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

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ТЕКСТ В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Сборник тезисов докладов
X Всероссийской научной конференции
(с международным участием),
21–24 сентября 2020 года

Петрозаводск
Издательство ПетрГУ
2020

УДК 821.161.1.09
ББК 83.3(2=411.2)
Е132

Конференция проводится при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 20-012-20012

Рецензенты:

А. Н. Ужанков, проф., д-р филол. наук; *А. Е. Кунильский,* проф., д-р филол. наук

Редакционная коллегия:

И. С. Андрианова, к. филол. н. (отв. ред.); А. В. Пигин, д. филол. н., проф.; И. А. Есаулов, д. филол. н., проф.; В. А. Викторович, д. филол. н., проф.; В. В. Борисова, д. филол. н., проф.; Б. Н. Тихомиров, д. филол. н., проф.; Н. А. Тарасова, д. филол. н., проф.; И. А. Спиридонова, д. филол. н., проф.; В. А. Кошелев, д. филол. н., проф.

Е132 **ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ТЕКСТ В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ:** сборник тезисов докладов X Всероссийской научной конференции (с международным участием), 21–24 сентября 2020 г. / отв. ред. И. С. Андрианова; М-во науки и высшего образования Рос. Федерации, Федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. образования Петрозавод. гос. ун-т. — Электрон. дан. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 2020. — 1 электрон. опт. диск (CD-R) ; 12 см. — Систем. требования : PC, MAC с процессором Intel 1,3 ГГц и выше ; Windows, MAC OSX ; 256 Мб ; видеосистема : разрешение экрана 800x600 и выше ; графический ускоритель (опционально) ; мышь или другое аналогичное устройство. — Загл. с этикетки диска.

ISBN 978-5-8021-3764-2

В сборник вошли тезисы докладов X Всероссийской научной конференции (с международным участием) «Евангельский текст в русской словесности». Мероприятие проводится с 1993 года в Петрозаводском государственном университете. В рамках конференции сформировалось новое направление литературоведческих исследований — этнопоэтика, которая призвана изучать национальное своеобразие конкретных литератур, их место в мировом художественном процессе, дать ответ, что делает конкретную литературу национальной, русскую словесность — русской. Предметом рассмотрения докладчиков конференции является тот неоспоримый факт, что письменность, книжность и литература появились одновременно с Крещением Руси и образовали историко-культурный код русской словесности. В представленных в сборнике тезисах докладов раскрываются христианские основания русской словесности, выявляется национальный акцент в трактовке категорий исторической поэтики (фабула, сюжет, жанр, хронотоп, образ, символ, фантастика, условность, текст), продолжены исследования русской литературы как христианской словесности. Материалы сборника могут быть полезны специалистам-филологам, аспирантам, магистрантам, бакалаврам гуманитарных специальностей, широкой читательской аудитории, заинтересованной в вопросах изучения отечественной словесности и культуры.

УДК 821.161.1.09
ББК 83.3(2=411.2)

ISBN 978-5-8021-3764-2

© Петрозаводский государственный университет, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 17

***Секция:* Русская словесность XI–XVIII веков**

Акимова Татьяна Ивановна (*Саранск*).
Евангельские мотивы в «Записках касательно российской истории» ЕкатериныII 21

Аннушкин Владимир Иванович (*Москва*).
Правила «языка — речи — слова» в Евангельском тексте 24

Герасимова Ирина Валерьевна (*Псков*), *Захарьина Нина Борисовна* (*Санкт-Петербург*), *Щепкина Надежда Александровна* (*Санкт-Петербург*).
Музыкальная интерпретация евангельских цитат в праздничных песнопениях: греко-славянские параллели XI–XVII вв. 28

Дорофеева Людмила Григорьевна (*Калининград*).
Образ Иосифа Прекрасного в «Палее Толковой» и древнерусской агиографии 32

Есаулов Иван Андреевич (*Москва*).
Мимесис, катарсис, парафрасис в античной и христианской поэтике 34

Жилина Наталья Павловна (*Калининград*).
Христианский контекст в трагедокомедии Феофана Прокоповича «Владимир» 36

Исаченко Татьяна Александровна (*Москва*).
«Повествование» в защиту «Перевода семидесяти толковников» (XVII в.) как редкий источник по библейской филологии 39

Маслова Анна Геннадьевна (*Киров*).
Библия как прецедентный текст
в масонской поэзии XVIII века 44

Машкова Екатерина Евгеньевна (*Симферополь*).
Трансформация представления о «добрых»
и «злых женах» в отечественной словесности
XVIII века 46

Мелихов Михаил Васильевич (*Сыктывкар*).
Семантика евангельских мотивов в повестях
Азовского цикла 49

Мельничук Валентина Александровна (*Новосибирск*).
Библейский текст в «Степенной книге» 52

Пигин Александр Валерьевич (*Санкт-Петербург, Петрозаводск*).
Поэтика уподобления в русской агиографии:
Александр Ошевенский vs Алексей
человек Божий 55

Травников Сергей Николаевич (*Москва*), *Ольшевская Лидия Альфонсовна* (*Москва*), *Решетова Анна Анатольевна* (*Рязань*).
Страх Божий в русской паломнической литературе
XVII — начала XVIII в. 58

Трофимова Нина Владимировна (*Москва*).
Особенности цитирования библейских текстов
в Новгородской Первой летописи 61

***Секция*: Русская словесность XIX века**

Багаутдинова Гульзада Гадульяновна (*Йошкар-Ола*).
Концепт «блаженный» в очерке
И. А. Гончарова «Пепиньерка» 65

Багратион-Мухранели Ирина Леонидовна (*Москва*).
Грузинская церковь глазами русских
писателей 40-х гг. XIX века (А. Н. Муравьев,
Я. П. Полонский, В. А. Соллогуб)» 68

Барицкий Дмитрий Сергеевич (*Сергиев Посад, Моск. обл.*).
Мотив тоски в цикле «Таинственных повестей» И. С. Тургенева 71

Бедина Наталья Николаевна, *Плахтиенко Ольга Павловна*, *Егорова Екатерина Николаевна* (*Архангельск*).
Поэма В. А. Жуковского «Агасфер» в контексте христианской эсхатологии 74

Белоусова Елена Викторовна (*Тула*).
Евангельские мотивыв творчестве Н. Н. Толстого 77

Бурмистрова Светлана Владимировна (*Москва*).
Рецепция личности и богословия апостола Павла в творческом наследии В. А. Жуковского 80

Виноградов Игорь Алексеевич (*Москва*).
Мифы о смерти Н. В. Гоголя: источники, становление, поэтика 84

Габдуллина Валентина Ивановна (*Барнаул*).
Вавилон и Земля Ханаанская: символические локусы в книге А. П. Чехова «Остров Сахалин» 86

Головко Вячеслав Михайлович (*Ставрополь*).
Смыслопорождающие функции евангельского текста в повести Л. Ф. Нелидовой «Полоса» 89

Гольденберг Аркадий Хаимович (*Волгоград*).
Евангельский текст в поэтике Н. В. Гоголя 92

Денисов Владимир Дмитриевич (*Санкт-Петербург*).
Евангельское и библейское во фрагменте Н. В. Гоголя «Жизнь» (1835) 95

Дмитренко Сергей Федорович (*Москва*).
Религиозное и религиозность в художественном мире М. Е. Салтыкова (Н. Щедрина) 98

Захарченко Светлана Олеговна (*Петрозаводск*).
Жанровые особенности писем преподобного Макария Оптинского к А. Н. Глебовой и А. И. Воейковой 101

Зырянов Олег Васильевич (*Екатеринбург*).
Ситуационный сверхтекст «Пророка» в русской поэтической традиции 106

Карпенко Геннадий Юрьевич (*Самара*).
«Al fresco “Воскресение Христово” в “итальянском” вкусе» в структуре романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» 109

Киселева Ирина Александровна (*Москва*).
Генезис мотивов стихотворения М. Ю. Лермонтова «Листок» (1841) 112

Кондратьев Александр Степанович (*Липецк*).
Оппозиция Закона и Благодати в духовном опыте Пьера Безухова в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» 115

Красовская Кристина Александровна (*Рязань*).
Библейская мифологема пути в ранних стихотворениях Я. П. Полонского 1840–1850-х годов 118

Крутова Марина Семеновна (*Москва*).
Проповедь Евангелия на Кавказе (на материале ОР РГБ) 121

Масолова Елена Александровна (*Новосибирск*).
Евангельский текст в повести Л. Н. Толстого «Ходите в свете, пока есть свет» 123

Мельник Владимир Иванович (*Москва*).
Формирование религиозной антропологии И. А. Гончарова 126

Михеичева Екатерина Александровна (*Орёл*).
Христианские мотивы
в творчестве Л. Н. Андреева 128

Мних Роман (*Варшава, Польша*).
Поэма Иннокентия Анненского «Магдалина»:
символика текста и семантика контекста 131

Мосалева Галина Владимировна (*Ижевск*).
Храмовая поэтика метаромана И. А. Гончарова 134

Неминущий Аркадий Николаевич (*Даугавпилс, Латвия*).
Специфика интерпретации евангельских мотивов
в рассказе А. П. Чехова «Архиерей» 137

Новикова-Строганова Алла Анатольевна (*Орёл*).
Христианские идеалы как основа романа
И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» 140

Патроева Наталья Викторовна (*Петрозаводск*).
Образ храма в сборнике Е. А. Боратынского
«Сумерки» и проблема композиции 142

Поташова Ксения Алексеевна (*Москва*).
Оппозиция «молодость–старость» в стихотворениях
М. Ю. Лермонтова из «Записной книжки,
подаренной В. Ф. Одоевским» 145

Савинов Алексей Андреевич (*Москва*).
Словесность и/или литература? Обзор суждений
и концепций. 148

Сарычев Ярослав Владимирович (*Липецк*).
«Какое же именно христианство?» О мнимых
очевидностях и подлинном существе духовной
позиции К. Н. Леонтьева 151

Старыгина Наталья Николаевна (*Йошкар-Ола*).
«Бытовой обман» лесковских героев в контексте
дискуссий о «спасительной икономии» и «лжи
во спасение» (цикл «Святочные рассказы») 154

Строганова Евгения Нахимовна (*Москва*).
Евангельские реминисценции в стихотворном сборнике И. П. Ювачёва 156

Тарасов Борис Николаевич (*Москва*).
Историософская и политическая лирика Тютчева в контексте мировой и отечественной истории 158

Терешкина Дарья Борисовна (*Великий Новгород*).
Новозаветный взгляд на ветхозаветные события (о поэме В. И. Соколовского «Мироздание») 162

Ушакова Дарья Олеговна (*Рязань*).
Евангельские мотивы в кавказских очерках Я. П. Полонского 165

Федосеева Татьяна Васильевна (*Рязань*).
Мотив «заря обновления» в лирике Я. П. Полонского: генезис, функционирование, семантика 168

Федянова Галина Всеволодовна (*Санкт-Петербург*).
Стихотворение Н. А. Некрасова «Молитва»: проблема жанра 171

Шморага Константин Александрович (*Псков*).
Год без Пасхи и человек без Воскресенья в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы» 174

Щербакова Марина Ивановна (*Москва*).
Мысль о бессмертии в эпистолярном наследии святителя Феофана, Затворника Вышенского 177

Юхнова Ирина Сергеевна (*Нижний Новгород*).
Евангельские аллюзии в драме М. Ю. Лермонтова «Menschen und Leidenschaf ten» («Люди и страсти») 179

***Секция:* Наследие Достоевского в русской словесности**

Агапитова Екатерина Константиновна (*Петрозаводск*).
Латинский язык в публицистике Ф. М. Достоевского 183

Алексеева Любовь Викторовна (*Петрозаводск*).
Тема церковного раскола на страницах журналов «Время» и «Эпоха» (1861–1865) 185

Баталова Тамара Павловна (*Санкт-Петербург*).
П. Н. Медведев о «не вполне ожиданном "вдруг"» в послекаторжом творчестве Ф. М. Достоевского 189

Бессонова Альбина Станиславовна (*Коломна*).
Даровое как образ мира в жизни и творчестве Достоевского 191

Богданова Ольга Алимовна (*Москва*).
Диалог с Достоевским в творчестве Г. И. Чулкова военно-революционных лет 194

Борисова Валентина Васильевна (*Уфа*).
Евангельский текст в русской литературе и Достоевский: итоги и перспективы изучения 197

Викторович Владимир Александрович (*Коломна, Моск. обл.*).
Пушкинская речь Достоевского и полемика в прижизненной критике 200

Головачева Екатерина Александровна, *Седельникова Ольга Викторовна* (*Томск*).
Православные особенности сюжетообразующего концептуального поля романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» 203

Дергачева Ирина Владимировна (*Москва, Химки*).
Прецедентный интертекст в поэме «Великий инквизитор» 206

Заваркина Марина Владимировна (*Петрозаводск*).
«Социализм и христианство»: проблемы атрибуции и публикации замысла Достоевского 209

Захарова Ольга Владимировна (*Петрозаводск*).
Христианская проблематика Пушкинской речи Достоевского 212

Захарченко Светлана Олеговна (*Петрозаводск*).
«Восстановление человека» как сюжет переписки Достоевского с Марфой Браун 215

Июдин Даниил Андреевич (*Петрозаводск*).
Христианская проблематика романа Достоевского «Бедные люди» в отзывах прижизненной критики 219

Карпачева Татьяна Сергеевна (*Москва*).
Секты и сектантыв творчестве Достоевского 221

Кибальник Сергей Акимович (*Санкт-Петербург*).
«Братья Карамазовы» и «Сон смешного человека» (топос христианского обновления мира у позднего Достоевского) 223

Куйкина Евгения Сергеевна (*Петрозаводск*).
Пьянство как грех в критике, публицистике и творчестве Достоевского 226

Литинская Евгения Петровна (Петрозаводск).
Проблема «античность и христианство» в Пушкинской речи Достоевского 229

Манина Ирина Олеговна (*Петрозаводск*).
Античность и христианство в сознании Мити Карамазова 231

Михайлова Ася Константиновна (*Петрозаводск*).
Библеизмы в «Дневнике Писателя» 1876 года 233

Нилова Анна Юрьевна (*Петрозаводск*).
Концепция европейской культуры в «Дневнике Писателя» Ф. М. Достоевского 236

Осокина Елена Анатольевна (*Москва*).
Новозаветная апофатика у Достоевского 238

Отливанчик Александр Владимирович (*Петрозаводск*).
Ф. М. Достоевский — рецензент работы Д. И. Ростиславова «Наши монастыри, их богатство и получаемые ими пособия» 240

Панюкова Татьяна Викторовна (*Петрозаводск*), *Кипрушёва Ойли Олеговна* (*Санкт-Петербург*).
Библеизмы в структуре аннотированного именного указателя к «Дневнику Писателя» Ф. М. Достоевского 243

Сафронова Елена Юрьевна (*Барнаул*).
Библеизмы в романе Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели» 248

Седельникова Ольга Викторовна (*Томск*), *Шаркозине Вандан Энхзая* (*Будапешт, Венгрия*).
Образ Ф. М. Достоевского во вступительных статьях к изданию венгерских переводов произведений писателя 1920-х гг.: особенности этнокультурной рецепции 252

Скуридина Светлана Анатольевна (*Воронеж*).
Евангельский код ономастического пространства романа «Бесы» Ф. М. Достоевского 255

Сосновская Оксана Александровна (*Петрозаводск, Санкт-Петербург, Сестрорецк*).
Письма священников в эпистолярном наследии Достоевского 258

Степанян Елена Владимировна (*Москва*).
Характерология в «Идиоте» Ф. М. Достоевского: страсть и бесстрастие 263

Степченкова Валентина Николаевна (*Москва, Щелково*).
Проблемы теодицеи и нравственного самоопределения в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» 266

Сытина Юлия Николаевна (*Москва*).
Князь Мышкин Ф. Достоевского и Сегелиель Вл. Одоевского: поиски «положительно прекрасного» героя 268

Тарасова Наталья Александровна (*Санкт-Петербург*).
Формы словесной и буквенной акцентуации художественной идеи в рукописях Ф. М. Достоевского 270

Тихомиров Борис Николаевич (*Санкт-Петербург*).
«Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета…» И. Гибнера в биографии и творческой работе Достоевского 273

Федорова Елена Алексеевна (*Ярославль*).
Евангельские и богослужебные тексты в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» и в «Дневнике Писателя» 1876 года 277

Шалина Марина Александровна (*Евпатория*).
Изучение религиозной проблематики в творческой системе Ф. М. Достоевского в высшей школе 280

Шараков Сергей Леонидович (*Старая Русса*).
Достоевский как богослов 283

Шатохина Анастасия Олеговна (*Томск*), *Банченко Александра Витальевна* (*Будапешт, Венгрия*).
Роман Ф. М. Достоевского «Игрок» в венгерских переводах: к вопросу об особенностях интерпретации концепта «любовная страсть» 286

Шаулов Сергей Сергеевич (*Москва*).
Христианские прочтения Достоевского на рубежах веков (XIX–XX вв. и XX–XXI вв.) 289

***Секция:* Русская словесность XX века**

Бердникова Ольга Анатольевна (*Воронеж*).
Странники и юродивые в художественном мире И. А. Бунина 293

Богумил Татьяна Александровна (*Барнаул*).
Библейские сюжеты в сибирском тексте 296

Грачева Алла Михайловна (*Санкт-Петербург*).
Труды первопечатника Ивана Федорова в контексте языковых теорий писателя-модерниста (книга А. М. Ремизова «Пляшущий демон») 298

Гроссманн Ольга Васильевна (*Дрезден, Германия*).
Ветхий и Новый Заветы в жизни Петра I (по книге Сергея Цветкова «Петр I. Беллетризованная биография») 300

Дехтярёнок Анна Валерьевна (*Петрозаводск*).
Эсхатологические мотивы в повести А. М. Ремизова «Часы» 303

Жиркова Марина Анатольевна (*Санкт-Петербург*).
Пасхальные рассказы А. И. Куприна 307

Жукова Юлия Александровна (*Уфа*).
Парафраза евангельской притчи о Сеятеле в повести А. И. Куприна «Гранатовый браслет» 310

Завельская Дарья Александровна (*Москва*).
«Снежная королева» Е. Л. Шварца и традиция рождественской литературы 313

Завершинская Елена Александровна (*Куйбышев, Новосиб. обл.*).
Библейские аллюзии в стихотворении «Я тебя отвоюю у всех земель…» М. И. Цветаевой 316

Ковалева Татьяна Николаевна (*Пятигорск*).
Мотив блудного сына в сюжете романа И. А. Бунина «Жизнь Арсеньева» 318

Коковина Наталья Захаровна, *Михайлова Ирина Петровна* (*Курск*).
Мифологема «Светлого Града» в лирике Пимена Карпова 320

Коршунова Евгения Александровна (*Москва*).
Поэтика Водлозерского дневника С. Н. Дурылина: символика священного и профанного 322

Кудряшов Игорь Васильевич (*Арзамас, Нижегород. обл.*).
«Апостол нежный» и «ладожский дьячок» (Сергей Есенин о Николае Клюеве) 325

Куляпин Александр Иванович (*Барнаул*).
Эволюция евангельского сюжета «Христос и грешница» в творчестве В. М. Шукшина» 328

Литвинова Ольга Николаевна (*Москва*).
Евангельский текст в поэзии Марии Шкапской 330

Мартьянова Светлана Алексеевна (*Владимир*).
Библейские образы в повести А. И. Солженицына «Раковый корпус»: история вопросаи перспективы изучения 332

Минеева Инна Николаевна (*Петрозаводск*).
Образ праведника в повести И. С. Шмелева «Человек из ресторана» 335

Мних Людмила (*Седльце, Польша*).
Евангельская числовая символика в поэзии XX века: методология и интерпретация 338

Островских Ирина Николаевна, *Марьина Ольга Викторовна* (*Барнаул*).
Трансформация жанровой модели святочного рассказа «Старик в потертой шинели» К. Г. Паустовского: поэтика и стилистика 341

Патапенко Светлана Николаевна (*Вологда*).
Мотив блудного сына в повести В. И. Белова «Привычное дело» 344

Пращерук Наталья Викторовна (*Екатеринбург*).
Святоотеческая традиция и литературоведение: к постановке проблемы 347

Розанов Юрий Владимирович (*Вологда*).
Богородичный текст Алексея Ремизова 349

Скоропадская Анна Александровна (*Петрозаводск*).
Новозаветный контекст ранних рассказов И. С. Шмелева 351

Собенников Анатолий Самуилович (*Санкт-Петербург, Петергоф*).
Правда как аксиологическая доминанта русской литературы (от Ф. М. Достоевского до В. М. Шукшина) 353

Сойни Елена Григорьевна (*Петрозаводск*).
Религиозные образы в поэзии русской эмиграции Финляндии 355

Спиридонова Ирина Александровна (*Петрозаводск*).
Евангельский код в рассказе А. Платонова «В прекрасном и яростном мире» 358

Строганов Михаил Викторович (*Москва*).
«Молитва к Божьей матери» в современной фольклорной записи 361

Сузрюкова Елена Леонидовна (*Новосибирск*).
Святые покровители Грузии в прозе современных православных писателей 363

Федорова Елена Алексеевна, *Бесогонова Светлана Александровна* (*Ярославль*).
Поэма «Великий инквизитор» как претекст в повести А. А. Золотарева «На чужой стороне» (1910) 365

Худенко Елена Анатольевна (*Барнаул*).

Псалом 138 Давида в идейно-философской структуре романа М. М. Пришвина «Осударева дорога» 368

Шилова Наталья Леонидовна (*Петрозаводск*).

Христианские образы и мотивы в кижских сюжетах русской прозы 371

Юрьева Ольга Юрьевна (*Иркутск*).

В. Г. Распутин о христианских основах русской литературы 374

Предисловие

В настоящее издание включены тезисы докладов X Всероссийской научной конференции «Евангельский текст в русской словесности», организованной при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Ее открытие было запланировано по традиции в Духов день — 8 июня 2020 года. Пандемия ограничила возможности научной коммуникации: организаторы были вынуждены перенести мероприятие на период с 21 по 24 сентября 2020 года и задействовать для ее проведения онлайн-формат.

Первая конференция под названием «Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр» была проведена в Петрозаводском государственном университете 7–12 июня 1993 года. В 2020 году мы уточнили тему конференции. Термин «словесность», занесенный в современные словари как устаревший, шире понятия «литература». Он включает в себя не только литературу, но и устные произведения (фольклор), письма, публицистику, дневники. В XIX веке «словесностью» называли филологические науки вообще. «Словесность» является исконно русским словом, не переводимым на иностранные языки. Это отмечал еще В. Г. Белинский: «Во всех европейских языках употребляется только одно слово — *литература* — для выражения понятия, выражаемого по-русски тремя словами — *словесность*, *письменность* и *литература*; тем лучше для нас! Значит: в этом отношении наш язык богаче других. Надобно же пользоваться этим богатством»[1]. Словесность, согласно Евангельской традиции, лежит в основе жизни: «В начале было Слово…». Этим изречением открывается Евангелие от Иоанна.

Первую конференцию 1993 года начинал доклад профессора В. Н. Захарова «Русская литература и христианство», в котором прозвучали слова: «…у русской словесности глубокие тысячелетние корни, и лежат они в христианской православной культуре, а это значит, что у нее всегда есть возможность воскреснуть и преобразиться»[2].

---

[1] Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. С. 620.

[2] Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. 1994. Вып. 3: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 1. С. 5–11 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/journal/article.php?id=2370

С тех пор на протяжении 27 лет в Петрозаводском государственном университете собираются ученые из разных уголков России и Зарубежья для изучения христианской традиции в русской литературе. Материалы конференций опубликованы в специальных выпусках, одноименных названию конференции и вышедших под редакцией В. Н. Захарова в рамках серийного издания «Проблемы исторической поэтики» (теперь рецензируемый научный журнал)[3].

Целью конференции «Евангельский текст в русской словесности» является разработка новой концепции русской литературы, которая в полной мере учитывает национальные особенности и духовную эволюцию русской словесности последнего тысячелетия. В творчестве известных писателей современные ученые открывают неизвестные ранее грани. Это стало возможно благодаря опоре на христианское мировосприятие, без которого затруднительно раскрыть подлинный смысл многих произведений и понять сущность духовных исканий эпохи. В рамках данного научного направления ставится задача разработки как традиционных, так и новых категорий исторической поэтики: «евангельский текст», «этнопоэтика», «соборность», «пасхальность», «пасхальный рассказ», закон, благодать, милость, умиление и др.; установление интертекстовых связей Евангелия и русской литературы. Изучение христианских традиций русской словесности ведется с позиций исторической поэтики.

В X конференции «Евангельский текст в русской словесности» принимают участие более 130 исследователей, среди которых представители ведущих академических институтов и университетов Российской Федерации, а также исследователи из Польши, Венгрии, Латвии, Германии, что свидетельствует о непрекращающемся интересе к изучению христианской традиции русской литературы и перспективах подобного рода мероприятий, которые являются стимулом для появления новых идей, концепций, оригинальных исследований. Сборник тезисов докладов представлен четырьмя разделами, которые соответствуют четырем секциям конференции «Русская словесность XI–XVII веков», «Русская словесность XIX века», «Наследие Ф. М. Достоевского в русской словесности», «Русская словесность XX–XXI века». Внутри каждого раздела тексты расположены в алфавитном порядке по фамилиям авторов. Пленарные доклады также распределены по указанным разделам. Накануне

[3] Их электронная версия представлена на сайте: https://poetica.pro/

предстоящего чествования 200-летней годовщины со дня рождения Ф. М. Достоевского организаторы конференции закономерно выделили секцию, посвященную исследованиям христианской традиции в наследии великого русского писателя.

Статьи, подготовленные по результатам конференции, будут опубликованы в журналах Петрозаводского университета «Проблемы исторической поэтики», «Неизвестный Достоевский», «Ученые записки ПетрГУ».

От оргкомитета конференции и редколлегии сборника тезисов:

И. С. Андрианова

Русская словесность XI–XVIII веков

Татьяна Ивановна Акимова
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской
и зарубежной литературы,
Мордовский государственный
университет им. Н. П. Огарёва
(Саранск, Российская Федерация)
akimova_ti@mail.ru

Евангельские мотивы в «Записках касательно российской истории» Екатерины II*

Ключевые слова: Екатерина II, просветительство, исторический труд, «Записки касательно российской истории»

Екатерина II вошла в историю русской литературы как писательница-правительница, утверждающая в своих сочинениях образ просвещенной монархини, а потому не только не приветствующая религиозные мотивы в своем творчестве (см.: [Афанасьев]), но и вообще активно занимающаяся делом секуляризации русской культуры. В то же время в мемуарах и других воспитательных произведениях императрица неоднократно указывает на весомую религиозную составляющую своего мировоззрения. В комедиях Екатерины II читатель видел осмеяние фанатично религиозных пожилых дам, но это не означало ни атеизма, ни отрицательного отношения к религии со стороны автора. Всё это свидетельствует о необходимости тщательного изучения данного вопроса, который позволит увидеть особенность екатерининского просвещения и обозначить религиозный контекст в творчестве Екатерины II.

«Записки касательно российской истории» — важный в идеологическом плане текст для Екатерины II. В отличие от родоначальника российской исторической науки В. Н. Татищева, впервые обратившегося к изучению летописного наследия, императрица, идя за ним в интерпретационном методе чтения летописи, все же в делении истории на эпохи исходным пунктом летоисчисления называла Рождество Христово. Кроме того, перечисляя факты вступления российских князей на престол, Екатерина II делала акцент для читателя на том имени князя, которое было получено при крещении (например, «Великий Князь Владимир I во *святом* крещении Василий» [Екатерина II: 156]). Уделяя значительное

внимание эпизоду выбора князем Владимиром веры, императрица сближала прошлое с современной ситуацией: указывала на могущество государства, на его положение среди соседей, на разумность правителя, принимающего взвешенные решения и опирающегося на желание своего народа, — то есть создавала идеальный образ правителя. Еще одним летописным сюжетом, перекликающимся с екатерининским правлением, стало положение евреев, которым отводилось определенное в государстве место жительства. Направляет читательское внимание автор «Записок» и на появляющиеся на Руси города и их гербы, что также должно было адресовать к самой Екатерине II. В связи с этим останавливается императрица на правлении Владимира Мономаха, которого государыня хвалит за умение налаживать мир и правильно расселять всех желающих жить и трудиться в государстве.

Таким образом, с помощью метода герменевтического погружения в изучение «Записок касательно российской истории» Екатерины II можно выделить ту незаметную на первый взгляд работу императрицы по восстановлению религиозного смысла российских летописей, которую она, начиная с 1780-х гг., сопрягает с государственной задачей воспитания не только современников, но и будущего поколения российских читателей, по мысли монархини, долженствующих заботиться о престиже России.

Полученные результаты подтверждают гипотезу о переосмыслении императрицей в 1780-х гг. просветительских идей, с которых она начала свою государственную деятельность в 1762 г. и которые были заимствованы из книг писателей-просветителей и ориентированы на посетителей европейских салонов. «Записки касательно российской истории» Екатерины II свидетельствуют о том, что автор сосредоточивает в них внимание на поиске примеров исключительности Российского государства, которые должны были воспитывать российских читателей в определенной направленности: теперь государыню заботило не столько создание единого с Европой просветительского пространства, сколько воспитание своих граждан в патриотическом духе, как знающих и любящих историю своей страны, а также чтущих историческую преемственность.

«Записки…» демонстрируют понимание Екатериной II неразрывной связи истории Российского государства с Христианской Церковью, признание необходимости сохранять складывающиеся веками традиции.

Список литературы:

1. Афанасьев Э. Л. На пути к XIX веку (Русская литература 70-х гг. XVIII в. — 10-х гг. XIX в.). — М.: ИМЛИ РАН, 2002. — 304 с.
2. Екатерина II. Записки касательно российской истории. — СПб.: Имп. тип., 1787. — Ч. 1. — 416 с.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-00452 («Екатерина II: личность, творчество, эпоха. Энциклопедический словарь»).*

Владимир Иванович Аннушкин
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской словесности
и межкультурной коммуникации,
Государственный институт русского языка
им. А. С. Пушкина
(Москва, Российская Федерация)
vladannushkin@mail.ru

Правила «языка — речи — слова» в Евангельском тексте*

Ключевые слова: Евангелие, текст, слово, язык, речь, религиозная этика речи

Общая *цель* исследования — описание и систематизация правил и суждений о *слове — языке — речи*, зафиксированных в текстах духовной православной литературы (начиная с текстов Ветхого Завета, продолжая Новым Заветом, текстами Отцов Церкви, святых отцов, русских религиозных философов и завершая текстами современной духовной литературы). Данные тезисы — фрагмент анализа текстов Евангелия с позиции выяснения правил построения общения между людьми, как они рекомендованы в Слове Божием, записанном евангелистами.

1. Предлагаемый анализ можно назвать **религиозной этикой речи**, поскольку духовная мораль, выраженная в этих текстах, будет говорить о нормах и рекомендациях в обращении с практическим языком. **Религиозная этика речи** создает свои построения на основе **духовной морали**, которая предполагает организацию духовного единства всех людей, установления мира, любви, прощения, терпения, великодушия. В религиозной морали все направлено на личность другого человека — «ближнего твоего», которого необходимо чувствовать «как самого себя» в неложном стремлении к всеобщему союзу любви, единомыслия и единочувствования. В сущности, основным тезисом для человеческого общения становится тезис «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12:31), на который проецируется и первая заповедь («Возлюби Господа Бога Твоего всем сердцем твоим» — Мк. 12:30), т. к. в каждом человеке при общении с ним рекомендуется видеть образ Божий.

2. Поскольку Слово есть Бог, а Бог есть Слово, то и человек, как «образ Божий», есть прежде всего «образ словесный». Отсюда

главная характеристика человека — «словесность» (она определена как «дар слова» создателями этого термина в «Словаре Академии Российской» [Словарь: 536]), а главное свойство человека в панегирике «Слово о человеке», написанном старообрядцами Выговской пустыни, — «светлость словеснства» [Аннушкин, 2002: 137].

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

Например, мы читаем и слышим: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие…» (Мф. 5:3–5). Оказывается, блаженны не гордые, веселящиеся и наглые, а смиренные и скромные — именно они получают в награду «Царство Небесное» и «наследуют землю». Эти парадоксальные мысли кардинально изменили духовную жизнь человечества — при отсутствии «фактов и логики доказательств», как полагают иные ученые.

4. Нравственный переворот состоял в изменении внутреннего настроя на бытие, а это — основа для предстоящего человеку вступления в общение со своими «ближними». Эта основа — в «чистоте сердца» и «милости», т. е. пока не очистишь сердце свое, не вступай в языковой контакт: «…пойди прежде примирись с братом твоим…» (Мф. 5:24). Мысль о сердечной чистоте, миротворении и призывании Бога в момент рождения слова неоднократно проговаривается духовными писателями (см. об этом: [Аннушкин, 2019: 215]). Лицезрение Бога, стояние пред Божьими очами, когда очи «Бога

узрят», и есть должное внутреннее устремление, предречевой духовный настрой.

5. После утверждения образа человека (нравственные добродетели) начинается описание свойств его речи (в классических риториках: «достоинств и недостатков» речи, сегодня — коммуникативных качеств). «Выход» в *речь — язык*, видимо, начинается там, где появляются глаголы речевого действия: «Блаженны *изгнанные* за правду…» (изгоняют не столько плетью, сколько речью); «блаженны вы, когда будут *поносить* вас и *гнать* и всячески неправедно *злословить* за Меня» (Мф. 5:10–11). Это уже вступление в языковое общение с миром, где Господь не обещает мира, покоя и тишины, развлечения и удовольствия, но предупреждает: мир будет «злословить вас». Эти новые этические правила, готовящие образ общения с миром и людьми, парадоксальны: вас будут «изгонять», но вы «блаженны», вас будут «поносить и злословить», а вы «радуйтесь и веселитесь» — может быть, не в буквальном смысле, но в смысле стойко-стержневого душевного настроя.

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

7. Далее Господь призывает к общению: «Так да светит свет ваш пред людьми» (Мф. 5:16). Это может быть даже не прямое речевое общение, а незримый, духовный «словесный» свет, который безмолвно и молчаливо (но не безгласно и «бессловесно», что значит «скотски») излучается от всякого, кто духовной работой, молитвой за мир чудесным образом преображает его: «Да не будет слово твое праздно, да не будет молчание твое бессловесно» (Филарет Дроздов, митр. Московский). Уметь через *слово — язык — речь* организовать жизнь — священный долг и обязанность каждого человека, ощущающего свою ответственность перед Богом и людьми.

Через анализ текстов Евангелия приводятся примеры, исследуется употребление терминов-концептов *слово — язык — речь* (кстати, основным термином в текстах духовной литературе будет *слово*), выстраивается рекомендательная система правил речевого поведения, требующая от каждого, кто ориентируется на «главную книгу человечества», творческого подхода с целью реализации своей языковой личности и воплощения своего речевого таланта.

Список литературы:

1. Аннушкин В. И. История русской риторики. — М.: Флинта: Наука, 2002. — 416 с.
2. Аннушкин В. И. Риторика. Экспресс-курс. — М.: Флинта: Наука, 2019. — 222 с.
3. Словарь Академии Российской. Т. I–VI. — СПб.: Императорская Академия Наук, 1789–1794. Репринтное издание. — М.: ИГИ им. Е. Р. Дашковой, 2005. — Т. 5. — 702 с.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-112-50380 («Методология современного риторического образования: российские научные школы нового времени»).*

Ирина Валерьевна Герасимова
кандидат искусствоведения,
кандидат исторических наук,
доцент кафедры философии и теологии,
Псковский государственный университет
(Псков, Российская Федерация)
bazylek@yandex.ru

Нина Борисовна Захарьина
доктор искусствоведения,
доцент кафедры древнерусского
певческого искусства,
Санкт-Петербургская государственная
консерватория
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
zakharina@rambler.ru

Надежда Александровна Щепкина
кандидат искусствоведения,
заместитель директора по концертной
и методической работе,
Детская школа искусств им. А. П. Бородина
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
nadjach@yandex.ru

Музыкальная интерпретация евангельских цитат в праздничных песнопениях: греко-славянские параллели XI–XVII вв.*

Ключевые слова: историческая поэтика, гимнография, необъявленное подобие, компаративный анализ, греческое пение, киевское пение, древнерусское певческое искусство

Историческая поэтика русской словесности немыслима без изучения древнерусской гимнографии XI–XVII вв., представляющей собой в широком смысле слова интерпретацию евангельского текста. В исследовании представлена история одной музыкально-поэтической конструкции — стихиры Рождества Христова «Днесь Христос» с евангельской цитатой «Слава во вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14), по образцу которой были построены песнопения других двунадесятых праздников. Стихиры-славники, имеющие образец, в музыкальной медиевистике стали

называть подобием второго порядка или «необъявленным» подобием [Серегина: 38], [Щепкина].

Музыкально-текстологический анализ стихир выполнен по певческим нотированным рукописям X–XVII вв. греческой, киевской и московской традиций. Греческие источники X–XVI вв. представлены списками шартрской, коаленовской и средневизантийской нотаций. Древнерусские композиции рассматривались по знаменным невмам XII–XVII вв., а киевские списки конца XVI–XVII — по рукописям киевской квадратной пятилинейной нотации.

Славник на хвалитех из службы Рождества Христова «Σήμερον ὁ Χριστός» («Днесь Христос») был создан, как свидетельствуют дошедшие до нас ремарки в стихирарях и минеях, византийским богословом и гимнографом Иоанном Дамаскиным (VII–VIII вв.). Затем при сочинении песнопения для праздника Богоявления рождественским образцом воспользовался Анатолий Студит (VIII в.), создав на его основе стихиру «Σήμερον ὁ Χριστός ἐν Ἰορδάνῃ» («Днесь Христос на Иордан»). Авторство текста еще одной хвалитной стихиры из службы Введения Богородицы во храм «Σήμερον τῷ ναῷ προσάγεται» («Днесь в церковь приводится») предание приписывает Льву магистру (Льву Бардалису).

Первоначально в греческой традиции круг песнопений, написанных по подобию рождественской стихиры, был довольно широк. В праздниках Рождества Христова и Богоявления имелись вторые, следующие за основными песнопениями, стихиры, распевавшиеся на подобен первых и образующие с ними микроциклы. В греческом списке первой половины XII в., кроме указанных выше, встречаются стихиры праздников Крестовоздвижения, Сретения, Благовещения и Преображения, вышедшие из употребления к XIII в.[1] В древнерусских списках выявлена ненотированная стихира Сретения в стихираре XII в., а также пять стихир на Рождество и Богоявление в стихирарях XIV — середины XVII вв.[2]

Сохранение заданного Иоанном Дамаскиным образца в стихирах разным двунадесятым праздникам имело большое значение как для гимнографов, так и для мелургов. В случае со стихирами II ихоса

[1] Греческий стихирарь Минейный и Триодный 1-й пол. XII в., Vin. 136, fol. 15v, 102v, 118v, 125v, 164r рассмотрен по изд.: [Wolfram].

[2] Древнерусский стихирарь XII в., ОР БАН 34.7.6, л. 117; древнерусский стихирарь XIV в., РГБ ф. 113 № 3, л. 103 об., 121.

«необъявленное» подобие проявилось прежде всего в трехчастной форме стихир, двойных единоначатиях «σημερον» («днесь»), аналогичном мелосе тематизмов, текстовом и распевном рифмовании внутри строк, а также в расположении евангельской цитаты в конце песнопений. Стихира Богоявления полностью калькировала структуру рождественского образца. В ряде греческих и киевских списков XII–XVII вв. в песнопении праздника Богоявления выявляется иное окончание, представляющее собой позднейшее редактирование текста, в результате которого утратилась ее связь с евангельским источником: «Δόξα τῷ φανέντι Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς ὀφθέντι, καὶ φωτίσαντι τὸν Κόσμον» («Слава явльшемуся Богу, и показавшуся, и просвещшему мир»)[3]. Древнерусские же списки песнопения «Днесь Христос на Иордан» сохраняют евангельский текст.

Композиционная структура двух стихир в византийской традиции в ранних шатрских и некоторых средневизантийских стихирарях выделяет долгими внутрислоговыми распевами слова, предваряющие евангельскую цитату: «мы же» и «возопиим», «мир». В древнерусских и киевских списках фитный рельеф песнопения сохраняется, включая вариативность начертаний, не влияющую на распев. Введенская стихира отстоит дальше от рождественского образца и показывает сокращенную версию его формы: в ней сохраняется параллелизм «днесь», а евангельская цитата песнопения-образца заменяется прямой речью архангела Гавриила «Радуйся, Едина в женах Благословенная», представляющей собой парафраз евангельской цитаты «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами» (Лк. 1:28). Фитные комплексы в греческих рукописях, унаследованные от рождественской стихиры, помещаются на словах так, что первая фита предвосхищает прямую речь, а вторая фита помещается в начале прямой речи. В московской и киевской традициях XVI–XVII вв. остается одна фита на слове «радуйся». Таким образом, славники, построенные по образцу рождественской стихиры, маркируют длительными распевами не только евангельскую цитату, помещенную в конце формы, но и предваряющую ее фразу.

[3] Греческий стихирарь XII в. — Sin 1227, л. 87 v., Греческий стихирарь XVI в. — Sin. 1235, fol. 154r, киевский ирмологион 1649 г. — ОР ЛНБ, НД 375, л. 79 об.

Итак, рождественская стихира демонстрирует совершенную форму, созданную взаимодействием поэтического и музыкального текстов, центральную функцию в которой имеет евангельский текст. Из множества песнопений, созданных по ее образцу, в литургической практике удержалась распетая на ее подобен стихира Богоявлению и стихира на Введение, созданная по принципу необъявленного подобия. Древнейшие греческие и древнерусские списки X–XII вв. показывают близость музыкального материала, в иерусалимскую эпоху греческая и древнерусская традиции расходятся, однако киевская традиция XVI–XVII вв. рассмотренных стихир могла примыкать как к греческим вариантам и редакциям, так и к древнерусским, представляя собой зону пересечения трех традиций.

Список литературы:

1. Серегина Н. С. Песнопения русским святым. — СПб., 1994. — 468 с.
2. Щепкина Н. А. О методе «необъявленного подобия» (на материале самогласных песнопений двунадесятых богородичных праздников) // Сборник докладов по итогам XVII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге 24–27 мая 2017 года. — СПб., 2017. — С. 181–189.
3. Wolfram G., ed. Codex Vindobonensis theol. gr. 136 (Sticherarium antiquum Vindobonense). Reproduction integrale, Ed. G. Wolfram Vindobonae, 1987. (Seria — MMB 10)

Список сокращений

ОР — отдел рукописей

БАН — Библиотека академии наук

ЛНБ — Львовская научная библиотека имени В. Стефаника

РГБ — Российская государственная библиотека

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 17-34-00023-ОГН ОГН-МОЛ-А1 («Монодические песнопения богородичных двунадесятых праздников XI–XVII вв.: греко-славянские параллели»).

Людмила Григорьевна Дорофеева
доктор филологических наук,
профессор Института гуманитарных наук,
Балтийский федеральный университет
им. И. Канта
(Калининград, Российская Федерация)
lgdorofeeva@mail.ru

Образ Иосифа Прекрасного в «Палее Толковой» и древнерусской агиографии

Ключевые слова: Толковая Палея, Библия, древнерусская литература, агиография, герменевтика, смирение, образ

«Палея Толковая» относится к ключевым памятникам древнерусской словесности, при этом малоизученным. Исследователи отмечают ее энциклопедичность, компилятивный характер, масштабность, глубину и уникальность содержания. Главной целью книги является толкование Ветхого Завета, проводимое в форме антииудейской полемики, в которой автор-составитель утверждает христианский взгляд на мир и человека, толкуя с христианских позиций ветхозаветные писания.

Исследования «Палеи Толковой» располагаются большей частью в русле текстологии, что закономерно. В последнее десятилетие проявляется интерес к содержательной стороне памятника и к особенностям его поэтики (см.: [«Палея Толковая»…]). Актуальной является проблема *понимания* этого текста, который находится в «большой истории» толкований Ветхого Завета, восходящей к ветхозаветным временам. Связь Палеи с Библией обязывает «прочитывать» ее в библейском контексте. Одновременно нужно учитывать, что «Палея Толковая» — это «древнерусское прочтение Ветхого Завета» [Тихон (Полянский): 647], почему важно ее изучение в контексте древнерусской книжности.

В библейском сюжете книги Бытия об Иосифе и его братьях (Быт. 37–50) главной чертой образа Иосифа является смирение, следование воле Божией, провиденциальной необходимости. Его образ выходит в своих проявлениях за рамки ветхозаветного и несет новозаветное содержание.

В тексте Палеи главным для автора-составителя является не последовательность образов и событий, а раскрытие их *смысла*,

толкование. Автор Палеи прочитывает библейский текст в контексте новозаветного и церковного предания, уже закрепившего за Иосифом эпитет «Прекрасный». Он идет от понятия внешней красоты к красоте внутренней — духовной. Акцент делается на *красоте души* Иосифа, что связывается с ее *благоумием*, от которого рождается *мудрость*. Мотив красоты получает в Палее дополнительные смыслы, рожденные уже в евангельском контексте, что не противоречит ветхозаветному образу Иосифа, но углубляет и расширяет его *новозаветное содержание*.

О связи Палеи с древнерусским «Сказанием о Борисе и Глебе» можно говорить в плане единого генезиса и причастности одному времени: период создания двух текстов — Сказания и Палеи — домонгольский. В значительной мере оба опираются не только на Священное Писание, но и на апокрифы, что сказывается в так называемом «народном» характере повествования. Борис в Сказании вспоминает Иосифа и Вениамина в связи с размышлением о своем младшем брате — Глебе. Восходит к библейскому сюжету об Иосифе и братьях целый ряд мотивов Сказания и Палеи. Есть прямые аллюзии текста Палеи к тексту Сказания (хотя, возможно, и наоборот — Сказания к тексту Палеи). Таковым является *мотив сиротства*, выраженный в образах Вениамина (Палея) и Бориса (Сказание).

Весь путь Бориса к вольным страданиям и мученической смерти есть аллюзия к страстям Господним. Образцом для Бориса является сам Христос. В Палее же напрямую говорится об Иосифе как прообразе именно страстей Господних, Его жертвы. Все это позволяет говорить о новозаветном контексте как основном, объединяющем ветхозаветный образ Иосифа, образ Иосифа Прекрасного в «Палее Толковой» и образы страстотерпцев в древнерусском «Сказании о Борисе и Глебе».

Список литературы:

1. «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков: сборник научных работ. — М.: Согласие, 2014. — 266 с.
2. Тихон (Полянский), игумен. Великая книга. Вместо послесловия // Палея Толковая. — 2-е изд., доп. и испр. — М.: Согласие, 2012. — С. 647–649.

Иван Андреевич Есаулов
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской классической литературы и славистики,
Литературный институт им. А. М. Горького
(Москва, Российская Федерация)
jesaulov@yandex.ru

Мимесис, катарсис, парафрасис в античной и христианской поэтике*

Ключевые слова: мимесис, катарсис, парафрасис, поэтика, античный и христианский типы культуры

Современная поэтика, как известно, использует ключевые термины, восходящие еще к эпохе античности. При этом, как правило, происходит значительная трансформация и генерализация их исходных смыслов. Более того, такого рода расширение объема понятий является неотъемлемой частью истории филологической науки. Можно бороться с такого рода «искажением» (как это пытался делать А. Ф. Лосев, рассматривая «Поэтику» Аристотеля или же анализируя понятие «платоническая любовь»), но можно и принять как раскрытие тех смыслов, которые в исходных терминах имелись только как потенциальная возможность развертывания (практика М. М. Бахтина, по-своему интерпретировавшего античную мениппею). Еще один путь для исследователя — это современная актуализация «более высокого смысла» греческой по происхождению терминологии, еще недоступного для античной культуры, но проявившегося в культуре иного типа: христианской.

Если два первых термина, вынесенных в заглавие (катарсис и мимесис), являются самоочевидно универсальными, своего рода базовыми для любого человека, обращающегося к поэтике, то термин парафрасис (парафраз, парафраза) как будто явно более локальный. Может показаться, что по объему он совершенно несопоставим с двумя другими и вряд ли может претендовать на универсальность. В докладе представлена попытка пересмотра этого убеждения.

Прямое значение интересующих нас понятий — это: подражание, очищение, перевод. То семантическое расширение, которое наблюдается в истории филологии в первых двух случаях

(мимесис, катарсис), мы предлагаем реализовать и по отношению к парафрасису.

Попытаемся представить в предельно сжатом виде своего рода систематизацию нашей триады. Парафрасис — это мимесис по отношению к предмету подражания, с целью достижения катарсиса у читателя. Мимесис — это парафрастическое изображение природы / общества / мира искусства — с целью достижения катарсиса. Катарсис — это особое состояние читателя, когда он воспринимает парафрастический текст как воплощение авторского мимесиса.

Если мимесис — это сама писательская деятельность, которая относится к сфере автора, а парафрасис — результат писательской деятельности, ее текстуальный продукт, то катарсис — итог рецепции, относящийся уже к сфере читателя.

Можно говорить о парафрасисе русской культуры, в итоге усвоения ею «греческой» (православной) веры. Однако «перевод» художественного текста на «язык» кинематографа, сцены, живописи и т. п. — это также парафрасис, хотя и иного типа. Равно как и «перевод» на «язык» научных понятий художественной реальности литературных произведений (собственно, литературоведение) — это еще один тип парафрасиса.

В какой степени (и насколько) терминологическая система, восходящая к античной эпохе, а потому и сохранившая в «памяти жанра» особенности античной культуры, может быть адекватно применима для описания словесности христианской эпохи? Этот вопрос крайне дискуссионный и в настоящее время не имеющий сколько-нибудь однозначного решения. Особую остроту проблема переноса подобной терминологии на область художественного творчества имеет в национальных культурах, которые не имели ни собственной «античности», ни периода многовековой средневековой схоластики, в значительной степени христианизировавшей античное наследие, ни эпохи Возрождения.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-012-00411 («Роль парафраза в переходе от словесности к новой русской литературе»).

Наталья Павловна Жилина
доктор филологических наук,
профессор Института гуманитарных наук,
Балтийский федеральный университет
им. И. Канта
(Калининград, Российская Федерация)
nzhilina@rambler.ru

Христианский контекст в трагедокомедии Феофана Прокоповича «Владимир»

Ключевые слова: Владимир, христианство, язычество, крещение Руси, евангельский текст

Трагедокомедия Феофана Прокоповича «Владимир» (1705) исследовалась учеными в различных ракурсах, однако христианскому контексту не уделялось достаточно внимания: в советский период этот аспект был почти полностью закрыт, кроме того, в отечественной науке прочно утвердился тезис о том, что художественный конфликт произведения главным образом отражал борьбу Петра I с его противниками. Однако совершенно очевидно, что евангельские цитаты и реминисценции, христианские мотивы и образы занимают весьма значительный объем в тексте пьесы и нуждаются в пристальном рассмотрении. Именно это и является *целью* данного исследования.

Основой драматической коллизии пьесы является идея князя Владимира сменить религию, а все события, формирующие сюжет, связаны с его борьбой за крещение Руси. Одной из центральных сюжетных ситуаций является встреча с недавно прибывшим греческим философом, который разъясняет суть христианского учения, не известную ни сторонникам новой веры, ни ее противникам, при этом идейным оппонентом христианина является языческий жрец. В сопоставлении двух мировоззрений выявляется противоположность их аксиологических систем. Устанавливается главный христианский принцип — жизнь по любви, и главная цель жизни — спасение души, возможное лишь для того, кто искренне и сердечно примет закон Христа.

В ходе беседы становится очевидно, что оппозиция *христианство / язычество*, составляющая основу художественного конфликта, коррелирует в пьесе с оппозициями *жизнь / смерть*, *истина / ложь*,

духовное / материальное, *небесное / земное*, *спасение / гибель*. Эта противоположность довольно четко отражается в системе персонажей: разделенные на две группы, они воплощают, с одной стороны — ад, с другой — небесные силы. Кроме языческих жрецов и волхвов главному герою противостоят различные служители Сатаны, всевозможными способами склоняющие его на свою сторону.

Симптоматично, что к евангельскому тексту прибегают представители обоих лагерей: так, один из бесов, по-своему интерпретируя поведение великого князя, приводит как аргумент цитату из Евангелия, при этом любой воцерковленный зритель видит явное лукавство и прямую ложь в этих объяснениях, а евангельская истина воплощается апофатическим способом — от противного. Возникающие при этом оппозиции *нищета / богатство* и *смирение / гордость* воспроизводят важнейшие в аксиологических системах христианства и язычества понятия, составляющие их идейную основу.

Важное место в пьесе отведено изображению личности человека с христианских позиций. Об этом свидетельствует, прежде всего, включенный в рассказ философа фрагмент библейской истории об изгнании первых людей из рая: их вина и ответственность за это не ставятся под сомнение. Далее — последствия первородного греха отчетливо проявляются в личности князя Владимира при решении вопроса о смене веры: в тяжелой душевной борьбе ему приходится преодолеть множество соблазнов и искушений. Резкое изменение мыслей главного героя эксплицирует смену его духовного вектора: от *земного* — к *небесному*, от практичного языческого «разума» — к метафизическому христианскому «безумию».

В художественной структуре пьесы хорошо заметна пространственно-временная «незакрепленность», соединение в одном моменте действия разнородных событийных пластов. Такое спациально-темпоральное (термин Ю. М. Лотмана) совмещение дает основания предполагать, что в произведении использован композиционный принцип, применявшийся в древнем изобразительном искусстве (в том числе в иконописи) и получивший в работах о. Павла Флоренского название «обратной перспективы» [Флоренский]. При такой структурной организации произведения мир предстает не расчлененным на части, а единым во всей своей полноте, образуя духовно целостное символическое пространство, которое ориентировано

на зрителя и предполагает его духовную связь с миром символических образов. В этом случае и зритель оказывается не сторонним наблюдателем, а прямым и непосредственным участником этой всеобщей мистерии.

С философской точки зрения «подобно двум типам живописи существуют и сосуществуют два взгляда на мир, два опыта жизни, два отношения к реальности — внешнее и внутреннее, линейно-перспективное и определенное обратной перспективой» [Ростова: 115]. Первый случай, предполагающий земное измерение, эгоцентризм, материалистический характер причинно-следственных связей и их использование для достижения личных целей, в художественном мире пьесы Феофана Прокоповича соотносится с языческим мировосприятием, второй — обнаруживает стремление проникнуть в недоступную человеческому взору истину вещей, тяготеет к сверхличной метафизичности, вводит Вечность как измерение и соотносится с христианством.

Список литературы:

1. Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы: опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради. — М.: МГИУ, 2010. — 140 с.
2. Флоренский П. А. Обратная перспектива // Сочинения: в 4 т. — М.: Мысль, 1999. —Т. 3. — Ч. 1. — С. 46–98.

Татьяна Александровна Исаченко
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник
Центра по исследованию проблем развития
библиотек в информационном обществе (ЦИПР),
ФГБУ «Российская государственная библиотека»
(Москва, Российская Федерация)
isachenko33@yandex.ru

«Повествование-обличение» в защиту «Перевода семидесяти толковников» как редкий источник библейской филологии последней трети XVII века*

Ключевые слова: мотив «кривизны», мотив «хромоты», полемический трактат, обличение «на гаждателей Священного Писания»

В конце XVII в. в московском Чудовом монастыре было составлено «Свидетельствованное повествование или обличение» в защиту «Перевода Семидесяти Толковников» (условное обозначение LXX), известное по описанию Синодальной рукописи (ГИМ. Синод. № 373) А. В. Горского и К. И. Невоструева. В списках сочинение получило распространение под названием «Обличение на гаждателей Священного Писания» (ГИМ. Собр. Чудова монастыря. № 285). Трактат представляет первую в отечественной филологии попытку систематизировать данные об обстоятельствах перевода еврейского закона на греческий язык при Птолемее Филадельфе и поддержать, в сложных обстоятельствах межконфессиональных споров, достоинства перевода LXX. Обличение снабжено авторским комментарием, актуальность которого для жизни Московии конца XVII в. специально подчеркивается составителями. Следует добавить, что значимость этого малоизвестного сочинения тем выше, чем более авторы касаются глубинных вопросов взаимоотношения культур и мировоззрений.

«Обличение на гаждателей» содержит критику западных переводов Библии и представляет собой первую в русской истории попытку научно-критического осмысления библейских разночтений на уровне текстологии. Анализ охватывает как ветхозаветную часть Библии, так и ее новозаветную часть, включая Апостол. Сам круг цитируемых источников выводит исследование на осмысление процессов в области переводной славянской книжности и библейской

филологии, способствует открытию некоторых новых, доныне неизвестных (или еще не изданных) творений Свв. Отцов.

«Еллино-славенское» направление в расцвете своих достижений в области духовной культуры осуществляет попытку удержать общество от разрушительного вала новых учений, движущихся с Запада. Работы в области библейской филологии, патристики, герменевтики, поэзии, эпиграфики, летописания выводят указанное направление в лидеры и формируют элиту общества. Чудовская школа громко заявляет свою ведущую роль и смело отстаивает свои принципы — стремление к расширению источниковой базы в исследованиях, сохранение традиционных форм славяно-византийского синтеза. Споры в филологических школах XVII века приоткрывают перед читателем дверь в область отечественной библейской филологии допетровской Руси, характеризуют умонастроения в обществе, для которого свойственно в этот период то же «брожение умов», о котором писал применительно к «ереси жидовствующих» конца XV в. прот. Георгий Флоровский [Флоровский: 14].

Итоги изучения столь редкого источника по библейской филологии и публикация самого трактата позволяют сделать существенные уточнения о «книжной справе» XVII в., по традиции именуемой *никоновской* (см.: [Новый Завет…]). В греческой части Синодального собрания обнаружены списки Нового Завета, непосредственным образом связанные с работами в области библейской «справы» 70–80-х гг. XVII в. Трактат, в свою очередь, связан с новым библейским переводом, он защищает одни чтения и критикует другие. При этом само сочинение в защиту перевода Семидесяти опирается на широкое прочтение библейского текста христианскими авторами. Привлечение широкого круга источников делает «Обличение» важным источником для изучения греческой патристики, поскольку в нем широко представлен круг текстов, связанных с наследием Святых Отцов как раннего христианства, так и позднего, включая западное богословие периода Реформации. Трактат продолжает традицию *ответов* и *обличений* в русской литературе XI–XVII вв., носит резко полемический характер и связан с подготовкой в 70–80 гг. XVII в. новой редакции библейского текста, представленного, как сегодня известно, несколькими славяно-греческими списками Синодального собрания (ГИМ. Синод. греч. №№ 472, 473; 80-е гг. XVII в.) и текстом Четвероевангелия из собрания В. М. Ундольского (РГБ.

Ф. 310. № 1291; первая треть XVIII в.) (см.: [Исаченко], [Флоровский: 237–320]).

Цель данного сочинения подчеркивается авторскими ремарками: «…искренний сынъ святыя Восточныя Церкве внимателно зде положенная да прочитаетъ и да не храмлетъ на оба колена: но всеистинно да последует матери своей православней святей Восточней Церкви». Мотив *хромоты и кривизны* используется авторами сочинения на всем протяжении повествования как художественный троп. Так возникают ассоциации с кривыми колесами: «Лжива суть словеса ихъ, яко кривая колеса, и последующаго тымъ далека творятъ от пути православнаго знания» (ГИМ. Синод. № 373. Л. 37). Текстовые исправления, которые осуществляют западные издатели, публикуя библейские источники, охарактеризованы как *искривления*: «Внемли читателю, яково латинских и полских книг (исправление: свойственше же рещи) искривление. И сие у нихъ еще похвалное. О прочихъ же бываемыхъ у нихъ пременахъ, по сему самъ разумевай, како тии заблудиша от истинны» (Там же. Л. 39 об.).

Природа композиционного и смыслового единства трактата во многом определяется его полемической направленностью, которая оказывает влияние на характер повествования, приемы и средства выражения. Словами Апостола («Будет время, егда здраваго учения не послушаютъ <…> и от истинны слухъ отвратятъ, и къ баснемъ уклонятся» (2 Тим. 4:3–4)) автор подчеркивает основную мысль всего сочинения: легко отступить от истинной веры, прельстившись «суесловием»: «Аще же кто инако учитъ и не приходит къ здравымъ словесемъ, отступай от таковыхъ. Заблудивше бо прелстишася от истинныя веры. Уклоняйся же суесловий и пресловий лжеименнаго знания» (2 Тим. 4:4; 2 Тим. 1:13; 1 Тим. 6:3; 1 Тим. 6:5, 10, 20).

Благодаря цитируемым источникам, становится очевидно, что работа над переводом начала осуществляться в Москве еще при патриархе Никоне с середины 50-х гг. XVII в., о чем ранее было известно косвенно, из документов, опубликованных митрополитом Евгением (Болховитиновым). В процессе изучения обличения стало очевидным, что данная работа начала осуществляться Епифанием Славинецким сразу же по прибытии его в Москву, на что указывают пространные цитаты из переводов дидаскала, присутствующие в трактате: толкования Иоанна Златоуста на Евангельский текст, критика толкований Людовика Вивеса в текстах Августина

Гиппонского, критика «псалмов Апполинария», переводы Афанасия Александрийского против ариан (М., 1665), Василия Великого (М., 1665), Григория Богослова (М., 1665), Иустина Философа против язычников, Иоанна Дамаскина (М., 1655). Буквальные совпадения текста трактата (в части разбора) с текстами, помещенными на первых листах рукописи Нового Завета (ГИМ. Синод. греч. № 472), документированы автографами чудовского инока Евфимия и иеродиакона Дамаскина (ГИМ. Синод. греч. № 472. Л. 20 об.–21). Это касается статьи об Иосифе-обручнике (пункт 36), свидетельств о двух Мариях («не блудница, ниже сестра Лазарева») (пункт 38) и статьи о трех Иаковах («не единъ, но два») (пункт 37).

Евфимию принадлежало, по-видимому, завершающее чтение перевода перед его соборным рассмотрением. Однако критика текста *Мф*, как показали наши наблюдения, на первом этапе не повлекла за собой внесения исправлений в текст. Пространная записка Евфимия, адресованная патриарху (ГИМ. Синод. греч. № 473. Л. 12 об.), содержит просьбу о соборном рассмотрении нового перевода. Состоялся ли Собор, достоверно неизвестно, поскольку материалы о его подготовке и проведении, как и во многих других случаях (напр., в связи с делом Григория Скибинского), до сих пор не стали предметом специального исследования. На отрезке перевода *Ин*, как показала сверка замечаний рецензента с черновым и беловым вариантами правки в рукописях (ГИМ. Синод. греч. №№ 473, 472), требования редактора по замене чтений были удовлетворены, а рекомендуемые замены большей частью внесены в текст. Авторы рассматриваемого сочинения предприняли одну из первых в отечественной книжности попыток представить историю библейского текста путем сравнения особенностей, которые присущи разным хронологическим эпохам, на что указывают переводы и комментарии библейского текста, принадлежащие славянским переводчикам раннего периода христианизации славянского мира — Иоанну Экзарху и Феофилакту Болгарскому, а позже — Максиму Греку и Епифанию Славинецкому.

Список литературы:

1. Исаченко Т. А. Вера и противление в ответах и обличениях 80–90-х гг. XVII в.: новые библейские переводы в филологических школах XVII в. — М.: Азбуковник, 2015. — 382 с.
2. Новый Завет в переводе иеромонаха Чудова монастыря Епифания Славинецкого (посл. треть XVII в.): Четвероевангелие, Деяния Свв. Апостолов, Послания Свв. Апостолов, Апокалипсис. Факсимиле / подгот. изд., исслед. Т. А. Исаченко. — Paderborn; München; Wien; Zürich, 2004. — XXIX + 830 с.
3. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937. — 574 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 13-04-16048д («Новые библейские переводы в московских филологических школах конца XVII в. / Обличение на жидовствующих в рукописных источниках XVII века»).

Анна Геннадьевна Маслова
доктор филологических наук, доцент,
профессор кафедры русской и зарубежной литературы,
Вятский государственный университет
(Киров, Российская Федерация)
usr11021@vyatsu.ru

Библия как прецедентный текст в русской масонской поэзии XVIII в.

Ключевые слова: философская лирика, духовные оды, переложения псалмов, евангельские мотивы и образы, христианская антропология

Обращение к изучению масонской ветви русской литературы XVIII в. актуализировалось в отечественном литературоведении благодаря работам Н. Д. Кочетковой, Ю. В. Стенника и В. И. Сахарова (см.: [Кочеткова], [Стенник], [Сахаров]). Как отметил Ю. В. Стенник, в 1780-е гг. русские масоны-розенкрейцеры видели цели своего ордена «в своеобразном возврате к чистоте христианской веры на пути "последования Иисусу Христу"» [Стенник: 84]. В связи с этим в творчестве поэтов-масонов выявляется ориентация на Библию как источник высших знаний. В своем исследовании мы обращаемся к изучению библейских мотивов и образов в произведениях поэтов, связанных с масонством, чье творчество представлено в журналах масонского направления, в частности в журналах «Утренний свет», «Вечерняя заря», «Покоящийся трудолюбец», издававшихся в Московской типографии Н. И. Новикова в конце 1770-х — 1780-е гг.

Исследование обращено к анализу произведений, ориентированных на жанры и сюжеты, представленные в Библии: переложения псалмов, молитвы, поэтические переложения библейских отрывков. Кроме того, исследуется христианская антропология и ее художественное переосмысление поэтами-масонами.

Антропология мистического направления масонства характеризуется восприятием человека как личности, созданной по образу и подобию Божьему, но из-за грехопадения Адама утратившей свою Божественную сущность. Целью масона является возвращение к Богу путем нравственного самосовершенствования, путем воспитания духа, и эта цель, по существу, не противоречит

христианскому учению. Библия становится источником сюжетов и образов, позволяющих масонским поэтам отразить свое мистическое мироощущение. В переложениях псалмов, молитвах и духовных песнях поэты-масоны выражают индивидуальные эмоции: благодарность Творцу, переживания по поводу несовершенства человеческой природы и собственной греховности. Широко используется символика, восходящая к псалмопевческой ветхозаветной поэзии, отражающая противостояние света и тьмы как в мироздании в целом, так и в человеческой душе. В духовных одах поэты-масоны нередко обращаются к ветхозаветным текстам пророков (например, Экклезиаста) и к новозаветной тематике евангельского обновления мира и человека. Образ Христа нередко появляется на страницах масонских журналов. Мистерия смерти и воскресения Христа не только связана с масонским ритуалом посвящения, выражающим идею смерти «ветхого» и рождения «нового» человека, но и с особым восприятием смерти как слияния души с Божественной вечностью. Не менее значима и другая христианская мистерия — воплощение Бога в тело человека и смерть на кресте, через которую масонские поэты выражают идею земного пути человеческой души: нисхождение в мир греха, преодоление испытаний и через смерть плоти вознесение к свету.

Библия как прецедентный духовно-религиозный текст, имеющий сверхличностный характер и соотнесенный с универсальными законами высшего бытия, является для масонских авторов источником сюжетов и образов, позволяющих отразить свое мистическое восприятие духовного бытия человека, призванного в земном существовании противостоять греховным темным силам, влекущим его к небытию.

Список литературы:

1. Кочеткова Н. Д. Масонство и литература // Литературный энциклопедический словарь / под ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. — М.: Сов. энциклопедия, 1987. — С. 212–213.
2. Сахаров В. И. Русская масонская поэзия (к постановке проблемы) // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. / под ред. В. И. Сахарова. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — С. 66–118.
3. Стенник Ю. В. Православие и масонство в России XVIII века (к постановке проблемы) // Русская литература. — 1995. — № 1. — С. 76–92.

Екатерина Евгеньевна Машкова
кандидат филологических наук,
старший преподаватель
кафедры русской филологии,
Крымский инженерно-педагогический
университет им. Февзи Якубова
(Симферополь, Российская Федерация)
lebed_ekaterina@bk.ru

Трансформация представлений о «добрых» и «злых женах» в отечественной словесности XVIII в.

Ключевые слова: ментальность, древнерусская литература, русская литература XVIII в., женские образы

Ментальность национальной литературы — одна из ключевых проблем современного гуманитарного знания. Обстоятельно изучены ментальные основы древнерусской книжности, формировавшейся под влиянием православной византийской культуры и самобытного фольклора. Определяющей для отечественной словесности XVIII в. закономерно называется западноевропейская литературная традиция. В ряде случаев, однако, исследователи отдельно оговаривают тот факт, что западноевропейская каноническая схема иллюстрировалась реалиями русской жизни (сатиры А. Д. Кантемира) или, вопреки правилам западноевропейского классицизма, в трагедию «вводилась» национально-патриотическая тема (трагедии М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова). В целом же вопрос о том, можно ли говорить о ментальной преемственности двух исторически и эстетически различных этапов развития русского словесного искусства — древнерусского и XVIII в., — остается открытым.

Е. В. Петухов «одной из любимых в нашей старой письменности» называл «тему о женщинах», раскрываемую в многочисленных «Словах о женах» [Петухов: 330]. *Цель исследования* — проследить трансформацию представлений древнерусских книжников о «злых» и «добрых женах» в отечественной словесности XVIII в.

Начиная с XI в. церковно-дидактической литературой («Слова о добрых и злых женах» в различных редакциях и списках) в Древней Руси формировался собирательный образ женщины — положительно-прекрасной (в девичестве — целомудренной, в замужестве —

благочестивой, доброй, молчаливой и кроткой, заботящейся о муже) и, напротив, «злообразной»: буквально — «кривозорокой», «ртастой», «челюстастой» («Слово» Даниила Заточника); неверной мужу, падкой на украшения («Великое зерцало»), своевольно-упрямой, болтливой. Женские образы в древнерусских памятниках иных жанров соотносились с этими обобщенными представлениями: воплощением благочестия, самоумаления, жертвенности, кротости стал образ Юлиании Лазаревской; верности — Ярославны, Февронии Муромской; мудрости — княгини Ольги, Февронии Муромской. Образы «злых жен» — сюжетообразующие в переводных сборниках фацеций, стихотворениях Симеона Полоцкого.

В петровскую эпоху в сборнике наставлений «Юности честное зерцало» при очевидной светскости новой поведенческой модели, предлагаемой юношеству, девические добродетели оставались традиционными (вера в Бога, почитание родителей, целомудрие, молчаливость). При этом в художественной литературе под влиянием новых культурно-исторических реалий, в частности, популяризации западного авантюрно-рыцарского романа, галантной лирики, переводных пьес, образ женщины лишен прежнего аскетизма: она открыта отношениям и чувствам. Вместе с тем героини популярных в петровское время «гисторий» (королевна Ираклия в «Истории о матросе Василии Кориотском…»), а позднее — классицистических трагедий (Ильмена в «Синаве и Труворе», Ксения в «Димитрии Самозванце» А. П. Сумарокова) в духе заветов Домостроя послушны отеческой воле. Верны они и своим возлюбленным, избранным, однако же, своевольно.

Женские образы сатирического направления художественной словесности XVIII в. выписаны в традициях «Слов о злых женах» предшествующих столетий. В VII сатире А. Д. Кантемира высмеивается женская болтливость и распущенность; легкомысленное украшательство, склонность к адюльтеру — в сатирических журналах Н. И. Новикова.

В литературе екатерининской эпохи органичный для древнерусской книжности духовно цельный образ «доброй жены» — мудрой и верной — распадается, обретает две самостоятельные ипостаси. Героиням дворянского происхождения уготован путь интеллектуального роста (знаковыми представляются символика имени «Софья» в комедиях Д. И. Фонвизина, ремарки об «остром

и просвещенном разуме», «великой прилежности к учению» в статьях об авторах-женщинах в словаре о русских писателях Н. И. Новикова [Новиков: 227, 233]). Героиням из народа достается удел чувственности (отсюда — карамзинское «И крестьянки любить умеют»; истинное и напускное целомудрие как сущностная характеристика женских персонажей у А. Н. Радищева).

Таким образом, традиционный для древнерусской книжности тип «злой жены» сохраняется в сатирических произведениях XVIII в. Аскетика жены «доброй», не органичная светской европеизированной литературе, трансформируется в послушание родителю, интеллектуализм (в высшем свете), чувственность — у народа. В XIX в. в пушкинской Татьяне, «русскою душою», женский образ обретет утраченную цельность: интуитивное (народно-фольклорное) понимание жизни она упрочняет книжной (дворянской) культурой — и остается верной себе и данному перед алтарем слову.

Список литературы:

1. Новиков Н. И. Опыт исторического словаря о российских писателях: из разных печатных и рукописных книг, сообщенных известий и словесных преданий. — СПб., 1772. — 278 с.
2. Петухов Е. В. Русская литература: исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. — 2-е изд., просмотр. и доп. — Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1912. — [Т. 1]: Древний период. — 496 с.

Михаил Васильевич Мелихов
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской филологии,
Сыктывкарский государственный
университет
(Сыктывкар, Российская Федерация)
melikhovm@mail.ru

Семантика евангельских мотивов в повестях Азовского цикла

Ключевые слова: повести Азовского цикла, донское казачество, публицистичность повестей, казак как защитник православия и патриот России, идеализация Войска Донского

Цикл о взятии донскими казаками турецкой крепости Азов и их осадном «сидении» — пять самостоятельных произведений, рассказывающих о событиях 1637–1641 гг. и написанных их участниками или современниками вскоре после завершения осады. В истории русской литературы они занимают важное место как произведения, завершающие историю жанра воинской повести, вобравшие в себя лучшие достижения древнерусского воинского повествования.

Повести Азовского цикла интересны и как историко-публицистические тексты, в которых содержится достоверная информация, совпадающая с содержанием грамот в Москву и из Москвы, росписей, расспросных речей, отписками казаков. Историко-литературный анализ произведений показывает, что авторы-казаки создавали не беллетристические тексты, а публицистические произведения с важной задачей: реабилитировать героев произведений, тоже казаков, в глазах общественного мнения России. В произведениях «смутного времени» казаки — безжалостные разбойники и грабители, которым все равно, кого убивать и грабить — христиан или мусульман.

В «Повести о некоей брани, належащей на благочестивую Россию» именно казаки и их ставленник Лжедмитрий являются главными врагами России: «Изъ своихъ же они, казацы, етера нарекоша царьскимъ именованіемъ, Російскимъ царевичемъ Димитріемъ всеа Росіи, умысля своимъ злохитрствомъ, хотя Російское государьство разхитити…» [Повесть о некоей брани: 252]. Формулы,

используемые для их характеристики, обычно применялись в воинских повестях к врагам Руси: они «яко неуталимая ехидна, и яко зміи прелютіи, яко зліи волцы, и кровопивцы, христіанскому роду губителіе…» [Повесть о некоей брани: 252–253], «зломысленными и коварливыми» называет их автор «Иного сказания», а их войско — «еретическим» [Иное сказание: 36].

Образ казака в повестях Азовского цикла иной: он живет по евангельским заповедям («Кормит нас, молодцов, на поли Господь Бог Своею милостию во дни и в нощи зверми дивними, да морскою рыбою. Питаемся мы, аки птицы небесныя: ни сеем, ни орем, ни в житницы збираем» (ср.: Мф. 6:26) [«Поэтическая» повесть: 68]), он пользуется особым расположением святых, являющих ему свою волю в чудесах (например, образ Иоанна Предтечи «испустил слезы от очію своею до конца брады своея» [Особая повесть об Азове: 30], что казаки понимают как сигнал к походу на Азов). Он — умелый и отважный борец с врагами Русской земли и русского царя (что подтверждается фактом захвата неприступной крепости), бессребреник (казаки отказываются от выкупа за тела погибших во время штурмов турок) и т. п. Все участники военных событий удостаиваются ангельского венца: и погибшие во время взятия Азова и его осады, и оставшиеся в живых — последние уходят в монастырь, исполнив свою миссию.

Повести Азовского цикла значительно расширили галерею портретов героев произведений древнерусской литературы: идеальным воином и христианином в них становится не князь или знатный дружинник (как это было принято в воинских повестях), а бесстатусный казак, изгой, и его войско — Войско Донское. При создании образа героя-казака авторами повестей используется традиционный арсенал художественных средств воинских повестей, включающий немногочисленные цитаты из Евангелия, чудеса, эпизоды с небесной помощью во время сражений и подобное.

Список литературы:

1. Особая повесть об Азове. 1637–1641 гг. / к изд. подгот. и объяснил А. С. Орлов. — М.: [б. и.], 1907. — 35 с. (Отт.: Чтения в Обществе истории и древностей российских. — М., 1907. — Кн. 4. — С. 325–362).
2. Повесть о некоей брани, належащей на благочестивую Россию // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. — СПб., 1892. — Т. 13: Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. — Стлб. 249–260.

3. «Поэтическая» повесть об Азовском осадном сидении в 1642 г. / подгот. к печати А. Н. Робинсон // Воинские повести Древней Руси / под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. — С. 57–81.
4. Так называемое иное сказание // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. — СПб., 1892. — Т. 13: Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. — Стлб. 1–144.

