscheidend und zunächst, auch innerhalb des Bewußtseinsstandpunktes, so, daß es das *Gegenüber* ist...» (Heidegger 2003, 63) и т. д.

У переводчика получается вот что:

«Исходная точка в *других* и основное отношение к ней являются решающими и, прежде всего также и внутри позиции сознания таким образом, что *оно* является тем, что *напротив* (*Gegenüber*)...» (Хайдеггер 2020, 93).

Получается, что у переводчика *сознание* оказывается *напротив*, тогда как на самом деле речь идет о все том же «многом».

21) В следующем параграфе (§ 28, «Неизмеримость начального мышления как конечного мышления») — очередная ошибка.

В оригинале читаем:

«Ein Denken, das *außerhalb* dieses Bereiches... steht» (Heidegger 2003, 65).

У переводчика читаем: «Мышление, которое стоит *внутри* этой области...» (Хайдеггер 2020, 95), тогда как на самом деле речь идет о мышлении, которое «стоит *вне* этой области».

22) В следующем параграфе (§ 29, «Начальное мышление») опять появляется принципиальная ошибка. Хайдеггер пишет:

«Die Wesensfrage enthält in sich die Entscheidungshafte, die jetzt von Grund aus die Seinsfrage durchherrscht» (Heidegger 2003, 66).

Переводчик представляет сказанное Хайдеггером вот так:

«Вопрос о существе содержит в себе нечто от решения, благодаря которому теперь в своем основании царит вопрос о бытии» (Хайдеггер 2020, 96).

На самом деле «вопрос о бытии» никак не начинает «царить»: напротив, сам этот вопрос оказывается до основания *властно пронизанным* другим вопросом, а именно вопросом о существе. Здесь мы имеем дело с неологизмом Хайдеггера, который он употребляет не только в этой работе: *durchherrschen* состоит из предлога *durch* («через», «сквозь») и глагола *herrschen* («господствовать»), т. е. буквально это означает «господствовать насквозь». Но речь даже не о том, как перевести этот неологизм, а о том, что сама грамматическая конструкция этого предложения ясно показывает, что здесь «вопрос о бытии» не выступает субъектом действия, как это получается у переводчика.

23) В следующем параграфе (§ 30, «Начальное мышление») появляются *три* ошибки, грубо искажающие смысл оригинала.

23. 1. Во втором абзаце идет довольно простое предложение, но и оно оказывается непонятным для переводчика. В оригинале читаем:

«Zumal wir uns aus dem heutigen Stande des Selbstbewußtseins, das *mehr* eine Berechnung ist, nicht einfach heraussetzen können» (Heidegger 2003, 67).

Вот как это выглядит у переводчика:

«Тем более что мы из сегодняшней позиции самосознания, которое есть *больше, чем* исчисление, не можем просто сдвинуться» (Хайдеггер 2020, 97).

У переводчика получается, что «сегодняшняя позиция самосознания» оказывается *большей*, чем исчисление, хотя Хайдеггер во всей этой работе не раз говорит о том, что современное сознание — это прежде всего расчет, просчитывание, проектирование, т. е. все то, что характерно для новоевропейского *представляющего* сознания, делающего ставку на науку и исчисление.

Правильный перевод таков:

«Тем более что из сегодняшнего состояния сознания, которое прежде всего [или: в большей степени] представляет собой исчисление...» и т. д.

Таким образом, если верить переводчику, ситуация гораздо лучше, чем она рисуется Хайдеггеру, и опять остается только удивляться, как переводчик не видит даже близкого контекста, который противоречит такому переводу, *прямо противоположному* по смыслу.

23. 2. В конце этого параграфа в переводе появляется полная чепуха, которую мы тем не менее вынуждены рассмотреть. Хайдеггер пишет:

«Die Besinnung des anfänglichen Denken geht auf uns (selbst) und doch nicht. Nicht auf uns, um von da die maßgebenden Bestimmungen abzuheben,

aber auf uns als geschichtlich Seiende...» (Heidegger 2003, 68).

Во-первых, в этом предложении переводчик неверно воспринимает глагол *abheben* как гегелевское *aufheben* (в значении «снимать»; *Aufhebung* — «снятие» (противоположностей)), и по этой причине здесь появляются сразу *две* ошибки. У переводчика читаем:

«Осмысление начального мышления идет через нас (самих) и не через нас. Не через нас, чтобы *снять извне* задающие меру определения...» (Хайдеггер 2020, 99).

