



ТАРТУСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СБОРНИК ТРУДОВ СНО
ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА

Русская филология V

ТАРТУ 1977

Кер. А-3493
-5

ТАРТУСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

СБОРНИК ТРУДОВ СНО
ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА

Русская филология V

ТАРТУ 1977

главной целью рассказов о возникновении "новой веры"² и последующем гонении на "старую" является объяснение различных аспектов существования местного старообрядчества как особого общества: от его культурного самоопределения до происхождения старообрядческих поселений в Прибалтике. Однако это же назначение стимулирует и относительно свободный характер преданий о расколе, открывая их для сложной и г - р н своеобразных культурно-исторических представлений, которая, тесно переплетаясь с обычной (в преданиях) фольклоризацией прошлого, зачастую приводит к тому, что теряется всякая связь с реальными обстоятельствами церковного раскола ХУП в. Поэтому обозрение преданий о расколе неизбежно объединяется с описанием культурно-исторических представлений наших информантов.

Центральным их пунктом является противопоставление "старой веры" и "православия", в котором особое значение принадлежит определению своей культуры, как "старой". Сообщая противопоставлению характер исторической коллизии, это определение служит неизменной основой старообрядческого культурного самосознания. Сущность "старой веры" раскрывается прежде всего во временной перспективе, которая разнообразится осмыслением "старой веры" то в связи с личным временем самих информантов ("старые мы - богу молимся по-старому"), то в реально-историческом контексте, когда ее история отсчитывается "от христианства" или "от греков", а то и в мифической обстановке "самой первой веры".

Единственный случай сопряжения "старой веры" с возрастом ее нынешних носителей лишь подчеркивает ведущую роль определения "старая" в ассоциативных представлениях, связанных с осмыслением особенностей своей культуры. И мифологизация "старой веры" является результатом столь же исключительного внимания к ее определению. В нем выделяется значение "исконности", которое придает "старой вере" типично мифологи-

² Здесь и далее в кавычки берутся только слова, выражения и высказывания самих информантов.

ческий характер: она идет "из глубины, с начала веку" или "испокон веку"; это - "самая старая" или "самая первая" вера ("всякая другая вера" когда-то "от нее пошла"); а первыми "староверами" оказываются "Адам и Ева".

Однако большинство осмыслений "старой веры" все-таки предполагает для себя какую-то историческую основу. Так, например, акцентируется преемственность "старой веры" по отношению к христианству - "наша вера от христианства идет по старому завету". Хотя конкретный момент возникновения "старой веры" и вызывает разногласия: один считает, что это произошло, "когда родился Христос"; другой говорит, что "староверы были еще до распятия Христа"; третий уверен, что "старая вера образовалась, когда воскрес Иисус Христос" и т.д., - существует твердая убежденность в том, что "старая вера появилась от Христа". отождествление "старой веры" с христианством сказывается и в высказываниях о церковном расколе, когда "гонение веры" изображается "убиением" тех, "кто веровал во Христа" и "стоял за старых евангелистов". А один из информантов решительно смешивает раскол со "страстями Христовыми": "они, никониане-то, <...> бога нашего мучили. Бог терпел, потому и людей заставил терпеть". Представление старообрядчества "Христовой верой" отнюдь не является преградой настойчивому мифологизированию его облика - во-первых, само христианство иногда считается такой же "первой верой", как и старообрядчество (но по другим высказываниям); а, во-вторых, "старая вера" и в этом контексте удостоивается многозначительного титула "самой первой хрянской веры".

Это определение "старой веры" следует за утверждением информанта о том, что "старообрядцы произошли из Греции". Столь своеобразно старообрядческая церковная культура отождествляется с византийским православием, которое при кн. Владимире (его в устном предании замещает "Владимир Мономах") было усвоено русскими от греков. Правда, "крещение Руси" лишь однажды выступает началом "старой веры". Более упорными оказываются попытки непосредственно связать "старую

веру" с "греками", "Грецией", "греческими временами" — "старинной греческой верой" вообще. Старообрядчество объявляет себя преемником старинного "греческого" православия и это представление отражается во многочисленных высказываниях информантов о том, что книги в их "церкви" — "греческие", а само богослужение ведется там на "греческом" языке.

Отождествлением "старой веры" с христианством или с византийским православием доказывается ее "праведность". Но это же достоинство "старой веры" будет бесспорным только потому, что она "древнее"/"старше" любой другой веры — "первоначальная вера, она — правильная". Такое объяснение "истинности" "старой веры" более свойственно нашим информантам, которые даже в рассуждении о том, что она "идет от христианства" вставляют характерное уточнение — "по старому завету". Итак, основной чертой заведомо "праведной" "старой веры" в преданиях о расколе оказывается ее "древность": она — "ветхий завет", тогда как православие — "новый завет".

Новизна "православия" иногда лишь заявляется информантами: говорят о "новшествах", "нововведениях", "новом учении" или "новом законе", — но конкретный характер этой новизны остается неясным. Можно сказать, что в этом случае неопределенной "древности" "старой веры" соответствует столь же туманное "новшество" никоновского православия — в противопоставлении двух культур многое определяется названием одной из них ("старая вера"), которое неизбежно заставляет видеть в другой ее антитезу — веру "новую". И это становится общим местом целого ряда высказываний.

Однако большинство информантов более или менее осведомлено в том, что именно "выдумал" и "установил" патриарх Никон, создавая свой "новый завет". Выясняется интересное обстоятельство: "новая вера" — это по преимуществу "перепи-санная" "старая". В ней "изменены" "Писание" и "книги", "церковный устав" и "служение", "иконы" и "крест"; имя бога "Исус" переименовано в "Иисуса", а "двуперстие" переделано в "трехперстие" ("щепотку"). Характер всех этих переделок, благодаря которым из "старой веры" возникает "другой закон",

не всегда получает обоснованную оценку у информантов. Считается, например, что Никон "перевернул веру" (т.е. сделал "новую веру" во всем противоположной "старой"), но это утверждение подкрепляется только тем, что у православных крест к покойнику начали ставить в голове, а не в ногах, как было в "старой вере". Более аргументированной является популярная тенденция представить "новую веру" облегченным вариантом "старой": Никон "захотел облегчение веры сделать — это не нужно, то не нужно; службу сократил..." Стремление Никона "службу уменьшить" отмечается и другими информантами. В духе этого же "облегчения веры" оценивается и "отмена постов" Никоном; сюда же можно отнести и такие акции Никона, как перевод им бывших у "староверов" "греческих" книг на "русский язык" или перепечатку этих книг "гражданским шрифтом". Даже православный четырехконечный крест кажется "полегче", чем "осьмиконечный" — это потому, что Никон "упрощал". Наконец, и его желание, "чтобы попы были женаты" (с характерным замечанием: "все ведь природа — она везде побеждает") — также выставляет "новую веру" верой "легкой"; может быть, еще оттеняя и ее обмирщенный облик³. "Старая" же вера — "крепкая вера": к Никону "перешел", "кто был послабже".

³ Намерение Никона сделать попов "женатыми", как указал мне Б.А. Успенский, может объясняться и тем, что речь в сущности идет о ликвидации "иночества" (не "попов"!), якобы задуманной патриархом (ср. обвинение "никониян" в знаменитой соловецкой челобитной — "иноческий чин положили ни во что", — см.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н. С у б о т и н а. Т. III. М., 1878, с. 241 и сл.). Задуманное Никоном предприятие оказывается весьма многозначительным в свете христианской эсхатологической легенды, по которой предтеча антихриста "поведит сокопути чернцу с черницею и попом такоже" (см. В. И с т р и н. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе. М., 1897, с. 126 /тексты/). На народной почве уже антихрист "ведит <...> старцам растригатися, ведит он старцам поженитися" (см. Н.А. И в а н и ц к и й. Материалы по этнографии Вологодской губ. — "Известия ИЮЛЕАЗ", т. I XIX, с. 143).