Валентина Александровна Мельничук
кандидат филологических наук,
доцент кафедры источниковедения литературы и древних языков,
Новосибирский государственный университет
(Новосибирск, Российская Федерация)
meln@g.nsu.ru

Библейский код в Степенной книге: исторические повествования о событиях XII–XIV веков

Ключевые слова: Степенная книга, домосковский период, исторические повествования, библейская цитата

Степенная книга царского родословия, памятник XVI века, имеет богатую историю изучения. Исследователями рассматривались вопросы рукописной традиции памятника, времени его создания, личности составителя, жанрового своеобразия; произведение изучалось как памятник исторической и политической мысли. Актуальным представляется исследование случаев привлечения книжником Священного Писания для уточнения его роли в повествовательном пространстве памятника. Хорошо известно, что Священное Писание занимает особое место в средневековой письменности: цитатами из него насыщено множество произведений книжности того периода, и именно анализ этих заимствований, являющихся своеобразными «тематическими ключами», позволяет восстановить в отдельных сочинениях авторскую позицию (см. напр.: [Гардзанити], [Пиккио]).

Наличие во многих сюжетах Степенной книги XII–XIV вв. библейских цитат объясняется тем, что они содержались в использованных книжником источниках. Такие примеры дают, например, «Житие и подвиг блаженной и преподобной Ефросиньи» (10 гл. 5 ст.), «Житие и подвизи мало споведание от чудес иже в святых отца нашего Петра» (4 гл. 10 ст.), основанные на житийных источниках; повествование «О великом князе Константине Всеволодовиче Ростовском (2 гл. 7 ст.), отразившее версию летописных сводов; сюжет «О брани и победе на Неве» (2 гл. 8 ст.), основанный на «Слове похвальном Александру Ярославичу Невскому»; известие «О начале соборныя церкви на Москве» (2 гл. 10 ст.), составленное по «Сказанию от чудес любомудреца Кифы» и др. (см.: [Ленхофф]).

В других случаях библейские цитаты в качестве кодификаторов, необходимых для построения высоко нравственного облика правителя Руси, входили в состав тех литературных средств, которые были использованы книжником при редактировании источников для реализации магистральной линии Степенной книги. Важность библейской цитаты как обязательного концептуального резюме для изображения в системе отечественной истории чреды благочестивых потомков князя Владимира несомненна. Их употребление в повествовании было, например, одним из способов акцентирования важнейшей черты в образах правителей, выражаемой в верности христианству и подтверждаемой примерами участия Небесных сил в их судьбах (см. об этом: [Усачев]). Подобные примеры находим в описании победы, одержанной Юрием Долгоруким над болгарами (9 гл. 4 ст.); в авторском комментарии, объясняющем приход Батыя на русскую землю и подчеркивающем факт защиты Ярослава Всеволодовича: «*Ярослав бе бо милостив <…> Никто же бо возможет на милостивыя, яко же рече Господь: Блажени милостивии, яко ти помиловани будут*» (1 гл. 7 ст.) [Степенная…: 485]. Обращение к библейскому тексту обеспечивает выделение определенной, самой важной с точки зрения повествователя, черты в характере князя как правителя. Например, в рассказе о начале княжения в Переяславле Даниила Александровича, цитирование 61-го псалма подчеркивает его смиренномудрие, отсутствие властолюбия (2 гл. 9 ст.), обеспечивающие ему всенародное признание. Установление аналогии с ветхозаветными персонажами позволяет составителю Степенной книги получить весомый аргумент, помогающий понять поворот в объяснении характера смены наследования власти на Руси, по которой оправдывается княжение младшего сына Всеволода Георгия Владимировича Долгорукого (1 гл. 6 ст.).

Библейский текст в Степенной книге чаще всего представляет концептуальный акцент в авторских комментариях к сюжетам степеней. В то же время он может служить содержанием речей самого персонажа, но концептуальная сущность использованных цитат служит все тем же целям (рассматриваем их как авторский прием в повествовании). Так, князь Михаил, мученик, пострадавший за веру, цитирует в своих речах, обращенных к «нечестивому» вельможе Елдеге, Послание Иеремии: «*Бози иже не сотворшя небеси и земли, да погибнут*» (14 гл. 7 ст.) [Степенная…: 509].

В любом случае библейские цитаты призваны дать код для объяснения концептуального единства Степенной книги как авторского текста.

Список литературы:

1. Гардзанити М. Библейские цитаты в церковнославянской книжности. — М.: Индрик, 2014. — 232 с.
2. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства» // Slavia Orthodoxa. Литература и язык. — М., 2003. — С. 431–466.
3. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: в 3 т. — М.: Языки славянских культур. 2007. — Т. 1. — 598 с.
4. Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. — М.; СПб.: Альянс-Архео, 2009. — 760 с.

Александр Валерьевич Пигин
доктор филологических наук, профессор,
ведущий научный сотрудник,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург, Российская Федерация),
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН
(Петрозаводск, Российская Федерация)
av-pigin@yandex.ru

Поэтика уподобления в русской агиографии: Александр Ошевенский vs Алексей человек Божий*

Ключевые слова: поэтика уподобления, агиография, Александр Ошевенский, Алексей человек Божий

Принцип уподобления в житиях святых, изученный исследователями на разнообразном агиографическом материале, заключается в том, что «при изображении каждого нового святого агиограф <…> находит соответствующий “агиологический образец” среди великих подвижников древности, по подобию которого и изображает прославляемого им святого» [Панченко: 491]. Уподобление осуществлялось как путем прямой ссылки на агиологический образец, так и с помощью заимствования фрагментов текста, посвященного древнему святому. Каждый святой есть «отблеск», «эхо» другого святого — и весь ряд уподоблений восходит в конечном итоге к первообразу Спасителя.

Объектом исследования является Житие Александра Ошевенского — памятник севернорусской агиографии, составленный постриженником Александро-Ошевенского каргопольского монастыря иеромонахом Феодосием в 1567 г., спустя 88 лет после смерти святого. Исследователями уже был выявлен целый ряд литературных источников Жития (и соответственно — агиологических образцов, которым Феодосий уподоблял св. Александра): жития Александра Свирского, Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких, Антония Римлянина, Сергия Радонежского и др. (см., напр.: [Яхонтов: 88–110]).

В докладе предлагается обоснование гипотезы о том, что в круг агиологических прототипов для Александра Ошевенского Феодосий

включал и Алексея человека Божия (конец IV — начало V в.) — византийского святого, агиографическая легенда о котором была известна всем христианским литературам. Сын богатых родителей, римского синклитика Евфимиана и его жены Аглаиды, Алексей тайно ушел из дома в ночь после свадьбы. 17 лет он провел в притворе храма Богородицы в Эдессе, прося подаяние, а затем вернулся в Рим в образе нищего и еще 17 лет прожил, неузнанный, в сенях родительского дома, ежедневно подвергаясь унижениям и побоям. Своим близким, безуспешно искавшим его все эти годы, он открылся лишь в предсмертной исповеди, записав ее на хартии.

Феодосий находился как агиограф в достаточно сложном положении: с одной стороны, ему нужно было представить Александра Ошевенского идеальным монахом, отказавшимся от всего мирского, оставившим отца и мать (ср.: Мф. 10:37–38), с другой — он не мог обойти молчанием тот факт, что свой монастырь святой основал рядом с родительским домом, на другом берегу реки, и связи с родственниками так и не порвал. Образ Алексея человека Божия идеально подходил в качестве агиографического прототипа для св. Александра: живя в доме своих родителей, видя их каждый день, святой оставался одновременно как будто вне его, являлся для близких чужим и «незнаемым». В Житии Александра Ошевенского мы не найдем, конечно, описаний того, как слуги избивают святого и выливают на него помои (ср. в Житии Алексея человека Божия). Кенотическое начало здесь заметно ослаблено, но при этом мотив чуждости «дома» сохраняется (ср. историю взаимоотношений святого с его братьями и племянниками).

Александр Ошевенской родился 17 марта — в день памяти Алексея человека Божия и был наречен в его честь. Имя в средние века определяло судьбу человека, а в агиографии служило основанием для уподобления персонажа древнему тезоименитому святому [Панченко: 495, 508]. Подобно св. Алексею, Александр Ошевенский появляется на свет после долгих молитв его матери, в юном возрасте благодаря успешному книжному учению постигает божественную премудрость, кротко сносит оскорбления, скрывается от человеческой славы и т. д. Безусловно, эти мотивы известны по другим произведениям, являются житийными топосами, но в Житии Александра Ошевенского имеются и следы более тесного соприкосновения двух памятников. В обоих житиях приводятся

монологи матерей святых, наполненные любовью и скорбью, упреком и страданием. При этом горюющие матери уподобляются «ластовице» — мотив редкий в агиографии. При наличии явной стилистической близости материнских плачей это совпадение кажется неслучайным и объясняется, скорее всего, результатом прямого воздействия одного жития на другое.

Между тем разработка семейной темы существенно различается в двух житиях. В отличие от св. Алексея, слезы и горе родителей не оставляют св. Александра равнодушным, он постоянно помнит о них и боится их опечалить. Александр Ошевенский изображается в Житии как идеальный монах и как идеальный сын одновременно.

Большое внимание, которое Феодосий уделяет в Житии семейной теме, обусловлено, по-видимому, не только обстоятельствами жизни Александра Ошевенского, но и тем значением, которое придавалось семье в Московской Руси XVI в. В системе ценностей этой эпохи семья осмыслялась уже не только в нравственном, но и в государственно-политическом аспекте: семья по сути тождественна государству (ср. с идеями «Домостроя»).

В более поздних текстах об Александре Ошевенском «подобие» святого Алексею человеку Божию было непосредственно эксплицировано известным агиологом архимандритом Никодимом (Кононовым) в акафисте св. Александру (1897 г.): «Радуйся, Алексию человеку Божию единодушниче!» (икос 3).

Список литературы:

1. Панченко О. В. Поэтика уподоблений: (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. — СПб., 2003. — Т. 54. — С. 491–534.
2. Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. — Казань, 1881. — 377 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-49-290007р («Книжно-рукописная традиция Каргополья. Реконструкция приходских и монастырских библиотек»).

Сергей Николаевич Травников
доктор филологических наук,
профессор кафедры мировой литературы,
Государственный институт русского языка
им. А. С. Пушкина
(Москва, Российская Федерация)
sntravnikov@pushkin.institute

Анна Анатольевна Решетова
доктор филологических наук,
заведующий кафедрой литературы,
Рязанский государственный университет
им. С. А. Есенина
(Рязань, Российская Федерация)
a.reshetova@365.rsu.edu.ru

Лидия Альфонсовна Ольшевская
доктор филологических наук, профессор,
независимый исследователь
(Москва, Российская Федерация)
sntravnikov@pushkin.institute

Концепт «страх Божий» в русской паломнической литературе XVII — начала XVIII века

Ключевые слова: концепт, страх, страх Божий, Страшный Суд, русская путевая литература, жанр паломнического хождения

Страх был одной из главных эмоций человека, обусловленных православным мировосприятием и воспроизведенных древнерусской словесностью. Средневековые образы страхов, отличаясь разнообразием и со временем трансформируясь, классифицируются по тематическим группам. С одной стороны, это страхи, вызванные отрицательными эмоциями и опасениями человека за свою жизнь: перед войной и смутой, голодом и болезнями, перед «иными языцами»; социальные страхи (перед насилием и произволом властей и т. п.), страхи конфессиональные и врожденные (страх больших пространств и одиночества, высоты и глубины, диких животных и т. п.). С другой, — определенный религиозной концепцией мира страх Божий, являющийся областью нашего исследования. Проблема его изучения актуализируется применительно к паломнической литературе Руси, для которой душеполезный

страх Господень — духовное переживание, помогающее верующему избавиться от греха и признать личную ответственность перед Господом за свои мысли, слова и поступки. *Цель* данного исследования — анализируя страх Божий как особый концепт в ранней путевой литературе XVII — начала XVIII в., связать его с христианской моралью паломника и осознать в контексте библейского восприятия — как «начало мудрости» (Пс. 110:10) и как «надежду твердую» и «источник жизни» (Притч. 14:27).

Актуальность исследования определяется *материалом,* избранным для изучения: тексты русской паломнической литературы, прежде всего XVII — нач. XVIII в., Иоанна Лукьянова, Ипполита Вишенского, Матвея Нечаева, Андрея Игнатьева, Варлаама Леницкого, Василия Григоровича-Барского. Их анализ предпринят на основе *методологических аспектов*: религиозно-эстетического и аксиологического, — что обусловлено необходимостью осмыслить ценностно-эмоциональное поле паломнической литературы. Акцент сделан на эпохе, переходной от Средневековья к Новому времени, — эпохе формирования психологизма в литературе и доминирования эстетики и поэтики барокко, традиционно поэтизировавшего смерть.

Тексты ранней путевой литературы наполняет страх Божий, проявляющийся в осознании и ощущении Божественного присутствия, особо явленного на Святой Земле. Начиная с родоначальника жанра хождения игумена Даниила (XII в.), паломники-создатели путевых текстов осознавали, что ходили по Святой Земле «съ страхом Божиимъ и смѣреньем» (цитаты даются по изданию: [Библиотека]). Только страх Господень освобождал от страха перед людьми, обществом, миром, укрепляя в вере: «Божиею благодатью съблюдаем и силою Вышняго укрѣпляемъ» (игумен Даниил). Страх Божий осознавался как начало богоугодной жизни паломниками, стремившимися на пути к святым местам как на пути к добродетельной жизни быть самыми верными блюстителями ее: как купец-паломник Василий Гагара, «грешник во грешниках», спасавший душу в покаянии во Иерусалиме (Василий Гагара), или другие паломники, в дороге вольно или невольно нарушавшие христианские заповеди и предписания или боявшиеся потревожить устав восточных обителей, допустить неуважение к восточным Отцам Церкви. Чувство страха Господня у верующих вызывали чудеса христианского Востока, повторявшиеся в «весѣхъ и градѣхъ по

мыру» (Василий Григорович-Барский), чудесное обретение мощей и крестные ходы, чудотворные иконы, «велми написано страшно и чюдно» (Василий Гагара). Страх Господень помогал русским паломникам в иноверческой и многонациональной среде сохранить в чистоте православную веру и укротить иноплеменников-язычников, «дичь-арапов», и мусульман, «детей Аллаха» — «такъ на нихъ и страхъ Богъ напущаетъ, затмѣние предпосылаетъ страхованное» (Иоанн Лукьянов). Кроме того, страх Господень, описываемый в паломнической литературе Руси в разных его проявлениях, по христианской эсхатологии был связан со страхом перед Страшным Судом, Вторым пришествием Христа, апокалиптическим страхом перед концом времени и концом мира.

Книжники XVII — начала XVIII в. во многом моделировали реакцию читателя на описываемое, чувства представляли в максимальной форме проявления, без полутонов и переходных эмоциональных состояний. Исследовательское внимание направлено на «внутреннего человека», способы его воспроизведения: от констатации эмоций и назывного способа их изображения, типичного для средневековой литературы, до обращения к приемам психологической мотивировки поступков паломников, этико-психологического обоснования поведения человека, описания состояния души и динамики чувств богомольцев.

Список литературы:

1. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. — СПб.: Наука, 1997: XII век. — 687 с.

Нина Владимировна Трофимова
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской классической литературы,
Московский педагогический государственный университет
(Москва, Российская Федерация)
nv.trofimova@mpgu.su

Особенности цитирования библейских текстов в Новгородской Первой летописи

Ключевые слова: Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов, библейская цитата, извод, древнерусская литература

Новгородская Первая летопись (далее — НПЛ), известная в двух изводах — старшем и младшем, сохранила древнейшее летописание Новгорода и активно изучается. Цикл исследований памятника в последние десятилетия принадлежит А. А. Гиппиусу, в частности, выделившему цитаты из библейских текстов в летописных статьях 6736–6833 гг. [Гиппиус]. Специальных работ, посвященных цитированию в НПЛ, не существует.

Цель данной работы — выявить состав и проанализировать формы, способы введения, функции библейских цитат в тексте НПЛ обоих изводов в промежутке от 6625 г. (1117 г. — начало соб-ственно новгородских записей) и до 6954 г. (1446 г. — окончание Комиссионного списка младшего извода) в сравнении с южнорус-ской и владимирской традициями.

В НПЛ старшего извода библейские цитаты содержит 21 летописная статья (12 из них — по одной цитате), в младшем изводе — 27 (14 — по одной цитате). В НПЛ младшего извода круг цитат расширен за счет введения самостоятельных произведений: «Жития Александра Невского» и «Повести об убиении в Орде Михаила Черниговского и боярина его Феодора», а также в связи с продолжением текста летописи до начала XV в. В Синодальном списке большинство, а в младшем изводе половина цитат — немаркированные, в двух случаях указания на источники ошибочны. Часть цитат со ссылками на Писание не входят в Библию, а взяты из учительных и богослужебных текстов. Эти явления свидетельствуют об использовании библейских текстов по памяти. Большое

количество немаркированных цитат отличает новгородское летописание от текстов владимирских летописцев и сближает его с манерой южнорусских памятников.

Чаще всего цитируется Псалтирь, что характерно для всех ветвей летописания. В сравнении с другими традициями, цитаты из Нового Завета используются реже, их круг уже, меньше и число цитируемых книг Ветхого Завета. Редки в новгородской традиции повторяющиеся цитаты, закономерные в летописании других княжеств, особенно во владимирском. В НПЛ повторяются библейские заимствования, тяготеющие к разговорным формулам и имеющие вариативные формы в летописи; некоторые из них стали позднее пословицами.

Абсолютное большинство цитат в НПЛ появляется в дидактических рассуждениях и молитвах книжников, и лишь малая часть — в молитвах и речах князей в летописи младшего извода. В отличие от других летописей, цитаты почти не включаются в повествование и описания. Ограничение сферы их использования приводит к сокращению функций: главным образом, они служат оценке и разъяснению хода событий, лишь иногда помогая выразить чувства летописцев и персонажей. В летописях других княжеств цитирование Библии персонажами придает молитвам и речам эмоциональность, помогает создать образы героев, оценить их поступки. Совсем несвойственна цитатам в новгородских летописях функция предсказания хода событий.

С помощью цитат в НПЛ раскрываются общие с другими летописями мотивы Божьих казней, смирения перед Промыслом, надежды на милосердие Божие, необходимости любви к ближнему. В южнорусских и владимирских летописях центральными героями были князья, и цитаты последовательно раскрывали мотив происхождения княжеской власти как богоданной, создавая образ идеального правителя; в НПЛ князья играют роль лишь в сюжетных повествованиях младшего извода, и образ идеального правителя характеризуется цитатами только в них.

Отличия в использовании библейских текстов обусловлены общими особенностями НПЛ, которой свойственны краткое изложение событий, отсутствие значительных описательных элементов, сдержанность в выражении эмоций. Соответственно и цитаты преимущественно краткие, одиночные, немаркированные, приведенные по памяти.

Список литературы:

1. Гиппиус А. А. Новгородская владычная летопись XII–XIV вв. и ее авторы // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. — М., 2006. — С. 189–190.

Русская словесность XIX века

Гульзада Гадульяновна Багаутдинова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского языка,
литературы и журналистики,
Марийский государственный университет
(Йошкар-Ола, Российская Федерация)
gbagautdinova@yandex.ru

Концепт «блаженный» в очерке И. А. Гончарова «Пепиньерка»

Ключевые слова: концепт, блаженный, Гончаров, малая проза, тип, пепиньерка

«Пепиньерка» (1842) — произведение, относящееся к малой прозе И. А. Гончарова, которое вслед за комментаторами первого тома Полного собрания сочинений и писем писателя [Гончаров] мы условно будем называть «очерком». *Актуальность исследования* определяется малоизученностью подобных жанровых форм в творчестве Гончарова. *Научная новизна* обусловлена выявлением и обозначением нового аспекта в изучении «Пепиньерки» Гончарова — концепта «блаженный». *Цель работы* — выявить структуру концепта «блаженный» в «очерке». *Метод исследования* — историко-генетический — традиционный для литературоведения.

Основными объектами изображения для автора-повествователя в «Пепиньерке» являются собственно пепиньерка — воспитанница пепиньерского класса в Институте благородных девиц — и ее предмет «обожания», предмет «тайны» — «блаженный». Как известно, существует множество определений понятия «концепт», которые так или иначе сводятся к следующим положениям: обобщенное, ментальное образование — единица культуры, обладающая определенной коллективной памятью; имеет сложную, неоднозначную внутреннюю структуру, выражающуюся различными признаками. Факторы, позволяющие отнести слово «блаженный» к концепту, таковы:

1. Слово «блаженный» является универсальной константой, наполненной конкретным церковным, религиозным терминологическим значением: эпитет, связанный в православной церкви с именами двух выдающихся богословов Западной Церкви —

св. Августина, епископа Иппонийского (Сев. Африка, 354–430) и св. Иеронима Стридонского (Сев. Африка, 347–420).

2. Другое церковное значение слова «блаженный» ассоциируется со словом «юродивый». В толковом словаре В. И. Даля «юродивый» трактуется как «безумный, божевольный, дурачок, отроду сумасшедший»; добровольно принявший на себя этот крест — «прикидываться дурачком»; «шалить, дурить» [Юродивый]. В «Пепиньерке» лексема «блаженный», ее словоформа «блаженные» не наполняются религиозным, церковным смыслом. Речь идет о светских людях.

3. Более всего лексема «блаженный» ассоциируется в «очерке» Гончарова с другими значениями: «блаженный, благополучный, благоденствующий и благоденственный, счастливый»; «блаженствовать, наслаждаться блаженством, душевным счастьем» [Блажь]. Как говорит автор-повествователь: «Назову эти мужские лица хоть *блаженными*, потому что они в самом деле блаженствуют, имея возможность видеть по временам эти цветки, укрытые от непосвященного взора в крепких, плотнокаменных теплицах с закрашенными окнами» [Гончаров: 523].

4. Кроме того, согласно толковому словарю В. И. Даля, слово «блаженный» в псковских, тверских, пензенских говорах ассоциируется с понятиями «блажной, шалун, повеса, проказник» [Блажь]. Эти значения также близки типу «блаженного», описанному Гончаровым.

5. «Блаженный» Гончарова наполняется и автобиографическим смыслом: рукопись подписана как «Старый блаженный» [Гончаров: 811]. По наблюдениям исследователей творчества И. А. Гончарова, будущий писатель был сам среди воздыхателей институток и, таким образом, входил в число «блаженных». Кроме того, в тексте очерка есть упоминание «Ивана Алекс…..» [Гончаров: 530].

6. Несмотря на то, что гончаровский «блаженный» не наполнен прямым религиозным смыслом слова, некоторые аллюзии выявляются. Например, «пепиньерка» ассоциируется с «затворницей», так как, живя в институте, пребывает в *затворничестве*.

Таким образом, так называемая полевая (И. А. Стернин, З. Д. Попова) структура концепта «блаженный» в «очерке» И. А. Гончарова «Пепиньерка» может быть представлена следующим образом: ядро — счастливый, молодой, влюбленный; ближняя периферия — пепиньерка, любовь, обожание; дальняя периферия — тайна и др.

Художественные средства, создающие концепт «блаженный»: слово автора-повествователя (как прямое, так и непрямое) в его разных проявлениях, ритм прозы, антитеза.

Список литературы:

1. Блажь // Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=1875 (17.03.2020).
2. Гончаров И. А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1. — 830 с.
3. Юродивый // Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=44179 (17.03.2020).

Ирина Леонидовна Багратион-Мухранели
доктор филологических наук,
доцент кафедры истории и теории
литературы филологического факультета,
Православный Свято-Тихоновский
Гуманитарный университет
(Москва, Российская Федерация)
mybagheera@mail.ru

Грузинская церковь глазами русских писателей 40-х годов XIX века (А. Н. Муравьев, Я. П. Полонский, В. А. Соллогуб)

Ключевые слова: единство православия, Россия, Грузия, народное благочестие, А. Н. Муравьев, Я. П. Полонский, В. А. Соллогуб

Интерес к военным действиям и романтическим приключениям русских на Кавказе в период наместничества М. С. Воронцова сменяется в литературе взглядом церковным, вниманием к народному благочестию и единству православия.

А. Н. Муравьев совершил восьмимесячное паломничество на Кавказ, результатом которого стала напечатанная в 1848 г. книга «Грузия и Армения», содержащая описания храмов и рукописей христианского Востока: «Я не имел нужды касаться богослужения Церкви Грузинской, потому что она сохранила до малейшей черты совершенное согласие с Православием, хотя была самостоятельною с IV века, и такое единство духа и обрядов, при взаимной независимости Церквей Восточных, служит лучшим доказательством их Кафоличества, основанного на соборном хранении Апостольских преданий» [Муравьев: VIII]. Эмоционально и трогательно описаны заказанная писателем служба на месте упокоения Святой Нино в монастыре Бодбе, многие факты церковной истории Грузии. Личный опыт знакомства Муравьева с ней нашел отражение в многотомном издании «Жития святых российской церкви, также иверских и славянских» (т. 1–12. СПб., 1855–1859).

Я. П. Полонский, служивший на Кавказе в канцелярии М. С. Воронцова и принимавший участие в редактировании «Закавказского вестника» вместе с церковным историком Платоном Иоселиани, оставил не только грузинский цикл стихов «Сазандар», но и очерк о престольном празднике в селе Марткопи. Он указал на

органическую связь в простом народе обычаев с глубокой преданностью христианству. В очерке «Несколько слов о грузинских праздниках вообще…» Полонский описал праздник Алавердоба, проходивший 14 (27) сентября на развалинах монастыря, построенного в VI в. и освященного в память о святом Антонии, одном из сирийских Отцов Церкви, крестившем народы Кавказа. Полонский пишет, что праздник Антония Марткопского объединял не только грузинских и армянских христиан, но также и иноверцев — лезгин, татар, персов. Все они съезжались в труднодоступное горное место целыми семьями, включая стариков и детей. Для него важно, что праздник этот устраивался за три века до крещения Руси и по сей день продолжает отмечаться с глубоким религиозным чувством: «На площадке, под открытым вечерним сводом неба, молился народ перед гробом Святого Антония и целовал парчу, покрывающую могильную плиту его. В нескольких шагах от этой могилы возвышался деревянный, на четырех точеных столбиках, навес, поддерживающий хрустальное паникадило, и осеняло налой, на котором всего заметнее был нерукотворный образ Спасителя» [Полонский: 147]. Полонский писал и о соединении церковного праздника с бытовой традицией — благочестивого поклонения святыням с народным весельем по случаю дня урожая — скачками на лошадях, танцами, песнями, щедрым угощением: «В одном месте под удары в бубен <…> по очереди входили в кружок и плясали девушки, те самые, которые за минуту (до того. — *И. Б.–М.*) видел я коленопреклоненными перед могилой Святого отшельника. Некоторые из них, разогревшись от пляски, — вновь шли молиться на развалины» [Полонский: 147]. Грузинские танцы, которыми прославляли Господа, сильно отличались от строгой церковной службы, но критики Полонского они не вызвали.

Граф Соллогуб, также принадлежавший к кругу сотрудников М. С. Воронцова, оставил описание возобновления службы в Сионском Соборе в Тифлисе. Он коснулся характера иконописи византийской и грузинской и справедливо заметил, что роспись Сионского Собора в Тифлисе будет составлять гордость не только грузинской церкви, но и русской [Соллогуб: 10].

Высказывания русских писателей, приведенные выше, свидетельствуют о единстве православия, свойственном истории и культуре как России, так и Грузии. Они восходят к словам апостола

Павла из Послания к Римлянам: «…как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования» (Рим. 12:4–6).

Список литературы:

1. Муравьев А. Н. Грузия и Армения. — СПб.: Тип. III Отд. Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1848. — Ч. I. — 395 с.
2. Полонский Я. П. Несколько слов о грузинских праздниках вообще по случаю Марткопского // Закавказский вестник. — 1848. — № 34. — С. 143–144.
3. Соллогуб В. А. Возобновление Сионского Собора в Тифлисе. — Тифлис. Отдельный оттиск из № 79 газеты «Кавказ». — С. 5–10.

Дмитрий Сергеевич Барицкий
кандидат богословия,
доцент кафедры филологии,
Московская духовная академия
(Сергиев Посад, Российская Федерация)
Baricky1981@yandex.ru

Мотив тоски в цикле «таинственных повестей» И. С. Тургенева

Ключевые слова: И. С. Тургенев, «таинственные повести», трагизм, мотив тоски, пантеизм, христианство

И. С. Тургенев не является религиозным писателем в прямом смысле слова, однако его творчество находится в непрестанном диалоге с христианской традицией. Религиозный подтекст его произведений можно выявить, обратившись к области их «эмоционально-ценностной ориентации»[1]. Анализ пафоса его произведений позволяет реконструировать их аксиологическую парадигму и соотнести ее с христианской ценностной иерархией.

Художественным произведениям И. С. Тургенева, по словам прот. Василия Зеньковского, свойственна «трагическая установка духа» [Зеньковский]. Подобная «эмоционально-ценностная ориентация» непосредственным образом связана с философией писателя, согласно которой двумя основными ценностями этого мира являются безликое природное начало и человеческая личность. Трагизм заключается в том, что гармонично сосуществовать, полноценно при этом реализуя свой потенциал, эти два начала не могут. Поэтому налицо факт постоянного противоборства, которое завершается не в пользу человека.

Наличие этого противостояния в творчестве И. С. Тургенева вполне можно объяснить, с одной стороны, его тяготением к пантеистическому мировосприятию, в основе которого лежит идея о преобладании безличного и всеобщего над личным; с другой — влиянием на его мировосприятие теистической парадигмы в лице восточно-христианской традиции, в основе которой лежат идеи преобладания личного над безличным, личного бессмертия,

[1] Термин, предложенный Т. А. Касаткиной (см.: [Касаткина: 10–12]).

а также идея максимального утверждения и раскрытия личного начала через его жертвенное служение ближнему.

С наибольшей силой трагическое противостояние безликой природы и человека, а следовательно, и противостояние двух ценностных иерархий (пантеистической и теистической) изображено в цикле, который исследователи называют «таинственные повести». Через весь цикл проходит мотив тоски, в котором, как в фокусе, сосредоточена эмоциональная оценка этого противостояния, а также его результатов. Анализ произведений «Фауст» (1855), «Поездка в Полесье» (1857), «Призраки» (1863), «Довольно» (1864), «Собака» (1866), «Несчастная» (1868), «История лейтенанта Ергунова» (1868), «Бригадир» (1868), «Странная история» (1869), «Стук… стук… стук» (1870), «Часы» (1875), «Сон» (1876), «Рассказ отца Алексея» (1877), «Песнь торжествующей любви» (1881), «Клара Милич» (1882) показал, что мотив тоски по своему эмоциональному содержанию неоднороден.

С одной стороны, это тоска-уныние, «тоска от». В большинстве случаев она связана с осознанием существующей в этом мире онтологической несправедливости, которая выражается в безраздельном превосходстве безликого, равнодушного природного начала над человеком. Зачастую это начало проявляет себя как таинственные силы, которые враждебны к людям и всячески препятствуют им раскрыть свой личностный потенциал.

С другой стороны, в произведениях присутствует настроение тоски-надежды, «тоски по» лучшему устройству этого мира. Напрямую мотив тоски в «таинственных повестях» И. С. Тургенева связан с идеей бессмертия человеческой личности, обретения личного счастья, полноценного общения с другим человеком, а также с надеждой на существование заинтересованного в человеке Начала, которое могло бы преодолеть инерцию равнодушной природы.

Анализ мотива тоски как кульминации «эмоционально-ценностной ориентации» цикла «таинственные повести» показал, что в рассматриваемой группе произведений пантеистическая парадигма осмысляется как нечто ненормальное, противное полноценному человеческому существованию и таким образом утверждается та парадигма, которая свойственна теистическому восточнохристианскому мироощущению.

Список литературы:

1. Зеньковский В. В. Миросозерцание И. С. Тургенева [Электронный ресурс]. — URL: https://www.rp-net.ru/book/articles/bogoslovie/zn-turgenev.php (20.03.2020).
2. Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. — М.: Наследие, 1996. — 336 с.

Наталья Николаевна Бедина
кандидат филологических наук,
доцент кафедры культурологии
и религиоведения,
Северный (Арктический) федеральный
университет им. М. В. Ломоносова
(Архангельск, Российская Федерация)
bedina-nat@yandex.ru

Плахтиенко Ольга Павловна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры литературы,
Северный (Арктический) федеральный
университет им. М. В. Ломоносова
(Архангельск, Российская Федерация)
plahtienkoolya@yandex.ru

Егорова Екатерина Николаевна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры культурологии
и религиоведения,
Северный (Арктический) федеральный
университет им. М. В. Ломоносова
(Архангельск, Российская Федерация)
ruslit1611@yandex.ru

Поэма В. А. Жуковского «Агасфер» в контексте христианской эсхатологии

Ключевые слова: Жуковский, «Агасфер», христианская эсхатология, Преображение

Средневековый сюжет об Агасфере, жестоко оттолкнувшем Христа во время Его Крестного пути, привлекает особое внимание европейских романтиков широким спектром возможных интерпретаций. Кроме того, он принадлежит к тому ряду легендарно-мифологических сюжетов, к которым обращается романтизм как художественно-философское явление, оппозиционное по отношению к классической и просветительской традиции. Это ряд, казалось бы, «периферийный», не составляющий ядро той или иной религиозной или мифологической системы, но в котором проявляются сложные механизмы мифологического сознания

и его «темная» сторона. При всем разнообразии трактовок образа Вечного жида общим для романтической литературы конца XVIII — первой половины XIX в. становится оправдание героя и одновременно его демонизация. В этой логике поэма В. А. Жуковского «Агасфер. Странствующий жид» представляет собой уникальное явление, так как возвращает интерпретацию сюжета в евангельский контекст и говорит о традиционном христианском понимании земного пути человека и смерти как жизни во Христе.

Как пишет С. С. Аверинцев, «структурный принцип легенды — двойной парадокс, когда темное и светлое дважды меняются местами» [Аверинцев: 34]: Агасферу в качестве наказания даровано бессмертие — вожделенная цель всей человеческой культуры, но наказание имеет возможность вновь стать спасением через покаяние и встречу с Христом во время Второго пришествия. Смерть становится для героя желанной, однако Жуковский трактует смерть человека не как покой и отдых от мучений жизни (что в целом свойственно романтикам) и не как осознание конечности бытия, которое дает осмысленность жизни, не как механизм культурной рефлексии и памяти (что будет свойственно неоромантикам уже XX в). Жуковский имеет в виду смерть как преодоление смерти и тления, как блаженный путь к воскресению и исполнению Царства Божия:

«…Я вижу, слышу, чувствую лишь Бога.
Из глубины уединенья, где
Он мой единый собеседник, мне
Его пути среди разнообразных
Судеб земных видней. И уж второе
Тысячелетие к концу подходит
С тех пор, как по земле я одинокой
Дорогой странствую; и в этот путь
Пошел я с той границы, на которой
Мир древний кончился, где на его
Могиле колыбель свою поставил
Новорожденный мир» [Жуковский: 449–450].

Эсхатологическое сознание раннего христианства определено идеей спасения и преображения «старого», падшего мира: старое — все прошло, теперь — все новое. Православная литургическая традиция сохраняет эсхатологическую устремленность Евангельского слова. Ею руководствуется и Жуковский, размышляя в поэме

о природе жизни и смерти, противопоставляя «наполеоновское» отчаяние конца (в поэме Агасфер является Наполеону, готовому совершить самоубийство) и христианскую радость Преображения.

Парадоксальная идея животворности смерти в поэме осуществляется на концептуальном уровне организации текста. Ключевые оппозиции: здесь / там, жизнь / смерть, земля / небо — получают парадоксальное осмысление в концепте «камень», объединяющем противоположные смыслы. Камень Голгофы и камни разоренного Иерусалима, камень гроба Господня и «грозный камень» возмездия, скалы острова св. Елены и скалистые берега острова Патмос, дрожащие камни римского амфитеатра и вечность, «окаменившая живое время», камень ожесточенного сердца, оцепенение души и прах земли, к которому припадает раскаявшийся грешник, складываются в общую смысловую парадигму «очеловечивания человека», «орошения слезами раскаяния окаменевшей души». Первое описание Агасфера задает направление развернутой метафоре преображения Агасфера в «камень», а из камня в «облако» [Жуковский: 416]. Чаемая смерть героя — вожделенный путь к окончательному осуществлению Преображения мира и человека.

Говоря словами богослова XX в. о. Александра Шмемана, «наша смерть, принимаемая в Христову смерть, очищается, исцеляется и освобождается от смерти — от смерти как искажения и разделения, от смерти, чье жало — грех <…> дабы она стала входом не в смерть <…> но в единение с Христом» [Шмеман]. В. А. Жуковский, следуя православной богословской и литургической традиции, в обобщенном образе Агасфера рисует образ человека преображенного, входящего в «утро невечернего дня Царства Божия».

Список литературы:

1. Аверинцев С. С. Агасфер // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. — М.: Большая Российская Энциклопедия, 2003. — Т. 1. — С. 34.
2. Жуковский В. А. Агасфер. Странствующий жид // Жуковский В. А. Сочинения: в 3 т. — М.: Худож. лит., 1980. — Т. 2: Баллады; Поэмы; Повести и сцены в стихах. — С. 411–451.
3. Шмеман Александр, протопр. Литургия смерти и современная культура // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/liturgija-smerti-i-sovremennaja-kultura/ (15.03.2020).

Елена Викторовна Белоусова
старший научный сотрудник,
Музей-усадьба Л. Н. Толстого
«Ясная Поляна»
(Тула, Российская Федерация)
helenyaspol@yandex.ru

Евангельские мотивы в творчестве Н. Н. Толстого

Ключевые слова: нравственное и творческое влияние, библейские аллюзии, образ виноградника, блудный сын, притчи

Цель исследования — раскрыть главные аспекты художественного таланта Н. Н. Толстого, литератора-реалиста, автора четырех произведений: цикла очерков «Охота на Кавказе», а также повести «Пластун», очерков «Весенние поля» и «Заяц», оставшихся незаконченными [Толстой Н. Н.]. Главная идея его творчества — показать полноценную, высоконравственную личность в ее отношении к Богу, к Его творению, к добру и злу. «Всем, всем я обязан Николеньке», — говорил Л. Н. Толстой [Толстая С. А.: 38], имея в виду все лучшее, что было заимствовано у Н. Н. Толстого: глубокое религиозное чувство, духовные идеалы как основа образа жизни и творческого пути длиной в полвека. Одним из главных достоинств прозы Н. Н. Толстого является изображение психологических процессов, происходящих в душе героев. Вера писателя в то, что человек может преодолеть пороки и достичь нравственной чистоты придает психологизму Н. Н. Толстого христианский оттенок. Исповедальный характер размышлений героев о своих поступках, философские обобщения, а также лиризм описаний природы — эти черты творчества Н. Н. Толстого можно соотнести с библейской и святоотеческой традицией.

30 августа 1852 г. Л. Н. Толстой записал в дневнике: «Ходил с Н[иколинькой] на охоту. <…> Ходил в сады и за бек[асами]» [Толстой Л. Н., т. 46: 140]. В отличие от дневниковой лаконичности брата, Н. Н. Толстой запечатлел живописную картину охоты в садах во время уборки винограда на страницах «Охоты на Кавказе». Ухоженный виноградник — символ мира и благополучия. Образ винограда появляется в Евангелии: «Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь…» (Ин. 15:1–2, 5). Созданный Н. Н. Толстым сюжет о винограднике, его хозяине и работниках

напоминает Евангельскую притчу о Виноградаре и работниках в Его саду (Мф. 20:1–16). В сюжете о винограднике Н. Н. Толстого работники «одиннадцатого часа» (Мф. 20:12) — это охотники, в числе которых и сам автор. Аналогичный сюжет имеется и в повести Л. Н. Толстого «Казаки», написанной позже «Охоты на Кавказе». Последняя глава цикла «Охота на Кавказе», под названием «История Саип-абрека», завершается ногайской сказкой о ястребе, в иносказательной форме повествующей обо всех перипетиях судьбы Саипа, о его попытках вернуться на родину, в отчий дом. Повествование Саипа привлекло Н. Н. Толстого аналогией с Евангельской притчей о блудном сыне.

Все испытания главного героя повести Н. Н. Толстого «Пластун», носящего прозвище Запорожец, его размышления о Боге, стремление быть честным человеком в еще большей степени перекликаются с этой притчей. Представляет интерес детский сон Запорожца, наполненный евангельскими и апокалипсическими символами. Побег от земли к небу — так выражено сиротство и одиночество мальчика и стремление покинуть злой мир. Другие образы его сна — копание «черных людей» в земле, золото и серебро в их руках — аллегории алчности и стремления к наживе. В рассказе героя об этих персонажах сна слышится новозаветное обращение: «Не собирайте себе сокровищ на земле…» (Мф. 6:19). Виде́ние мальчиком прозрачного, как стекло, моря аналогично описанному в Апокалипсисе: «…и перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу» (Откр. 4:6). Это души людей, не волновавшиеся бурями житейского моря. Сюжет сна имеет и другие аллюзии на Апокалипсис. Последние месяцы своей жизни на юге Германии Н. Н. Толстой переводил Библию М. Лютера на русский язык. Завершающей рукопись его перевода второй главы Книги Судей стала запись: «Явился Ангел Господень народу» (ОР ГМТ, ф. 54, № 60502, с. 29 об.) Его кончина 20 сентября 1860 г. прервала труд на одном из ветхозаветных мессианских пророчеств.

Н. Н. Толстой оказал сильное влияние на формирование нравственных опор и литературного мастерства Л. Н. Толстого, в творчестве которого имеются многочисленные смысловые, сюжетные, композиционные заимствования из произведений брата. Анализ произведений Н. Н. Толстого с точки зрения аксиологической методологии помогает осознать значимость его творческой деятельности как неотъемлемой части многовековой русской христианской культуры.

Список литературы:

1. Толстая С. А. Материалы к биографии Л. Н. Толстого и сведения о семействе Толстых и преимущественно Льва Николаевича Толстого // Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Худож. лит., 1978. — Т. 1. — С. 29–43.
2. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.; Л.: Гос. изд., 1928–1958.
3. Толстой Н. Н. Сочинения. — Тула: Приок. кн. изд-во, 1987. — 191 с.

Светлана Владимировна Бурмистрова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры филологии,
Московская духовная академия
(Сергиев Посад, Российская Федерация)
t-svet2007@yandex.ru

Рецепция личности и богословия апостола Павла в творческом наследии В. А. Жуковского

Ключевые слова: В. А. Жуковский, апостольский текст, апостол Павел, архетип покаяния, «святая проза», «Агасфер»

Изучение рецепции Священного Писания в русской литературе XIX в. позволяет отметить устойчивый интерес к апостольскому тексту, прежде всего к посланиям апостола Павла. Заметное присутствие апостольского текста характерно для поэтики В. А. Жуковского, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского и др.

О внимании Жуковского к личности и богословию апостола свидетельствуют многие факты: его дневниковые записи, переписка, статьи, художественные сочинения. Так, дневник 1841 г. позволяет заключить, что в этот период в круг духовного чтения и религиозных размышлений поэта входили апостольские послания. Свои ежедневные дневниковые записи с января по май 1841 г. поэт предваряет цитатами из апостольских посланий, преимущественно из посланий Павла, а с 9 по 26 ноября апостольские послания становятся книгой для семейного чтения: Жуковский вместе с молодой супругой читает их в немецком издании Нового Завета 1837 г. К чтению посланий апостола Павла Жуковский обращался также в 1844 г. На аналитический характер чтения апостольской части Нового Завета указывает обращение поэта к экзегетическим комментариям. Он штудирует толкования на послания к Ефесянам и Евреям, составленные немецким теологом Р. Штиром, а также комментарии О. фон Герлаха, которые содержались в немецком издании Нового Завета 1837 г. [Долгушин: 228]. В личной библиотеке поэта сохранилась книга «Жизнь святого апостола Павла» архиепископа Иннокентия (Борисова), которую ему рекомендовал прочесть А. С. Стурдза. Послания апостола Павла становились предметом размышлений в переписке и личном общении Жуковского с Н. В. Гоголем, в миросозерцании

и творчестве которого «апостол язычников» занимает совершенно особое место. В художественном сознании обоих писателей жизнь апостола Павла, пережившего обращение на пути в Дамаск, стала своего рода архетипом покаяния [Долгушин: 209]. Наконец, о тесном соприкосновении с апостольскими сочинениями свидетельствует сделанный Жуковским в 1845 г. перевод Нового Завета на русский язык.

Обращенность Жуковского к личности и богословию апостола Павла позволяет использовать апостольский текст как интерпретационную модель для осмысления его литературного дискурса, в том числе его прозы 1840-х гг., которую сам поэт назвал «святой». Соглашаясь с мнением И. А. Айзиковой о том, что поздняя проза Жуковского пронизана духом Нового Завета [Айзикова: 196], уточним, что ее ключевые концепты (идеи об усыновлении человека Богом, о внутреннем человеке, мотив деятельной веры и др.) соотносятся с содержанием апостольских книг. Послание апостола Павла к Римлянам выступает важным контекстом многих статей Жуковского: «Вера», «О молитве», «Закон и грех» и др. О неслучайном присутствии апостольского текста, в частности послания к Римлянам, в «святой» прозе Жуковского свидетельствуют сделанные им в 1845 г. (когда, по всей видимости, и создавались прозаические сочинения) многочисленные пометки в тексте комментария Герлаха на данное послание. Статья «Закон и грех» открывается прямой цитатой из послания Павла к Римлянам: «*Без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер*» (ср.: Рим. 7:8) [Жуковский: 441] — и представляет собой своего рода комментарий к этому апостольскому посланию (второй, третьей и седьмой главам). В логике богословия апостола Павла Жуковский рассуждает о свойственной падшей человеческой природе наклонности к греху, а также о том, что грех открывается человеку через заповедь.

Содержание статьи «Вера» определяется дихотомией закона и благодати, закона и веры, заданной посланиями апостола Павла к Римлянам и к Галатам, а также Соборным посланием апостола Иакова. Приведя почти прямую цитату из апостола Иакова: «*…вера без дел мертва есть*» (Иак. 2:17, 20, 26), поэт дополняет ее словами: «Но и дела без веры мертвы суть» [Жуковский: 434], которые представляют перифраз учения апостола Павла об оправдании человека

верой, а не делами закона (см.: Рим. 4:13, 5:1–2; Гал. 5:4–6). Жуковский полагает, что «дела без веры» не способствуют преодолению несовершенства, оставляя душу под действием закона, а не благодати: «Дела без веры <…> при самом благодетельном их действии на душу, все оставляют ее в том состоянии несовершенства, в каком она находится, состоя под законом <…> Вера <…> отверзает дверь благодати» [Жуковский: 434]. Духовное совершенствование, по убеждению Жуковского, требует от человека деятельной веры и дел, освященных верой. Сопряжение в статье «Вера» двух апостольских посланий подчеркивает близость поэта святоотеческой традиции. В отличие от протестантизма, православная экзегеза не противопоставляет учения двух апостолов — Иакова и Павла, но указывает на их неразрывное единство: «…божественные апостолы, — пишет блаженный Феофилакт Болгарский, — не разноречат друг другу, но, принимая слова в различных значениях, каждый употребляет оные, где нужно, в своем значении» [Феофилакт: 1052].

Лейтмотив «святой прозы» Жуковского — молитвенное единение человека с Богом, в котором Бог открывается человеку как любящий Отец, — также уточняется посредством апостольского текста. Идея об усыновлении человека Богом впервые была выражена и развита в богословии апостола Павла (см.: Рим. 9:4; Гал. 3:26, 4:6–7). В послании к Галатам апостол Павел не только называет верующих во Христа «сынами Бога» (Гал. 3:26), но указывает на ниспосланный им дар молитвенного взывания к Богу Отцу: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!”» (Гал. 4:6). Размышления Жуковского о Богосыновстве человека наиболее последовательно выражены в статье «О молитве». Не случайно образ Бога как любящего Отца соотносится в «святой» прозе Жуковского с темой молитвы, так как именно молитва, по мнению поэта, таинственным образом (ср. «Авва, Отче!» — Гал. 4:6) дает душе почувствовать во всемогущем Боге своего Отца: «…вечный Бог <…> вселяет божественное всемогущество в скинию человеческой ничтожности, чтобы дать душе человеческой в себе отца…» [Жуковский: 375]; «Один только <…> Бог любящий <…> мог научить человека предаться Богу Создателю, то есть Богу Отцу, и дать Ему истинное <…> имя *Отца, сущего на небеси*» [Жуковский: 378].

Концептуальное содержание итогового произведения Жуковского — поэмы «Агасфер» — также соотносится с апостольским текстом, в частности с сюжетом о пути в Дамаск. Апостольский дискурс об обращении Савла, представленный в книге Деяний, может рассматриваться в качестве контекста для моделирования сюжета о духовном пути Агасфера, пережившего ситуацию перехода из смерти в жизнь.

Список литературы:

1. Айзикова И. А. Евангельские идеи, мотивы, образы в «святой прозе» В. А. Жуковского // Проблемы исторической поэтики. — 2008. — Вып. 8: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 5. — С. 168–196 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431098382.pdf (01.02.2020).
2. Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и религиозно-философская культура его времени: дис. … д-ра филол. наук. — Томск-Новосибирск, 2019. — 508 с.
3. Жуковский В. А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. — М.: ИД Яск, 2016. — Т. 11 (первый полутом): Проза 1810–1840-х гг. — 1048 с.
4. Феофилакт. Толкование блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на книги Нового Завета. — М.: Директ-Медиа, 2014. — 2006 с.

Игорь Алексеевич Виноградов
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник,
Институт мировой литературы
им. А. М. Горького,
Российская академия наук
(Москва, Российская Федерация)
info@imli.ru

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

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

В восприятии и оценке писательского наследия, помимо непосредственного воздействия на читателя художественных образов, значительную роль часто играют бытующие в обществе расхожие представления о личности художника. В полной мере это относится к Н. В. Гоголю последних лет жизни — того периода, который отмечен работой писателя над книгой о Литургии, созданием молитв и духовно-нравственных трактатов, целого тома статей религиозно-патриотического содержания. Более полутора столетий предметом неиссякающего интереса читателей являются обстоятельства кончины Гоголя. Суть бытующих в массовом сознании неоднозначных представлений о «позднем» Гоголе сводится, с одной стороны, к тому, что писатель якобы уморил себя голодом в приступе религиозного фанатизма, с другой — к тому, что писатель будто был погребен в состоянии летаргии. Эти мифы до сих пор заслоняют в массовом сознании действительную историю последних дней жизни Гоголя и само содержание его духовного наследия. Возникшие, на первый взгляд, стихийно мифы, бытующие вокруг кончины Гоголя, имеют, однако, своих конкретных авторов и заинтересованных распространителей.

Критических суждений о роли аскетических традиций в судьбе Гоголя среди современников писателя придерживались главным образом представители противоположной ему западнической партии — В. П. Боткин, А. Д. Галахов, А. В. Никитенко, Д. Н. Свербеев. В их высказываниях о причинах смерти Гоголя заключается полемическое мнение, связанное не столько с биографией самого

писателя, сколько с представлениями мировоззренческого характера, — в этих суждениях содержится скрытое возражение о ненужности или даже «вреде» поста как такового.

Другим распространенным мнением о «неправильном» духовном развитии Гоголя является предубеждение, будто писатель по «духовным» соображениям отказывался от медицинской помощи, считая греховным лечиться. Этот миф о «позднем» Гоголе тоже носит целенаправленный характер. Одной из причин его зарождения явилось ангажированное отстаивание корпоративных интересов врачебного сословия со стороны одного из гоголевских мемуристов, штаб-лекаря А. Т. Тарасенкова, предпринимавшего в числе других медиков безуспешные попытки лечения писателя.

Венцом мифологических суждений, связанных с критической интерпретацией духовного наследия «позднего» Гоголя, является легенда о том, будто писатель был похоронен заживо. Подоплека этой мифологемы в свою очередь не лишена идеологического подтекста: скрытой целью она имеет внушить сомнение, с одной стороны, в том, что смерть Гоголя не была той «непостыдной, мирной» кончиной, которая могла бы свидетельствовать о его праведности, с другой, — предлагает усомниться в «справедливости» или даже в существовании самого Промысла.

Действительная история последних дней жизни Гоголя, свидетельство о несомненных признаках разложения тела писателя, приведенное скульптором Н. А. Рамазановым (снимавшим маску покойного), а также многочисленные факты постоянной заботы Гоголя о своем здоровье, неизменного внимания к мнениям выдающихся медицинских светил того времени, к которым писатель многократно обращался за помощью в России и за границей, опровергают бытующие мифы.

Очищенные от идеологического мифологизма, последние дни жизни писателя предстают как достойное завершение творческого пути художника, убежденного в промыслительном значении ниспосылаемых недугов. Многочисленные болезни Гоголь рассматривал как некие «дорожные знаки», призывающие каждого к поискам верного пути, а художника, кроме этого, — еще и к усовершенствованию его писательской деятельности. Изучение предвзятых мнений о Гоголе как о религиозном фанатике, поведение которого перед смертью будто бы послужило причиной его преждевременной кончины, позволяет сделать вывод о целенаправленном и конструируемом характере биографического мифа.

Валентина Ивановна Габдуллина
доктор филологических наук,
профессор кафедры литературы,
Алтайский государственный
педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)
vigv@mail.ru

Вавилон и земля Ханаанская: символические локусы в книге А. П. Чехова «Остров Сахалин»

Ключевые слова: евангельский текст, претекст, символ, интертекст, архетип

Проблема «Чехов и христианство» представлена в ряде исследований, среди которых следует отметить работы А. Чудакова [Чудаков] и А. Собенникова [Собенников], в которых дается ее историографический обзор. В современном литературоведении наметился пересмотр представлений о Чехове как нехристианском писателе-позитивисте, актуализировавший интертекстуальный подход к изучению чеховского текста. Книга очерков «Остров Сахалин» с этих позиций до настоящего времени не изучалась.

В книге очерков «Остров Сахалин» А. П. Чехова, задуманной как документальный отчет о поездке в «место невыносимых страданий, на какие только бывает способен человек вольный и подневольный» [Чехов, т. 14–15: 745], изображение действительности, обогащенное культурной памятью автора и читателя, делает повествование многоплановым: повествовательная структура книги наряду с документальным содержит архетипический и символический планы, которые стоят за изображаемыми событиями. При этом описанные события с документальной точностью фиксируются во времени и пространстве, а авторский подтекст выводит содержание рассказа о событии в вечность и безмерность. Ближайшим претекстом книги о каторжном острове были «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского, на связь с которыми указывает сам автор. Мифологема Достоевского «Мертвый дом» обогащается у Чехова конкретным содержанием при описании острожного барака и домов, в которых живут поселенцы. Сахалин — это пространство неволи, поэтому любое жилище здесь — это лишь вариации острожного барака или камеры. Кроме того, мотив ада

и небытия, сквозной в повествовании о каторжном острове, корреспондирует с произведениями Данте и Гомера о путешествии в загробный мир. Наряду с этим, в художественном пространстве книги выделяются два локуса, символика которых восходит к библейскому тексту. Неоднократно упоминается автором Древний Вавилон как Богом отвергнутый город, за которым в Библии закрепилась семантика разврата, разобщения людей. Самый крупный (по сахалинским меркам) город — центр тюремной цивилизации, описанный в книге, Александровский пост — назван «маленьким Вавилоном», в котором процветают азартные игры, ростовщичество, тайная торговля спиртом, разврат. Автор книги очерков возлагает надежды на преобразования, которые смогли бы изменить жизнь на каторжном острове. «На Сахалине я застал разговор о новом проектированном округе; говорили о нем, как о земле Ханаанской…» [Чехов, т. 14–15: 165]. В Ветхом Завете (в книге «Числа») Господь наставляет Моисея, как устроить землю Ханаанскую. Среди прочего сказано: «…города будут им для жительства, а поля будут для скота их и для имения их и для всех житейских потребностей их…» (Чис. 35:3); «Из городов, которые вы дадите левитам, [будут] шесть городов для убежища, в которые вы позволите убегать убийце…» (Чис. 35:6). Далее уточняется: «…и будут у вас города сии убежищем от мстителя <…> чтобы не был умерщвлен убивший, прежде, нежели он предстанет пред общество на суд» (Чис. 35:12). Ханаанская земля отличалась необыкновенным плодородием, обилием пастбищ, удобных для скотоводства, и в этом смысле называется в Писании землею, текущею млеком и медом. Таким образом, сравнение нового сахалинского округа с Ханаанской землей, представляется неслучайным. Подобно городам Ханаанской земли, остров Сахалин, по мысли автора, должен стать не «Мертвым домом», а убежищем для преступников, местом не смерти, а возрождения.

Анализ художественного пространства книги очерков с позиций интертекстуального подхода позволяет судить о мировоззренческом сдвиге, который пережил автор, что проявилось в его внимании к библейской символике и образности. В качестве претекстов для книги Чехова выступают как литературные, так и мифологические источники, среди которых особое место занимает Библия. Сравнения Александровска с Вавилоном, а нового сахалинского округа с Ханаанской землей вводят библейский контекст, который задает повествованию парадигму смерти и воскресения.

Список литературы:

1. Чудаков А. «Между “есть Бог” и “нет Бога” лежит целое громадное поле…». Чехов и вера // Новый мир. — 1996. — № 9. — С. 186–192.
2. Собенников А. С. «Между “есть Бог” и “нет Бога”…»: (о религиозно-философских традициях в творчестве А. П. Чехова). — Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1997. — 222 с.
3. Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. — М.: Наука, 1978. — Т. 14–15. — 927 с.

Вячеслав Михайлович Головко
доктор филологических наук, профессор,
Северо-Кавказский федеральный
университет
vmgolovko@mail.ru

Смыслопорождающие функции евангельского текста в повести *Л. Ф. Нелидовой «Полоса»*

Ключевые слова: Нелидова, смыслопорождение, библейский контекст, «живая жизнь»

Основной эстетический принцип и суть творческих интенций до сих пор не изучавшейся талантливой писательницы Л. Ф. Нелидовой (1851–1936) можно определить словами Ф. М. Достоевского: «При полном реализме найти в человеке человека» [Достоевский, т. 27: 65]. Антропоцентричность как «русская черта по преимуществу» [Достоевский, т. 27: 65] ярко проявляется в художественной философии повести «Полоса» [Нелидова], в которой реализуется контекстная и интертекстуальная обусловленность процессов художественного смыслопорождения традициями христианско-православной культуры.

Произведение как «смысловое целое» организуется внутренним диалогом двух концепций «жизни», раскрываемых в оппозиции внешне не коррелирующих, но внутренне соотнесенных сюжетных линий Пирамидова и Терновца / Мелиоранского. Каждый из этих героев по-своему пытается вписаться в процесс социального обновления пореформенной действительности. «Полоса» в болезненном сознании героя — это не только результат воздействия социально-нравственного состояния жизни, которое не соответствует идеалам любви, человечности, добра, но и символ, обозначающий границу, которая отделяет мир от героя, греховное от добродетельного, разрушительное от спасительного. Реальность — это утрата единства с миром: «Нравственная, внутренняя связь и общность давно уже порвалась» даже между близкими людьми [Нелидова: 621]. Изображение «внутреннего человека», «глубин души человеческой» определено здесь тем состоянием «большой жизни», когда разъединение становится маркером бытийного существования. В «Полосе» экзистенция человека показана как

объективация духовного одиночества, и экзистенциальный мотив инструментован в социальном и нравственном аспектах. По сути, все герои основной линии диалога в повести «Полоса» ищут связи с миром. В апелляции к «жизни» Терновца и Мелиоранского, которые противостоят христианской идее Пирамидова, есть своя оппозиция. Терновец, обосновывая собственный этико-социальный идеал и ориентируясь на современное состояние общенациональной жизни, апеллирует не столько к христианским догматам и святоотеческим традициям, сколько к авторитету современной науки. Мелиоранский в подобном стремлении перестраивать жизнь в соответствии со своим личным идеалом усматривает «борьбу с ветряными мельницами» [Нелидова: 603]. Философия Мелиоранского зиждется не на традициях христианского богословия, а на представлении о жизни как всеподчиняющей объективной силе. В аргументациях концепций жизни и человеческой общности этих героев отсутствует смысловой фон библейской онтологии и евангельского контекста.

Смысловое задание повести формируется в результате взаимосемантизации сюжетных линий героев основной линии диалога. Смыслопорождение осуществляется на всех уровнях структуры произведения, и «нетривиально новый текст» повести «Полоса» рождается в результате «поступления извне» в ее художественную систему «некоторых текстов» [Лотман: 640]. В данном случае речь идет о «поступлении» «евангельского текста» в систему последовательности развития сюжетной линии Пирамидова. Духовно-нравственное возрождение Пирамидова и освобождение от гнета «полосы», от душевного разлада с собой, начинается с обращения к духовному опыту исихастов, православных святых, призывавших вслед за евангелистом Матфеем (Мф. 15:19) к борьбе с помыслами (Григорий Синаит, Нил Сорский, блаженный Филофей, Исаак Сирин). Поток сознания героя, его внутренняя речь осложняются внедрением в слово Пирамидова слова «святых отцов». Изнурительная саморефлексия, связанная с духовной уединенностью, с отчуждением от мира людей, от неприятия всеобщего «горя», «страдания», «греха», «бедности», «нравственных лишений», отрицается героем в результате долгих и мучительных поисков преодоления «темного и тесного хаоса», свидетельствует о напряженных поисках им настоящей жизни. «Обуздать свои помыслы»

Пирамидову удается благодаря тому, что он обладал нравственным стержнем, который сформировался в детские годы в результате благотворного воздействия на него христианско-православной культуры. Указание на путь духовного спасения герой находит в словах «запечатленного наставления» Бога о необходимости «удаления» от человека «гордости» и отведения его «от какого-либо предприятия» в ветхозаветной «Книге Иова» (Иов. 33:15–17): «Удалить гордость и удержать душу от могилы — это главное» [Нелидова: 635]. Пирамидов приходит к осознанию недопустимости жизни, «как в пустыне среди людей», гордости за то, что «он никому не нужен и ему никто не нужен» [Нелидова: 634], к пониманию ценности жизни ради Другого, самоотвержения и «подвижничества», «молитвы за всех» [Нелидова: 628]. Реальное «утро» в конце произведения, в котором интегрированы функции кульминации и финала, становится символом обновления жизни, будущего («жизнь открывалась перед ним»), приобретает черты однородности с «вечным». «Вечное» отождествляется с «человеческим», олицетворяется в образе Божьей Матери.

Перекликаясь с Достоевским в художественной трактовке идеи человеческого единения, в философском понимании красоты, Нелидова максимально приближается к его метаидее «живой жизни», поскольку эта эстетическая категория и в ее творчестве наполняется смыслом высокой духовности. У Достоевского она связывается с воплощением идеала «сияющей личности <…> Христа», «идеала красоты человеческой» [Достоевский, т. 21: 10, 11], у Нелидовой — идеала «лучезарной красоты» Божьей Матери, воплощающего «все лучшее в человеке» [Нелидова: 635]. Имея в виду творчество таких талантливых писателей, как Л. Ф. Нелидова, М. Н. Альбов и др., можно — на основе общности проблематики, идейной направленности, способов типизации и стилевой типологии — ставить вопрос о том, что «школа Достоевского» сформировалась не в XX в., как принято считать, а еще при жизни писателя — в XIX столетии.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство, 2000. — 704 с.
3. Нелидова Л. Ф. Полоса // Вестник Европы. — 1979. — № 10. — С. 574–635.

Аркадий Хаимович Гольденберг
доктор филологических наук,
профессор кафедры литературы
и методики ее преподавания,
Волгоградский государственный
социально-педагогический университет
(Волгоград, Российская Федерация)
goldenberg48@mail.ru

Евангельский текст в поэтике Н. В. Гоголя

Ключевые слова: Гоголь, «Мертвые души», духовное воскресение, Послания апостола Павла, сюжет преображения

Евангельское слово является одним из важнейших интертекстов в поэтике Гоголя. Писатель видел в нем «вершину познания душевного», «ключ к душе человека» [Гоголь, т. 8: 443]. Красноречива его оценка Посланий апостола Павла в письме к сестре от 20 января 1847 г.: «Читай всякий день Новый Завет и пусть это будет единственное твое чтение. Там все найдешь, как быть с людьми и как уметь помогать им. Особенно для этого хороши послания апостола Павла. Он всех наставляет и выводит на прямую дорогу» [Гоголь, т. 8: 183]. Поиск прямого пути для героев «Мертвых душ», по признанию самого автора, становится одной из ключевых задач поэмы, замысел которой предполагал духовное преображение ее персонажей.

Центральной темой апостольских Посланий является тема «воскрешения мертвых», утверждающая торжество жизни над смертью, призывающая к духовному воскресению. Укажем в этой связи, что само заглавие гоголевской поэмы, содержащее различные символические оттенки, наиболее адекватный смысл приобретает в религиозной литературе, в том числе в контексте Посланий Павла. «Мертвая душа» — категория прежде всего этическая, в христианской литературе определяющая жизнь греховную, грешника, предавшего забвению высшие нравственные ценности [Гончаров: 183–191]. Пророческий пассаж автора в финальной главе первого тома поэмы: «И может быть, в сем же самом Чичикове страсть, его влекущая, уже не от него…» [Гоголь, т. 6: 242], — содержащий мотив сакральной тайны, также вызывает ассоциации со словами апостола Павла: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во

мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15:51–52).

Евангельские аллюзии выступают у Гоголя в двух контекстах — серьезном и комическом. Вспомним «комическую» версию двух дам о Чичикове, отрицающем «смерть» во время визита к Коробочке: «Нет, говорит, они не мертвые; это мое, говорит, дело знать, мертвые ли они или нет» [Гоголь, т. 6: 183]. И мотив «воскрешения мертвых» в размышлениях Чичикова над списком приобретенных мертвых душ, и комический мотив трубного «гласа» (когда Чичиков сморкался, «нос его звучал, как труба» [Гоголь, т. 6: 10], и мотив преображения дают себя знать в поэме как звенья одного сюжета. Более прямая связь с идеями и стилистикой апостольских посланий заметна во втором томе; «речь» князя, призывающего «рассмотреть ближе свой долг и обязанность земной своей должности» [Гоголь, т. 7: 127], явственно отражает Послание к Римлянам (гл. 12, 13).

Но не только нравственный пафос Посланий Павла и его понимание человеческой души привлекают Гоголя. Сама легендарная кризисная судьба бывшего жестокого гонителя христиан — «изверга Савла», обращенного чудесным образом в ревностного поборника новой веры апостола Павла, уже в раннем творчестве Гоголя сопоставлена с темой преображения греховного человека. Укажем на слова колдуна-антихриста в «Страшной мести»: «Слышала ли ты про апостола Павла, какой он был грешный человек, но после покаялся и стал святым» [Гоголь, т. 1: 262]. Они отсылают к легендарной биографии апостола, сложившейся в средневековой народной культуре, согласно которой Павел воспринимался в ряду раскаявшихся «великих грешников», а его образ, объединяя черты древнейших архетипов культурного героя, строился по законам мифа.

В «Мертвых душах» обнаруживаются знаменательные переклички между евангельским рассказом апостола Павла о себе и своих деяниях и отдельными эпизодами биографии Чичикова и его самохарактеристиками [Гольденберг: 137–139]. С ними связан замысел духовного перерождения в последующих частях поэмы ее главного героя, подлинное «назначенье» которого, по мнению праведного персонажа Муразова, «быть великим человеком» [Гоголь, т. 7: 112]. Наконец, именно в системе тончайших аллюзий и в русле патристической традиции дополнительную значимость приобретает и само имя Чичикова. Для Иоанна Златоуста, творения

которого входили в круг постоянного чтения Гоголя, лексемы апостол и Павел стоят в одном синонимическом ряду: «Когда, — витийствует Златоуст, — ты скажешь: апостол, все разумеют Павла» (цит. по: [Святитель Иннокентий: 375–376]).

Таким образом, нравственная стихия и пафос преображения апостольских посланий, история жизни и духовного преображения Павла входят на мотивном уровне в морально-философский подтекст поэмы, влияя на принципы авторской оценки, особенности метафорики, развитие сюжета.

Список литературы:

1. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. — М.; Л.: АН СССР, 1937–1952.
2. Гольденберг А. Х. Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Флинта, Наука, 2012. — 232 с.
3. Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 1997. — 340 с.
4. Святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский. Сочинения. — Единецко-Бричанская епархия, 2006. — 767 с.

Владимир Дмитриевич Денисов
доктор филологических наук, доцент,
профессор кафедры русского языка,
Российский государственный
гидрометеорологический университет
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
vladdenisoff@mail.ru

Евангельское и библейское во фрагменте Н. В. Гоголя «Жизнь»

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, сборник «Арабески», евангельское, библейское, религиозно-философское, русская литература XIX в.

Этот аллегорический фрагмент — размышления молодого Гоголя о судьбах мира — открывал вторую часть его сборника «Арабески» [Гоголь, 1835]. По мысли автора, развитие «Жизни» происходит последовательно, движется от библейского к евангельскому и ему же вновь противопоставлено. Значение фрагмента в творчестве Гоголя определено тем, что, хотя этот текст больше не перепечатывался, именно им писатель хотел начать последний, пятый, том в предполагаемом собрании своих сочинений.

Датируя в сборнике фрагмент «Жизнь» и статью «Скульптура, живопись и музыка» 1831-м г., автор, по-видимому, объединял их со своей первой статьей «Женщина» в «Литературной Газете» Дельвига (1831. № 4), а возникновение замысла связывал с философско-аллегорическими фрагментами Д. Веневитинова и его стихотворением «Жизнь» (1826), где воплощалась идея трех ступеней развития общества и самого искусства. Те же религиозно-философские идеи определяют содержание гоголевских исторических набросков «Введение в древнюю историю», «Финикияне», «Плодотворная почва трех частей света…» и др. (см.: [Гоголь, 1952, т. 9: 146–154]).

Широта замысла, отраженная в заглавии фрагмента, свидетельствует о том, что в «библейских» образах Египта, Греции, Рима автор вполне определенно видел обобщение *всех* возможных типов культуры: «…как будто бы царства предстали все на Страшный Суд перед кончиною мира», — а предвестием этого Суда становится Рождество: «…высоко в небе стоит звезда и весь мир осияла чудным светом» [Гоголь, 1952, т. 8: 83–84]; (ср.: «Суд же состоит

в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет…» — Ин. 3:19). Можно также предположить, что здесь подобные умаление и кончина языческих царств перед лицом грядущего евангельского Царства Спасителя осмыслены в свете *ветхозаветного* пророчества в Книге св. пророка Даниила, которое связано с видением вавилонского царя Навуходоносора. Тому снилось, что огромного истукана из золота, серебра, меди, железа и глины разбил скатившийся с горы камень. Даниил объяснил царю, что в истукане воплощены четыре языческих царства и они будут разрушены новым всемирным царством, воздвигнутым Богом навеки (Дан. 2:31–45). По святоотеческому толкованию, этот сон действительно предвозвестил судьбу четырех великих мировых держав: Вавилона, Персии, Греции и Рима, которые были сокрушены «камнем» — Иисусом Христом, отделившимся от «горы» Пресвятой Богородицы и положившим начало нового Царства — Церкви Христовой. В гоголевском фрагменте изображен момент, когда *все* языческие царства как бы стоят на пороге своей кончины пред только что явившимся в мир Спасителем, над Которым склонилась Его Непорочная Мать.

Связь изображенного и современной писателю жизни проясняется, если обратиться к его наброску «Финикияне». Финикийская культура — культура народа, превратившегося «совершенно массой всей своей нации в купцов» [Гоголь, 1952, т. 9: 151], лишь косвенно (и однозначно отрицательно!) охарактеризована в статье: «Далее корысть и жадность от вольной и гордой души!» [Гоголь, 1952, т. 8: 83]. По мысли Гоголя, именно финикийцы стали в Средиземноморье проводниками роскоши и подавившего Древний мир чувственного изобилия. Те же размышления писатель относил к своему времени и в статье «Скульптура, живопись и музыка» писал о новейшей, развращающей душу роскоши (и способствующей тому торговле). Видимо, торговый дух финикийцев, сладострастие греков, тщеславие римлян и безверие Египта — все вместе составляло для Гоголя лик современности как нового язычества перед грядущей его кончиной [Воропаев, Виноградов: 486–487].

В статье Р. В. Плетнева «“Жизнь” — стихотворение в прозе» (Грани. 1959. № 42) утверждалось, что данный романтический фрагмент можно рассматривать как 1) философско-христианское рассуждение; 2) историческую панораму; 3) стихотворение в прозе.

Основываясь на первой строке «Бедному сыну пустыни снился сон», автор обнаруживал во фрагменте тему «сновидения» (как правило, пророческого), которая восходит к творчеству Пушкина и Жуковского, а затем от Гоголя перейдет к Тургеневу и Л. Толстому. Тип подобного религиозно-философского «панорамного обзора» также будет позже использован в русской литературе.

Список литературы:

1. [Гоголь Н. В.] Арабески. Разные сочинения Н. Гоголя: в 2 ч. — СПб.: В тип. вдовы Плюшар с сыном, 1835. — Ч. II. — С. 1–8.
2. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 14 т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 8. — 816 с.; Т. 9. — 684 с.
3. Воропаев В. А., Виноградов И. А. [Комментарий] // Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 6. — С. 393–554.

Сергей Федорович Дмитренко
кандидат филологических наук, доцент
кафедры новейшей русской литературы,
Литературный институт
им. А. М. Горького
(Москва, Российская Федерация)
dmitrenko@litinstitut.ru

Религиозное и религиозность в художественном мире М. Е. Салтыкова (Н. Щедрина)*

Ключевые слова: М. Е. Салтыков (Н. Щедрин), Священное Писание, Новый Завет, Евангелие, христианство, религия, вероучение, щедриноведение

Современное состояние творческого наследия М. Е. Салтыкова требует критической оценки. С одной стороны, известное собрание его сочинений [Салтыков-Щедрин] создало серьезный задел для продолжения фундаментальных исследований и для подготовки академического издания всего созданного им. С другой стороны, исходные методологические посылы щедриноведения, выросшего из прижизненной литературной критики о писателе и окончательно сформировавшегося в послеоктябрьские, коммунистические десятилетия жизни нашей страны в XX веке, идут вразрез с принципами классической отечественной и мировой науки о литературе. Встраивание трудов и личности Салтыкова (Щедрина) в политическую конъюнктуру большевистской и постбольшевистской идеологии, причисление его имени к т. н. революционным демократам заставили несколько поколений советских литературоведов вольно или невольно подгонять факты биографии писателя и его творческие результаты под требования политического авантюризма, разрушительного для здорового и всестороннего развития российской традиционной культуры, исходящей из принципов религиозного миросозерцания (причем вне зависимости от конфессиональной принадлежности ее носителей). Среди многочисленных искажений в истолкованиях смысла написанного Салтыковым в щедриноведении XX века особо злокозненным выглядит тезис об атеизме писателя. Так, первая часть фундаментального труда В. Я. Кирпотина «Философские и эстетические взгляды Салтыкова-Щедрина» [Кирпотин], названная «Философские взгляды», открывается главами «Обоснование материализма» и «Атеизм».

При этом знаменательно, что автору не удается привести ни одной цитаты из Салтыкова, свидетельствующей о его атеизме или хотя бы содержащей слово «атеизм» (его просто нет в тезаурусе писателя). Тем не менее В. Я. Кипотин пишет о «воинствующем атеизме Салтыкова-Щедрина» [Кирпотин: 38] и в дальнейшем изложении целенаправленно пытается создать миражное впечатление, что «Салтыков-Щедрин выступает с особой наглядностью как предшественник реализма социалистического» [Кирпотин: 583]. Создаваемый и в итоге созданный В. Я. Кирпотиным и его соратниками по советскому литературному цеху (увы, и С. А. Макашиным) превратный образ Салтыкова-мыслителя, представлявшийся повсеместно, начиная со средней школы (не говоря о высшей, о филологических факультетах пединститутов и университетов), пагубно сказался на развитии щедриноведения как такового и на самом пути Салтыкова (Щедрина) к современному читателю.

Потребовалось фронтальное изучение текстов произведений и писем Салтыкова (Щедрина) и критическое исследование воспоминаний о нем с целью установления реального характера и особенностей религиозности самого писателя, созданных им художественных образов и сюжетно-композиционных положений, так или иначе связанных с религиозным миросозерцанием и переживанием и реализованных в конкретном культурно-историческом контексте. При этом особое внимание уделялось значениям слова «совесть» как одного из ключевых в художественном мире Салтыкова (Щедрина).

К общим результатам проведенного анализа, многочисленные констатации которого систематизированы в докладе, следует отнести важную особенность: в сатире писателя отсутствуют не только антирелигиозные в целом и конкретно антихристианские мотивы и образы, но и антицерковные выпады. В отличие, например, от Н. С. Лескова, М. Е. Салтыков никогда не выступал против современных ему институтов Русской православной церкви, будучи убежденным в необходимости разделения «духа исследования» с «духом безусловного верования» [Салтыков-Щедрин: 18 /2/, 66]. В этом смысле красноречив контекст встречи Салтыкова с о. Иоанном Кронштадтским, приглашенным женой к нему в период обострения болезни. Даже скептически настроенные мемуаристы признают, что писатель «никаких резких проявлений по отношению

к этому духовному лицу себе не позволил», но «страшно перекон-фузился», когда священник столкнулся у его постели с С. П. Ботки-ным, лечившим писателя. Однако последний высказал суждение, которое, очевидно, принимал и Салтыков, строя свою жизненную стратегию: «Мы друг другу не мешаем. Я врач тела, а отец Иоанн — врач души…» [Салтыков-Щедрин, т. 2, 323; ср.: М. Е. Салтыков-Щедрин: pro et contra, т. 1, 71–72].