На самом деле надо читать: «Не через нас, чтобы отсюда [т. е. от нас] наметить [или: выделить] определения, задающие меру...». (*Abheben sich* — «выделяться», «намечаться»).

Хайдеггер говорит о том, что если это «осмысление» и совершаем мы, то все равно не в смысле действующего *субъекта*, который, исходя из себя (*von da*), определяет или намечает задающие меру определения.

Т. е. во-первых, здесь нет никакого «снятия», а во-вторых, нет никакого «извне».

23. 3. В предпоследнем абзаце этого параграфа опять появляется существительное *Abhebung* и опять переводчик, не понимая его значения и не видя истинного смысла, превращает этот абзац в грубую выдумку. Хайдеггер пишет:

«Für die *erste Besinnung* aber mußte versucht werden, überhaupt einmal an äußersten Seinweisen des Menschen die Andersartigkeit des Daseins gegen alles “Erleben” und “Bewußtsein” zur Abhebung zu bringen» (Heidegger 2003, 68).

У переводчика читаем:

«Однако для *первого осмысления* было бы искушением в крайних (äußersten) способах бытия человека благодаря тому, что вот-бытие (Dasein) другого рода, снять всякое “переживание” и “сознание”» (Хайдеггер 2020, 99).

На самом деле в оригинале нет никакого «искушения», нет никакого «снятия» и т. д. Хайдеггер говорит о том, что — в осмыслении «начального мышления» — следовало бы сделать в качестве первого шага, и смысл у него *прямо противоположный* (если, конечно, признать, что в переводе вообще был какой-то смысл; противоположность же этой бессмыслице в том, что Хайдеггер как раз хочет подчеркнуть всю *специфику* вот-бытия в сравнении со столь неприемлемым для него «переживанием»). Правильный перевод таков:

«Однако для *первого осмысления* надо было попытаться вообще — в том, что касается предельных способов бытия человека — подчеркнуть инаковость вот-бытия в сравнении со всяким “переживанием” и “сознанием”».

24) Мы видели, что неправильный перевод какого-нибудь значимого термина искажает всю концепцию автора, но порой бывает и так, что какое-нибудь на первый взгляд незначительное слово, будучи неверно переведенным, оказывается не менее роковым, и тогда появляется ошибка, которую нельзя привязать ни к какому конкретному параграфу: она проходит через всю книгу от начала до конца, везде искажая мысль автора.

Таким словом оказывается немецкое наречие *erst* («лишь», «сперва», «сначала», «в первую очередь», «впервые»). Переводчик практически повсюду упорно переводит его как «лишь», совершенно не видя, что окружающий контекст просто вопиет против такого перевода, и в результате то, что для Хайдеггера является *первичным*, новым и принципиально важным, в переводе предстает как *второстепенное* по отношению к чему-то неизвестному.

Эта ошибка появляется уже в начале книги. В § 7 («О событии») Хайдеггер говорит о том, что человек должен «сдвинуться» с прежней установки, “um so *erst* auf eine Bestimmbarkeit gestimmt zu werden” (Heidegger 2003, 25), т. е. «чтобы таким образом *впервые* настроиться на определяемость».

У переводчика же: «чтобы тем самым стать *лишь* настроенным на определяемость» (Хайдеггер 2020, 46). Т. е. — повторимся еще раз — то, что для Хайдеггера *первостепенно* («впервые»), у переводчика не слишком значимо («лишь»).

И далее, когда Хайдеггер говорит, что «in dieser Wahrheit eröffnet sich *erst* die Not der Seinsverlassenheit» (Heidegger 2003, 27), речь идет о том, что «в этой истине *впервые* открывается нужда оставленности бытием» (или хотя бы так: «только в этой истине открывается нужда оставленности бытием»), но совсем не так, как у переводчика: «В этой истине открывается *лишь* нужда бытийной оставленности» (т. е. получается, как будто и утрата не велика) (Хайдеггер 2020, 49).

Когда Хайдеггер пишет, что «vielmehr gilt es zu erkennen, daß Selbstheit *erst* entspringt aus der Gründung des Da-seins» (Heidegger 2003, 67), речь идет о том, что «надо постичь, что самость *впервые* возникает из основывания вот-бытия», но совсем не о том, что говорит переводчик, а он говорит, что «самость *лишь* возникает из основывания вот-бытия» (Хайдеггер 2020, 98), как будто этого мало и предполагается нечто более важное.