Что же касается усердно декларируемой новизны "православия", то собственно "новшество" в нем оказывается не так уж много. И одно дело, когда в этой связи называются созданные Никоном "хор" и "ликовое <хоровое - А.Б.> пение"; однако остальные "новшества" носят сомнительный, хотя и очень любопытный, характер. Считается, например, что Никон "звел причастие" или "предложил царю молиться за него". Как же так - и причастие, и молитва за царя существовали еще в до-никоновском православии, будучи атрибутами несомненно "правильной" веры? Все разъясняется довольно просто: и то и другое отсутствует в старообрядческой беспоповщине, которая тем не менее объявляет себя тщательной хранительницей "истинной веры". Поэтому прежнее "благочестие" часто видится совершенно идентичным беспоповщинскому церковно-бытовому укладу, а то, что ему не соответствует, вполне может осмыслиться как никоновское "новшество". Помимо только что отмеченных нами "причастия" и "молитвы за царя", здесь же следует еще раз указать на якобы желанных Никону "женатых попов" - вообще о своих "попах" проскальзывает мнение, будто бы они "у нас в виде того, как еще принял Владимир Мономах от Греции - с тем мы и остались"⁴. Среди ветковских поморцев распространено представление, что Никон "соединил церковь с государством". Конечно, и это, совершенно чуждое старообрядчеству, положение опять-таки признается "новшеством", хотя на самом деле "разделитель веры" далеко не первым

⁴ Ср. сообщение видного старообрядческого деятеля середины XIX в., а затем православного миссионера Павла Прусского (П.И. Леднева) о том, что "не малая часть" беспоповцев северо-западного края "держится мнения, будто и самое священство и таинства евхаристии и миропомазания суть нововведение: будто в древнюю пору их совсем не было, и все это введено от Никона, а было так именно, как есть теперь у них, то есть были только наставники, простые мужики, которых они и зовут попами", - *Собрание сочинений Никольского Единоверческого монастыря настоятеля игумена П а в л а . М., 1879, ч. II, с. 77.*

"стал общаться с государями"⁵.

Отождествление до-никоновского "благочестия" с церковно-бытовым укладом беспоповщины является более ощутимой тенденцией культурно-исторических представлений наших информантов, чем осознание ими утрат, которые понесла старообрядческая "старая вера". В ряду этих утрат называется уменьшение числа церковных таинств (за исключением "крещения" и "покаяния", другие таинства в беспоповщине просто невозможны); помнится и "отпавшее причастие"⁶. Но самое большое сожаление вызывает отсутствие у себя "священства" - что, правда, чаще представляется отличием своих "попов" по внешнему облику от православных: если последние ходят в "ризах", то у "староверов" им приходится носить "черное пальто" ("мы остались простецами; специальной одежды нет - в халатиках служим"). Для объяснения каждой из утрат иногда привлекается авторитетное обстоятельство эпохи раскола. Так, отсутствие "причастия" оправдывается тем, что какой-то "архиерей" ("Никон <!> что ли", - хотя речь может идти только о Павле Коломенском) "мертвый уже <...> рукавом благословил, что причастия уже не надо". "Священство" же отсутствует потому, что "последний наш епископ" Павел Коломенский "благословения <...> никому не мог передать"; "не успел благословить" и протопоп Аввакум.

На фоне представлений о "новой вере" живет и обстоятель-

⁵ Как говорит один информант: "у нас в религии царя нет", - чем и объясняется отличие в названиях богослужебных храмов у православных и старообрядцев: "потому у нас и не церковь, а <...> моленная" (очевидно, что основой этого заключения послужила своеобразная этимология слова "церковь", которое возводится к слову "царь").

⁶ В прошлом среди беспоповцев северо-западного края встречались весьма интересные суждения об "отпавшем" причастии: "Одни говорили, что причастие текло из горы и когда Никон изменил веру, перестало истекать; другие толковали, что Христос оставил чашу с причастием, которая никогда не оскудевала, и из нее черпали и повсюду разносили его, а со времен Никона, за пременение веры, чаша иссякла и причастия взять теперь не откуда", - *Собрание сочинений <...> игумена П а в л а . М., 1879, ч. II, с. 77.*

нее делается облик "старой" — ее "древность" и "праведность" расцветаются интересными деталями, указанием на которые мы обязаны необходимостью для информантов сопоставить эти веры между собой. Столь же конструктивной оказывается взаимосвязь "старой" и "новой" вер в осмыслении характера и значения событий "раскола": и та и другая обогащаются новыми подробностями, благодаря которым образы этих вер в преданиях о расколе приобретают стабильный и законченный вид.

Понятие о "расколе" несколько шире знания обстоятельств церковной истории ХУП в. "Расколом" может оказаться любая давняя "распря", что в известной мере направляется значением слова "раскол" как такового (что характерно и для многих высказываний о "старой" и "новой" верах, которые также исходят из словарного значения этих определений). Иногда рассказ о "расколе" подменяется апокрифическими деталями более раннего разделения между восточным православием и католичеством. Это происходит потому, что некоторым суждениям о русском "расколе" (по которым он произошел из-за того, что "стали бороду брить") соответствует весьма популярная легенда о происхождении католического "брадобрития": "С каких-то женщин пошло. К одной женщине лет тыщу тому пришел один мужик. Женщина ему: "Если сбреешь бороду, буду тебя любить, а нет — не буду". А когда тот мужик бороду сбрил, женщина его не приняла и сказала ему: "Ты изменник!" От него и пошло православие"⁷. Однако подобные отвлечения от событий русского церковного раскола все же немногочисленны.

Иное дело, что сами эти события могут стать основой различных толкований исторического прошлого обеих вер. В зави-

⁷ Письменным источником этой легенды о происхождении брадобрития является вторая редакция известного памятника византийской противокатолической литературы "Прение Панагiota с Азимитом", где, по версии Панагiota (православного), бороду в угоду женщине сбивает римский Папа — см.: Андрей Попов. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875, с. 238 и сл.

симости от того, какая сторона церковного "разделения" выплывалась старообрядческой средой, определяется и нынешнее понимание существа раскола. Так, известной двойственностью отмечен образ патриарха Никона: как "раскольник" он — по рассказам информантов — крайне редко совмещается с другой своей ипостасью "изменника" (хотя обстоятельства церковного раскола, казалось бы, вполне позволяют связать эти его качества воедино). Особенно важно, что с каждым из этих представлений о Никоне объединяется более или менее самостоятельная концепция его деятельности и вообще — взаимоотношения обеих вер. Никон—"раскольник" разделяет единую "с древности" веру "на две половины", тогда как Никон—"изменник" просто переходит в неизвестно когда и кем созданное "православие". Во второй ипостаси патриарх Никон выступает в рассказах, которые довольно непринужденно заменяют исторические события эпохи раскола подходящими житейскими ситуациями — ср.: "Патриарх Никон был старообрядец; должности у него не было — принял он православную веру..." Более того, эти рассказы совершенно умалчивают о "расколе"; им чужда мысль о некогда "единой вере" — очевидно, их авторы считают, что нынешнее "многоверие" ("семьдесят семь вер сейчас на земле") существовало и в прошлом. Поэтому и появляется рассказ, в котором "раскол" замещается выбором веры: "Царь Алексей Михайлович решил узнать все веры на земле, и поэтому от каждой веры были посланы люди к царю. От староверов был послан один умный человек, которого звали Никон. Но он ото всех скрыл, что он православный, и пошел к царю от православных. Так вот старообрядцы остались без посла"⁸. Дальнейшая же деятельность Никона—"изменника" состоит в том, чтобы обратить

⁸ Рассказ об "испытании" разных вер "царем Алексеем Михайловичем" сходен с известным эпизодом из "Повести временных лет" (см.: Повесть временных лет. Ч. I. Текст и перевод. М.—Л., 1950, с. 59 и сл.). Поведение Никона в этом высказывании в какой-то мере напоминает реальные обстоятельства церковной истории ХУП в.: сначала — сотрудник будущих старообрядческих "отцов и страдальцев" по Кругу ревнителей благочестия, Никон, избранный патриархом, становится "еретиком" и "гонителем" "истинной веры".

"староверов" в "единую веру". Несомненно, что и здесь (хотя бы отчасти) сказались более поздние обстоятельства: учреждение единоверия, которое, по мнению его основателей, должно было отвлечь старообрядцев от "раскола" и объединить их с официальной церковью (ср. сходство выражения "единая вера" в соответствующих рассказах наших информантов с названием этого промежуточного вероисповедания). Тогда как Никон—"раскольник" не обращает старообрядцев в "единую веру", а пытается сделать их "православными". Образ Никона—"изменника" серьезно смещает историческую перспективу в осмыслении информантами прошлого своей культуры (вплоть до того, что исчезает само понятие "раскол"); "старая" и "новая" веры оказываются сосуществующими еще до начала деятельности Никона и их генезис остается неясным. Благодаря этому вокруг патриарха Никона группируется ряд неожиданных и любопытных сюжетов.

Никон—"раскольник", как правило, является еще и основателем "новой веры"/"православия". В этом случае рассказы о его деяниях представляют собой как бы этиологию "православия"⁹. Никону приписывается введение исключительно всех "новшеств", которыми, по мнению информантов, отличается "православие": именно он "переписывает" и "изменяет" "старую веру". Единичное участие Никона в создании "православия" по достоинству ценится его последователями: "православные <...> относят Никона патриарха к двенадцати апостолам, среди которых он почитается больше всех". Кто же он, этот безусловный демиург "новой веры"?