Досконально изучивший и конкретную морфологию, и универ-салии российского общества, Салтыков как публицист, сатирик, писатель-психолог никогда не претендовал на высказывания по поводу религиозных или церковных проблем. Вместе с тем он про-чувствованно понимал значение и смысл православия в жизни не только своих соотечественников, но и человека как такового, не исключая и себя самого. Начиная с раннего творчества, зиждущего-ся на религиозно-философской подоснове романтизма, и вплоть до «Пошехонской старины», во многих образах и драматических коллизиях произведений Салтыкова (Щедрина), в его лейтмотивных интерпретациях категории *совести* отражена убежденность в глав-венстве христианской (православной) этики для достижения или хотя бы устремления к справедливому мироустройству. Этико-эстетический идеал щедринской сатиры и всего сложноустроен-ного творчества М. Е. Салтыкова исходит из постулатов христиан-ского вероучения без внимания к какой-либо конъюнктуре.

Список литературы:

1. Кирпотин В. Я. Философские и эстетические взгляды Салтыкова-Щед-рина. — М.: Госполитиздат, 1957. — 592 с.
2. М. Е. Салтыков-Щедрин в воспоминаниях современников: в 2 т. — 2-е изд., пересм. и доп. — М.: Худож. лит., 1975. — 408 с.+430 с.
3. М. Е. Салтыков-Щедрин: pro et contra: личность и творчество М. Е. Сал-тыкова-Щедрина в оценке русских мыслителей и исследователей / антология: в 2 кн. — СПб.: РХГА, 2013, 2016. — 1008 с.+960 с.
4. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. — М.: Худож. лит., 1965–1977.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 15-04-00389 («М. Е. Салтыков-Щедрин и его современники»).

Светлана Олеговна Захарченко
кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики, Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
zco59@mail.ru

Жанровые особенности писем преподобного Макария Оптинского к А. Н. Глебовой и А. И. Воейковой*

Ключевые слова: Макарий Оптинский, эпистолярное наследие, летопись, дневник, духовное письмо, жанр

Письма старца Макария (Иванова) к племяннице Александре Николаевне Глебовой (в монашестве Афанасии) и ее сокелейнице Анне Ивановне Воейковой (в монашестве Магдалине) — самые многочисленные из всего эпистолярного наследия преподобного. Из шеститомного собрания писем Макария Оптинского, изданного впервые во второй половине XIX в., 180 текстов, охватывающие период в 15 лет (1846–1860) — это письма к А. Н. Глебовой и А. И. Воейковой. *Цель исследования*: проанализировав эти письма, выявить их жанровые особенности.

В предисловии к четвертому тому первого издания писем преподобного Макария Оптинского издатели отметили жанровую особенность данной группы писем: «На эти письма можно смотреть как на *дневник старца*, ибо пиша их к самым искренним своим ученицам, сверх духовных наставлений на все случаи их жизни он излагал здесь и свои духовные мысли, и чувства, описывая и замечательные события своей притружденной жизни» [Собрание писем: 1].

Из писем преподобного читатель узнает о проведении праздников в скиту Оптиной пустыни, о посетителях монастыря, о насельницах женских монастырей, знакомых Глебовой и Воейковой, о погоде, о ценах на перевоз и даже о том, по каким дням в XIX в. в Козельск приходила московская и киевская почта. Это, скорее, особенность не столько дневниковая, сколько летописная. Например, в письме от 22 декабря 1854 г. преподобный сообщал: «*Апол<инарія> Ели<сѣевна> Годенъ пишетъ къ сестрѣ отъ 4. декабря изъ Хотина: “Таперь у всѣхъ*

вниманіе приковано на экспедицію Крымскую; которая кажется близка къ развязкѣ съ Божіею помощію для русскаго оружія…" Что то Господь дастъ, а русскія, укрѣпляемые вѣрою и надеждою на Бога, стоятъ мужественно» (ОР РГБ. Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 13. Л. 44 об.).

И в дневнике, и в летописи указываются точные даты, которые относятся ко времени записи. Но если в летописи события фиксируются отстраненно, то в дневнике отражается отношение автора к описываемым событиям. В переписке же происходит доверительное общение не с гипотетическим незримым собеседником, а с близкими по духу людьми.

В письмах преподобного постоянно указываются даты рождения, пострижения и смерти насельников Оптиной и людей из круга его общения — таким образом, из переписки в целом возникает картина повседневной монастырской жизни. Вот пример одного такого письма: «*29. Ноября 1854. года. Прошелъ день и ничего особеннаго не происходило. Погода мокрая, снѣгъ почти согнало, сурово. Здоровье мое и такъ и сякъ, впротчемъ не болею и не лежу. Кое кому готовилъ письмы, завтре на почту. На гостиной у насъ очень мало пріѣзжихъ. Только Варвара Викент<ьевна Шиховская>, Софья Оттовна <Реинъ>, Екатер<ина> Ивановна Облеухова и м. Анатолія; я уже вечеромъ на малое время тамъ былъ. 30 Ноября. Нынче послалъ къ вамъ нѣсколько строкъ въ письмѣ къ м. Клеопатрѣ <Головиной>. День прошелъ, слава Богу, благополучно, тихо, занимались прочтеніемъ главъ Ѳоласія*[1]*, дѣлалъ на нихъ поясненіи; утромъ были въ обѣдни. Завтре у насъ бдѣніе праведному Филарету, для двухъ имянинниковъ*[2]*, нашихъ благодѣтелей*» (ОР РГБ. Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 12. Л. 39 об.).

Многие события как частного характера, так и касающиеся в целом Оптиной пустыни встречаются только в данной переписке и не упоминаются в Летописи скита [Летопись], становясь ее своеобразным и весомым дополнением. Так, в письме от 8 марта 1849 г. упоминается о кончине оптинского насельника отца Дорофея: «*Отдайте на поминовеніе О: Дорофея Мат: игуменіи 3 руб. серебромъ записать въ синодикъ <…> Онъ скончался 7 числа марта*» (ОР РГБ.

[1] Фалласий Ливийский, св. VI века. Основной его богословский труд «Четыре сотницы глав о любви, воздержании и духовной жизни».

[2] Митрополиты киевский Филарет (Амфитеатров) и московский Филарет (Дроздов).

Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 12. Л. 6.). В Летописи скита за март 1849 г. записи об этом событии нет. Из ведомости насельников Оптиной узнаём, что «*въ продолженіе 1849 года изъ числа братства сей Пустыни выбыли: Волею Божіею померли: Монахъ Дороѳей Марта 6-го*» (ОР РГБ. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 314, 512, 540). После сопоставления письма и нескольких записей данной ведомости выяснилось, что речь идет о монахе Дорофее (Васильеве), родом из болховского купечества, несшем в Оптиной послушание пономаря, а затем рухольного.

В переписке упоминаются монахини Севского Троицкого монастыря, Борисовской Богородицко-Тихвинской пустыни, Белёвского Крестовоздвиженского монастыря и других женских обителей. Ценность извлеченных из этих писем сведений в том, что архивы данных монастырей практически не сохранились и разрозненны.

Но гораздо чаще в этих письмах встречаются советы по практике монашеской жизни и духовному деланию, которые преподобный Макарий обычно дает не напрямую, а прикровенно, приводя цитаты из Евангелия и писаний святых отцов. Так, 14 января 1849 г. старец писал: «…*остерегайтесь давать совѣты, не имѣя еще на сіе призванія, и здраваго разсужденія. Например, Ольга или М. Аркадія совершенно полагали, что нашли вь васъ благоразумныхъ совѣтницъ, то же бы передали и другимъ; а вы подавая совѣты — по мнѣнію въ простотѣ сердца, не могли бы не увлечься мнѣніемъ о себѣ, и о другихъ неполезномъ, хотя они и поскорбѣли на васъ*». И далее привел пример, как это исполнить на деле: «…*я вамъ много разъ писалъ и предлагалъ ученіе старца Паисія <…> но всему оному надо быть искусу; сопротивникъ и не навидяй добра врагъ многіе козни строитъ и между вами къ разрушенію сего вашего мирнаго согласія: у одной является зависть, у другой рвеніе; а потомъ пореченіе, почему та или другая не напоминаетъ о немощахъ. Всему этому надобно противляться, ибо оно разрушаетъ любовь и теряется миръ*» (ОР РГБ. Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 12. Л. 2).

Уникальность данной переписки и в том, что это не только «летопись человеческой души» [Каширина: 76], но и дневник жизни двух подруг-сокелейниц, одна из которых была племянницей старца. Отсюда в переписке появляется столько фактов из жизни семьи старца. Так, например, была уточнена неизвестная из других источников дата рождения сестры прп. Макария: «*16 декабря*

1849 года. Завтра день рожденія сестры Варвары Николаевны <Глебовой>, 56 лѣтъ» (ОР РГБ. Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 12. Л. 24).

С одной стороны, по жанру — это частная переписка. В отличие от переписки с другими своими адресатами (а «письменные сношения оптинских старцев очень редко ограничивались одним письмом» [Трифон (Туркестанов): 241]), на письма А. Н. Глебовой и А. И. Воейковой старец Макарий всегда отвечал сам, несмотря на очень большой поток корреспонденции из разных мест. С каждой почтой в монастырь приходило от 30 до 50 писем, и в Оптиной пустыни было правилом привлекать для ответов письмоводителей, чтобы и по смерти старца адресаты обращались за советами к его ученику.

По отношению к этим письмам преподобного Макария можно говорить также об особом жанре эпистолярных текстов — духовном письме. А. Н. Смолина, исследуя с позиций стилистики творческое наследие Феофана Затворника, выделила этот «инвариант эпистолярного жанра с субжанром частного письма» [Смолина: 271]. В. В. Каширина, рассматривая феномен переписки преподобных отцов, приходит к выводу, что «духовное письмо — это форма общения между наставником и его учеником». Однако «в конечном итоге письмо обращено не к конкретному адресату, а ко всем тем, кого могут волновать те или иные вопросы» [Каширина: 78]. Цель духовного письма — духовно-просветительская: наставить адресата на путь добродетели и отвратить от греха. Мона́х (μοναχός) — одиночный, единичный. С одной стороны, он живет, как отшельник (*один* пред Богом), а с другой — находясь в монастыре, является частью единого братства (*един* пред Богом). Единение перед Богом как основной аспект, относящийся к знаменскому образу пения, к его аскетической составляющей, к сфере умного молитвенного делания, выделили святые отцы VI Вселенского Собора (680–681), канонически закрепив решение по этому вопросу на вечные времена в формулировке 75-го правила [Горина]. Самой важной особенностью писем преподобного Макария Оптинского к А. Н. Глебовой и А. И. Воейковой является воспитание их как монахинь, которые, молясь обще́, умаляют себя, жертвуя собой ради другой, дополняют друг друга и, в конечном итоге, представляют собой единицу пред Господом.

Таким образом, можно сказать, что проанализированные тексты по жанру являются духовным письмом с элементами летописи. Аналогов подобной формы духовного письма не встречается.

Список литературы:

1. Горина Т. К проблеме «церковности» богослужебного пения Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. — URL: http://eparhia.karelia.ru/tanya05.htm (01.05.2020).
2. Каширина В. В. Феномен духовного письма // Русская словесность. — 2007. — № 1. — С. 73–80 [Электронный ресурс]. — URL: https://literary.ru/literary.ru/readme.php?subaction=showfull&id=1204029567&archive=1205324254&start_from=&ucat=& (01.05.2020).
3. Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни: в 2 т. — М., 2008.
4. Смолина А. Н. Духовные письма Феофана Затворника: лингвостилистический аспект // Мир науки, культуры, образования. — 2012. — № 5. — С. 270–275.
5. Собрание писем блаженныя памяти оптинскаго старца иеросхимонаха Макария. Письма к монашествующим. Отд. второе: Письма к монахиням. — М., 1862. — 537 с. (238 писем).
6. Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. — М.: Мартис, 1997. — 253 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-012-00308 («Составление комментариев к собранию писем преподобного Макария Оптинского группе лиц»).

Олег Васильевич Зырянов
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской
и зарубежной литературы,
Уральский федеральный университет
(Екатеринбург, Российская Федерация)
o.v.zyrianov@urfu.ru

Ситуационный сверхтекст «Пророка» в русской поэтической традиции

Ключевые слова: ситуационный сверхтекст, сверхтекст Пророка, кластерный подход, сюжетная ситуация, текст-прецедент, «интертекстуальное потомство», ветхозаветное пророчество, факт «сыновства»

Любой сверхтекст — это корпус, представляющий собой строго центрированное, хотя и открытое множество текстов, у которого есть своя предыстория, некий ключевой текст-прецедент, задающий важнейшую точку отсчета (идейно-тематическое ядро сверхтекста), и собственно «интертекстуальное потомство» (А. К. Жолковский), разворачивающееся как эволюционный ряд интертекстуальной традиции. Особенностью «пророческого» сверхтекста в русской поэзии следует признать двуединость его проблемно-тематического ядра, заданного сразу двумя ключевыми текстами-прецедентами — «Пророком» Пушкина (1826) и «Пророком» Лермонтова (1841), которые в отечественной традиции взаимно дополняют (и оттеняют) друг друга. В самом общем виде сверхтекст Пророка кристаллизуется на пересечении определенных *сюжетных линий* (роль Божества или его субститутов в акте духовного преображения человека-поэта, героико-аскетический характер пророческой миссии, конфликтные отношения пророка и толпы, внутренняя борьба в душе самого пророка) и типов *субъектной модальности* (монологической или диалогической, героико-патетической или драматической, позитивно-утверждающей или иронической). К наиболее типичным видам связи текстов-«потомков» с предшествующей им традицией следует отнести, во-первых, *резекцию* (сокращение) или *амплификацию* (распространение) исходной сюжетной ситуации; во-вторых, *парафразу* (цитацию) или *трансформацию* (инверсию, переакцентуацию) основного сюжетно-мотивного комплекса; наконец, в-третьих,

контаминацию (соединение) или *фузию* (слияние) отдельных составляющих данный комплекс компонентов.

Сравнительный анализ двух «Пророков» — пушкинского и лермонтовского — показывает, что по контрасту с ветхозаветным пророчеством (что свойственно декабристской традиции и Пушкину), пожалуй, именно у Лермонтова впервые начинают звучать «любви и правды чистые ученья» (с явным акцентом на новозаветной проблематике). Знаком новозаветного времени становится и особо отмеченный М. М. Бахтиным факт «сыновства», пришедший на смену «одержимости» извне и предполагающий предельную внутреннюю «откровенность» [Бахтин: 67] — пусть и в слабости самой человеческой природы, проявляющейся в ситуации драматического испытания поэта в процессе совершения им своей пророческой миссии. Своего рода третьим «Пророком» в русской поэтической традиции (хотя и со знаком «минус», поданным в нарочито ироническом модусе) выступает тютчевское стихотворение «Безумие» (1830) (см.: [Битов]), в котором теряющая опору высших иерархий человеческая сущность характеризуется уже безблагодатным состоянием, отпадением от Бога, отсутствием синергии. Оборачивающаяся банальным самомнением неадекватность человека природному универсуму выдает изначальную ложность его профетических претензий. Поэтому именно от Тютчева, а не от Лермонтова следует вести в русской поэзии линию «ложного» Пророка.

Далее в свете исторической поэтики прочерчиваются ведущие эволюционные векторы в развитии сверхтекста Пророка. Во-первых, отмечается роль А. Н. Плещеева, задающего героико-революционное звучание пророческой темы (с элементами социально-исторического оптимизма, несмотря на все драматические перипетии исходной сюжетной ситуации), что находит свое логическое продолжение в творчестве Н. А. Некрасова и С. Я. Надсона. Во-вторых, выявляется вариант «уставшего» и в то же время пробуждающегося от духовного сна Пророка, что демонстрирует художественный опыт А. С. Хомякова и А. К. Толстого. В-третьих, уточняется позиция В. С. Соловьева в его стихотворении «Пророк будущего» (1886), по сути, уже открывающем путь для всех последующих модернистских трансформаций классической темы Пророка в русской литературе (К. Льдов, Н. Минский, Д. Мережковский, В. Брюсов, Н. Гумилев, М. Волошин и др.). Однако следует признать, что

именно «лирический эксперимент» Андрея Белого (стихотворения «Раздумье», «Полевой пророк», «Лжепророк», «Изгнанник», «Не тот» и др.), характеризующийся парадоксально-амбивалентной модальностью, представляет самый яркий заключительный аккорд в развитии ситуационного сверхтекста Пророка практически за целый век его существования.

Список литературы:

1. Бахтин М. М. Риторика, в меру своей лживости… // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Русские словари, 1997. — Т. 5. — С. 63–70.
2. Битов А. Три «пророка» // Вопросы литературы. — 1976. — № 7. — С. 145–174.

Геннадий Юрьевич Карпенко
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью,
Самарский национальный исследовательский университет им. академика С. П. Королева
(Самара, Российская Федерация)
karpenko.gennady@gmail.com

«Al fresco “Воскресение Христово” в “итальянском” вкусе» в структуре романа И. С. Тургенева «Отцы и дети»

Ключевые слова: Воскресение Христово, итальянская живопись, десакрализация, Сошествие во ад, Православие, таинство, иеротопия

В последние три десятилетия ученые успешно разрабатывали метафизический подтекст и христианскую символику романа И. С. Тургенева «Отцы и дети», однако до сих пор фреска Воскресение Христово в «итальянском вкусе» над главным входом церкви в усадьбе Одинцовой оставалась на периферии исследовательского внимания.

Возникает вполне закономерный вопрос: а что значит «итальянский вкус» в изображении Воскресения Христа и какова роль проступающих (вследствие этого «итальянского вкуса») смыслов в структуре романа. Сам автор, чтобы прояснить ситуацию, дает подсказку читателю о том, что означает «итальянский вкус»: на фреске «особенно замечателен своими округленными контурами был распростертый на первом плане смуглый воин в шишаке» [Тургенев: 75]. Вот этот «распростертый воин» и есть одна из характерных и узнаваемых подробностей «итальянского вкуса», получившего свое полное выражение в жанрово-бытовой сцене, когда выводятся непосредственно и само Воскресение Христово, и Его свидетели (см., например, «Воскресение Христа» Рафаэля, Тициана, Веронезе). В православной иконографии Пасхи такая «посторонняя фигура» — недопустимая подробность, как и само прямое запечатление Воскресения Христа. Дело в том, что на иконах, выполненных в византийской и древнерусской традициях, Воскресение Христа не изображалось: Оно таинство таинств, «святая святых», высшее и интимнейшее сакрально-прикровенное

событие, которое утверждается и свидетельствуется только любовью ко Христу и верой. Воскресение замещалось сценой Сошествия во ад (событием Великой Субботы), но наименованием иконы «Сошествия во ад» оставалось «Ανάστασις», «Анастасис», «Воскресение». При этом канонически на иконе «Воскресения Христова — Сошествия во ад» передается тот момент, когда Христос не спускается во ад, а уже поднимается оттуда: Господь, разрушив ад, находясь над его темной бездной, выводит из преисподней «захватом запястья» Адама и других героев библейской истории, — с этого момента путь к воскресению из мертвых становится открытым для «всякой плоти».

Когда Тургенев упоминает о Воскресении Христовом в «итальянском» вкусе, то он тем самым показывает, что западноевропейский сюжет Воскресения в его десакрализованном виде, проникнув на усадебные церковные фрески, оказался востребованным и даже модным в России (см., например, работы А. Л. Шустова, В. К. Шебуева, К. А. Штейбена). Однако более важным представляется другое, а именно то, о чем автор не сказал, но на что косвенно и сокровенно указал. Указал он на то, что в ценностно-смысловом пространстве романа скрывается за «итальянской» фреской-завесой, — а там высвечивается православная икона «Воскресения Христова — Сошествия во ад». Если Тургенев знает «итальянскую» семантику Воскресения Христова, то вполне естественно, что автор более «знает» семантику православной иконы «Воскресения Христова — Сошествия во ад» (и прикровенно ее актуализирует). Писатель использует своеобразный иеротопический прием, посредством которого то, что не названо, но подразумевается, вынесено в «затекстовую» сферу. Незримое («зазавесное») присутствие православной иконы «Воскресения Христова — Сошествия во ад» и всего того, что литургически и богословски с ней связано и переживается (если мы такое присутствие видим и учитываем), пресуществляет структуру романа. Он ценностно и иерархически центрируется (хотим мы того или не хотим) вокруг «зазавесной» православной иконы «Воскресения Христова — Сошествия во ад»: «“Анастасис” — икона *перехода*, перехода из ада в рай, из рабства греху — к благодати» [Иванова: 41]. Вот этот свет Спасения и надежды на него прикровенно обозначил Тургенев в своем произведении.

Иеротопия романа, намечаемая православной иконой «Воскресения Христова — Сошествия во ад», задает другое — «сверхтекстовое» — измерение: рождает в душе каждого, живущего надеждой, вечное «надмирное» упование: «Ты не оставишь души моей во аде» (Пс. 15:10), «Воскрес Христос и мертвый ни един во гробе!» (Иоанн Златоуст).

Список литературы:

1. Иванова С. В. Иконография Пасхи: «Сошествие во ад» или «Воскресение»? // История и культура. Исследования, статьи, сообщения, публикации. — СПб.: СПбГУ, 2010. — Вып. 8. — С. 36–61.
2. Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. — М.: Наука, 1981. — Т. 7. — 559 с.

Ирина Александровна Киселева
доктор филологических наук,
заведующий кафедрой русской
классической литературы,
Московский государственный областной
университет
(Москва, Российская Федерация)
kaf-rusklit@mgou.ru

Генезис мотивов стихотворения М. Ю. Лермонтова «Листок» (1841)*

Ключевые слова: М. Ю. Лермонтов, «Листок», мотив, родина, быстротечность жизни

Целью доклада является вскрытие духовного смысла стихотворения М. Ю. Лермонтова «Листок», представляющего собой творческое сцепление библейских и собственно литературных мотивов. Вероятно, что текст навеян стихотворением французского поэта А.-В. Арно «De ta tige détachée…» («От твоего стебля…», 1815) (см.: [Ненарокова]), известным также по переводам современников поэта — В. Л. Пушкина, В. А. Жуковского, Д. В. Давыдова, С. Ф. Дурова — под названием «Листок». Однако по форме, усложнению деталями, насыщенности психологизмом стихотворение Лермонтова значительно отличается от текста Арно и его переводов. Только первую строфу лермонтовского «Листка» можно рассматривать как вольное подражание Арно. Художественно размышляя на традиционную тему движения жизни к границе бытия, Лермонтов акцентирует мотив родины («оторвался отъ вѣтки родимой» [Записная книжка] — трижды меняя первый стих текста, поэт остается всегда верен этому словосочетанию) и невозможности истинного счастья вне ее (тот же мотив звучит в поэме «Мцыри» (1839)). Одним из определяющих также остается мотив одиночества, но он сопрягается у Лермонтова с мотивом неприятия другим миром, явленным в космосе молодой чинары, образ которой содержит аллюзии на мировое древо, хотя именно дуб («дубовый листокъ») в библейском тексте предстает таковым (сравните с образом Мамври́йского дуба). Отказываясь от эпитетов «молодой» (первый вариант черновика) и «зеленый» (второй вариант черновика, первый вариант беловика) [Записная книжка], являющихся

качественными прилагательными, поэт заменяет их притяжательным прилагательным «дубовый», акцентирует тем самым отношение листка к материнскому древу (родине). Мир чинары у Лермонтова (как желаемый, но неосуществленный дом — образ счастья на земле), представая идеально гармоничным, тем не менее, имеет отрицательную модальность, выраженную высокомерным отношением к одинокому страдальцу, который не только предстает объективно малым и беззащитным, но и самоумаляется в своем прошении о приюте («пріюта на время онъ молитъ съ тоскою глубокой», «я бѣдный листочекъ дубовый» [Записная книжка]). В контексте христианского миросозерцания именно позиция дубового листка оказывается выше позиции чинары, которая благоденствует в раю земном, тогда как приют листка оказывается невозможен в рамках природного земного мира. То, что знаемо листком в мире земном, насыщенном событиями и страданиями, оказывается невостребованным («да къ чему мнѣ твои небылицы» [Записная книжка]) в гармоничном, самодостаточном, но не обладающем свойством безграничной любви космосе чинары. Возможно, что при создании текста Лермонтов размышлял над словами апостола Павла, вписанными В. Ф. Одоевским в записную книжку, в которой поэт работал над стихотворением «Листок»: «Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное. Есть тѣло душевное, и тѣло духовное» (1 Кор. 15:44). Засохший и увядший листок в его неблагополучии оказывается достоин внимания читателя больше, чем получающая все блага жизни чинара. Чтение стихотворения актуализирует потребность человека в гармоническом существовании, но при этом утверждает неисчерпаемость смысла жизни внешним довольством. Потеря истинной родины, акцентируемая в словах «отъ вѣтки родимой», предстает как истинная причина трагического состояния листка, что сближает текст с иными произведениями Лермонтова, в которых поэт предстает как «человек помнящий» [Киселева: 71] (например, в стихотворении «Ангел» (1830)).

Стихотворение «Листок» перекликается с иными лермонтовскими текстами в сонме присущих ему мотивов — мотивов быстротечности жизни, одиночества и отверженности, мотива невозможности обретения утраченной полноты бытия. Сопряженные в стихотворении мотивы соотносимы и с современной поэту романтической традицией, и с библейскими архетипами, которые служат ключом к пониманию смысла стихотворения.

Список литературы:

1. Записная книжка, подаренная В. Ф. Одоевским. ОР РНБ. Ф. 429. № 12. Л. 10 об.–11 (с лиц. ст. тетради).
2. Киселева И. А. Этика М. Ю. Лермонтова и ее религиозные основания // Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2010. — № 3. — С. 66–72.
3. Ненарокова М. Р. Стихотворение Лермонтова «Листок» в контексте европейской традиции языка цветов // Мир Лермонтова. Коллективная монография. — СПб.: Скрипториум, 2015. — С. 243–251.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-012-00122 («Текстологическое исследование и комментирование автографов М. Ю. Лермонтова из "Записной книжки В. Ф. Одоевского"»).

Александр Степанович Кондратьев
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского языка и литературы,
Липецкий государственный
педагогический университет
им. П. П. Семенова-Тян-Шанского
(Липецк, Российская Федерация)
sir.kondratiev2016@yandex.ru

Оппозиция Закона и Благодати в духовном опыте Пьера Безухова в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»

Ключевые слова: духовная традиция, становление человека, Ростовы, соблазны и заблуждения, Пьер Безухов, русский характер

Толстой в 1865 г., выделив отдельный от «1805 года» замысел истории Наполеона и Александра I, отметил в дневнике: «Поэма, героем которой был бы по праву человек, около которого все группируется, и герой — этот человек» [Толстой, т. 21: 257]. Это и определило логику выстраивания повествования о судьбах человеческих на изломе эпох в плане художественно-философского освоения становления человека и понимания итогов его духовной биографии в контексте христианской культуры. Восприятие романа «Война и мир», открывающегося новыми смыслами в «большом времени» историко-литературного явления, да и всего наследия Толстого, аксиологически тяготеет к выдвинутому И. А. Есауловым методологически значимому положению: «…в своем *художественном* творчестве (на уровне *культурного* бессознательного) в целом ряде вершинных произведений <…> засвидетельствовал собственную укорененность в православной культурной традиции» [Есаулов: 195]. Судьбы князя Андрея и Пьера Безухова, полагающегося на верховенство Закона и доверившегося смутным очертаниям наполеоновского «призрака жизни», воплощены в движении истории человечества от объявления в 1805 г. Россией войны антихристу — до религиозно-философской апелляции к Благодати как первооснове мироздания и человеческой природы: «…необходимо отказаться от несуществующей свободы, и признать неощущаемую нами зависимость» [Толстой, т. 7: 355]. Если Болконский на перевязочном пункте прощает Курагина и потом просит дать ему Евангелие, а после посещения Троице-Сергиевой лавры, преисполненный

смирения, вспоминает суждение апостола Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8) и осознает предстоящее, то Безухов в семейном кругу, в отличие от князя Андрея, с упоением повествует Наташе о своем успехе в Петербурге. Выявленная митрополитом Иларионом извечная оппозиция оправдывающего Закона и спасительной Благодати наметила вектор не только национального самосознания, но и отечественной словесности, так что уяснение диалектики Закона и Благодати в духовном опыте Болконского и Безухова, вовлеченных в исторические испытания, расширяет представления об их месте в художественном мире произведения.

Прошедший через испытания соблазнительными искушениями и близко подступавшей смертью, Безухов, спасенный от плена Петей Ростовым, так и не стал Петром Кирилловичем. Среди близких, включая названого племянника и зятя, он по возвращении домой самонадеянно начинает рассуждать о действенном противостоянии неумолимо приближающейся катастрофе и ожидающемуся перевороту на фоне умиротворенной послевоенной жизни, на что родовитый Николай Ростов резко отвечает своему шурину, а потом графине Марье объясняет произошедшее: «Мы заспорили с Пьером <…> Это такой ребенок <…> всегда был и останется мечтателем» [Толстой, т. 7: 300, 302]. Как ни парадоксально, но это верная характеристика Безухова, не укорененного в духовной традиции отечества: для Толстого детство — это ощущение человеком самого себя лишь частью *Всего* без какого бы то ни было опыта личностного самоопределения, что восходит к его антропологическим воззрениям, в свете которых человек обретает себя как *Все* и *часть Всего*. Почти детская наивность Безухова, грезившего в послевоенную пору о новых потрясениях, не могла не вызвать раздражения Ростова, успешно восстанавливающего свой дом и обеспокоенного пристальным вниманием Николеньки к романтическим рассуждениям Пьера, который так и не изменился с юности. Когда взметнувшегося на высоты великосветской иерархии Безухова приставили к Элен и простили ему все озорства и прегрешения, так и не обрусевший добросердечный молодой человек по-детски «чувствовал, что он был центром всего, и это положение и радовало, и стесняло его» [Толстой, т. 4: 266]. Во взаимопроникновении чувств *радости* и *стеснения* сполна проявляется духовная

неопределенность внутреннего облика Безухова, так и оставшегося Пьером.

На протяжении своих жизненных исканий Пьер не преодолел двойственность сознания, так что герою еще предстоит преисполненный трагизма нравственный выбор между Законом и Благодатью в духовном опыте самоопределения, чем Толстой и предостерегает нас, заплутавших в нравственном неведении и совращенных с предначертанного пути якобы целесообразной подменой ценностных ориентиров.

Список литературы:

1. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. — 3-е изд., испр. и доп. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017. — 547 с.
2. Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. — М.: Худож. лит., 1978–1985.

Кристина Александровна Красовская
аспирант кафедры литературы,
Рязанский государственный университет
им. С. А. Есенина
(Рязань, Российская Федерация)
krasovskayak@list.ru

Библейская мифологема пути в ранних стихотворениях Я. П. Полонского*

Ключевые слова: библейская мифологема пути, Я. П. Полонский, стихотворения 1840–1850-х годов

Мифологема пути в русской словесности является одной из основных, что связано с особенностями менталитета русского народа, вечного странника в поисках истины и идеала, и православным архетипом, присущим нашей культуре в целом (см.: [Захаров]). Актуальность рассмотрения этой мифологемы в творчестве Я. П. Полонского обусловлена христоцентрической парадигмой современного литературоведения, а также недостаточной изученностью библейского текста в произведениях поэта — представителя классической литературы, с ее высокими духовно-нравственными идеалами.

Материалом исследования послужили ранние лирические произведения Я. П. Полонского, опубликованные в дореволюционном и советском изданиях (см.: [Полн. собр.], [Полонский]). *Целью* определено проанализировать специфику представления библейской мифологемы пути в стихотворениях автора раннего периода творчества (1840–1850-е гг.). В качестве *методологии* были применены герменевтический, аксиологический и сравнительно-типологический подходы к рассмотрению художественных произведений.

Мифологема пути в контексте христоцентрической парадигмы становится составной частью единой структуры мифологем «ад — путь — рай», синтезирующей и интегрирующей оппозиционные элементы. Эта система восходит к христианской мировоззренческой позиции, согласно которой человек от рождения до смерти должен устремляться к богообщению, обожению и стяжанию Царствия Небесного. Триада находит отражение еще в средневековой культуре слова — европейской (наиболее известна «Божественная комедия» Данте Алигьери) и древнерусской («Слово о Законе

и Благодати», различные житийные и паломнические произведения и др.). Центральная часть структуры — мифологема пути, жизненного пути человека. Путь как понятие онтологическое — неотъемлемая часть человеческой жизни. С христианской позиции путь трактуется как восхождение к идеалу, Истине. Вехи пути либо уводят душу человека в сторону ада, либо направляют в рай. Именно поэтому мифологема пути, являясь центральной в триаде «ад — путь — рай», может тяготеть как к мифологеме ада, так и к мифологеме рая. Указанная парадигма мифологем насквозь пронизывает произведения русской классики и позволяет глубже понять их идейную организацию. Многие поэты и писатели осознанно, а порой и бессознательно реализуют ее в своем творчестве. К ним относится и Я. П. Полонский, поэтому рассмотрим одну из составляющих триады в его стихотворениях 1840–1850-х гг.

Условно ранние лирические тексты поэта, в которых представлена мифологема пути, можно разделить на три направления: 1) историческое (мифологема пути через контекст истории), 2) любовное (мифологема пути как движение героя через призму любовной тематики), 3) житейское (мифологема пути как жизненный путь героя в его рефлексии). Историческое направление представлено стихотворениями «Бэда-проповедник» (1841), «Переход через Неман» (1845), «Рыцарская ошибка» (1854). В них через события истории — европейской Нового времени и Средневековья, а также античной — на символическом уровне показаны пути народов и отдельных личностей, которым споспешествуют помощь и промысл Божьи в решении сложных вопросов. Любовное направление составляют такие стихотворения, как «Встреча» (1844), «Уже над ельником из-за вершин колючих…» (1844), «Не жди» (1849), «Песня цыганки» (1853), «Воспоминание» (1853), «Колокольчик» (1854), «Туман» (1856), «Утрата» (1857). Эти тексты отражают духовный путь героя через любовные переживания к восхождению и очищению души. Житейское направление включает следующие стихотворения: «Дорога» (1842), «Зимний путь» (1844), «Прогулка верхом», «Горная дорога в Грузии» (1847), «Качка в бурю» (1850), «На пути из-за Кавказа» (1851), «Жизнь движется…» (1853), «На пути из гостей» (1856), «На корабле» (1856). В них лирический герой размышляет о жизненных ценностях, смысле и насущных вопросах бытия;

рефлексия выходит на уровень библейского осмысления (см.: [Я. П. Полонский…]).

Таким образом, некоторые ранние стихотворения Я. П. Полонского содержат мифологему пути с акцентом на библейских вечных идеях и вопросах (духовное сомнение и неверие как преграда, путь как возвращение к истокам («домой»), надежда и светлая память как «верстовые столбы» на пути спасения, радость бытия и море житейское, судьба человека, испытание и т. п.) и разделяются на несколько направлений, в каждом из которых по-разному, но в едином духовно-нравственном ключе осмысливается жизненный путь человека и народов. В перспективе изучение библейской мифологемы пути будет продолжено в рамках диссертационного исследования на материале более позднего творчества Я. П. Полонского. Предполагается также рассмотреть коррелирующие с ней мифологемы рая и ада через реализацию библейского текста в целом.

Список литературы:

1. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. — 1994. — Вып. 3: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 1. — С. 5–11.
2. Полн. собр. стихотворений Я. П. Полонского: в 5 т. — СПб.: А. Ф. Маркс, 1896. — Т. 1. — 512 с.
3. Полонский Я. П. Соч.: в 2 т. / сост. И. Б. Мушина. — М.: Худож. лит., 1986. — Т. 1. — 492 с.
4. Я. П. Полонский. Вопросы творческой биографии / отв. ред. Т. В. Федосеева. — Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2019. — 400 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 17-04-00501а («Литературное наследие Я. П. Полонского: исследование и комментарий»).

Марина Семеновна Крутова
доктор филологических наук,
главный палеограф Отдела рукописей,
Российская государственная библиотека,
профессор кафедры библеистики,
Московская православная духовная академия
(Москва, Российская Федерация)
mskrutova@yandex.ru

Проповедь Евангелия на Кавказе (на материале Отдела рукописей Российской государственной библиотеки)*

Ключевые слова: рукописи, Евангелие, православие, проповедь, Кавказ

Тема распространения христианства в Кавказском регионе неизменно привлекает внимание ученых. *Цель* данного исследования — выявить среди хранящихся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки текстов те, которые свидетельствуют о распространении христианства, о евангельской проповеди на Кавказе.

Один из самых интересных рукописных документов, содержащих сведения на данную тему, — сочинение полковника Генерального штаба А. В. Ракинта «Краткий исторический очерк христианства кавказских горцев со времен св. апостолов до XIX столетия», написанное в жанре исторического исследования (Ф. 68. № 337) [Ракинт]. Из него мы узнаем о роли святых апостолов в установлении христианства на Кавказе, о широком распространении там христианства задолго до крещения Руси. В 2000, 2012 гг. этот очерк был издан В. А. Захаровым, сопроводившим опубликованный текст обширным послесловием [Захаров].

В то же время в ОР РГБ хранятся и другие исторические источники, которые до сих пор не привлекали внимания исследователей. Среди них — черновое рукописное сочинение XVIII в. неустановленного автора «Историческое, топографическое и физическое описание Кавказа, встречающихся народов, на нем обитающих» (Ф. 205. № 152). Ценным историческим источником является и сочинение М. М. Новаковского «Краткий исторический очерк Северного Кавказа», написанное им в 1868 г. в Пятигорске. Автор данного труда, известный своими сочинениями юридического характера, не ставит перед собой задачу рассказать о том, как распространялась

евангельская проповедь на Кавказе, однако изложенные в нем сведения предоставляют такую информацию. Из очерка М. М. Новаковского следует, что кавказские племена в XII в. «были озарены светом христианства», а «для управления ими в религиозном отношении существовало архиепископство, переведенное в XI в. из Никопсиса в Тамань» [Новаковский]. Отдельно подчеркивается роль проповеди равноапостольной царицы Тамары. Особый интерес вызывают православные молитвы на арабском, сирийском, осетинском и кабардинском языках, бытовавшие на Северном Кавказе, записанные и переведенные на русский язык автором.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что хранящиеся в ОР РГБ рукописи XVIII–XIX вв. представляют существенный интерес для изучения евангельской проповеди на Кавказе и являются ценным историческим и филологическим источником.

Список литературы:

1. Захаров В. А. Послесловие: Христианство в Кавказской Албании: по материалам рукописи полковника Ракинта «Краткий исторический очерк христианства кавказских горцев со времен святых апостолов до начала XIX столетия» и политическая ситуация на Южном Кавказе // Краткий исторический очерк христианства кавказских горцев со времен святых апостолов до XIX столетия: (Сочинение Генерального штаба полковника Ракинта. СПб., 1862). — Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых (Полиграфсервис и Т), 2012. — С. 40–71. (Сер. «Народы Кавказа: страницы прошлого»).
2. Новаковский М. М. Краткий исторический очерк Северного Кавказа: [рукопись] // ОР РГБ. Ф. 492. № 49. — [Пятигорск], 1868. — 120 л.
3. [Ракинт А. В.] Краткий исторический очерк христианства кавказских горцев со времен св. апостолов до XIX столетия: [рукопись] / Сочинение Генерального штаба полковника [Александра Викентьевича] Ракинта // ОР РГБ. Ф. 68. № 337. — [СПб.], 1862. — 33 л.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 20-012-00098 а («Абхазский текст в русской словесности XIX–XX вв. Антология»).*

Елена Александровна Масолова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры филологии,
Новосибирский государственный технический университет
(Новосибирск, Российская Федерация)
masolova@list.ru

Евангельский текст в повести *Л.* Н. Толстого «Ходите в свете, пока есть свет»

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, заглавие, эпиграф, апелляция к Слову Божьему, мотив смерти, кольцевая композиция, антропонимы

В художественной литературе евангельский текст выполняет диалогизирующую функцию: художественное произведение осуществляет «диалог» евангельского текста и авторского нарратива [Горячева]. Повесть «Ходите в свете, пока есть свет», многократно включающая точные и почти дословные цитирования евангельского текста, — ключ к пониманию позднего творчества Толстого.

Заглавие повести — парафраз слов Иисуса (Ин. 12:35). Дважды входящая в эпиграф лексема с корнем *-свет-* 12 раз употреблена в повести в значении *учение Христа*. Добавление старцем в слова Иисуса местоимения *вы* усиливает персональную ответственность верующих; повторение заглавия в финале создает кольцевую композицию и «христианский каркас». Эпиграф повести — евангельская притча о виноградарях (Мф. 21:33–41). Пересказ притчи Памфилием и ее толкование аналогично проповеди с ее местоимениями *мы* и *наш*. Лексемы эпиграфа повторяются в повести и участвуют в создании главной линии сюжета. Цитата из «Деяний святых апостолов» (I глава) связана с евангельским эпиграфом и финалом повести. В дальнейшем евангельские цитаты даны без указания на первоисточник. Трехкратное цитирование слов Христа (Мф. 11:28) дарует Юлию надежду на спасение. Памфилий дословно цитирует евангельские стихи (Лк. 11:52; Мф. 10:34; Ин. 7:6; Ин. 15:19; Ин. 16:2; Ин. 3:19; Мф. 18:17; Мф. 18: 3). Иногда при этом речь его становится похожа на проповедь (Ин. 10:27; Мф. 18:6; Ин. 8:32). Вспоминая слова Христа (Мф. 11:30), Юлий обвиняет себя, заменяет *благое иго*, исходящее от Христа, и *легкое бремя* выполнения заповедей Христа на *тяжелое иго* и *злое бремя,* преследующие язычника.

Евангельские заповеди звучат в беседах Памфилия с Юлием, которые Толстой воспроизводит как драматург, не описывая жесты и мимику персонажей. Воспринимая рассказы о христианах как фантастические и испытывая зависть к христианской жизни, Юлий, тщетно пытавшийся опровергнуть Памфилия, понял, что нельзя верить языческим богам, и отправился к христианам. Встреченный им незнакомец, доказывая ненужность борьбы с животными инстинктами, исказил все идеи христианства — и Юлий отказался идти к Памфилию. После общения с незнакомцем жизнь Юлия стала хуже. Процитированные Памфилием слова старца Кирилла и евангельские стихи (Ин. 3:17–19), воспроизведенные старцем в финале повести, включены в речь персонажей без кавычек, становясь продолжением их мыслей. Пройдя через болезнь, Юлий осудил свою жизнь и прочитал «Учение Господа через двенадцать апостолов язычникам». Рассказывая о чувствах человека, потрясенного чтением, Толстой изменяет видовременные формы глагола, что передает поглощенность Юлия чтением и создает ощущение бытийной «вневременности». Решив снова пойти к христианам, Юлий опять встретил того, кто стращал его принятием христианства, и остался дома. В X главе Юлий, разочаровавшись в своей жизни, не поверил клевете врача на христиан и в третий раз пошел к ним. Сакральные числа 3 и 10 «направляют» человека к Богу [Кириллин], [Неаполитанский]. Неоднократно звучащий в повести мотив преодоления смерти помогает Юлию победить смерть как таковую. Наставления, данные старцем Юлию, включают 6 глаголов в форме повелительного наклонения. Профанный герой превращается в сакрального: Юлий начинает жить, исполняя волю Бога.

Финал повести, где трудятся виноградари, «рифмуется» с эпиграфом: толстовские виноградари типологически родственны добрым виноградарям из притчи. Описывая жизнь Юлия в христианской общине, Толстой использует инверсионные конструкции и два последних предложения начинает с присущего библейскому стилю анафорического союза *и*. Выбор антропонимов «предопределяет» судьбу персонажей (Ювеналий, Юлий, Памфилий, Магдалина, Кирилл, старец) или является травестией (Евлалия, незнакомец, он же врач).

В повести Толстого евангельский текст выполняет функцию протосюжета; опоясывающие и внутренние рифмы сопрягают

сюжет с заповедями Христа; нарратив приближается к беллетризованной притче и проповеди. Различные формы инкорпорирования евангельского текста формируют христианский дискурс, что вписывает повесть Толстого в контекст святоотеческой литературы.

Список литературы:

1. Горячева Е. Д. Функционально-прагматический потенциал эпиграфа в художественном тексте // Балтийский гуманитарный журнал. — 2018. — Т. 7. — № 4 (25). — С. 35–37.
2. Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси XI–XVI века. — СПб.: Алетейя, 2000. — 311 с.
3. Неаполитанский С. М., Матвеев С. А. Библейская нумерология. — СПб.: Изд-во Ин-та метафизики, 2006. — 352 с.

Владимир Иванович Мельник
доктор филологических наук,
профессор кафедры филологии,
Перервинская духовная семинария
(Москва, Российская Федерация)
melnikvi1985@mail.ru

Формирование религиозной антропологии И. А. Гончарова*

Ключевые слова: очерк, И. А. Гончаров, религиозная антропология, идея красоты

В период 1839–1842 гг. И. А. Гончаров активно вырабатывал свой взгляд на человека вообще и на духовный потенциал современного человека в частности. Впервые это нашло отражение в очерке «Иван Савич Поджабрин» (1842). В очерке писатель впервые пытался возвести микроскопически мелкий тип к сверхтипу, архетипу. В образе Поджабрина пародийно затронута серьезнейшая тема потребности человека в художественном идеале красоты. Антропология Гончарова предполагает в человеке прежде всего потребность в красоте — вплоть до религиозного преломления этой потребности. Эта тема была развита в эстетико-философском эссе «Письма столичного друга к провинциальному жениху», не случайно вышедшем почти одновременно с «Поджабриным» в 1848 г. Эссе написано в духе «Опыта о свободе острого ума и независимого расположения духа в письме к другу» и «Писем об эстетическом воспитании человека» Ф. Шиллера. В «Письмах столичного друга» оформилась философия красоты как главной потребности человека: «…эта потребность высокая, свойственная только человеческой природе и которой у животных нет» (письмо к С. А. Никитенко от 21 августа 1866 г.) [Гончаров: 364]. Гончаров видит реальную возможность ступенчатого роста человека: от внешнего — к внутреннему, от стремления к красоте пластической — к красоте духовной. Именно начиная с «Ивана Савича Поджабрина» можно говорить о становлении художественной антропологии Гончарова, о резком взлете его мысли в область не только «сверхтипов» (Дон Жуан), но и «сверхидей» (соотнесенность с христианским идеалом). В очерке иронично представлено «низшее звено» искателей красоты — «франтов». Иван Савич смешон, пошл, но и в нем, в страшно

искаженном виде, сохраняется идеальное начало. На протяжении всего последующего творчества писатель будет пристально изучать многообразные проявления этого заложенного в человеке стремления ко все более высокому идеалу.

В течение нескольких лет, от «Счастливой ошибки» до «Ивана Савича Поджабрина», Гончаров завершил поиск той универсальной идеи, которая позволила ему не только быть прекрасным бытописателем, мастером неподражаемых жанровых сценок во «фламандском стиле» (А. В. Дружинин), но и художником с серьезной оригинальной концепцией человека («серьезная человеческая фигура», «внутренний человек») — в его конечных идеальных устремлениях, в его отношениях с миром и Творцом.

Это была идея красоты как «скрытой основы» жизни и «механизма» духовного роста человека и его духовной свободы от иллюзий. Следует обратить внимание, что и Шефтсбери, и Шиллер в их «Письмах» вели речь именно о свободе духа, Шиллер же прямо указал на то, что «путь к свободе ведет только через красоту» [Шиллер: 145]. В очерках 1840-х гг. Гончаров выработал религиозно-философскую антропологию, легшую в основу его творчества.

Список литературы:

1. Гончаров И. А. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Гос. изд-во худож. лит., 1955. — Т. 8. — 576 с.
2. Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Худож. лит., 1955–1957. — Т. 6. — 790 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 20–012–00221 («Логика творчества И. А. Гончарова»).

Екатерина Александровна Михеичева
доктор филологических наук,
заведующая кафедрой русской литературы XX–XXI вв. и истории зарубежной литературы,
Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева
(Орёл, Российская Федерация)
inoliterat@mail.ru

Христианские мотивы в творчестве Л. Н. Андреева

Ключевые слова: Л. Н. Андреев, религия, христианство, творчество, рассказ, Бог, дьявол

Проблема «Л. Андреев и религия» становилась объектом внимания как современников писателя (Д. Мережковский, З. Гиппиус, Н. Бердяев, В. Иванов), так и исследователей нового времени (В. Келдыш, Л. Иезуитова, Г. Боева). Наиболее распространенная точка зрения: герой Андреева ведет «процесс с Богом» и приемлет Бога при условии, что и Бог признает самоценность его личности [Келдыш: 395]. *Цель данной работы* — показать, как на протяжении творческого пути менялось отношение Андреева к религии.

В статье «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» (1900) Андреев пишет о «собирательном» значении, которое имела для него церковь в молодые годы. Облагораживающее, очищающее от грехов влияние религии мы находим в ранних рассказах «Баргамот и Гараська», «Что видела галка», «В Сабурове», «Праздник». Многократно представлены в раннем творчестве «светящиеся церкви», пасхальный благовест («По всей-то теперь земле звон идет…» [Андреев; т. 1: 98], «вереница светлых лиц, трепетавших под наплывом одного и того же глубокого блаженного чувства единения между собой и Богом…» [Андреев; т. 1: 189]).

О степени религиозности Андреева в зрелые годы можно судить по рассказам «Христиане» (1905), «Сын человеческий» (1909). Особенностью рассказов является то, что трагическое содержание — крушение веры в Бога — передано при помощи комедийных приемов. Как пишет о «Христианах» исследователь Л. А. Иезуитова, «темой рассказа стало изображение “современных лжехристиан”» [Иезуитова: 364]. Андреев сравнивает происходящее в зале суда,

где решаются судьбы человеческие, с театром, а действия служителей Фемиды — с игрой актеров, которые участвуют в не раз отрепетированном спектакле. Неожиданностью становится отказ проститутки Карауловой принять присягу, так как она не считает себя христианкой: «Когда бы была христианка, таким бы делом не занималась» [Андреев; т. 2: 178].

Для присутствующих на суде считать себя христианином столь же привычно, как быть столяром, плотником, присяжным поверенным. Личное становится частью общего, но проблема личности — именно та проблема, «над которой неотступно и по-разному размышлял Андреев уже с самого начала пути» [Келдыш: 380]. Все в суде, кроме Карауловой, выглядят лицемерами и лжецами: священник, призывающий проститутку к покаянию, прокурор, с доводом которого — «человека крестили, значит, он христианин» — Караулова не соглашается. В цветистой речи адвоката проскальзывают и верные мысли: грязь внешней жизни и внутренняя чистота породили «перевернутый <…> тип христианской мученицы» [Андреев; т. 2: 187].

Герой рассказа «Сын человеческий», священник Иван, решил «перелицеваться и выскочить из цепи» [Андреев; т. 3: 183], когда понял, что для Бога он лишь одно из «деревьев» в огромном лесу, и фамилия Богоявленский совсем не соответствует его сути. Все последующие «чудачества» о. Ивана: покупка граммофона, попытки приучить к граммофону щенка, скрестить хряка с яркой, желание поменять веру — способ протеста против безликости. Судьба «покончившего самоубийством» щенка созвучна судьбе самого священника, не способного «разобраться в страшной путанице жизни» [Андреев; т. 3: 185].

Воплощением дьявольского начала, вступающего в единоборство с Богом, становится граммофон, который, вопреки логике глубоко верующего дьякона, и под младенца, «не подвластного дьявольской силе», кричать может: «И впервые в чем-то сильно и больно усомнился чахоточный, добрый и деликатный дьякон» [Андреев; т. 3: 190].

Тема замещения божественного начала в человеке дьявольским найдет свое завершение в романе «Дневник Сатаны». Сатана в процессе общения с людьми претерпевает эволюцию: «настойка человечности» становится в нем все сильнее, в то время как сатанинские

качества свойственны человеку, Магнусу, который присваивает себе функции Бога.

Леонид Андреев был сыном своего времени, когда наивная вера в Бога сменялась недоверием к церкви и ее служителям, а затем — сомнением в справедливости самого Бога.

Список литературы:

1. Андреев Л. Н. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Худож. лит., 1990–1996.
2. Иезуитова Л. А. Леонид Андреев и литература Серебряного века: избр. тр. — СПб.: Петрополис, 2010. — 738 с.
3. Келдыш В. А. О «серебряном веке» русской литературы: общие закономерности. Проблемы прозы. — М.: ИМЛИ РАН, 2010. — 512 с. [Электронный ресурс]. — URL: http://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/Keldysh_V.A._O_serebryanom_veke_russkoi_literatury_2010.pdf (01.05.2020).

Роман Мних
доктор гуманитарных наук,
адъюнкт кафедры русистики
Варшавский университет
(Варшава, Республика Польша)
mnichrw@yaho.de

Поэма Иннокентия Анненского «Магдалина»: символика текста и семантика контекста

Ключевые слова: Мария Магдалина, Библия, символ, семантическая трансформация образа, литературная традиция

Среди образов и мотивов Нового Завета есть такие, которые изначально характеризуются внутренней психологической сложностью и символической амбивалентностью, обусловленной личной судьбой персонажа или культурной традицией образа-символа (таковыми являются, например, новозаветные образы животного и растительного мира, а также числа). Среди персонажей новозаветной истории, например, в этом плане отличается образ Иуды Искариота, осмысление сути которого в литературе и искусстве происходило между двумя полярными полюсами (осуждение / оправдание), или же апостол Петр с его отречениями от Спасителя и одновременно «строительством» Вселенской Церкви. К такой же группе новозаветных образов можно отнести и Марию Магдалину — грешницу, ставшую впоследствии в православной традиции святой и равноапостольной (см.: [Frenzel]).

Грех и святость изначально соединились в судьбе Марии Магдалины, и это было мощным семантическим потенциалом для всевозможных семантических трансформаций и символического переосмысления этого образа в литературе и искусстве, и не только в границах христианской традиции (см.: [Mnich]). В плане символическом Мария Магдалина соединяет, с одной стороны, представление о том, что такое «настоящий» (смертный) грех и «одержимость семью бесами», а с другой стороны, представление о настоящей святости и любви. Жизненный путь Марии Магдалины позволил поэтам и художникам представлять в ее образе своеобразную диалектику любви как чувства («продажная» любовь, «испытание» любовью, «настоящая» любовь).

Такая диалектика ангельского и дьявольского, добра и зла, греха и святости, любви и ненависти нашла отражение во многих поэтических текстах русских авторов, посвященных Марии Магдалине (от И. Аксакова, А. Толстого, А. Блока, М. Цветаевой, А. Ахматовой, М. Волошина, М. Шкапской, Б. Пастернака до Е. Фроловой), а также стала темой множества картин европейских художников (от Д. Белинни, Корреджо, Караваджо до А. Иванова). Символика образа Марии Магдалины в этих случаях актуализировалась соответствующими эпитетами (святая, грешная, ангельская, смиренная, «мироносная») или же красками на картинах (здесь палитра изображения весьма широкая, хотя преобладают красный и синий цвета).

На фоне литературной традиции в изображении Марии Магдалины поэма И. Анненского «Магдалина» отличается от других литературных произведений (русских и зарубежных авторов) целым рядом принципиальных аспектов. Произведение было написано в 1875 г., но издано только в 1997 г.: текст поэмы был подготовлен и прокомментирован Владимиром Гитиным [Анненский]. В плане художественной структуры произведение представляет собой драматическую поэму, в которой присутствуют традиции романтической поэмы (в тексте есть прямые цитаты из «Демона» М. Ю. Лермонтова), а также явное подражание античной трагедии. Это подражание отразилось прежде всего в наличии хора (вернее — разных хоров), а также в построении диалогов. Хоры в поэме И. Анненского представляют, с одной стороны, внутренний мир героини (Хор сомнений, Хор отрицаний, Хор радостных мечтаний), а с другой — реакцию внешнего мира на судьбу Марии Магдалины (Хор упреков, Хор женщин, Хор приверженцев, Хор как будто с неба).

И. Анненский уже в первых стихах поэмы предупреждает читателя о греховности и святости своей героини («Склонилась ***грешной*** головою // В ***одежде белой покаянья***»). Диалектике и противоречивости этих характеристик посвящены диалоги в произведении, отражающие, по словам В. Гитина, «мучительное отношение переживающего сознания к понятому по-новому предмету» [Анненский: 166].

Соединение античных концептов (рок, судьба, метаморфоза) с христианской идеологией, а также аллюзии на произведения русских романтиков позволили автору объединить в образе Марии Магдалины три традиции: античную судьбоносность

(рок), христианскую (православную) святость и романтическую отчужденность от мира. Эти традиции и определяют три возможные вектора интерпретации поэмы.

Список литературы:

1. Анненский И. Ф. Магдалина: поэма / изд. подгот. В. Е. Гитин. — М.: ИЦ-Гарант, 1997. — 187 с. (Сер. «Материалы и исследования по истории русской культуры»; вып. 2)
2. Frenzel E. Maria Magdalena // Frenzel E. Stoffe der Weltliteratur: ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. — Stuttgart: A. Kröner Verlag, 1998. — S. 496–499.
3. Mnich R. Концепт mens sana у творчості Лесі Українки (драматична поема «Одержима») // Roczniki humanistyczne KUL. — Lublin, 2018. — № 66 (7). — S. 15–31. DOI: 10.18290/rh.2018.66.7-2.

Галина Владимировна Мосалева
доктор филологических наук,
профессор кафедры истории
и теории литературы,
Удмуртский государственный
университет
(Ижевск, Российская Федерация)
mosalevagv@yandex.ru

Храмовая поэтика метаромана И. А. Гончарова

Ключевые слова: И. А. Гончаров, храмово-литургическая модель, метароман, тетралогия, поэтика

Целью данной работы является прочтение «Обыкновенной истории», «Фрегата Паллады», «Обломова» и «Обрыва» в контексте храмовой поэтики, определение своеобразия храмово-литургической модели в каждом из четырех повествований, ее аксиологии и символики, позволяющее выяснить влияние христианского мировосприятия на художественный мир Гончарова. Впервые предлагается концепция прочтения четырех текстов Гончарова как тетралогии, представляющей собой своеобразный метароман.

Храмовая основа «Обыкновенной истории» явно свидетельствует об обращенности Гончарова к миру православной образности, а не к языческому мифу, как это нередко утверждается в исследовательской литературе. Герой «Обыкновенной истории» изменяет своей «заветной мечте», отклоняется от евангельской истории о блудном сыне с его покаянием и возвращением к Отцу. Храм как символ подлинной национальной жизни, отеческой веры и любви не привлекает Адуева. В отношении к храму он остается на позиции «наблюдателя», что и приводит его в финале к духовной смерти. Власть культурно-мифологического пространства с ее обожествлением «необыкновенной личности», «необыкновенного случая», «фортуны и карьеры» подчиняет себе героя «петербургского омута».

Иная картина открывается во «Фрегате Паллада», в котором, как мы показали, происходит перерастание предромана в роман-импровизацию за счет многообразия в тексте жанровых форм (летописность, очерковость, паломничество, хроникальность, дневниковость) и артистичности повествования. Синтезирующим началом в повествовании является не герой, но многогранная

авторская личность, нацеленная не на культивирование своего «я», а на обогащение себя через познание других миров и встречу с Другим. Этому способствует рождественская структура «Фрегата Паллады», актуализирующая задачу духовного рождения героя. Через рождественскую структуру во «Фрегат Паллада» входит и Личность Христа, являющаяся в повествовании неизменным ориентиром. Автору-путешественнику не интересна современная цивилизация, он обращен к поиску истоков «праотечества». Во «Фрегате Паллада» само повествование превращается в храм, символом которого является Русский Корабль, преодолевающий моря и океаны чужих форм цивилизации. Подлинное русское бытие создается сакральным словом христиан-просветителей. Истоки Праотечества автор-путешественник обретает в своем Отечестве, в сибирской России. Путешествие обновляет автора, обретающего веру и связь с родной почвой, чтобы быть способным изобразить обновленного героя.

Таким героем становится Илья Ильич Обломов в следующем романе Гончарова. «Океану лжи», внешней динамике жизни, русской Европе Гончаров противопоставляет статичного героя, в силу чего его свойства приобретают статус иконичности. Герой внутренне обращен к Личности Христа. Святое «бездействие» Обломова оказывается вызовом формалистической, законнической цивилизации. Храмом русской жизни в «Обломове» является Сердце героя, вмещающего в себя весь мир. Пока нет условий для воплощения подлинно русского бытия на христианских началах, остается задача сохранения народного Сердца. Союз Обломова и Пшеницыной символизирует связь культурной и народной, храмовой России.

Храмово-литургическая основа романа «Обрыв» включает в себя и его сюжет: возвращение в храм героев и автора. Основной коллизией романа является испытание Веры русского человека. Это испытание доведено у Гончарова до своего трагического предела — падения Веры. Незыблемыми в сюжете романа оказываются Русские Берега и их хранительница Татьяна Марковна Бережкова. Они залог спасения Веры, душа которой, как евангельская блудница, после страшных падений припадает к Христу — в этом финале романа отражается исторический оптимизм Гончарова. Сюжеты жизни и искусства соединяются в «Обрыве» в одно целое. Именно в «Обрыве» Гончаров отвечает на вопрос о подлинных целях национального

искусства и художника. Райский совершает путь от художника-дилетанта к художнику-почвеннику, осознающему свою личную нерасторжимую связь с семьей бабушки-России.

Все четыре повествования оказываются единым художественным целым — метароманом, с присущей ему православной храмово-литургической основой, придающей поэтике Гончарова «храмовое» измерение.

Аркадий Николаевич Неминущий
доктор филологии,
профессор кафедры русистики
и славистики,
Даугавпилсский университет
(Даугавпилс, Латвия)
arkadij05@inbox.lv

Специфика интерпретации евангельских мотивов в рассказе А. П. Чехова «Архиерей»

Ключевые слова: А. П. Чехов, рассказ «Архиерей», евангельский мотив, реальное, сакральное, демифологизация

Чеховский рассказ «Архиерей» (1902) в течение продолжительного времени систематически привлекал внимание исследователей, и на сегодняшний день сформировался своеобразный интерпретационный консенсус, представленный, к примеру, в трудах В. Д. Седегова, А. С. Собенникова, В. Б. Катаева, В. И. Тюпы. Один из последних по времени создания текстов Чехова как правило включают в ряд условно выделенных «пасхальных рассказов», куда входят такие как «Верба» (1883), «Вор» (1883), «Святою ночью» (1886), «Письмо» (1887), «Казак» (1887), «На страстной неделе» (1887), «Студент» (1894).

Одна из основных проблем, которую акцентируют в своих изысканиях чеховеды, — выявление соотношения с одной стороны реального (точнее реалистического), а с другой — сакрального дискурса в границах художественного мира названных текстов. Вместе с тем попытки аналитического прочтения «Архиерея» регулярно возобновляются, что свидетельствует о возможности поиска новых смыслов.

Есть основания констатировать, что чеховский рассказ может быть включен в достаточно развернутую традицию присутствия евангельских мотивов в творчестве русских писателей разных эпох. При этом опора на сложившийся канон никоим образом не исключает специфической версии инкорпорации сакрального дискурса в авторскую концепцию.

Новаторский подход Чехова нагляднее всего проявляется в сопоставлении с аналогичным элементом поэтики Достоевского, для которого, по справедливому определению Т. А. Касаткиной,

евангельская основа выполняет функцию «зародышевого кристалла», порождающего вторичный по отношению к нему текст [Касаткина: 187].

В рассказе «Архиерей» заглавный герой, преосвященный Петр, явлен как персонаж, участвующий в развертывании пасхального сюжета. Однако система событий Страстной недели воспроизводится не только по принципу уподобления, но еще и расподобления. Это проявляется, к примеру, в неоднозначной оценке церковно-социального статуса героя. Петр постоянно ощущает себя «человеком не на своем месте», несмотря на родовую традицию духовного служения, исполнение ритуальных обязанностей приносит ему не только радость, но и разочарование.

Мотив страданий лишь ассоциативно связан здесь с евангельским прототекстом и не может быть вполне уподоблен мукам Христа. Истолкование драматических переживаний главного героя преимущественно связывается с реалистически воссозданными физическими, психологическими и ментальными причинами. Чехов в первую очередь воспроизводит индивидуальные, единичные коллизии жизнеустроения человека, который в определенный критический (кризисный) момент осознает несоответствие своего актуального статуса и возможных версий самореализации. Не случайно один из финальных микросюжетов рассказа актуализирует еще и мотив «ухода», освобождения от обременительных функций быстро забытого в этом качестве архиерея.

В свете сказанного следует отметить определенные соответствия между рассказом «Архиерей» и такими более ранними чеховскими опытами как, например, «Скучная история» (1889) и «Учитель словесности» (1894), где евангельский подтекст отсутствует, но главные герои, каждый по-своему, через страдания проходят путь от ментального заблуждения к своеобразному «прозрению», осознанию необходимости ухода от сложившейся матрицы поведения.

Таким образом, есть основания утверждать, что в рассказе «Архиерей» Чехов, сохраняя значимость евангельского нарратива, отдает приоритет принципу демифологизации воссозданного художественного мира, где типологическое начало не замещает и не отменяет ценности индивидуального.

Список литературы:

1. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского. — М.: ИМЛИ РАН, 2015. — 528 с.
2. Седегов В. Д. Рассказ А. П. Чехова «Архиерей» (о поэтике и авторском замысле) // Творчество А. П. Чехова: поэтика, истоки, влияние: межвуз. сб. науч. тр. — Таганрог: Сфинкс, 2000. — С. 104–109.
3. Собенников А. С. Чехов и христианство. — Иркутск: ИГУ, 2001. — 82 с.
4. Тюпа В. И. Нарратология как аналитика повествовательного дискурса («Архиерей» А. П. Чехова). — Тверь: Тверской гос. ун-т, 2001. — 58 с.

Алла Анатольевна Новикова-Строганова
доктор филологических наук, профессор,
независимый исследователь
(Орёл, Российская Федерация)
ladytrinity3@yandex.ru

Христианские идеалы как основа романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо»

Ключевые слова: И. С. Тургенев, роман «Дворянское гнездо», православные традиции, молитвенный пафос

Цель данной работы — исследование православного содержания романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» (1858). В контексте тургеневского творчества в целом эта проблема представляется наиболее актуальной.

«Дворянское гнездо» — одно из самых совершенных творений в русской классической литературе. Весь тургеневский роман одухотворен молитвенным пафосом, овеян лирическими стихиями из самого сердца русской земли, из таинственных священных глубин русской души. Образ родины, святой Руси — с ее многовековыми религиозными преданиями, христианской историей, православными традициями — идейно-художественный центр и духовно-нравственная основа «Дворянского гнезда». Его главные герои — истинно русские люди Лиза Калитина и Федор Лаврецкий. Семантика имен (Елизавета — «почитающая Бога» и Федор — «Божий дар») высвечивает духовную сущность героев. В системе образов романа последовательно проводится мысль о неизбежности стремления заплутавшей души возвратиться в свое духовное «домой», к своему вечному пристанищу — Христу — неисповедимыми путями Господними. Утверждение о таинственных глубинах души, непостижимых для разума, невыразимых на человеческом языке, является принципиальным, во многом определяющим писательскую манеру Тургенева, его художественный метод тайной психологии. В онтологической глубине этот метод корнями уходит в Священное Писание: «*Еще нет слова на языке моем, — Ты, Господи, уже знаешь его совершенно. <…> Дивно для меня ведение Твое, — высоко, не могу постигнуть его!*» (Пс. 138:4, 6). Отсюда проистекает мотив молитвенного молчания — один из ведущих в мотивном комплексе тургеневского шедевра.

В результате проведенного исследования романа «Дворянское гнездо» в контексте творчества Тургенева («Отцы и дети», «Накануне», «Стихотворения в прозе») устанавливается синхронный евангельский подтекст, проясняются особенности религиозно-философской и этико-эстетической позиции писателя. Делаются выводы о том, что тургеневский метод тайного психологизма в своих таинственных глубинах соотносится с православными аскетическими установками молитвенного молчания, священно-безмолвия как христианского откровения, полноты жизни в Боге.

Наталья Викторовна Патроева
доктор филологических наук, профессор,
заведующий кафедрой русского языка,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
nvpatr@list.ru

Образ храма в сборнике Е. А. Боратынского «Сумерки» и проблема композиции*

Ключевые слова: композиция стихотворения, лирический цикл, книга стихов, образ храма, хронотоп

Поэтика книги стихов «Сумерки» (1842 г.) остается предметом споров исследователей его творчества на протяжении уже более полутора столетий, и все же многое в отраженной в цикле индивидуально-авторской картине мира, жанровой специфике, философском содержании и архитектонике цикла остается загадкой. Изучение композиционного замысла, образной и мотивной системы «Сумерек» представляется по-прежнему актуальным на фоне многочисленных версий художественного замысла позднего Е. А. Боратынского, выдвинутых известными литературоведами XX — начала XXI столетий.

Целью данного исследования является анализ особенностей воплощения Боратынским образа храма и композиционной роли этого образа в общей структуре цикла.

Материалом исследования служит база данных, созданная на основе извлеченных из поэтического подкорпуса «Национального корпуса русского языка» контекстов, содержащих репрезентации лексемы «храм» (всего 3307 вхождений из 2330 стихотворных произведений XVIII–XX веков, в том числе 7 из 5 стихотворений Боратынского) и позволяющая проследить эволюцию и функциональный потенциал образа храма в русской поэзии. Методами исследования служат функционально-описательный, лексикографический, сопоставительный, историко-биографический, методы компонентного анализа, комментария, толкования.

Образ храма в цикле Боратынского «Сумерки», состоящем из 26 лирических миниатюр, встречается лишь однажды — в стихотворении «Предрассудок! он обломок…» (1840–1841 гг.). Контекст, в котором фигурирует слово *храм* таков, что создает амфиболию,

неоднозначность его прочтения: с одной стороны, речь идет о некоем храме как культовом сооружении, разрушенном временем; с другой — о лежащем в «руинах» «храме» «давней правды», утраченной потомками древней истине. Помимо функции создания лирического хронотопа (см. об этом: [Рудакова]) (храм как метафора утраченного прошлого связывает образную систему стихотворения и цикла с историческим, мировым и библейским временем, «язык руин» и «давняя правда» противопоставляются «правде современной», как «предок» и «потомок»), образ храма участвует в развертывании композиционного замысла автора и циклообразовании. Так, за лирической миниатюрой «Предрассудок! он обломок…» следует стихотворение «Новинское», посвященное А. С. Пушкину. В чем смысл подобного композиционного хода, до сих пор остается никак не оговариваемой специально исследователями «Сумерек» загадкой.

Новинское — место традиционных народных гуляний москвичей, на территории которого еще в середине XVIII столетия располагался монастырь (до 1740-х гг. мужской, затем — женский), пришедший в упадок при Екатерине II, упразднившей его по Указу 1764 г. Среди остатков монастырских строений уцелели лишь две церкви, превращенные в приходские [Русская старина…: 45–59]. Шумные толпы на Пасху и по другим праздникам гуляли по этим «руинам» «давней правды» среди ярмарочных балаганов и торговых рядов. Известен факт появления на одном из таких гуляний А. С. Пушкина, вернувшегося из ссылки, осенью 1826 г. К этому году относится ранняя редакция «Новинского» (впоследствии, создавая «Сумерки», Боратынский изменил начальную строфу). Если в «Предрассудке» изображается лежащий в руинах храм, то в «Новинском» за реальным историческим фактом появления поэта среди толп гуляющих зевак в подтексте скрыт намек на «потомков», праздно шатающихся среди «обломков» монастырских храмов и не внемлющих «языку руин» «давней правды».

Влияние образа храма на композиционное построение цикла распространяется и гораздо далее в структуре «Сумерек» (например, в стихотворении «Еще, как Патриарх, не древен я…» образ Патриарха, которому уподобляется поэт, также ретроспективно связан с «Новинским»: Новинский монастырь был долгое время Патриаршим).

Согласно нашей гипотезе, подтвердившейся в ходе анализа, именно образ храма неразрывно связывает «Предрассудок» и «Новинское», однако связь эта далеко не явная, имплицитная. Образ разрушенного до «руин» храма «давней правды», появляющийся во втором стихотворении книги «Сумерки», выполняет важные композиционную и циклообразующую функции в структуре сборника.

Список литературы:

1. Рудакова С. В. Пространственно-временная организация книги «Сумерки» Е. А. Боратынского // Проблемы истории, филологии, культуры. — М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2008. — Вып. XXII. — С. 299–310.
2. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества / сост. А. Мартынов; текст Н. М. Снегирева. — 2-е изд. с доп. — М.: В тип. Ведом. Моск. гор. полиции, 1852. — 218 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 17-04-00168 («Синтаксический словарь русской поэзии XIX века»).

Ксения Алексеевна Поташова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской классической литературы,
Московский государственный областной университет
(Москва, Российская Федерация)
kseniaslovo@yandex.ru

Оппозиция «молодость—старость» в стихотворениях М. Ю. Лермонтова из «Записной книжки, подаренной В. Ф. Одоевским»*

Ключевые слова: М. Ю. Лермонтов, «Записная книжка, подаренная В. Ф. Одоевским», поэтика контраста, беловик, черновик, творческая лаборатория

Поэтику стихотворений М. Ю. Лермонтова, составляющих «Записную книжку, подаренную В. Ф. Одоевским» (1841), характеризует принцип контраста, функция которого заключается в выражении вечных истин. Принцип контраста в лермонтовских стихотворениях определяет особого рода психологизм в изображении внутреннего мира человека. *Цель исследования* связана с установлением значения оппозиции «молодость—старость» для поэтики стихотворений последнего года жизни поэта, а также с уточнением его «представлений о мире и человеке» [Киселева, 2010: 96]. *Материалом* послужила картотека из строк стихотворений, вошедших в «Записную книжку, подаренную В. Ф. Одоевским».

Контраст молодости и старости нашел отражение в евангельском изречении, толкующем молодость как период жизни по образу, присущему природе человека, а старость — как время превосходства над естеством, отрешения от земной суетности, период руководства духовным опытом: «Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь» (Ин. 21:18). В этом же ключе о молодости и старости размышляет Лермонтов в стихотворениях последнего года жизни, наполненных символическим звучанием. Молодость рассматривается поэтом как время телесного взросления («Краснѣетъ какъ дѣва младая // Капгаръ, **молодой** туксусъ») и любовных страстей («Вчѣра

скакалъ какъ бѣшенный // Татаринъ **молодой**»), старость — как жизненный опыт, мудрость, но и угасание жизненных сил. Если молодость Лермонтов ассоциирует с природной свежестью (как в черновике стихотворения «***Листок***»: «**Зеленый** листокъ оторвался отъ вѣтки», «**зеленые** ветви» молодой чинары), то старость — с монументальными образами горных ландшафтов («Тамъ за твердыней **старою** // На сумрачной горѣ»). Очеловечивая гору, достигающую сферы неба, поэт характеризует ее как «старую» («**старого** утеса») и «седовласую», т. е. мудрую («**седовласый** Шатъ»). В стихотворении «***Спор***» Лермонтов, описывая ведущего полки генерала, отказывается от чернового эпитета «**старый**» и заменяет его на «**седой**», чем снижает психологизм этого образа и добавляет ему черту, подчеркивающую военный опыт генерала. Если эпитет «**старый**» констатирует возраст — стар Шат, стар генерал, покоряющий Кавказ, то данное Лермонтовым Востоку определение «**дряхлый**» «в большей степени оценочно и означает цивилизационное истощение Востока» [Киселева, 2019: 272]. Оппозиция «молодость—старость» не лишена у Лермонтова трагического звучания, как то в стихотворении «***Утес***», построенном на противопоставлении двух природных образов — «**старого** утеса» и легкой тучки. Молодость и старость у поэта сливаются в раздумьях о прошлом и картинах предстоящей смерти («Ужъ не жду отъ жизни ничего я // И не жаль мнѣ **прошлого** ничуть»). Акцентируя молодость лирического героя, Лермонтов на контрасте передает чувства человека, много пережившего, развивает мотив былого, непосредственно связанный с элегическим модусом художественности. Так, в стихотворении «Нет, не тебя так пылко я люблю…» поэт создает элегическое сознание со свойственной ему грустью о прошлом. В черновике стихотворения Лермонтов характеризует молодость как «**прошедшую**», затем, усиливая трагичность любви, заменяет «**прошедшую**» на «**погибшую**», тем самым подчеркивает утрату тех возможных качеств, которые отождествляются с молодостью и которые утрачены в настоящем.