Однако не пора ли остановиться? Ведь невозможно описывать все ошибки — от параграфа к параграфу: тогда эта рецензия растянется

настолько, что никто не дочитает ее до конца. Мы рассмотрели всего лишь тридцать параграфов и обнаружили, как уже отмечали, более *сорока* ошибок, в книге же около трехсот параграфов и более шестисот страниц — и практически в каждом есть какие-то искажения. Картина не перестает быть удручающей и в середине книги, и в конце. Например, следующий большой раздел («Отзвук») сразу начинается с серьезных ошибок (см. § 51, о котором мы писали выше), далее следует третий раздел, где достаточно, например, заглянуть в § 110 («Платонизм и идеализм»), в котором появляется немало греческих терминов, чтобы увидеть, что переводчик не силен в греческом и опять начинает выдумывать (например, он не видит, что γένη — это множественное число от γένος, и снова предлагает что-то «свое»); в четвертом разделе — когда дело доходит до самого существенного — наречие «erst» опять переводится как «лишь», и в результате подлинный смысл сказанного пропадает и т. д.

Мы предоставили читателю возможность *самому* увидеть эти ошибки и выдумки, изучив текст оригинала, и надеемся, что у него хватило терпения дочитать нашу рецензию до конца. В конце концов, можно спорить о *стиле* перевода (канцелярское «гарантирует», «претензии», комичное «притупленное словоупотребление», «человек *назначается* (!) как сущее» вместо классического философского «полагается» и т. д.), но невозможно спорить об ошибках.

Есть и другие моменты, касающиеся *общего* смысла изложения. Например, практически везде термин *Abgrund* переводится как *бездна*, и хотя чисто словарно это верно, но здесь никак не учитывается тот смысловой контекст, в котором этот термин находится (*Abgrund* как «бездна», «лишенность основания» (Grund)) — особенно в переключке с «основанием» Аристотеля и тем более Лейбница и прежде всего с работами самого Хайдеггера «Положение об основании» («Der Satz vom Grund») и «О существе основания» («Vom Wesen des Grundes»). Примечательно, что в переводе последней работы Вл. Библихин, стремясь сохранить эту переключку, переводит термин *Abgrund* даже несколько расширительно — как «бездна безосновности». В финале перевода этой работы читаем: «Вторжение *бездны безосновности* в основывающей трансценденции...» («Das Aufbrechen des *Abgrundes* in der gründenden Transzendenz...») (Хайдеггер 2007, 218).

Итак, если у того, кто читал эту рецензию, хватило терпения добраться до конца, он поймет, что нас нельзя упрекнуть в предвзятости: устра-

шающее обилие смысловых ошибок говорит само за себя, и читателю, к сожалению, или досаде, придется признать, что цитировать что-либо из этого «перевода» — дело слишком рискованное, потому что перед ним нередко совсем не Хайдеггер. В нашей рецензии мы несколько раз ссылались на *английский, испанский и итальянский* переводы этой большой работы, и надо сказать, что там мы не обнаружили таких

грубых ошибок, какими полон русский перевод. Непонятно, чем руководствовался переводчик, приступая к переводу столь серьезного труда, но, к сожалению, приходится признать, что, приступив к ней, он, как нам кажется, сильно переоценил свои возможности, и попытка перевести эту работу на *русский* язык оказалась явно неудачной, если не вообще провальной.

Литература

- Хайдеггер, М. (2007) *Что такое метафизика?* М.: Академический проект, 280 с.
Хайдеггер, М. (2020) *К философии (О событии)*. М.: Изд-во Института Гайдара, 640 с.
Heidegger, M. (2003) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Auf. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 522 S.

References

- Haidegger, M. (2007) *Chto takoe metafizika? [What is metaphysics?]*. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 280 p. (In Russian)
Heidegger, M. (2003) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Auf. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 522 S. (In German)
Heidegger, M. (2020) *K filosofii (O sobytii) [Towards philosophy (About the event)]*. Moscow: The Gajdar Institute Publ., 640 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Александр Петрович Шурбелев, e-mail: shurbelev@mail.ru
Кандидат политических наук, независимый исследователь

Author

Alexander P. Shurbelev, e-mail: shurbelev@mail.ru
PhD (Political Science), Independent researcher