Традиционный демонизм Никона не пользуется у информантов особой популярностью. Прегние легенды о его связях с "бесами" известны здесь лишь в отдельных и разрозненных эпизо-

⁹ Этиологическое значение подобных высказываний иногда приобретает столь всеобъемлющий характер, что возникает и новая концепция происхождения "старой веры": "первым попом" ее оказывается "патриарх старообрядческий Иосиф". Тем самым происхождение обеих вер одинаково возводится к деятельности культурных героев, и, конечно, предшествовавший Никону патриарх Иосиф (избран патриархом в 1642 г. - ум. в 1652 г.), выступает в роли положительного.

дах: "А сделать реформу <...> Никона научил нечистый дух. У Никона был гость; и, когда ночью явился нечистый, он, чтобы узнать, спит ли гость, стал колотить в пятки иголками, но тот выдержал, чтобы услышать, о чем будет идти речь"; или - "Никон знался с бесами, в правой пятой крест носил"¹⁰. Ослабление демонических черт в нынешнем образе Никона соответствует общей перемене во взглядах этой среды на источник личных и общественных неурядиц: вместо "беса" им все чаще выставляются "сами люди". Поэтому и замечания - вроде того, что "Никон - такой бес, хромой и горбатый <...> Когда Никон появился, бес сказал: "иду ему в уши" <...> и тогда он все книги собрал и сжег"; или - "патриарх Никон - а еретик был <...> начальник всех бесов и есть", - встречаются сравнительно редко. Однако успешное "искушение" Никона "дьяволом" еще остается одним из объяснений "раскола".

Как это порою свойственно мифическому культурному герою, демонизм в нем уживается с чертами трикстера (плута). Образ Никона также не лишен известной доли комизма. Одна из многочисленных вариаций легенды об обмане римским Папой своей паствы¹¹ начинается так: "Был католический поп

¹⁰ Оба эти высказывания восходят к опубликованным В.Н. Перетцем памятникам старообрядческой рукописной литературы о патриархе Никоне - см.: В.Н. Перетц. Историко-литературные исследования и материалы. Т. II. Из истории старинной русской повести. I. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII-XVIII вв. СПб., 1900, с. 27-28 и др.

¹¹ См. ниже текст "Никон сам написал священные книги..." Исследователи видят в этой легенде мотивы известного сказочного сюжета о ловком обманщике - мнимом знахаре (по Указателю Н.П. Андреева - № 1641) - см.: В.С. Бахтин и Д.М. Молдавский. Старообрядческие народные легенды о начале раскола, о табаке и брадобритии. - ТОДРЛ, т. XIV. М.-Л., 1958, с. 421. Более же непосредственным в этой легенде, приуроченной к Никону, видится влияние второй редакции "Прения Панагиота с Азимитом" (см. прим. 7) особенно в ее изложении "Кирилловой книгой" (см. лл. сле, об. - сле), где Папа, оправдывая свою безбородость, обманывает паству совершенно тем же образом. Ср. анекдот о незадачливом священнике (по Указателю Аарне-Томпсона - № 1837: "поп хочет выпустить в церкви голубя"), которому, правда, нет соответствий в русском сказочном материале (по крайней мере, они не указаны в справочнике Н.П. Андреева), но хорошо известный, например, в Белоруссии - см.: Michał Fedotow s k i. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. т. III, cz. II, Krakow, 1903, s. 174-175.

Вейскуп. Однажды он напился и заснул, а Никон взял и бороду ему выбрил...¹² Наречение Озорника "Никоном" могло произойти лишь под влиянием исходной формы образа Никона в старообрядческой мифологии — культурного героя.

Более распространенным образом Никона оказывается изображение его человеком "дурной породы". Отмечается сомнительное происхождение патриарха: Никон "откуда-то взялся", "нехороших родителей он был", или, наконец — "безродный выbleдок"; припоминается и то, что он не русский — "с Мордвы". С этим связаны и указания на низкий прежде социальный статус Никона: он — "высочка", "расстрига" и т.п. Когда же речь заходит о его действиях и поступках, то Никон предстает или в фольклорном облике довкого и умного обманщика, или типичным (с точки зрения житейского обихода) "нехорошим человеком". Первому соответствует неоднократное определение его "ученым" или "умным человеком", "грамотным митрополитом", который "нашел" какие-то "ошибки" в книгах — но "ум" и "грамотность" Никона служат только обману: "Никон сам написал священные книги и закопал их в горах; потом приручил голубей, чтобы они ему горю с ушей выклеивали. Людям Никон говорил, что ангелы ему шепчут, что в горах закопаны книги, в которых описаны новые законы..." Всяческие отрицательные свойства легко приписываются Никону, когда его представляют "нехорошим человеком". Он — "блудник": "имел много жен"/"завел себе любовницу": жесток в обращении с другими: "людей избивал/притеснял" (не говоря уже о том, что Никон "всех <...> убил", кто не подчинился его "новым законам"); но чаще Никон — корыстолюбив и любыми путями стремится к обогащению: "А Никон был латыш, ему бы только деньги брат"/"Евреи подкупили его, чтобы он изменил церковный устав <...> Золотышка ему подкинули"/"Им были назначены дни приношений".

¹² Скорее всего здесь отразился известный народный анекдот о "человеке, не узнавшем себя" (в новой одежде, с остриженной бородой и т.п.) — по Указателю Аарне-Томпсона — № 1284; ср. № 1383, записанный и среди местных старообрядцев. Выбранный же Никоном поп Вейскуп — это, конечно, "епископ" (лтш. 'biskops'; лтт. 'beiskups').

В определенный день прихожане должны были приносить ему золото, драгоценности".

Вместо неизменного прежде "дьявола", инициаторами "раскола" объявляются уже привычные "ненавистники" христианской церкви. Однако причина "раскола" все настойчивее ищется не вне Никона, а в нем самом: "личный интерес" "обманщика" и "нехорошего человека" вообще (не забудем еще и изображение его "изменником"), — вот что лежит в основе "раскола" и к чему, по распространенному мнению, восходит созданная этим отрицательным культурным героем "новая вера".

"Силу" Никону придает поддержка его "нововведений" государственной властью. Иногда уже *post factum* соблазняет "облегчение веры" — поэтому "за Никоном и царь пошел, и правительство, а это — главная сила"; иногда патриарх склоняет "царя" на свою сторону еще до того, как совершается реформа (причем "царь поддержал" Никона потому, что тот "предложил царю молиться за него"). По другим рассказам Никон действует, "будучи близок царю и имея большую власть", или же считается даже "другом царя". Роль "царя" порой делается более существенной: он не только "дал силу" Никону, но и сам принимает активное участие в церковной реформе — Никон же становится его помощником: "патриарх Никон — царский служака. Его в патриархи избрали за то, что у него горло широкое". Однако есть и противоположное мнение: никоновский реформе немогло только то, что "Настасья Кирилловна была слабой женщиной, а Петр — малолетний".

Безусловно, что высказывания наших информантов в известной мере определяются отголосками исторических событий ХVII в. — так, помогающим Никону "царем" чаще всего называется "царь Алексей"/"Алексей Михайлович". Вместе с тем в изображении отношений между Никоном и "царем" отчетливо выступает и сугубо апокрифический момент: усиление роли "царя" в реформе приводит к тому, что он оказывается не русским, а —

"греческим"¹³. Религиозная точка зрения на прошлое "старой веры" (о "греческом" ее происхождении см. выше) затмевается объяснением никоновских преобразований внешней интригой — ср. определение Никона "мордвином", "латышом"; а также участие "евреев" в изменении "церковного устава"¹⁴.

Указание на "малолетство" Петра (помешавшее ему воспрепятствовать "нововведениям" Никона) является своеобразным отражением легенды о Петре I как справедливом царе¹⁵. Еще определеннее этот образ Петра сказывается в тех высказываниях, где именно он карает Никона: "А Петр посадил Никона в тюрьму за то, что людей притеснял". Конечно, такое изображение Петра I не меняет устоявшейся оценки его "гонителем" старообрядчества, но оно делает понятнее и как бы естественнее (в фольклорном плане) частную судьбу патриарха Никона. — Иначе крах демиурга "новой веры" с трудом укладывается в рамки навязанного ему образа культурного героя — ведь наказывают патриарха его же приверженцы. Поэтому в рассказах о его падении появляется справедливый царь, что вносит известный диссонанс в традиционный об-

¹³ Православие греков, современников раскола русской церкви в XVI в., для ревнителей "старой веры" было весьма сомнительным: новое "греческое учение" единогласно считалось "неправедным и ложным" (см.: Н.Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909, с. 438 и сл.). Очень возможно поэтому, что замечание о "греческом царе", давшее власть Никону, является своеобразным отзвуком ходячих представлений эпохи раскола о падении Византии, как о наказании, которым бог покарал греков за их отступление от "истинной веры" — случилось же это при "Константине царе": его Аввакум называл даже "родным братом" Алексея Михайловича (см.: Житие протопопа Аввакума. М., 1960, с. 133). Не исключено, конечно, что и сам царь Алексей, убежденный грекофил, мог оказаться прообразом этого "греческого царя".