Поэтика контрастов стихотворений из «Записной книжки, подаренной В. Ф. Одоевским» во многом основана на оппозиции «молодость—старость», с которой в творческом сознании Лермонтова связаны как эмоционально-психологические переживания времени жизни человека, так и осмысление потока исторического

бытия. Рефлексия поэта по поводу категорий молодости и старости находит свое воплощение в мотиве одиночества, созерцании природы, в размышлениях о конечности земной жизни, о вечности.

Список литературы:

1. «Записная книжка, подаренная В. Ф. Одоевским» // ОР РНБ. Ф. 429. № 12.
2. Киселева И. А. Изучение творчества М. Ю. Лермонтова как религиозно-философской системы: проблемы методологии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Русская филология». — 2010. — № 4. — С. 95–100.
3. Киселева И. А., Поташова К. А., Сеченых Е. А. Творческая история стихотворения М. Ю. Лермонтова «Спор» (1841) в культурно-историческом контексте // Научный диалог. — 2019. — № 10. — С. 264–279.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-012-00122 («Текстологическое исследование и комментирование автографов М. Ю. Лермонтова из "Записной книжки В. Ф. Одоевского"»).

Алексей Андреевич Савинов
магистрант,
Высшая школа экономики
(Москва, Российская Федерация)
alexs92@mail.ru

Словесность и / или литература? Обзор суждений и концепций*

Ключевые слова: словесность, литература, филология, аксиология, терминология

В докладе дается краткий обзор исторического возникновения, становления и взаимодействия двух базовых филологических понятий: *литература* и *словесность*. Предпринимается попытка описать и систематизировать их научное осмысление и современные предпочтения.

Понятие *словесность* — исконно русское, в то время как *литература* — заимствование из латинского языка через немецкий. *Словесность* входит в употребление во второй половине XVIII века и поначалу означает или «дар слова», «способность говорить, выражать», или «знание, касающееся до словесных наук» [Словарь Академии Российской: 536]. В XIX веке *словесность* соперничает, с одной стороны, с *филологией* в значении *наука*, а с другой — с *литературой. Словесность* начинает обозначать совокупность всех текстов, в то время как *литература — выраженное литерами художественное творчество,* т. е. оказывается в отношениях к *словесности* как частное к общему. На рубеже XIX–XX вв. доминантным становится понятие *литература,* что обусловлено установившимся принципиально иным взглядом на *словесность*: основным и преимущественным видом ее стала считаться *художественная литература.* В советский период *словесность* была практически предана забвению (например, Б. В. Томашевский в «Теории литературы» (1925) употребляет выражение «устная литература»). Возрождение начинается с 1990-х гг. Старое понятие получает новое осмысление, например, в работах Ю. В. Рождественского [Рождественский], в ряде учебников, где оно обретает по преимуществу «техническое» значение. Подобный взгляд на *словесность* зачастую не объясняет глубинных причин этого возвращения.

Как отмечает А. В. Моторин, в последние десятилетия авторы либо пытаются примирить *словесность* и *литературу*, либо развести их, например, поставив в отношения общего и частного. Но напряжение между ними сохраняется даже при признании их полной синонимичности: каждое понятие стремится занять место общего, и дело не только в формальном распределении областей. Предпочтение того или иного обозначения может говорить об аксиологической позиции исследователя: «Во времена преобладающего стремления к возрождению основ исконно русского мировосприятия у нас усиливается и распространяется понятие словесности. Напротив, в эпохи, когда преобладает западническая направленность духовных устремлений, берет верх понятие литературы» [Моторин: 19].

Принципиально важным предпочтение *словесности литературе* становится при попытке аксиологического *понимания* русской классики и культуры. В этом случае основополагающим оказывается то, что *словесность* зиждется на христианском представлении о второй Ипостаси Святой Троицы — Иисусе Христе, воплощенном Слове. Это запечатлено в начале Евангелия от Иоанна, читавшегося на Пасхальном богослужении, что имеет особое значение для русской культуры (см. подробнее: [Есаулов]). Представление о *слове* исторически связывалось на Руси со Святым Писанием, сама славянская письменность была создана специально для перевода богослужебных текстов с греческого, что определило сакральное отношение к ней.

Таким образом, тяготение части современной филологии к понятию *словесность* обусловлено пониманием аксиологических основ той сферы духовной деятельности культуры, которую за XX век привыкли называть *литературой*. Особый вклад в воскрешение глубинного смысла *словесности* в различных ее проявлениях принадлежит циклу конференций «Евангельский текст в русской словесности».

Список литературы:

1. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. — М.: Кругъ, 2004. — 560 с.
2. Моторин А. В. «Словесность» и «литература»: духовные основы русского и западноевропейского отношения к словесному творчеству // Проблемы исторической поэтики. — 2008. — Т. 8. — С. 18–37 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/journal/article.php?id=2590. DOI: 10.15393/j9.art.2008.2590 (30.03.2020).

3. Рождественский Ю. В. Теория риторики. — М.: Флинта: Наука, 2003. — 544 с.
4. Словарь Академии Российской: в 6 т. — СПб., 1794. — Ч. 5. — 601 с. [Электронный ресурс]. — URL: https://runivers.ru/bookreader/book10111/#page/270/mode/1up (30.03.2020).

[*]*Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-012-00411 («Роль парафраза в переходе от словесности к новой русской литературе»).*

Ярослав Владимирович Сарычев
доктор филологических наук, доцент,
профессор кафедры русского языка
и литературы,
Липецкий государственный педагогический
университет
им. П. П. Семенова-Тян-Шанского
(Липецк, Российская Федерация)
sarychev.yaroslav@yandex.ru

«Какое же именно христианство?» О мнимых очевидностях и подлинном существе духовной позиции К. Н. Леонтьева

Ключевые слова: эстетика, христианство, модернизм, консерватизм, византизм, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов

Парадоксальным образом духовная позиция К. Н. Леонтьева, типологически определенная и четко разграничивающая «в самом деле православное» и «общеевангельское какое-то» [Розанов: 321, 330] христианство, до сих пор не стала теоретико-методологическим ориентиром для научных исследований. Очевидный приоритет отдается стародавней коллизии «эстетизма и христианства», якобы предопределившей сознание Леонтьева и соответствующие «трансформации» его религиозного мировосприятия. Понять природу подобных предпочтений значило бы не только актуальным образом разрешить одну из апорий наличного знания о русской литературе и философии, но и придать новый импульс изучению наследия Константина Леонтьева; такова, по крайней мере, двуединая цель предлагаемых соображений.

Историко-типологическая аналитика исходной составляющей проблемы, то есть интеллектуально-литературной генеалогии доктрины «эстетизма и христианства», подводит нас к мысли о *модернистском мифе* в отношении Леонтьева, первоначально внедренном в культурное сознание предреволюционной эпохи В. В. Розановым. Поскольку объективно влияние леонтьевских идей и метода «эстетического понимания истории» [К. Н. Леонтьев: pro et contra…, кн. 1: 27–122] повлекло за собой преобразование «ищущего» консервативного сознания Розанова в последовательно модернистский формат, то неудивительно, что итогом процесса

выступило своего рода «диалектическое отрицание» Леонтьева, который был презентован обществу в образе монашествующего «Алкивиада» и выразительного «феномена» «ревущей встречи эллинского эстетизма с монашескими словами о строгом загробном идеале» [Розанов: 319–394]. Розановский подход, породивший ряд новых модернистских интерпретаций (наибольший вклад здесь принадлежит Н. А. Бердяеву [К. Н. Леонтьев: pro et contra…, кн. 1: 208–234; кн. 2: 29–179]), никогда, увы, не воспринимался гуманитарной наукой критически, хотя, по большому счету, русские «неохристиане» лишь апробировали на «леонтьевском» материале удобную форму метафизических резиньяций относительно волновавших эпоху декаданса вопросов синтеза эстетики и религии, язычества и христианства, духа и плоти. Но если модернистское мифотворчество, ставшее с ходом времени «научным» способом утилизации фигуры Леонтьева для нужд «эгалитарно-либерального» сообщества, вещь более-менее очевидная, то имманентные данности леонтьевского мышления, не исключающего ни «эстетики жизни», ни православного миросозерцания, раскрываются гораздо труднее.

Оттолкнуться следует от безусловного факта леонтьевского *консерватизма*, который, невзирая на возможность модернистских аберраций, все-таки по природе вещей субстанциально противостоит направленности и «стилистике» исканий «наших новых христиан» [Леонтьев: 312–338, 466–511]. И речь не об одних индивидуальных предпочтениях и антипатиях Леонтьева. Если модернистское мышление прямо продуцирует обнаженную *коллизию* «эстетизма и христианства», то у самого Леонтьева его *эстетический метод* соотносится не непосредственно с христианством, а с *византизмом*. А поскольку *церковность* наравне с жесткой православно ориентированной монархической государственностью предопределяют специфику византизма как культурно-исторического типа, то и эстетическим оценкам у Леонтьева подлежат исключительно исторические и отчасти обрядовые [Леонтьев: 500–501] формы христианства. В догматическую и каноническую определенность истинного вероучения Леонтьев просто не вторгается; верный знак тому — отсутствие у мыслителя религиозной философии в собственном значении слова. Напротив, в своих высших метафизических основаниях именно православное христианство выступает

у Леонтьева безусловным *трансцендентным ориентиром* [Леонтьев: 596] для индивидуальной системы взглядов. Обрисованными обстоятельствами обусловлена и ситуативно-историческая борьба Леонтьева за «византистскую» незыблемость вероучительных, канонических и церковно-бытовых форм, критика либерально-гуманистических (в тенденции обновленческих и модернистских) доктрин и толков, сопровождаемая подчас неприглядной обрисовкой «повсеместного» христианского упадка на фоне торжества «утилитарного прогресса». Именно такое противостояние «всесмесительным» тенденциям в области веры и религиозной жизни получило с начала XX века кличку «черного леонтьевского христианства».

В довершение сказанного заметим, что, конечно, сохраняются поводы для дальнейшего разговора о генетической преемственности идей Леонтьева и «русского религиозного ренессанса», о допускаемой мыслителем излишней формализации ряда ортодоксально-христианских посылов и практик. Религиозное сознание Леонтьева дает обильную пищу для размышлений, но руководствоваться при этом шаблонами сомнительного гносеологического качества вряд ли целесообразно.

Список литературы:

1. К. Н. Леонтьев: pro et contra: личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891–1917 гг.: антология: в 2 кн. / вступ. ст. А. А. Королькова; сост., послесл. и примеч. А. П. Козырева. — СПб.: РХГИ, 1995. — Кн. 1. — 480 с.; Кн. 2. — 704 с. (Русский путь).
2. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / общ. ред., сост. и коммент. Г. Б. Кремнева; вступ. ст. и коммент. В. И. Косика. — М., 1996. — 799 с. (Прошлое и настоящее).
3. Розанов В. В. Собр. соч.: литературные изгнанники: Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев [Переписка В. В. Розанова с Н. Н. Страховым. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым] / под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М.: Республика, 2001. — 477 с.

Наталья Николаевна Старыгина
доктор филологических наук,
профессор кафедры философии,
Поволжский государственный технологический университет
(Йошкар-Ола, Российская Федерация)
starigina@yandex.ru

«Бытовой обман» лесковских героев в контексте дискуссий о «спасительной икономии» и «лжи во спасение» (цикл «Святочные рассказы»)

Ключевые слова: истина, ложь, «спасительная ложь», бытовой обман, оппозиция, мотив

Название цикла Н. С. Лескова «Святочные рассказы» ориентирует читателя на прочтение рассказов в контексте христианского учения, согласно которому ценностные оппозиции *истина* / *ложь*, *добро* / *зло*, *красота* / *безобразие* толкуются однозначно и ложь понимается как «сущность всякого греха, всякого зла» [Всеволод (Филипьев)]. В лесковских рассказах оппозиция *истина* / *ложь* является смыслопорождающей и структурообразующей; мотив обмана — сюжетообразующим. Но если христианская истина «торжествует» и ложь разоблачается в заключительных сентенциях героя-повествователя, то обман как социальное действие героя в благих целях (см. определение [Егоров: 8]), не осуждается. К «бытовому обману» автор относится с некоторым снисхождением и, более того, использует ситуации обмана для выявления ложных ценностей. Авторская позиция дает основание рассматривать лесковский цикл в контексте дискуссий о «спасительной» лжи и икономии (см.: [Всеволод (Филипьев)]).

Для христианина нравственная цель — «жить в Истине, жить во Христе» [Всеволод (Филипьев)]. Лесковские герои — миряне, в повседневной жизни которых «бытовой обман» является обычным явлением. Палитра обмана (о видах обмана см.: [Егоров: 15–16]) в рассказах цикла многообразна: афера («Обман»), блеф («Пугало», «Дух госпожи Жанлис»), мошенничество («Старый гений», «Отборное зерно»), иллюзия («Штопальщик», «Жемчужное ожерелье», «Путешествие с нигилистом»), подделка («Маленькая ошибка») и др. Писатель изображает чувства, заставляющие героя обманывать, —

недоверие, зависть, самообман, страх разоблачения и т. п. Причиной обмана могут быть незнание и недостаточное образование, суеверие, неопытность, наивность. При этом часто герои Лескова используют обман, чтобы помочь человеку, оказавшемуся в ситуации «коммуникации между хищником и жертвой» [Деннет: 132]. Мотиву обмана сопутствуют мотивы игры, маски, дарения, сплетни и др. Вещные образы-символы (фальшивое ожерелье, блестящая пуговица, книга и др.) маркируют мотив обмана. «Бытовой обман» способствует созданию образа общества, в котором нелегко жить по Божьей правде. Благодаря этому подчеркивается значимость праведничества и способность героев постигать Божью истину («Зверь», «Пугало»). Взгляду Лескова на присутствие лжи в ежедневной жизни близко понимание этой проблемы иноком Всеволодом (Филипьевым): «…ежедневной “бытовой” лжи нужен не меньший подвиг, чем при отстаивании догматических истин Православия» [Всеволод (Филипьев)].

Лесков разоблачает ложь как грех и зло. Вместе с тем он понимает несовершенство нравственной природы человека и изображает героев, погруженных в суету земного мира и совершающих «малую» или «вынужденную» ложь. В святочных рассказах «бытовая ложь» становится «благой» или «святой», поскольку помогает в трудных житейских ситуациях, наказывает обидчиков, разоблачает клеветников и мошенников и т. д. Писатель не осуждает героев, прибегающих к «бытовому обману» в подобных ситуациях.

В христианстве «спасительная ложь» воспринимается как грех, и совершивший ее должен покаяться и встать на путь духовного исправления. Однако позиция автора святочных рассказов не столь категорична: обман, совершаемый с благой целью, он не отрицает и не осуждает.

Список литературы:

1. Всеволод (Филипьев), инок. Истина и ложь в свете христианской нравственности // Портал «Азбука веры» (Православная энциклопедия) [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/istina-i-lozh-v-svete-xristianskoj-nravstvennosti (23.03.2020).
2. Деннет Д. С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. — М.: Идея-Пресс, 2004. — 184 с. [Электронный ресурс]. — URL: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/dennett_daniel%3Dan_understanding_of_consciousness%3Dru.pdf (23.03.2020).
3. Егоров Б. Ф. Обман в русской культуре. — СПб.: Росток, 2012. — 192 с.

Евгения Нахимовна Строганова
доктор филологических наук,
профессор кафедры общего
и славянского искусствознания,
Российский государственный
университет им. А. Н. Косыгина
(Москва, Российская Федерация)
enstroganova@yandex.ru

Евангельские реминисценции в стихотворном сборнике И. П. Ювачёва*

Ключевые слова: И. П. Ювачёв, религиозный публицист, крепость, каторга, Библия, Милость и Истина

В научный оборот вводится неизвестный сборник стихотворных текстов религиозного содержания, написанных в экстраординарных условиях одиночного заключения и сахалинской каторги. Не обладая эстетической ценностью, эти стихи представляют собой уникальный человеческий документ, свидетельствующий о поисках автором способов противостоять царящему на земле злу. *Цель исследования* — рассмотреть стихотворный сборник И. М. Ювачёва как рифмованный дневник, отражающий внутреннюю жизнь автора и обретение им религиозных истин, ставших для него спасением в тяжелых испытаниях.

Литературное наследие Ивана Павловича Ювачёва (1860–1940) представлено главным образом мемуарами и религиозной публицистикой. Но на протяжении нескольких лет, когда Ювачёв, участник военной организации партии «Народная воля», находился в Шлиссельбургской крепости и на сахалинской каторге, он писал стихи. В тюрьме Ювачёв обратился к религии, он сделался истово верующим человеком, и эта религиозная настроенность в полной мере выразилась в его стихотворных сочинениях.

На Сахалине Ювачёв составил сборник стихотворений, рукопись которого до последнего времени хранилась в Государственном архиве Тверской области, и лишь недавно он был нами опубликован (см.: [Ювачёв]). Сборник включает 68 текстов, написанных в 1885–1891 гг. Большинство стихотворений ориентировано на традиционные церковные жанры: переложения молитв («Отче наш», «Богородице Дево»), псалмов (69-го, 89-го, 96-го), тропарей («Святителю

Николаю», «Пасха») и др. Здесь много молитв собственного сочинения, которые обращены в основном к Богородице — центральной фигуре поэтической рефлексии автора. Немало стихотворений связано с событиями религиозного характера («На память явления Тихвинской иконы Божией Матери», «В 100-летнюю память Тихона Задонского») и сюжетами Священной Истории. Так, два стихотворения представляют собой своеобразный диптих на тему обращения ветхозаветного Саула (Савла) в апостола Павла: «Σαούλ. По Ветхозаветным книгам» и «Σαούλ. По Новозаветным книгам». Многие стихи сопровождаются отсылками к текстам Священного Писания, которыми они были навеяны. Дважды в сборнике возникает знаменательная реминисценция «…мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19), но все стихи в совокупности свидетельствуют о том, что именно в принятии христианских истин автор видел возможность преодоления зла. Ювачёв не жалуется и не ропщет, но уповает на истину и милость Бога. Не случайно книжку свою он предполагал назвать «Милость и Истина».

Список литературы:

1. Ювачёв И. П. Милость и Истина. Сборник стихотворений // Ювачёв И. П. Дни и годы моей жизни (по материалам Государственного архива Тверской области) / предисл., подгот. текста, вступ. статьи и комментарии Е. Н. Строгановой. — М.: РИО РГУ им. А. Н. Косыгина, — 2017. — С. 61–109.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 15-04-00389 (а) («М. Е. Салтыков-Щедрин и его современники: Энциклопедия»).

Борис Николаевич Тарасов
доктор филологических наук, заведующий кафедрой зарубежной литературы, Литературный институт им. А. М. Горького (Москва, Российская Федерация)
bntarasov@yandex.ru

Историософская и политическая лирика Ф. И. Тютчева в контексте мировой и отечественной истории*

Ключевые слова: Тютчев, историософия, идеология, политика, лирика, христианская империя

В докладе корректируются этатистские, этнократические, националистические или даже революционалистские представления литературоведов о доминантах историософской и политической мысли Тютчева, соответственно определяющих также смысловые акценты в его поэтическом творчестве. В. А. Твардовская отмечает, что общественно-политические взгляды поэта остаются наименее изученными. Расхождения исследователей в их понимании и оценке весьма значительны — от определения Тютчева как «идеолога самодержавия и апостола всемирной теократии» до утверждения, что поэт «глубоко презирал самодержавно-крепостническую систему, предвидя ее неизбежный крах», а «его консерватизм не был лишен черт стихийной революционности» [Твардовская: 132].

Противоположные выводы в большинстве работ обусловлены невниманием исследователей к христианским основам тютчевской историософской и политической мысли, определяющим всю расстановку принципиальных значений и смысловых оттенков в его соответствующих поэтических произведениях, их растворением в тех или иных мировоззренческих предпочтениях и в господствующей идеологической конъюнктуре.

Христианские основы историософии Тютчева в своем первостепенном и всеопределяющем значении до сих пор не получили должного освещения, нередко никнут в ближайшем социально-политическом контексте и к тому же отрываются от онтологических, аксиологических и антропологических корней. Так, понимание божественного происхождения монархической власти или антихристианской сущности революции как восстания человеческого Я против Высшей Воли, различение «целого» и «поврежденного»

христианства в православии и католицизме, «законных и незаконных» империй на Востоке и на Западе являются первичными в логике поэта и совершенно необходимы для адекватного истолкования обсуждаемых им вполне конкретных закономерностей или тенденций исторического развития, проблем внешней или внутренней политики.

Именно на стыке христианской метафизики, антропологии и историософии занимает свое место понятие «христианской империи» (а не вообще державы или секулярного государства, согласно утверждению многих исследователей) — одно из центральных в тютчевской мысли.

Смысл понятия «империи», ее законность или незаконность (узурпаторские претензии) связаны у поэта с Истиной христианского вероучения и неискаженного предания Вселенской Церкви — особых фундаментальных источников права и правосознания — или отступлением от них. Ф. Тютчев рассматривает исторический процесс как смену великих мировых монархий и опирается на интерпретации 2-й (Дан. 2:30–44) и 7-й (Дан. 7:1–28) глав Книги пророка Даниила, дополняемые толкованием 2-го Послания апостола Павла к фессалоникийцам (2 Фес. 2:3–8) о «тайне беззакония», которая «не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» появление «сына погибели», то есть антихриста.

Для понимания представлений Ф. Тютчева о христианской державности необходимо иметь в виду сформированный на Востоке при императоре Юстиниане (483–565) в шестой новелле Юстинианова Кодекса идеал монархической государственности как «симфонии» священства и царства, Церкви и императорской власти, обретающей источник, силу и смысл своей деятельности во служении Христу. В противоречивом единстве восточного наследования имперской идеи поэт подчеркивает не связь, а разделение между Римской (языческой) и Византийской (христианской) империями. Более того, в «языческой мысли» Древнего Рима он видит неумирающую традицию.

Своеобразное претворение дохристианской языческой традиции Тютчев находит в западных монархиях, соединявшихся и одновременно соперничавших с отпавшей от вселенского единства Католической Церковью («нечестивый и святотатственный поединок между Священством и Империей»).

Тютчев рассматривает Россию, сохраняющую в качестве своей духовной и исторической основы «неповрежденное» христианство, древние церковные заветы и предания, как прямую правопреемницу «наследия Константина» и третье воплощение (Третий Рим) «Ромейского царства» после завоевания Константинополя турками и падения Византии: она и призвана в конечных метаморфозах «четвертого царства» пророчества Даниила исполнять роль «удерживающего» от прихода «сына погибели» и «царства беззакония».

Тютчев был уверен в «неумолимой логике, вносимой Богом, как тайное правосудие в события мира». Его убеждение в том, что в исторических событиях и в эмпирической жизни сокрыта высшая божественная зависимость и упорядоченность и что «всякий порок несет в себе свое наказание», не раз выражалось в его стихах: «Мы ждем и верим Провиденью — ему известен день и час» («Славянам»), «По Всемогущему призыву Свет отделяется от тьмы…» («Ю. Ф. Абазе»). Следовательно, истинное призвание человека и народа заключается в том, чтобы идти к «таинственной мете», постичь «правду Бога», обрести высшее сознание «путей небесных» («Как дочь родную на закланье»), «Хотя б она сошла с лица земного», «Проезжая через Ковно» и др. В противном случае, богоотступничество само несет в себе свое наказание, рано или поздно всем ходом истории и внутренней логикой событий «Свершается заслуженная кара За тяжкий грех, тысячелетний грех».

Поэтому столь многочисленны и настойчивы призывы поэта к России не изменять самой себе, своей изначальной миссии «Святой Руси», «стать Христовой службы ради» и «осенять Христов алтарь», что и означает прямое и полноправное наследие «венца и скиптра Византии», а не геополитическую экспансию.

В обозначенной парадигме в докладе рассматриваются стихотворения: «Русская география», «Пророчество», «Рассвет», «Неман», «Наполеоновский цикл», «На взятие Варшавы», «Уж третий год беснуются языки…», «Урания», «Цицерон», «Рим ночью», «Encyclica», «Ватиканская годовщина», «Славянам», «К Ганке», «Молчит сомнительно Восток…», «Знамя и Слово», «На юбилей Н. М. Карамзина», «Великий день Кирилловой кончины», «Одиннадцатое мая 1869», «Современное», «Черное море», «Чехам от московских славян», «Гус на костре», «Ты долго ль будешь за туманом…», «А. А. Суворову», «А. М. Горчакову», «Александру Второму», «Ужасный сон отяготел над нами…», «Князю А. А. Суворову», «Сын царский умирает в Ницце…», «Напрасный труд — нет, их не вразумишь…» и др.

Список литературы:

1. Твардовская В. А. Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // Литературное наследство. — М.: Наука, 1988. — Т. 97. — Кн. 1. — С. 132–170.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-00389 («Тютчев Ф. И.: личность и мировоззрение, творчество и общественно-государственная деятельность в социально-историческом и идейном контексте»).

Дарья Борисовна Терешкина
доктор филологических наук, профессор кафедры кадровой политики и управления персоналом, Новгородский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
(Великий Новгород, Российская Федерация)
terdb@mail.ru

Новозаветный взгляд на ветхозаветные события (о поэме В. И. Соколовского «Мироздание»)

Ключевые слова: В. И. Соколовский, поэма, Книга Бытия, Новый Завет, духовная поэзия

Поэма В. И. Соколовского «Мироздание. Опыт духовного стихотворения» (1832), являющаяся свободным переложением 1–3-й глав Книги Бытия, повествует о сотворении мира и грехопадении первого человека. Выдержавшая несколько изданий, поэма в целом получила хвалебные отклики современников. Позже она, как и ее автор, была забыта и не переиздавалась. Определение особенностей поэтики «опыта духовного стихотворения», соотношения ветхозаветной основы и новозаветного взгляда на события сотворения Богом мира видится актуальной научной задачей.

Поэма состоит из восьми неравноценных по объему глав, включающих 59 пронумерованных строф нефиксированной композиции, посвящения «Ему» (Господу), носящего функцию пролога, и 11 строф эпилога. Каждая из глав посвящена дням творения Богом стихий, земли и человека; рассказ о грехопадении Адама вынесен в эпилог, а первая глава носит название «Довременность». Всей поэме предшествует эпиграф «Рече Господь: да будет свет, и бысть свет», имеющий более широкое, нежели указание на акт сотворения света, значение. Каждой главе предпослан один или два эпиграфа; первая и восьмая глава, а также эпилог сопровождены эпиграфами, второй из которых является цитатой из Нового Завета (слова апостолов Иоанна, Петра и Павла), придающей изображаемому иную — новозаветную — перспективу, с общим звучанием надежды на прощение и воцарение в Царствии Небесном.

Новозаветный взгляд поэта-христианина на первые вехи истории человечества проявляется не только в эксплицитном присутствии

цитат из Нового Завета, но и в само́м модусе изображения событий, в котором прежде всего виден автор-христианин. Постоянное сокрушение автора о тленности и бренности мира, риторические вопросы и восклицания скорби о потерянном человеком рае (с точки зрения новозаветного человека, бесповоротного, повредившего саму природу человека, отпавшего от Божественной любви), поэтические символы «печальной луны», свободных птиц, которым завидует человек, утративший истинную свободу, тема смерти и изначальной греховности человека — все это составляет новозаветный фон поэмы. В посвящении, адресованном Всевышнему, поэт, осознающий свое бессилие и греховность, являет Божественную сущность, еще пока оставшуюся в человеке: пишущий о творении Богом мира поэт сам становится творцом — несомненно многократно меньшим, чем Всевышний. Первая глава, в которой воля Господня распространяется еще только на замысел о сотворении мира, открывается эпиграфом, в котором обозначается триединство Бога в Отце, Слове и Святом Духе; таким образом читатель, согласно воле автора, видит все совершающееся в дохристианскую эпоху глазами христианина — человека, прошедшего опыт отречения не только от запрета Господа, но и от Его Сына, пришедшего спасти человека.

В поэме В. И. Соколовского «Мироздание» история человеческого бытия в сотворенном Богом мире представляет собой не линейное развитие человечества, а замкнутый круг, в котором все события взаимообусловлены, а за всякий поступок человека (в том числе первого, сотворенного Богом) каждый из живущих несет ответственность как за свой, ибо на любом из людей лежит печать Адамова, первородный грех, искупляемый не только Крещением во Христа, но и всей жизнью.

Анализ поэтического мира поэмы В. И. Соколовского «Мироздание» позволяет сделать выводы о мировоззрении лирического субъекта лиро-эпического повествования, в полной мере присущем именно христианскому взгляду на мир и человека, в котором главной добродетелью становился не Закон, как в Ветхом Завете, а Благодать, явленная прежде всего в Божественной любви Господа к Своему творению и желании возвращения в лоно этой любви со стороны человека, пережившего раскаяние от своего грехопадения. Именно любовь становится лейтмотивом первой главы поэмы,

повествующей о воле Господа дать начало миру, ставшему местом испытания для всех и каждого из населивших его. Воззванием к любви, а не мыслью о безнадежности греховной сути падшего человека завершается поэма.

Дарья Олеговна Ушакова
аспирант,
Рязанский государственный университет
им. С. А. Есенина
(Рязань, Российская Федерация)
davydova.dash@yandex.ru

Библейские мотивы в кавказских очерках Я. П. Полонского*

Ключевые слова: Я. П. Полонский, кавказские очерки, евангельские ценности, ветхозаветный сюжет, мотив исторической памяти, духовное приращение таланта

В последние десятилетия в российском литературоведении формируется исследовательская система в изучении творчества Я. П. Полонского с точки зрения духовной христианской традиции. Отдельные наблюдения, проясняющие функционирование библейского текста в художественном и ценностном мире автора, представлены в монографии, посвященной вопросам творческой биографии писателя [Я. П. Полонский], в работах Е. А. Федоровой [Гаричева (Федорова)], Т. В. Федосеевой [Федосеева]. Вместе с тем целостного изучения рецепции библейского текста в творчестве Полонского еще не представлено. Названными обстоятельствами определяется актуальность темы нашего исследования.

В качестве *объекта изучения* нами определены очерки Я. П. Полонского, опубликованные в 1847–1851 гг. в газетах «Кавказ» и «Закавказский вестник». Среди них мы выделяем этнографические («Поездка в немецкую колонию Элизабетталь», «Несколько слов о грузинских праздниках вообще по случаю Марткопского», «Ночной вид Марткопского праздника», «Краткий исторический очерк городов Кавказского края») и художественные («Два незнакомца — живой и мертвый», «Саят-Нова») очерки. Привлеченные к исследованию тексты после первой публикации не переиздавались. *Целью исследования* является изучение функционирования компонентов библейского текста в «грузинских очерках» Полонского.

В ходе исследования мы установили, что в очерке «*Два незнакомца: живой и мертвый*» (1847) выражена идея духовного братства народов в лоне православной церкви. Героями очерка являются безымянный русский дворянин «живой» и его умерший товарищ — молодой грузин Луарсаб, взаимная поддержка которых

прочитывается в русле библейской традиции. В очерке была помещена первая редакция стихотворения Полонского «Заступница», в котором изображение Иверии и России иллюстрировало взаимное служение двух братских народов. Особенно ценно указание на бескорыстие России и готовность к самопожертвованию (см. об этом: [Гаричева (Федорова): 31]).

В основе сюжета очерка «*Саят-Нова*» (1851) — мотив творчества, который интерпретирован автором через библейский сюжет о талантах. Я. П. Полонский считает, что поэтический дар предназначен для совершенствования и служения народу, а для того чтобы стать истинным поэтом, каким был Саят-Нова, нужно пройти глубокую нравственную подготовку — обращаться к христианским добродетелям и в творчестве, и в жизни. Путь поэта сводится к духовному приращению таланта (см.: [Ушакова: 115]).

В этнографических очерках «*Поездка в немецкую колонию Элизабетталь*» (1848), «*Несколько слов о грузинских праздниках вообще по случаю Марткопского*» (1848) и «*Ночной вид Марткопского праздника*» (1848) приведены свидетельства того, как религиозный уклад жизни формируется евангельскими заповедями блаженства. Воскресное посещение церкви, участие в церковных праздниках — неотъемлемые элементы жизни народов Кавказа. Это свидетельствует о единении людей в стремлении приблизиться к Богу, живя по евангельским заповедям [Федосеева: 32].

В «*Кратком историческом очерке городов Кавказского края*» (1847) особое место занимает мотив исторической памяти народа, восходящий к ветхозаветным сюжетам, связанным с жизнью праведной семьи Ноя. Святость кавказской земли в сознании населяющих ее народов обусловлена памятью о первом пристанище Ноева ковчега возле Араратских гор и прародителе горцев — Иофете. Автор подчеркивает гармоничное сосуществование кавказских народов в единстве христианских традиций и общей исторической судьбы.

Таким образом, рецепция библейского текста в «грузинских» очерках Я. П. Полонского служит воссозданию объективной картины жизни кавказских народов в ее историческом развитии и наполнении онтологическими смыслами и духовным содержанием. В них складывается комплекс мотивов: исторической памяти, духовного единства и взаимного заступничества народов, духовного

приращения таланта. Выявленный комплекс служит выражению нравственно-философской концепции автора и его взгляда на происходящее в мире через призму христианских ценностей.

Список литературы:

1. Гаричева (Федорова) Е. А. Духовная поэзия Я. П. Полонского (по журнальным публикациям и прижизненным изданиям) // Я. П. Полонский: личность, творчество, эпоха (посвящается 200-летию со дня рождения поэта): сб. ст. по материалам II Междунар. науч.-практ. конф., 10–12 октября 2019 г. / науч. ред. Т. В. Федосеева. — Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2019. — С. 25–36.
2. Ушакова Д. О. Мотив духовного приращения таланта в очерке «Саят-Нова» Я. П. Полонского // Слово. Словесность. Словесник: материалы межрегион. с международным участием науч.-практ. конф. преподавателей и студентов, 20 апреля 2020 года / отв. ред. Ю. А. Южакова; Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина. — Рязань: ИП Коняхин А. В. (Book Jet), 2020. — Вып. 6. — С. 113–116.
3. Федосеева Т. В. Литературно-эстетические воззрения в становлении и развитии // Я. П. Полонский вопросы творческой биографии: моногр. / отв. ред. Т. В. Федосеева. — Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2019. — С. 14–76.
4. Я. П. Полонский. Вопросы творческой биографии: моногр. / отв. ред. Т. В. Федосеева. — Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2019. — 400 с.

[*]*Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 17-04-00501а («Литературное наследие Я. П. Полонского: исследование и комментарий»).*

Татьяна Васильевна Федосеева
доктор филологических наук,
профессор кафедры литературы,
Рязанский государственный университет
им. С. А. Есенина
(Рязань, Российская Федерация)
predromantism@yandex.ru

Мотив «заря обновления» в лирике Я. П. Полонского: генезис, функционирование, семантика*

Ключевые слова: Я. П. Полонский, лирика, мотив зари, поэтическое функционирование, рецепция евангельского текста, ценностный аспект

Символика природы занимает одно из центральных мест в культуре различных народов — от мифологии до современного искусства. Особое внимание искони уделялось семантизации и символизации явлений природы. По наблюдениям А. Н. Афанасьева, фантазия славянских народов создавала различные поэтические олицетворения ряда природных явлений, связанных с небом, представляя их и в едином образе [Афанасьев: 45–46]. Центральное место в этой образной картине занимало Солнце, которое наделялось божественной, животворящей природой. Временное его исчезновение с небесного свода предвосхищало торжественное и блестящее утреннее явление. Заря (Зоря) — в большей степени Утренняя, чем Вечерняя — в качестве младшей сестры Солнца наделялась в мифологии славян способностью прогнать всякое зло и творить добро людям.

Мотив зари относится к числу наиболее устойчивых в лирике Я. П. Полонского. Проведенные нами наблюдения позволяют выявить принципы художественного функционирования и развитие семантики этого мотива, которая связана с уровнем авторской аксиологии. Анализ лирики поэта с точки зрения функционирования в нем мотива зари осуществляется впервые и позволяет уточнить специфику ценностного мира в творческой эволюции поэта.

Художественный мир лирики Я. П. Полонского тесно связан с народнопоэтической традицией, на что мы уже обращали свое внимание [Федосеева. Романтическая рецепция…: 28–45]. Мотив утренней и вечерней зари в ранней лирике поэта чаще всего развивается из образного параллелизма. Пейзажная зарисовка в произведениях, связанных с поэтизацией зари, может находиться

в гармонии или контрастировать с душевным состоянием лирического героя (Вечер, 1843; Прогулка верхом, 1844; Маяк, 1845; Утро, 1845; Не жди, 1849; Песня, 1859).

Мотив зари в лирике Полонского нередко приобретает аллегорический смысл. Так, в стихотворении «На корабле» (1856) дано описание шторма, пережитого командой ночью, — утренняя заря в контексте названного текста означает надежду на лучшее в «грядущем дне». История, рассказанная в стихотворении «Холодеющая ночь» (1858), сопровождается описанием зари как воплощения счастья взаимной любви. В стихотворении «Аллегория» (1876) «загоревшийся восток» становится иносказанием для «нового дня», надежды на то, что вместе с ним в жизнь вернутся главные ее ценности: «свобода, молодость, любовь».

Образы утренней и вечерней зари у Полонского нередко сопрягаются с комплексом мотивов, сосредоточенных на воспоминании о юношеской влюбленности и мечте о гармонических отношениях между влюбленными. Это мотивы ночного летнего сада с поющим соловьем, рая и райской песни («Грузинская песня», 1848; «Качка в бурю», 1850; «Диссонанс (Мотив из признаний Адды Кристен)», 1875).

В зрелом творчестве Полонского заря чаще всего получает значение образа-символа, семантически связанного с евангельским сюжетом обновления человеческой души. Поэтологически этот образ связан с текстом Послания апостола Павла к Римлянам, призывающим к пробуждению от духовного сна и дающим надежду на спасение: «…отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света» (Рим. 13:11–12), а также и с Откровением Иоанна Богослова (см.: [Федосеева. Поэтология…]).

Лирический герой Полонского переживает моменты духовного просветления, «озарения», — новой «мыслию» и «новой красотой» («Моя судьба, старуха, нянька злая…», 1855), глубоко страдает от несовершенства мира, приравнивая бездуховное существование человека к смерти. Этой теме посвящены стихотворения, составившие лирический цикл «Сны» (1865–1860), лейтмотивом которого является восклицание «Когда-то проснется душа!». Цикл построен на вариативности развития символических мотивов сна, полночной тьмы, сумасшествия, молчания, смерти, пробуждения (см.: [Федосеева. Я. П. Полонский как предшественник…]). Ситуация апокалиптической гибели мира разрешается у Полонского

мотивом утренней зари, когда и происходит желанное пробуждение души: «И сердце / Очнулось — и, жизни привет / Почуя, взыграло, как будто / Впервые увидело свет…».

Только духовное исправление и возрастание человека, по убеждению Полонского, приведет все человечество к обретению «новой зари / Свободы истинной, — любви и пониманья» («Откуда?!», 1870). Вынося суровый приговор своему поколению, погрязшему в прагматизме, неверии, душевной лености и лицемерии, поэт возлагает надежду на грядущее, когда «Всё проснется с зарей обновления…» («Проходите толпою, трусливо блуждающей…», 1886).

Список литературы:

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: в 3 т. — М.: Современный писатель, 1995. — Т. 1. — 411 с.
2. Федосеева Т. В. Я. П. Полонский как предшественник русского символизма: поэтика лирического цикла («Сны» Полонского и «Жизнь моего приятеля» Блока) // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica 2019. — № 12. — С. 65–79 [Электронный ресурс]. — URL: https://www.scilit.net/articles/10/0?Search=%28author_full%3A%22федосеева%22%29 (18.12.2019).
3. Федосеева Т. В. Поэтология и аксиология Я. П. Полонского 1860–1880-х годов // Проблемы исторической поэтики. — 2019. — Т. 17. — № 4. — С. 149–172 [Электронный ресурс]. — URL:https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1571131618.pdf (18.12.2019). DOI: 10.15393/j9.art.2019.6722
4. Федосеева Т. В. Романтическая рецепция народнопоэтической традиции // Я. П. Полонский. Вопросы творческой биографии: коллект. моногр. / Т. В. Федосеева, А. В. Моторин, В. А. Толстов [и др]; отв. ред. Т. В. Федосеева. — Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2019. — С. 28–45.

** Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 17-04-00501а («Литературное наследие Я. П. Полонского: исследование и комментарий»).*

Галина Всеволодовна Федянова
кандидат филологических наук,
независимый исследователь
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
batalovatp@yandex.ru

Стихотворение Н. А. Некрасова «Молебен»: проблема жанра

Ключевые слова: Некрасов, молебен, жанр, моя молитва, образ народа, друзья народа

Комментаторы Полного собрания сочинений Н. А. Некрасова указывают на символический смысл стихотворения «Молебен» (1877), но не определяют его жанр [Некрасов, т. 3: 479]. Какова жанровая природа этого стихотворения?

«Молебен» — лирическое высказывание, но в нем ясно выражено эпическое начало. В шести первых стихах дана описательная экспозиция произведения:

«Холодно, голодно в нашем селении.
Утро печальное — сырость, туман,
Колокол глухо гудит в отдалении,
В церковь зовет прихожан.
Что-то суровое, строгое, властное
Слышится в звоне глухом…»

Далее ситуация локализуется:

«В церкви провел я то утро ненастное —
И не забуду о нем».

В следующих стихах лирический герой дает эпическое описание молебна — совместного просительного обращения верующих к Богу во время церковного богослужения:

«Всё население, старо и молодо,
С плачем поклоны кладет,
О прекращении лютого голода
Молится жарко народ.
Редко я в нем настроение строже
И сокрушенней видал!»

«Жаркие», «сокрушённые» молитвы глубоко волнуют лирического героя, подвигают его на свою молитву: молитва о «народе» мотивирует молитву о «друзьях народа»:

«Милуй народ и друзей его, Боже! —
Сам я невольно шептал. —
Внемли моление наше сердечное
О послуживших ему…
Об осужденных в изгнание вечное,
О заточенных в тюрьму,
О претерпевших борьбу многолетнюю
И устоявших в борьбе,
Слышавших рабскую песню последнюю,
Молимся, Боже, Тебе» [Некрасов, т. 3: 181].

Позиция лирического «я» — не только позиция наблюдателя. Он не слит с молящимся «народом», но и не противопоставлен ему. В мольбе лирического героя «народ» и «друзья народа», которым Некрасов посвятил целый ряд стихотворений, объединяются.

Молитва героя — лирическая медитация, носящая глубоко личностный исповедальный характер, поэтический диалог лирического героя с Богом. В жанровом отношении это стихотворение — «молитва», общая и «моя»; одним словом, молебен.

Таким образом, жанровая характеристика стихотворения Некрасова «Молебен» неоднозначна. По П. Н. Медведеву, «каждый жанр, <…> есть сложная система средств и способов понимающего овладения и завершения действительности» [Медведев: 205]. Поэт «понимающе овладел», т. е. осмыслил, душевно проник в противоречивую объективную социальную реальность: тяжелое положение народа и драматизм героической борьбы за улучшение народной доли. Свои душевные переживания поэт «завершил», т. е. выразил в форме поэтического высказывания с лирическим и эпическим началом.

Жанровое своеобразие этого стихотворения, отраженное уже в его заглавии — «Молебен» — проясняется при сопоставлении этого произведения со стихотворением «Час молитвы» из сборника «Мечты и звуки» (1839). Лирический герой переживает в этом стихотворении особое душевное состояние, ощущая единение с природой, со всей вселенной. Его «Час молитвы» — гимн Богу:

«…Когда звонят, к молитве созывая,
И в храм идут,
И в нем стоят, моленье совершая,
И гимн поют;
Тогда и я, с душою умиленной,
Меж всех стою
И Богу гимн, коленопреклоненный,
Тогда пою» [Некрасов, т. 1: 259].

Между стихотворениями Н. А. Некрасова «Час молитвы» и «Молебен» пролегает весь творческий путь поэта. Оба они, однако, свидетельствуют о тех духовных и душевных ориентирах, с которыми Некрасов не только вошел в русскую поэзию, но которые сохранил на протяжении всей жизни и с гениальной простотой выразил своим читателям.

Список литературы:

1. Медведев П. Н. Собр. соч.: в 2 т. — СПб.: Росток, 2018. — Т. 2. — 928 с.
2. Некрасов Н. А. Полн. собр. соч.: в 15 т. — Л.; СПб.: Наука, 1980–2000.

Константин Александрович Шморага
старший преподаватель кафедры философии и теологии,
Псковский государственный университет
(Псков, Российская Федерация)
k.shmoraga@mail.ru

Год без Пасхи и человек без Воскресения в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы»

Ключевые слова: Иудушка Головлев, Арина Петровна Головлева, противоположность, воскресение, смерть, притча о блудном сыне, молитва фарисея, Великий пост, Пасха

Часто М. Е. Салтыкова-Щедрина рассматривают как создателя сатирических произведений, обличителя социальных пороков, критика нравов. Однако в произведениях Щедрина есть и куда большее: создаваемый им образ — это не просто отражение общественных реалий, это во многом, если не в первую очередь, трактовка человека, своеобразная его реконструкция с позиции ценностей, которые лежат в основе культуры. Самый очевидный пример тому — роман «Господа Головлевы», который строится по образцу православного годового цикла и изобилует отсылками к христианской православной традиции. Именно в этой перспективе сатира избегает вырождения в «гной» Порфирия Владимировича, обретает смысл и превращается в трагедию в почти что древнегреческом ее понимании.

Дело не в том, что Салтыков-Щедрин снабжает героев «православной лексикой», не в том, что почти постоянно в романе мы встречаемся с упоминанием о церковных службах. Это внешняя сторона, которая тоже по-своему важна для автора. Но намного более значимой является переход к смысловой, внутренней части, который происходит через обстоятельное обращение к библейской традиции. Этот метод выводит творчество Салтыкова-Щедрина за пределы описательных трактовок классовой борьбы и социальной сатиры.

Например, есть в «Господах Головлевых» молитва фарисея: Иудушка «за себя благодарил <…> что Бог, по милости своей, укрепил его на стезе праведных» [Салтыков-Щедрин: 191]. Тем самым формулируется вопрос не о различиях слоев, не о пороках

окружения (если б было так, то сам Салтыков-Щедрин недалеко вышел бы за пределы «окрашенных гробов»), а о природе самого человека, о возможности для него выбраться из всего неподлинного, искаженного, ложного своими силами.

Салтыков-Щедрин использует в книге несколько ключевых дат. 23 ноября (здесь и далее по старому стилю) — празднование Введения во Храм Пресвятой Богородицы — связывается в тексте как с самоубийством Владимира Порфирьевича, так и с приездом и последовавшим разрывом со вторым сыном Порфирия Владимировича Головлева — Петром. Вместо введения во храм, то есть посвящения человека Богу, дара Ему, получается сведение в могилу. 17 ноября — празднование дня Веры, Надежды и Любови — в книге также оборачивается полной противоположностью — «падением» сестер-сирот, племянниц Иудушки.

Накопительство и «собирание» матери Головлевой, Арины Петровны, напрямую указывает и на притчу о неразумном богаче, и на слова Христа: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». В этом смысле итог повествования предопределен, Салтыков-Щедрин, оценивая общественную атмосферу, следует не рациональности распределения ресурсов, а тому, что было сказано еще за две тысячи лет до него.

Но больше всего связей в романе с событиями и символикой Страстной недели. Распад семьи, несостоявшиеся родители и дети — это не только отсылка к евангельской притче о блудном сыне, к словам Христа: «Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень?» (Мф. 7:9), — но и к Неделе о блудном сыне, второму из четырех воскресений подготовки к Великому посту.

Порфирий Владимирович, Иудушка, последний из детей Головлевых, вдруг понимает «о какой-то неслыханной неправде, совершившей кровавый суд над Истиной» [Салтыков-Щедрин: 260], понимает и что маменьку-то он замучил, и что вокруг никого не осталось. Он решает в Великую субботу причаститься (по замечанию автора, он чтит святые дни, но как «истый идолопоклонник» [Салтыков-Щедрин: 259]) и сходить на могилу матери. Но ни одна из мыслей этих не рождает того, ради чего соблюдают Великий пост и празднуют Пасху: ни покаяния, ни прощения — только страх. Страх перед тем, что вся эта темная пустота не раздавит, а лишь

придавит. Поэтому он, как Иуда Искариот, сам создает развязку: глядя на образ Искупителя, решается, не дожидаясь ни Пасхи, ни Великой субботы, ночью идти «к покойнице маменьке» [Салтыков-Щедрин: 262]… и в Страстную пятницу его находят замерзшим по дороге на кладбище. Светлое Христово Воскресенье для героев так и не наступает.

Одна только внешняя жизнь, о которой, каждый по-своему, пеклись и Головлевы, и их родственница Надежда Ивановна Галкина, неизбежно смертоносна. И неважно, вокруг чего эта внешняя, лишенная настоящего смысла деятельность закипает: вокруг приобретений ради семьи, чиновничьих забот о порядке в государстве или праздных интересов. Даже религиозные декорации не могут ее оживить. Прощение, искупление, Любовь так и остаются гулкими словами, а без них человек и природа обречены на запустение, мучение и тлен.

Список литературы:

1. Салтыков-Щедрин М. Е. Господа Головлевы // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом); [редкол.: С. А. Макашин (гл. ред.) и др.]. — М.: Худож. лит., 1965–1977. — Т. 13. — С. 5–262.

Марина Ивановна Щербакова
доктор филологических наук, профессор,
главный научный сотрудник Отдела русской
классической литературы,
Институт мировой литературы
им. А. М. Горького, Российская академия наук
(Москва, Российская Федерация)
m-shcherbakova@mail.ru

Мысль о бессмертии в эпистолярном наследии святителя Феофана, Затворника Вышенского*

Ключевые слова: Русская православная церковь, Святитель Феофан (Говоров), духовное наследие, эпистолярий, учение о загробной жизни

Святитель Феофан вошел в историю Русской православной церкви как автор трудов экзегетического и аскетического характера, духовно-нравственных и гомилетических сочинений, публицистики, переводов творений святых отцов. Внушительный раздел его наследия составляет эпистолярий. *Цель настоящей работы* заключается в выявлении как самостоятельной ценности писем святителя Феофана, так и их места и значения в созданной им картине законов жизни человека в Божием мире.

Письма, написанные в годы тридцатилетнего затвора, являются достоверным и богатым источником для изучения духовного наследия преосвященного. Отсутствие их научного издания не только не исключает возможность глубокого изучения этих текстов, но актуализирует хронологический и текстологический методы освоения материала, обращение к датировке и атрибуции как приемам исследования. Эвристический потенциал писем разных лет заключается в возможности реконструировать творческую историю главных книг святителя Феофана, увидеть ее основные этапы. Так, в письмах из Вышенского затвора ясно прослеживается формирование учения святителя Феофана о загробной жизни. В одном из них, датированном маем 1877 г., точно указан момент зарождения коренной мысли антропологии святителя Феофана о видимом и невидимом бытии. Это связано со смертью родителей, умерших на рубеже 1838–1839 гг. с разницей в две недели. «Когда узнал об этом…, какое налегло тяжелое и мрачное облако!.. Но в тот же момент пришли мысли немрачные и всю тьму разогнали… Утешился, и ни

слезинки… Я верую, что это мне внушил Ангел хранитель. С тех пор я делюсь этою верою со всеми» [Творения; III: 66–67]. В последующие годы святитель Феофан углублял и оттачивал эту мысль о смерти тела и жизни души в ином пространстве. Он подчеркивал, что главенство души над телом делает смерть лишь обыкновенным переходом в иную жизнь, «из одной комнаты в другую» [Творения; III: 136]; что умершие «только отлучились» от живых, что эта разлука временная: «…не поскорбеть нельзя; только немножко, как скорбят, когда выезжают из дома в школу» [Творения; V: 61]. Преосвященный убеждал своих корреспондентов в отрадном состоянии души, освободившейся от бренного тела, возвращаться в которое душе «ужас как отвратительно» [Творения; III: 136]. Особое место среди писем о смерти занимает письмо святителя Феофана к двум адресатам: к своей умирающей сестре Анне Васильевне и к зятю, протоиерею А. З. Крутикову. В первой его части — слова поддержки остающемуся с детьми; во второй — напутствие: «Тело твое умрет, а ты перейдешь в другой мир, живая, себя помнящая и весь окружающий мир узнающая. Там встретят тебя батюшка и матушка, братья и сестры. Поклонись им и наши им передай приветы, и проси попещись о нас» [Творения; I: 182]. Простота изложения сложных богословских вопросов, доверительный тон пастырского слова и одновременно убедительность возводят письма в ранг богословских текстов, не заменимых в священнической практике.

Фронтальный анализ всех опубликованных писем святителя Феофана выявил наиболее яркие примеры его толкования учения о загробной жизни.

Отражение в письмах святителя Феофана его учения о загробной жизни дает основание утверждать, что эпистолярий является важной составляющей всего духовного наследия преосвященного; в нем, как и в трудах святителя Феофана, содержатся основные богословские идеи, представленные в доступном изложении.

Список литературы:

1. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. — М.: Паломник; Печоры: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. — Вып. I–VIII.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 17-04-00264-ОГН («Эпистолярная коллекция архива Русской духовной миссии в Иерусалиме 1865–1880 гг. в контексте эпохи»).

Ирина Сергеевна Юхнова
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской литературы,
Национальный исследовательский
Нижегородский
государственный университет
им. Н. И. Лобачевского
(Нижний Новгород, Российская Федерация)
yuhnova_nngu@mail.ru

Евангельские аллюзии в драме М. Ю. Лермонтова «Menschen und Leidenschaften» («Люди и страсти»)

Ключевые слова: М. Ю. Лермонтов, драматургия, тема распятия, Евангелие, евангельская аллюзия, «Menschen und Leidenschaften» («Люди и страсти»)

Обращение к духовным смыслам творчества М. Ю. Лермонтова стало одним из перспективных направлений современного лермонтоведения. И. А. Киселева, Г. В. Москвин, С. В. Савинков, О. В. Зырянов, Л. А Ходанен, игумен Нестор (Кумыш) выявили ряд ранее не атрибутированных библейских цитат и отсылок в лирике и прозе Лермонтова, что позволило им дать новые, порой неожиданные, но убедительные интерпретации: в частности, рассмотреть стихотворение «Благодарность» как монолог взбунтовавшегося пророка [Игумен Нестор]; через цитату «чающие движения воды» переосмыслить образ «водяного общества» в «Герое нашего времени» [Москвин] и т. д. Материалом для доклада стала драма «Menschen und Leidenschaften» («Люди и страсти»), в которой отсылки к Евангелию формируют символический план, и связан он с образом Голгофы и темой Распятия. *Цель исследования* — проанализировать, как евангельские аллюзии определяют проблематику лермонтовской драмы и специфику ее конфликта.

В драме «Menschen und Leidenschaften» выделяются два значимых «евангельских эпизода»: сцена чтения Евангелия Дарьей Марфе Ивановне (д. 2, явл. 1) и диалог Юрия Волина со слугой Иваном (д. 5, явл. 8). По мнению М. А. Яковлева, первый эпизод «навеян сценой чтения Библии Амалией старику Моору («Разбойники»)» [Яковлев: 166], только «у Лермонтова Библия заменена Евангелием и реплики Марфы Ивановны имеют другое содержание» [Яковлев: 167].

Второй эпизод также «перенесен» из произведения Шиллера, и появляется он у обоих авторов «в решительный момент времени перед трагической развязкой» [Яковлев: 169]. Безусловно, эта драма ученическая, в ней Лермонтов зависим от литературных образцов, так как ищет форму, способную выразить его сугубо личные внутренние конфликты и переживания. Но сцена чтения Евангелия в равной мере могла быть навеяна как произведением Шиллера, так и самой жизнью, привычками и образом жизни тех людей, с которых Лермонтов «списывал» своих персонажей. Прототипом Марфы Ивановны стала бабушка поэта Елизавета Алексеевна; героиня наделена ее властностью, отношением к крепостным, религиозностью. Чтение Евангелия — это часть ее повседневных занятий. И эпизод этот как бы проистекал из действительности. Большее значение имеет вопрос не о его литературных источниках, а о том, почему именно эти фрагменты Евангелия читают и комментируют персонажи лермонтовской драмы. В пьесе подчеркивается, что их выбор случаен, — Дарья читает «что попадется». Так в тексте драмы появляются три цитаты.

Первая («Ведяху со Иисусом два злодея. И егда приидоша на место, нарицаемое лобное, ту распяшу его и злодеев, оваго одесную, а другова ошуюю. “Иисус же глаголаше: Отче, отпусти им: не ведают бо, что творят. Разделяюще ризы его и метаху жребия”…» [Лермонтов: 189]) вводит тему распятия и выполняет прогностическую роль: предсказывает логику развития событий и гибель главного героя. При этом два самых близких человека оказываются причиной его страданий.

Вторая цитата («Горе вам, лицемеры, яко подобитесь гробам украшенным, иже снаружи являются красны, внутри же полны суть костей мертвых и всякой нечистоты!.. Так и вы извне являетесь человеком праведни, внутри же есте полны лицемерия и беззакония…» [Лермонтов: 189]) становится характеристикой нравственных качеств Марфы Ивановны и ее окружения, формой оценки. При этом нравы характеризует не какой-то герой-резонер, а сама Великая книга раскрывается на тех страницах, к которым герои должны прислушаться, но не способны этого сделать. Приземленно-бытовые комментарии Марфы Ивановны дезавуируют высокое слово Книги. Для каждой мысли она находит бытовую иллюстрацию и не соотносит с ней себя и свои поступки.

Третьей цитатой из Евангелия от Марка вводится важная тема — тема прощения. По сути, речь идет о том, чего лишены герои, пребывающие в долгом конфликте; неспособность прощать и создает те обстоятельства, при которых родная усадьба превращается для Юрия Волина в Лобное место, его Голгофу.

Второй эпизод с Иваном является контрастным к первому. Верный слуга отказывается от кошелька с деньгами, потому что наделен нравственным чувством — он не способен совершить «Июдин грех».

Таким образом, доказывается, что евангельские контексты позволяют обозначить символический план в драме, связанный с темой Распятия. Он еще только намечается, но важен, так как позволяет придать автобиографическим переживаниям и конфликтам иную смысловую перспективу.

По сути, в драме «Menschen und Leidenschaften» начинают формироваться приемы, позволившие Лермонтову впоследствии создать свой вариант романтической символической драмы («Маскарад»).

Список литературы:

1. Игумен Нестор (В. Ю. Кумыш). О стихотворении Лермонтова «Благодарность» // Лермонтовские чтения. 2010. — СПб.: Лики России, 2011. — С. 124–130.
2. Лермонтов М. Ю. Menschen und Leidenschaften // Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: в 4 т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. — Т. 3: Драмы. — С. 169–253.
3. Москвин Г. В. Библейские реминисценции в повести «Княжна Мери» // Вестник Московского университета. — Сер. 9: Филология. — 2000. — № 3. — С. 7–17.
4. Яковлев М. А. М. Ю. Лермонтов как драматург. — Л.; М.: Книга, 1924. — 260 с.

Наследие Ф. М. Достоевского в русской словесности

Екатерина Константиновна Агапитова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
ithaelin@mail.ru

Латинский язык в публицистике Ф. М. Достоевского (журналы «Время» и «Эпоха»)[*]

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, публицистика, латинский язык, латинизмы

Рассматривая роль латинских выражений в художественных произведениях Ф. М. Достоевского, А. Ю. Нилова пришла к выводу, что используются они для маркирования «дискомфортной ситуации», когда персонаж прибегает к латинскому языку в состоянии смущения или при наблюдении смущения другого, для «создания негативной характеристики персонажей и идеологии, носителями которой они являются», для создания комического или иронического эффекта [Нилова: 37].

В то же время еще не ставился вопрос о значении латинского языка в публицистическом творчестве Достоевского, хотя к анализу влияния античности и классического образования уже обращались (см., напр.: [Скоропадская]). Публицистическая деятельность Достоевского занимает значительное место в его творчестве: по мнению В. Н. Захарова на долю публицистических текстов приходится 42 % его наследия (125 по отношении к 295 авторским листам художественных текстов) [Захаров: 18]. С 1861 г. братья Достоевские издают журнал «Время», а с 1864-го — журнал «Эпоха». На страницах этих изданий разворачивается спор о значении классического и реального образований [Скоропадская: 25], что, казалось бы, подразумевало широкое и всестороннее обращение к античности и ее значению, однако в журнале «Время» есть только 6 случаев употребления латинских выражений, записанных на латинском языке, причем в одном из них используется крылатое выражение, в другом — часть пословицы, а остальные — термины, которые мы и сейчас иногда пишем латиницей; в журнале «Эпоха» в текстах самого Достоевского латинских выражений, записанных

на латинском языке, нет совсем. Хотя, если говорить о журнале в целом, то одна из статей А. Григорьева заканчивается известнейшей пословицей «Так проходит земная слава», данной без перевода. Также латинские пословицы есть в статьях Н. И. Соловьева и Д. В. Аверкиева.

Латинские тексты в латинской транскрипции в журнале «Время» Достоевским используются исключительно в терминологическом значении. Только в одном случае (при употреблении фразы «Есть мера в вещах») можно говорить о легком налете иронии.

В ходе анализа латинских цитат в латинской транскрипции становится ясно, что для полноты картины необходимо рассмотреть также латинизмы, написанные кириллической графикой, и прямые отсылки к греко-римской культуре, а также уточнить, какие реалии даются без пояснений, в надежде на образованность читателя, а что автор комментирует сразу же.

Список литературы:

1. Захаров В. Н. Кодекс Достоевского: журнализм как творческая идея писателя // Достоевский и журнализм. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. — С. 17–26. (Dostoevsky monographs; вып. 4)
2. Нилова А. Ю. Латинский язык в творчестве Ф. М. Достоевского // Фортунатовские чтения в Карелии: сборник докладов международной научной конференции (10–12 сентября 2018 г., г. Петрозаводск): в 2 ч. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2018. — Ч. 2. — С. 36–38.
3. Скоропадская А. А. Вопрос о классическом образовании в публицистическом осмыслении Ф. Достоевского // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. — 2019. — № 5 (182). — С. 25–30.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90037 («Достоевский и античность»).*

Любовь Викторовна Алексеева
кандидат филологических наук,
специалист Web-лаборатории Института филологии,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
lempi@mail.ru

Тема церковного раскола на страницах журналов «Время» и «Эпоха» (1861–1865)*

Ключевые слова: «Время», «Эпоха», публицистика, Ф. М. Достоевский, церковный раскол, старообрядчество, сектантство

Тема раскола Русской Церкви неоднократно поднималась в публицистических статьях и рецензиях, опубликованных в 1860-е гг. в журналах братьев Достоевских, в особенности на страницах «Времени», и затрагивалась некоторыми исследователями [Агашина], [Нечаева], [Peace]. Как было отмечено в одной из публикаций, помещенных в журнале, «вопрос о русском расколе чуть не сделался модным вопросом <…>. Но <…> никто не постарался заглянуть в дело поглубже» («Время». 1861. № 10. С. 83). Между тем, по словам Н. Аристова, автора другой публикации, это «один из насущных вопросов времени, до которого добрались самым последовательным, логическим путем. Явление такой важности и такое запутанное нельзя сразу решить…» («Время». 1862. № 1. С. 90). По мнению В. С. Нечаевой, в обсуждении вопросов происхождения, распространения и сущности этого явления русской истории на страницах «Времени» нашли выражение «стремление проникнуть в мировоззрение и идеалы простого народа, являющиеся причиной неприятия им европейской цивилизации в России», несомненно, интерес самого Ф. М. Достоевского к этому проявлению народной жизни, а также основополагающие почвеннические идеи журнала в целом [Нечаева: 195] — «примирение цивилизации с народным началом» и необходимость создать «новую форму <жизни> <…>, взятую из почвы <…>, взятую из народного духа и из народных начал» («Объявление о подписке на журнал “Время” на 1861 год»).

Объединяющим началом ряда статей и рецензий на сочинения о разделении Русской Церкви, помещенных во «Времени», стала положительная трактовка такого народного движения, которое принято называть старообрядчеством. Недооцененное, по замечанию Ф. М. Достоевского (статья «Два лагеря теоретиков»), ни западниками, ни славянофилами, видевшими в этом явлении лишь проявление глупости, самодурства и невежества народа, оно рассматривалось большинством авторов и прежде всего самим писателем как «глубокое недовольство действительностью», «страстное стремление к истине» и «лучший залог надежды на лучшее будущее» («Время». 1862. № 2. С. 161). Эти мысли, высказанные Ф. М. Достоевским, прослеживаются и в остальных публикациях, появившихся в журнале. Их авторы отрицают невежество и суеверие народа, отделившегося от официальной церкви, отрицают и реформу церковного богослужения в качестве причины появления этого разделения, считая ее лишь поводом к нему. Авторы публикаций напрямую связывали причину возникшего явления с социальным положением простого народа, оторванного от образованной части общества, и указывали на сочинения представителей этого народного движения как источник изучения его истории и вопросов возникновения. В связи с этим авторы писали о необходимости издания трудов старообрядцев в подлиннике. Этот фактор как один из принципов объективного исторического исследования о старообрядчестве был выдвинут крупнейшим в XIX в. знатоком этого явления, современником Ф. М. Достоевского — П. И. Мельниковым-Печерским, сформулировавшим его в 1862 г. в «Письмах о расколе». Опубликованный во «Времени» ряд рецензий явился откликом на начавшие активно появляться в печати в 1861 г. издания некоторых старообрядческих сочинений: отзыв на книгу А. И. Бровковича «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.», рецензии Н. Аристова «По поводу новых изданий о расколе» и М. Родевича на три книги — об истории Преображенского кладбища, Житие протопопа Аввакума и «Нищие на святой Руси» И. Прыжова. Авторы этих публикаций представили не только рецензии на старообрядческие сочинения, но и свой взгляд на тему церковного раскола.

Наиболее значительной стала публикация в нескольких номерах «Времени» статьи «Земство и раскол. Бегуны» А. П. Щапова («Время». 1862. № 10, 11), представителя возникшего в середине XIX в. направления независимых от церковной власти ученых, рассматривавших старообрядчество как социально-политическое, общественное явление. Труды А. П. Щапова были высоко оценены П. И. Мельниковым-Печерским, признававшим авторитет историка в этом вопросе. Видя в старообрядчестве одно из проявлений народного протеста наряду с пугачевщиной, но иного характера, Щапов сосредоточил свое внимание в статье на толке бегунов беспоповского согласия, радикального направления старообрядчества, категорически отрицавшего всю государственную и церковную систему.

В целом, публикации на тему церковного раскола, появившиеся во «Времени», характеризовал отличный от традиционного взгляд на старообрядчество не только как на религиозное, но и социально-политическое явление, оппозиционное движение народа против чуждых ему порядков. Основоположником и наиболее ярким представителем такого подхода стал А. П. Щапов, выступивший в 1862 г. во «Времени» со своей статьей «Земство и раскол». Давая положительную оценку старообрядчеству как народному движению, отстаивающему допетровскую Русь, веками формировавшийся уклад жизни, журнал «Время» указывает направление общественного развития в сближении с народом. Примечательно, что к мысли о необходимости воссоединения старообрядчества с официальной церковью приходит и П. И. Мельников-Печерский — автор дилогии «В лесах» и «На горах».

Совершенно иное отношение на страницах журналов Достоевских было выражено по поводу русского сектантства как крайнего проявления церковного раскола. В «Эпохе» были опубликованы две статьи В. Калатузова — «Монтаны» (1864. № 8) и «Очерки быта и верования скопцов» (1865. № 1), в которых оно рассматривалось как ересь, направленная против православной церкви, но прикрывавшаяся духовными целями. Вскрывая сущность этого явления, оказывавшего вредное воздействие на народ, автор указал на необходимость решительной борьбы с ним.

Таким образом, в статьях на тему церковного раскола, появившихся на страницах журналов Достоевских, не только была предпринята

попытка прояснить историю, причины происхождения и распространения этого явления, но и затрагивались вопросы современности — споры западников и славянофилов, идеи почвенничества, вопросы возможного пути развития общества.

Список литературы:

1. Агашина Е. Н. Тема религиозного раскола в журнале М. М. и Ф. М. Достоевских «Время» // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2010. — № 3. — С. 5–7.
2. Нечаева В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время» (1861–1863). — М.: Наука, 1972. — 317 с.
3. Peace R. The Depiction of the Russian Sects in «Vremia» and «Epocha» // Dostoevsky Studies. New Series. — 2014. — Vol. 18. — Pp. 35–43.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90016 Достоевский («Редакционный архив журналов братьев Ф. М. и М. М. Достоевских "Время" и "Эпоха"»).

Тамара Павловна Баталова
кандидат филологических наук,
независимый исследователь
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
batalovatp@yandex.ru

П. Н. Медведев о «не вполне ожиданном “вдруг”» в послекаторжном творчестве Ф. М. Достоевского

Ключевые слова: Достоевский, Медведев, «Записки из Мертвого дома», христианство, жанр, герой

Разрабатывая методологические принципы изучения произведений Ф. М. Достоевского, П. Н. Медведев стремился понять сущность «духовной революции», которую писатель пережил на каторге [Медведев, т. 1: 205]. Критик ставил вопрос о роли в этом процессе статьи Достоевского о христианстве в искусстве, которая была написана в Сибири, но до сих пор не обнаружена (об этой статье Достоевский упоминал в письме к А. Е. Врангелю от 13 апреля 1856 г. [Достоевский, т. 28_1: 229]). По словам П. Н. Медведева, «без нее этот период, главнейший период жизни Достоевского, как-то странно расколот: “Маленький герой”, написанный в 1849 г. в Петропавловской крепости, затем — “Дядюшкин сон” — 1859 г., в том же году “Село Степанчиково и его обитатели”, “Записки из Мертвого дома” — 1861–1862 гг. и вдруг — потрясающие “Записки из подполья” и “Преступление и наказание”» [Медведев, т. 1: 205]. Понять сущность этого творческого «вдруг» помогает учение Медведева о жанре как о конкретной художественной форме овладения и завершения данным писателем объективной действительности (подробнее см.: [Медведев, т. 2: 198–209]).

В «Дневнике писателя» 1877 г. Достоевский указывал на то, что в старом русском романе «огромная часть русского строя жизни осталась вовсе без наблюдения и без *историка*» [Достоевский, т. 25: 35]. Стремление писателя художественно осмыслить «огромную часть русского строя» и вызвало по возвращении с каторги ту перемену, которую П. Н. Медведев назвал «не вполне ожиданное “вдруг”» [Медведев, т. 1: 205]. Первым опытом овладения новыми сторонами объективной действительности стали «Записки из Мертвого дома». В этом убеждает исследование системы жанров в творчестве Достоевского, предпринятое В. Н. Захаровым, который

приходит к выводу: «И у Гоголя, и у Достоевского ключевые образы символизируют “омертвление” людей социальным укладом жизни самодержавно-чиновничьего государства. И “Записки” Горянчикова — категорическое отрицание этого уклада, порыв к “свободе, новой жизни, воскресенью из мертвых”…» [Захаров: 85].

Очерки и рассказы героев «Записок…» говорят о том, что преступления совершались в критических ситуациях, под влиянием общественной среды. Чаще всего преступление являлось грубым, противозаконным, но — протестом против подавления человеческого достоинства. Нередко преступление переживалось каторжными как трагедия: «“Везде есть люди дурные, а между дурными и хорошие <…> кто знает? Эти люди, может быть, вовсе не до такой степени хуже тех, *остальных,* которые *остались* там, за острогом” <…> …если б я только знал тогда, до какой степени и эта мысль была правдой!» [Достоевский, т. 4: 57].

Автор показывает, что в остроге преступников пытаются «исправить» унижением человеческого достоинства. Однако ни кандалами, ни клеймами невозможно уничтожить самосознание человека. Острог символизировал роковую внешнюю силу, мертвящую людей, и противостоять ей помогала только вера в Христа. Достоевский не случайно изменил в «Записках…» реальную дату своего поступления в острог — с января на декабрь: это было сделано для того, чтобы рассказать о праздновании Рождества, в котором проявилась искренность веры каторжан. Еще одна возможность «найти в человеке человека» появлялась на театральных представлениях, которые каторжане устраивали в Рождественские дни. Актеры и зрители на несколько минут освобождались от мертвящего влияния острожных стен, ощущали себя людьми, личностями. Но религиозные праздники в остроге сковывались казенными порядками, а потребность в самоутверждении, в остроумии и юморе каторжным приходилось нередко удовлетворять «руганью для удовольствия», ссорами, сценами, которые Достоевский записывал в «мою тетрадь» — «Сибирскую тетрадь».

Таким образом, в «Записках из Мертвого Дома» впервые проявилась взаимосвязь новых жанровых характеристик и христианской идеи, т. е. проявился тот «вдруг», о котором писал Медведев.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
2. Захаров В. Н. Система жанров Достоевского: типология и поэтика. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1985. — 208 с.
3. Медведев П. Н. Собр. соч.: в 2 т. — СПб.: Росток, 2018.

Альбина Станиславовна Бессонова
кандидат филологических наук,
ведущий научный сотрудник кафедры
русского языка и литературы,
Государственный социально-
гуманитарный университет
(Коломна, Российская Федерация)
abessonova13@mail.ru

Даровое как образ мира в жизни и творчестве Достоевского*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, усадьба Даровое, онтологические основы творчества, «Дневник Писателя», «Братья Карамазовы»

В последние годы интерес к усадьбе Достоевских Даровое (Зарайский район Московской области), где прошли детские годы великого писателя, неизменно растет. Даровое в науке о Достоевском давно перестало быть лишь недолгим эпизодом биографии [Федоров], с которым ранее принято было связывать лишь отдельные имена и сюжеты в произведениях писателя [Нечаева]. Такому пересмотру способствует глубокое изучение биографии и творчества Достоевского в их взаимосвязи, новонайденные архивные документы, открывающие неизвестные факты даровского детства будущего писателя. Наше исследование посвящено фундаментальному значению воспоминаний о Даровом для личности и творчества Достоевского.

В основе миропонимания Достоевского лежат представления о спасительной роли детских воспоминаний, преображающем воздействии природы, мысли о народе-богоносце. Всё это, несомненно, закладывалось в детстве, в деревне. Потрясение городского мальчика от соприкосновения с деревенским миром впоследствии проявилось в его романах. Его герои в большинстве своем — горожане, оторванные от почвы, от здоровых корней и в силу этого заблудшие, мятущиеся. Варенька Добросёлова, Аркадий Долгорукий, Версилов, Настасья Филипповна не случайно помнят себя прежних, лучших именно в деревне. Раскольников, Ставрогин, Карамазовы отравлены городской цивилизацией и заражены гордыней безбожного человека. Думается, можно поставить в прямую зависимость силу воздействия деревенских впечатлений

на будущего писателя и пафос разоблачения болезней века — неверия и сомнения — в его произведениях.

В Даровом у Достоевского сложилась и своя «философия природы». Мушка в солнечном луче, знающая свое место и оттого счастливая, кроткие ликами вол и конь, с которыми «Христос раньше нас», говорящие с людьми деревья, косые лучи заходящего солнца и линия бескрайнего горизонта — всё это для Достоевского основы бытия, а не литературный пейзаж в традиционном смысле слова. Природа этих лапидарных образов-символов — в психологии детских воспоминаний, о которой Достоевский написал в рассказе «Мужик Марей»: «Начиналось с какой-нибудь точки, черты, иногда неприметной, и потом мало-помалу вырастало <…> в какое-нибудь сильное и цельное впечатление» [Достоевский, т. 22: 47]. Первое детство в Даровом — кладезь таких неприметных черт.

Художественное и публицистическое творчество Достоевского 1870-х гг. так или иначе находится в сфере притяжения Дарового, последней поездки в 1877 г. в места первого детства. Истоки «случайного семейства», проблему духовного багажа, с которым отправятся в жизнь современные дети, сердечное знание Христа простым народом, социальное и экономическое устройство России и даже спасение человечества, — всё это писатель выводит «из земли, из почвы, на которой хлеб и деревья растут».

«Без святого и драгоценного, унесенного в жизнь из воспоминаний детства, не может и жить человек. <…> Воспоминания эти могут быть даже тяжелые, горькие, но ведь и прожитое страдание может обратиться впоследствии в святыню для души» [Достоевский, т. 25: 172–173]. Эти слова в «Дневнике Писателя», предвестники финала «Братьев Карамазовых», — еще одна формула бытия по Достоевскому, рожденная Даровым. «Золотое детство», с которым соседствует «прожитое страдание» — утрата отца и осознание вины перед ним, — дали творческий импульс роману-завещанию. Можно предположить, что карамазовская сыновняя широкость (от Ивана до Алёши) — тот путь самопреодоления длиной в сорок лет, который пройден автором. Его признание о последнем визите в родительское имение накануне появления «Братьев Карамазовых» дает основание думать, что идея вины всех перед всеми рождена отчаянно-нетерпеливыми письмами юного Достоевского из Петербурга в Даровое

к отцу незадолго до кончины последнего в 1839 г. и горячим желанием сына вину эту искупить — поездкой и романом.