¹⁴ Ср. противоположную точку зрения на характер никоновских "нововведений" у православного информанта: "православная вера перенята у греков. Никон хотел, чтобы вера была истинно русской...", — которая опять-таки воспринимает их в национальном аспекте.

¹⁵ См. В.К. Соколов. Русские народные предания. М., 1970, с. 49 и сл.

лик "царя"—противника "старой веры": даже Алексей Михайлович "был очень рассержен", узнав о корыстолюбии "близкого" к нему Никона — тот "вынужден был скраться в надежде, что через некоторое время гнев царский утихнет. Но царь не простил Никона и вернуться он не мог".

Объяснить низложенное Никона помогает и участие в этом деле высших иерархов вселенской церкви — "приехали три патриарха из Византии и свергли его <Никона — А.Б.>". Кто считает, что они были противниками никоновской реформы: "против нововведений Никона выступили архиепископы Иерусалимский, Римский, Константинопольский, Антиохийский"¹⁶, но это мнение обстоятельствами "свержения" Никона в предыдущем рассказе не подтверждается — отношение "трех патриархов" собственно к "новой вере" остается неопределенным. Помнятся они лишь в связи с падением Никона и эта их служебная роль никак не сопрягается с положением "старой веры" в окружающем мире.

Итак, жизненный итог "основателя" православия оказался неутешительным: его "предали анафеме"/"низвергли"/"посадили в тюрьму" ("на семнадцать лет", — как уточняет один информант)/наконец, "он вынужден скраться" и "о дальнейшей его судьбе ничего не известно". Однако православные "после жалели" Никона, а теперь "относят <...> к двенадцати апостолам, среди которых он почитается больше всех".

К общему знаменателю образы Никона—"изменника" и Никона-

¹⁶ Осуждение Никона восточными патриархами (из которых в соборе 1666-1667 гг. принимали участие двое — александрийский Паисий и антиохийский Макарий) могло представляться и осуждением его "нововведений". Менее вероятно, что это высказывание восходит к сказаниям о "Курженском" соборе — популярное в прошлом среди старообрядческой беспоповщины предание (см.: Сказания о Павле епископе Коломенском. Сообщил С.А. Белокуров. — ЧОИДР, 1905, кн. 2) называет в числе его участников и епископов: Макария Новгородского, Маркелла Вологодского, Александра Вятского и Павла Коломенского, который и председательствовал на соборе. Для большей авторитетности к епископам иногда присоединяли и находившиеся в это время на Руси константинопольского патриарха Фанасия.

"раскольника" приводит "гонение веры", которое патриарх устраивает в обеих своих ипостасях. Подчинился Никону и принял его "новые законы" лишь "кто был послабже" — "тот и перешел". Другие же, "истинные христиане", "пошли по старой дороге и веровали в правду". Этим они навлекли на себя "притеснения" и "гонения", которые в массовых сценах то выступают как поголовный "разгром старообрядцев", то ограничиваются тем, что "староверам моленные не давали строить". Здесь отражаются разные этапы отношения государственной власти к "расколу", но каждый из них явно претендует на то, чтобы представляться неизменным в прошлом положением "старой веры".

Естественно, что первоначальный "разгром" чаще видится в общей форме "гонения" на "истинную веру": Вплоть до того, что "никоняне <...> бога нашего мучили. Бог терпел, поэтому и людей заставил терпеть". Этому образу вторит и другой информант, который рассказывает: "гонение веры было в России; кто веровал во Христа — избивали, кто за православную — живой оставался. А кто за старых евангелистов — того убивали". "Избиение" и даже "убийство" противников "новой веры" (причем иногда приписываемые лично патриарху Никону) — повторяющийся мотив преданий о расколе; лишь изредка он разнообразится конкретной обстановкой этих "убийств" — "что было с людьми: и на кострах жгли!"

Судьба "отцов и страдальцев" эпохи раскола дает несколько более подробное изображение "гонения на веру". Конечно, и среди них есть фигуры, неравноценные по интересу к ним со стороны информантов. Так, например, хотя и сравнительно редко упоминается боярыня Ф.П. Морозова; а о том, что известна ее сестра Е.П. Урусова, можно только догадываться по некоторым обстоятельствам рассказа об одной "княгине", которой "говорили: "Иди в православную церковь!" Не пошла. У ей умер ребенок. Пятнадцать лет она пробыла в тюрьме, а от веры не отказалась"¹⁷, — но участь этих "мучениц" сильнее

¹⁷ У княгини Е.П. Урусовой (ум. в 1675 г.) "преставися дочь во время ея мучений" (см.: Житие протопопа Аввакума, с. 300).

захватывает воображение некоторых информантов и высказывается более пространно, чем судьба "последнего епископа" Павла Коломенского¹⁸. О Морозовой сообщаются следующие сведения: "Мученица она была, за веру страдала. До раскола — то она богатой была, слуг много имела. Выезжала на двенадцати лошадях в колмаге. За веру ее мучили. Сперва всех слуг замучили, потом детей показнили, потом за нее взялись. Крепко мучили. Запрягли худую лошаденку, шелудивую и облезлую, а ее на простые сани кинули, привязали цепями и повезли на позор. Картину — то видели? Вот как там все было. Народ вокруг стоял, плевал, а иные жалели — кто за крепкую веру стоял. Думали: отречется с позора, а она все свое кричала. Истовая была. Тогда ее казнить стали. Вырыли четырехсаженную (восьмивершковую, значит) яму, в одной сорочке ее туда кинули на мороз, страху поставили, а она и из ямы свое кричит, людей наставляет, как жить и верить верно. Замучили ее". Тогда как о "служке при церкви" Павле Коломенском повторяется только то, что он "сожжен" — или "на костре", или "в срубе".

А самый популярный "мученик через правую веру" — безусловно, протопоп Аввакум. Благодаря своей известности, Аввакум как бы заслоняет собой других "страдальцев", перенимая заодно и чужую роль в истории старообрядческой культуры.

¹⁸ Павел (еп. Коломенский и Каширский с 1652 г.) в 1654 г. из-за несогласия с литургической реформой патриарха Никона был низложен и сослан в Палеостровский м-рь; умер ок. 1655 г. — различные по своему характеру и происхождению произведения старообрядческой письменности свидетельствуют, что Павел Коломенский был сожжен "по никонову велению".

Впрочем, Павел Коломенский не всегда считается "последним" старообрядческим епископом. Возникновение белокриницкой иерархии в поповщине вызвало любопытные отклики среди старообрядцев-беспоповцев: так, в Причудье записан рассказ о том, что во время "гонения веры" — "староверские епископы уехали в Австро-Венгрию, где им разрешили построить свой собор. Это было в Белокриницах. Петр Первый <традиционный "гонитель"! — А.Б.> узнал об этом и предъявил ультиматум. Австрийский царь выслал их. Ведь Россия была сильным государством. Они попали в Италию — то ли в Неаполь, то ли в Ватикан. Там они и умерли". История "староверских епископов" по этому рассказу определяется судьбой основателя белокриницкой иерархии митрополита Амвросия (1791–1863). В высказываниях ветковских поморцев Амвросий ("Абросим") иногда упоминается как деятель эпохи раскола.

Так, именно Аввакум (а не Павел Коломенский) иногда не успевает "благословить" — почему, как считают более осведомленные в своем положении информанты, у старообрядцев-беспоповцев и отсутствует "священство". Вообще же, образ протопопа Аввакума (то "служаки при церкви", то "бедного крестьянина") — это образ "страдальца" и "писателя". Хорошо помнится, что он ("ревнитель старины") "о старой вере писал" и "написал много книг", — и эта сторона его деятельности однажды облекается в типично старообрядческую формулу: "был такой начетчик"¹⁹. Мучения протопопа многочисленны и разнообразны: "был в тюрьме"; "отсылали в другие города"/"сослан в Сибирь" ("там и умер"); "посажен в яму"; "на костре сожгли". Есть рассказы, навеянные его "Житием" — ср.: "Сколько раз сослан! В Даурии его Никон сослал с семьей: два мальчика и жена брюхатая. В дороге жена и родила <...> А когда в Пустозерске были, посадили их в сруб в деревянный, а там только маленько окошко. А они только хлеб и воду и ели, в срубе испражнялись, вся жизнь их там была..." Встречаются и довольно характерные домыслы о судьбе Аввакума: "Он или удрал в сибирские леса, или на Соловецкие острова".

Дело в том, что, по мнению наших информантов, "староверы", скрываясь от преследований, обязательно оставляли "родные места" и "бежали" в "другие земли". Безопасность же этих "земель" обеспечивается как удаленностью их от эпицентра "гонений" (центральная Россия), так и их безлюдностью. Чаще всего называются "Поморье" ("поморцы — самые первые старообрядцы") и "Литва", но отнюдь не исключается возможность того, что "люди за веру <...> бежали до самой до Эфиопии". Сама по себе "дальняя страна": это — "глушь",

¹⁹ у старообрядцев словом "начетчик" называют прежде всего человека, весьма сведущего и начитанного в "писании". Авторитетный в своем кругу, начетчик, как правило, выступал и защитником "старой веры" в публичных спорах с представителями других вероисповеданий.

"глухие леса", а чаще — просто леса"²⁰. В соответствии с ходячими представлениями о "бегстве" противников "новой веры" протопоп Аввакум и оказывается то в "сибирских лесах", то на "Соловецких островах".

Еще любопытнее, что и Феодосий Васильев²¹, действовавший поблизости от нынешних старообрядческих поселений Причудья и Латгалии, иногда считается руководителем "староверов", бежавших от "притеснений" на Север: "Когда старообрядчество бежало в Выговские леса к Белому морю, их настоятель Феодосей поставил крепко свой закон..." Связывается его жизнь и с "Соловками"²² — в своеобразном рассказе, объясняющем характер феодосеевского жизнестроительства тем, что "когда-то на Соловках в монастыре жил Феодосей. Он, пожив там, решил, что монастырь можно ввести и у себя дома". По другим же сведениям Феодосий "был наставником в Москве вскоре после переворота". А о том, что основатель феодосеевского согласия имел самое непосредственное отношение к возникновению старообрядческих общин на территории Латвии и Эстонии, — прочно забыто.

Немудреные топонимические предания сохраняют в памяти информантов лишь имена неких "Парамонов" или "Никит", называвших

²⁰ Между прочим, в рассказах о расколе (и тесно связанных с ними топонимических преданиях) всячески подчеркивается роль старообрядцев в освоении прежде "свободных мест": и вообще — "в лесах они <староверы — А.Б.> делали землянки, разрабатывали поля"; и на территории Прибалтики — "Литва была мало освоена, здесь кругом были леса. Староверы собирались в общины и основывали поселения".

²¹ Феодосий Васильев (ум. в 1711 г.) — основатель одного из крупнейших ответвлений старообрядческой беспоповщины (феодосеевского согласия), к которому в прошлом принадлежало большинство последователей "старой веры" в северо-западном крае. Жизнь и деятельность Феодосия тесно связаны с родной ему Новгородщиной, откуда он из-за "гонения веры" вынужден был уходить со своими единомышленниками то в тогдашнюю Польшу, то в бывшие шведские владения (Ряпина миза — ныне поселок Ряпина в Пылваском р-не Эстонской ССР).

²² Лишь в апокрифических деталях биографий Аввакума и Феодосия сказывается отголоски выдающейся роли Соловецкого м-ря в истории старообрядческой культуры.

ся здесь еще во времена "гонений" и ставших "дедами и пра-дедами" местного старообрядческого населения²³.

Конечно, предание о расколе в известной степени обусловлено старообрядческой книжностью (причем не столько рукописным наследием, сколько разнообразной печатной продукцией нового времени — учебниками, календарями и т.п.). Однако письменность настойчиво дополняется житейским опытом, привлекаются расхожие фольклорные мотивы — так возникает своеобразная мифология культуры. За множеством индивидуальных значений и ассоциаций (связанных с присущими культуре понятиями и традициями) угадывается устойчивая система представлений, которая и определяет существование того или иного фольклорного сюжета в местной среде.

ФРАНЦУЗСКАЯ РЕЧЬ В ПИСЬМАХ ПУШКИНА К ВЯЗЕМСКОМУ

Е. М а й м и н а

Проблема двуязычия в пушкинскую эпоху интересовала ученых уже давно. При этом чаще всего она рассматривалась в науке с точки зрения истории русского литературного языка. Однако проблема может быть повернута и в других аспектах: в литературоведческом (как явление литературного стиля) и в историко-культурном.

Статьи, появившиеся в последнее время, указывают на возросший интерес к проблеме двуязычия в пушкинскую эпоху именно в последних двух аспектах. Примером тому служит недавно напечатанная статья И.А. Паперно "О двуязычной переписке

²³ По сведениям столетней давности среди местных старообрядцев существовала "масса преданий" о времени их появления в Прибалтике — см.: Д. М и р о п о л ь с к и й. Из Северо-Западного края. VI. — "Беседа", 1872, кн. IX, с. 301. Ныне же число этих преданий невелико и содержание их довольно однообразно.

пушкинской поры"¹. Работа эта богата наблюдениями и выводами в основном общего порядка. Подобный подход к теме имеет свои преимущества. Но не менее нужен и полезен и другой подход: более конкретный и более частный.

В настоящей работе проблема рассматривается на сравнительно узком и конкретном материале: на письмах Пушкина к Вяземскому. Выбор материала не является случайным. Благодаря непринужденности и свободе эпистолярного жанра (ср. высказывание Пушкина в письме к Чаадаеву: "... этот жанр извиняет и разрешает эту небрежность и непринужденность"²), в нем чаще встречается явление двуязычия, при этом благодаря "письменной" свободе лучше выявляются истоки и сущность тех или иных языковых явлений и приемов. С другой стороны, среди писем Пушкина к различным адресатам, с точки зрения стилистически понятой проблемы двуязычия, едва ли не самый большой интерес представляют именно его письма к Вяземскому. Самый облик Вяземского, не только друга Пушкина, но и поэта-современника, человека пишущего и думающего о литературе, при взаимной "настройке" в письмах давал Пушкину максимальную возможность проявиться как писателю, поэту, как творцу художественного слова.

Большинство своих писем к Вяземскому Пушкин писал по-русски со свободным включением французской речи. Он делал так потому, что Вяземский писал ему, придерживаясь той же языковой системы, а также по причине особой близости их отношений. Французская речь в письмах Пушкина к Вяземскому на фоне русской создавала атмосферу непринужденности, свободного общения. Вместе с тем включение французской речи в русскую в немалой степени способствовало тому, что переписка Пушкина с Вяземским приобретала литературный характер,

¹ См.: Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 358, Тарту, 1975, с. 148-156.

² А.С. П у ш к и н. Полн. собр. соч. в десяти томах. Т. X, М.-Л., 1951, с. 363. Письмо к Чаадаеву от 6 июля 1831 г. (В дальнейшем письма Пушкина будут цитироваться по этому изданию).

вид своеобразного литературного состязания и игры. В этой атмосфере литературной игры введение иноязычного, преимущественно французского, текста представлялось естественным и внутренне мотивированным.

Интересно, что в переписке Пушкина с Вяземским выявлялось истинное отношение Пушкина к так называемым галлицизмам. Хотя Пушкин и хвалил Вяземского за защиту галлицизмов (см. письмо к Вяземскому от 13 июля 1825 г.), его собственное отношение к ним не было однозначным. Признавая неизбежность галлицизмов в русской речи, Пушкин, однако, утверждает и другое: "Я не люблю видеть в первобытном нашем языке следы европейского жеманства и французской утонченности..." (письмо от 1-8 декабря 1823 г.). Говоря так, Пушкин имеет в виду в первую очередь галлицизмы. При этом — что очень важно — он видит следы жеманства и французской утонченности больше в галлицизмах, чем в использовании собственно французской речи. Именно поэтому Пушкину в его письмах к Вяземскому легче перейти на французский язык, когда в этом есть необходимость, чем ввести морфологический эквивалент французского слова или выражения.

"Читал ли ты его последнюю brochure ..." — пишет Пушкин в письме от 14 октября 1823 г., хотя известно, что слово "брошюра" в то время уже входило в употребление. То же самое мы наблюдаем и с использованием некоторых других французских слов. "Я сказал тотчас Раевскому, что это *Chef-d'oeuvre* Байрона" (письмо от второй половины ноября 1825 г.). Слово "шедевр" было заимствовано из французского еще в XVIII в. Однако и оно, видимо, не воспринималось еще Пушкиным как русское и в русской огласовке носило для него печать холодного европейского жеманства, тогда как само французское слово оставалось исполненным жизни.