Таким образом, рассуждая о месте и роли даровских впечатлений в жизни и творчестве Ф. М. Достоевского, мы неизбежно обращаемся к истокам бытийно-нравственных основ в художественном мире писателя. Никоим образом не умаляя значение московского детства Достоевского, мы говорим о новизне и яркости деревенских образов, их самостоятельности, а самое главное — об исключительной ценности даровского опыта самопознания в духовном становлении будущего писателя.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
2. Нечаева В. С. В семье и усадьбе Достоевских. — М.: Госуд. соц.-экон. изд-во, 1939. — 158 с.
3. Федоров Г. А. Московский мир Достоевского. Из истории русской художественной культуры XX века. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 464 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90038 («Даровое Достоевского: Документальные источники, биография, творчество»).

Ольга Алимовна Богданова
доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник
Отдела русской литературы
конца XIX — начала XX в.,
Институт мировой литературы
им. А. М. Горького,
Российская академия наук
(Москва, Российская Федерация)
olgabogda@yandex.ru

*Диалог с Ф. М. Достоевским в творчестве Г. И. Чулкова военно-революционных лет**

Ключевые слова: Г. И. Чулков, Ф. М. Достоевский, Первая мировая война, революции 1917 г., Гражданская война, рецепция, полемика

Наименее исследованным периодом творчества Г. И. Чулкова (1869–1939) — крупного писателя-символиста, организатора литературной жизни России первой трети XX в. и авторитетного исследователя творчества Ф. М. Достоевского в 1920–1930-е гг. (в том числе в аспекте рецепции идей и образов автора «Бесов») — остаются военно-революционные годы (1914–1922). Это связано с тем, что до сих пор отсутствует связная биография Г. И Чулкова, а также последовательная библиография его произведений. Начало изучению этого периода положено в другой нашей статье (см.: [Богданова]), продолжение — в настоящем докладе, что и составляет его новизну. *Актуальность заявленной темы* — в постановке вопроса о системном исследовании роли наследия Достоевского в переломный период культурной истории страны для одного из ведущих ее деятелей.

Творческая судьба Чулкова изучена недостаточно, а его художественные и критико-публицистические тексты пока не собраны и не републикованы в полном объеме. В постсоветское время возвращению этого автора в историю русской литературы способствовали в первую очередь труды М. В. Михайловой (см.: [Чулков] и др.). Как и многие культурные деятели Серебряного века, Чулков в течение всей своей жизни осмыслял наследие Достоевского, ставшее для него центральным духовным событием и постоянным источником рефлексии. Роль автора «Братьев Карамазовых» в литературных

исканиях Чулкова наиболее полно прослежена в статье М. В. Михайловой (см.: [Михайлова]) и предисловии О. А. Богдановой к первой публикации книги Чулкова «Жизнь Достоевского» (М.: ИМЛИ РАН, 2015). В настоящем докладе последовательно рассматриваются основные аспекты рецепции Достоевского Чулковым в военно-революционный период: 1) прямой идейно-мировоззренческий диалог в литературной критике и эссеистике: брошюры «Судьба России» (1916) и «Михаил Бакунин и бунтари 1917 г.» (1917), статьи в журнале «Народоправство» (1917–1918), эссе «Достоевский и судьба России» (1918); 2) отражение мотивно-образной структуры, сюжетно-композиционных и стилевых особенностей и характерологии Достоевского-художника в литературных произведениях Чулкова: в поэзии («О, юроди́вая Россия…» (1919); «Отцу Сергию Лебедеву» (1920)) и в прозе (повесть «Осенние туманы» (1916); сборник новелл «Посрамленные бесы» (1921); рассказы «Милочка» и «Красный жеребец» (1921–1922)). Исследование проводится с помощью *сравнительно-исторического и историко-функционального методов* с элементами биографического, контекстуального и концептуального анализа.

Чулков считал Достоевского величайшим выразителем национального духа России, признавал справедливость его пророчеств о губительности революционной стихии и спасительности для страны православно-христианской веры, однако, опираясь на исторический опыт 1917–1918 гг., вступал с автором «Бесов» в полемику по вопросам о русском народе как носителе святости, о безупречности морального выбора русской женщины, о второстепенности для России либеральных западноевропейских ценностей и т. д.

Идеи, афоризмы и художественные образы Достоевского стали неотъемлемой частью языка описания и освоения переживаемого Россией катастрофического опыта во многом благодаря художественно-публицистической деятельности Чулкова как главного редактора журнала «Народоправство», собравшего под своей обложкой влиятельный авторский состав: Н. А. Бердяева, В. И. Иванова, А. М. Ремизова, Б. К. Зайцева, М. А. Волошина, А. Н. Толстого и многих других. Именно поэтому осмысление роли Чулкова в формировании нового прочтения Достоевского в условиях раннего советского времени представляется важным.

Список литературы:

1. Чулков Г. И. Валтасарово царство / сост., вступ. ст. и коммент. М. В. Михайлова. — М.: Республика, 1998. — 607 с.
2. Михайлова М. В. Г. И. Чулков и Ф. М. Достоевский // Достоевский и мировая культура: альманах. — М.: Раритет — Классика плюс, 1999. — Вып. 12. — С. 193–201.
3. Богданова О. А. Идеи и образы русской литературы в революционной публицистике журнала «Народоправство» (1917–1918 гг.) // Литературный факт. — 2018. — № 8. — С. 219–245.

[*] *Исследование выполнено в ИМЛИ РАН, доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90027 Достоевский («Ф. М. Достоевский в литературных и архивных источниках конца XIX — первой трети XX в.: критика, публицистика, эго-документы, научный дискурс»).*

Валентина Васильевна Борисова
доктор филологических наук, профессор,
зав. кафедрой русской литературы,
БГПУ им. М. Акмуллы
(Уфа, Российская Федерация)
borisova@ufacom.ru

Евангельский текст в русской литературе и Достоевский: итоги и перспективы изучения*

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

Актуальность данной темы определяется необходимостью подведения итогов в изучении евангельского текста в русской литературе на современном этапе, обобщения результатов исследований, проведенных в рамках девяти предшествующих конференций, посвященных данной проблематике. Творчество Ф. М. Достоевского в этом плане — наиболее репрезентативно, на его примере выявляются основные направления анализа и интерпретации произведений русских писателей в аспекте этнопоэтики и связанные с ними методологические проблемы.

Очевидна принципиальная связь заданного тридцать лет назад научного направления с идеями и принципами исторической поэтики, поскольку задача создания новой концепции истории русской литературы была актуализирована В. Н. Захаровым в свете идеи А. Н. Веселовского о необходимости определения «роли и границ предания (в данном случае, *православной традиции. — В. Б.*) в процессе личного творчества» [Веселовский: 300]. И если в начале 1990-х гг. «евангельский текст» еще не был выделен в русской словесности, то сегодня в основных своих контурах он уже хорошо описан, особенно в творчестве автора великого «пятикнижия».

Ретроспективное содержание доклада обусловлено стремлением выявить закономерности развития современного отечественного достоевсковедения. Определенная логика этого развития прослеживается в ходе анализа терминологического тезауруса, показательного для публикаций в серии «Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков». Данный тезаурус, во-первых, сформировался на основе предшествующего терминологического «словника» в исследованиях по исторической

поэтике, во-вторых, органично дополнился терминами из новейших штудий. Налицо принципиально значимое *сопряжение* собственно литературоведческих, философских, богословских, эстетических, поэтологических категорий, используемых в изучении русской литературы в свете ее новой концепции.

Однако проблема сопряжения филологического и богословского дискурсов остается в науке актуальной. В этом плане выявляются разнородные тенденции в изучении евангельского текста в художественной литературе: с одной стороны, это уклон в «чистое богословствование», заметное в ряде современных работ; с другой — усиление исследовательского внимания к анализу функций и способов трансформации христианских мотивов и образов в литературном тексте. В результате стала возможна теоретическая и методологическая рефлексия по вопросам, связанным с определением критериев изучения библейских интертекстов с учетом особенностей их включения в авторский текст и взаимодействия с культурной традицией.

Репрезентативные проявления названных тенденций показаны на конкретных примерах из работ современных отечественных и зарубежных достоевсковедов, авторов публикаций в журнале «Проблемы исторической поэтики», прежде всего В. Н. Захарова [Захаров, 1994] и И. А. Есаулова [Есаулов]. Именно в их концептуальных работах представлены важнейшие принципы литературоведческой православной аксиологии и категории этнопоэтики, определена методологическая направленность нового научного направления, в рамках которого христианское «предание» в русской словесности изучается с точки зрения исторической поэтики.

Подводя промежуточные итоги и оценивая современное состояние изучения евангельского текста в русской литературе, можно определенно сказать: новая научная концепция отечественной словесности сложилась. Но В. Н. Захаров, говоря о необходимости ее создания в 1994 г. [Захаров, 1994: 5], в 2018 г. заявил о необходимости свежих идей, концепций, оригинальных исследований [Захаров, 2018: 16]. Судя по всему, новым импульсом в этом плане послужит юбилейная конференция, в программе которой заслуженно выделяется секция, посвященная Достоевскому.

Список литературы:

1. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — 648 с.
2. Есаулов И. А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. — Вып. 9: Евангельский текст в русской литера-туре XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. —Вып. 6. — С 5–23 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429962763.pdf. DOI: 10.15393/j9.art.2011.300 (01.03.2020).
3. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. — Вып. 3: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 1. — С. 4–10 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/journal/article.php?id=2370 (01.03.2020).
4. Захаров В. Н. Снова о перспективах изучения исторической поэтики // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2018. — Т. 16. — № 1. — С. 7–16 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1522935865.pdf. DOI: 10.15393/j9.art.2018.5021 (01.03.2020).

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта № 19-112-50194 Экспансия («Достоевский на рубеже XX–XXI веков: антиномии интерпретации»).*

Владимир Александрович Викторович
доктор филологических наук,
профессор кафедры русского языка
и литературы,
Государственный социально-гуманитарный
университет
(Коломна, Российская Федерация)
va_viktorovich@mail.ru

«Пушкинская речь» Достоевского и полемика в прижизненной критике*

Первая реакция прессы на беспрецедентный успех «Пушкинской речи» Достоевского у слушателей 8 июня 1880 года — по большей части удивление и даже растерянность. «Торжество это превзошло все обыкновенные границы. Оно было лихорадкою, горячкою, упоением, взрывом» (Василевский И. Ф. Газета «Молва», 1880, 14 июня). Вместе с тем среди первых откликов мы находим попытки приблизиться к субстанциальному смыслу происшедшего. Такова прежде всего передовая статья Н. П. Гилярова-Платонова в «Современных известиях» 9 июня, где было сказано: «Никогда с такою глубиною не анализирован был наш великий поэт, а отчасти и идеалы русского народа». Что касается последнего, Гиляров-Платонов ментально сблизил событие Речи со славянским возбуждением русского общества 1876–1877 гг.: «…то был подъем русского духа в его стихийности, а ныне предстоит объединение в сознании».

Объединение случилось, но весьма скоротечное. Достоевский на пятый день после триумфа трезво оценивал свои перспективы: «…скоро услышу: “смех толпы холодной”» (письмо к С. А. Толстой от 13 июня 1880 г.) [Достоевский, т. 30, кн. 1: 188].

Первый камень в «Пушкинскую речь» Достоевского бросила «биржевая» газета «Молва» уже 10 июня, комментируя телеграмму о втором дне праздника (автором комментария, скорее всего, был соредактор издания Э. К. Ватсон). Идея Достоевского о всемирном предназначении России была здесь названа «заносчивой и потому фальшивой». Собственно, от дефиниции ложной «мечты», «фантазии», «утопии» и т. д. отталкивались едва ли не все последующие оппоненты писателя вне зависимости от их политической ориентации —

дойдя до формулы Речи как «иллюзорно-утопического призыва» в комментарии академического 30-томника [Достоевский, т. 26: 475] и далее вплоть до сегодняшних научных и псевдонаучных (в соцсетях) «разоблачений» Достоевского, повторяющих зады той давней (140 лет назад) полемики.

Провозглашенная 8 июня 1880 года «всечеловечность» гения Пушкина как *жизнеспособная* модель «братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [Достоевский, т. 26: 148] была подвергнута самой беспощадной критике в либеральной газете «Страна» уже 12 июня (статья атрибутируется нами А. И. Введенскому). Мы предполагаем, что во многом с подачи этой газеты И. С. Тургенев, признававший ее авторитетность, кардинально переменил свое мнение о Речи Достоевского в известном письме М. М. Стасюлевичу от 13 июня («И к чему этот *всечеловек,* которому так неистово хлопала публика?» [Тургенев: 272]).

Дальнейшая полемика вокруг «Пушкинской речи» и «Дневника Писателя» за август 1880 г. обозначила катастрофический раскол общественного сознания. «У последней черты» поставлен был вопрос о выборе пути для России, и противоборствующие стороны предоставили самые весомые и принципиальные аргументы в защиту «своей правды». Достоевский, спровоцировавший этот процесс самоидентификации главных направлений русской мысли, как бы подводил итоги идейного противостояния славянофилов и западников сороковых годов, почвенников и прогрессистов шестидесятых.

«Братское окончательное согласие», спроектированное Достоевским, реализовалось «на минутку» после его Речи, иначе и быть не могло, но этой горячей минутке суждено было остаться в строительной памяти культуры. В июньские дни 1880 года Россия обрела, наконец, неоспоримый символ возможного, на территории культуры, согласия. Таким символом стала фигура Пушкина. Речь автора «Братьев Карамазовых» более всех других сказанных тогда слов (замечательных и не очень) способствовала открытию в Пушкинском слове искомого национального *идеала*.

Полемика вокруг «Пушкинской речи» Достоевского в конечном счете послужила самоопределению культуры в ее противостоянии духовной смуте.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
2. Тургенев И. С. Полн. собр. соч.: в 28 т. Письма: в 13 т. — М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1967. — Т. 12. — Кн. 2. — 651 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90012 («Ф. М. Достоевский в русской критике. 1845–1881»).

Екатерина Александровна Головачева
аспирант Отделения русского языка,
Национальный исследовательский
Томский политехнический университет
(Томск, Российская Федерация)
eagolovacheva@tpu.ru

Ольга Викторовна Седельникова
доктор филологических наук,
профессор Отделения русского языка,
Национальный исследовательский
Томский политехнический университет
(Томск, Российская Федерация)
sedelnikovaov@tpu.ru

Православные особенности сюжетообразующего концептуального поля романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Преступление и наказание», концептологический анализ, художественная картина мира, поэтика, православие, сюжетообразующее концептуально поле

Интерес к рассмотрению особенностей выражения православных идей в романе «Преступление и наказание» [Тихомиров], их связи с национальными чертами русской культуры [Есаулов], [Захаров], неоднозначность современной трактовки финала истории главного героя обусловливают актуальность изучения модуляций романного слова и их связующей роли в смысло- и формообразовании. Рассмотрение способов объективации сюжетообразующего концептуального поля (КП) выявляет его роль в оформлении православного «кода» романа. Реализуя свою «поэму», Достоевский актуализирует в словесной ткани произведения богатую палитру общеязыковых и специфических признаков КП, посредством чего проявляет в романном слове смысловые нюансы, отражающие динамику соотношения событий с аксиологическими доминантами православной картины мира.

В экспозиции романа заметно нагнетание комплекса негативных признаков КП[1]. Этот прием акцентирует внимание на проблеме

[1] Разделение признаков на негативные и позитивные основывается на характере их взаимоотношений с ценностями православия (приближение и отдаление).

всеобъемлющей утраты православных ориентиров несколькими поколениями представителей русского общества, подчеркивает индивидуалистические настроения персонажей романа. Автор концентрируется на преступной идее Раскольникова, далекого от бесчеловечности и цинизма Лужина и Свидригайлова, слабости и безответственности Мармеладова (признаки *рационализм*, *гордыня*, *самообман*, *болезнь*). Сочувствие человеческому горю приводит героя на богоборческий путь принесения в жертву презираемого им человека. Нагнетание негативных признаков КП позволяет заострить внимание на пренебрежении героем ключевыми православными ценностями: любовью к ближнему, равенством перед Богом, приоритетом нравственного закона над разумом. Существенной деформации подвергается категория сострадания, становящаяся источником *безобразной мечты*. Детальная работа со словом в момент обдумывания Раскольниковым идеи позволяет актуализировать значительное количество авторских признаков концепта «наказание» (КН), которые акцентируют внимание на ранимой душе героя, на силе его переживаний. Работой со словом писатель обозначает важный для читателя код, указывающий на особую функцию криминального сюжета в смысловой структуре романа.

Важным акцентом православной аранжировки становится актуализация негативных последствий преступления, последовательно выявляемых целым набором признаков КП, показывающих положение преступника, ищущего рациональное оправдание своего поступка. Ощущая безвыходность ситуации, он отдаляется от православных идеалов, испытывает ненависть и агрессию к внешнему миру (признаки *отчуждение, отвращение, ненависть, жестокость).* Нагнетание негативных признаков КП (*гордыня, отчуждение, ложь*), связанных с отказом от православных заповедей, наблюдается в моменты общения Раскольникова со следователем. Желание скрыть преступление, отстоять справедливость теории заставляет героя лгать: каждый шаг в сторону нарушения Божьих заповедей закреплен в словесной ткани нарастанием признаков КН (*страдание, болезнь, страх).* Динамика их проявления указывает на характерную черту православия — целительный потенциал страдания на пути к искуплению греха. Православные акценты признаков КП позволяют сместить акцент с криминального сюжета на переживания

преступника, становятся важным элементом психологического анализа, обозначают неизбежность высшего наказания.

В кульминации и развязке романа наблюдается нарастание позитивных признаков КН (*страдание*, *самонаказание*, *стыд*, *болезнь как способы проявления чувства вины*), которое позволяет обозначить неотвратимый процесс ощущения необходимости покаянного признания, несмотря на уязвленную гордость Раскольникова (*гордыня*) и опасения осуждения (*страх* и *отчуждение*), подчеркнуть отличие героя от романных двойников, сделать возможными изменения, происходящие в эпилоге. Через комплекс признаков КП писатель вновь акцентирует православные смыслы тесной связи человека с родной землей и людьми, идею православной соборности.

После видения на каторге (*жестокость, болезнь*) отмечается нарастание позитивных православных признаков КП (*самонаказание, страдание, единение)*, что указывает на возможность спасения Раскольникова через возвращение к вере.

Детальная авторская работа со словом, градуальная партитура признаков КП подчеркивают мысль писателя о глубине кризиса, переживаемого русским обществом, позволяют расставить важные акценты, организующие поэтику романа-трагедии, намечающие возможный путь к спасению.

Список литературы:

1. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995. — 288 с.
2. Захаров В. Н. «Православное воззрение»: идеи и идеал // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: канонические тексты / под ред. проф. В. Н. Захарова. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2007. — Т. 7. — С. 529–544.
3. Тихомиров Б. Н. «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского. «Преступление и наказание» в современном прочтении: книга-комментарий. — СПб.: Серебряный век, 2005. — 472 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-512-23008 («Этапы и проблемы рецепции творчества Ф. М. Достоевского в венгерском культурном контексте»).

Ирина Владимировна Дергачева
доктор филологических наук,
заведующий кафедрой лингвистики,
Московский государственный институт культуры
(Москва, Российская Федерация)
krugh@yandex.ru

Прецедентный интертекст в поэме «Великий инквизитор»*

Ключевые слова: «Великий инквизитор», прецедентный текст, апокрифы, эсхатологический дискурс, папский вопрос

Онтологическим ядром поэмы «Великий инквизитор» является фигура Христа, на освещение которой направлен прецедентный интертекст, в высокой концентрации введенный в поэму, занимающую одно из ключевых мест в «христианском метаромане» [Захаров: 426]. Этот текст может быть определен и как апокриф о Втором пришествии Христа, или, точнее, художественная интерполяция апокрифа, источниками которого являются канонический и апокрифический тексты (Откровение Иоанна Богослова, Житие Василия Нового), в которых описывается явление Христа в славе, пришедшего «судити живым и мертвым». В рассказе Ивана аксиологические координаты изменены и Христос сам подвергается моральному суду инквизитора.

Пласт пушкинских цитат в поэме идентифицировала Т. А. Касаткина, связав их с онтологическим смыслом притчи (см.: [Касаткина]). Иван перечисляет Алеше прецедентные тексты мировой литературы, на которые он опирается в своем эсхатологическом дискурсе о спасении: это средневековые французские, испанские и итальянские апокрифы и мистерии. Аллюзия на французскую мистерию о Деве Марии взята Иваном из романа В. Гюго, подобное рамочное построение нелинейного текста усиливает диахронический акцент его эсхатологического дискурса. Далее речь пойдет о древнерусском переводном апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», имевшем столь большую популярность в средневековой русской культуре, что его текст был включен в XVI в. в Великие Минеи-Четьи митрополита Макария. Образ огненного озера, в котором мучаются грешники, встречаем и в рассказе Грушеньки о луковке, доказывающем великую пользу милости. Важную роль

в тексте играют цитаты из Ветхого и Нового Заветов: «Се гряду скоро» (Откр. 22:12); «О дне же сем и часе не знает даже и сын, токмо лишь отец мой небесный» (Мф. 24:36). Цитата из переведенного Жуковским стихотворения Шиллера «Желание» дает аллюзию на поиски рая, о котором говорится в упоминаемых Иваном мистериях. Описание «страшной новой ереси», «подобной светильнику», которая «пала на источники вод, и стали они горьки», отсылает нас вновь к Апокалипсису. Строки стихотворения Ф. Тютчева «Эти бедные селенья» направляют вектор эсхатологического дискурса от текстов Нового Завета в современное Достоевскому время и позволяют почувствовать близость Богочеловека ко всем людям, когда-либо жившим на земле. Христос вновь и вновь «глядит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: “Талифа куми” — “и восста девица”» [Достоевский: 227]. Образ «Великого инквизитора» является аллюзией на отношение Достоевского к вопросу о католицизме и папе Римском, проходящему сквозной темой через многие его работы и особенно полно отраженному в «Дневнике Писателя» и романе «Идиот»: «…в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению по крайней мере: “всё, дескать, передано тобою папе и всё, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени по крайней мере”» [Достоевский: 228]. Дискурс об искушениях Христа в пустыне возвращает читателя к Евангелию и создает некий полилог, синтезирующий аксиологическое ядро поэмы. Образ «страшной Вавилонской башни», фигурирующий у Достоевского и в виде «кристального дворца» будущего («Подросток», «Дневник Писателя»), будет подхвачен эсхатологическим дискурсом в мировой культуре от Платонова в философской повести «Котлован» до кинорежиссера Ларса фон Триера, представившего аллюзию на «хрустальный дворец» в виде дома из замороженных трупов (доклад А. В. Бородачевой «Образ “подпольного человека” в творчестве датского режиссера Ларса фон Триера на материале фильма “Дом, который построил Джек”» в ИМЛИ на конференции 2019 г. «“Записки из подполья” Ф. М. Достоевского и проблема “подпольного человека” в культуре Европы и Америки конца XIX — начала XXI вв.»).

Художественная поэтика текста, направленная на раскрытие ценностных аксиологических ориентиров Достоевского, выходит

за пределы оценочных дихотомий и определяет стратегии дискурсов персонажей, наличие множественных явных и скрытых цитаций, конструкций «текст в тексте».

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 14. — 511 с.
2. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. — М.: Индрик, 2013. — 455 с.
3. Касаткина Т. А. Пушкинские цитаты как введение в проблематику «Великого инквизитора» // Журнал Татьяны Касаткиной [Электронный ресурс]. — URL: https://t-kasatkina.livejournal.com/83436.html; https://t-kasatkina.livejournal.com/83614.html (06.05.2020).

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90034 («Достоевский и Италия»).*

Марина Владимировна Заваркина
кандидат филологических наук,
специалист Web-лаборатории
Института филологии,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
mvnikulina@mail.ru

«Социализм и Христианство»: проблемы атрибуции и публикации замысла Достоевского*

Ключевые слова: Достоевский, записные книжки и тетради, рукопись, социализм, христианство, проблемы публикации, атрибуция, Чернышевский

Доклад посвящен неосуществленному замыслу Ф. М. Достоевского под названием «Социализм и Христианство», над которым писатель работал в первой половине 1860-х гг. *Цель работы* — рассмотреть историю создания наброска и его публикаций, провести хронологическую атрибуцию на основе уже существующих мнений по данной проблеме, а также проанализировать проблемы публикации.

Условная тематическая компиляция записей Достоевского на тему социализма и христианства, представленная в первых публикациях, лишь косвенно намечает границы наброска, выпуская из виду некоторые возможные части текста. Между тем философский и художественный контекст, а также контекст самих записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. позволяют расширить границы данного наброска. В процессе исследования было выявлено, что к данному замыслу могли относиться и другие записи, содержащиеся в трех записных книжках и двух рабочих тетрадях Достоевского указанного периода. Все проанализированные записи сопровождены в работе соответствующими комментариями.

Отдельные спорные прочтения рукописного текста углубили наши представления о полемике писателя с современниками, в частности с Чернышевским. Так, была проанализирована помета Достоевского «Черн<ышевскій> — Аристот<ель>» и сопутствующие ей записи. Достоевский в записных книжках и тетрадях пытался вести полемику с Чернышевским не только в связи с магистерской диссертацией критика, о чем уже писали исследователи (см., напр.:

[Достоевский, т. 20: 367]), но и в связи со статьей Чернышевского «О поэзии. Сочинение Аристотеля» (1854). Эта статья углубляет, в частности, наше представление о противоположных взглядах Достоевского и Чернышевского на преображающую силу искусства. Именно эта мысль, скорее всего, развивалась Достоевским в не дошедшей до нас статье о «назначении христианства в искусстве» («Письма об искусстве»), из которой вырос не только «Ряд статей о русской литературе» (подробнее см.: [Достоевский, т. 18: 237–239, 270]), но и, возможно, статья «Социализм и Христианство».

Достоевский не стал развивать спор с Чернышевским в записной книжке, но продолжил полемику в художественных текстах: в «Записках из подполья» и «Преступлении и Наказании» (где, как известно, он спорит уже с этической теорией критика), а также в романе «Идиот», где всем своим произведением и образом князя Мышкина доказывает, что цель искусства состоит в создании идеалов, и рисует образ «положительно прекрасного человека». В этом писатель видел смысл и подлинного христианского искусства.

Попытки сблизить / сравнить христианский и социалистический идеал (социализм *и* христианство) или же, наоборот, развести (социализм *или* христианство), предпринимавшиеся Достоевским на протяжении всей жизни, уже на данном этапе показали нереальность именно сближения. Замысел остался неосуществленным, возможно, по причине своей «теоретичности», против чего Достоевский выступал в публицистических и литературно-критических статьях. Однако сотканный из различных мелких и крупных набросков, разбросанных по нескольким записным книжкам и тетрадям, этот замысел воплотился в основных своих идеях не только в «Записках из подполья», но и в поздних романах Достоевского. Особую роль в разработке замысла сыграла полемика с Чернышевским. Нашел он отражение и в подготовке объявления о выходе журнала «Эпоха» в 1865 г., в одном из набросков к которому Достоевский писал: «Искусствомъ мы потому занимаемся особо, чтобъ заявить о нашемъ уваженіи, къ органическ<имъ> проявленіямъ жизни духа, который хотятъ игнорировать нравоучители» (РГАЛИ. Ф. 212.1.4. С. 135); см. также: [Достоевский, т. 20: 195]. И хотя эти слова так и не вошли в окончательный текст объявления, они подчеркивают непримиримую позицию Достоевского по отношению к утилитарности как в жизни (социализм), так и в искусстве, в котором писатель воплощал свой христианский идеал.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90028 («Рукописное наследие Ф. М. Достоевского: систематизация, исследование, описание»).

Ольга Владимировна Захарова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики
Института филологии,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
ovzakh05@yandex.ru

Христианская проблематика «Пушкинской речи» Достоевского*

Ключевые слова: Пушкин, Достоевский, «Пушкинская речь», «Дневник Писателя», всечеловек, Христос, положительный тип, отрицательный тип, страдалец, скиталец, критика

«Пушкинская речь» Ф. М. Достоевского стала выдающимся событием в русской и мировой литературе. Она имела важное значение в жизни и творчестве самого писателя. В его эпистолярном наследии нашли отражение муки и радость творчества, переживания писателя, предшествующие празднику. Он тщательно подбирал каждое слово, размышлял о том, как она будет воспринята слушателями. Для него была важна реакция слушателей и читателей.

В «Пушкинской речи» Достоевский стремился выразить самое заветное и сокровенное из своих убеждений.

Анализируя творчество Пушкина, Достоевский выделяет три периода. Он не называет и не хронометрирует их, рассчитывая, что это сделает сам читатель. Каждый период характеризуют определенные художественные типы. В первый период Пушкин — оригинальный поэт. Смысл его творчества выражен в «отрицательном типе» — типе «исторического русского страдальца», «скитальца», который зародился «в начале второго столетия после великой Петровской реформы в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы» [Достоевский: 321]. Он воплощен в Алеко и Евгении Онегине. Этому типу писатель противопоставил Татьяну — «тип твердый, стоящий твердо на своей почве», «тип положительной красоты, это апофеоза русской женщины», для которой «счастье не в одних только наслаждениях любви, а и в высшей гармонии духа» [Достоевский: 323–324].

Опора Татьяны — «соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею» [Достоевский: 326]. Во втором периоде, по мнению Достоевского, «повсюду у Пушкина слышится вера в русский характер, вера в его духовную мощь» [Достоевский: 327]. Во втором периоде, начиная с «Бориса Годунова» и «Евгения Онегина», Пушкин — национальный поэт, который дал «целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском» [Достоевский: 326].

В третий период (1830-е гг.) Пушкин предстает «всемирным» и «всечеловечным» поэтом. Он вместил «в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия» [Достоевский: 316], в полной мере выразил в своем творчестве христианский идеал, дал пророчество и указание русскому человеку: «Стать настоящим русским, стать вполне русским может быть и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком* если хотите» [Достоевский: 329]. Достоевский призвал «изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [Достоевский: 330].

Эти идеи «Пушкинской речи» Достоевского вызвали бурную полемику в критике. Если публика в зале и газеты в первые дни обсуждения были единодушны в восторженных оценках ее содержания, то через несколько дней восторг сменился оголтелой критикой. Что вызывало такое неприятие?

Прежде всего критики не приняли или не поняли ряд тезисов, исказили смысл ключевых концептов речи.

Либеральная критика отвергла христианские идеи в речи Достоевского и их православное значение. Критик «Русского богатства» М. А. Протопопов был не согласен, что «спасение человечества — в христианстве; но не в христианстве вообще, а непременно в православии» [Протопопов: 6]. В. В. Воронцов обращал внимание, что в русском народе «кроме православных — миллионы католиков, протестантов, евреев, магометан, даже сотни тысяч язычников» [Воронцов: 818]. К. Кавелин упрекал Достоевского в иллюзии, что «наш народ проникся православною верою и глубоко носит ее в своем сердце» [Кавелин: 442]. Развернутую полемику с христианскими идеями речи Достоевского дал А. Градовский [Градовский].

Был не понят призыв писателя к русскому человеку «стать всечеловеком». У Достоевского «всечеловек» — совершенный христианин, и его слова «стать всечеловеком» означают *быть христианином* [Захаров: 152–155].

Более подробно дискуссия о всемирности, мировой гармонии, «всечеловечности» и «всечеловеке» будет рассмотрена в докладе.

Список литературы:

1. [Воронцов В. В] В. В. Хроника. Литературное обозрение // Вестник Европы. — 1880. — № 10. — С. 811–818.
2. Градовский А. Мечты и действительность. По поводу речи Ф. М. Достоевского // Голос. — 1880. — № 174. — 25 июня.
3. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 18 т. — М.: Воскресенье, 2004. — Т. 12: «Дневник Писателя» за 1877 г. «Дневник Писателя» за 1880–1881 гг. — 446 с.
4. Захаров В. Н. Художественная антропология Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: ПетрГУ, 2013. — Вып. 11: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 8. — С. 150–164 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431455945.pdf (25.03.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2013.377.
5. Кавелин К. Письмо Ф. М. Достоевскому // Вестник Европы. — 1880. — Ноябрь. — Т. 6. — С. 431–456.
6. [Протопопов М. А.] Горшков Александр. Проповедник «Нового слова». Дневник Писателя. Единственный выпуск на 1880 г. Август // Русское богатство. — 1880. — Август. — С. 1–28.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90012 («Ф. М. Достоевский в русской критике. 1845–1881»).

Светлана Олеговна Захарченко
кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики, Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
zco59@mail.ru

«Восстановление человека» как сюжет переписки Ф. М. Достоевского с Марфой Браун*

Ключевые слова: Марфа Браун, П. Н. Горский, Ф. М. Достоевский, литературное окружение Достоевского, эпистолярное наследие, сюжет

Среди исследователей творчества и жизни Ф. М. Достоевского идут споры по поводу его отношений с некоей Марфой Браун. Большинство ученых считает, что это было короткое романтическое увлечение. Письма М. Браун и ее супруга, литератора П. Н. Горского, к Федору Михайловичу дают возможность уточнить характер их отношений, выявить роль Достоевского в их судьбе.

Знакомство Достоевского с Марфой Браун произошло осенью 1864 года по рекомендации одного из авторов журналов «Время» и «Эпоха» — очеркиста и поэта П. Н. Горского, которого П. Быков характеризовал как писателя заурядного, но даровитого [Быков: 75–76]. По мнению Л. П. Гроссмана, письма Браун (Паниной) были едва ли не самыми значительными в интимном архиве Достоевского [Гроссман]. С. В. Белов считает, что Марфа Браун была объектом недолгой привязанности Достоевского и знакомство с ней «не оставило никакого следа в его духовной биографии» [Белов]. С. Жожикашвили относится к такому подходу как к слишком прямой экстраполяции биографии писателя на его переписку с М. Браун [Жожикашвили].

Действительно, по времени знакомство Достоевского с Марфой Браун было достаточно коротким. Сохранились семь ее писем к Федору Михайловичу (РО ИРЛИ, ф. 100, № 29651; см. также письма Горского к Достоевскому: РО ИРЛИ, ф. 100, № 29681). Первое письмо М. Браун датируется ноябрем 1864 года, из которого понятно, что личной их встречи еще не было, но Достоевский согласился «занять ее переводами». Известно только об одной встрече

М. Браун и Достоевского, когда писатель посетил ее в конце декабря 1864 г. в Петропавловской больнице.

К началу переписки М. Браун с Достоевским Горский находился в больнице, был обременен долгами и не мог содержать М. Браун. Унизительная бедность и пристрастие к вину довели Горского до психиатрической больницы, где он пробыл с мая по октябрь 1864 года (см.: [Достоевский и его время: 255–267]). М. Браун находилась в больнице, где ее посетил Достоевский, с конца ноября 1864 г. до середины января 1865 г.

Предпоследнее письмо М. Браун Достоевскому — это порыв души, желание обрести в его лице друга: «*…если позволите, немедленно явлюсь к Вам как Вы это позволили, или лучше дам Вам о себе известие из какой-нибудь гостиницы в полной надежде на то, что Вы не откажете мне в последний раз хотя в Вашем дружеском совете. Простите меня что я так смело поверяю Вам все тайны нашей неинтересной интриги…*» (цит. по: [Прохоров: 599]).

О подробностях «неинтересной интриги» становится известно из письма Марфы Горскому от 11 января 1865 года с сообщением о своей якобы выписке из больницы, на котором сделана приписка Горского карандашом: «*Вы пишете ужаснейшие вещи. Прочитавши на пакете 11 января, я вообразил, что Вы выписались. Клянусь, что чуть не бросился в прорубь…*» (цит. по: [Прохоров: 598]).

В последнем, прощальном письме М. Браун признается в своих чувствах Ф. М. Достоевскому и благодарит за участие в ее судьбе:

«*Вы уже оказали мне столько внимательного участия и уже настолько удостоили меня своего доверия, что я с своей стороны сочту неблагодарною низостью, не быть с Вами вполне откровенною <…> Во всяком случае, удастся ли мне или нет удовлетворить Вас в физическом отношении, и осуществится ли между нами та духовная гармония, от которой будет зависеть продолжение нашего знакомства, но поверьте мне, что я всегда останусь Вам благодарна за то, что Вы хотя на минуту, или на некоторое время, удостоили меня Вашей дружбы и Вашего расположения. <…> Мне решительно все равно в настоящую минуту, долго ли, коротко ли продолжится Ваше отношение ко мне; но клянусь Вам, несравненно выше материальной пользы ценю то, что Вы не побрезгали падшею стороною моей личности, то, что Вы поставили меня*

выше того, чем я стою в своем собственном мнении» (цит. по: [Прохоров: 600]).

Между Достоевским и М. Браун сложились достаточно доверительные отношения. Это было общение двух людей, испытавших горечь утраты. Каждому из них судьбой был предначертан трудный путь. Достоевский уже прошел через горнило каторги, а Марфе Браун еще предстояло искупить безрассудство своих приключений в юности, разделить с Горским его бедствия и летом 1866 года обречь себя на добровольную ссылку в Пензу. Для М. Браун встреча с Достоевским была знаковой. Она потянулась к нему всей душой, открыв в нем не только талантливого писателя и честного редактора, способного на благотворительность, но и глубоко сопереживавшего ей человека, протянувшего свою руку помощи. За полтора месяца пребывания в больнице Марфа Браун утратила веру в близких: К. М. Флеммингу, коллежскому секретарю, редактору-составителю народных календарей новейших языков, в семействе которого она после возвращения из-за границы проживала год (с середины 1862 г. до середины 1863 г.), было не до нее из-за семейных проблем; Горскому самому нужна была поддержка. Общение с Достоевским помогло ей восстановить душевное равновесие и поверить в себя. До этого она скрывалась под псевдонимами из-за своего многолетнего пребывания за границей (Англия, Турция, Вена, Австрия, Швейцария, Италия, Испания, Франция, Веймут, Брайтон и пр.) «без средств и знания языка», откуда «после разнообразных арестов, после разнообразных мытарств» она вернулась в Россию. Скорее всего, Достоевский не знал ее настоящего имени. Имя Марфа Браун было псевдонимом дворянки Елизаветы Андреевны Хлебниковой, дочери известного моряка Андрея Ильича Хлебникова (см.: [Воронин: 8]). Через два года после переписки с Достоевским — 30 января 1867 года — она заключила законный брак с Петром Никитичем Горским в Введенской церкви города Пензы (см.: [Васильев]). Значительную роль в их жизни сыграл Достоевский. Писатель не только в творчестве, но и в жизни следовал идее «восстановления погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков», «оправдания униженных и всеми отринутых парий общества» [Достоевский Ф. М. Предисловие…].

Список литературы:

1. Белов С. В. Ф. М. Достоевский и его окружение: энциклопедический словарь: в 2 т. — СПб.: Алетейя, 2001 [Электронный ресурс]. — URL: fedordostoevsky.ru›around/Braun_M_P/ (15.02.2020).
2. Быков П. В. Силуэты далекого прошлого. — М.; Л.: Земля и фабрика. — 1930. — 240 с. (Серия: Библиотека мемуаров и литературных памятников)
3. Васильев А. Ф. М. Достоевский и Марфа Браун [Электронный ресурс]. — URL: http://www.microarticles.ru/article/fm-dostoevskij-i-marfa-Brayn.html (15.02.2020).
4. Воронин И. Литературные деятели и литературные места в Мордовии. — Саранск. Морд. книж. изд-во, 1976. — 336 с.
5. Гроссман Л. П. Достоевский. — М.: Молодая гвардия, 1962. — 543 с. (Серия: Жизнь замечательных людей; вып. 357)
6. Достоевский Ф. М. Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» [Электронный ресурс]. — URL: http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/public/predislovie-gyugo-sobor-parizhskoj-bogomateri.htm (15.02.2020).
7. Достоевский и его время / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); под ред. В. Г. Базанова и Г. М. Фридлендера. — Л.: Наука, 1971. — 368 с.
8. Жожикашвили С. Заметки о современном достоевсковедении // Вопросы литературы. —1997. — № 4 [Электронный ресурс]. — URL: https://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/55.htm (15.02.2020).
9. Прохоров Г. Неразвернувшийся роман Ф. М. Достоевского (Письма Марфы Браун к Ф. М. Достоевскому) // Звенья. — М.; Л.: Academia, 1936. — Т. 6. — С. 586–600.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90016 («Редакционный архив журналов братьев Ф. М. и М. М. Достоевских "Время" и "Эпоха"»).

Даниил Андреевич Июдин
студент Института филологии,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
daniiliudin411@gmail.com

Христианская проблематика романа Достоевского «Бедные люди» в отзывах прижизненной критики*

Ключевые слова: Достоевский, «Бедные люди», христианство, православие, критика, идея, концепция, человек

Первый роман Достоевского «Бедные люди» стал литературной сенсацией 1846 года [Достоевский]. Критики обсуждали, насколько оригинален роман, какое значение он имел в «натуральной школе» («школе Белинского»), в чем заключена проблематика и характеры героев романа. В этой дискуссии критики раскрывали христианские аспекты содержания романа. Так, Ап. Григорьев считал, что характер Макара Девушкина просветлен «человеческим чувством любви и сострадания», образ Варвары Доброселовой — «своимъ страданіемъ, своей христіанской покорностію» [Григорьев: 3]. А. В. Никитенко писал: «Въ характерѣ чиновника выражена та истинная христіанская любовь простой души, которая несетъ крестъ свой, какъ долгъ; для него жить и страдать, значитъ одно и то же» [Никитенко: 27]. А. Н. Плещеев отмечал у автора «сердце, исполненное теплою любовью къ добру и благороднымъ негодованіемъ ко всему, что мы зовемъ малодушнымъ и порочнымъ» [Плещеев]. Белинский возглашал: «Честь и слава молодому поэту, муза котораго любитъ людей на чердакахъ и въ подвалахъ, и говоритъ о нихъ обитателямъ раззолоченныхъ палатъ: “вѣдь это тоже люди, ваши братья!”» [Белинский: 9]. Немецкий критик и переводчик Ф. Лёве отмечал гениальность автора, который выразил «мысль христианина в ее всемирно-историческом значении» [Лёве: 308]. В то же время в критике 1840–1860-х гг. обнаружилась подмена христианского значения романа филантропической и гуманистической тенденцией социального романа. Эта тенденция в интерпретации романа доминирует в современном литературоведении.

Христианское содержание выражается в проблематике романа, концепции человека, наиболее ярко — в отношениях героев. Их жизнь гетерогенна. В их отношениях есть полнота чувств: и горе,

и счастье, и любовь, и забота, и страдание — всё. Титулярный советник Макар Алексеевич Девушкин вполне мог бы обеспечить себе беззаботную жизнь, но он заботится о Варваре Алексеевне, отказывая себе в самом необходимом. Как верно подметил Белинский, Макар Девушкин любил Варвару Доброселову «не для себя, а для ней самой, и жертвовать для ней всѣмъ — было для него счастіемъ» [Белинский: 9]. Его любовь сострадательна. Он бесстрашно вступается за честь Вареньки, готов помочь ближнему и страдает от того, что у него нет денег, чтобы подать милостыню «бедненькому, запуганному мальчику», отдает последние двадцать копеек горемычному соседу Горшкову, которому было хуже, чем ему. В речах героев неслучайно возникает Христос. Он их опора, на Него уповают «бедные люди».

В докладе будут рассмотрены различные аспекты христианского значения романа Достоевского в прижизненной и посмертной критике.

Список литературы:

1. [Белинский В. Г.] Петербургскій сборникъ, изданный Н. Некрасовымъ. Нѣкоторыя статьи иллюстрированы. В. Г. Бѣлинскій. Ѳ. М. Достоевскій. Искандеръ. А. И. Кронебергъ. А. И. Майковъ. Н. А. Некрасовъ. А. В. Никитенко. И. И. Панаевъ. Гр. В. А. Соллогубъ. И. С. Тургеневъ. Санктпетербургъ. 1846 // Отечественныя Записки. — 1846. — Т. 45. — № 3. — С. 1–30 [Электронный ресурс]. — URL: https://philolog.petrsu.ru/fmdost/dostkrit/dostkrit.html (20.05.2020).
2. [Григорьев Ап.] «Петербургскій Сборникъ», изданный Н. Некрасовымъ. СПб., 1846 // Вѣдомости Санктпетербургской городской полиціи. — 1846. — № 34. — 9 февраля. — С. 3.
3. Достоевскій Ѳ. Бѣдные люди // Петербургскій сборникъ, изданный Н. Некрасовымъ. — СПб.: Тип. Э. Праца, 1846. — С. 1–166 [Электронный ресурс]. — URL: https://philolog.petrsu.ru/fmdost/text/textindex.htm (20.05.2020).
4. [Лёве Ф.-Ф.] Роман Ф. М. Достоевского «Бедные люди» // Достоевский Ф. М. Бедные люди / изд. подгот. К. А. Баршт. — М.: Ладомир: Наука, 2015. — С. 305–317.
5. Никитенко А. В. Петербургскій Сборникъ, изданный Н. Некрасовымъ. СПб. 1846 года. Статья первая // Библіотека для чтенія. — 1846. — Т. 75. — № 3. — С. 13–36 [Электронный ресурс]. — URL: https://philolog.petrsu.ru/fmdost/dostkrit/dostkrit.html (20.05.2020).
6. [Плещеев А. Н.] Библиографія // Русскій Инвалидъ. — 1846. — № 35. — 12 февраля. — С. 1–2 [Электронный ресурс]. — URL: https://philolog.petrsu.ru/fmdost/dostkrit/dostkrit.html (20.05.2020).

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90012 («Ф. М. Достоевский в русской критике. 1845–1881»).

Татьяна Сергеевна Карпачева
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской литературы,
Московский городской педагогический университет
(Москва, Российская Федерация)
filology888@yandex.ru

Секты и сектанты в творчестве Ф. М. Достоевского

Ключевые слова: секты, сектанты, Достоевский, повесть «Хозяйка»

Ф. М. Достоевский проявлял интерес к феномену сект и проблеме сектантства на протяжении всего творческого пути. К изучению темы сект и образов сектантов в его литературном наследии обращались исследователи К. К. Истомин, И. Л. Волгин, Н. Ф. Буданова, Л. Н. Цой, Г. Л. Боград, М. Джоунс, О. Г. Дилакторская, С. А. Ипатова и др.

Уже в раннем творчестве писателя, в повести «Хозяйка», предметом осмысления стали образы хлыстов, их психология и мировидение. При исследовании проблемы сект в наследии писателя нельзя обойти стороной работу О. Г. Дилак-торской, убедительно доказавшей принадлежность героев повести к сектантству (исследователь считает Мурина главарем скопческой, а не хлыстовской общины) (см.: [Дилакторская]). Хоть на протяжении всего XIX в. секты рассматривались лишь как явление религиозной жизни и вопрос попадания человека в общину, к примеру, хлыстов или скопцов связывался с его недостаточным знанием православного вероучения, Достоевский уже в 1840-е гг. обнаруживает иную проблему: власти, порабощения воли и манипулирования религиозными чувствами. Именно так Мурин добивается своей безнаказанности — удержанием окружающих в состоянии страха, основанного на вере в действенность его магических ритуалов. Ни Катерина, ни Кошмаров, ни даже Ярослав Ильич не подвергают сомнению «мистический дар» Мурина, которым он якобы обладает. Такая безграничная власть «кормчего» хлыстовского или скопческого «корабля», его чувство избранности и ведут к преступлениям.

Тема сект продолжается в «великом пятикнижии» (образ Миколки, вышедшего из общины бегунского толка, в «Преступлении

и Наказании»; Смердяков в «Братьях Карамазовых», принадлежащий, по мнению исследователей, к секте скопцов (см.: [Боград: 166–168])) и в «Дневнике Писателя».

В отличие, например, от П. И. Мельникова-Печерского, Достоевский не рассматривает секты как социальную проблему и не изображает быт сектантов, но он замечает главное: тотальную несвободу, зависимость от «кормчего» и вседозволенность последнего, ведущую к криминалу. Причины попадания в секту, с точки зрения писателя, носят прежде всего психологический, а не только социальный или религиозный характер: здесь Достоевский предвосхищает научные исследования этого вопроса уже в наши дни.

Список литературы:

1. Боград Г. Л. Предположения о Смердякове (К вопросу об отношении Достоевского к расколу) // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 2007. —Т. 18. — С. 161–169.
2. Дилакторская О. Г. Скопцы и скопчество в изображении Достоевского (К истолкованию повести «Хозяйка») // Philologica. Двуязычный журнал по русской и теоретической филологии. — 1995. — Т. 2. — № 3/4. — С. 59–84.

Сергей Акимович Кибальник

доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник,
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН;
профессор кафедры английской филологии и перевода,
Санкт-Петербургский государственный университет
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)

kibalnik007@mail.ru

«Братья Карамазовы» и «Сон смешного человека» (топос христианского обновления мира у позднего Достоевского)*

Ключевые слова: Достоевский, «Братья Карамазовы», «Сон смешного человека», сквозные темы, христианское обновление мира, художественная концепция «спасения» человека

До настоящего времени не было замечено, что «фантастический рассказ» Достоевского «Сон смешного человека», вошедший в апрельский выпуск «Дневника Писателя за 1877 год», в латентной форме содержит едва ли не все центральные темы романа «Братья Карамазовы» (1878–1880). Основное содержание его составляет художественная концепция христианского обновления мира и «спасения» человека, которая лежит в основе также и «Братьев Карамазовых».

Герой этого рассказа — человек развитого сознания, в душе которого нарастает «страшная тоска», навеянная «постигшим его» «убеждением в том, что на свете везде *всё равно*» [Достоевский, т. 25: 105]. Своим равнодушием к судьбам других людей герой «Сна смешного человека» предвещает Ивана Карамазова, который по поводу перспективы убийства Дмитрием Федора Павловича равнодушно роняет: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» [Достоевский, т. 14: 129].

В отличие от «Сна смешного человека», в последнем романе Достоевского детально прослежено, как герой-интеллектуал неосторожно заражает мыслью о том, что «все позволено», представителя «простого сознания» — Смердякова, и к каким катастрофическим последствиям это приводит. В коротком «фантастическом рассказе» Достоевского то, как герой «развратил их всех» [Достоевский, т. 25: 115], так и остается неясным, а утратившие былую непорочность люди отнюдь не обвиняют его в этом, как это делает Смердяков: «Ан вот

вы-то и убили, коль так» [Достоевский, т. 15: 59]. Напротив, они оправдывают его, говоря, что «получили лишь то, чего сами желали, и что всё то, что есть теперь, не могло не быть» [Достоевский, т. 25: 117]. Однако сам герой «Сна…» склонен думать иначе, и в этом отношении он как бы пророчит Ивана Карамазова.

Увиденный во сне идеальный мир переворачивает душу «смешного человека», не только избавляя его от экзистенциального равнодушия, но и превращая его в проповедника деятельного самоотвержения: «Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо» [Достоевский, т. 25: 119]. Это как бы предвещает мысль старца Зосимы о значении «опыта деятельной любви»: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно» [Достоевский, т. 14: 52]. При этом «спасительную» программу сновидца старец Зосима обосновывает гораздо более детально.

Бросается в глаза и родство «смешного человека» с Алешей Карамазовым. Не случайно уже в предисловии к «Братьям Карамазовым» о нем сказано: «…не только чудак “не всегда” частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого…» [Достоевский, т. 14: 5]. Повествователь «Братьев Карамазовых» замечает об Алеше, что «всякий чуть-чуть лишь узнавший его тотчас, при возникшем на этот счет вопросе, становился уверен, что Алексей непременно *из таких юношей вроде как бы юродивых…*» (курсив мой. — *С. К.*) [Достоевский, т. 14: 20]. Герой «Сна смешного человека», начав требовать от обитателей счастливой планеты, чтобы они распяли его на кресте за то, что он «развратил их всех», констатирует: «Но они лишь смеялись надо мной и *стали меня считать под конец за юродивого*» (курсив мой. — *С. К.*) [Достоевский, т. 25: 117]. И Зосима, и Алеша связаны со «смешным человеком» и в целом ряде других моментов. Все эти герои воплощают собой инвариант «чудака», «смешного человека» и мнимого «юродивого», ранее представленный в образе князя Мышкина.

Детальное прослеживание внутреннего сродства Зосимы, Алеши и даже Ивана со «смешным человеком» позволяет вычленить некоторые сквозные мотивы и, соответственно, узловые моменты в становлении у позднего Достоевского как концепции христианского обновления мира, так и особенностей ее художественного

воплощения. При таком сопоставлении становится более понятно, почему христианская сотериология писателя, тесно соприкасаясь с соловьевским и славянофильским идеалами «вселенской Церкви» (см.: [Кибальник]), одновременно обнаруживает свой вполне земной и гуманистический характер. Вопреки авторитетному мнению М. М. Бахтина, господствует в «Сне…» не «античный», а «христианский дух» (ср.: [Бахтин: 421]). Понять содержание этого «фантастического рассказа» можно только с учетом художественного переосмысления Достоевским христианских концептов «грехопадения», «искупления», «земного рая» и «спасения».

Список литературы:

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Э, 2017. — 637 с.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
3. Кибальник С. А. Идеал «вселенской Церкви» в романе «Братья Карамазовы» (Ф. М. Достоевский и Вл. С. Соловьев) // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева. — М.: Водолей, 2018. — С. 272–286. (Рус. лит. и философия: пути взаимодействия; Вып. 2).

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90002 («Проблемы текстологии и поэтики романного творчества Ф. М. Достоевского»).

Евгения Сергеевна Куйкина
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
egene@list.ru

Пьянство как грех в критике, публицистике и творчестве Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, пьянство, бражничество, античная и христианская традиции, Платон, Ксенофонт, Плиний Старший, Евангелие

Античной литературе известен мотив пира, симпосиума, застольных бесед философов. На симпосиумах мудрецы обсуждали вопросы истины, добра и красоты (например, «Пир» Платона и «Пир» Ксенофонта). Платон в «Законах» излагает порядок проведения симпосиумов и поясняет, что для того, чтобы гость мог свободно открыть свою душу, свои мысли, ему предлагалось вино. Вино было способом испытать друг друга, так как, выпив вино, человек, по словам Платона, становится невоздержанным в словах, точно он мудр, без страха говорит и делает все, что ему годно.

Для античного человека понятна была пословица «In vino veritas» — истина в вине (Плиний Старший «Естественная история», XIV, 28, 22), однако понятие истины в античном понимании было ограничено рамками земного бытия, конечности человеческой жизни и не было связано с вечностью.

Античная литература также была знакома с образом вина как верным помощником для забвения всех печалей и панацеей от всех жизненных неурядиц (Алкей, Феогнид). В «Одах» Горация перед читателем рисуются встречи друзей за чашей Фалернского вина (Od., II, 3). Образ погреба с запасами вина был признаком земного благополучия и богатого наследства (Od., II, 14). «Carpe diem» (Od., I, 11) — лови день, «Eheu fugaces, Postume, Postume, labuntur anni…» (Od., II, 14) — то есть годы бегут, жизнь скоро закончится, — увещевает своих читателей Гораций.

Главная печаль античного человека — конечность его земного существования, неминуемость смерти. Античная мысль искала пути преодоления ограниченности земного бытия в философии, религии. Дионисийские мистерии в честь бога виноделия и плодородия Диониса были поиском божественного начала в жизни. Вино на празднике Диониса было способом приблизиться к природе, слиться с нею, прийти в исступление и через это найти мистическую связь с божеством. Однако на празднике Диониса упивание вином влекло помрачение рассудка, «расчеловечение» людей и возвращение их в царство бессловесных [Мень].

Христианство открыло античному миру новое понимание жизни, открыло путь к истине, подарило бессмертие. Для христианства характерно отношение к вину как благословению Божию, ведущему к радости. Вспомним Брак в Кане Галилейской. «…Вино <…> веселит сердце человека» (Пс. 103:15). Вино не делает человека шутом, не унижает его достоинства. Однако христианство предостерегает: «…Не упивайтесь вином, от которого бывает распутство» (Еф. 5:18).

Герои произведений Достоевского — люди Нового Завета, но в их жизни сочетаются две традиции: античность и христианство. В 1864 г. Достоевский замыслил повесть «Пьяненькие», героями которой должна была стать и семья Мармеладовых. Сюжетная линия неосуществленного произведения полностью вошла в «Преступление и Наказание». Во второй главе романа мы видим беседу о вечных вопросах в трактире. Пьяный Мармеладов излагает свою философию пьянства и свое видение Евангелия. На Страшном Суде Господь сядет на престол и будет судить народы. Раскаивающийся Мармеладов надеется на Божью милость, верит, что Господь не отринет его. Люди в распивочной смеются над Мармеладовым и ругаются, однако и они на время замирают и замолкают, когда Мармеладов рисует картину Страшного Суда.

Достоевский устраивает встречи героев в трактире, сводит героев за столом в распивочной. По аналогии с античным симпосиумом за столом происходит испытание человека, открытие его сущности. Так же и Свидригайлов в трактире рассказывает о себе, о том, почему он пьет, о разврате и женщинах. Свидригайлов усомнился в вечной жизни, в Царствии Небесном, и потому жизнь его потеряла смысл. Душа его, лишенная подлинно высокого, Божественного, приняла ужасающие формы греха. Обреченность

Свидригайлова на смерть Достоевский показывает в сцене его самоубийства с помощью образа Ахилла, античного героя, знающего о своей ранней гибели и о невозможности изменить судьбу.

Над темой пьянства Достоевский задумывался на страницах журнала «Гражданин», где встречаются такие заметки: «Поражающие население несчастья: пожары, болезни и пьянство» (1873. № 1), «Пьянство, как видно, есть главный двигатель к преступлениям» (1873. № 2), «Общество для противудействия чрезмерному распространению пьянства» — статистика преступлений в Петербурге 1872 г. на фоне злоупотребления алкоголем (1873. № 3). На страницах «Дневника Писателя» Достоевский показывает жестокость, которую неизменно несет пьянство, и размышляет о России и ее судьбе. В романе «Братья Карамазовы» писатель устами старца Зосимы указывает пути преодоления пьянства: удаление от плохих компаний, закрытие питейных домов, труд и молитва. Бог претворил воду в вино на Браке в Кане Галилейской. Вино было дано человеку, чтобы быть веселым, но не посмешищем. В этом — отличие понятий бражничества как веселья на пиру [Кунильский] и пьянства как греха.

Тема «пьяненьких», проблема пьянства, бывшая неизменно в сфере интересов Достоевского, возникавшая как на страницах его художественных произведений, так и в публицистическом дискурсе, должна рассматриваться не только в традиционно христианском, но и в античном контексте.

Список литературы:

1. Кунильский Д. А. Тема бражника у Ф. М. Достоевского и К. Аксакова // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. — Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 6. — С. 180–190 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1430312142.pdf (01.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2011.315
2. Мень А. В. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. — М.: Слово, 1992. — Т. 4: Дионис, Логос, Судьба: греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра. — С. 40–45.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90037 («Достоевский и античность»).

Евгения Петровна Литинская
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической
филологии, русской литературы
и журналистики,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
litgenia@yandex.ru

Проблема «античность и христианство» в Пушкинской речи Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, А. С. Пушкин, античность, христианство, риторический язык, всемирность, калокагатия

Пушкинская речь Ф. М. Достоевского рассматривается в русле современных исследований рецепции античного наследия в творчестве писателя. *Цель* работы — прокомментировать античный и христианский контекст в постижении А. С. Пушкина Достоевским.

Речь о Пушкине стала событием. По словам И. С. Шмелева, «Достоевский открыл нам Пушкина» [Шмелев: 500]. Важно, что Достоевский дает «всемирный» взгляд на русского поэта. Н. В. Гоголь писал, что «Пушкин есть явление чрезвычайное, и, может быть, единственное явление русского духа…» [Гоголь: 83]. Достоевский, цитируя Гоголя, добавляет: «и пророческое» [Достоевский: 136]. «Всемирная отзывчивость», «всечеловечность», «всемирность» как главные черты пушкинского гения (определение Достоевского) перекликаются с древнегреческими представлениями о человеке, как о микрокосме, в котором отражается вселенная.

«Народность» Пушкина Достоевский видел в его таланте отмечать «самую глубь нашей сути»: явление в его творчестве образа «русского скитальца, страдальца» (Алеко, Онегин), которому необходимо «всемирное счастие» (генезис этого типа, несомненно, в христианской парадигме), и женского положительного образа (Татьяна) — «это тип положительной красоты, это апофеоза русской женщины» [Достоевский: 140]. Понимание красоты в этическом аспекте сопоставимо с древнегреческим понятием калокагатии (καλοκαγαθία).

Достоевский определяет особую роль русского человека, акцентируя его православную сущность: «…Назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. <…> стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев <…> и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» [Достоевский: 147–148].

Задача исследования — раскрыть идею синтеза античных и христианских начал мировой цивилизации в речи о Пушкине Ф. М. Достоевского.

Список литературы:

1. Гоголь Н. В. Несколько слов о Пушкине // Гоголь Н. В. Арабески / изд. подгот. В. Д. Денисов. — СПб.: Наука, 2009. — С. 83–87. (Сер. «Лит. памятники»)
2. Достоевский Ф. М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26. — С. 136–149.
3. Шмелев И. С. Мученица Татьяна // Шмелев И. С. Собр. соч.: в 5 т. — М.: Русская книга, 1998. — Т. 2. — С. 496–502.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90037 («Достоевский и античность»).

Ирина Олеговна Манина

магистр филологии,
старший преподаватель кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)

redkiyvid1991@mail.ru

Античность и христианство в сознании Мити Карамазова*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Митя Карамазов, античность, христианство, дионисийство

Одним из ярчайших образов романа «Братья Карамазовы», несущим в себе черты как античного, так и христианского начал, является образ Мити — Дмитрия Карамазова.

Конфликт и соседство античного и христианского мировосприятия задан Достоевским в самой номинации героя. Многие имена, которые мы воспринимаем как типично христианские, имеют античные — греческие или латинские — корни. Так и имя Дмитрий имеет древнегреческое происхождение: Δημήτριος — значит «посвященный Деметре», «земледелец». Это посвящение языческой богине земледелия и плодородия. Он близок к земле, а значит, природен, следует своей натуре и не изменяет ей. Жертвенный путь Мити подчеркивает христианская семантика его имени: великомученик Дмитрий Солунский принял мученическую смерть во времена Древнего Рима, а святой грузинский князь Дмитрий имеет прозвище Самопожертвователь. «Царственность» этого имени поддерживает и русский святой князь Дмитрий Донской, начавший освобождение Руси от ордынского ига. Двойственность имени Дмитрия поддерживается и двойственностью его натуры: буйная и необузданная, стремящаяся к борьбе, и одновременно — погруженная в утопические детские мечты и готовая принять свою суровую судьбу. Он не задумывается о последствиях своих поступков, твердо уверен в своей правоте, сиюминутно принимает важные решения. Высказывания Дмитрия и образ его жизни подсказывают нам, что он идет по дионисийскому пути, отрицая разумное и гармоничное аполлоническое начало. В Мите нет никакой гармонии: он то борец с действительностью, то беззащитный ребенок перед

ней. В то же время именно этому герою старец Зосима, встав на колени, отдает земной поклон — признает его самым страдающим из всех, правда, не сейчас, а в будущем.

Предметом нашего анализа является также речь Мити, полная отсылок как к евангельским текстам, так и к античности. Е. П. Литинская и Н. Г. Шарапенкова отмечают, что Митя сравнивает себя с Диогеном в стремлении найти настоящее благородство [Литинская, Шарапенкова]. Мотивная структура в создании образа Мити обращает нас как к античному, так и к христианскому контекстам. Мотивы мытарств и вины, страдания и следующего за ним очищения создают христианский сюжет романа, в то время как мотивы буйства, рока, борца снова отсылают нас к античной традиции.

Итак, в сознании Мити Карамазова прослеживаются черты и почитателя Диониса, и христианина, проходящего путь очищения через страдание. Он идет страдать за других, будучи невиновным в убийстве отца, но это не отменяет многих других «вин» Дмитрия перед окружающими, которые произошли как бы независимо от него. Несмотря на это Дмитрий чувствует себя виновным и принимает наказание как искупление и спасение. В образе Мити античность и христианство сосуществуют вместе, создавая образ «раздвоенного» человека — буйного неистового язычника и кроткого страдающего христианина.

Список литературы:

1. Литинская Е. П., Шарапенкова Н. Г. Реминисценции античности в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: к постановке проблемы // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. — 2019. — № 7 (184). — С. 56–61 [Электронный ресурс]. — URL: http://uchzap.petrsu.ru/files/redaktor_pdf/1572439524.pdf (01.05.2020). DOI: 10.15393/uchz.art.2019.3

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90037 («Достоевский и античность»).

Ася Константиновна Михайлова
магистрант кафедры русского языка
Института филологии,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
koshman.asya@yandex.ru

Библеизмы в «Дневнике Писателя» 1876 года (лингвистический аспект)*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Дневник Писателя» 1876 г., публицистика, интертекстуальность, Священное Писание, библеизмы, крылатые выражения

Интертекстуальность произведений Достоевского, в том числе разнообразные аспекты отражения Библейского Слова в творчестве этого великого христианского писателя и мыслителя, не раз становились предметом исследования как советских, так и современных литературоведов (Д. С. Лихачев, 1974; Р. Г. Назиров, 1976; Б. Н. Тихомиров, 1996, 2017 и др.). *Целью данного доклада* является попытка рассмотреть выявленные интертекстуальные связи поздней публицистики Ф. М. Достоевского с Библией с лингвистической точки зрения, не затрагивая текстологических и литературоведческих проблем (выявление источников библеизмов, аналитическое комментирование, раскрытие художественной функции и приемов творческого использования писателем библейских интертекстов, интепретация — см. об этом: [Тихомиров: 788–789]), а также выявить особенности выделенных единиц, используемых в авторском тексте.

Источником исследования послужил текст первого отдельного прижизненного издания «Дневника Писателя» 1876 г. (тип. В. В. Оболенского, 1877 г.), *материалом* для наблюдения стали мотивы, образы, реминисценции, аллюзии, точные и неточные цитаты, парафразы и контаминации выражений Священного Писания, используемые Ф. М. Достоевским.

Методом работы на первом этапе стало выделение единиц цитирования и мотивов при составлении аннотированного именного указателя к «Дневнику Писателя» 1876 г. Для этого были привлечены научные работы таких исследователей, как В. А. Туниманов, Н. Ф. Буданова, О. Меерсон, Н. Г. Михновец, Т. А. Касаткина,

М. Г. Луннова, Е. Н. Прибытько, С. Оноприенко, В. Ф. Молчанов («Оптико-электронная реконструкция авторских маргиналий Ф. М. Достоевского» — Тобольск, 2017) и Б. Н. Тихомиров — в том числе такие его обобщающие работы как «Отражения Евангельского Слова в текстах Достоевского. Материалы к комментарию», «Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского» (Тобольск, 2017).

Количественный анализ крылатых выражений опирался на данные Национального корпуса русского языка, а также на «Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений» В. В. Серова, включающий более 4 000 статей (М., 2003) и «Фразеологический словарь русского языка» Е. Н. Телия (М., 2010). В основу лингвистического анализа библеизмов была положена классификация М. Г. Лунновой [Луннова], разделяющая их по происхождению, по типу спорной этимологии, по степени фразеологической слитности, а также по эквивалентности той или иной части речи. Определение термина «библеизм» представлено в лингвистической научной среде различными вариантами. Для ограничения терминологической неточности вслед за многими лингвистами под термином «библеизм» мы понимаем фразеологические единицы (А. В. Григорьев, 2007; Н. М. Иванова, 2007; А. П. Корнеева, 2009 и др.) и крылатые выражения (С. П. Белокурова, 2010).

Текст «Дневника Писателя» 1876 г. содержит 82 варианта зарегистрированных библейских интертекстов. Среди них были выделены клишированные фразеологические конструкции, т. н. крылатые выражения, с точки зрения лингвистики «нерелевантные» их исконному контексту, широко и «как будто вне прямой соотнесенности с текстом Священного Писания» используемые писателем как в художественном творчестве, так и в публицистике, однако в плоскости литературоведческой интерпретации «как бы *балансирующие* на грани между профанным и сакральным значениями», актуализирующими в заурядном речевом клише «дремлющие» евангельские смыслы [Тихомиров: 893–895] («*вѣра безъ дѣлъ мертва*»; «*не единымъ хлѣбомъ бываетъ живъ человѣкъ*»; «*я слишкомъ понимаю “злобу дня”*»; «*у насъ будущее “темна вода”*», «*фабричнымъ развратомъ, котораго не зналъ Содомъ*» и др.). К группе крылатых выражений с совершенно утраченной в понимании современных носителей языка библейской этимологией относятся такие, как «*сделать себе имя*», «*как один человек*» и под.

Если посмотреть, как распределяются выделенные библеизмы по книгам Священного Писания, то окажется, что бо̀льшая часть образов восходит к Новому Завету, и только четыре — к ветхозаветным сюжетам (при этом три из последних являются крылатыми выражениями): «*Я самъ первый возрадуюсь, когда раскуютъ мечи на орала*» (*перековать мечи на орала*; Ис. 2:4), «*Содомъ*» (*Содом и Гоморра*); *вавилонская башня* (Быт. 11:1–9); «*темна вода*» (*«темна̀ вода во облацѣх»*; Пс. 17:12). Наиболее частыми источниками цитирования и заимствования становятся мотивы Апокалипсиса, предания о Христе и блуднице, наставления Иисуса к 12 апостолам, Нагорной проповеди.

Исследование текста «Дневника Писателя» подтвердило утверждение исследователя, что «библейские языковые клише, библейские образы, библейские идеологемы органично и свободно входят в речь Достоевского, определяя своеобразие его <…> публицистического дискурса» [Тихомиров: 868]. Выделенные группы библеизмов используются автором в различной степени стилизации: от «слитности» с текстом, маскирующей истинный смысл выражения и содержание контекста, до прямого цитирования библейского текста, использования контаминаций различных стихов. Лингвистический анализ библеизмов указывает на сложность восприятия современным читателем текстов с использованием крылатых выражений и фразеологизмов, которые утратили мотивированность и ассоциативную связь с библейским текстом, а также подвержены авторскому изменению формы с сохранением ядра значения. Данное заключение определяет степень скрытости второго плана содержания, а также сложность интерпретации контекста, в рамках которого используются такие выражения.

Список литературы:

1. Луннова М. Г. Библеизмы в современном русском языке // Известия Пензенского гос. пед. университета им. В. Г. Белинского. — 2008. — № 9 (13). — С. 40–45 [Электронный ресурс]. — URL: https://vivliophica.com/articles/linguistics/641321 (01.05.2020).
2. Тихомиров Б. Н. Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского // Евангелие Достоевского: в 3 т. — Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017. — Т. 2. — С. 787–938.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90029 («Проблемы текстологии публицистики Достоевского (1873–1881)»).

Анна Юрьевна Нилова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
annnilova@yandex.ru

Концепция европейской культуры в «Дневнике Писателя» Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: античность, христианство, «Дневник Писателя», Ф. М. Достоевский, А. С. Пушкин, европейская культура

Античная и христианская культурные традиции проникали в сознание Достоевского с первых лет его обучения: с матерью он читает Священное Писание, с отцом — изучает латинский язык. *Целью* доклада является уточнение концепции европейской культуры в «Дневнике Писателя».

В «Дневнике Писателя» автор откликается на актуальные вопросы европейской политики, такие как освободительная борьба балканских славян и Русско-турецкая война 1877–1878 гг., Франко-германская война, политические процессы в Италии и деятельность папы Пия IX, пытается осмыслить роль и место России в решении европейских вопросов.

Размышляя об истории развития христианства, Достоевский приходит к выводу, что разделение церквей стало трагедией для Европы, и неоднократно повторяет, что римско-католическая церковь, попытавшись воплотить римскую идею всемирного государства, «не задумавшись, продала Христа за земное владение» [Достоевский; т. 22: 88], Папа Римский не только заменил собой Бога на земле, но и присвоил светскую власть, вместе со всеми ее карательными институтами. Православная же церковь, в отличие от католической, в основу всемирного единства кладет братскую любовь.

Одним из источников таких размышлений Достоевского стала, вероятно, полемика Чаадаева и Пушкина о русской истории и рассуждения последнего о благотворном влиянии на русскую культуру русского православного духовенства, которое, в отличие от римского, зависело от «единой власти», но «всегда было посредником

между народом и государем как между человеком и божеством» и не подменяло собой Бога [Пушкин: 17].

Вслед за Пушкиным Достоевский воспринимает античную и христианскую историю Европы как единый непрерывный процесс, синтез, родившийся из двух противоположных начал, и в наиболее четкой и законченной форме излагает эту мысль в ответе на возражения А. Д. Градовского по поводу «Пушкинской речи»: «Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил Богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа. Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь — римское право и государство» [Достоевский; т. 26: 169].

Описывая «встречу» языческой античности и христианства, Достоевский говорит не об Аполлоне как одном из богов олимпийского пантеона, а об Аполлоне Бельведерском — одном из самых совершенных произведений античного искусства. В понимании автора «Дневника Писателя» встреча и взаимопроникновение античности и христианства — это не только встреча церкви и государства, но и соединение и взаимопроникновение телесного и духовного идеалов, которые породили европейского человека и на основе античной экклесии создали христианскую общину.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1993.
2. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 19 т. — М.: Воскресенье, 1996. — Т. 11. — 595 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90037 («Достоевский и античность»).

Елена Анатольевна Осокина
кандидат филологических наук,
научный сотрудник,
Институт русского языка
им. В. В. Виноградова,
Российская академия наук
(Москва, Российская Федерация)
lenazar@yandex.ru

Новозаветная апофатика у Достоевского*

Ключевые слова: катафатика и апофатика, обыденное и сакральное, «взрыв культуры» и универсальный гений, двоемирие, текст и подтекст, прецедентный текст, художественный прием и вдохновение, Достоевский

Творческое наследие Ф. М. Достоевского не является в прямом смысле предметом богословия, но может рассматриваться как путь православной теологии, как его художественное воплощение. Чтение и осмысление текстов Достоевского, особенно «пятикнижия», позволяет говорить об их миссионерской роли в процессе воспитания души. О том, что чтение художественных произведений Достоевского приводит человека к вере в Бога, к православию, говорят многие читатели. Почему и как это происходит — вот вопрос, который всегда занимал и будет занимать внимание исследователей и проницательных читателей. Многочисленные исследования специалистов и отзывы читателей, прямо противоположные друг другу (см. об этом: [Осокина]), говорят о нетривиальности источника и гениальности автора, создавшего текст, который превосходит сам себя по внешней красоте и скрытой глубине. Провиденциальности авторского слова отвечают слова в Евангелии от Матфея (10: 19–20): «Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас».

В тексте романа «Братья Карамазовы», состоящем из двух пластов — внешнего, обыденного и внутреннего, смыслообразующего, — существуют явные, видимые авторские приемы доказательства Божественного промысла и неявные, скрытые, но ощущаемые или узнаваемые сквозь бытописание «непознаваемой и неименуемой сущности Бога» [Лосский]. Этими приемами являются особая лексика, особый паратаксис, особый строй произведения, особый подбор прецедентных текстов, параллелизм, опирающийся на символ, объективное представление о Боге и созданном Им мире, представленное диалогично

в позициях героев произведения и развитии действия. Такие приемы могут быть восприняты как апофатическая теология в художественном тексте.

Некоторые позиции апофатического доказательства:

1. парадокс (отвержение Бога или Его домостроительства приводит к Богу);
2. опровержение ада — того, что не с Богом;
3. как и в Евангелии — отсутствие брани и смерти въяве;
4. двойственность и богоборчество;
5. отсылка к евангельскому сюжету искушения Христа;
6. схождение во ад и воскресение как подтекст;
7. буквализация апофатики как безмолвие Пленника в поэме Ивана;
8. «план-схема» романа в виде канона как гимнографической формы;
9. превосходство Божественной благодати перед ветхим законом в авторском предпочтении…

Степень открытости или закрытости для видения и понимания авторских приемов в разные времена и для разных читателей различны, но «в безмолвии апофатики ученый услышит негромкий голос истины и передаст услышанное людям. Так отрицательное познание (познание не через прямо называемое, неявное. — *Е. О.*) непостижимым путем перейдет в положительное» [Тростников], потому что автор «пятикнижия» является «гением искусства», по словам В. Набокова [Набоков: 438].

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1992.
2. Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/apofaticheskoe-bogoslovie (19.01.2020).
3. Набоков В. Лекции по русской литературе. — М.: Независимая газета, 1996. — 438 с.
4. Осокина Е. А. Любить или не любить Достоевского (наблюдения над чтением и восприятием текста) // Слово Достоевского 2014. Идиостиль и картина мира: коллективная монография / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова; под общ. ред. Е. А. Осокиной. — М.: ЛЕКСРУС, 2014. — С. 419–428.
5. Тростников В. Апофатика — основной метод науки XXI века [Электронный ресурс]. — URL: https://pravoslavie.ru/736.html (19.01.2020).