Использование французской речи у Пушкина всегда зависело как от соответствующего контекста, так и от живого чувства языка — французского и русского. Из этого, конечно, не следует, что не могло быть вынужденного употребления того или иного французского слова в письмах. Пушкин, например, упот-

реблял французские слова тогда, когда не обнаруживал в русском языке необходимых смысловых эквивалентов и когда по тем или иным причинам трудно было перевести слово-понятие с помощью кальки. Так, Пушкин употребляет слово *non-intervention* (письмо от 1 июня 1831 г.). Слово "невмешательство", которым бы мы сейчас перевели это французское выражение, в русском языке тогда еще не было. Слово "интервенция", правда, уже входило в употребление, но использовать его в отрицательном смысле, с частицей "не" было невозможно.

В своих письмах к Вяземскому Пушкин не переводил также слова, связанные с давней литературной традицией. "Денис здесь, — писал он. — Он напечатал красноречивый *Eloge* Раевского" (письмо от 2 янв. 1831 г.). Европейская литература того времени, которую Пушкин постигал в основном на французском языке, донесла большое количество "похвальных слов". Образованному читателю они известны были как *Eloge*. Поэтому *Eloge* воспринималось читателем (в том числе и Пушкиным) не как французское слово, а как литературный термин международного значения, т.е. термин, не требующий перевода на родной язык³.

Надо сказать, что если такого рода общие термины Пушкин легко употребляет на французском языке, имея русские эквиваленты, то более узкие и точные предпочел бы перевести на русский язык, но часто, не находя перевода, оставляет на французском. "Душа моя, как перевести по-русски *bévue*? — должно бы издавать у нас журнал *Revue des bévues*", — пишет Пушкин к брату в январе 1823 г.⁴ Но, не найдя соответствующего перевода, в дальнейшем употребляет этот литературный термин по-французски. Сравни в письме к Вяземскому от 7 июня 1824 г.: "<.> печатай потом через два месяца в *revue des bévues*".

³ То же самое относится и к термину *tables de matières*, который употребляется Пушкиным только на французском языке (см. письмо от второй половины марта 1830 г.).

⁴ А.С. Пушкин, т. X, с. 52. Письмо от 1-10 января 1823 г.

В письмах бывают случаи, когда Пушкин не употребляет русский эквивалент французского слова, потому что тот ему не вполне равнозначен. "Ты Sectaire" - пишет Пушкин Вяземскому (письмо от 7 июня 1824 г.). Французское слово *sectaire* имеет более широкое значение, чем соответствующее ему русское "сектант". По-русски сектант - это или член секты, или узкий доктринер. Во французском же *être sectaire* - это еще и держаться особняком, иметь собственное мнение, то есть именно то, что имеет в виду Пушкин, говоря о Вяземском.

Большое место в системе иноязычных вставок в письмах Пушкина к Вяземскому занимают французские фразеологизмы. И в отношении фразеологизмов Пушкин в большинстве случаев избегает калькирования, считая, что правильный французский язык гораздо естественнее входит в русскую речь, чем "офранцузенный", ломанный русский. Интересно, что он вводит в язык своих писем даже те французские фразеологизмы, которые в непрерывной французской речи оказались автоматизированными, заштампованными. У Пушкина, попадая в русский контекст, они оживают, становятся, по выражению самого Пушкина, теми "яркими заплатами"⁵, которые придают тексту одновременно и не-принужденность, и смысловую выпуклость.

Важно отметить, что иные французские фразеологизмы в структуре пушкинского текста кажутся более органичными, нежели это было бы с соответствующими русскими эквивалентами. Так, французскому выражению *et le diable n'y perd rien* соответствует русское "один чёрт". Воспользуемся методом трансформационного анализа, предложенным В.В. Виноградовым, и попробуем подставить русский вариант данного фразеологизма в текст пушкинского письма от начала июля 1825 г.: "Я послал в Пчелу, а не в Телеграф мою опечатку, потому что в Москву почта идет несносно долго; Полевой напрасно огорчился, ты не напрасно прибавил журнальным, а я недаром отозвал-

⁵ См.: П.А. Вяземский. Записные книжки. М., 1963, с. 121.

ся, и один чёрт..." (вместо *et le diable n'y perd rien*). Такой вариант не подходит не только в грамматическом отношении. При подстановке русского эквивалента фразеологизма нарушается смысловая цельность, которая основана на взаимодействии прямого смысла фразеологизма (и чёрт ничего не потерял) и его общепринятого значения (один чёрт, всё равно). Как видим, двуязычие в письмах Пушкина не только не нарушает цельности текста, но, напротив, способствует ее созданию.

Употребляя французские фразеологизмы, Пушкин нередко использует их сразу в нескольких значениях. Так, выражение *tour de force* в письмах к Вяземскому употребляется несколько раз. "Замечания твои насчет моих разбойников несправедливы; как сюжет, *c'est un tour de force*, это не похвала..." (письмо от 14 окт. 1823 г.). В другом письме: "Но эта статья *tour de force et affair du parti* ..." (письмо от нач. апреля 1824 г.).

Использованный Пушкиным фразеологизм имеет несколько значений: проявление силы, подвиг, ловкий ход, диковинка. В каждом случае Пушкин реализует разные значения, а иногда и сразу несколько. В первом случае, говоря о сюжете "Братьев разбойников", считает его "диковинкой" (и, может быть, немножко "подвигом"), а говоря о статье, указывает на то, что она "чудо ловкости" и "проявление силы".

Французская речь на фоне русского текста служит иногда целям смягчения грубого по смыслу выражения. Пушкин пишет: "Стих Неелова прелесть, недаром я назвал его некогда *le chantre de la merde*" (письмо от 25 мая 1825 г.). Здесь, как и в некоторых других подобных случаях, французская вставка придает тексту иронический характер, чем смягчает грубость смысла.

Нужно сказать, что французское выражение в русском контексте служит средством смягчения не только потому, что оно нейтрально, что французская речь связана с "типичными ролями"⁶, но и потому еще, что на фоне русского текста француз-

⁶ См. об этом: И. Паперно. О двуязычной переписке пушкинской поры, с. 152.

ское выражение вызывает сложный комплекс образов и ассоциаций.

Пушкин сообщает Вяземскому: "... стихами торгую en gros, а свою мелочную лавку № 1 запираю..." (письмо от нач. июля 1825 г.). В этом контексте французское выражение не воспринимается только в его грубом прямом значении "оптом", поскольку оно невольно ассоциируется с близким по звучанию *tout en gros* - в общей сложности.

Еще более интересное явление мы наблюдаем в письме Пушкина от 7 июня 1824 г.: "Но беда - материалы есть, материалы есть, но *où est le cul de plomb qui pousse ça?*" Французское выражение это обычно переводят так: "Где тот свинцовый зад, который будет толкать всё это" (см. А.С. Пушкин, т. X, с. 764). Однако во французском выражении совсем не чувствуется той грубости, которая есть в русском переводе. *Cul de plomb* - это усидчивый, усердный. Для людей, говорящих по-русски и хорошо знавших французский язык, *cul de plomb* звучало как каламбур, в котором доминировало второе, не грубое значение, при том что образ "свинцового зада" не снимался.

Мы видим, что Пушкин охотнее употреблял французские фразеологизмы именно на французском языке. Тем интереснее для нас случаи, когда Пушкин считает необходимым переводить их на русский. При этом в его письмах к Вяземскому встречаются как случаи свободного перевода, так и прямого калькирования.

Надо сказать, что фразеологические кальки - явление не новое в русской литературе. Они встречались еще в XVIII веке, например, у Фонвизина. Так, французское *prendre place* Фонвизин переводит калькой: взять свои места и пр.

Но если у Фонвизина такого рода калькирование вызвано необходимостью, невозможностью передать смысл французского фразеологизма русским эквивалентом, то у Пушкина причина появления калек совсем иная.

Сравним два письма из переписки Пушкина с Вяземским. Письмо Вяземского к Пушкину от 28 августа 1825 г.: "Что за охота быть пострелом и всё делать наперекор тем, которые

тебе доброжелательствуют? Что за охота *chercher midi à quatorze heures* в побуждениях самых чистых...?"

В ответном письме Пушкин пишет: "Итак, сам съешь, мой милый, ты сам ищешь полудня в 14 часов..." (письмо от 13 и 15 сентября 1825 г.). Французская пословица здесь довольно неожиданно для Пушкина переводится на русский язык, причем дословно. Попытаемся выяснить причину и смысл этого явления.