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90025 («Лингвистическая модель идиостиля Достоевского: корпусные технологии в изучении художественного текста»).*

Александр Владимирович Отливанчик
специалист Web-лаборатории,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
AlexOt@yandex.ru

Ф. М. Достоевский — рецензент работы Д. И. Ростиславова «Наши монастыри, их богатство и получаемые ими пособия»*

Ключевые слова: Д. И. Ростиславов, хозяйственная деятельность монастырей, библиографический отзыв, полемика, атрибуция, черновой автограф

Библиографический отзыв «Наши монастыри (журнал “Беседа” 1872 г.)» (Гражданинъ. 1873. № 4) до 1980 г. не включался в собрания сочинений Ф. М. Достоевского и недостаточно изучен исследователями творчества писателя. Единственной работой, специально посвященной этому журналистскому произведению Достоевского, является словарная статья Н. Ф. Будановой в справочнике «Достоевский: Сочинения, письма, документы» [Буданова]. Анонимная серия статей «Наши монастыри, их богатство и получаемые ими пособия» (Бесѣда. 1872. №№ 3–8, 10, 11), которую рецензировал Достоевский, не была атрибутирована. Сохранившиеся в архиве романиста подготовительные материалы к библиографическому отзыву «Наши монастыри…», в том числе его черновой автограф, не рассматривались в плане изучения этапов работы Достоевского над замыслом данной публикации. Этими обстоятельствами определяются актуальность и цели настоящего исследования.

Авторство серии статей «Наши монастыри…» в журнале «Беседа» устанавливается на основании сопоставления текста публикации с текстом монографии Д. И. Ростиславова «Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей» (СПб., 1876) при использовании справочных изданий конца XIX — начала XX в. [Беседа…], [Давидович]. Сопоставление текстов показывает, что анонимная публикация «Беседы» представляет собой первоначальный вариант названного исследования Д. И. Ростиславова, дополненный и исправленный автором впоследствии, при подготовке отдельного издания работы. Атрибуция серии статей «Наши монастыри…» Д. И. Ростиславову — бывшему профессору С.-Петербургской духовной академии, деятельно участвовавшему в подготовке реформы

духовных учебных заведений в России (конец 1860-х гг.), активному сотруднику ряда либеральных изданий («Вестник Европы», «Церковно-Общественный Вестник») — позволяет рассматривать критический отзыв Достоевского-библиографа на анонимное выступление ученого на страницах «Беседы» в контексте полемики, которую журнал «Гражданин» вел с либеральными публицистами по церковным вопросам.

Целью исследования Д. И. Ростиславова «Наши монастыри…» было обратить внимание русского общества на чрезмерное, по мнению ученого, материальное богатство монастырей, обличить «безполезное или накопленіе, или затрачиваніе» монахами «денегъ, подаваемыхъ во имя Божіе», указать на порочность практики казенных пособий монастырям (они являются «дѣломъ <…> противоестественнымъ», «профанаціей священныхъ обѣтовъ») (Бесѣда. 1872. № 11. С. 64, 80). При подборе фактического материала для исследования автор отдал решительный перевес фактам, дискредитирующим русское монашество; последнее рассматривается им как «корпорація», которая «можетъ и не существовать, и общество отъ этого не разстроится» (Там же. С. 70). По замечанию Достоевского, анонимный сотрудник «Беседы» видел в монашеской жизни, прежде всего, «жирно награждаемую праздность».

Тенденциозность серии статей «Наши монастыри…», бесцеремонность их автора в подсчете величины чужих доходов, его утилитарный взгляд на миссию монашеских обителей при фактическом игнорировании религиозно-нравственного, воспитательного значения монастырей в жизни русского народа обусловили подчеркнуто критический характер отзыва Достоевского [Буданова]. Написанию отзыва предшествует отметка в записной тетради романиста «Просвирку сосчитали», являющаяся откликом на педантично проделанную Д. И. Ростиславовым поверку величины дохода Троице-Сергиевой лавры от продажи просфор, имевшую цель уличить духовное начальство обители в сокрытии части дохода. Сравнение чернового автографа отзыва Достоевского на «Наши монастыри…» с окончательным текстом публикации показывает, что работа над отзывом велась писателем вплоть до постановки текста в журнальный номер. При доработке отзыва Достоевский стремился, с одной стороны, уйти от личных выпадов в полемике с неизвестным ему автором «Беседы», с другой стороны — максимально акцентировать

коренные недостатки рецензируемой публикации. Так, в окончательный вариант отзыва был внесен (и дважды повторен в тексте) упрек автору «Беседы» в полуправде, которая «хуже лжи»; там же появилось указание на «забытое» ученым духовно-нравственное значение монашеского подвижничества. Переработанный вариант исследования «Наши монастыри…», опубликованный Д. И. Ростиславовым в 1876 г., показывает, что высказанные Достоевским критические замечания не были приняты автором во внимание.

Список литературы:

1. Беседа // Энциклопедический словарь: в 82 т. / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — СПб., 1892. — Т. 6. — С. 629–630.
2. Буданова Н. Ф. Наши монастыри (журнал «Беседа» 1872 г.) [Комментарий] // Достоевский: сочинения, письма, документы: словарь-справочник. — СПб.: Пушкинский Дом, 2008. — С. 222.
3. Давидович И. Ростиславов, Димитрий Иванович // Русский биографический словарь. — Пг., 1918. — Т. [17]. — С. 165–167.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18–012–90029 («Проблемы текстологии публицистики Достоевского (1873–1881)»).

Татьяна Викторовна Панюкова

ведущий редактор Издательства,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
aurinko75@mail.ru

Ойли Олеговна Кипрушёва

магистрант кафедры русского языка и русской литературы филологического факультета,
Санкт-Петербургский государственный университет
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
kiprusheva.oili@yandex.ru

Библеизмы в структуре аннотированного именного указателя к «Дневнику Писателя» Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, библеизмы, ономапоэтика, аннотированный именной указатель, А. Л. Бем, «Дневник Писателя», текстология, интертекст

Одним из аспектов комплексного текстологического изучения поздней публицистики Ф. М. Достоевского является изучение поэтической ономастики писателя (символика личных имен, строение (напр., эвфония), принципы имятворчества, поиски прототипов, функции онимов в создании общей художественной картины произведения и даже вовлеченность имен в процесс авторской экзегезы). Другая неизменно привлекающая исследовательский интерес тема — Достоевский как христианский писатель и мыслитель. *Задача* данной работы находилась как бы на пересечении двух указанных проблематик: представить в виде свода имен все обнаруженные явные и скрытые обращения писателя к Библии, упоминания им имени Бога, Христа, христианских святых, творений Отцов церкви, современных ему реалий и деятелей (в контексте ведущейся околоцерковной полемики, самых острых вопросов тогдашнего церковного устройства) и под.

Необходимой преамбулой к данной работе стало выявление на материале «Дневника Писателя» 1873, 1876 и 1877 гг. абсолютно всех имен вымышленных героев, имен реальных лиц (политических деятелей, писателей, лиц из окружения Достоевского и пр.), названий литературных произведений, имен литературных и мифологических

героев, статей современной «Дневнику» прессы, явных и скрытых интертекстов (цитат, аллюзий и пр.). Конечная цель такого исследования — создание аннотированного именного указателя поздней публицистики Достоевского, совмещающего в себе функции обычных для справочного аппарата научного издания именных указателей и краткого комментария. Словарная структура была удачно избрана для организации такого обширного и разнородного материала еще А. Л. Бемом — инициатором и автором первого в истории русской литературы словаря подобного типа. В 1933 г. с участниками «Семинария по изучению Достоевского» при Русском народном университете в Праге он подготовил на материале художественных произведений писателя «Словарь личных имен у Достоевского» [Словарь личных имен] и позже, уже в одиночку, — непосредственно связанный с заявленным исследованием и еще менее известный исследователям-русистам «Словарь личных имен к “Дневнику писателя”» (издан посмертно в составе чешского сборника «О Достоевском», 1972). Из позднейших изданий схожего типа можно упомянуть один из разделов («Персонажи») энциклопедии Н. Наседкина «Достоевский» (М., 2003) — однако он включает сведения только об основных действующих лицах художественных произведений писателя (ок. 530), не являясь номенклатурным перечнем абсолютно всех онимов. Два словаря А. Л. Бема, с учетом критических к ним замечаний (объединение в одном списке имен разнородных материалов), стали нашими ориентирами в работе.

Наряду с малодоступностью до последнего времени самих изданий одной из причин неизвестности и невостребованности этих словарей стала гибридная структура, разрушающая их «методологическое единство», на что указывали позднейшие исследователи: «”Словарь личных имен у Достоевского” в итоге представляет собой материал двоякого рода: с одной стороны, это номенклатура имятворчества автора, а с другой — свод указаний на явные и скрытые цитаты во всем корпусе <…> текстов Достоевского» [Магидова b: 406] — «названная установка авторов Словаря размывает, если не разрушает вовсе единство справочного издания; затушевывает, смазывает цели, которые ставили перед собой исследователи *личных имен* в творчестве Достоевского <…> образует *внутри* “Словаря личных имен” своеобразный “Словарь интертекстов Достоевского”…» [Тихомиров: 247–248]. Однако

в этом же недочете был заложен огромный потенциал, «позволяющий при известном исследовательском усилии восстановить все обнаруженные составителями случаи интертекстуальности» и стать «незаменимым источником для комментирования» [Тихомиров: 248].

Поэтому, сохранив использованную еще А. Л. Бемом *методику* составления словаря (сочетание механической проработки всего корпуса текстов «Дневника…», вычленения, группировки и систематизации всех онимов с комментированием и исследовательской проработкой отдельных имен методом «мелких наблюдений» [Магидова а: 41]), включая, как и он, в состав указателя абсолютно все встречающиеся упоминаемые прямо и косвенно имена (относятся ли они к поэтической ономастике Достоевского или к интертекстуальности), — мы усложнили его структуру. Вместо единого перечня имена были распределены по следующим разделам: имена реальных лиц; имена героев произведений Ф. М. Достоевского; названия произведений Ф. М. Достоевского; имена героев русской и мировой литературы, мифологических персонажей; названия художественных произведений, литературно-критических статей, политических, экономических и философских трудов, произведений искусства (а) названных прямо; б) упоминаемых косвенно — в последний раздел входят все выявленные исследователями публицистики Достоевского скрытые цитаты, аллюзии, реминисценции и под.). Мы посчитали необходимым также выделить отдельно топонимы (в т. ч. микротопонимы вроде названия отелей, ресторанов, домов по именам их домовладельцев), а также, учитывая огромное количество откликов в публицистике писателя на современную ему прессу, т. н. гемеронимы (собственные имена органов периодической печати; термин Н. В. Подольской). При имени каждого реального лица стоит минимальный комментарий; при необходимости, краткий комментарий или цитата сопровождают и все выявленные скрытые интертексты, облегчая дальнейшее их использование для интерпретации и комментирования (в Словарях А. Бема вся эта проведенная огромная исследовательская работа была опущена и тем самым недоступна исследователям).

Материалом для Указателя были выбраны тексты прижизненных изданий «Дневника Писателя». Указатели составлены отдельно к каждому «Дневнику Писателя» (внутри идет градация по номерам выпусков — для *ДП1873*, и по месяцам — для *ДП1876* и *ДП1877*) —

таким образом было преодолено еще одно существенное неудобство практического применения первого «Словаря» по «Дневнику Писателя», где имена были даны нерасчлененно.

Уже в процессе работы над составлением такого Указателя стала очевидна потребность в создании еще одной, специальной, рубрики, включающей в себя по видимости разнородный материал (имена и реальных лиц, и героев произведений, в т. ч. персонажей библейских текстов (*Бог, Иегова, Христос, Мессия, Богородица, Дева Мария, Аллах, Магомет, Адам, Сим, Хам, Фрол, Лавр, Иуда*; *протопоп Аввакум, игумен Даниил, пастор Бонекетберг*), и упоминания названий священных и святоотеческих текстов (*Библия, Коран, Четьи-Минеи, Жития святых*), и прямые ветхо- и новозаветные цитаты (причем, из-за явного их превалирования, были отдельно выделены обращения к Евангелиям и к Апокалипсису), и их иногда достаточно сложные контаминации, и аллюзии к библейским текстам (*Вавилонская башня, афетово племя*), не всегда очевидные, и геортонимы (названия церковных праздников: *Пасха, Рождество*), и пр.), объединенный именно христианской проблематикой. Выделенные в такую отдельную рубрику они составили достаточно существенную часть Указателя. Выявленный, систематизированный и снабженный минимальным необходимым комментарием такой первичный материал может стать надежным подспорьем для дальнейших исследовательских интерпретаций.

Если сравнивать словарь имен, составленный на основе художественных произведений писателя, с ономастиконом Достоевского-публициста, то, как указывал уже А. Л. Бем, в последнем будут превалировать имена реальных лиц и интертексты, демонстрируя необычайную широту интересов этого «гениального читателя». Иногда даже не сам факт упоминания определенного лица, а количество этих упоминаний — показательно: так, в контексте интересующей нас тематики серьезная полемика, завязавшаяся у Достоевского по историко-церковным вопросам с Н. С. Лесковым (писателем, чье имя, по наблюдению А. Л. Бема, вовсе не встречается в произведениях художественных), привела к тому, что значительное место в Указателе занимают упоминания «свящ. Касторского» и «Псаломщика» (псевдонимы Н. Лескова). Дополняют указанную тему во множестве встречающиеся на страницах «Дневника Писателя» 1873 г. прямые и косвенные отсылки к названиям современных публицистических

и художественных произведений («Vie de Jésus» Ж.-Э. Ренана, «Дьячок. Рассказ в приятельском кругу» М. Сакса-Недолина, «Запечатленный ангел», «О певческой ливрее (Письмо в редакцию)», «Холостые понятия о женатом монахе» Н. С. Лескова, «Записки причетника» М. А. Марковича).

Представляемый Аннотированный именной указатель «Дневника Писателя» в целом может стать как дополнением поэтического ономастикона Достоевского, так и необходимой составляющей при текстологическом изучении поздней публицистики писателя. Выделенные же в отдельную рубрику библейские интертексты, а также все обращения к имени Христа, Бога, именам святых и под. могут стать подспорьем для исследования этой специальной многоаспектной темы в публицистическом дискурсе писателя.

Список литературы:

1. Магидова М. Пражские сборники «О Достоевском» // О Достоевском: сб. ст. под ред. А. Л. Бема. Прага 1929/1933/1936. — М.: Русский путь, 2007. — С. 9–47. (a)
2. Магидова М. «Словарь личных имен у Достоевского»: [комментарии] // О Достоевском: сб. ст. под ред. А. Л. Бема. Прага 1929/1933/1936. — М.: Русский путь, 2007. — С. 403–408. (b)
3. Словарь личных имен у Достоевского / сост. А. Л. Бем, С. В. Завадский, Р. В. Плетнев, Д. И. Чижевский // О Достоевском: сб. ст. / под ред. А. Л. Бема. Прага 1929/1933/1936. — М.: Русский путь, 2007. — Т. 2. — С. 288–361.
4. Тихомиров Б. Н. О практической ценности пражского «Словаря личных имен у Достоевского». Заметки по поводу публикации М. Магидовой // Достоевский и мировая культура: альманах. — СПб.: Серебряный век, 2006. — № 21. — С. 246–253.

[*]*Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90029 Достоевский («Проблемы текстологии публицистики Достоевского (1873–1881)»).*

Елена Юрьевна Сафронова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры общей и прикладной филологии, литературы и русского языка,
Алтайский государственный университет
(Барнаул, Российская Федерация)
esafr@mail.ru

Библеизмы в романе Ф. М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели»*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, роман «Село Степанчиково и его обитатели», аллюзии, библеизмы, евангельский текст

В фундаментальных работах Б. Н. Тихомирова «Отражения Евангельского Слова в текстах Достоевского. Материалы к комментарию» и «Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского» поставлены главные проблемы и обозначены перспективы комментирования библейских интертекстов в художественном творчестве и публицистике автора. Представляется бесспорным утверждение ученого о том, что «многие места Священного Писания Достоевский знал наизусть» [Тихомиров: 868], «Библия была не только объектом многолетних напряженных размышлений писателя, она была инструментом, языком его мысли. Библейские языковые клише, библейские образы, библейские идеологемы органично и свободно входят в речь Достоевского, определяя своеобразие его художественного или публицистического дискурса даже тогда, когда он пишет на темы, далекие от религиозной проблематики [Тихомиров: 112].

Б. Н. Тихомиров ставит проблемы необходимости создания типологии библейских интертекстов, дифференциации русских и славянских переводов Священного Писания, методики установления точности цитаты, описания семантической метаморфозы цитаты в художественном тексте Достоевского. Кроме того, ученый отмечает случаи библейской контаминации [Тихомиров: 833] (когда автор сопрягает в одном контексте разные библейские реминисценции), в том числе диффузной, в которой «контаминируются “параллельные” места синоптических Евангелий, содержащие одно и то же изречение Христа, но представленные в изложении Матфея, Марка или Луки в близких, но не тождественных формулировках»

[Тихомиров: 862]. При этом исследовательский фокус ученого сосредоточен главным образом на романах «великого пятикнижия», а «Село Степанчиково и его обитатели» прокомментировано явно недостаточно, выделено всего семь случаев евангельских интертекстов.

Очевидно, что в этом романе гораздо больше не только евангельских, а общебиблейских реминисценций, аллюзий, библеизмов, иронического переосмысления христианских философем. В связи с этим важными представляются не только лингвистические задачи описания всего корпуса библейских интертекстов произведения, но и литературоведческие задачи интерпретации: точная цитата или нет, из какого перевода Библии, принадлежит автору или персонажу, какую функцию выполняет, как реализуется ее значение в романном контексте, как осуществляется взаимодействие цитаты в художественной ткани произведения и т. д.

Поскольку роман «Село Степанчиково и его обитатели» комический, с преобладанием иронического или сатирического модусов, случаи точного цитирования Достоевским Библии встречаются крайне редко, чаще это реминисцентная игра, когда высокая патетика библейского текста вкладывается в уста противоположных персонажей, выполняя характеризующую функцию. Так, в речи Егора Ростанева библейская метафорика звучит органично, вызывая у читателя легкую улыбку над наивностью полковника. Напротив, из уст Фомы Опискина она воспринимается саркастически — за счет снижения библейских фразеологизмов и профанации христианских ценностей: «Помилуйте, полковник! разве платят другу иль брату деньгами — и за что же? главное, за что же? “На, дескать, ***возлюбленный брат*** мой, я обязан тебе: ты даже спасал мне жизнь: на тебе несколько ***иудиных сребреников***, но только убирайся от меня с глаз долой!”» (здесь и далее в цитатах выделено мной. — *Е. С.*) [Достоевский: 85]. Достоевский использует художественные приемы гиперболы и градации, создает параллель библейской (Мф. 26:14–16) и бытовой ситуации, актуализируя контекст предательства Учителя, что рождает комический эффект от сопоставления великого и микроскопического, высокого и пошлого.

В большей мере ироническое снижение высокой библейской образности и реминисценций представлено в авторской речи. Так, например, характеристика Егора Ильича строится на евангельских

аллюзиях: «Трудно было себе представить человека смирнее и на все согласнее. Если б его вздумали попросить посерьезнее довезти кого-нибудь версты две на своих плечах, то он бы, может быть, и довез; он был так добр, что в иной раз готов был решительно все отдать по первому спросу и поделиться чуть не последней рубашкой с первым желающим» [Достоевский: 5]. Очевидно, что это реминисцентная игра со строками Евангелия от Матфея: «И кто захочетъ судиться съ тобою, и взять у тебя рубашку, отдай ему и кафтанъ. И кто понудитъ тебя пройти съ нимъ одну версту, иди съ нимъ двѣ» (5:40–41) [Евангелие Достоевского: 11]. Однако в комическом романе даже христоподобный герой становится объектом авторской иронии: буквальное следование библейским заповедям практически приводит к потере права распоряжения своим имуществом, утрате свободы действий, в том числе выбора возлюбленной, заключения брака и т. д. В романе есть эпизод, в котором дядюшка делится с племянником Сережей подробностями ночного свидания с Настенькой: «— Поцеловали! в саду! — вскричал я, смотря в изумлении на дядю. — В саду, братец. Бог попутал!» [Достоевский: 113]. Это отсылка к Соборному посланию Иакова «Во время искушенія никто не говори: “Богъ искушаетъ меня”; ибо какъ самъ Богъ не искушается зломъ, такъ и не искушаетъ Онъ никого» (1:13) [Евангелие Достоевского: 363]. В данном случае Егор Ильич демонстрирует незнание основ христианского вероучения о при-роде Бога, источниках искушения и причинах греха, переосмысляя фразеологизм «бес попутал», который в Библии не встречается.

Роман погружен в более широкий пласт христианской культурной образности: крепостной крестьянин, способный противостоять тирании приживальщика и дать ему верную оценку имеет имя Гаврила, образованное от имени архангела — Гавриил. Имя Фомы Фомича — отсылка к образу библейского апостола Фомы неверующего, который не поверил в воскресение Христа, пока не увидел его своими глазами. Редупликация имени и отчества является приемом восходящей градации, с помощью библейского мифологического ключа подчеркивается истинная суть героя, сарказм писателя по поводу глубины и истинности его веры. В заглавии произведения использована лексема «обитатели», довольно частотная в Библии в значении «жители»: «…не стало обитателей в селениях Израиля» (Суд. 5:7), «наводившие страх на всех обитателей»

(Иез. 26:17), «умолкните, обитатели острова» (Исх. 23:2); «узнают все обитатели Египта» (Иез. 29:6); «гору, на которую Бог благоволит обитать» (Пс. 14:1) и др. В романе происходит обыгрывание христианско-символического контекста этого слова и однокоренных (обитать, обитель) с иронической модификацией.

Итак, библейский мифологический пласт романа придает событиям эпический размах и психологическую глубину, позволяет рассмотреть ситуацию тирана и жертвы, обманщика и обманутого как универсальные. Однако саркастическое снижение высокой библейской образности и несоответствие между видимостью и сущностью создают комический эффект.

Список литературы:

1. Тихомиров Б. Н. Отражения Евангельского Слова в текстах Достоевского. Материалы к комментарию // Евангелие Достоевского: в 3 т. — Тобольск, 2017. — Т. 2. — С. 109–786.
2. Тихомиров Б. Н. Задачи и принципы комментирования библейских интертекстов Достоевского // Евангелие Достоевского: в 3 т. — Тобольск, 2017. — Т. 2. — С. 787–938.
3. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972. — Т. 3. — 542 с.
4. Евангелие Достоевского: в 3 т. — Тобольск: Возрождение Тобольска, 2017. — Т. 1: Личный экземпляр Нового Завета 1823 года издания, подаренный Ф. М. Достоевскому в Тобольске в январе 1850 года. Факсимиле. Сибирская тетрадь. Факсимиле. Описание маргиналий Достоевского. — 620 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ и Кемеровской области № 20-412-420002 («Языковая личность в региональном социокультурном пространстве: режимы производства локального знания о жизни и творчестве Ф. М. Достоевского»).

Ольга Викторовна Седельникова
доктор филологических наук,
профессор Отделения русского языка,
Национальный исследовательский
Томский политехнический университет
(Томск, Российская Федерация)
sedelnikovaov@tpu.ru

Энхзая Вандан Шаркозине
PhD, ассистент кафедры русского языка
и литературы
Института славянской и балтийской
филологии,
Университет им. Лоранда Этвеша (ELTE)
(Будапешт, Венгрия)
zayavandan@gmail.com

Образ Ф. М. Достоевского во вступительных статьях к изданию венгерских переводов произведений писателя 1920-х гг.: особенности этнокультурной рецепции*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, этнокультурная рецепция, Венгрия, переводы, издательство «Реваи», вступительные статьи

1920-е гг. стали в истории венгерской рецепции Ф. М. Достоевского особым периодом. В это время неоднократно издаются романы писателя, большинство произведений малой прозы, ряд рукописных и биографических документов, выходит собрание его сочинений.

Подавляющее большинство произведений Достоевского в это десятилетие публикуется издательством «Реваи», которое реализует просветительский проект, предполагающий знакомство читателей с крупнейшими произведениями европейской прозы XIX в.

Статьи, предшествующие отдельным романам или томам малой прозы Достоевского, можно разделить на три группы. Первую представляют очерки историко-культурного характера, включающие информацию о жизни писателя, факты истории творческой деятельности, характеристику проблематики и поэтики произведений. Их авторами выступили А. Шёпфлин, А. Карпати, А. Юхас, А. Кунц — яркие представители венгерской критики того периода. Содержание статей формирует основу для читательской рефлексии

о произведениях писателя и его творческой биографии. Достоевский предстает в них художником, чье уникальное дарование определено глубокими связями с особенностями русской культуры, способностью к масштабным социально-философским обобщениям и уникальным личным опытом, обусловившим понимание страдания как важнейшей категории православной культуры. Авторы акцентируют особый подход писателя к изображению противоречий внутренней жизни и выделяют этноспецифические особенности его таланта, обусловившие уникальность его метода на фоне ярких представителей европейской литературы XIX в.

Другую группу формируют эссе, интерпретирующие философское содержание произведений писателя. К ним принадлежат статьи М. Фёльди и М. Мункачи, посвященные «Братьям Карамазовым» и «Запискам из подполья» в контексте других произведений Достоевского. Фёльди видит в итоговом романе писателя грандиозный обвинительный акт против современного человека, указывая на «путь великого и очищающего страдания», необходимости признания ценности терпения и смирения, которые возвратят душу падшего человечества к вечным нравственным ценностям как единственному верному пути выхода из тупиков современной цивилизации. М. Мункачи характеризует Достоевского как писателя, которому принадлежит заслуга преобразования «легкого развлекательного романа <…> в потрясающий, великий, монументальный эпос», в котором представлено масштабное изображение того, как идеи и ценности «большого города» деформируют человека и ведут его к гибели. Глубина проблемы в понимании автора эссе обусловлена амбивалентностью феномена города как продукта культуры и цивилизации, что обусловливает потребность обретения пути выхода из этой парадоксальной ситуации, которую, опираясь на опыт русской культуры, намечает Достоевский.

Последняя группа включает статьи Н. Апати Йолан, акцентирующие внимание на психологизме Достоевского. Она развивает психоаналитический подход к трактовке «Неточки Незвановой», «Преступления и наказания» и «Вечного мужа», публикации которых открывают ее статьи, и истории жизни русского романиста, что, с одной стороны, позволяет подчеркнуть уникальность Достоевского-психолога, а с другой, приводит к ряду искажений в трактовке событий личной жизни писателя и содержания произведений.

Важными элементами философии и эстетики Достоевского Йолан признает любовь и сострадание, которые определяют особый характер изображения героев и трактовке греха как великого несчастья.

Во вступительных статьях к собранию сочинений Достоевского складывается живой и выразительный образ писателя, поднявшего словесную культуру Европы на качественно новый уровень. Оценочный подход, характерный для ранней английской и французской рецепции, сменяется здесь попыткой выявления сути его особого таланта. Каждый из авторов выдвигает свои акценты, благодаря чему читатель вступает в диалог о Достоевском и может продолжить размышления сам. Разнообразие трактовок способствует реализации целей проекта издания первого собрания сочинений Достоевском: читатели узнают много нового о писателе и русской литературе и получают духовный импульс для преодоления трагического тупика, в который поставили венгерский народ итоги Трианонского договора.

Список литературы:

1. Dosztojevszkij összes munkái. — Budapest: Révai, [1921–1929].

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-512-23008 («Этапы и проблемы рецепции творчества Ф. М. Достоевского в венгерском культурном контексте»).

Светлана Анатольевна Скуридина
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского языка
и межкультурной коммуникации,
Воронежский государственный технический университет
(Воронеж, Российская Федерация)
saskuridina@yandex.ru

Евангельский код ономастического пространства романа «Бесы» Ф. М. Достоевского

Ключевые слова: ономастика, ономастическое пространство, евангельские аллюзии, Ф. М. Достоевский

Ономастическое пространство художественных текстов Ф. М. Достоевского необходимо рассматривать в контексте единства его творческого и жизненного пути, в связи с чем особую значимость при исследовании ономастической системы приобретает известный факт получения писателем Евангелия в подарок от жен декабристов по прибытии в Тобольск, ставший началом духовного преображения писателя.

В контексте романа «Бесы» имя *Марья*, выбранное Ф. М. Достоевским для жены Шатова, родившей ребенка не от мужа, вводит в повествование богородичный мотив: Шатов, подобно библейскому Иосифу, принимает жену и младенца. Нужно заметить, что и жену Ставрогина зовут *Марья*, и она якобы рождает ребенка, то есть тоже связана с образом Богородицы.

Антропоним *Николай Всеволодович Ставрогин* также может быть рассмотрен с точки зрения реализации евангельского кода. Фамилия *Ставрогин* вписывается в христианский хронотоп романа, так как события в «Бесах» начинают активно развиваться 12 сентября [Сараскина: 23], а праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, который в народе называют *Ставров день*, приходится на 14 сентября. Имя Ставрогина *Николай* соотносится с образом Николая Чудотворца. С одной стороны, в русском религиозном сознании происходит сближение образов Иисуса Христа и Николая Угодника, с другой, — полное их противопоставление: когда Бог умрет, Никола займет его место. Отчество Николая Ставрогина — *Всеволодович* — восходит к др.-русск. *вьсь*

‘весь’ и *волод*-: володѣти ‘владеть’. Таким образом, Николай Ставрогин — сын владеющего Вселенной; остается определить, кому она принадлежит. Ассоциативно отчество *Всеволодович* связано со словосочетанием *Владыка небесный* — Господь, но Николай Ставрогин — не Христос, он *Премудрый змий, филин, кровопийца, зверь*. В Священном Писании зверь — это антихрист, которого сатана наделяет властью: «И дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонились дракону, который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? и кто может сразиться с ним? И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно…» (Откр. 13:3–5).

Интересно замечание В. И. Земсковой относительно образа Ставрогина: «…сходство Ставрогина с Христом подобно искаженной мелодии <…>. Вроде аллюзии все евангельские, а получается не Евангелие, а анти-Евангелие, и проступают черты не Христа, а какого-то анти-Христа, антипода Христу…» [Земскова: 58]. У Ф. М. Достоевского был определенный стереотип антихриста, о котором в подготовительных материалах к роману «Подросток» он заметит: «…будущий антихрист будет пленять красотой» [Достоевский, т. 16: 363], а в подготовительных материалах к «Бесам» запишет: «Князь обворожителен, как демон» [Достоевский, т. 11: 175]. Данное высказывание соотносится с текстом романа «Бесы», где Ставрогин представлен как «писаный красавец, а в то же время как будто и отвратителен» [Достоевский, т. 10: 31].

Марья Лебядкина, поняв сущность Ставрогина, проклинает его, называя самозванцем: «Гришка От-репь-ев а-на-фе-ма!» [Достоевский, т. 10: 219]. С именем *Гришка Отрепьев* вводится в текст романа «Бесы» мотив отступничества, самозванства. Как известно, появление самозванцев на Руси воспринималось как пришествие антихриста.

Богоборческие стремления отражены в трехчастном антропониме *Степан Трофимович Верховенский*: личное имя *Степан* (греч. *Στέφανος* ‘венок, венец, корона, диадема’ [Суперанская: 302]), содержащее намек на атрибуты какого-либо верховного правителя, семантически коррелирует с фамилией, восходящей к апеллятиву *верховенствовать*, указывающему на преимущество героя относительно других и возможность управлять окружающими. Показательно в этом отношении и отчество *Трофимович*: *Трофим* из

греч. *Τρόφιμος* ‘кормилец, питающий’ [Суперанская: 313], ведь истинным кормильцем для христиан является Бог.

Кроме приведенных антропонимов, семантически значимыми для понимания романа «Бесы» являются топонимы: *Духово*, имение Гаганова, город *Спасов*, куда из Скворешников отправляется Степан Трофимович Верховенский, *Вознесенская* и *Богоявленская* улицы, названия которых путает Марья Шатова.

В творческой мастерской Ф. М. Достоевского имя собственное — это свернутый текст, правильное развертывание которого детерминировано читательским тезаурусом: имена собственные, проецируясь на евангельский текст, участвуют в создании вселенского хронотопа, события, происходящие в провинциальном городке и в имении Ставрогиных, вписываются в контекст истории всего человечества.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
2. Земскова В. И. Евангельские и былинные сюжеты в романе «Бесы» // Достоевский и мировая культура: альманах. — СПб., 2009. — № 26. — С. 54–62.
3. Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. — М.: Советский писатель, 1990. — 480 с.
4. Суперанская А. В. Словарь русских личных имен. — М.: ООО «Фирма “Издательство АСТ”», 1998. — 528 с.

Оксана Александровна Сосновская
независимый исследователь
(Петрозаводск, Санкт-Петербург, Сестрорецк, Российская Федерация)
sosna2679@yandex.ru

Письма священников в эпистолярном наследии Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: архив Достоевского, переписка, представители духовенства, И. Л. Янышев, П. Ф. Улович, И. Румянцев

Творческое наследие Ф. М. Достоевского по праву считается одной из жемчужин русской словесности. Важность изучения эпистолярного наследия писателя как неотъемлемой части его творческого наследия неоднократно подчеркивалась исследователями. Известно, что корреспондентами писателя были не только родные и близкие ему люди, но и значительное количество прогрессивных людей середины XIX века, творческой интеллигенции, священников и пр.

Несмотря на известное отношение Достоевского к духовному аспекту человеческой жизни, представителей духовенства в числе корреспондентов писателя обнаруживается немного. *Целью настоящего исследования* является выявить и систематизировать в архиве писателя письма священников и обозначить круг вопросов, в них поднимавшихся, т. к. комплексного исследования на эту тему в настоящее время не существует. Вопрос о взаимоотношениях Достоевского со священнослужителями и богословами изучался некоторыми исследователями в другом аспекте — с точки зрения выражаемых ими оценок творчества и взглядов писателя (см., напр.: [Кунильский]).

В архиве Достоевских сохранились письма немногих священников. Среди таких корреспондентов — отец *Иоанн (Иван) Леонтьевич Янышев* (1826–1910). С Янышевым, священником русской церкви в Висбадене, Достоевский познакомился в 1865 г. во время четырехлетнего пребывания за границей с женой А. Г. Достоевской (первое упоминание о священнике содержится в письме к А. Е. Врангелю от 24 августа (5 сентября) 1856 г. — [Достоевский, т. 28, кн. 2: 133]). По утверждению Н. Лосского, «общение с Янышевым должно было

иметь большое влияние на религиозную жизнь Достоевского. Янышев был выдающимся деятелем Православной Церкви и по своим нравственным качествам, и как видный богослов, и как проповедник» [Лосский: 84]. В письме к А. Майкову от 18 февраля (1 марта) 1868 г. Достоевский говорит о нем: «…это редкое существо: достойное, смиренное, с чувством собственного достоинства, с ангельской чистотой сердца и *страстно* верующее» [Достоевский, т. 28, кн. 2: 259]. По мнению А. С. Долинина, «вопрос о значении Янышева в эволюции религиозных воззрений Достоевского ждет еще своего исследователя» [Ф. М. Достоевский. Письма…: 581]. Сказаны эти слова в 1928 г., но ситуация не изменилась и сейчас.

В архиве Достоевского сохранились два письма писателя к священнику и одно письмо Янышева к нему. В первом письме к Янышеву (от 22 ноября 1865 г.) содержится сожаление Достоевского по поводу невозможности вовремя вернуть долг священнику («Одна мысль: как Вы обо мне теперь думаете, — приводит меня в исступление» — [Достоевский, т. 28, кн. 2: 143]; в письме Достоевский неоднократно подчеркивает значимость помощи священника в тяжелую для писателя минуту: «Разве могу я забыть когда-нибудь, как много помогли Вы мне в минуту тяжелой тоски моей и уныния — Вы, чужой мне, во имя Того, Кто Вас послал!» [Достоевский, т. 28, кн. 2: 144]. Поводом второго письма к священнику от 29 апреля 1866 г. является сообщение о возвращении долга в 405 гульденов, занятых в 1865 г. для возвращения в Россию; основная его тема — затруднительное положение писателя в связи с тяжелыми долговыми обязательствами, сложившимися в середине 1860-х гг.

Детали, обнаруживающиеся в письмах к Янышеву, сокровенность того, чем он делится с корреспондентом («я переписал <…> векселя <брата> на себя, в надежде помочь вдове и детям покойного; из них только вдова знается со мной, а дети даже мне теперь и не кланяются»; «не воображайте, впрочем (если захотите подумать обо мне), что я очень мучаюсь. Нет, было много и отрадных минут… Для меня еще не иссякла жизнь и надежда» [Достоевский, т. 28, кн. 2: 156]), указывают на трепетность отношения писателя к корреспонденту, его уважении к нему и высокой оценке личностных качеств Янышева. Достоевский подчеркивает значимость для него мнения священника о его вынужденных поступках: «…если и были дурные минуты, то, клянусь Вам, что из всех дурных минут, перенесенных

мною за это время, одни из самых тяжелых были те, когда я вспоминал и воображал о том: что и как Вы обо мне думаете» [Достоевский, т. 28, кн. 2: 156], отмечая «благороднейшее поведение» священника по отношению к нему самому.

Единственное сохранившееся ответное письмо Янышева к Достоевскому от 6 мая 1866 г. свидетельствует об уважении, доверии и непредвзятости корреспондента к адресату. Основное содержание письма касается благодарности за возвращенный долг как за «истинный подарок». В финале письма Янышев желает писателю, «чтобы теплыя и отрадныя минуты <…>, повторяясь чаще и глубже въ сердцѣ наконецъ создали въ немъ небо — радость непреходящую…» (ОР РГБ, ф. 93.II.10.27, л. 2). Пожелание адресату радости непреходящей, духовной отсылает к православному ее пониманию, связанному со значением *радеть* — заботиться о ком-то. Радея о чем-то высшем, делая что-то ради другого, человек обретает чувство радости, зачастую связанное с преодолением тягот и жертвой *ради* кого-то или чего-то. Зная о тяготах и лишениях писателя, о взятой им на себя ноше по заботе о родных, священник словами о *радости непреходящей* подчеркивает правильность отношения писателя к жизненным трудностям, укрепляя словом эту веру.

Несмотря на то, что эпистолярное общение между священником и писателем в середине 1860-х гг. представлено довольно скромно, оно подтверждает важность этого человека в жизни Достоевского, особо доверительный характер общения с которым не подвергается сомнению. Слушатели речи Янышева во время отпевания Достоевского 1 февраля 1881 г. отмечали «теплое чувство, которое слышалось в каждом звуке проповеди» [Биография…: 91].

С большинством из своих корреспондентов-представителей духовенства писатель не был знаком. В большей части их писем содержатся просьбы о высылке издаваемого Достоевским «Дневника Писателя», выходившего в 1876–1877 и 1880–1881 гг. Отдельно стоит упомянуть письмо священника *Петра Филимоновича Уловича*, содержащее описание бедности церкви, в которой он служит, и просьбу дать адрес петербургского или московского купца, могущего помочь ей. В настоящее время уточнена правильность написания фамилии адресанта — Улович (ранее — Ухович; см.: [Шилова]).

Так, среди корреспонденции писателя сохранились:

— записка к Достоевскому священника посольской церкви в Дрездене *А. Ф. Розанова* (не датир.), в которой он сожалеет о том, что тот накануне не застал писателя дома (РО ИРЛИ, № 29834);

— письмо священника *Федора Агламазова* из г. Ряжска Рязанской губернии с просьбой высылать ему «Дневник Писателя», на что он отправляет 2 руб. 50 коп. (РО ИРЛИ, № 29627);

— письмо священника из Пермской губернии *Симеона Дуранина*, в котором он просит о высылке «Дневника Писателя» на 1876 г., а также обращается к писателю с просьбой от представителей духовенства, чтобы он в «Дневнике Писателя» освещал вопросы церкви, факты и явления в епархиальной жизни (РО ИРЛИ, № 29709);

— письмо священника *С. П. Кедрова* из г. Епифани Тульской губернии, в котором содержится сообщение о неполучении им и другими подписчиками «Гражданина» за 1876 г. (РО ИРЛИ, № 29740);

— письмо священника *Ант. Матковского* из села Орленск (возле Мелитополя), в котором сообщается, что он прочитал «Дневник Писателя», подаренный ему попутчиком в поезде, а потому просит выслать ему это издание за 1876–1877 гг. (РО ИРЛИ, № 29774);

— также в архиве писателя имеется *анонимное письмо*, вызванное чтением ноябрьского выпуска «Дневника Писателя», адресантом которого является сын сельского священника; адресант письма признается, что раньше, до появления «Дневника Писателя», был безоговорочным сторонником западного социализма, но теперь изменил свои взгляды. В незаконченном письме, которое, однако, автор счел нужным отправить, он размышляет об особом русском пути и новом русском слове (РГАЛИ. Ф. 212.1.106).

Стоит упомянуть имя еще одного представителя духовенства, игравшего заметную роль в жизни писателя — *о. Иоанна Румянцева*. Несмотря на то, что сохранились только письма, адресованные вдове писателя, с Достоевским его связывали теплые дружеские отношения со времени их знакомства в 1872 г.

Нами систематизированы и проанализированы сохранившиеся в архиве Достоевского письма представителей духовенства. С некоторыми из корреспондентов у писателя были близкие и доверительные отношения (напр., с о. Иоанном Янышевым), другие являлись (или планировали стать) подписчиками «Дневника Писателя» и выражали в письмах свои мнения об этом издании. Это лишь малый фрагмент тех биографических связей Достоевского

со священниками, которые известны по мемуарным источникам, по журналистской и редакторской деятельности, частной жизни писателя, отразившейся в семейной переписке. Контекст общения Достоевского с представителями Церкви может быть расширен за счет привлечения адресованных некоторыми из них А. Г. Достоевской писем, содержащих приветы, поклоны, новости.

Список литературы:

1. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского с портретами Ф. М. Достоевского и приложениями. — СПб.: Тип. им. А. С. Суворина, 1883. — 121 с.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1985. — Т. 28. — Кн. 2. — 616 с.
3. Кунильский А. Е. Ф. М. Достоевский в восприятии некоторых церковных авторов // Проблемы исторической поэтики. — 2001. — Т. 6. — С. 421–429 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/journal/article.php?id=2639 (15.02.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2639
4. Лосский Н. Достоевский и его христианское миропонимание. — Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. — 406 с.
5. Ф. М. Достоевский. Письма / под ред. А. С. Долинина. — М.; Л.: ГИЗ «Academia»; Гослитиздат, 1928. — Т. 1. — 590 с.
6. Шилова Н. Л. Полесский священник Петр Улович — корреспондент Ф. М. Достоевского (с публикацией письма и комментариев к нему) // Неизвестный Достоевский. — 2017. — № 4. — С. 78–89 [Электронный ресурс]. — URL: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1514284558.pdf (15.02.2020). DOI: 10.15393/j10.art.2017.3301

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90028 («Рукописное наследие Ф. М. Достоевского: систематизация, исследование, описание»).

Елена Владимировна Степанян
кандидат филологических наук,
доцент кафедры литературы,
Московский государственный институт культуры
(Москва, Российская Федерация)
estepanian@ya.ru

Характерология в «Идиоте» Ф. М. Достоевского: страсть и бесстрастие

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, роман «Идиот», Святые Отцы, князь Мышкин, страсти, бесстрастие, художественная аура, интерполяция

В спорах о романе «Идиот» неоднократно высказывалось мнение, что князь Мышкин не может быть бесстрастен: это бы обеднило его характер, при этом условии он не смог бы быть центром романных событий.

Такой взгляд унаследован современным сознанием от эпохи романтизма. (Госпожа де Сталь, Шатобриан, вслед за ними Стендаль полагали страсти характерообразующей силой. Проявление страстей обогащает как жизнь, так и искусство, считали они и фиксировали эту позицию как в своих художественных произведениях, так и в теоретических трактатах.) Здесь хорошо видна отчужденность от воззрений Свв. Отцов (Св. Марка Подвижника, Исаака Сирина, Преп. Макария Оптинского и др.), непонимание либо незнание их взглядов на этот вопрос. Позиция Свв. Отцов сводится к тому, что страсть есть страдание, т. к. она отторгает личность от Христа. Об этом говорит, в частности, Василий Великий, подкрепляя свои утверждения обильными ссылками на Новозаветные тексты: «“Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу” (Мф. 24, 20). А мы в “зиме”, когда владычествуют в нас плотские страсти. Потому, так надо понимать это евангельское изречение: да не будет бегство наше, когда преобладает в нас худшее <…> Что значит: “Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит” (Мф. 12, 20)? “Трость надломленная”, как рассуждаю, есть тот, кто с какой-нибудь страстью исполняет заповедь Божию; и его надо не преломлять и не отсекать, но более исцелять, как и Господь учил…» [Святые отцы…]. Экстраполируя это рассуждение на героев романа, мы понимаем, что «мучительство

страстей» является конечной причиной того «зимнего» внутреннего состояния, холодной эгоистической уединенности, в которой находятся персонажи. Единственный из них — главный герой, «идиот», — стремится «исцелить» их всех, никого не осуждая (не «преломляя» и не «отсекая», если пользоваться терминологией Святителя Василия Великого). Князь Мышкин соответствует идеалу бесстрастия настолько, насколько это вообще может быть свойственно литературному персонажу, а не герою жития.

Автор проводит Льва Николаевича через сюжетные перипетии, характерные для романа XIX века (скажем, для произведений Бальзака): нищета, получение наследства, интриги окружающих, две любви — к страстной и гордой женщине и к чистой девушке-энтузиастке [Альми: 437]. Но князь Мышкин в традиционных романных обстоятельствах демонстрирует свою «над-литературность», неподвластность страстям: он раздает наследство (т. е. не сребролюбив); говорит «люблю», но не в том смысле, в каком этого ждут окружающие (т. е. любовное чувство, свойственное герою, лишено страстного элемента); выслушивая исповеди других персонажей, признается им, что и он таков же, т. е. осуждает себя, но не их (не горд и не превозносителен) и т. д. Окружающие его другие герои романа страстны (любовь Рогожина, оскорбленная гордость Настасьи Филипповны и Аглаи, интриганство Лебедева, зависть Ипполита, тщеславный карьеризм Гани Иволгина, лживость его отца-генерала). Князь Мышкин же — если и не бесстрастен совершенно, то максимально близок к этому состоянию.

Таким образом, размышления Свв. Отцов о достижении вожделенного бесстрастия постоянно присутствуют в романе, но как бы скрыты и, если можно так выразиться, «от противного». Персонажи «Идиота» страдают от того, что страстны; их цель — вовлечь Льва Николаевича в свойственные им состояния, заставить его разделить их. Мышкин до последней возможности отказывает в этом окружающим, отказывает — *сострадая*. Если учесть, что учение Свв. Отцов основано на евангельском понимании страстей (в Евангелии постоянно встречаются однозначные рекомендации: не собирайте себе сокровищ, возвышающий себя смирен будет и проч.), то текст Писания оказывается гигантским контекстом, как бы проницающим роман Достоевского. «Идиот» — это интерполяция евангельского текста. Иными словами,

Евангелие и основанные на нем высказывания Свв. Отцов о природе страстей создают идейную и художественную ауру, окружающую роман Достоевского.

Для князя существует оптимальный выход, «вызволяющий» его из сплетающихся вокруг него хищнических интересов, из плена романных обстоятельств, которые ему не подходят, как бы не по нему скроены (см. об этом: [Пискунова: 98]). Этот выход — эпилепсия, всякий раз выхватывающая его из самых острых ситуаций (отмененное жениховство, несостоявшееся убийство от руки побратима). Здесь расположены особые сюжетные точки, когда «волею обстоятельств» демонстрируется принадлежность князя иному миру, где страсти не имеют силы.

Финал романа показывает единственный модус существования, подходящий для такой сложной, гибридной фигуры, как литературный герой, лишенный страстей. Князь Мышкин живет, но не участвует в жизни. Он вне житейского, традиционного и общепринятого (см. об этом: [Степанян: 149]). Он — «идиот», тот, кто «вне». Мучительство страстей окончательно потеряло над ним свою власть. Таким предстает перед читателем нетрадиционный литературный персонаж самого нетрадиционного романа Ф. М. Достоевского.

Список литературы:

1. Альми И. Л. О сюжетно-композиционном строе романа «Идиот» // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. — М.: Наследие, 2001. — С. 435–445.
2. Святые отцы о страстях // Сайт «Вера православная» [Электронный ресурс]. — URL: https://verapravoslavnaya.ru/?Svyatye_otcy_o_strastyah (15.02.2020).
3. Пискунова С. И. От Пушкина — до «Пушкинского дома»: очерки исторической поэтики русского романа. — М.: ЯСК, 2013. — 269 с.
4. Степанян К. А. «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. — М.: Раритет, 2005. — 512 с.

Валентина Николаевна Степченкова
аспирант кафедры русской классической литературы,
Московский государственный областной университет
(Москва, Российская Федерация)
St_valentina007@mail.ru

Проблемы теодицеи и нравственного самоопределения в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»

Ключевые слова: теодицея, страдания, вера, бессмертие души

При изучении проблемы теодицеи в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» исследователи чаще всего обращают внимание на такие аспекты, как свободная воля человека (И. И. Евлампиев, В. А. Алексеев, М. М. Дунаев, Н. А. Бердяев, Т. А. Касаткина и др.), борьба дьявола с Богом (М. М. Дунаев), бунтарские мотивы (В. А. Алексеев), соборность — сила противостоящая злу (М. С. Прокопов) или разделение общности как явление, ведущее в погибель (Т. А. Касаткина). Отдельное внимание литературоведы уделяют изучению феномена страдания и его причин (В. А. Алексеев), проводят параллель с образом многострадального Иова (Н. Ефимова), ищут источники страданий (Т. А. Касаткина). Н. О. Лосский в книге «Достоевский и его христианское миропонимание» высказывает мнение о том, что страдание есть очищение души, мир — чистилище, и все совершающееся в мире имеет смысл, ведущий рано или поздно к добру» [Лосский: 183]. Согласно Лосскому, можно рассмотреть сакральный смысл страданий на основе текста романа Достоевского «Братья Карамазовы», где страдания обратились во благо или были, предположительно, компенсированы Богом в последующей вечной жизни.

Одна из первых таких историй в романе описана в главе «Верующие бабы» — рассказе женщины о потере трехлетнего сына, выслушав которую, старец Зосима дает ей утешение: такие дети у Господа пребывают и имеют особый ангельский чин. Имплицитный смысл этой главы сводится к пониманию того, что не все страдания будут иметь вознаграждение на земле, многие получат утешение только на небесах. Другое страдающее, плачущее у груди матери «дите» явилось во сне Мите и настолько взбудоражило его

душу, что он проснулся полный решимости пострадать и отправиться на каторгу: «Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадать хочу и страданием очищусь!» [Достоевский, т. 14: 458]. Страдания Илюши Снегирева также не были тщетны: болезнь примирила и сплотила его с одноклассниками. Именно у Илюшиной кроватки Коля Красоткин познакомился с Алешей и отказался от идей социализма, а воспоминания о «бедном мальчике» должны были сохранить его товарищей в будущем от большого зла. Старец Зосима помнил о том, как в молодости от его руки незаслуженно пострадал денщик Афанасий, которого он ударил два раза по лицу со «зверской жестокостью», и это в дальнейшем произвело переворот в душе будущего старца. Через страдания обратился к Богу Маркел, брат Зосимы. Сквозь душевные муки пришлось пройти самому Алеше (глава «Тлетворный дух»), но потом следовала «Кана Галилейская», где он «встал твердым на всю жизнь бойцом» [Достоевский, т. 14: 328].

Достоевский показывает, что смысл страданий многогранен — это путь, на котором душа очищается и спасается. Но без веры в бессмертие души все скорби кажутся бессмысленными и жестокими, и тогда, подобно Ивану, трудно принять этот мир с его несовершенством. Именно вера является главной ценностью в нравственном самоопределении героев. В декабрьском номере «Дневника Писателя» за 1876 г. Ф. М. Достоевский писал: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» [Достоевский, т. 24: 48]. Решение вопросов теодицеи писатель выносит за рамки земного мира. Старец Зосима говорит: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» [Достоевский, т. 14: 290].

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1975. — Т. 14: Братья Карамазовы: роман в 4 ч. с эпилогом. — 511 с.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1982. — Т. 24: Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь-декабрь. — 519 с.
3. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. — Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. — 406 с.

Юлия Николаевна Сытина
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской классической литературы,
Московский государственный областной университет
(Москва, Российская Федерация)
yulyasytina@yandex.ru

Князь Мышкин Ф. Достоевского и Сегелиель Вл. Одоевского: поиски «положительно прекрасного» героя*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, В. Ф. Одоевский, «Идиот», «Сегелиель, или Дон Кихот XIX столетия», проблема идеала, культурное бессознательное

Исследователи не раз обращались к проблемам жизненных и творческих пересечений Ф. М. Достоевского и Вл. Одоевского, размышляя о сходстве философских исканий писателей в вопросах эсхатологии, научного познания, отношения к социальным теориям. Отмечалось использование Достоевским некоторых литературных приемов, открытых старшим современником. Однако рассматриваемый в настоящем докладе вопрос о поисках «положительно прекрасной» личности Одоевским и о возможной связи его набросков с творчеством Достоевского пока не поднимался.

Непосредственно к образу «положительно прекрасного» существа Вл. Одоевский обращается в драматическом отрывке «Сегелиель, или Дон Кихот XIX столетия» (1838). По точной формулировке П. Н. Сакулина, «Сегелиель неспроста назван Дон Кихотом XIX в.: современный Фауст и филантроп обречен разыгрывать роль Дон Кихота и не может не прослыть за сумасшедшего» [Сакулин: 68]. Сегелиель появлялся в творчестве Вл. Одоевского и ранее — в фантастической повести «Импровизатор», где он играл инфернальную роль мага, способствовал гибели юного поэта Киприяно. Сегелиель 1838 г. — это все тот же герой, но в новом воплощении. Он помнит о прежнем своем коварстве, сокрушается и стремится искупить его служением людям. Как известно, Ф. М. Достоевский изначально в образе главного героя романа «Идиот» хотел показать гордеца и эгоиста, но потом кардинально переработал замысел. Простое ли это совпадение — темная предыстория «положительно прекрасного»

героя (ведь оба писателя приходят к нему «от противного») или же за этим кроется некий общий для Одоевского и Достоевского культурный код? Принципиально важным при такой постановке вопроса оказывается методологический подход И. А. Есаулова, вслед за Х.-Г. Гадамером размышляющего о важности «расслышать и распознать в подтексте подспудно звучащий язык культурного “предания” — с его собственной системой ценностных координат» [Есаулов: 350]. Сопоставление произведений Достоевского и Одоевского позволяет углубить их анализ, обогащает «спектр» их возможных интерпретаций (см.: [Есаулов, Сытина]).

Мышкин и Сегелиель любят мир сострадательной, деятельной любовью, но чужды ему, инаковы по природе своей и осознают эту инаковость. «Ненормальность» их подчеркивается и физическими особенностями: князь Мышкин болен, Сегелиель пьет опиум для поддержания сил. Оба они по-своему смешны, их поведение кажется странным людям «нормальным». Проскальзывают и иные схожие мотивы: сложная диалектика добра и зла, соотнесение с Дон Кихотом, темы детства, роковой любви, библейские аллюзии. Схож и финал героев на земном поприще — они терпят фиаско, оставаясь для других загадкой.

Вне зависимости от того, ориентировался ли сознательно Ф. М. Достоевский в какой-то мере и на драматический отрывок Вл. Одоевского, значим сам культурный код, культурное бессознательное, которое проступает в поисках русскими писателями земного воплощения правды, добра и красоты в грубой земной оболочке, неизбежно несвободной от первородного греха.

Список литературы:

1. Есаулов И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 1998. — № 5. — С. 349–362 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/journal/article.php?id=2526 (18.03.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2526
2. Есаулов И. А., Сытина Ю. Н. Объяснение, интерпретации и понимание в изучении и преподавании литературы // Вестник Воронежского государственного университета. — Серия: Филология. Журналистика. — 2019. — № 2 (42). — С. 21–25.
3. Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. — М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1913. — Т. 1. — Ч. 2. — 479 с.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90043 («Анализ, интерпретации и понимание как методологические установки в изучении наследия Достоевского»).*

Наталья Александровна Тарасова
доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом),
Российская академия наук
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
nsova74@mail.ru

Формы словесной и буквенной акцентуации художественной идеи в рукописях Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: русская литература, Ф. М. Достоевский, текстология, творческий процесс, поэтика текста

В рукописях Достоевского содержится много примеров словесной и буквенной акцентуации (смыслового выделения) идей, в том числе при разработке художественных замыслов (см. об этом, напр.: [Захаров], [Тарасова, 2007], [Тарасова, 2016]). Наиболее типичные случаи — это графическое подчеркивание слов, изменение (укрупнение) размера буквенных начертаний (этот прием может распространяться на предложение в целом), написание нарицательных имен с заглавной буквы, использование почерка с элементами каллиграфии. Проблема заключается в том, что именно эти характеристики текста Достоевского нередко отражаются в печати с неточностями или не воспроизводятся вовсе. Между тем анализ этих особенностей авторской манеры письма актуален как для понимания творческого процесса (его характеристики при разработке Достоевским разных художественных замыслов принципиально разнятся), так и для понимания конкретных записей, которые следует воспринимать и интерпретировать во всей полноте их вербального и графического оформления.

Целью работы является анализ особенностей словесной и буквенной акцентуации художественной идеи в рукописях Достоевского — преимущественно на материале романного творчества 1870-х годов. В докладе рассматриваются примеры из черновых рукописей поздних романов Достоевского и анализируются основные приемы смыслового выделения авторских идей. Исследование опирается на сравнительно-сопоставительный и текстологический *методы,* позволяющие сопоставить источники текста (рукописи

и их публикации), систематизировать информацию о вербальных и графических характеристиках текста и их отражении в печати, критически проанализировать полученные данные.

В результате выполненного исследования определены особенности использования Достоевским разных приемов смысловой акцентуации художественных идей при разработке романных замыслов.

Графическое подчеркивание слов — наиболее распространенный и устойчивый прием логико-семантического выделения значимых для автора идей, встречающийся в черновых набросках к художественным и публицистическим замыслам. Прием изменения (укрупнения) размера буквенных начертаний варьируется в пределах одного слова и целого смыслового контекста. Особое значение этот прием приобретает в рукописях романа «Подросток», где укрупненными буквами устойчиво акцентируются местоименные указания на Версилова (местоимение «ОНЪ» и производные). Эта черта не всегда точно отражена в публикациях рукописного текста, что приводит к ошибкам истолкования текста. Написание нарицательных имен с заглавной буквы также типичная характеристика творческого процесса Достоевского, необходимая автору при разработке художественных образов. Так, в записях к роману «Идиот» заглавная буква используется для персонификации тех или иных качеств действующих лиц романа, а также для обозначения сцен, когда Достоевский пытается определить ход повествования, фабулу, психологические характеристики персонажей. В набросках к предыдущему роману «Преступление и наказание» и позднее к «Бесам» заглавная буква в именах нарицательных используется реже, что является свидетельством принципиально иного характера творческого процесса. Наконец, использование почерка с элементами каллиграфии — характеристика, свойственная преимущественно времени работы над романом «Идиот», когда подобного рода художественные эксперименты в наибольшей степени интересовали Достоевского, в том числе в связи с созданием образа главного героя. Вместе с тем каллиграфия как особый вид записей, сопровождающих не только разработку романных замыслов и недостаточно изученных, заслуживает дополнительного исследования.

Список литературы:

1. Захаров В. Н. Слово и курсив в «Преступлении и наказании» // Русская речь. —1979. — № 4 — С. 20–27.
2. Тарасова Н. А. Значение заглавной буквы в наборной рукописи рассказа «Сон смешного человека» («Дневник писателя» Ф. М. Достоевского за 1877 год) // Русская литература. — 2007. — № 1. — С. 153–165.
3. Тарасова Н. А., Панюкова Т. В. Графика — семантика — фактография: проблемы текстологии записных тетрадей Достоевского // Неизвестный Достоевский. — 2016. — № 4. — С. 23–46 [Электронный ресурс]. — URL: http://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1482754762.pdf (18.03.2020). DOI: 10.15393/j10.art.2016.2863

[*]*Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90002 («Проблемы текстологии и поэтики романного творчества Ф. М. Достоевского: текст как источник и объект интерпретации»).*

Борис Николаевич Тихомиров
доктор филологических наук,
заместитель директора по научной работе,
Литературно-мемориальный музей
Ф. М. Достоевского
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
btikhomirov@rambler.ru

«Сто четыре священные истории…» И. Гибнера в жизни и творческой работе Ф. М. Достоевского*

Ключевые слова: Достоевский, Библия, детское чтение, книга И. Гибнера, «Братья Карамазовы», «литературные припоминания», комментарии

Иллюстрированное издание книги И. Гибнера «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета» упоминается уже в первой посмертной биографии Достоевского, составленной О. Ф. Миллером (1883). По авторитетному свидетельству А. Г. Достоевской (1906), именно по этой книге маленький Федя «учился читать» [Достоевская А. Г.: 126]. Младший брат писателя Андрей вспоминал, что в последние годы жизни Достоевскому «удалось разыскать этот же самый экземпляр книги» и он берег его «как Святыню» [Достоевский А. М.: 66] (предположительно писатель обнаружил книгу своего детства в семье сестры Веры Михайловны во время посещения Дарового летом 1878 г.). В романе «Братья Карамазовы» «Сто четыре священные истории…» упоминает старец Зосима: как и автор, он также по этой книге «читать учился» и также «как драгоценную память» хранит ее на полке в своей келье.

Несмотря на эти свидетельства, книга Гибнера совершенно обойдена исследовательским вниманием. В академическом *ПСС* даже ошибочно назван переводчик «Ста четырех священных историй…» (Матвей Соколов) и не указано конкретное издание, которое могло быть в семейной библиотеке Достоевских. Переводы книги Гибнера издавались в России с 1770 по 1859 г. более двадцати раз и выходили в четырех переводах: М. Соколова (1770–1803), В. Богородского (1798–1832), И. Висковатова (1818) и П. Яновского (1832–1859). Иллюстрированных изданий среди них было всего несколько. В каталоге собрания А. Г. Достоевской, хранившегося в московском Историческом музее (1906), зарегистрировано два издания книги

Гибнера — оба в переводе В. Богородского (1815 и 1819 гг.). Недавно установлено, что одно из них, находящееся в фондах ГЛМ (предположительно 1819 г.), является мемориальным экземпляром — тем самым, по которому Достоевский «учился читать».

Анализ текстов «Ста четырех священных историй…» позволяет утверждать, что впечатления от книги Гибнера отразились в творческой работе писателя, прежде всего при создании романа «Братья Карамазовы». Так, рассуждая о необходимости для народного просвещения чтения Библии, старец Зосима говорит: «Попробуйте, прочтите ему [народу] далее повесть, трогательную и умилительную, о прекрасной Эсфири и надменной Вастии…» [Достоевский, т. 14: 267]. Значимо, что как в русском, так и в славянском переводах ветхозаветной Книги Есфирь имя первой жены царя Артаксеркса *Астинь*, вариант же *Вастия* фигурирует именно в «Ста четырех священных историях…» — в Истории XLI «О Есѳири» (очевидно, переводчик следовал здесь за немецким оригиналом книги Гибнера, где в соответствии с традицией Вульгаты имя царицы читается как Vasthi). Дополнительно можно указать, что в каноническом тексте Библии мотивы отказа жены Артаксеркса явиться на пир по приказанию мужа никак не поясняются. *Психологическое* объяснение ее поступка восходит именно к «Ста четырем священным историям…», причем старцем Зосимой употреблен эпитет, буквально заимствованный из книги Гибнера: «**надмѣнная** Вастія». Равно и эпитет «**прекрасная** Эсфирь» также восходит к этому источнику («Между дѣвицами была и **прекрасная** Іудеянка, по имени *Есѳирь*»), в то время как в Библии (Есф. 2:7) читается: «Девица эта была красива станом и пригожа лицем» / «и бѣше дѣвица красна и доброзрачна» (*цсл.*).

Установление того факта, что Достоевский, работая над «Братьями Карамазовыми», обращался к книге Гибнера, позволяет в ряде случаев дополнить примечания академического издания. Так, в *ПМ* к роману наряду с историей Вастии и Эсфири старец Зосима рекомендует читать «про царицу Иезавель» [Достоевский, т. 15: 253]. Это место оставлено в *ПСС* без комментария. При обращении же к «Ста четырем священным историям…» можно мотивированно предположить, что имеется в виду сюжет, пересказанный Гибнером в Истории XXXVII «О Навуѳеевомъ виноградѣ», где повествуется, как жена царя Ахава, коварная царица-идолопоклонница Иезавель,

прибегнув к клевете и лжесвидетельству, добилась казни Навуфея, владельца виноградника, которым безуспешно пытался завладеть ее муж. Пророк Илия обличил Ахава и Иезавель, предсказав, что псы будут лизать кровь царя на том месте, где он пролил кровь Навуфея, и труп Иезавели также будет растерзан псами. Пророчество сбылось в точности: завоеватель Ииуй приказал сбросить Иезавель из окна ее дворца и труп растоптать лошадьми. Когда же собрались похоронить ее останки, то не нашли ничего, кроме черепа, ног и кистей рук: всё остальное было съедено псами. В Ветхом Завете этот сюжет предстает в раздробленном виде, разделенный описаниями других событий, о которых повествуется в 3-й и 4-й Книгах Царств. В «Ста четырех священных историях…» рассказ об Иезавели изложен компактно, как единое целое, и, несомненно, в таком виде и рекомендовал знакомиться с ним старец Зосима. Больше этот библейский сюжет у Достоевского нигде не упоминается.

Можно предположить также, что некоторые образные формулы, использованные в работе над «Братьями Карамазовыми», восходят к тексту «Ста четырех священных историй…». Методические рекомендации, изложенные Гибнером в авторском предисловии, предписывали такой характер ознакомления детей с книгой, при котором тексты должны были надолго сохраняться в памяти: «Малыя дѣти могутъ учить изъ ней еженедѣльно по одной исторіи, и такимъ образомъ кончить ее въ два года; но возрастные, съ которыми можно проходить по двѣ исторіи (в недѣлю. — *Б. Т.*), оканчиваютъ ее в годъ». Федя Достоевский, который по «Ста четырем священным историям…» «учился читать», должен был быть неразлучен с этой книгой в течение двух лет. И тексты, как следует из авторского предисловия, предполагалось заучивать едва ли не наизусть.

В главе «Великий инквизитор» содержится микроэпизод исцеления Христом слепого: «Вот из толпы восклицает старик, слепой с детских лет: “Господи, исцели меня, да и я тебя узрю”, и вот **как бы чешуя сходит с глаз его**, и слепой Его видит» [Достоевский, т. 14: 227]. Высказывалось предположение, что Достоевский здесь отправляется от новозаветной сцены прозрения Савла (Деян. 9: 17): «И тотчас **как бы чешуя отпала от глаз его**, и вдруг он прозрел» (в славянской Библии: «И абіе отпадоша отъ очію его ѩко чешуѧ…»). Выглядит вполне убедительно: в Библии это единственный случай, когда в таком метафорическом значении употребляется слово

«чешуя». Однако в «Ста четырех священных историях…» мы находим текст, в одном отношении более близкий к варианту «Братьев Карамазовых». Это эпизод прозрения слепого Товита в Истории LI: «Через несколько минут **с глаз его сошла чешуя**…» В Деяниях чешуя «отпала», в «Братьях Карамазовых», *как и у Гибнера*, «сходит». Синтаксически более близким надо признать вариант синодального перевода Деяний, но по лексическому составу — «Ста четырех священных историй…». Самое же замечательное, что и в славянском, и в русском переводах ветхозаветной Книги Товита образ «чешуи» отсутствует («…и снялись с краев глаз его бельма» / «…и отро́шася отъ угловъ очесъ его бѣльма» — Тов. 11:12). Значит, в данном случае этот образ принадлежит переводчику книги Гибнера.

Заслуживает внимания, что приведенные (как и некоторые другие) случаи отражения «Ста четырех священных историй…» в творческой работе Достоевского относятся почти исключительно к первой части книги Гибнера, излагающей ветхозаветные сюжеты (единственное выявленное исключение касается Христовой притчи о богаче и Лазаре, упоминаемой Зосимой в своих поучениях). В течение тридцати лет чуть ли не ежедневно Достоевский читал свое «каторжное» Евангелие в русском переводе. И это чтение в известном смысле «заслонило» для него детское впечатление от новозаветных историй, изложенных в книге Гибнера. Читательские же контакты с Ветхим Заветом (доступным писателю, за исключением нескольких книг, до 1876 г. лишь на французском или церковнославянском языках), очевидно, были у него относительно более редкими. И постоянно пребывая, по замечанию А. Бема, в процессе творчества «во власти литературных припоминаний» [Бем: 104], он, как свидетельствуют приведенные примеры, воскрешал в памяти в том числе и образы, и речевые формулы из книги своего детства — «Ста четырех священных историй Ветхого и Нового Завета» И. Гибнера.

Список литературы:

1. Бем А. Л. Исследования. Письма о литературе. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 448 с.
2. Достоевская А. Г. Воспоминания. 1846–1917. — М.: Бослен, 2015. — 765 с.
3. Достоевский А. М. Воспоминания. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — 397 с.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90019 Достоевский («Нерешенные вопросы научной биографии Ф. М. Достоевского: новые печатные и архивные источники»).

Елена Алексеевна Федорова
доктор филологических наук,
профессор кафедры теории и практики коммуникации,
Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова
(Ярославль, Российская Федерация)
sole11@yandex.ru

Евангельские и богослужебные тексты в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» и в «Дневнике Писателя» 1876 года*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, роман «Подросток», «Дневник Писателя», календарная литература, Евангелие, Священное Писание, сюжет, мотив, прецедентные тексты, автокоммуникация

В работах современных исследователей высказывались суждения о близости «Дневника Писателя» Достоевского к древнерусским Четьям-Минеям (см.: [Терешкина]), жанр вставных произведений в романе «Подросток» и «Дневнике Писателя» определялся как рождественский и пасхальный рассказ (см.: [Захаров]). Роман «Подросток» можно назвать идеологическим и пасхальным романом. Между романом «Подросток» и «Дневником Писателя» 1876 г. обнаруживается общность в сюжетах и хронотопах, а также во включении прецедентных текстов из Евангелия и Священного Писания в эти произведения. Достоевский вводит в роман и в «Дневник Писателя» пасхальные рассказы: историю Макара Долгорукого о купце Скотобойникове, оперу Тришатова, рассказ «Мужик Марей». Общими становятся мотивы страдания—искупления—воскресения. Евангельская притча о блудном сыне и Книга Иова, которые цитируются в произведениях, читаются в церкви перед началом и во время Великого поста. Анализ подготовительных записей к «Дневнику Писателя» показал, что Достоевский в феврале 1876 г., когда начался Великий пост, перечитывал роман «Подросток» и делал из него выписки (см. об этом: [Тарасова]).

«Дневник Писателя» 1876 г. — это целостное произведение, которое создается с ориентацией на церковный календарный круг: начинается оно с января и празднования Рождества Христова,

завершается декабрем и подготовкой к празднику Рождества. Временное и вечное при этом соединяются благодаря цитатам не только из Евангелия, но из богослужебных текстов, которые звучат в это время в церквях. В рассказе «Мальчик у Христа на елке» содержится цитата из евхаристического канона Литургии: «Он сам посреди них» [Достоевский, т. 22: 17]. В статье «Колония малолетних преступников» цитируется рождественский тропарь, который звучит на праздничном богослужении: «Рождество твое Христе Боже наш» [Достоевский, т. 22: 21]. Февральская книжка «Дневника Писателя» обращает читателя к Четьям-Минеям и содержит сравнение русских европейцев с «блудными детьми, двести лет не бывшими дома, но воротившимися, однако же, все-таки русскими» [Достоевский, т. 22: 45]. Статья написана в Неделю о блудном сыне, которая отмечается церковью на вторую неделю перед Великим постом.

Благодаря стратегии автокоммуникации в «Дневнике Писателя» Рождество Христово и Пасха включены в личное время автора. Достоевский вспоминает о двух ключевых событиях своей жизни, которые пришлись на два великих праздника: 22 декабря — несостоявшаяся казнь на Семеновском плацу и возвращение к жизни в канун Рождества Христова (декабрьская статья «Опять о простом, но мудреном деле»), возрождение веры на каторге в Светлое Христово Воскресение (февральская статья «Мужик Марей»). В декабрьской статье Достоевский тревожится о судьбе Корниловой и обращается к евангельской притче о сеятеле (Мф. 13:23), что пробуждает в нем воспоминание о случившемся с ним в декабре 1849 г. в канун Рождества [Достоевский, т. 24: 42]. Светлое воспоминание о мужике Марее приходит в тяжелую минуту особенного разъединения с каторжанами. Написана эта глава в феврале, когда начался Великий Пост. Очевидно, что автобиографические аллюзии в главах «Дневника Писателя» становятся знаками для читателя: они подчеркивают особенное значение для автора идей, которые утверждаются на данных страницах. Размышления о судьбе русского человека и назначении России в «Дневнике Писателя» 1876 г. происходят в контексте церковного календарного круга, слово автора при этом опирается на традиции русского духовного красноречия. Авторское слово в романе «Подросток» взаимодействует с религиозно-учительным словом Макара Долгорукого, «резонерским словом» Версилова, рефлексирующим словом рассказчика

Аркадия Долгорукого. Отступление героя от евангельской заповеди любви к ближнему и проявление в нем гордости, страсти вызывает негативную авторскую модальность. «Дневник Писателя» и роман «Подросток» можно отнести к христианской календарной литературе. Оба произведения объединяют идея религиозного преображения личности, спасения души, единения вокруг евангельской Истины и размышления о назначении русского человека.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
2. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. — М.: Индрик, 2013. — 456 с.
3. Тарасова Н. А. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского (1876–1877). Критика текста. — М.: Квадрига; МБА, 2011. — 392 с.
4. Терешкина Д. Б. «Четьи-Минеи» и русская словесность Нового времени. — Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2015. — 332 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90036 («Достоевский в средней и высшей школе: проблемы и новые подходы»).

Марина Александровна Шалина
кандидат филологических наук,
доцент кафедры филологических дисциплин
и методик их преподавания,
Евпаторийский институт социальных наук,
филиал Крымского федерального университета
им. В. И. Вернадского
(Евпатория, Российская Федерация)
marie_ka@mail.ru

Изучение религиозной проблематики в творческой системе Ф. М. Достоевского в высшей школе*

Ключевые слова: Достоевский, преподавание истории русской литературы в вузе, типология литературного субъекта, герой-идеолог, антропология, художественная система, православная аксиология

Творчество Достоевского системно, что проявляется в определенной эволюции типологии его героев, в сквозных мотивах, в развитии схожих идей от произведения к произведению. И одним из базисов этой системности является стержневая — религиозная — проблематика, лежащая в основе всех без исключения текстов. В центре творческих размышлений Достоевского находятся вопросы о существовании Божием, возможности или невозможности для цивилизованного человека веровать в Бога, идеале Богочеловека Христа, идея о бессмертии души и не окончательности, а только переходности состояния земной жизни, предощущение Царствия Божия. Поэтому в вузовской практике преподавания чрезвычайно важно выстраивать курс занятий таким образом, чтобы рассматривать произведения в их преемственности, перекличке и выражении стержневой — *проповеднической* — идеи творчества писателя.

Главной, если не единственной, осью, через которую воплощаются религиозные размышления в мире Достоевского, является человек. Любое знакомство с художественным произведением начинается с героя. Выражение авторской позиции Достоевского происходит в тексте через решение вопроса о вере или неверии героя, отношения того или иного персонажа к Богу и сотворенному им миру, через обращенность сознания героя к себе или Другому. Гордыня или смирение, эгоизм или жертвенность — вот те основные полюсы, по которым расходятся в своем внутреннем

движении герои Достоевского и по которым можно судить об авторском замысле и об оценке персонажей.

Центральным типом героя в художественной системе Достоевского, бесспорно, является герой-идеолог, впервые воплощенный в образе человека из «подполья». В галерее своих героев-идеологов Достоевский демонстрирует различные формы рационалистического (как следствие — атеистического) отпадения от Бога или искажения веры. Рисуя люциферову гордыню своих «подпольных» персонажей, каждый из которых мнит себя избранным, писатель обнажает истинное положение вещей — глубокий трагизм и безысходность существования личности, обреченной на вселенское одиночество и отрыв от «живой жизни». Обычно герои-идеологи — обладатели «усиленного сознания» — противопоставляются обладателям «главного ума», то есть мудрости сердца, однако в художественной системе Достоевского и эти последние являются в определенной степени идеологами, но проповедуют не собственные измышленные идеи, но Идею, данную свыше — Истину Христа. Это герои «положительной идеи», носители начал «живой жизни», антиномичной духовному подполью.

В научном осмыслении антропологии Достоевского обозначены два вектора: анализ подпольности как единственной (или самой репрезентативной) доминанты художественного мира писателя, с одной стороны, и, с другой, — кредо «найти в человеке человека», то есть восстановить образ Божий даже в падшем грешнике, что соответствует христианской аксиологии. Цель человека на земле, как убеждает писатель, — внутреннее делание, путь духовного очищения и преображения, обожения через смирение гордыни и любовь к Богу через любовь к ближнему, превышающую любовь к себе. Вместе с тем тезис о переходности, то есть незавершенности человеческой жизни на земле, приводит к предчувствованию «миров иных» и к осознанию необходимости веры в бессмертие души, которую Достоевский считал «высшей идеей» и «единственным источником живой жизни на земле» [Достоевский: 49—50]. Сквозь призму религиозных идей становится очевидным свет и великое жизнеутверждающее начало творчества Достоевского, в трагических романах в противовес безысходности писателем всегда явлены указание и выход из духовного тупика.

Список литературы:

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1982. — Т. 24: Дневник писателя за 1876 год. — 520 с.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90036 («Достоевский в средней и высшей школе: проблемы и новые подходы»).*

Сергей Леонидович Шараков
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник,
Дом-музей Ф. М. Достоевского в Старой Руссе
(Старая Русса, Российская Федерация)
ssharakov@yandex.ru

Достоевский как богослов

Ключевые слова: Достоевский, богословие, аскетизм, антропология, покаяние

Когда мы говорим о богословии Достоевского, речь идет о христианском богословии. Нет общего богословия, богословия вообще, есть богословие конфессиональное — православное, католическое, протестантское. У каждого конфессионального богословия есть свои отличия. Достоевский был православным христианином, поэтому рассматривать его богословие следует в пределах православного богословия.

В христианском вероучении понятие богословие имеет два основных значения: это слово Бога о Себе, как Оно выразилось в Св. Писании, и это слово осмысления Божественного Откровения.

Само слово «осмысление» требует комментария, так как в трех наличных христианских конфессиях — Православии, Латинстве и Протестантизме — принципы понимания Св. Писания различаются. В Православии и Латинстве Библия читается исходя из принципа соборного разума, из принципа Церкви. В Протестантизме преобладает принцип индивидуального понимания: каждый читающий есть сам по себе Церковь и традиция. В свою очередь, принцип соборности в Православии и Латинстве не совпадает: в Латинстве критерием соборности разума является авторитет Папы Римского, в Православии — Вселенский собор, состоящий из голосов ревнителей Истины, Отцов Церкви. В связи с этим в Православии авторитетным принято святоотеческое осмысление Св. Писания: «Чтение писаний Отеческих — родитель и царь всех добродетелей. Из чтения Отеческих писаний научаемся истинному разумению Священного Писания» [Брянчанинов: 144].

Сердцевина православного богословия сосредоточена в аскетизме, так как христианство — «учение о постепенном исторжении страстей, о средствах и условиях постепенного усвоения

добродетелей» [Троицкий: 111]. Исходная и главная тема миросозерцания Достоевского — «тема о человеке». В антропологии писателя наиболее полно выражается осмысление Божественного откровения. Действие сил зла на человека, борьба в человеке сил добра с силами зла, видение духовных законов, по которым живет и развивается внутренний человек — главный предмет художественного мировидения Достоевского. В этом писатель «примыкает к исконно христианской (то есть святоотеческой) антропологии» [Зеньковский: 404].

Характерная особенность богословия Достоевского состоит в том, что оно выражено в художественной форме [Касаткина: 98]. Художественное изображение внутреннего человека означает изображение духовного мира. Вход в духовный мир совершается через покаяние, когда человек начинает видеть действие страстей в своем сердце. Для Достоевского покаяние имеет познавательное значение. В полемике с идеями «Анны Карениной» Л. Н. Толстого писатель указывает, что вера и покаяние открывают народу духовный смысл событий, дают возможность проникать за грань вещественного в область духовного. Без покаяния истинная вера и реальное проникновение в духовный мир, в мир внутреннего человека, невозможны. Отсутствие покаяния у Левина указывает на то, что его вера ненастоящая. Поэтому герой и не может преодолеть буквалистского видения событий.

В набросках к роману «Преступление и наказание» Достоевский сформулирует важнейшее положение христианского вероучения о необходимости страдания. С другой стороны, в это время ясного христианского понимания страдания у писателя нет: так, он, в согласии с органической философией Шеллинга, называет страдание законом планеты [Флоровский: 381]. В ходе работы над романом писателю открывается связь страдания с покаянием, о чем свидетельствует финал произведения. Воскрешение героя невозможно без покаяния, и уже в «Идиоте» тема покаяния станет центральной. С первыми шагами на пути истинного покаяния приходит и начальное духовное ведение мира невидимого — человек начинает распознавать в себе действие духов зла. Точность описания в «Бесах» действий павших духов свидетельствует о личном покаянном опыте Достоевского. В последних двух романах дано художественное изображение покаяния во всей возможной полноте. Основу

метасюжета «Подростка» составляет художественное воплощение евангельской притчи о блудном сыне. Духовный символизм «Братьев Карамазовых» направлен на выявление законов и содержания жизни внутреннего человека, избравшего один из двух путей — сбережения души для земной жизни или ненависти к земным привязанностям души и любви к Богу. В зависимости от избранного пути в человеке начинает главенствовать либо самооправдание, либо покаяние.

Список литературы:

1. Игнатий Брянчанинов, святитель. Полн. собр. творений и писем: в 8 т. / под общ. ред. О. И. Шафранова. — 2-е изд., испр. и доп.. — М.: Паломник, 2014. — Т. 1. — 656 с.
2. Священномученик Иларион (Троицкий). Творения: в 3 т. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. — Т. 2. — 392 с.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.
4. Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. — М.: Водолей, 2019. — 336 с.
5. Флоровский Г. Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

Анастасия Олеговна Шатохина
аспирант,
Национальный исследовательский
Томский политехнический университет
(Томск, Россия)
shato3012@yandex.ru

Александра Витальевна Банченко
докторант,
Университет им. Л. Этвеша
(Будапешт, Венгрия)
a.banchenko@gmail.com

Роман Ф. М. Достоевского «Игрок» в венгерских переводах: интерпретация концепта «любовная страсть» в православной и католической культурах*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Игрок», художественный перевод, диалог культур, концепт, идиостиль, этнопоэтика, образ

Произведения Ф. М. Достоевского были переведены на разные языки. В наши дни продолжают появляться новые переводы и переиздаются старые, во многих национальных культурах сформировалась своя традиция интерпретации творчества писателя. В связи с этим возникает два вопроса, определяющих *актуальность* настоящего исследования. В какой мере существующие переводы передают ключевые идеи подлинников? Каким образом, с помощью какого инструментария это можно установить? *Цель* настоящего *исследования* — определить полноту воспроизведения смысла романа «Игрок» в венгерских переводах.

В своем художественном творчестве Достоевский исследует проблемы современного общества, а критерием выступают вечные ценности. Одним из важнейших средств формирования аксиологии произведений становятся евангельские аллюзии [Назиров: 97–98]. В каждом конкретном произведении средством, оформляющим и структурирующим идею, выступают концепты культуры. Семантика этих концептов, как правило, сохраняет следы религиозного дискурса. В «Игроке» таким элементом выступает концепт «страсть», который осмысливается в соответствии с православной традицией — как искушение, толкающее человека ко греху. В романе представлены

четыре варианта *страсти*, воплощенные в микроконцептах «любовная страсть», «страсть к игре», «страсть к деньгам» и «гордыня». Проявление каждого типа страсти в сюжете выявляет деформации ценностных установок героев романа. В настоящем докладе речь пойдет о концепте «любовная страсть». *Материалом для исследования* выступили три эпизода романа «Игрок», последовательно характеризующие чувство главного героя, Алексея Ивановича, служащего учителем в семье «заграничного русского» генерала, к генеральской падчерице Полине, репрезентативные для изучения роли концепта «любовная страсть» в смысловой структуре романа и в его поэтике. При изучении оригинальных фрагментов были выявлены следующие признаки данного концепта: «влечение» / «угасание влечения к лицу другого пола», «ненависть», «убийство» / «самоубийство», «удовольствие», «ревность», «аппетит», «мучительство» / «мучение», «болезнь», «утрата контроля», «сильное желание». Данные признаки формируют психологический портрет не только главного героя, но дублируются в образах Полины и генерала, указывая на отсутствие положительного примера любовных отношений в художественной действительности романа. Замещение любви болезненной страстью, реализованное в этих образах, становится значимым проявлением того, насколько человек отдалился от православного понимания любви милосердной. С этой точки зрения корректное воспроизведение перечисленных признаков в переводах эпизодов, раскрывающих образ главного героя, является важным для сохранения сюжетной логики и воссоздания ценностей того мира, в котором живут персонажи.

Различие в понимании *страсти* в православии и католичестве (в первом *страсть* ведет ко греху [Православная энциклопедия «Азбука веры»], во втором — страсть — это естественная эмоция [Катехизис католической церкви]) позволяет выдвинуть гипотезу о том, что передача ряда признаков концепта в переводе потребует компенсаций или окажется невозможной. В результате смысл произведения будет передан не в полной мере. Нам известно пять переводов романа «Игрок» на венгерский язык: анонимный перевод (1887), перевод Э. Сабо (1900), Т. Мойа (1929), Д. Ковача (1929) и Э. Г. Дэвэчерине (1957). В настоящем докладе речь пойдет о версиях Э. Сабо и Э. Г. Дэвэчерине как наиболее востребованных в венгерской культуре (не менее 15 и 10 изданий соответственно).

Такие признаки концепта, как «влечение» / «угасание влечения к лицу другого пола», «ненависть», «убийство» / «самоубийство», «ревность», «аппетит», «мучительство» / «мучение», «болезнь», «сильное желание» воспроизводятся без потерь или с несущественными трансформациями, не оказывающими влияния на смысл высказываний. Более выраженной редукции подверглись признаки «удовольствие», «утрата контроля» и «болезнь». Так, признак «удовольствие», воплощенный в оригинальном тексте лексическими средствами, в переводе Сабо искажается за счет неточного выбора эквивалента. Признак «утрата контроля» редуцируется в обоих переводах в тех случаях, когда он вербализован безличной конструкцией, за счет ее замены личной конструкцией в активном залоге.

Выявленные особенности объясняются разницей представлений носителей двух языков о природе и значении *страсти* в жизни человека, различным пониманием *страсти* в православии и католичестве. Эти потери несколько искажают образ главного героя, а следовательно, препятствуют полноценной передаче идеи произведения.

Список литературы:

1. Назиров Р. Г. Творческие принципы Достоевского / под ред. Л. Г. Барага. — Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1982. — 159 с.
2. Страсть // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/strast (01.05.2020).
3. Статья пятая. Нравственное значение страстей // Катехизис католической церкви [Электронный ресурс]. — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Различия_между_православием_и_католицизмом#cite_note-42 (01.05.2020).

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-512-23008 («Этапы и проблемы рецепции творчества Ф. М. Достоевского в венгерском культурном контексте»).

Сергей Сергеевич Шаулов
кандидат филологических наук,
заведующий отделом «Дом-музей
М. Ю. Лермонтова»,
Государственный музей истории
российской литературы им. В. И. Даля
(Москва, Российская Федерация)
sschaulov@gmail.com

Достоевский на рубеже XIX–XX веков: истоки современных рецептивных противоречий*

Ключевые слова: Достоевский, рецепция, христианские аспекты изучения, рубеж веков, евангельский текст

Целью предпринятого *исследования* является масштабный обзор современной научной литературы о Достоевском в аспекте рецепции его творческого наследия, опирающейся на евангельский претекст произведений писателя. В отечественном достоевсковедении уже предпринимались опыты рефлексии над собственной научной традицией (см. работы Г. М. Фридлендера, Б. Н. Тарасова, С. Жожикашвили, В. А. Свительского. В. Н. Захарова, В. В. Борисовой и др., а также коллективные труды: «Роман “Идиот”: современное состояние изучения» (2001), «Роман “Братья Карамазовы”: современное состояние изучения» (2007); «Достоевский и XX век» (2007) и т. п.). Нужда в подобных обобщениях обусловлена тем, что достоевсковедение с конца 1980-х гг. живет в ситуации многовекторного поиска новых методологических оснований для изучения творчества автора «великого пятикнижия» в условиях «деидеологизации» науки, последовавшего за этим «возвращения» дореволюционной и эмигрантской критики, экспансии западных методологий, полемики с предшественниками советского времени, разработки новой концепции русской литературы, etc.

С ретроспективной точки зрения очевидно, что во многом современное прочтение наследия Достоевского в русле православной концепции русской литературы восходит к отечественной религиозной философии конца XIX — первой трети XX вв. Но русский религиозно-философский Ренессанс, во-первых, не был единым интеллектуальным движением, а, во-вторых, был воспринят с очень разных методологических и мировоззренческих позиций.

Современное столкновение академического литературоведения с практикой более или менее свободной интерпретации литературных произведений на фоне христианского претекста (также понимаемого по-разному) привело к резкой актуализации всех рецептивных конфликтов вокруг Достоевского. Проблема сопряжения филологического и богословского дискурсов обострилась сегодня как никогда. В современном достоевсковедении она остается актуальной и решается неоднозначно.

С одной стороны, налицо принципиально значимое сопряжение собственно литературоведческого и религиозно-философского подходов. Примечательна дистанцированность этого научного направления от чисто богословского, церковного подхода (в этом заслуга В. Н. Захарова и И. А. Есаулова). Показательны продуктивные результаты прочтения Достоевского в данном русле: евангельский текст в произведениях писателя в основных своих контурах выделен и описан.

С другой стороны, в рамках так называемого «религиозного литературоведения» (см., например, его критику со стороны И. А. Есаулова [Есаулов]) очевидно прямое наложение религиозной проблематики на художественный текст. Нередко роман Достоевского рассматривается как объект непосредственного богословского (или «богословского») комментирования (см., напр.: [Касаткина]).

На наш взгляд, продуктивны и перспективны исследования, в которых выявляются художественные функции и способы творческой трансформации христианской эйдетики и топики в произведениях Достоевского с учетом особенностей их включения в авторский текст и взаимодействия с культурной традицией. Соответствующие репрезентативные образцы представлены в девяти выпусках серии «Евангельский текст в русской литературе» (см.: [Проблемы…]).

Список литературы:

1. Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. — Вып. 8: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 5. — С. 606–660 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/journal/article.php?id=3471 (20.03.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2008.3471
2. Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. — М.: Водолей, 2019. — 336 с.

3. Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994–2014: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 1–9.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-112-50194 («Достоевский на рубеже XX–XXI веков: антиномии интерпретации»).

Русская словесность XX века

Ольга Анатольевна Бердникова
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской
литературы XX–XXI вв.,
теории литературы и гуманитарных наук,
Воронежский государственный
университет
(Воронеж, Российская Федерация)
olberd@mail.ru

Странники и юродивые в художественном мире И. А. Бунина

Ключевые слова: Бунин, проза, странник, юродивый, тип героя, сюжет, художественные функции

Актуальность темы обусловлена необходимостью выявить художественные функции наиболее частотных и концептуально значимых героев в прозе И. А. Бунина, отличающейся многообразием персонажей. Писатель выделяет традиционный тип странника — «странный русский тип», как характеризует себя странствовавший по России Кузьма в повести «Деревня», и тип юродивого как особую форму «простонародной святости» [Федотов]. Разные типы странников и юродивых характеризуются в прозе писателя особыми чертами и сюжетной функцией. Странниками могут быть как автор-повествователь, так и персонажи произведений.

Странник — автор-повествователь, наделенный «страннического посохом» и раскрывающий странничество как метафору жизненного пути. Мотивы и образы самого раннего лирико-философского рассказа «Перевал» (1892–1898) — «ночь», «ветер, вьюга, пустынные горы», «мрачная и стойкая покорность всему» и «сладостная безнадежность» [Бунин, т. 2] — повторяются в самом последнем стихотворении «Ночь» (1952). Странничество, предполагающее духовное познание и возрастание, воплощается в типе автора-повествователя-паломника в монастырь («Святые горы», 1895), на Святую Землю («Тень птицы», 1907–1911).

Странники-нищие — обнищавшие и голодающие крестьяне («Весенний вечер», 1914; «Последняя весна», 1916; «Белая лошадь», 1907, 1929) — связаны с весенним временем. Нищие всегда старики, приметы одежды — «без шапки», «с длинной холщовой кисой через

плечо» [Бунин, т. 4]. Они кротки, молчаливы и покорны своей участи. В сюжете нищий становится предвестником смерти или сам умирает. В рассказе «Белая лошадь» нищенка воспринимается героем как сама смерть. Странники-бродяги («При дороге», 1914; «Бродяга», 1930), как и нищие, всегда «без шапки», босые, худые и «старчески сухие», отличаются «усталостью и добротой», приветливостью, умением подмечать особенности поведения [Бунин, т. 3]. Они предсказывают дальнейшую судьбу главных героев. Странствующие слепцы и калеки, дурачки — «народ сложный, тяжелый» («Деревня», 1910; «Лирник Родион», 1913; «Слепой», 1924) — одарены певческим даром или «заученной певучей речью», имеют «тонкие и цепкие пальцы», «большие руки» [Бунин, т. 3]. Их функция — пугать или наставлять, то есть производить эмоциональное воздействие на героя.

Блаженные, юродивые — частотные герои прозы И. А. Бунина, неизменно вызывавшие его интерес как особый феномен русской жизни («Иоанн Рыдалец», 1913; «Чаша жизни», 1913; «Я все молчу», 1913; «Исход», 1918; «Блаженные», 1930). Эти герои характеризуются как «убогие», «юроды», говорят «тупо, восторженно и косноязычно», «дико» смеются, отличаются «слезным даром», «рыданием», «радуются» о «кончине смертной» героя [Бунин, т. 4]. Их сюжетная функция — пророчество, раскрытие истинной — земной и духовной — сущности происходящих и происшедших событий. Особый тип героя — это странники-богомольцы, имеющие некоторые черты юродивых, в отличие от нищих, они разговорчивы. В их сюжетную функцию входит рассказ про святых людей и воспоминание о прошлом, сохранение предания, памяти о святом, умершем близком человеке. Нередко это «бывшие дворовые», отсюда их внешними приметами являются фрагменты одежды хозяев: в «истертом дядином пиджаке» Арсенич («Святые», 1914) [Бунин, т. 3], скиталец «обтрепанный», «с завязанными глазами «под старым господским котелком» («Аглая», 1916) [Бунин, т. 4]. Распространен тип «лжеюродивых», профанирующих странничество и юродство, играющих роли. Это «провиненный монах» Юшка («Суходол», 1911) [Бунин, т. 3], «прорицатели» «Макарка Странник и слепой («беглый каторжник») в «Деревне» [Бунин, т. 3]. Их характеристики — «бесстыжий, сметливый», они говорят «грубо и отрывисто», отличаются воровской натурой, «бездельем и похотливостью», одежда походит «на подрясник»

[Бунин, т. 3]. Их сюжетная функция — приносить беду, соблазнять, обманывать. Рассказ «Слава» (1924) можно трактовать как итоговый «дайджест» этой темы в прозе И. А. Бунина.

Сложный и противоречивый феномен странников и «божьих людей» как факт самобытности российской жизни и русского характера — сквозная тема творчества И. Бунина. Писатель стремится осмыслить и художественно исследовать своеобразие рубежной эпохи и послереволюционного времени во взаимодействии традиционных форм бытия, быта и сознания человека с новыми реалиями.

Список литературы:

1. Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Худож. лит., 1987.
2. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — М.: Московский рабочий, 1991 [Электронный ресурс]. — URL: http://ligis.ru/librari/1327.htm (01.03.2020).

Татьяна Александровна Богумил
кандидат филологических наук,
доцент кафедры литературы,
Алтайский сударственный
педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)
tbogumil@mail.ru

Библейские сюжеты в сибирском тексте*

Ключевые слова: апостольский сюжет, христологическая инициация, Беловодье, исход из Египта, сюжет о блудном сыне

Сибирский текст является одним из локальных текстов русской, исконно православной, литературы. Региональная специфика Сибири, обусловленная ее природными, историческими, этническими, социально-экономическими и пр. характеристиками, повлияла на отбор библейских мотивов и сюжетов в произведениях о Сибири. *Цель данного исследования* — систематизировать сюжетно-образный пласт христианской культуры, актуальный для сибирского текста.

Церковь выступала движущей силой колонизации Сибири, поэтому влияние ее на становление местной литературной традиции оказалось решающим. В первых сибирских произведениях — летописях XVII в. — появился образ Сибири-Эдема и сюжет об апостольской миссии похода Ермака, провиденциальная цель которого — не просто завоевать землю, но христианизировать ее население и приобщить к русской святости [Чмыхало: 108–110]. Параллельно в фольклоре зарождался сюжет о Ермаке — раскаявшемся грешнике.

Образ Сибири как пространства ада, подобия страны мертвых (холод, каторга, ссылка) впервые возник в другом прецедентном для сибирской словесности произведении — «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» (XVII в.). Свою автобиографию глава старообрядческой оппозиции Аввакум Петров (1620–1682) строит по канону «христологической инициации» [Тюпа: 27–29]. В конце XVIII — начале XIX в. возникает легенда о Беловодье, праведной земле на востоке Российской империи. Бегство староверов от власти «антихристова» государства уподоблено исходу евреев из египетского плена [Сморгунова]. В творчестве и публицистике областников (середина XIX в.) актуальным оказался сюжет о блудном сыне, реализующийся как возвращение интеллигента после обучения в столице на родину [Анисимов: 175]. В середине

XX в. в произведениях сибирских «деревенщиков» и поэтов-шестидесятников он трансформировался в сюжет возвращения из города в деревню.

Обозначенный круг образов и сюжетов парадигматичен для всей совокупности произведений о Сибири. В романе Л. Улицкой «Лестница Якова» (2015) в орбиту сибирского текста вовлекаются менее частотные для него мотивы. Помимо очевидной отсылки к Иакову, родоначальнику колен Израилевых, в эпизоде лечения героя, больного экземой — «проказой», сплелось несколько сюжетов: об Иове, о святых Петре и Февронии, о жене декабриста (восходит к роли протопопицы в судьбе Аввакума).

Связанные с Сибирью библейские сюжеты с течением времени подвергались инверсии, теряли свою религиозную семантику: она вытеснялась социальными, политическими, психологическими и другими темами. Единое ядро, позволяющее объединять эти сюжеты и мотивы воедино, — идея преображения (себя, другого человека, пространства). Впрочем, «перемена» — это общая функция любого мотива [Силантьев: 15]. Гипотетически, у каждого сюжета есть свой период максимальной продуктивности, сменяемый спадом. Возможно расширение «канонического» для сибирского текста спектра библейских образов, мотивов и сюжетов за счет привлечения нового материала, что составляет перспективу настоящего исследования.

Список литературы:

1. Анисимов К. В. Проблемы поэтики литературы Сибири XIX — начала XX веков: особенности становления и развития региональной литературной традиции. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2005. — 304 с.
2. Силантьев И. В. Сюжетологические исследования. — М.: Языки славянской культуры, 2009. — 224 с.
3. Сморгунова Е. М. Библейский Исход и рассеяние русских староверов: некоторые изоморфные черты // От бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народных культурах. — М.: ГЕОС, 1998. — С. 150–189.
4. Тюпа В. И. Мифологема Сибири: к вопросу о «сибирском тексте» русской литературы // Сибирский филологический журнал. — 2002. — № 1. — С. 27–35.
5. Чмыхало Б. А. Художественное пространство в сибирском летописании XVII века // Научный ежегодник Красноярского государственного педагогического университета. — 2001. — Вып. 2. — Т. 1. — С. 107–116.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-412-220004 («Алтай в отечественной литературе XX–XXI вв.: культурно-туристический потенциал») и Министерства образования и науки Алтайского края (договор Н-26).*

Алла Михайловна Грачева
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник,
зав. Отделом новейшей русской литературы,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом),
Российская академия наук
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
ichnelat@rambler.ru

Труды первопечатника Ивана Федорова в контексте языковых теорий писателя-модерниста (книга А. М. Ремизова «Пляшущий демон»)*

Ключевые слова: Алексей Ремизов, модернизм, «теория русского лада», проза XX века

В конце 1920-х гг. Алексей Ремизов в общих чертах уже сформулировал основные постулаты «теории русского лада», являвшейся основой его писательского credo (подробнее см.: [Грачева]). В дальнейшем, исторические обстоятельства 1930-х — 1940-х гг. резко сузили возможности литератора публиковать свои художественные, а тем более литературно-критические произведения. В связи с этим Ремизов был вынужден использовать подчас самый отдаленный повод для продолжения популяризации развиваемой им теории. В 1934 г. в СССР и в среде русской эмиграции отмечалось 370 лет со времени издания первопечатником Иваном Федоровым книги «Апостол». Писатель откликнулся на юбилейную дату авангардным по жанру текстом «Книгописец и штанба. Памяти первопечатника Ивана Федорова» [Ремизов, 1934]. В нем относящееся к художественной литературе, имеющее автобиографический подтекст историческое «воспоминание» было соединено с элементами литературно-критического эссе, направленного на утверждение ремизовской теории. По достоинству оценив заслуги Ивана Федорова, Ремизов тем не менее представил себя самого (свою прежнюю инкарнацию) в образе одного из писцов, чья работа по переписыванию книг обессмыслилась после появления на Руси печатных изданий. По мысли Ремизова, изобретение книгопечатания стало одним из истоков тех «зол», против которых он боролся: унификации и усреднения литературного творчества.

Только в 1949 г., после почти 20-летнего перерыва, Ремизов смог издать на средства мецената — танцовщика и балетмейстера Сергея Лифаря — свою книгу «Пляшущий демон» [Ремизов, 2017]. Формально это была рассмотренная сквозь века история балета, заканчивавшаяся триумфом русской школы классического танца в лице Лифаря. Но под внешним «фабульным» сюжетом была скрыта авторская идейно-художественная концепция произведения, всецело направленная на утверждение все той же теории Ремизова. Собранные в книге тексты газетной публикации «исторических мемуаров» «Книгописец и штанба. Памяти первопечатника Ивана Федорова», а также других, как ранее публиковавшихся, так и новых произведений разных малых жанров, включая некролог М. А. Кузмину, в итоге составили целостную книгу авангардной монтажной формы. Виртуозно камуфлируя текст под «внешнюю» балетную тематику, Ремизов сумел создать произведение, посвященное, по сути, истории и формированию стилевой самобытности русской литературы.

Список литературы:

1. Грачева А. М. Истоки и эволюция «теории русского лада» Алексея Ремизова (1900–1920-е гг.) // Филология как призвание: сб. ст. к юбилею проф. В. Н. Захарова. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2019. — С. 459–482.
2. Ремизов А. Книгописец и штанба. Памяти первопечатника Ивана Федорова // «Последние новости» (Париж). — 1934. — 17 июня. — № 4833; 1934. — 24 июня. — № 4840.
3. Ремизов А. Пляшущий демон // Ремизов А. М. Собр. соч. — СПб.: Росток, 2017. — Т. 13. — С. 359–424.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 19-012000051а («А. М. Ремизов. Дневники 1951–1953. Расшифровка, текстология, комментарии»).

Ольга Васильевна Гроссманн
доктор естественных наук,
член объединения
«Немецко-русский институт культуры»
(Дрезден, Германия)
Gisbert.Grossmann@t-online.de

Ветхий и Новый Завет в жизни Петра I (по книге Сергея Цветкова «Петр I, 1672–1725: Беллетризованная биография»)

Ключевые слова: воспитание царевичей, библейские цитаты, церковная реформа

Религия, по словам Н. Я. Данилевского, всегда составляла самое существенное, почти исключительное содержание русской жизни [Данилевский: 407]. В России на рубеже XVII–XVIII вв. наибольшая часть русских верующих была привержена старинным обычаям, и слово патриарха было более весомо, чем слово царя. Испокон веков воспитание малолетних царских отпрысков и боярских детей начиналось с заучивания наизусть богословских книг Ветхого и Нового Завета, Псалтыри и Апостола, что и формировало их мироощущение. Уже в шестилетнем возрасте все священные тексты Петр быстро запоминал и в течение всей своей насыщенной бурной деятельностью жизни помнил наизусть. Ни одно из своих великих дел на благо любезного Отечества царь не начинал без имени Божия на устах.

Приведу несколько примеров цитирования Петром I текстов Библии по книге С. Цветкова «Петр I, 1672–1725: Беллетризованная биография» [Цветков]. Приехав в 1693 г. в Архангельск, портовый город на Белом море, и впервые увидев морской простор, Петр воспринял его как создание Божие в первый день творенья: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2). В 1695 г. умерла мать Петра Наталья Кирилловна. Три дня Петр был неутешен, тосковал и плакал. На пятый день он принялся за дела. Возобновив переписку с воеводой Апраксиным, поведал ему о своей «последней печали», о которой «ни рука подробно писать не может, купно же и сердце», и приписал: «По сих, яко Ной, от беды отдохнув и невозвратном оставя, о живом пишу…» [Цветков: 175–176]. Живое — это корабли. Готовясь к сражению под

Нарвой в ноябре 1700 г., Петр зарисовывал в передовых траншеях планы городских укреплений. Удивленному саксонскому инженеру Галларту царь сказал: «Апостол Павел говорит: не работающий да не ест» [Цветков: 268] (ср.: 2 Фес. 3:10). По дороге в Голландию 2 января 1717 г. Петр получил от супруги Екатерины радостное письмо о рождении сына, но уже на следующий день пришло известие, что младенец умер. Екатерине Петр написал: «Какой я могу дать ответ, кроме ответа многострадального Иова? Бог дал, Бог взял, да будет благословенно имя Божие» [Цветков: 453] (ср.: Иов. 1:21). Петр заботился и о благочестии своих подданных. Так при строительстве Петербурга в 1710 г. по его повелению была освящена первая деревянная Исаакиевская церковь, стоявшая на том месте, где ныне стоит Медный Всадник. Исаакий Далматский был небесным покровителем Петра. В 1717 г., сидя за столом на пиру, Петр разговорился о делах своего отца Алексея Михайловича. Мусин-Пушкин стал восхвалять сына и унижать отца. Петр встал из-за стола и сказал Мусину-Пушкину: «В твоем порицании дел моего отца и в похвале моим больше брани на меня, чем я могу стерпеть» [Цветков: 519]. Затем он обратился к князю Л. Ф. Долгорукому, не боявшемуся спорить с царем в сенате: «Вот ты больше всех меня бранишь, а я как рассужу, то увижу, что ты искренно меня и государство любишь. Как ты думаешь о делах отца моего и моих?» [Цветков: 519–520]. В своей долгой и подробной речи князь Долгорукий по достоинству оценил деяния и отца, и сына. Петр, выслушав все терпеливо и расцеловав Долгорукова, сказал: «Благий рабе верный! В мале был еси мне верен, над многими тя поставлю» [Цветков: 520] (ср.: Мф. 25:21).

Петр был человек набожный, скорбел о невежестве русского духовенства, о расстройстве церкви, чтил и знал церковный обряд, любил в праздники становиться на клиросе в ряды своих певчих и пел своим сильным голосом богослужебные песнопения [Ключевский: 498]. В течение многих лет Петр размышлял о церковной реформе и, наконец, в 1721 г. упразднил патриаршество и учредил Святейший синод как орган управления Русской церковью. Первым президентом Синода царь назначил своего сподвижника Стефана Яворского.

Список литературы:

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб.: Глаголъ, 1995. — 513 с.
2. Цветков С. Э. Петр I, 1672–1725: Беллетризованная биография. — М.: Центрполиграф, 2000. — 583 с.
3. Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций: в 3 кн. — Ростов на Дону: Феникс, 2000. — Кн. 2. — 605 с.

Анна Валерьевна Дехтяренок
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
geba13@mail.ru

Эсхатологические мотивы в повести А. М. Ремизова «Часы»

Ключевые слова: эсхатология, творчество А. М. Ремизова, символизм, библейские традиции, Серебряный век

Тема конца мира и наступающего Страшного Суда была одной из доминант творчества А. М. Ремизова, особенно в ранний период, когда его ощущение надвигающейся катастрофы соответствовало общей атмосфере русской литературы начала XX в. Как отмечает А. М. Грачева, в основе воззрений Ремизова лежали «и философские учения нового времени (и прежде философия Ф. Ницше), и христианские (в первую очередь, — эсхатологические) представления» [Грачева: 454].

Задачей настоящего исследования является изучение особенностей художественной рецепции эсхатологической традиции в повести «Часы» (опубл. в 1908 г.). Анализ произведения, нацеленный на выявление авторского метода воплощения традиционной эсхатологической топики, осуществляется через описание соответствующих мотивов повести. *Целью работы* является не только описание мотивной структуры произведения в свете заявленной темы, но и выявление смыслового наполнения, а также функций традиционных мотивов в художественном пространстве повести.

Повесть «Часы» считается одним из самых пессимистичных произведений Ремизова, в котором чувство конца обретает зримые черты и образы в символах и пророчествах библейской эсхатологии. Об этой эсхатологической устремленности свидетельствует эпиграф: «…И не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех: так будет и пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24:39). Во второй редакции автор убирает эпиграф, смещая фокус проблематики от внешней эсхатологии на внутреннюю.

Повесть создавалась в тот период, когда А. М. Ремизов находился в сфере влияния поэтики модернизма и был увлечен символистской концепцией двоемирия. Бинарная модель мира преломляется в художественном тексте как переплетение двух планов повествования — обыденного («невкусная», тоскливая жизнь «костиного города» [Ремизов: 253]) и бытийного («человеческое странствие» [Ремизов: 268] и мытарства). Этот принцип определяет особенности построения художественного пространства повести: городская жизнь («планетное мясо» [Ремизов: 315]) свернута в космический свиток Книги судеб («голубиной книги» [Ремизов: 254]). Природно-пространственные образы также включаются в художественную систему, являясь организующим компонентом мотивной структуры, образуя эсхатологический хронотоп. Мотив «смертельной тишины» [Ремизов: 313] восходит к словам Откровения, возвещающим наступление кары Божьей: «…бысть безмолвие на небеси» (Откр. 8:1). Образ звезды, с одной стороны, является аллюзией на символику Богоматери («Звездное небо тихо венцом сияло» [Ремизов: 296], с другой — через семантический ряд, связанный с главным героем повести Костей Клочковым, — отсылкой к образу падшего ангела (Откр. 9:1).

Весь смысловой план повести подчинен идее времени, заявленной в заглавии. Эта идея воплощается в мифологеме часов. Часовой магазин, которым владеет семья Клочковых, является и эпицентром предметно-событийного нарратива, и моделью человеческого мироздания. Вся образная система повести выстроена по принципу библейской дихотомии — диалектики богочеловеческого и человекобожеского начала со всей предельной напряженностью ожидания конца. Само время организовано посредством соединения мотивов, заимствованных из Книги Екклесиаста («Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Эккл. 1:9)), которые трансформируются в повести в идею безысходности, порочного круга — «балаганной карусели» [Ремизов: 315] и линейной неотвратимости, стремящейся к финалу (мчащегося поезда, «подмазанного человеческой кровью» [Ремизов: 323]). Каждый элемент художественной структуры повести встроен в общую схему авторской эсхатологической концепции. Событийное пространство определяется автором как хаос, искажение человеческой природы, определяемое в Ветхом

и Новом Завете как «мерзость запустения и окончательная предопределенная гибель» (Дан. 11:31; Мф. 24:15). Библейский код подчеркивается и усиливается как в авторских комментариях («проникала в вещи какая-то непроглядная скука, напоминая о том непременном конце» [Ремизов: 247]), так и с помощью различных ассоциативных связей (так, метафорой жизни становится «невкусный и какой-то противный чай» [Ремизов: 253], а одним из звуковых лейтмотивов является хрустящий утробный звук животной плоти).

В «водовороте неверных дней» [Ремизов: 266] протекает жизнь ничтожных, страдающих людей. Тема человеческого страдания, сквозная для творчества Ремизова, возводится писателем на библейский уровень: «Душа моя желает лучше прекращения дыхания <…> нежели сбережения костей моих» (Иов. 7:15). Душевные и физические муки испытывают герои повести, мечтающие о конце своих земных мытарств («умереть бы» [Ремизов: 281]). Каждый из героев ввергает себя в свой собственный ад, творит собственный апокалипсис. Идея о «внутренней», «реализованной» эсхатологии восходит к Евангелию от Иоанна («Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден» (Ин. 3:18)). История семьи Клочковых — это история человека, блуждающего «в пустыне, где нет пути» (Иов. 12:24). В христианском понимании спасение и обретение Царства Божьего дается через любовь. Тема любви в повести связана с эсхатологическим мотивом исхода — «освобождения от рабства тления» (Рим. 8:21). Содержание этой темы раскрывается наиболее полно в связи с образом Христины Клочковой, которая в символическом плане является и Женой, облеченной в солнце, и ее инфернальной проекцией — вавилонской блудницей. Герои стремятся обрести любовь, обрести себя в поисках Другого, но так и остаются в своем «одиночном заключении» [Ремизов: 309]. Так в произведении воплощается негативная эсхатологическая версия. Трагедия Иова, в общечеловеческом смысле, происходит на пороге Страшного Суда, который был бы спасением для героев повести, «захряснувших» в «темной косолапой жизни» [Ремизов: 272]. Но Суд не состоится, и часы на Соборной колокольне продолжат свой ход под безучастным «холодным небом», в котором лишь далекие синие звезды поют «последние песни» [Ремизов: 323].

В повести «Часы» эсхатологические мотивы вплетены в ткань художественного текста на самых разных уровнях — композиционном,

лексико-семантическом и звуковом. Экзистенциальная эсхатология А. М. Ремизова хотя и выходит за рамки канонического истолкования, но все же движется в русле библейских традиций.

Список литературы:

1. Грачева А. М. Библейская эсхатологическая традиция и дневник А. М. Ремизова 1917–1921 гг. // Проблемы исторической поэтики. — 2001. — Вып. 6. — С. 453–459.
2. Ремизов А. М. Избранное. — Л.: Лениздат, 1991. — 608 с.

Марина Анатольевна Жиркова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры литературы и русского языка,
Ленинградский государственный университет
им. А. С. Пушкина
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)
manp@mail.ru

Пасхальные рассказы А. И. Куприна

Ключевые слова: Куприн, жанр, пасхальный рассказ, художественное время, герой, мотив, образ

О жанре пасхального рассказа неоднократно писали многие исследователи, но творчество А. И. Куприна пока остается в этом отношении не изученным. *Цель данной работы* — заполнить существующую лакуну и определить особенности пасхального жанра в творчестве писателя. Опираясь на работы И. А. Есаулова [Есаулов], В. Н. Захарова [Захаров], Т. Н. Козиной [Козина], отметим наиболее значимые мотивы и образы пасхального жанра: ожидание чуда, радость, преображение, весна, солнце, праздничное состояние души, милосердие — все это образует пасхальный ассоциативный комплекс. Сюжетообразующей основой пасхального рассказа становится воскресение, душевное преображение человека.

В своем творчестве А. И. Куприн неоднократно обращается к жанру пасхального рассказа. До отъезда писателя из России это рассказы «Бонза» (1896), «По заказу» (1901), «Мой паспорт» (1908), «По-семейному» (1910), «Леночка» (1910), «Пасхальные яйца» (1911), «Травка» (1912), «Святая ложь» (1914). В эмиграции таких текстов немного: три рассказа, написанные для пасхальных номеров парижской газеты «Русское время»: «Московская пасха», «Инна», опубликованные в одном номере за 1926 г., и рассказ «Пасхальные колокола», опубликованный в газете «Возрождение» за 1928 г.

Во многих случаях рассказы автобиографичны, но даже там, где нет прямых отсылок к эпизодам из жизни писателя, легко можно увидеть, как близки или знакомы переживания героев самому автору. Так, герои рассказов «По заказу» и «Травка» испытывают муки, понятные каждому творческому человеку: необходимость написать по заказу пасхальный рассказ у них вызывает ступор, работа не идет; все сюжеты и образы кажутся

банальными, избитыми, а потому фальшивыми, наигранными. В этом случае спасением становятся резервы собственной души, воспоминания, обращение к детству, молодости.

В рассказе «Бонза» (1896) пасхальная ночь, необычный праздничный вид города с высокого и крутого обрыва навевают героям воспоминания о той искренней детской радости, которую возбуждал некогда этот великий праздник. Но сюжетной основой становится рассказ о незаслуженной детской обиде, когда праздник для ребенка заканчивается слезами и одиночеством, что сейчас, в настоящем, вызывает неоднозначные воспоминания: печальные и нежные. Печальные, потому что это первая встреча мальчика с несправедливостью, его бессилие и неспособность отстоять собственную правоту. Нежные, потому что эти воспоминания позволяют немолодому одинокому человеку вновь погрузиться в свое детство, оказаться рядом с родными и близкими людьми, испытать чувство единения со своей семьей.

С попытки вспомнить свое детство и увидеть дорогие сердцу места начинается история полковника из рассказа «Леночка». Герой рассказа находится в пути: он едет из Петербурга в Крым, задерживаясь на несколько дней сначала в Москве, потом в Киеве и Одессе. Москва, где прошло детство героя, оставляет равнодушным. В страстную субботу полковник оказывается на пароходе, отправляющемся в Крым. То чувство ностальгии, которое он так хотел вновь пережить в Москве, принесет ему неожиданная встреча. В незнакомой женщине на палубе парохода он узнает свою первую любовь, и вторая часть рассказа окрашена трогательными сентиментальными чувствами нежности и умиления. Именно эти воспоминания, которые переносят главного героя на тридцать лет назад, заставляют вновь пережить смущающее и опьяняющее чувство первой любви, «любовного томления, буйных и горьких мечтаний, единиц и тайных слез» [Куприн: 368]; увидеть в некрасивой и немолодой женщине юный, обаятельный и светлый образ молоденькой девочки.

Можно отметить общую черту купринских пасхальных рассказов — события происходят в двух временных плоскостях: настоящем и прошлом, именно прошлое становится сюжетной основой (исключением является «Святая ложь», где главные герои стараются не вспоминать о тяжелых временах). Мальчик, подросток

становится любимым героем пасхальных рассказов Куприна. В ребенке еще долго сохраняется наивная и искренняя вера в чудо, он очень остро испытывает и переживает ту радость, которую несет с собой праздник.

Список литературы:

1. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. — М.: Кругъ, 2004. — 560 с.
2. Захаров В. Н. Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Проблемы исторической поэтики. — 1994. — Вып. 3. — С. 249–261.
3. Козина Т. Н. Пасхальный рассказ в русской словесности // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 6. — С. 376–380.
4. Куприн А. И. Полн. собр. соч.: в 10 т. — М.: Воскресенье, 2006. — Т. 4: Повесть. Рассказы. Очерки. — 500 с.

Юлия Александровна Жукова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской литературы,
Башкирский государственный
педагогический университет
им. М. Акмуллы
(Уфа, Российская Федерация)
zhukova75@mail.ru

Парафраза евангельской притчи о Сеятеле в повести А. И. Куприна «Гранатовый браслет»

Ключевые слова: притча о Сеятеле, парафраза, А. И. Куприн, «Гранатовый браслет», творческая рецепция, кинема, психотип

В последнее время появилось много исследований, посвященных интертекстуальности в поэтике А. И. Куприна. Особый интерес у ряда ученых (М. И. Даракчи, А. Б. Гришина, И. В. Кузнецова, Л. И. Шевцова, Т. Н. Шеханова и др.) вызывают евангельские заимствования в его текстах, в том числе в повести «Гранатовый браслет». Однако попытки выявления в структуре этого произведения парафразы библейской притчи о Сеятеле еще не предпринимались, а основания для ее выделения есть.

Прежде всего, актуальной в аспекте обозначенной проблемы представляется ассоциация образа Желткова, носителя романтической концепции идеальной любви, «для которой совершить любой подвиг, отдать жизнь, пойти на мучение — вовсе не труд, а одна радость» [Куприн: 253], с образом Иисуса Христа — библейского Сеятеля.

И действительно, не только облик купринского героя христоподобен («Он был высок ростом, худощав, с длинными <…> волосами», «очень бледный, с нежным девичьим лицом, с голубыми глазами и упрямым детским подбородком с ямочкой посредине; лет ему <…> было около тридцати, тридцати пяти» [Куприн: 261]), но и его имя поддерживает указанную ассоциацию (Георг, пан Ежий или Георгий, переводится как «землепашец», «человек, возделывающий землю», то есть сеятель).

На скрытую структурную парафразу евангельской притчи выводят, наряду с декодированным именем, деталями портрета главного героя, и пространственно-временные детали (действие

происходит в городе близ *моря,* когда *цветы тихо осыпали на землю бесчисленные семена будущей жизни*), и сравнение комнаты, в которой обитал Желтков, с *кают-компанией грузового парохода* («модернизированный» образ лодки, сидя в которой, Иисус поучал притчами народ, собравшийся на берегу), и невербальные компоненты (кинемы вкупе с проксемами, то есть значимые в процессе коммуникации элементы телодвижений и пространственного положения собеседников) поведения Желткова, мужа и брата княгини Веры во время их разговора в финале произведения.

Наконец, самоубийство Желткова — это не проявление эгоизма или отрицания высших христианских добродетелей и не следствие утраты героем веры и Бога. Напротив, Желтков — это человек, пожертвовавший жизнью во имя душевного спокойствия и семейного благополучия Веры Шеиной. И любил он ее той любовью, во имя которой Спаситель взошел на Голгофу.

Образ Сеятеля в Евангелии проецируется и на апостолов, и на пастырей. К ним в пространстве произведения тяготеет образ генерала Аносова. Его портрет вполне сопоставим с образами православных святых (например, с образом Николая Чудотворца) и старцев. Повод для такого сопоставления дает сам А. И. Куприн, отмечая в портрете Аносова «именно те <…> черты, которые в соединении дают возвышенный образ, делавший иногда нашего солдата не только непобедимым, но и великомучеником, почти святым» [Куприн: 237].

Точно духовник («архиерей»), генерал Аносов сначала наставляет княгиню Веру, «исповедует» ее, помогает понять Желткова и принять его высокую жертву. Таким образом, именно Яков Михайлович подготавливает «почву» для духовного перерождения Веры, которое происходит в развязке произведения.

К тому же психотипы героев четырех любовных историй, рассказанных генералом, соотносятся с четырьмя видами «почвы» из притчи о Сеятеле, где образ «почвы» понимается как реакция человека на Слово Божие («семя»). Например, «посеянное при дороге» метафорически означает людей, неспособных любить жертвенной и животворящей любовью, завещанной Спасителем. Это такие глухие к чужим страданиям типы, как «полковая Мессалина» или двоемужница Леночка. А психологический портрет княгини

Веры Николаевны, восприимчивой к Добру и Любви, ассоциируется с «доброй почвой».

Таким образом, выявленная в тексте парафраза евангельской притчи о Сеятеле позволяет адекватно понять замысел писателя: «Гранатовый браслет» — это повесть не только о христианской любви как даре Божием, а прежде всего о духовном перерождении человека и обретении им Бога.

Список литературы:

1. Куприн А. И. Собр. соч.: в 9 т. — М.: Худож. лит., 1972. — Т. 5. — 511 с.

Дарья Александровна Завельская
кандидат филологических наук,
доцент кафедры общей и славянской филологии Института славянской культуры, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство)
(Москва, Российская Федерация)
daralzav@gmail.com

«Снежная королева» Е. *Л.* Шварца и традиция рождественской литературы

Ключевые слова: рождественский сюжет, драматургия, этика, эстетика, Андерсен, Шварц, Диккенс

Творчество Е. Л. Шварца зачастую осмысляется в идеологической плоскости, что мешает увидеть воплощение мировосприятия писателя в эстетике. Новая интерпретация переработки андерсеновского сюжета для театральной сцены (1939) и для известного фильма (1966) может способствовать более углубленному и актуальному в научном аспекте пониманию творчества драматурга.

Располагая опубликованными дневниками и перепиской Шварца, можно убедиться, насколько сложен был его путь к поэтичной легкости произведений, особенно — сказок для театра. Из дневников нельзя узнать, читал ли Шварц в детстве Андерсена, но сложно представить, что творчество датского сказочника обошло его стороной. Шварц перечисляет других авторов, упоминая и Диккенса (см.: [Шварц, 1990: 106]). Но выбор произведений Андерсена для переработки в пьесы вряд ли случаен.

Первые драматургические произведения Шварца не были сказками. Свой особый путь он начал именно с переработки андерсеновского «Нового платья короля» для Ленинградского ТЮЗа, сочетая основной сюжет с двумя другими: «Принцесса и свинопас» и «Принцесса на горошине». Так, в пьесе «Голый король», благодаря творческому эксперименту, сюжеты и герои обрели новые краски (см.: [Биневич]).

После неудачи с постановкой «Голого короля» Шварц вновь выбрал для переработки сказку Андерсена — «Снежная королева», лишенную социального акцента, но в основе глубоко религиозную.

«Снежная королева» Шварца — легкое, светлое произведение, не перегруженное морализаторством, но его простота обладает важной смысловой нагрузкой.

Основной *метод* анализа пьесы — сопоставление сюжета и образной системы двух произведений — литературного и сценического, — позволяющее проследить сохранение и / или трансформацию смысла в художественных элементах.

Шварц решал труднейшую задачу — сохранить значимую смысловую основу при формальном устранении всех религиозных мотивов. Герда у Андерсена противостоит злу благодаря христианской вере, которая дает ей особую силу; спасение Кая тоже свершается в духе христианского чуда.

Детство Шварца проходило уже в эпоху сложившегося жанра рождественской прозы, сюжет которой предполагал спасение человека (зачастую ребенка), оказавшегося в сложной жизненной ситуации, — «отогревание» и борьбу добра со злом, где победа — «оттаивание», «размораживание» души через покаяние и сострадание.

Устраняя религиозные мотивы, Шварц акцентирует этику и эстетику. Губительно воздействует на зрение и душу человека не зеркало Тролля, а сама Королева — носительница холода. Переиначив исходный сюжет, Шварц добавил двух ключевых персонажей: доброго Сказочника и злого Советника. Но главный враг героев не Советник, а Снежная королева. Противостояние добра и зла в пьесе многоуровнево, и Король, и Советник — лишь слуги заглавной героини, таящей главную угрозу — оледенение души.

Стремясь мыслить художественно, а не дидактически, драматург оставил и подчеркнул один образ оригинального текста, связанный с религиозной темой, — розы. Розовый куст становится воплощением чуда: цветы противостоят стуже — так обозначен основной конфликт пьесы, в духе романтического контраста. Но чудесный куст становится и основным импульсом развития сюжета.

Спасение Кея в пьесе происходит без молитвы, ангелов и песенки о Христе, но Герда размораживает сердце мальчика словами, которых нет у Андерсена: она вызывает в нем сострадание (см.: [Шварц, 1939: 101—102]). Шварц вносит в сюжет Андерсена элементы, сходные с «Рождественскими повестями» Диккенса.

На примере сопоставления сюжетов и системы образов «Снежной Королевы» Андерсена и Шварца можно увидеть стремление

советского драматурга концептуализировать религиозное начало в этическом (ясность понимания добра и зла) и эстетическом (цветение, красота, тепло жизни) аспектах. Смысловой акцент сюжета в таком случае — путь к теплу и свету сквозь тьму и стужу. Таким образом, можно предположить, что Шварц приблизил произведение Андерсена к более поздней традиции «рождественского сюжета», заменив религиозные элементы этическими и эстетическими аналогами, восходящими к христианскому мировосприятию.

Список литературы:

1. Биневич Е. Евгений Шварц. Хроника жизни [Электронный ресурс]. — URL: https://libking.ru/books/nonf-/nonf-biography/493692-evgeniy-binevich-evgeniy-shvarts-hronika-zhizni.html (15.04.2020).
2. Шварц Е. Л. Снежная королева. Пьеса в четырех действиях на андерсеновские темы. — М.: Искусство, 1939. — 116 с.
3. Шварц Е. Живу беспокойно… Из дневников. — Л.: Сов. писатель, 1990. — 752 с.

Елена Александровна Завершинская
кандидат филологических наук,
доцент кафедры филологии и методики обучения,
Куйбышевский филиал
Новосибирского государственного
педагогического университета
(Куйбышев, Российская Федерация)
Lensvet73@mail.ru

Библейские аллюзии в стихотворении «Я тебя отвоюю у всех земель…» М. И. Цветаевой

Ключевые слова: М. И. Цветаева, лирика, библейские аллюзии, образ Христа

Лирика Марины Ивановны Цветаевой вызывает неутихающие споры среди читателей и исследователей. Насыщенность стихов аллюзиями, сложными синтаксическими конструкциями позволяет неоднозначно трактовать ее тексты. Одним из таких произведений является стихотворение «Я тебя отвоюю у всех земель…» [Цветаева: 317–318].

Традиционно это произведение интерпретируется как выражение женской любви, по мнению большинства читателей. Лирическая героиня Цветаевой ведет диалог с Блоком, его циклом «Кармен». Однако в стихотворении есть целый ряд художественных деталей, которые позволяют взглянуть на этот текст под несколько иным углом зрения. Уже в первой строке первой строфы задаются вселенские масштабы происходящего. Одновременно с этим возникает сопротивопоставление *земного* и *небесного.* Все стихотворение — это обращение лирической героини к кому-то, о ком неизвестно ничего. Этого Другого многие критики считают безымянным возлюбленным лирической героини. В последней строке первой строфы мы узнаем, что об этом «возлюбленном» пели многие, но только героиня Цветаевой споет «как никто другой».

Во второй строфе стихотворения вселенское пространство дополняется временной всеохватностью. Упомянутые во второй строке золотые знамена (хоругви) и мечи отсылают нас к крестовым походам, совершаемым во имя Спасителя. Таким образом, сопоставив многочисленные детали, приходим к пониманию того, что таинственный «ты» — это Иисус Христос. Цветаева обращается

именно к земному воплощению Сына Божьего. При таком прочтении становятся понятны строки третьей строфы, где спор ветхозаветного Иакова с Богом может рассматриваться как желание лирической героини оградить Иисуса от тех страданий, которые должны выпасть на его долю. Лирическая героиня со всей силой своей страсти хочет защитить Христа от предательства, боли, смерти. «Ты не будешь ничей жених», женихом в Библии назван Иисус Христос. В последней строфе земное и небесное появляются вновь: «на груди персты» — это образ земной смерти, который противопоставлен небесному символу вечной жизни — «Два крыла твои, нацеленные в эфир».

Таким образом, насыщенность стихотворения Цветаевой библейскими аллюзиями (из неназванных — ключи, псы) позволяет предположить, что таинственный «ты» — это Иисус Христос, которого героиня стремится защитить от боли, страдания, предательства и смерти.

Список литературы:

1. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Эллис Лак, 1994. — Т. 1. — 640 с.

Татьяна Николаевна Ковалева
кандидат филологических наук,
доцент кафедры словесности
и педагогических технологий
филологического образования,
Пятигорский государственный университет
(Пятигорск, Российская Федерация)
tatjana_kovaleva@mail.ru

Мотив блудного сына в сюжете романа И. А. Бунина «Жизнь Арсеньева»

Ключевые слова: И. А. Бунин, «Жизнь Арсеньева», евангельская притча, мотив, блудный сын

Сюжет евангельской притчи о блудном сыне является для русской литературы одним из ключевых христианских сюжетов. Как и архетип блудного сына, «для христианского сознания он изначален и определяющ» [Чернов: 152]. *Целью настоящей работы* является исследование особенностей воплощения сюжета евангельской притчи о блудном сыне в романе И. А. Бунина «Жизнь Арсеньева».

В структуре романа «Жизнь Арсеньева» обнаруживаются основные события евангельской притчи о блудном сыне: уход из родительского дома — отпадение от Бога; искушения плоти и духа, распутная жизнь, состояние «духовного блуда», духовная смерть; покаяние; возвращение в родительский дом — к Богу, в Дом Отца Небесного.

Одним из поворотных событий жизни главного героя романа «Жизнь Арсеньева» является его уход из отчего дома, который отличается от ухода героя евангельской притчи. Алексей Арсеньев уходит из родного дома не как блудный сын, не бездумно и не беспечно: в его душе сильны искания высших смысла и цели жизни, в его душе с детства живет чувство Бога. В юноше Арсеньеве начинают бороться несколько противоположных устремлений, открывающих несколько жизненных путей. Первое, заветное — найти высший смысл и цель жизни, истинный путь, жить по воле Бога (см.: [Ковалева]), с верою «в любовную благость Божьего веления» [Бунин: 204], «начать чистую, трудовую жизнь» [Бунин: 130], «образовать в себе из даваемого жизнью нечто истинно достойное

писания» [Бунин: 196]. Второе жизненное устремление — жажда «другого» пути: во что бы то ни стало вырваться из родительского дома на свободу, стать писателем или поэтом, «сразу прославиться, стать знаменитым» [Бунин: 149]. И, наконец, начинает властно заявлять о себе рожденная юностью жажда наслаждения жизнью и «сладостной и томящей» земной любовью [Бунин: 31]. Признания Арсеньева свидетельствуют о том, что искания высших цели и смысла жизни, пути по воле Бога незаметно для героя уходят на второй план, сменяются юношеской жаждой славы и наслаждения жизнью.

Покинув родительский дом, Арсеньев отдается всем прихотям своенравного сердца, «живя распутно» (Лк. 15:13). Ключевыми мотивами в описании этого периода жизни героя являются мотивы искушения, соблазна, чувственности, вожделения, падения, греха, распутной жизни, измен, прелюбодеяния. Распутная жизнь Арсеньева и стала главной причиной разрушения его отношений с Ликой и ее разрыва с ним.

Важнейшее событие евангельской притчи о блудном сыне — раскаяние в своих грехах, покаяние перед отцом и перед Богом — предстает в романе Бунина в трансформированном виде. В юности глубокого раскаяния в греховной жизни, осознания своей вины перед Ликой и покаяния перед Богом герой еще не пережил. Поэтому в дом отца Лики его не пустили, на сакральном уровне — возвращения к Богу, в Дом Отца Небесного не произошло. Для этого нужна будет целая жизнь.

Проведенное исследование позволяет сделать *выводы* о том, что в романе Бунина «Жизнь Арсеньева» в наиболее полном виде воссозданы такие события евангельской притчи о блудном сыне, как уход из родительского дома и распутная жизнь, духовная смерть; в трансформированном виде — события раскаяния, покаяния и возвращения к Богу, занявшие всю оставшуюся жизнь героя.

Список литературы:

1. Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Худож. лит., 1988. — Т. 5. — 638 с.
2. Ковалева Т. Н. Путь по воле Бога в романе И. А. Бунина «Жизнь Арсеньева» // Проблемы исторической поэтики. — 2017. — Т. 15. — № 2. — С. 127–140 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1499089355.pdf (30.03.2020).
3. Чернов А. В. Архетип «блудного сына» в русской литературе XIX века // Проблемы исторической поэтики. — 1994. — Вып. 3: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 1. — С. 151–158 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/journal/article.php?id=2378 (12.03.2020).

Наталья Захаровна Коковина
доктор филологических наук,
профессор кафедры русской литературы,
Курский государственный университет
(Курск, Российская Федерация)
natzak@rambler.ru

Ирина Петровна Михайлова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского языка
и общеобразовательных дисциплин
для иностранных граждан,
Юго-Западный государственный
университет
(Курск, Российская Федерация)
mihailovairin@mail.ru

Мифологема «Светлого Града» в лирике Пимена Карпова

Ключевые слова: Пимен Карпов, Светлый Град, новокрестьянская поэзия начала XX века, топонимика сакрализованного пространства, эсхатологический нарратив

Представление о «Светлом Граде», «Небесном Граде», «Граде Божьем» — важное и неотъемлемое понятие для русской культуры Серебряного века. Оно связано прежде всего с идеей о соотнесении земного и небесного миров, мира природы и человека, восходит к феномену странничества, исканию земли обетованной, истины. Впервые описанное в Библии (Откр. 21:10–24, 22:1–2), сформулированное Августином Блаженным, оно прочно вошло в русскую художественную мысль начала XX в. Идея преображения жизни, приближения человечества к чаемому Небесному Иерусалиму занимала русских философов и мыслителей (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. И. Иванов и др.). Путь к земле обетованной искали писатели и поэты.

Предметом нашего исследования является образ Светлого Града в поэзии Пимена Карпова, а также философская и литературная традиции его интерпретации.

Мифологема «Светлого Града» в лирике Карпова типологически близка описаниям райского пространства у других новокрестьянских поэтов, в частности у Н. Клюева: «отчие обители», «небесный

град». У Петра Орешина — Красный Храм; Мариенгоф писал в 1918 г. о близящихся стенах Нового Иерусалима («Днесь»), Есенин в маленьких поэмах о России — о новом Назарете.

Все эти топонимы, служащие обозначением высшего инобытия, выстраивают у Карпова в единый мифопоэтический ряд концепты Град солнца, Солнце Града, Пламенный Град, золотой ковчег, Светлый Град, Светлоград, чертог замирного огня, тайник золотого оаза (сокр. от оазиса), «Эайя любви и огня», Золотой Салим (у Карпова сокр. от Иерусалим).

Достижение Светлого Града, по убеждению Карпова, возможно только через самопожертвование. Из боли и страданий рождается счастье, это единственно возможный способ обретения заветного Рая. Необходимо пройти через физические и духовные мучения и испытания, тяготы: «…дорога в рай — чрез ад и тьму» [Карпов: 37]. Лирический герой не боится смерти («О, не страшна мне смерть» [Карпов: 38]) и физических испытаний. Он готов к этому и сам призывает их: «Издыби нас, измучай, кровавый спас!».

Но для Карпова это не только личный путь, но и путь, миссия России, сопричастность судьбе которой для лирического героя Карпова несомненна. Светлый Град у Карпова представляет собой образ желаемой в грядущем России, страны духовно преображенного народа. Образ наполнен эсхатологическим символизмом и связан с практикой богослужения и учением о таинственной смерти и таинственном воскресении у хлыстов. Светлый Град Карпов отождествляет с Русью — не идентичной исторической Руси, а с ее небесным прототипом.

В поэзии и прозе П. И. Карпова есть и мифологизация действительности, и узнавание ее подлинных глубин, и романтизация революции, и ностальгия по патриархальности. Исследователи отмечают несомненное влияние на Карпова образности, тем, мотивов сектантской радельной лирики, древнерусских апокрифов, «отреченной» литературы. Кроме того, существовало не менее значительное воздействие современной писателю модернистской литературы, прежде всего символизма и футуризма.

Список литературы:

1. Карпов П. И. Собр. соч.: в 2 т. — Курск: Славянка, 2012. — Т. 2: Стихотворения. Воспоминания. Публицистика. — 528 с.

Евгения Александровна Коршунова
кандидат филологических наук,
докторант кафедры истории
новейшей русской литературы и современного
литературного процесса,
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова
(Москва, Российская Федерация)
zhenyakorshunova@gmail.com

Поэтика Водлозерского дневника С. Н. Дурылина: символика священного и профанного

Ключевые слова: Северный текст, этнопоэтика, дневник, авторское сознание, С. Н. Дурылин

В докладе анализируется поэтика неопубликованного Водлозерского путевого дневника С. Н. Дурылина, написанного летом 1917 г., во время последней поездки автора на Север (см.: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 293). Можно поставить соответствующие задачи перед исследователем Водлозерского дневника Дурылина: изучить текст с функциональной точки зрения, рассмотреть особенности жанровой формы и жанрового содержания, хронотоп дневника, на основе текста записей воссоздать духовный портрет автора.

Очень важно для понимания содержания дневникового жанра в данном случае то, что это первый дневник Дурылина, созданный на основе подневных записей в июле — августе 1917 г., дневник так называемого периода инициации, что обусловило еще одну важную его функцию — «духовного хронографа». Сквозь текст путевых заметок с описанием ландшафта, мест, спутников и друзей автора мы можем отчасти проследить сложный вектор духовного поиска, поиска ответов на вопросы, которые станут для Дурылина главными: есть ли Бог и бессмертие? Каковы сокровенный лик России и русский характер? Это дневник *становления личности.* Образная система Водлозерского дневника также призвана дать ответы на эти внутренние вопросы. Недаром в ней резко разведены и обозначены контрасты: космос и хаос, сакральное и профанное, — в таком порядке и соотношении, которые раскрывают особенности русского менталитета, русской народности и русского национального характера.

Здесь не только колдуны противопоставлены священникам, но и элементы ландшафта, птицы, звери отнесены к тем или иным полюсам, представлены автором в определенном символико-мифопоэтическом ключе, поэтому их вполне можно считать этнопоэтическими образами или элементами. Принцип контраста, контрастного описания то элементов сакрального космоса, то профанного начала — композиционная ось дневника, которая отображает русскую картину мира или национальный образ мира. Бог и дьявол не просто контрастно разведены в тексте дневника — Дурылина интересуют более всего ситуации одоления демонской силы силой Божьей, воплощенной в помощи святых угодников, молитв. Автора интересуют не столько проблемы нравственной испорченности человека, сколько именно вопросы веры в *реальность потустороннего мира*, способы общения с этим миром. В части под названием «Ильинский погост» (этот погост автор посетил по совету о. Александра Громцова) он записывает устные рассказы священника об одолении демонской силы: дом Громцовых, по свидетельству о. Александра, по ночам посещали демоны в виде призраков, умерших родственников, например, о. Ивана. Удалось избавиться от видений-явлений только в 1903 г., с помощью св. Серафима Саровского, который также персонифицирован: «Старичок маленький, горбатенький, с котомкой, весь белый, на посох опирается <…> и проговорил: “Оставь их! Не ваш тут дом! Что вам тут делать?”» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 293. Л. 14).

Хронотоп здесь подчеркнуто сакрализован, увиденное представлено одновременно взглядом и путешественника, и богомольца, ощущающего космос пространства гораздо более, чем в других записях о Севере. Например, картины, изображающие Белый остров, оказываются наделенными символическим потенциалом, образ часовни становится способным к «самодвижению», оказываясь символом сакрального топоса северной земли, который ассоциируется с жаждой праведности, стремлением к ней русского человека. Дурылин, используя возможности жанровой формы дневника, пишет об этом прямо, выражая свою мировоззренческую позицию. Этим путем духовного поиска проходит сам автор, Водлозерский дневник становится «духовным хронографом», а не только записями для Археологического института.

Дурылин отбирает именно такие факты, которые дают ответы на поставленные бытийные вопросы. Этим текст Водлозерского документа отличается от традиционного путевого дневника (например, М. П. Погодина), в котором доминирует взгляд хроникера. Наверно, именно возможность на Севере жить естественной жизнью, тихой, уединенной, в мире с природой и окружающими, дала возможность автору, как он сам указывал, увидеть «красоту русской народности» и сокровенный лик Руси. Это ощущение дал только Север, поэтому северные путешествия так важны для изучения этапов формирования мировоззрения писателя и осмысления особенностей его творческой манеры, стиля и метода, которым становится духовный реализм.

Дурылин — мифомыслитель периода создания очерка «За полуночным солнцем» (1911–1912) становится духовным реалистом в дневнике. Эпическая тема описания северной земли в дневнике тесно связана с темой лирической, представляющей одновременно и путь поиска веры, опыт самостояния человеческой души на пути к Абсолюту. Хронотоп дневника нельзя поэтому считать строго локальным, он содержит и черты психологического хронотопа (согласно терминологии О. Г. Егорова [Егоров]). Таким образом, мы можем сказать, что Водлозерский дневник Дурылина воссоздает духовный процесс становления личности писателя, а также является ценным художественным свидетельством отображения русской национальной картины мира.

Список литературы:

1. Егоров О. Г. Русский литературный дневник XIX в.: история и теория жанра. — М.: Флинта; Наука, 2003. — 280 с.

Игорь Васильевич Кудряшов
доктор филологических наук,
профессор кафедры русского языка и литературы,
Арзамасский филиал Национального
исследовательского Нижегородского
государственного университета
им. Н. И. Лобачевского
(Арзамас, Российская Федерация)
kiv.arz@yandex.ru

«Апостол нежный» и «ладожский дьячок» (Сергей Есенин о Николае Клюеве)

Ключевые слова: Есенин, Клюев, канарейка, «Стансы», «На Кавказе», реминисценция, олицетворение, языковая шутка, самоирония

Цель исследования состоит в системном изучении смыслового наполнения есенинских строк о Клюеве в стихотворении «На Кавказе».

В литературоведении утвердилась точка зрения, согласно которой в одиннадцатой строфе стихотворения С. А. Есенина «На Кавказе» (1924) содержится известное «эпиграмматическое определение»: «*И Клюев, ладожский дьячок, / Его стихи как телогрейка, / Но я их вслух вчера прочел, / И в клетке сдохла канарейка*», — выражающее крайне резкое «негативное отношение» поэта к своему бывшему наставнику [Базанов: 3], [Субботин: 421]. Однако существующая трактовка этих строк Есенина, «вырванных» из контекста произведения и творчества поэта в целом, представляется излишне прямолинейной, буквально толкующей значение есенинских строк, не учитывая историко-литературный и историко-культурный контексты и не принимая во внимание интертекстуальных связей поэтических оценок, данных поэтом Н. А. Клюеву.

Системный анализ поэтических определений Клюева как «Апостола нежного» («О муза, друг мой гибкий…», 1917) и «ладожского дьячка» («На Кавказе», 1924) обнаруживает их тесную смысловую соотнесенность, которая позволяет идентифицировать есенинские строки о Клюеве в стихотворении «На Кавказе» как самоиронию лирического героя, выраженную в форме шуточного разжалования своего бывшего наставника.

Уже в стихотворении «О муза, друг мой гибкий…», благодаря наставников «*за отческую щедрость*», Есенин отмечает, что «*Теперь*

мы стали зрелей / И весом тяжелей…», подчеркивая свою нынешнюю самостоятельность как поэта, дистанцируясь от ученического прошлого, в котором наставник Клюев виделся ему в образе «*апостола нежного*», несущем возвышенную и идеализированную оценочную номинацию. В стихотворении «На Кавказе» шуточное разжалование Есениным Клюева из «апостола нежного» в «ладожские дьячки» тем не менее сохраняет за новым образным определением поэта-олончанина статус учителя-наставника. В новом титуле Клюева — «ладожский дьячок» — отчетливо слышится самоирония большого национального поэта, каким Есенин в полной мере осознал себя на Кавказе, — далеким от мелочного желания унизительно высмеять талант своего, пусть и бывшего, но наставника. Проводя в стихотворении «На Кавказе» сравнение стихов Клюева с «*телогрейкой*», Есенин в шуточной и самоироничной форме декларирует свое взросление до состоявшегося национального поэта, подчеркивая при этом свое «кровное» поэтическое сродство с бывшим наставником. Есенинская самоирония в полную силу проявляется в заключительных строках одиннадцатой строфы, смысл которой проясняют поэтическая декларация поэта «*Я вам не кенар! / Я поэт!*» («Стансы», 1924) и образ поющей «*с голоса чужого*» канарейки («Быть поэтом — это значит то же…», 1925). В поэзии Есенина канарейка олицетворяет поэта, несвободного от каких бы то ни было влияний, в том числе и от ученической подражательности. Настоящий поэт должен обладать, помимо свободы самовыражения, еще и собственным поэтическим словом. Основой для поэтического олицетворения Есениным канарейки стала известная особенность этой домашней певчей птицы подражать разным звукам. «Они не только подражают пению других птиц, слышанному ими по выходе из гнезда, от чего происходит разнообразие их напева; но перенимают также звуки флейты и научаются даже произносить короткие слова и различного рода штукам по команде» [Маркс-Манн: 296–297].

Категорически не приемля подражательности в поэзии и иронически ставя себя на место «*сдохшей канарейки*» («На Кавказе»), Есенин тем самым не только заявляет о губительности для всякого таланта пения «*с голоса чужого*», но и декларирует собственное взросление до большого русского поэта, чуждого подражательности и влиянию даже такого родственного для него крестьянского поэта,

как Клюев. Осознание Есениным, что он «*не кенар*», подражающий Клюеву, что их дороги давно разошлись, что канарейка в нем «*сдохла*» еще в юности, выражено в самоиронических, безобидных строках о своем наставнике в стихотворении «На Кавказе» и свидетельствует о творческой зрелости его как большого национального поэта, осмыслившего свою значимость и место на русском Парнасе.

Список литературы:

1. Базанов В. Г. Сергей Есенин и крестьянская Россия. — Л.: Сов. писатель, 1982. — 303 с.
2. Маркс-Манн. Курс новых охотничьих секретов, или Полная школа охоты на известных диких и на обыкновенных птиц, как нужно наверняка без промаха стрелять их в лет. — 7-е изд. — М.: типо-лит. И. И. Пашкова, 1903. — 320 с.
3. Субботин С. И. Комментарии // Есенин С. А. Полн. собр. соч.: в 7 т. — М.: Наука: Голос, 1997. — Т. 2: Стихотворения (Маленькие поэмы). — С. 255–461.

Александр Иванович Куляпин
доктор филологических наук,
профессор кафедры литературы,
Алтайский государственный педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)
iskander58@mail.ru

Эволюция евангельского сюжета «Христос и грешница» в творчестве В. М. Шукшина*

Ключевые слова: В. М. Шукшин, евангельский сюжет, мотив, символ, миф, церковь, вера

Отечественными и зарубежными шукшиноведами проблема веры и безверия в творчестве писателя ставилась неоднократно. Решалась она неоднозначно. Самого Шукшина поочередно объявляли то атеистом, то язычником-пантеистом, то носителем православного сознания. Очевидно, что ясность в этот вопрос может внести только всестороннее изучения шукшинской поэтики. *Целью* данного исследования является рассмотрение трансформации евангельского сюжета «Христос и грешница» в произведениях Шукшина, созданных им в разные периоды творчества.

Шукшин обращался к евангельскому сюжету «Христос и грешница» как в раннем, так и в зрелом творчестве. Реалистическая манера повествования, к которой Шукшин тяготел вплоть до середины 1960-х гг., не позволяла ему полностью задействовать семиотический потенциал многих христианских мотивов и символов. Позднее он вернется к ряду не до конца реализованных возможностей. Первоначальный вариант осмысления Шукшиным евангельской притчи представлен в рассказе «Классный водитель» (1963) и повести «Там, вдали» (1966). На заключительном этапе творческой эволюции Шукшин обратится к сюжету о Христе и блуднице в рассказе «Беспалый» (1972). Сжатый до притчеобразной формулы сюжет повести «Там, вдали» станет своего рода моралью к рассказу «Мастер» (1971). В отличие от рассказа «Классный водитель» и повести «Там, вдали», где обиженные красавицы Настя Платонова и Ольга Фонякина метафорически уподоблены заброшенным церквям, в рассказе «Мастер» заброшенная церковь и есть та поруганная красавица, за которую вступается главный герой.

Устойчивость интереса к евангельской притче о Христе и блуднице доказывает высокую степень значимости для творчества Шукшина религиозного контекста. Если героев ранних произведений писателя отличает поверхностный атеизм, то отсутствие веры в душе героев поздних рассказов Шукшина порождает экзистенциальный вакуум.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-412-220004 («Алтай в отечественной литературе XX–XXI вв.: культурно-туристический потенциал») и Министерства образования и науки Алтайского края (договор Н-26).

Ольга Николаевна Литвинова
аспирант кафедры новейшей русской литературы,
Литературный институт им. А. М. Горького (Москва, Российская Федерация)
olitvinova22@list.ru

Евангельский текст в поэзии Марии Шкапской

Ключевые слова: М. Шкапская, поэзия, евангельские цитаты, евангельский текст

Евангельский круг тем в поэзии Марии Шкапской можно считать если не тематической доминантой, то, как минимум, одной из основных линий ее поэтического творчества. При этом налицо своеобразие цитирования при изменении характера обращения с материалом. Ввиду этого поставлена *цель* последовательного рассмотрения полного корпуса евангельских цитат в поэзии Шкапской, включая неопубликованные рукописные тексты.

Первая книга стихотворений (опубликована в 1921 г.) названа Шкапской «Mater Dolorosa» (что традиционно подразумевает плачущую около Креста Богоматерь: «Stabat Mater dolorosa», «Стояла Мать скорбящая»). Отметим и выбор издательства — «Неопалимая Купина». В книге 33 страницы, и особое евангельское число, возраст Иисуса Христа, здесь едва ли является случайным, поскольку имя Христа как раз и звучит в финальном стихотворении книги: «*Но Христос Невечерние Славы…*» [Шкапская, 1921: 33]. В одном из предшествующих стихотворений также встречаем: «*Христос, не заходи, пройди мой мирный дом*» [Шкапская, 1921: 25]. Таким образом, евангельский образно-тематический ряд оказывается для книги «Mater Dolorosa» не просто важным, а *смыслоформирующим*.

Опубликованная Шкапской в 1922 г. книга «Час вечерний. Стихи (1913–1917)» также содержит библейские реалии (например, в стихотворениях «Магдалина» и «Ах, ступеней было много…», где: «*…но так устала, но такая была Голгофа…*» [Шкапская, 2000: 21]). По фрагменту строки стихотворения «Библия» («*…И тот, кто в тихий час вечерний // Читал Экклезиаст*» [Шкапская, 2000: 10]) озаглавлен и первый раздел книги («Час вечерний»), и вся книга целиком. Образовавшиеся смысловые «круги на воде» уловил М. И. Синельников, продолжив этот ряд изданной в 2000 г. книгой

«Час вечерний» [Шкапская, 2000] — наиболее полным на сегодняшний день собранием стихотворений Марии Шкапской. В своей вступительной статье «Закон неумолимых библий» Синельников пишет следующее: «Я сказал бы, что вообще все произведения Шкапской неразрывно связаны с Библией. И с разными страницами, и со всей глыбой…» [Шкапская, 2000: 5].