В тексте пушкинского письма рядом с переведенной французской пословицей стоит выражение "сам съешь". По поводу этого вполне русского выражения сам Пушкин заметил: "Сим выражением в энергическом наречии нашего народа заменяется более учтливое, но столь же затейливое выражение: обратите это на себя. То и другое употребляется нецеремонными людьми, которые пользуются удачно шутками и колкостями своих же противников"⁷.

Ясно, что после бесцеремонного "сам съешь" изысканный и всегда смягчающий тон французской пословицы выглядел бы неуместным, французская пословица в ее собственном языковом обличье выпала бы из стиливого единства пушкинского письма. Как в музыкальном произведении, полифония голосов возможна, а полифония тем - нет, так и здесь: в пределах единого контекста диалог языков возможен, а полифония-диалог образных выражений - нет.

Приведенный пример калькирования французского фразеологизма интересен и еще в одном отношении. Переводом французской пословицы Пушкин создает образ более сильный, чем он есть в оригинале. Хорошо известную пословицу он точно остраивает и тем самым придает ей свежесть.

Отмеченные закономерности употребления Пушкиным французской речи касаются и случаев цитирования чужих-то чужих слов. Когда французская речь находится в стиливом единстве с основным русским текстом, при цитировании перевод не делается: "Он <Чаадаев> вымыл мне голову за пленника, он находит,

⁷ А.С. Пушкин. Опровержение на критики, т. VII, с. 179.

что он не довольно *blasé* ..." (письмо от 6 февр. 1823 г.).

Цитирование в письмах приводит к тому, что в них появляются элементы внутреннего диалога, причем это может быть диалог как прямой, так и косвенный. Рассмотрим, какое действие оказывает соотношенность языков в диалоге.

Из письма Пушкина к Вяземскому от 8 марта 1824 г.: "Ты его <Дмитриева> когда-то назвал *le poète de notre civilisation*, быть так, хороша наша *civilisation*". Здесь приводятся вначале слова Вяземского, затем даются собственное мнение и соответственно собственные слова Пушкина. При этом смена точек зрения связана с переходом на другой язык. Интересно, что в данном случае (и не только в данном) проникновение элемента одного языка в другой при такой диалогической соотношенности вызывает переход его в другое смысловое качество. *Civilisation* во французском контексте имеет высокое звучание, в русском же приобретает иронический смысл. Это пример прямого внутреннего диалога.

Не менее интересен и косвенный диалог, т.е. диалог между автором письма и некоторым третьим лицом. Обычно он отличается от прямого диалога обилием французской речи, поскольку при косвенном диалоге сообщается точка зрения, не знакомая адресату. Чаще всего это бывает продолжением действительного диалога, причем реплики, направленные к третьему лицу, даются по-французски, а реплики, обращенные к адресату, — на русском. В этом наблюдается определенная закономерность. Двуязычие, легкая смена языков в пределах одного письма дает возможность косвенного указания на принадлежность той или иной реплики определенному лицу и соответственно установления читателем этой принадлежности.

В письме от 10-13 янв. 1831 г. Пушкин пишет: "Он очень знал Фонвизина, который несколько времени жил с ним в одном доме. *C'était un autre Beaumarchais pour la conversation*. Он знал пропасть *bon-mots*, да не припомнит". Французская фраза здесь скрытое цитирование высказывания о Фонвизине третьего лица. Всякая попытка заменить французскую речь на русскую привела бы в этом случае к утрате двуплановости

текста: сочетания плана авторского и речевого плана, относящегося к третьему лицу, которому принадлежит приведенное мнение о Фонвизине.

К сказанному нужно добавить, что двуязычие у Пушкина сопровождает внутренний диалог не только реальных персонажей, но и диалог голосов: "Я созвал нежданных гостей, прелесть — не лучше ли еще незванных. Нет. *Ce la serait de l'esprit*" (письмо от 14 и 15 авг. 1825 г.).

С точки зрения двуязычия немалый интерес представляет литературное цитирование, приведение в письмах цитат из французских писателей и поэтов. Естественно, что такие литературные цитаты всегда давались на языке оригинала. Русское дворянство пушкинского времени, воспитанное на французской литературе, почло бы за дурной тон перевод цитат из французских писателей на русский язык. Литературные цитаты употреблялись Пушкиным не только для подтверждения собственной мысли, но и как отправной момент для развития диалога: "Руссо не впервой соврал, когда утверждал, *que c'est le plus vil des métiers. Pas plus vil qu'un autre*" (письмо от марта 1823 г.). Ответ на французском языке в данном случае показывает, что спор ведется с Руссо, а не с Вяземским.

Стоит заметить, что литературные цитаты нередко возникают в тексте пушкинских писем по ассоциации или затем, чтобы вызвать те или иные ассоциации. В письме от 13 июля 1825 г. Пушкин, например, цитирует Ламартина: "... и что твой Байрон или Байрон (*toi dont le monde encore ignore le vrai nom*)!..." Ясно, что слова из послания Ламартина к Байрону относятся здесь к самому Байрону. Однако возможно, что в тексте присутствует и второй смысловой план, возникший по ассоциации: он касается уже не Байрона, а Вяземского, затянувшего свою работу о Байроне.

Любопытно, что не только в случаях с литературным цитированием, но и при всяком переходе на французскую речь внутренним побуждением к такому переходу нередко бывает у Пушкина всякого рода ассоциативные связи. Так, одно уже упоминание о французах, о французской литературе, о женщинах за-

ставляет его переключаться на французский язык.

Письма Пушкина к Вяземскому не были одинаковыми на всем протяжении их переписки. Они претерпевали эволюцию - в частности, и в отношении использования двуязычия. Изменения в характере писем обуславливались прежде всего переменами во взаимоотношениях Пушкина и Вяземского.

Первые письма хотя и несут на себе следы вольного общения, свидетельствуют о том, что подлинно близких отношений между Пушкиным и Вяземским еще нет. Интересно, что в этих письмах отсутствуют иноязычные вставки.

Когда отношения Пушкина и Вяземского перерастают в дружбу, в их письмах начинает свободно и стилистически оправданно смешиваться русский и французский языки, что в немалой степени придает их переписке тот характер "литературной болтовни", которую за ее свободу и непринужденность так высоко ценил Пушкин.

В последние годы жизни Пушкина отношения между ним и Вяземским становятся заметно холоднее. Замечательно, что в письмах этой поры становится все меньше французской речи, а сама переписка постепенно теряет свой непринужденный, свой литературно-интимный характер.

К ВОПРОСУ О ТРАДИЦИИ ПУШКИНА В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

Н. Образцова

При рассмотрении творческого генезиса первых произведений Достоевского обычно указывают на гоголевскую традицию. Гораздо реже подчеркивается связь раннего Достоевского с пушкинской традицией, до сих пор, в значительной мере, остающейся за пределами внимания исследователей. Эта традиция, часто не названная прямо в текстах Достоевского и присутствующая в них как бы в зашифрованном виде, без прямых ссылок на то или иное произведение Пушкина, тем не менее во многом определяет специфику ранних повестей Дosto-

евского. Выявление ее не означает, однако, отрицания гоголевской традиции, но раскрывает их сложный художественный синтез.

Обращение к Пушкину проявляется, в первую очередь, как система внутритекстовых намеков, которые должны напомнить читателю пушкинский текст и этим ввести его в определенную литературную атмосферу. Поэтому представляется важным сделать пока еще не полностью осуществленную работу по выявлению реминисценций, переключек с Пушкиным и отсылок к нему.

В этом отношении интересна повесть "Неточка Незванова". Анализ ее показывает, что Достоевский стремился вызвать в сознании читателя не какое-либо конкретное произведение Пушкина, а образ пушкинской традиции в целом. Отсылки к "Моцарту и Сальери", "Пиковой Даме", "Евгению Онегину", сложно переплетенные в повести, предполагают не аналогию частного характера, но обращение к пушкинскому началу как таковому.

Вместе с тем пушкинские цитаты введены в повесть незаметно, неявно. Как правило, цитата органически включается в текст Достоевского, ассимилируется в нем и, подвергаясь изменениям, приобретает присущую ему стилистическую окраску. Так, поэтические цитаты в тексте повести не только не выделены графически и не составляют отдельной фразы, но и "прозаизируются", пересказываются, что создает впечатление их нарочитой невыделенности, замаскированности. Цитата как бы сжимается до минимальной содержательной словесной формулы, через которую определяется то или иное внутритекстовое понятие.