Принимая точку зрения М. И. Синельникова как одну из вероятных оптик рассмотрения творчества Шкапской, обратим внимание на название статьи: «Закон неумолимых библий». Это строчка второго из двух стихотворений, объединённых посвящением «Людовику XVII» («*Исполнен над тобой и им, // Неукоснительно чиним, // Закон неумолимых библий*» [Шкапская, 1922: 41]), и примечательно здесь множественное число — «*неумолимых библий*». Эта деталь не акцентирована, но не может быть пропущена при вдумчивом прочтении. Создавшиеся подтексты невозможно списать на авторскую неловкость, ибо в той же поэтической книге «Барабан Строгого Господина» встречаем: «*Будут нам Паны даны и Христы*» [Шкапская, 1922: 28], — что подтверждает наше предположение о сознательном использовании Шкапской подобных сочетаний.

Выводы. Подробная работа с источниками показывает, что характер обращения Шкапской к евангельскому тексту в течение лет претерпел изменения; а само отношение к текстам Ветхого Завета и Нового Завета последовательно сдвигалось от нейтрально-спокойного к напряжённому, требующему диалога. Это бунтарство отводится от признания богохульным словами из Апокалипсиса святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «*Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих*» (Откр. 3:16). Становясь всё более конфликтным, вопрошающим — цитирование Шкапской евангельского текста со временем приобретает характер личного переживания, что очевидно свидетельствует о рефлексии автора, стремящегося передать углубление собственного религиозного чувства.

Список литературы:

1. Шкапская М. Барабан Строгого Господина. — Берлин: Огоньки, 1922. — 57, [7] с.
2. Шкапская М. Час вечерний. Стихи / вступ. ст. и сост. М. И. Синельникова. — СПб.: Лимбус Пресс, 2000. — 192 с.
3. Шкапская М. Mater Dolorosa. — Пб.: Неопалимая Купина, 1921. — 33, [3] с.

Светлана Алексеевна Мартьянова
кандидат филологических наук,
заведующая кафедрой русской и зарубежной филологии,
Владимирский государственный университет
(Владимир, Российская Федерация)
martyanova62@list.ru

Библейские образы в повести А. И. Солженицына «Раковый корпус»: история вопроса и перспективы изучения

Ключевые слова: Библия, А. И. Солженицын, цитата, реминисценция, притча, художественный образ

Библейская образность выполняет особую роль в повести А. И. Солженицына «Раковый корпус», однако эта сторона произведения изучена недостаточно. Исследователи обратили внимание на значимость темы жертвы [Клейман], мотивы покаяния, благодарности, «памяти смертной» [Гаркавенко: 6, 10, 11], «ироническую интонацию пророков» в речах Шулубина [Нива: 319]. Отмечалось также, что повесть пронизана мотивами ожидания сострадания и милосердия. Вместе с тем сколько-нибудь полной и целостной картины присутствия библейской образности в структуре повести пока не существует.

На уровне повествования библейский пласт произведения представлен лексическими единицами, прямо отсылающими к контексту Священного Писания: «идолы», «капище», «слава Богу!», «исцеление», «благая участь». С ними связаны и мотивы совести и духовной стойкости. Отдельные слова и мотивы библейского происхождения выполняют роль, подобную пословицам и афоризмам: они выражают не теоретическое знание или идеологическое убеждение, а вековой жизненный опыт и мудрость.

В системе персонажей «Ракового корпуса» есть верующие лица, как, например, тетя Стефа. Парадоксально, но людям, воспитанным в убеждении, что «религия есть дурман», она кажется «нереакционным» и даже светлым человеком. Другие персонажи, не будучи христианами, оказываются носителями библейских добродетелей («кроткий» Сигбатов). Невысокая оценка героями повести мирских

почестей и славы (Донцова, Орещенков) также имеет библейское происхождение: «Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо!» (Лк. 6:26).

Целый ряд эпизодов повести связан с определенными библейскими сюжетами, как названными прямо, так и неназванными: сон Павла Русанова — с притчей о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31), разговор об исцелении — с евангельскими историями об исцелении (Ин. 5:1–15), выписка Олега Костоглотова из больницы — с евангельским сюжетом о воскрешении Лазаря, сцена «В зоопарке» — с наречением Адамом имен животным (Быт. 2:19–20).

В вопросах Демки о его страданиях («почему такая несправедливость и в самой судьбе?»; «если от Бога, если Ему всё видно — зачем же тогда на одного валить?» [Солженицын: 111]) слышатся вопросы праведного Иова. Подобного рода вопросы задает и доктор Донцова: «Но почему такая несправедливость? Почему меня, онколога, должна настичь именно онкологическая болезнь <…>?» [Солженицын: 353]. Образ Иова по-новому высвечивает и тему жертвы в романе, и рассуждения героев о книге, круге чтения, классических и неклассических романах. Привычные структуры отвергнуты писателем в пользу рассказа о людях страдающих и невинно гонимых.

К финалу повести библейские параллели усиливаются и в двух последних главах выходят на первый план. Здесь они вступают в соединение с автобиографическим опытом, традициями восточной культуры, литературными реминисценциями, порождая новые смыслы об опыте восстания из мертвых и рождения нового писателя.

Выводы. К настоящему времени исследователями выявлена связь повести А. И. Солженицына «Раковый корпус» с текстом Библии на уровне отдельных тем и мотивов, сюжетов. Вместе с тем текст произведения дает основания говорить о более широком и глубоком взаимодействии (лексический уровень, система персонажей, образность целых глав), художественные функции которого уяснены недостаточно. Описание взаимодействия, по-видимому, потребует особого методологического инструментария, не совпадающего с областью интертекстуального анализа. Библейская мудрость открывается Солженицыну и его героям как «наиреальнейшая реальность», подлинный источник живой воды для описания опыта жизни, смерти и воскресения в условиях идеологических искажений и подмен.

Список литературы:

1. Гаркавенко О. В. Христианские мотивы в творчестве А. И. Солженицына: автореф. дис. … канд. филол. наук. — Саратов, 2007. — 22 с. [Электронный ресурс]. — URL: https://dlib.rsl.ru/viewer/01003173947#?page=1 (01.05.2020).
2. Клейман Л. Заметки о «Раковом корпусе» А. Солженицына // Грани. — 1972. — № 83. — С. 79–112 [Электронный ресурс]. — URL: http://www.solzhenitsyn.ru/upload/text/Kleyman_L.-Zametki_o_Rakovom_korpuse.pdf (01.05.2020).
3. Нива Ж. Слово и взгляд у Солженицына // Континент. — 1978. — № 18. — С. 309–339 [Электронный ресурс]. — URL: http://www.solzhenitsyn.ru/upload/books/Niva_Zh.-Slovo_i_vzglyad_u_Solzhenitsyna.pdf (01.05.2020).
4. Солженицын А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Время, 2012. — Т. 3: Раковый корпус. — 552 с.

Инна Николаевна Минеева
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
InnaV2003@yandex.ru

Концепция «праведничества» в повести И. С. Шмелева «Человек из ресторана»*

Ключевые слова: русская литература XX века, И. С. Шмелев, авторское «праведничество», повесть «Человек из ресторана», герой-«праведник»

Художественная концепция «праведничества» И. С. Шмелева не раз становилась объектом изучения в современном литературоведении. По мнению исследователей, ее генезис восходит к святоотеческим основам христианской этики. Особое влияние на формирование авторской концепции «праведничества» оказали труды религиозных мыслителей XIX — первой трети XX в. (прежде всего, Ф. М. Достоевского, И. А. Ильина). Согласно выводам историков литературы, в творческой аксиологии И. С. Шмелева «праведничество» ассоциируется с многообразными вариантами его воплощения в «реальности высшего порядка» [Тарасов: 240]: «нравственным просветлением» [Щенникова: 175], «верой в законы "светлого неба"», «благочестивым вниманием к чистоте и порядку во внутреннем мире человека» [Боровская: 72], «сверхреальным видением света» [Таянова: 37], «согрешившим», но сумевшим «найти свою дорогу к Богу», пройдя через «горнило» испытаний [Сотков: 57].

Подобные «праведнические» интенции и коннотации обнаруживаются главным образом в романах эмигрантского периода творчества И. С. Шмелева («История любовная», «Богомолье», «Лето Господне», «Няня из Москвы», «Пути небесные»). Между тем практически не изученной остается проблема, каким образом формировалась и трансформировалась данная этико-философская категория в самом начале авторского пути.

Цель доклада — представить наблюдения над формой «праведничества», основными способами и приемами его художественной

«реализации» в ранней повести И. С. Шмелева «Человек из ресторана» (1911). При анализе повести использовались не опубликованные ранее рукописные и машинописные источники произведения (РГБ. Ф. 387. Карт. 4. Ед. хр. 15, 16, 17, 18).

Идея «праведничества» воплощена в образе рассказчика — ресторанного лакея и официанта Якова Скороходова. Его облик моделируется посредством следующих составляющих:

1. *Социальное положение и поведенческая модель.* Яков Скороходов — своеобразный тип «маленького человека». Осознавая свой низкий социальный статус и оценивая его как «по назначению судьбы», герой постоянно при этом акцентирует внимание на своей честности, добронравии и профессионализме в деле. Для него важно соблюдение нравственных «границ» в коммуникации с миром. В этом персонаж видит настоящее «благородство». Он ностальгирует по отсутствующей вокруг него порядочности и высоте духа и не принимает постоянно совершающиеся в обществе преступления — «насмеяние над душой, которая есть зеркало существа» [Шмелев: 46].

2. *Аксиологическая «правда» героя.* «Правда» Якова Скороходова основана на евангельской заповеди «деятельной» любви («добрые-то люди имеют внутри себя силу от господа!» [Шмелев: 54]), усердной молитве Богу («а если бы я религии не признавал, я бы давно отчаялся в жизни» [Шмелев: 56]), примере Иисуса Христа. Его понимание «глубин жизни» родилось из опыта — «держать себя в порядке», «пообтереться» и «приглядеться к людям», «всего повидать» [Шмелев: 53].

3. *Пространство персонажа.* Яков Скороходов сосуществует одновременно в двух пространствах — внешнем (ресторан и его гости, училище) и внутреннем (собственные нравственные координаты). Он противопоставляет их друг другу. Внешний мир — «падший», заблудившийся в корысти, алчности, исказивший человеческие заповеди («учили вас наукам разным, а простой науке не выучили, как об людях понимать» [Шмелев: 60]). Внутренний — остов для выживания в мире греха. В подобных условиях он постоянно осознает свое духовное одиночество и мечтает встретить «справедливого человека» («который может проникать и понимать»), «поговорить» с ним и «утешиться» [Шмелев: 61]. Некий идеал он

видит в проповедях Л. Н. Толстого и словах старика на базаре о добре и Боге.

Концепция «праведничества» в повести И. С. Шмелева «Человек из ресторана» основана как на традициях русской литературы XIX века (Н. С. Лесков, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой), так и на собственно авторских новациях. По мнению писателя, «праведничество» — это состояние человека, основанное на познании евангельских заповедей, молитве, опыте выживания и противостояния. «Маленький человек» нашел в себе силы оставаться «благородным» в любых ситуациях. Способы проявления его высокого духовного чувства различны — от видения природы «гостей» ресторана до заботы о ближнем. В этом состоит авторский идеал человеческого бытия в доэмигрантский период творчества.

Список литературы:

1. Боровская А. А., Илюшина Е. А. Тип герой-праведник в дилогии И. С. Шмелева «Лето Господне» и «Богомолье» // Современные проблемы филологии и методики преподавания иностранных языков: сб. тр. конф. — Астрахань, 2019. — С. 71–75.
2. Сотков В. А. Специфика образа героя-праведника в творчестве И. С. Шмелева (на материале дилогии «Лето Господне» и «Богомолье») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 8 (62): в 2 ч. — Ч. 1. — С. 57–61.
3. Тарасов А. Б. Праведничество // Знание. Понимание. Умение. — 2007. — № 3. — С. 239–240.
4. Таянова Т. А. Творчество И. С. Шмелева как феномен религиозного типа художественного сознания в русской литературе первой трети XX века: дис. … канд. филол. наук. — Магнитогорск, 2000. — 219 с.
5. Шмелев И. С. Человек из ресторана // Избр. соч.: в 2 т. — М.: Литература, 1999. — Т. 1: Повести и рассказы. Солнце мертвых. — 622 с.
6. Щенникова Л. П. Ф. Достоевский и И. Шмелев: компаративистический аспект // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. — 2012. — № 4 (13). — С. 174–180.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-00381а («Раннее творчество И. С. Шмелева в рукописных источниках: исследование и публикация»).

Людмила Мних
доктор филологических наук,
адъюнкт Института языковедения
и литературоведения,
Естественно-гуманитарный университет
в г. Седльце
(Седльце, Республика Польша)
ludmila.mnich@uph.edu.pl

Евангельская числовая символика в поэзии XX в.: методология и интерпретация

Ключевые слова: числовой символизм, образ числа, числовой образ, Новый Завет, христианская числовая символика, А. Блок, русская поэзия XX в.

Изучение числовой символики Нового Завета, а также исследование влияния новозаветного числового символизма на литературу и культуру имеют длительную традицию и связаны с разными аспектами интерпретации художественного произведения. Числовая символика Нового Завета стала основой для формирования и развития христианского числового символизма, который, с опорой на тексты Нового Завета, разрабатывался отцами Церкви (патристикой) и христианскими философами. Некоторые произведения русской литературы изучены достаточно скрупулезно в плане христианской традиции числового символизма (например, романы Ф. М. Достоевского). Сложнее обстоит дело с авторами, которые ориентировались на разные традиции (в том числе античную, иудейскую), как, например, Б. Пастернак.

Числовой символизм был также предметом философских исследований (А. Лосев, П. Флоренский) [Лосев], [Флоренский], которые могут послужить основой для теоретических выводов при интерпретации конкретных текстов. *Предложенная нами последовательность* (*методология*) интерпретации числового символизма в литературном тексте предусматривает три этапа: *описание* наличных чисел, *соотнесение* этих чисел с определенной традицией и *интерпретация* смысла с опорой на символизм конкретной традиции (христианской, античной, иудейской или фольклорной). Числа в литературном тексте могут быть выражены и общими понятиями (как, например, «***много*** званых / ***мало*** избранных» —

в христианской традиции), а также представлены в двух разных ситуациях: образ числа (абстрактный образ числа — тройки, девятки) и числовой образ (соединение числа и образа — три розы, девять дней) [Mnich].

Методологические проблемы, связанные с новозаветным символизмом, касаются именно вопросов традиции, так как христианская традиция числового символизма, представленная не только Новым Заветом, но и текстами христианских философов и богословов, в своем развитии «вобрала» и трансформировала смыслы из других культур (античной и иудейской прежде всего) [Forstner].

В контексте сказанного мы можем по-новому прочитывать многие классические тексты русской литературы, как, например, стихотворение А. Блока «***О, нет! не расколдуешь сердца ты***…». Числовой символизм в этом произведении (не учтенный, кстати, в новом академическом издании поэта [Блок]) ориентирован на православную христианскую традицию поминок: третий, девятый и сороковой день после смерти. Упомянутые числа вместе с соответствующими образами смерти и воскресения представлены в тексте стихотворения: 1) «Всё будет сном: что ты хоронишь тело // Что ты стоишь три ночи в головах»; 2) «И тень моя пройдет перед тобою // В девятый день, и в день сороковой». Христианская (православная) традиция связывает такую числовую символику поминок с фактом воскресения Иисуса на третий день после распятия, числом ангельских чинов (девять) и сорока днями проповеди Спасителя перед вознесением («…которым (апостолам. — *Л. М.*) и явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в ***продолжение сорока дней*** являясь им и говоря о Царствии Божием». — Деян. 1:3).

Однако методологическую сложность представляет именно третий день, который соотносим со словами Иисуса: «…ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в ***сердце*** земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40). Здесь Иисус ссылается на Ветхий Завет, следовательно, на иудейскую традицию числового символизма, которая становится христианской только в контексте Нового Завета. Приведенная цитата из Евангелия позволяет рассматривать судьбу лирического героя А. Блока сквозь призму испытаний пророка Ионы.

Стихотворение А. Блока отражает очень сложную в плане символики и семантики ситуацию диалога, в котором лирический герой проецирует себя на личность Иисуса (это подтверждает числовой символизм текста) и одновременно связывает свою судьбу с другими персонажами европейской культуры (например, Данте, о чем свидетельствует текст). Символике смерти и воскресения подчинены все остальные символы (цветовые, звуковые, чувственные), при этом вечная жизнь уготована не самому лирическому герою, но его стихам, чей «тайный жар» поддерживает жизнь возлюбленной (вспомним здесь и блоковский «жар холодных чисел» из стихотворения «Скифы»).

Список литературы:

1. Блок А. А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т.— М.: Наука, 1997. — Т. 3. — Кн. 3 (1907–1916). — С. 805–806.
2. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — 920 с.
3. Флоренский П. Пифагоровы числа // Флоренский П. Сочинения: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 632–646.
4. Mnich L. [Мних Л.] «Заметьте число, господа…»: числовой символизм в русской поэзии XX века. — Siedlce: Inst. kultury regionalnej i badań lit. im. Franciszka Karpińskiego, 2016. — 196 c. (Сер. «Opuscula Slavica Sedlcensia»).
5. Forstner D. OSB Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon. — Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2001. — 544 s.

Ирина Николаевна Островских
кандидат филологических наук,
доцент кафедры литературы,
Алтайский государственный педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)
irina.ostro@yandex.ru

Ольга Викторовна Марьина
доктор филологических наук,
профессор кафедры общего и русского языкознания,
Алтайский государственный педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)
marina_olvik@mail.ru

Трансформация жанровой модели святочного рассказа «Старик в потертой шинели» К. Г. Паустовского: поэтика и стилистика

Ключевые слова: К. Г. Паустовский, трансформация жанровой модели, святочный рассказ, сакрализация, образ Ленина

Актуальность обращения к исследованию трансформации жанровой модели святочного рассказа обусловлена тем, что любая форма без соотнесения ее с содержанием представляет собой абстрактную систему, и только при их взаимодействии происходит изменение, модификация модели. В качестве материала исследования выступает текст рассказа К. Г. Паустовского «Старик в потертой шинели». Обращение к данному произведению обусловлено рядом причин: во-первых, текст не изучался с точки зрения жанра святочного рассказа. Во-вторых, произведение, созданное в середине 1950-х гг., позволяет проследить трансформацию жанровой модели святочного рассказа. В-третьих, данный рассказ продолжает традиции сакрализации образа Ленина в советской литературе.

Специфике жанра святочного / рождественского рассказа посвящены многочисленные исследования (см.: [Душечкина], [Старыгина] и др.). О культе Ленина в советской литературе и культуре подробно писала Нина Тумаркин [Тумаркин]. Жанр святочного

рассказа сохраняется в литературе советского периода, однако претерпевает существенные изменения, связанные с атеистической пропагандой и культом советских вождей: место святого праведника занимает сакрализованная фигура Ленина.

Выделим составляющие модели святочного рассказа на материале произведения К. Г. Паустовского «Старик в потертой шинели»:

— *время действия*. Святочный рассказ изначально относился к «календарной словесности» и был связан со Святками. В анализируемом тексте «перелом» в изображении событий связан не с точным временем, а со временем года — зимой («*А среди зимы меня так зажало <…> Я иду, с моих порток снег оттаявший сваливается целыми комьями*»), что косвенно отсылает к Святым дням;

— *явление «чуда»*. В роли «чудотворца» в традиционном святочном рассказе выступает либо сам Христос, либо святой праведник. Как правило, герои пребывают в таком отчаянном, бедственном положении, что помочь им может только чудо. Именно в таком состоянии, на грани жизни и смерти, находился Петр Степанович — герой рассказа К. Г. Паустовского («*Поверите ли, неоднократно думал о том, чтобы наложить на себя руки*»). В «Старике в потертой шинели» в роли «чудотворца» выступает В. И. Ленин. Чудо происходит в тот момент, когда человек понимает, что ему уже неоткуда ждать помощи и не на кого надеяться («*чувствую — упаду где-нибудь на улице и окочурюсь*»). Встреча с чудом приносит облегчение для страждущего. У героя К. Г. Паустовского после встречи с Ильичом «*отлегло от сердца*». Свершившееся чудо оставляет след в душе тех, кто ощутил его на себе. Не может забыть о неожиданной встрече с Лениным и ее последствиях и Петр Степанович — в своем разговоре с рассказчиком он замечает: «*С тех пор всю жизнь его с собой в сердце ношу*». «Чудотворец»-Ленин буквально спасает старика от голодной смерти: его записка возымела волшебное действие, отставному полковнику царской армии была назначена пенсия. После этого с героем происходит и духовное перерождение: «*Освободил он меня из моей душевной тюрьмы*»;

— *имена собственные*. Данная номинация непосредственно связана с явлением чуда. В чудо верят самые незащищенные: дети, старики, больные. В рассказе два героя — два Петра: старый, как сам о себе говорит герой и высказывается о нем рассказчик *(«худой старик и с длинной седой бородой»)*, и больной ребенок («*Ему уже*

минуло шесть лет, но он почти не умел говорить»). Петр Степанович, одинокий человек, не только на себе испытал чудо, но и решил посвятить оставшуюся жизнь добрым делам («*старик наш как почуял, что смерть близится, почитай все деньги отдал на нашу школу <…> Насте — помните ее — оставил достаточно денег. Очень он страдал об мальчике ее, об Пете*»). Не случайно и старик, и ребенок названы в честь первоверховного апостола Христа. Именно Петр был неоднократным свидетелем чудес, совершенных Спасителем, и первым из учеников признал Его Сыном Божиим. Символичным является и название места, в котором главный герой обрел душевный покой при жизни и после смерти, — деревня Богово;

— *иконы-портреты*. В тексте К. Г. Паустовского ни слова не говорится об иконах. Речь идет только о портретах и фотографиях, на которых изображен Ленин. Но функция, заключенная в них, схожа с той, которую имеют иконы, — это надежда, опора, защита, возможность ощутить поддержку. Старик из рассказа К. Г. Паустовского много лет как святыню носит портрет Ленина («*Он развязал тесемку и вынул из бумажника сильно потертый портрет Ленина, вырезанный из газеты*»).

Таким образом, на примере текста К. Г. Паустовского мы рассмотрели трансформацию жанровой модели святочного рассказа. В ходе анализа были выделены следующие составляющие, которых коснулась трансформация: сакрализация образа Ленина, время действия, явление «чуда», имена собственные, иконы-портреты.

Список литературы:

1. Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ: становление жанра. — СПб.: Языковой центр СПбГУ, 1995. — 256 с.
2. Старыгина Н. Н. Святочный рассказ как жанр // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1992. — Вып. 2: Художественные и научные категории. — С. 113–127 [Электронный ресурс]. — URL: http://poetica.pro/journal/article.php?id=2365 (01.05.2020). DOI: 10.15393/j9.art.1992.2365
3. Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. — СПб.: Академический проект, 1997. — 285 с.

Светлана Николаевна Патапенко
кандидат филологических наук,
доцент кафедры литературы,
Вологодский государственный университет
(Вологда, Российская Федерация)
patasik@mail.ru

Мотив блудного сына в повести В. И. Белова «Привычное дело»*

Ключевые слова: В. И. Белов, повесть «Привычное дело», онтологическая проблематика, евангельская притча о блудном сыне, сюжет, мотив, минус-прием

В литературоведении долгое время доминировало прочтение повести В. И. Белова «Привычное дело» как явления «деревенской прозы» с акцентом на социальные и материально-бытовые вопросы. В настоящее время такой подход не представляется актуальным. Онтологичность проблематики произведения, его экзистенциальная направленность, отмечавшиеся в работах И. Борисовой [Борисова], Г. Белой [Белая] и др. как основополагающие характеристики повести, служат более точными ориентирами в определении ее художественного своеобразия. В этой связи функционирование в «Привычном деле» мотива евангельской притчи о блудном сыне является важным указанием на присутствие в произведении бытийного начала.

Прямого обращения к притче в повести нет, но в тексте обнаруживается ее редуцированная сюжетная схема, наблюдается имплицитное использование евангельского мотива. В притче, изложенной в Евангелии от Луки (Лк. 15:11–32), имеется четко обозначенная сюжетная основа с определенным набором событий: 1) получение сыном отцовского наследства и уход с ним из родного дома; 2) неправедная жизнь на чужбине и растрата наследства, бедствия и раскаяние; 3) возвращение сына домой; 4) прощение отцом сына; 5) праздник в честь возвращения сына. В повести Белова проявлены три события: уход из дома, бедствия вне родного пространства, возвращение домой. Отсутствие двух остальных (прощение отца и праздник возвращения и возрождения) имеет принципиальное значение и может рассматриваться как «минус-прием» (термин Ю. М. Лотмана). Главный герой, Иван Африканович Дрынов, вместо

прощения и праздника сталкивается со смертью, безысходностью и обретением вечного чувства вины перед женой Катериной, которая была центром его ценностного мира.

Показательно, что в повести ничего не говорится об отце Дрынова, а отношения героя с матерью далеки от взаимопонимания. Сыновняя безответственность Ивана проявляется в истории из фронтовой жизни, когда сослуживцы избили его, узнав, что он не пишет матери, жалующейся на отсутствие вестей от сына. Уже после войны мать, не испытывая симпатии к избраннице сына, обманом разлучает Ивана с Катериной, и тот женится на другой девушке, обрекая себя, по собственному определению героя, на «холодную любовь». Ни детей, ни счастья первый брак Дрынову не принес. Катерина, став второй женой Ивана и матерью его многочисленных детей, избавила Африкановича от холода жизни, подарила понимание и прощение. Ее смерть рушит мир Ивана, доводит до мысли о самоубийстве, заставив на время забыть о собственном отцовском долге. Попытка преодолеть вселенское сиротство предпринимается Дрыновым во время блужданий по Черной речке, которые становятся символической концентрацией его мытарств. Спасительной для героя оказывается мысль, рожденная в глубине сознания и связавшая Ивана с миром прошлым, настоящим и будущим: «Выходит, жись-то все равно не остановится и пойдет как раньше, пусть без него, без Ивана Африкановича. Выходит, все-таки, что лучше было родиться, чем не родиться. Выходит…» [Белов: 121].

Мучительное экзистенциальное прозрение героя засвидетельствовало природную необходимость человека иметь надличностные ценности. Иван Дрынов, выросший и сформировавшийся в атеистическое время, не смог смириться с экзистенциальной «безотцовщиной». Его блуждания не завершились милосердным прощением, но душа Ивана вернулась к жизни.

Структурный анализ повести на сюжетном и персонажном уровнях убеждает, что мотив блудного сына проявляется в произведении, фокусируя его проблематику на таких вечных вопросах бытия, как смысл жизни и духовные основания человеческого существования. Мотив этот в «Привычном деле» предстает в редуцированном виде, и сама его трансформация становится показательной характеристикой содержания повести.

Список литературы:

1. Белая Г. А. Художественный мир современной прозы. — М.: Наука, 1983. — 191 с.
2. Белов В. И. Привычное дело // Белов В. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Классика, 2011. — Т. 2: Повести и рассказы. — С. 7–126.
3. Борисова И. Привычное дело жизнь… Литературная газета. — 1966. — 3 декабря. — С. 3.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта № 19-012-00348 («Энциклопедия "Привычного дела" В. И. Белова»).

Наталья Викторовна Пращерук
доктор филологических наук, профессор
кафедры русской и зарубежной литературы,
Уральский федеральный университет
(Екатеринбург, Российская федерация)
pnv1108@gmail.com

Святоотеческая традиция и литературоведение: к постановке проблемы

Ключевые слова: святоотеческая традиция, литературоведение, христианский метароман, диалог

Духовно-аксиологическая база русской литературы, христианская в основе своей, представлена сегодня гуманитарной наукой достаточно объемно и широко. Многие ученые, а также целые научные коллективы (ИРЛИ, ПетрГУ, НовГУ, ИМЛИ и др.) на протяжении ряда лет исследуют религиозную / христианскую составляющую русской литературы, изучают «Евангельский текст» в художественных произведениях в его различных претворениях, формах, аллюзиях и преображениях, разрабатывают новый, отвечающий теме категориальный аппарат. Накоплен огромный исследовательский материал.

Вместе с тем в контексте уже сделанного очевидны концептуальные и методологические проблемы, которые тормозят развитие литературоведческой науки и требуют системной разработки. Речь идет о необходимости фундаментального теоретического обоснования того, по каким параметрам возможно включение святоотеческого наследия в методологию филологических исследований русской словесности. Филолог-литературовед, сталкиваясь с богословскими аспектами в художественном тексте, во многом действует интуитивно, спонтанно, руководствуется собственными представлениями. Это касается, например, того, что́ в филологических трудах зачастую относится к *духовному*: к *духовным* исканиям, к *духовной* прозе и т. п. Категория *духовного* трактуется неоправданно широко и расплывчато, святоотеческий критерий разделения *душевного* и *духовного* в литературоведческих исследованиях работает за редким исключением. Другими словами, речь должна идти не просто о религиозной проблематике, христианских / евангельских аллюзиях и реминисценциях в тех или иных произведениях русской

литературы, не просто о близости какого-то художника христианской системе ценностей или же, напротив, о невосприимчивости таковой. Имеется в виду прочтение русской литературы, базирующееся — системно и последовательно — на четком следовании критериям *духовного* в оценке достижений и открытий художников, в методологически обоснованном соотнесении (если такова картина мира того или иного художника) со святоотеческой онтологией, гносеологией, аксиологией и антропологией. Задача огромной сложности, но, думается, состояние отечественного литературоведения таково, что ее необходимо решать, в том числе и теоретически мотивированным включением святоотеческой мысли в основных ее положениях в литературоведческий дискурс. Это позволило бы выработать новую методологию филологических исследований, способствовало бы решению целого ряда задач, связанных с пониманием жанровой и аксиологической природы большого круга произведений разных культурных эпох.

Уникальный герменевтический опыт такого рода представлен в христианском метаромане современного автора Е. Р. Домбровской «Чехов. Путь открылся… Духовные странствия Тимофея диакона» [Домбровская]. В этом произведении постижение Чехова осуществляется в последовательном соотнесении с евангельской и святоотеческой традицией, которая органично включена в собственно литературоведческий дискурс. Автор учитывает особую природу исследуемых феноменов (святоотеческое наследие, русская литература) в их диалогическом взаимодействии, последовательно — на протяжении всего романа — опирается на принципы «вживаемости» и «вненаходимости» [Бахтин: 334], т. е. свою методологию прочтения русской словесности Е. Р. Домбровская выстраивает, в том числе, руководствуясь теорией М. М. Бахтина. Это помогает избежать формального «подверстывания» художественного мира А. П. Чехова и других классиков под основы богословия.

Список литературы:

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
2. Домбровская Е. Чехов. Путь открылся… Духовные странствия Тимофея диакона. — Торонто: ALTASPERA, 2020. — Кн. 1. — 482 с.

Юрий Владимирович Розанов
доктор филологических наук,
профессор кафедры литературы,
Вологодский государственный университет
(Вологда, Российская Федерация)
rosanov007@gmail.com

Богородичный текст Алексея Ремизова

Ключевые слова: Богородица, А. М. Ремизов, апокриф, декаданс, модернизм, стилизация, «праздничная литература»

Во многих произведениях А. М. Ремизова разных периодов творчества присутствует образ Богородицы либо концептуально значимые («символические») отсылки к нему, что позволяет предположить наличие некого единства концепции и поэтических приемов.

Ремизов-декадент открыл для себя эстетику примитива как актуальную для модернизма начала XX в. художественную модель. В газете «Курьер» была напечатана зырянская эпиталама Ремизова «Плач девушки перед замужеством» (1902). Согласно воззрениям писателя на соотношение христианских и языческих компонентов в традиционном фольклоре, у него не Богородица, как в фольклорном источнике, а зырянская невеста обращается к «подруге-луне» и «семицветной радуге» [Ремизов, 1907: 40], что можно рассматривать как произвольно трактуемые отголоски трудов русской мифологической школы. Со второй половины 1900-х гг. писатель обратился к художественной обработке «славянских древностей». Его пересказы апокрифов и духовных стихов собраны в книге «Лимонарь сиречь: Луг духовный» (1-я редакция — 1907, 2-я — 1912) и в цикле «Цепь златая» (1913). Образ Богородицы в первой редакции «Лимонаря» присутствует в четырех повестях из шести. В повести «О безумии Иродиадином — как на земле зародился вихорь», построенной на контаминации рождественской колядки и вертепа, Богородица дана в эстетике народного театра. Заботливой матерью изображена Богородица и в «христовой повести» «О месяце и звездах и откуда они такие». Маленькая девочка задает Христу космогонический вопрос о происхождении небесных тел в духе апокрифической «Беседы трех святителей». В ответ Христос вспоминает случай из своего детства и рассказывает его как сказку [Ремизов, 1907: 31]. В повести «Гнев Ильи Пророка» Богородица единственный

раз показана не за обыденными материнскими занятиями, а за исполнением важных сакральных функций: «Записывает Богородица в книгу живых и мертвых; указуя путь странствующим, отрешенным от тела, опечаленным душам» [Ремизов, 1907: 36]. В повести «О страстях Господних. Тридневен во гробе» Богородица вновь изображена как простая земная женщина, оплакивающая своего сына. Начиная с 1910-х гг. ремизовские переработки апокрифов публиковались в праздничных выпусках периодических изданий, но при этом они существенно отклонялись от сложившегося к тому времени жанрового канона праздничной литературы. Например, в «Страстях Пресвятыя Богородицы» нет столь типичного для этого жанра мотива всеобщего умиления [Ремизов, 1912: 119–126]. Повесть основывается на малоизвестном грузинском тексте и излагает апокрифическую версию евангельской истории — путь Христа на Голгофу и его страдания. Плач Богородицы Ремизов изобразил в стилистике духовных стихов, которые представляют собой парафраз «Канона о распятии Господнем». В рассказе «Повесть о трех иконах» (1928) Ремизов обратился к простонародному представлению о Троице, состоящей из Христа, Богородицы и св. Николы. Другим важным источником для писателя был апокриф «Хождение Богородицы по мукам», который он несколько раз «пересказывал» и цитировал. Итоговой книгой по теме Богородицы стал сборник Ремизова «Звезда надзвездная. Stella Maria Maris» (1928), основу которого составили «повествования по апокрифам» из ранних книг писателя.

Анализ богородичных сюжетов и мотивов в произведениях Ремизова позволяет говорить о едином богородичном тексте, главными качествами которого являются: ориентация на народную религиозность и фольклорную поэтику, выделение мотивов страдания, теплой материнской жалости и заступничества за русский народ, что в известном смысле можно противопоставить доминирующим в культуре символизма «готическим» трактовкам богородичной темы у В. Соловьева, А. Блока, Вяч. Иванова.

Список литературы:

1. Ремизов А. Лимонарь сиречь: Луг духовный. — СПб., 1907. — 136 с.
2. Ремизов А. М. Сочинения: в 8 т. — СПб., [1912]. — Т. 7. Отреченные повести. — 204 с.

Анна Александровна Скоропадская
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный
университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
san19770@mail.ru

Новозаветный контекст ранних рассказов И. С. Шмелева*

Ключевые слова: И. С. Шмелев, новозаветный контекст, неореализм, духовный реализм, проза для детей

Раннее творчество И. С. Шмелева развивалось в русле так называемого «неореализма», в связи с чем тематика произведений имела прежде всего социально-нравственный уклон [Захарова: 9]. Между тем внутренний сюжет и используемая автором образная и лейтмотивная система свидетельствуют о начале формирования философско-художественного осмысления действительности в духе русского православия: «Шмелев рассматривает социальные проблемы в свете доктрин христианства» [Спиридонова: 24]. Обращение к христианским догмам и духовным ценностям создает тот контекст, который социальную проблематику делает внешним выражением духовного бытия. Наиболее значимым евангельский контекст становится в произведениях, адресованных детям, так как специфика детской литературы предполагает сочетание сюжетно-образной наглядности с духовно-нравственным содержанием.

Цель нашего исследования — выявить в художественно-образной структуре ранних шмелевских рассказов новозаветный контекст, актуализировавшийся в зрелом творчестве автора. Материалом послужили рассказы для детей («К солнцу» (1905), «Гассан и его Джедди» (1906), «Мэри» (1907) «Полочка» (1909), «На морском берегу» (1910)). Выбор произведений обусловлен имеющимися черновыми материалами, которые позволили применить сравнительно-сопоставительный и текстологический методы исследования.

Обращение к сохранившимся черновым материалам рассказов позволило определить этапы созревания замысла, а также авторскую стратегию по созданию зримых образов, отражающих высокодуховные христианские понятия (воскрешение, всепрощение, милосердие).

Религиозно-нравственная составляющая ранних рассказов Шмелева проявилась в том числе в апеллировании к новозаветным текстам. Евангельские максимы («Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3), «Возлюби ближнего твоего» (Мф. 22:39), «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы» (Мф. 6:26), «Нет ни Эллина, ни иудея» (Кол. 3:11) и пр.) воплощаются в конкретных образах и иллюстрируются поступками героев. Так, мусульманин Гассан («Гассан и его Джедди»), проникнувшись христианскими идеями бессмертия души, воскрешения и всепрощения, жертвует собой ради совершенно незнакомых ему людей, а православный грек Димитраки («На морском берегу») являет собой пример того, насколько естественно евангельские заповеди вписываются в жизненный уклад человека, умеющего в сложности мира видеть естественный порядок и красоту.

Таким образом, ориентируясь на особенности детского мировосприятия, Шмелев через сюжетно-образную структуру вводит юного читателя в мир христианских ценностей. Не цитируя Евангелие, не давая на него толкование, писатель тем не менее утверждает его заповеди, воплощая их в образах и поступках героев.

Список литературы:

1. Захарова В. Т. Поэтика прозы И. С. Шмелева: монография. — Нижний Новгород: Мининский университет, 2015. — 106 с.
2. Спиридонова Л. А. Художественный мир И. С. Шмелева. — М.: ИМЛИ РАН, 2014. — 240 с.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-00381а («Раннее творчество И. С. Шмелева в рукописных источниках: исследование и публикация»).

Анатолий Самуилович Собенников
доктор филологических наук,
профессор кафедры русского языка
Военный Институт железнодорожных войск
и военных сообщений
(Санкт-Петербург, Петергоф,
Российская Федерация)
assoben52@mail.ru

Правда как аксиологическая доминанта русской литературы (от Ф. М. Достоевского до В. М. Шукшина)

Ключевые слова: русская литература, концепт, аксиология, правда, справедливость, правдивость

В русском национальном сознании Правда — одна из высших ценностей. В словаре В. И. Даля сказано, что под словом *правда* вернее понимать следующее: «правдивость, справедливость, правосудие, правота. *Истина от земли* (достояние разума человека), а *правда с небес* (дар благостыни). Истина относится к уму и разуму; а добро или благо — к любви, нраву и воле» [Даль: 626]. В русской культуре концепт «правда» исторически связан с правосудием («Русская правда»), а правосудие — с Библией («Он велик силою, судом и полнотою правосудия» — Иов. 37:23). Правда в христианской традиции связана также с праведностью, жить по правде означает «праведность» («Кто делает правду, тот праведен, подобно как Он праведен» — Ин. 3:7).

Во второй половине XIX в. концепт актуализируется в творчестве Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. С. Лескова, А. П. Чехова, публицистике Н. К. Михайловского, в XX в. — в творчестве В. М. Шукшина. В «идеологическом романе» Достоевского акцент делается на «правде-истине», обретении героем «правды». Она восходит к народным представлениям о том, что мир полон несправедливости и страданий, люди живут в грехе, но есть где-то Правда и утвердится когда-нибудь Царство Правды на земле. В творчестве Толстого и Лескова на первый план выходят герои-праведники, живущие «по правде». Принцип деидеологизации главный в творчестве Чехова, поэтому «правда-справедливость» становится основой, целью и смыслом жизни многих его героев.

По Шукшину, единственным предметом изображения в искусстве должна быть правда жизни. Многие высказывания писателя полемически заострены, он совершенно стихийно не принимал нормативной эстетики соцреализма. В предисловии к одной из книг Василия Белова Шукшин предлагал различать «правдивость» и «правду». «Правдивость» — бытовая достоверность, «правда» — ценностное отношение к миру и к людям.

В творчестве русских писателей и XIX, и XX века Правда — основа национальной жизни. Ценностное содержание концепта связано с Ветхим и Новым Заветами, где Правда всегда Божья; в онтологическом смысле Правда и есть Бог. Даже в эпоху коммунистической идеологии русская литература транслировала христианские смыслы правды и справедливости.

Список литературы:

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. — М.: Астрель-Аст, 2001. — Т. 3. — 928 с.

Елена Григорьевна Сойни
доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник,
Институт языка, литературы и истории
КарНЦ РАН
(Петрозаводск, Российская Федерация)
elenasoini@gmail.com

Религиозные образы в поэзии русской эмиграции Финляндии*

Ключевые слова: русская эмиграция, поэзия, религиозные образы, Финляндия, пограничье

В докладе рассматриваются религиозные образы в русской поэзии Финляндии, начиная со стихотворений Веры Булич, Вадима Гарднера и заканчивая творчеством Мийкула Пахомова.

Вадим Даниилович Гарднер (1880–1956), Вера Сергеевна Булич (1898–1954), Виргиния-Веронка Поппер (1913–1990), строго говоря, не были эмигрантами: после закрытия границы они оказались в родительских домах на территории другого государства.

Лирические сюжеты большинства стихотворений сборника В. С. Булич «Бурелом» (1947) связаны с прошедшими войнами. Это стихи–молитвы за Россию и Финляндию, за «две рядом стоящие планеты» [Булич: 32]. Образ современного поэтессе поколения сравнивается в сборнике с буреломом. Душа лирической героини названа сиротой, не для нее «горят рождественские свечки» [Булич: 30], в земном мире она ни к чему не должна прикасаться, но свой крест должна беречь как достояние: «Но береги остатки достоянья: свой крест…» [Булич: 51].

В стихотворении Вадима Гарднера «Купол церкви православной» (1932) блеск огня в кузнице Илмаринена («в очаге огонь ретивый») сопоставлен с блеском купола православной церкви. Это два источника света, поддерживающие друг друга:

«Купол церкви православной
Бледным золотом блистает
Над туманным финским лесом» [Гарднер: 130].

В поэзии позднего Гарднера образы финской природы и мифологии уступают место православным образам. Появляются образы

«куполов в осиянности звезд», Пасхи, Иисуса Христа. Русь характеризуется как «Русь Христа, собор, ковчег чудес», «причастница апостольских трапез», православный крест называется «честной златосолнечный» [Гарднер: 72]. Поэт призывает Русь «воскреснуть радостно»:

«Неси ослепшим свет! Воспрянь! — То дело Божье» [Гарднер: 72].

В поэзии Виргинии-Вероники Поппер (Е. Вольской), уроженки Терийок, православные образы появляются после ее паломничества по монастырям России. Поэтесса использует церковные категории, связанные с собственным опытом пребывания в монастыре. В юности ей довелось побывать на Валааме, Коневце и в Угличе. Стихотворения, созданные ею в Финляндии, вплоть до ухода поэтессы в 1990 г., становятся поэзией памяти «из монастырской глубины»:

«Святая память! Но не о земном —
О вечной и таинственной Отчизне!» [Поппер: 5].

Еще один поэт, сформировавшийся в приграничье, — Мийкул Пахомов, носитель людиковского наречия карельского языка, владеющий также русским, финским и английским языками. М. Пахомов переводит духовные тексты, работает в православном приходе Хельсинки, и, как отмечает Н. В. Чикина, «четко расставляет свои приоритеты в поэзии. В стихотворении “Miä valičen” (“Я выбираю”) М. Пахомов пишет: “…Я выбираю православие, / я выбираю Карелию, / я выбираю людиковское, / я выбираю людиковский язык…”» [Чикина: 245]. Само функционирование младописьменной карельской литературы «тесно связано с деятельностью православной церкви, способствовавшей переводу на карельский язык Библии и других текстов на библейские темы» [Родионова, Нагурная, Чикина: 113].

Финский публицист Олави Пааволайнен, высоко ценивший вклад русских эмигрантов в культуру Финляндии, считал, что «литература эмигрантов не породила традиции» [Paavolainen: 197]. По прошествии времени, можно утверждать, что традиция, связанная с обращением к православным образам в лирике поэтов-эмигрантов, не только развивалась и развивается, но и получает свое продолжение в литературе на финском и карельском языках. В этом аспекте в творчестве разноязычных авторов обнаруживаются образные параллели и типологические схождения. Несомненно, православные образы в лирике Финляндии связывают поэтов и с темой России.

Список литературы:

1. Булич В. Бурелом. — Гельсингфорс: Литтера, 1947. — 72 с.
2. Гарднер В. Д. Финского залива: избранная лирика. — Хельсинки: Гранит, — 1990. — 179 с.
3. Поппер В.-В. (Е. Вольская). Гора Фавор: стихотворения. — Helsinki, 1987. — 45 с.
4. Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В. Людики: вопросы сохранения языка и культуры. — Петрозаводск, 2017. — 169 с.
5. Чикина Н. В. Тема самоопределения в поэзии М. Пахомова // Научное мнение. — 2014. — № 5. — С. 243–248.
6. Paavolainen O. Nykyaikaa etsimässä. — Helsinki: Otava, 1929. — 461 s.

[*]Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 20-012-00171 А («Взаимопритяжение и взаимоотталкивание в литературе России и Финляндии второй половины XX — начала XXI в. в условиях приграничья»).

Ирина Александровна Спиридонова
доктор филологических наук,
профессор кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
iiisss30@mail.ru

Евангельский код в рассказе А. Платонова «В прекрасном и яростном мире»

Ключевые слова: Евангелие, советская литература, поэтика, мировоззрение, А. Платонов

Библия в творчестве А. Платонова — актуальное направление в изучении его художественного наследия, позволяющее глубже понять авторский феномен в контексте времени и традиции. Рассказ «В прекрасном и яростном мире (Машинист Мальцев)» (1941) итожит два десятилетия творчества и предваряет военную прозу писателя. «Сгущенность» содержания задала широкий диапазон интерпретаций произведения от архаического мифа до политики (М. Дмитровская, Т. Сейфрид, Е. Яблоков и др.). Важную роль в прочтении его «сокровенных» смыслов играет евангельский знаковый комплекс, еще не ставший предметом научной рефлексии. Анализу его семантики посвящено данное исследование.

Мировоззренческая проблематика оформлена в нарративе произведения синонимией «свет — мир», в сюжете — оппозицией мотивов «слепота — зрение». В культурной семантике данного образно-мотивного комплекса значима библейская традиция. Центральные события корреспондируют эпизоду из Деяний апостолов: Савл (апостол Павел). на пути в Дамаск (Деян. 22:9–13). Художественные номинации персонажей семантически связаны с евангельскими: фамилия протагониста Мальцев соотносится с именем апостола Павла (лат. ‘малый’), герой-рассказчик рефлексирует себя как ученика (ученик Ананий в Евангелие).

В советскую печать рассказ «прошел» как производственная проза. По неомифологии соцреализма, слепота машиниста Мальцева, элитарно замкнутого в свое мастерство, предстает карой за

профессиональное фарисейство, исцеление — советским чудом коллективного трудового апостольства. Однако визуально-мировоззренческая стратегия Платонова обнаруживает конфликтные зоны с идеологией и мифологией сталинизма на всех уровнях художественной структуры. Железная дорога перекодирована из «героического» топоса в «аварийный». «Роковыми силами <…> уничтожающими человека» выступают не только стихия природы, но и тоталитарный закон, исходящий из презумпции вины человека. Мотив слепоты, контаминируя с мотивом равнодушия (ср.: библейская образная параллель «слепота» — «оцепенение сердца»), характеризует всю систему персонажей. Евангельская оптика разрушает миф об истинности советского мира и актуализирует онтологическую проблему духовной слепоты человека и общества. Прозрение героя-рассказчика и протагониста дано как духовно-сердечная инкарнация: амбиции ума — сгорание души — пробуждение сердца. В сюжете реализована евангельская семантика метафорического диптиха «слепота ума — прозрение сердца». Платоновская концепция «особенности человека» получает семантическое разрешение за пределами советской производственной прозы, клише которой активно использованы в рассказе, находя опору в христианской антропологии «чистого сердца» человека.

Рассказ о железнодорожных мастерах может быть прочитан как притча о взаимоотношениях искусства и действительности. Для выражения «литературной» авторской точки зрения в нем важны оба главных героя: Мальцев, представляющий феномен дара («таланта»), и рассказчик, являющий этику и философию ученичества. Событийно значимо в сюжете их сердечно-духовное воссоединение. Жанровая форма рассказа в рассказе реорганизована в рассказ-исповедь о «происхождении мастера». Слепота — метафора ложной картины мира. Чтобы открыть «истинное имя» мира, писателю необходимо умалить литературное эго, сойти с накатанных рельс идей и приемов, обнажить сердце — писать «человечностью». Платонов вводит в рассказ имя Пушкина, которого полагал «воодушевляющим» образцом служения художника истине. Имя Пушкина — символический ключ к подтексту рассказа-притчи: эксплицирует потаенный «евангельский слог» Платонова.

Евангельский код, инкорпорированный в «многослойное» повествование, формирует художественную аксиологию рассказа

«В прекрасном и яростном мире» и важен для понимания гуманистического пафоса и эволюции художественного мировоззрения Платонова. Слепота и жажда прозрения, поиск света человечности во тьме исторических обстоятельств — выявленный образно-мотивный комплекс устойчиво присутствует в рассказах, критике, записных книжках писателя второй половины 1930–1940 годов.

Михаил Викторович Строганов
доктор филологических наук,
профессор кафедры общего и славянского искусствознания,
Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство);
ведущий научный сотрудник,
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
(Москва, Российская Федерация)
mvstroganov@gmail.com

«Молитва к Божией Матери» в современной фольклорной записи

Ключевые слова: стихотворная молитва, кант, духовный стих, фольклоризация, Ю. В. Жадовская, Д. А. Ветеркова

В научный оборот вводится неизвестная фольклорная запись духовного стиха, начало которого восходит к известному стихотворению Ю. В. Жадовской, а вторая часть — к неустановленному прототексту. Эта запись сделана в 2002 г. от жительницы д. Новоселки Нелидовского района Тверской области Д. А. Ветерковой (1915–2004), известной среди собирателей фольклора. Анализ этой контаминации помогает понять формы народного православия, которое сложилось в условиях государственного гонения на церковь в период советской власти.

Кант «Мира заступница, Матерь всепетая» [Как хорошо в Твоем храме…] очень хорошо известен в церковной и вообще православной среде. Известен и автор стихотворения, которое легло в основу канта — Ю. В. Жадовская. Впрочем, у Жадовской текст стихотворения включал только три строфы, а кант в современном исполнении колеблется от четырех до восьми строф, причем первые три строфы практически всегда точно повторяют текст оригинала [Мира Заступница…].

В этой связи естественно было бы ожидать, что данный стих будет зафиксирован и в народной среде, среди духовных стихов. Между тем в собственно народной среде он либо не фиксировался, либо исследователи не проявляли к нему должного внимания.

Именно поэтому большой интерес представляет текст, записанный от Дарьи Андреевны Ветерковой (1915–2004) в 2002 г. в деревне Новоселки Нелидовского района Тверской области вместе с другими восьмью духовными стихами, в том числе «Завтра, завтра в дом Затхея» (о ней и последнем из этих духовных стихов см.: [Строганов]). Духовный стих состоит из десяти строф и после третьей строфы принципиально отличается от известного и практикуемого в пении текста. Эта вторая часть представляет собой отдельный духовный стих «Как хорошо в Твоем храме, Владычица!», а в целом текст, записанный от Д. А. Ветерковой, — это контаминация двух отдельных достаточно известных песен. Анализ этой контаминации, отражающей народное православие в условиях государственного гонения на церковь в период советской власти (именно поэтому, вероятно, тексты духовных стихов были записаны от нее только в 2002 г., хотя другие жанры записывали в 1984, 1989, 1997 и 2000 гг.), и составляет основное содержание предлагаемого доклада.

Список литературы:

1. Как хорошо в Твоем храме, Владычица! // Вера. Христианская православная газета Севера России [Электронный ресурс]. — URL: https://vera-eskom.ru/2016/11/kak-khorosho-v-tvoyom-khrame-vladychice/ (19.03.2020).
2. Мира Заступница, Матерь Всепетая! // Духовные песни. — Приход в честь преп. Серафима Саровского, 2014. — С. 32–33 [Электронный ресурс]. — URL: http://l-hr-sv-serafi a.cerkov.ru/izd/broshyura-duxovnye-pesni-izd-vtoroe/#pesn23 (19.03.2020).
3. Строганов М. В. Духовный стих о Закхее в народном сознании // Святая земля в славяно-русской традиции: сб. ст. — М.: ФГБОУ ВО «РГУ им. А. Н. Косыгина», 2019. — С. 86–102.

Елена Леонидовна Сузрюкова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры гуманитарных дисциплин,
Новосибирская православная духовная семинария
(Новосибирск, Российская Федерация)
sellns@mail.ru

Святые покровители Грузии в прозе современных православных писателей

Ключевые слова: Грузия, святые, современная православная проза, рассказ, семантика, литературный мотив

Целью работы является рассмотрение семантики и функций образов святых покровителей Грузии, установление в анализируемых текстах литературных мотивов, с ними связанных. Актуальность исследования определяется появлением значительного числа новых произведений современных православных авторов, посвященных грузинской тематике, но еще не ставших объектом специального научного исследования, а также возрастающим читательским интересом к этой литературе.

В докладе рассматриваются образы грузинских святых на материале сборника рассказов О. Николаевой «Грузинская рапсодия», рассказов М. Сараджишвили (по книгам «Не спешите осуждать», «Рядом с вами»), рассказа В. Н. Лялина «Изгнанница» и книги О. Рожневой «Удивительное путешествие в православную Грузию». Исследовательская работа выполнена с использованием сравнительно-исторического, описательного, структурно-семиотического методов.

Наиболее полный перечень святых покровителей Грузии содержится в книге О. Николаевой. Здесь, как и в рассказах М. Сараджишвили, уделяется особое внимание преп. Давиду Гареджийскому. Оба автора предлагают свой вариант истории из жития этого святого, сопряженный с его паломничеством в Иерусалим. И если О. Николаева соотносит данный эпизод с образом самой Грузии и ее дарами, то М. Сараджишвили приводит его ради пробуждения веры в чудо у тех, кто будет читать ее рассказ. В тексте О. Николаевой актуализируется семантика добродетельной жизни святого, у М. Сараджишвили св. Давид — покровитель семьи,

святой, благодаря заступничеству которого происходят чудеса и изменения к лучшему на жизненном пути людей. Святая Нина как персонаж повествования появляется в рассказе В. Лялина. Ее дано было созерцать в видении героине рассказа — матушке Варваре, пережившей «Иов-ситуацию» (по терминологии И. С. Леонова [Леонов]). Образ святой равноапостольной Нины указывает на небесное покровительство монахиням женского Бодбийского монастыря в годы господства советской власти, когда «мир православия противостоит атеистическому миру советского общества» [Краснякова: 17], и дает надежду на преодоление духовного кризиса. В паломнической книге О. Рожневой, где актуализируются традиции жанра хожения, восходящие к «древнерусской литературе как источнику сотериологического типа культуры» [Казанцева: 9], чаще других святых упоминается преподобноисповедник Гавриил (Ургебадзе), с которым связан мотив чуда, восходящий к житийному канону.

Итак, в прозе современных православных авторов наиболее часто фигурируют такие святые покровители Грузии, как святая равноапостольная Нина, преподобный Давид Гареджийский, преподобноисповедник Гавриил (Ургебадзе). Мотив чуда сопряжен с каждым из этих подвижников. Охранительную функцию выполняет св. Нина. Преп. Давид — пример христианского благочестия, молитвенник за семью. Блаженный Гавриил (Ургебадзе) — помощник в деле личного спасения, наделенный даром прозорливости. Святые Грузинской православной церкви принимают молитвенное участие в жизни персонажей анализируемых нами текстов, они не оставляют без духовной помощи своих нынешних соотечественников и тех, кто почитает их память.

Список литературы:

1. Казанцева И. А. Православная аксиология в русской прозе XX–XXI веков: автореф. дис. … д-ра филол. наук. — Тверь: Твер. гос. ун-т, 2011. — 35 с.
2. Краснякова М. С. Современная православная проза: генезис, основные мотивы, типология сюжетов: автореф. дис. … д-ра филол. наук. — Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2016. — 22 с.
3. Леонов И. С. Иов-ситуация и ее реализация в современной православной художественной прозе // Русский язык за рубежом. — М., 2013. — № 3 (238). — С. 73–80.

Елена Алексеевна Федорова

доктор филологических наук,
профессор кафедры теории и практики коммуникации,
Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова
(Ярославль, Российская Федерация)
sole11@yandex.ru

Светлана Александровна Бесогонова

студентка 4-го курса факультета филологии и коммуникации,
Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова
(Ярославль, Российская Федерация)
bess.sweta@yandex.ru

Поэма «Великий инквизитор» как претекст в повести А. А. Золотарева «На чужой стороне» (1910)*

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, А. А. Золотарев, Великий инквизитор, претекст, речевые стратегии и тактики, рецепция

Целью исследования является выявление рецепции поэмы «Великий инквизитор» Ф. М. Достоевского в повести «На чужой стороне» (1910) А. А. Золотарева (1879–1950), писателя, который входил в круг товарищества «Знания» и каприйского кружка А. М. Горького. Новизна работы связана с малой изученностью поэтики этого произведения А. А. Золотарева. Актуальность исследования обусловлена все возрастающим интересом к поэме «Великий инквизитор», которая до сих пор вызывает споры в науке. Золотарев в своей повести отразил размышления человека начала XX века, который стоял перед необходимостью создания новых моделей отношения к христианству. Впервые предпринята попытка анализа художественного дискурса поэмы «Великий инквизитор» с точки зрения когнитивного воздействия на читателя, а также рецепция этого дискурса в повести «На чужой стороне» А. А. Золотарева и создания своего текста, воздействующего, в свою очередь, на читателя.

На Золотарева оказало влияние восприятие поэмы «Великий инквизитор» В. В. Розановым, А. М. Горьким, а также воспоминания о Достоевском на каторге Шимона Токаржевского. В 1907 г.

в издании «Gazeta Polska» (№ 2–19) Золотарев опубликовал сделанный им перевод воспоминаний ссыльного поляка Шимона Токаржевского о Достоевском, с которым польский революционер познакомился на каторге (см.: [Золотарев А. А. Campo santo: 872]). Эта публикация имела резонанс в журналах «Исторический вестник» (1908) и «Русская старина» (1910).

В. В. Розанов видит в произведениях Гоголя и Достоевского движение к небытию [Розанов: 20]. Обнаруживая разрыв между грехопадением, искуплением и воздáнием за грехи, Иван Карамазов и его автор, по мнению Розанова, отрицают Бога [Розанов: 66]. Розанов, как и Великий инквизитор, считает человека слабым существом (см. об этом: [Казакова]). По мнению О. С. Сухих, «Горький не только не подвергал критике поэму “Великий инквизитор”, но соотносил с социалистическим мировоззрением, причем не в отрицательном, как В. Розанов, а в положительном контексте» [Сухих: 9]. В романе «Мать» Горького, по мнению О. С. Сухих, как и в «Легенде» Достоевского, показано не соединение христианства с социализмом, а подмена веры, подмена самых существенных элементов ее содержания [Сухих: 92]. Золотарев вступает в полемику не только с Достоевским, но и с Розановым и Горьким как интерпретаторами поэмы «Великий инквизитор». Он включает размышления о поэме «Великий инквизитор» в речь героя повести, польского ссыльного пана Юлиуша, обращенную к русскому ссыльному Ветрову. Пан Юлиуш стремится своему юному слушателю указать на опасности, подстерегающие русский народ [Золотарев: 221–239]. Пан Юлиуш обращается к тем же тактикам, что и Великий инквизитор: тактике ослабления коммуникативной позиции слушателя, тактике противопоставления и самопрезентации, тактике обвинения и обличения, тактике подмены понятий. Воссоздается евангельская прецедентная ситуация, которая переосмысливается Золотаревым: поцелуй Пленника соотносится с поцелуем Иуды. Полемизируя с Розановым и Горьким, Золотарев возвращается к мысли Достоевского о том, что проявление истинной свободы человека — это вера в Бога. «Легенде» об инквизиторе противопоставлена легенда об апостоле Петре, который добровольно принимает мученичество за веру. Вместе с тем Золотарев призывает русский народ не возвышаться над другими народами, а стремиться к славянскому единению, веру соединять с научным знанием (Прометеев огонь) и любовью к Отечеству.

Список литературы:

1. Золотарев А. А. Campo santo моей памяти. Мемуары. Художественная проза. Стихотворения. Публицистика. Философские произведения. Высказывания современников / ред.-сост. В. Е. Хализев; отв. ред. Д. С. Московская. — СПб.: Росток, 2016. — 960 с.
2. Казакова Н. Ю. Легенда о «Великом инквизиторе» в интерпретации В. В. Розанова // Литературоведческий журнал. — 2002. — С. 103–107.
3. Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М.: Республика, 1996. — 702 с.
4. Сухих О. С. Горький и Достоевский: продолжение «Легенды…» (мотивы «Легенды о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского в творчестве М. Горького). — Нижний Новгород: КИТиздат, 1999. — 143 с.

[*] *Доклад подготовлен по результатам реализации проекта РФФИ № 18-012-90036 («Достоевский в средней и высшей школе: проблемы и новые подходы»).*

Елена Анатольевна Худенко
доктор филологических наук,
заведующий кафедрой литературы,
Алтайский государственный
педагогический университет
(Барнаул, Российская Федерация)
helenahudenko@mail.ru

Псалом 138 Давида в идейно-философской структуре романа М. М. Пришвина «Осударева дорога»

Ключевые слова: роман, Пришвин, эпиграф, библейские смыслы, псалом Давида

Полная первая редакция «Осударевой дороги» — вариант, об издании которого мечтал автор, текст без бесконечных цензурных переделок — впервые опубликована в трехтомном собрании сочинений М. М. Пришвина в 2006 году [Пришвин, 2006]. Наше внимание будет обращено прежде всего к эпиграфу этого произведения: «Аще в ад сниду — Ты тамо еси» (ср.: «Аще взыду на небо — Ты тамо еси, аще сниду во ад — тамо еси» [Пс. 138:8]), который Пришвин убрал сам, заранее понимая, что библейская цитата не пройдет цензуру [Khudenko]. Несколько лет работая над романом (1933–1947), Пришвин сменил эпиграф трижды: первые два были взяты из поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» («Ужо тебе, строитель!» и «Да умирится же с тобой / И покоренная стихия»). Смена эпиграфов отражала движение авторской мысли от неприятия насилия — к поиску объяснительных начал для происходящего в сталинское время.

Библейский эпиграф задает странный, на первый взгляд, сюжет — присутствие Бога в аду. Мифологическое прочтение романа многое объясняет в пришвинском мировоззрении последних лет. Для Пришвина ад — это когда человеческая душа оставлена Богом. В «Осударевой дороге» эта ницшеанская мысль развивается в ключе, противоположном идеям немецкого философа: по Пришвину, состояния «богооставленности» просто *не может быть*, так как Бог вездесущ. И если современный (советский) человек находится в аду, то Бог рядом с ним. Именно 138-й псалом Давида в наибольшей степени, чем все остальные, воспевает Божье всеведение и всеприсутствие. Он повествует о том, что Бог заранее знает не только итог человеческой судьбы, но и все детали его

существования: особенности физиологического строения, дорожденческий и посмертный путь. Человек абсолютно прозрачен для Бога, но тёмен для самого себя, — эта мысль важна для Пришвина.

138-й псалом задает не только тему ада, но и тему воскрешения. В тексте подчеркнута идея всеобщего органического круговорота человеческой сущности: человек зачинается из костей, а не из плоти (что было бы традиционно), то есть из того материала, в который он обращается после смерти — из праха. Эта идея всеобщего природно-космического обмена также близка Пришвину, она пронизывает все его позднее творчество. Псалом таким образом не вводит оппозиций «ад — рай», «тело — душа». Бог не просто присутствует в аду, из адского «крошева» и сотворяется будущий (новый) человек. Исходя из концепции Всевидящего и Вездесущего Бога, заданной эпиграфом, совершенно в ином ключе осмысляется основная идея романа: насилие, совершаемое не только над человеческой природой, но и над Природой вообще (взрыв многовековых горных пород, лежащих на пути строительства Беломорско-Балтийского канала) — божественно по своей сути. Эта кощунственная для Пришвина-гуманиста мысль совсем не такова для Пришвина-философа.

Сопоставляя современность с эпохой Петра I, писатель приходит к выводу, что главное нравственное «назначение Петровой дубинки — охрана единства личности» [Пришвин, 1990]. Человек, будучи в положении безвыходно насильственном, не разрывается между личным «хочется» и общественным «надо» — и уже благодаря этому он освобожден. В псалме Давида именно божественная воля, божественное знание («Господи, искусил мя еси и познал мя еси» — «Господи, ты испытал меня и познал меня» (Пс. 138:1)) предрешает и человеческое появление на свет, и устройство всего мироздания. Вездесущность Бога объясняется тем, что Он создал весь путь человека — от зародышевой формы в утробе матери до попадания в утробу земли (могилу). Но в этой предначертанности одновременно и есть свобода, имманентно даруемая человеку вместе с жизнью: человек волен в собственном выборе места, где он встретится с Богом; в совершении ошибки как в отступлении от предначертанного — и даже в смерти. И если в начале псалма говорится о прошедшем испытании («ты познал меня»), то в его конце звучит требование нового испытания — испытания в борьбе

с нечестивцами, испытания ненавистью к врагам своим. Заканчивается псалом просьбой наставить на путь вечный и свести с пути опасного: «…и виждь, аще путь беззакония во мне, и настави меня на путь вечен» («…и посмотри, есть ли путь беззакония во мне, и направь меня на путь вечный» — (Пс. 138:24)).

Пришвин ясно осознавал опасный путь современного ему человека как путь без Бога. Повторяя знаменитый афоризм Вольтера, писатель утверждает, что наступили времена, когда «Бога надо выдумать», так как его назначение то же самое, что у Петровой дубинки. Пришвин не оправдывает насилие при перековке личности в сталинскую эпоху, речь здесь о другом: как не принять насилие в душу, сохранить ее для возвращения к изначальному образу и подобию — эта идея сокровенна для писателя, она помогает сохранить экзистенциальное ядро личности во времена трагических исторических перемен.

Список литературы:

1. Пришвин М. М. Леса к «Осударевой дороге»: из дневников 1931–1952 // Наше наследие. —1990. — № II (14). — С. 58–83.
2. Пришвин М. М. Осударева дорога // Пришвин М. М. Собр. соч.: в 3 т. — Т. 3. — М.: Терра-Книжный клуб, 2006. — С. 227–460.
3. Khudenko E.A. Censored passages in the novel Sovereign's Road by Mikhail M. Prishvin // European Journal of Science and Theology. — 2017. — Vol. 13. — No. 3. — Pp. 1–10.

Наталья Леонидовна Шилова
кандидат филологических наук,
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
shilova@petrsu.ru

Христианские образы и мотивы в кижских сюжетах русской прозы

Ключевые слова: локальный текст, Кижи, храм, икона, христианские святые, библейские мотивы

Христианские образы и мотивы эксплицитно и многообразно присутствуют в художественных текстах, связанных со старинными русскими монастырскими островами — Соловками и Валаамом. На этом фоне несколько иначе выглядит ситуация с кижскими сюжетами русской литературы, основной блок которых сформировался в советское время, когда была сильна антирелигиозная пропаганда. Тем не менее, как бы вопреки советской идеологии и цензуре, христианские мотивы можно обнаружить во многих текстах об острове, написанных в этот период. Ранее мы уже рассматривали некоторые из этих мотивов на примере поэтических текстов об острове — от Николая Клюева до поэтов конца XX века (см.: [Шилова, 2014]). В настоящем докладе остановимся на прозаических произведениях об острове 1960–1970-х гг., периода наиболее интенсивного литературного освоения острова.

В отличие от поэзии, где можно встретить прямую цитацию евангельских текстов [Шилова, 2014: 580–581], в прозаических произведениях о Кижах христианские образы и мотивы возникают в следующих вариантах: 1) образы храмов и икон, 2) сюжеты о христианских святых (апостолы Петр и Павел, святой Георгий), 3) библейские аллюзии (сюжет об Адаме и Еве). В докладе систематизирован материал тех художественных текстов, где указанные образы и мотивы получают религиозное, а не только историческое и эстетическое значение.

Особенностью художественной репрезентации кижских храмов можно назвать в частности то, что почти всегда храмы изображались только извне, как часть ландшафта. Внутренняя жизнь храма

в подавляющем большинстве случаев была закрыта от героев. Что выглядит достаточно символично для советской литературы с ее светскими идеологическими основаниями. На этом фоне есть исключения. В частности, рассказ *Ирины Мазурук* «*Кижи*» (1967) [Мазурук], в котором встречается редкий для кижских сюжетов образ иконостаса (иконостас Преображенской церкви был доступен для посетителей острова в 1960-е гг., демонтирован в 1980–1981 гг. и только в 2020-м открыт после реставрации). Более того, с иконой оказывается связан кульминационный эпизод рассказа. Съемочная группа столичных телевизионщиков пытается заснять кижские иконы, и сначала у них ничего не получается по разным техническим причинам, а затем они переживают странное впечатление: икону снимают со стены, и в тот же момент округа оглашается громким пугающем ревом. Эпизод с иконой 1) связан с мотивом чуда/сверхъестественного события, 2) религиозное значение присутствует как бы в «снятом» виде: персонажи, как кажется, не относятся всерьез к происходящему, а чудо тут же находит свое вполне прозаическое объяснение — это гудок теплохода с туристами. В то же время развитие сюжета и общий контекст повествования поддерживают в рассказе исконное значение иконы как трансформирующего образа: столичная журналистка возвращается с острова иной, чем прибыла на него.

Образы христианских святых встречаются в «*Кижских рассказах*» (1973) писателя и историка *В. Пулькина*. И тоже в достаточно амбивалентном виде. Например, в «Слове о Петре и Павле» речь вроде бы идет о двух легендарных мастерах, прибывших на Кижи. Но их имена, равно как и определенный автором жанр, отсылающий к канону древнерусской литературы, а также целый ряд других характерных мотивов, формируют аллюзию к образам двух апостолов [Пулькин]. А сам текст приближают к жанровой модели северных христианских легенд, изучением которых В. Пулькин долгое время занимался как фольклорист.

Наконец, отсылка к библейскому сюжету об Адаме и Еве во многом определяет смысловые планы одноименного рассказа *Юрия Казакова* («*Адам и Ева*», 1962), в котором описан ландшафт, повторяющий кижский. Причем христианский контекст сюжета поддерживается тем, что церковь и колокольня становятся локусом, к которому все время возвращается повествование [Шилова, 2018: 65–66].

Благодаря библейской аллюзии, вынесенной в заглавие, внешний светский сюжет рассказа получает дополнение в виде христианского по значению подтекста.

В целом анализ корпуса прозаических текстов, связанных с островом Кижи, показывает, что образы и мотивы христианской культуры регулярно присутствуют в них. В прозе исконное религиозное значение этих образов, так же как в поэзии, чаще всего уведено в подтекст. А само бытование всегда носит амбивалентный характер и требует легитимизации: через фольклорные или исторические сюжеты, через экфрасисы кижских храмов и т. д. Эта своеобразная амбивалентность может быть объяснена, в первую очередь, цензурными причинами. И она же хорошо иллюстрирует сложность позднесоветской интеллектуальной и духовной атмосферы, которую, по справедливому наблюдению А. Юрчака, долгое время напрасно упрощали до бинарной картины официальной и неофициальной культуры, «официоза» и «андеграунда» [Юрчак: 40]. Изучение кижских сюжетов позволяет углубить и уточнить наше представление о том, в каких формах продолжалась традиция христианского слова в советский период русской культуры, в том числе в проходивших цензуру официальных печатных изданиях. А сами сюжеты можно назвать своего рода «заповедником» христианских образов и мотивов в советской литературе второй половины XX века.

Список литературы:

1. Мазурук И. Кижи // Знамя. — 1967. — № 3. — С. 148–167.
2. Пулькин В. Кижские рассказы. — М.: Советский писатель. — 1973. — 264 с.
3. Шилова Н. Л. Образы кижских храмов в русской литературе XX века (к 300-летию Преображенской церкви) // Проблемы исторической поэтики. — 2014. — Вып. 12: Евангельский текст в русской литературе XII–XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. — Вып. 9. — С. 572–587 [Электронный ресурс]. — URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429707783.pdf (15.02.2020). DOI: 10.15393/j9.art.2014.765
4. Шилова Н. Л. Остров Кижи и русская литература. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2018 [Электронный ресурс]. — URL: http://elibrary.karelia.ru/book.shtml?id=29103 (27.06.2020).
5. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 664 с.

Ольга Юрьевна Юрьева
доктор филологических наук,
профессор кафедры филологии и методики,
Иркутский государственный университет
(Иркутск, Российская Федерация)
yuolyu@yandex.ru

В. Г. Распутин о христианских основах русской литературы

Ключевые слова: В. Г. Распутин, русская литература, христианские основы, религиозно-нравственная философия

Размышления о русской литературе, ее судьбе, содержании, направленности наполняют все творчество В. Г. Распутина, высказываются не только в публицистике, выступлениях и интервью, но и в художественных произведениях. Пристальное внимание писателя к русской словесности обусловлено тем, что в литературе он видел главную духовную опору нации, считал ее «выражением народной судьбы», средством собирания народа «в духовное национальное тело». Именно литература, как утверждал писатель, предлагала «спасение падшим, предлагала им нравственное Воскресение, имела направленность снизу вверх, от худшего к лучшему, от греховного к очистительному», учила «жить не по лжи» [Валентин Распустин…]. Связывая возникновение русской литературы с принятием христианства на Руси, Распутин считал, что русская литература вышла из «науки души», преподаваемой Церковью, имела в основании святоотеческие начала.

Понимая литературу как главный, наряду с православной верой, фактор формирования русской нации, как «мощный стимул» «для создания русского человека», писатель утверждал: «Две силы — родная вера и родная литература — духовно сложили русского человека, дали ему масштаб и окрылили его. Такого влияния и такого значения литературы ни в одном народе увидеть больше нельзя. Когда насильственно отвергнута была вера, почти столетие литература, пусть и недостаточно, пусть и притчево, иносказательно, но продолжала духовное дело окормления и не позволила народу забыть молитвы» [Распутин]. Как полагал писатель, литература способствовала «художественному и нравственному оформлению души» русского человека, исполняла «священническую миссию», ибо помогла

нации выжить, сохранить духовные ценности, спаять людей, когда религия с ее духовными ценностями была под запретом.

Главным посылом в эстетике Распутина является убеждение в онтологической, творящей природе слова, и потому «духоподъемная сила» русской литературы огромна и способствует очищению, возвышению человеческой души, преодолению онтологической раздвоенности. Распутин был убежден, что исцелить русскую душу способна только вера и литература, эту веру несущая и воплощающая. Писатель сравнивал классику с Библией, которая никогда не обманет.

Литература была для Распутина не только средством «окормления души», но воплощением самой духовной сущности русского народа, «и верой, и надеждой на перемены, и нравственным основанием», «духовной самовыговариваемостью народа» [Валентин Распустин…].

Как верно отметила И. И. Плеханова, миссия России и ее народа мыслится Распутиным в «сотворении культуры и истории на почве православия», а в отступлении от заветов писатель видит «предательство высшего начала и собственной судьбы. Цель его проповеди — защитить родное от клеветы и разрушения и вдохновить русского человека культуры на самосознание, открыв красоту и глубину национального чувства» [Плеханова].

Список литературы:

1. Валентин Распутин: «Самая большая беда литературы — безъязыкость» [Электронный ресурс]. — URL: http://old.lgz.ru/archives/html_arch/lg142002/Tetrad/art11_1.htm (25.03.2020).
2. Плеханова И. И. Идеи религиозно-нравственной философии в публицистике В. Распутина // Три века русской литературы: актуальные аспекты изучения. — Вып. 16: Мир и слово В. Распутина: материалы междунар. науч. конф., посвященной 70-летию В. Г. Распутина (Иркутск, 15–16 марта 2007 года). — М.; Иркутск, 2007. — С. 308–333.
3. Распутин В. У нас остается Россия: очерки, эссе, статьи, выступления, беседы. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2015. — 1190 с.

Научное электронное издание

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ТЕКСТ В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Сборник тезисов докладов X Всероссийской научной конференции (с международным участием), 21-24 сентября 2020 года

Ответственный редактор
И. С. Андрианова

Редакторы
А. М. Дундукова, М. В. Заваркина, А. В. Отливанчик, Т. В. Панюкова, О. А. Сосновская

Корректор
В. С. Зинкова

Художественный редактор
Е. Н. Вяль

Дизайн обложки
Н. И. Соболев

Подписано к изготовлению 28.08.2020. ICD-R. 5 Мб.
Тираж 100 экз. Изд. № 151

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
185910, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

https: //petrsu.ru
Тел.: (8142) 71-10-01

Изготовлено в Издательстве ПетрГУ
185910, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33
URL: press.petrsu.ru/UNIPRESS/UNIPRESS.html
Тел./факс: (8142) 78-15-40
nvpahomova@yandex.ru