Примером этого может служить реминисценция из "Евгения Онегина", связывающаяся с характеристикой чтения Неточки. Слова героини Достоевского: "Вообразив себя героиней каждого прочитанного мною романа, я <...> раздвигала роман на две части, из которых одна, конечно, была создана мною, хотя я обкрадывала безжалостно моих любимых авторов (Д., с.

238)¹, — восходят к X строфе Третьей главы "Евгения Онегина":

Воображаясь героиней
Своих возлюбленных творцов,
Кларисой, Юлией, Дельфиной,
Татьяна в тишине лесов
Одна с опасной книгой бродит,
Она в ней ищет и находит
Свой тайный жар, свои мечты...

(Пушкин, т. 6, с. 55)²

Приведенная в прозаическом пересказе и включенная в собственный текст Достоевского, пушкинская формула дает возможность установить общую ориентацию описания чтения Неточки на чтение Татьяны. Чтение Неточки получает у Достоевского характеристики, сходные с пушкинскими, и также осознается как "обольщение" ("обольстительный обман" — "обольщение поэзии"), представляющее в обоих случаях опасность для героини. Интересно, что в описании чтения Мечтателя в "Белых ночах", близком по своему характеру к чтению Неточки, прямо упоминаются два текста Пушкина: "Домик в Коломне" и "Египетские ночи".

"Мечтательство" героини Достоевского, таким образом, оказывается соотношенным не только с "мечтательством" других героев ранних произведений Достоевского, но и с "мечтательностью" Татьяны, а самый образ Неточки — с пушкинской героиней. Подобная параллель, позволяющая сблизить Неточку с пушкинской Татьяной, в то же время связывается и с проблемой осмысления жизни через литературу, подмены жизни миром фантазии, играющей существенную роль для понимания истории ге-

¹ Текст повести "Неточка Незванова" приводится по изд.: Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 2, Л., "Наука", 1972. В дальнейшем все ссылки на этот том даются в тексте. В скобках после цитаты указывается страница.

² Текст "Евгения Онегина" приводится по изд.: А.С. Пушкин. Полн. собр. соч., т. VI, изд. АН СССР, 1937. В дальнейшем ссылки на это издание даются прямо в тексте.

роини Достоевского.

Пушкинская традиция в "Неточке Незвановой" подвергается трансформации. Используемые Достоевским тексты Пушкина существенно переосмысляются. Контуры характеристик пушкинских персонажей становятся более расплывчатыми, неопределенными. Происходит своеобразное перераспределение черт пушкинских героев между персонажами Достоевского. Пушкинские персонажи вступают у Достоевского в новые сложные взаимодействия. Черты различных пушкинских персонажей совмещаются в одном герое Достоевского, а характеристики какого-либо героя Пушкина резко противопоставляются одна другой и распределяются между несколькими персонажами Достоевского.

Так, рассуждение Ефимова о том, что он "не уличный скрипач и не будет так подл, <...> чтобы унижать благородное искусство, играя перед подлыми ремесленниками, которые ничего не поймут в его игре и таланте" (Д., с. 150), является отсылкой к сцене с уличным скрипачом в "Моцарте и Сальери". Значение этой реминисценции усилено тем, что она включена в противопоставление гения и ремесленника и соотносена с проблемой зависти. Однако у Достоевского, в его трактовке проблемы зависти, акценты резко смещаются. Завистливым оказывается "гений", а не "ремесленник", причем парадоксально уже то, что гений завидует менее талантливому, в то время как ремесленник, зная о своих меньших способностях и большем трудолюбии, не знает зависти. Происходит своеобразная подмена: гениально одаренный герой, живущий по законам вдохновения, оказывается гордецом, презирающим уличных скрипачей и ратующим за мнимую серьезность в искусстве, тогда как другой, менее талантливый, поднимается до логики гения моцартовского типа, не соизмеряя себя ни с гением, ни с уличным скрипачом и принимая оправданность существования и того, и другого. Более того, именно ремесленник, "стремящийся к своей цели упрямо, систематически, с совершенным сознанием сил своих и почти рассчитав заранее, что из него выйдет" (Д., с. 148), призывает гения к пути, абсолютно противоречащему, казалось бы, логике "чернорабочего в искусстве":

"Смелей же, подожди, поучись, и если не надеешься на силы свои, так иди на авось; в тебе есть жар, есть чувство. Авось дойдешь до цели, а если и нет, все-таки иди на авось: не потеряешь ни в коем случае, потому что выигрешь слишком велик. Тут, брат, наше а в о с ь - дело великое!" (Д., с. 152) < курсив Достоевского >.

В то же время параллель Ефимов-Сальери осложнена введенной в текст цитатой из "Евгения Онегина". При этом выясняется, что слово "гордость" применено к герою Достоевского в двух различных значениях. Если аналогия с пушкинским Сальери связывает гордость героя с гордостью (то есть гордыней) Сальери, то формула: "... ты часто некстати горд и можешь оскорбить самолюбивую ничтожность" (Д., с. 152) < подчеркнуто мною - Н. О. >, - соотносится со строками IX строфы Восьмой главы "Евгения Онегина":

Что пылких душ неосторожность
Самолюбивую ничтожность
Иль оскорбляет, иль смешит...

(Пушкин, т. 6, с. 169).

Такого рода отсылка разбивает прямолинейность сопоставления героя с Сальери и создает новую оценку его, расширяет его характеристику, вызывая мысль об относительности, ложности слишком однозначных суждений о нем.

Вместе с тем Ефимов, охарактеризованный в повести как герой "неподвижной идеи", тем самым соотносится с Германном из "Пиковой Дамы". Значимость подобного сближения подтверждается уже тем, что выражение Пушкина "неподвижная идея" употребляется в тексте "Неточки Незвановой" применительно к герою несколько раз (см.: Д., с. 149, 155, 157, 175). Понятие это раскрывается Достоевским как стремление Ефимова "вдруг", "за один раз" прославиться и связывается с мотивом безумия и упоминанием о "трех преступлениях", лежащих на совести героя. "Три преступления" Ефимова хотя и получают у Достоевского иное, отличное от Пушкина, более прозаическое объяснение, не могут не ассоциироваться с "тремя злодействами" Германна уже потому, что соседствуют

в "Неточке Незвановой" с другими отсылками к "Пиковой Даме". Параллель с Германном усиливается и тем, что герой Достоевского - скрипач, почти не берущий в руки скрипки, так же как Германн - "игрок в душе", не участвующий (до времени) в игре.

В литературе романтизма изображение скрипача допускает трактовку игры на скрипке как азартной игры. Ей могут быть приписаны свойства азартной игры, и она может мыслиться как игра с партнером-чертом. В этом смысле игра на скрипке приобретает добавочную семантику, позволяющую сопоставить ее с игрой в карты, а скрипача Ефимова рассматривать как двойника игрока Германна (ср. в романтической прозе Э.Т.А. Гофмана и др. подстановку скрипачей и азартных игроков во взаимозаменяемые ситуации).

В этой связи приобретает новый смысл и рассуждения скрипача Б. о своем пути в искусстве. Если первоначально, соотносясь с "Моцартом и Сальери", они воспринимались как рассказ о пути "ремесленника в искусстве", то по отношению к "Пиковой Даме" путь Б. может быть переосмыслен как логический, последовательно ведущий к цели и противопоставленный стремлению Ефимова "вдруг, каким-то чудом, за один раз, стать знаменитейшим человеком в мире" (Д., с. 175).

Возможность такой трактовки обуславливается также и самой характеристикой героя, в которой, наряду с "стремлением к своей цели упрямо, систематически, с совершенным сознанием сил своих и почти рассчитав заранее, что из него выйдет" (Д., с. 148), особое значение получает формула "прежде всего немец", позволяющая увидеть в нем также и одну из ипостасей Германна. Таким образом, противопоставление гения ремесленнику в духе "Моцарта и Сальери" перерастает в противопоставление двух резко ограниченных сторон характеристики единого пушкинского героя, причем один из персонажей Достоевского становится носителем "немецкой", рассудочной стороны характера пушкинского героя, в то время как другой соотносится с Германном-игроком.

Из приведенных выше примеров видно, что одни и те же ци-

таты одновременно восходят к нескольким различным пушкинским текстам, причем значение их для повести Достоевского возникает на пересечении ассоциаций этих текстов. Подобное явление как особый, несущий повышенную смысловую нагрузку прием, рассматривалось в литературоведении применительно к творчеству Ал. Блока и получило название "полигенетичность"³. Понятие полигенетичности цитат не в меньшей мере приложимо и к Достоевскому, в текстах которого, как ранних, так и зрелых, полигенетичные цитаты встречаются чрезвычайно часто.

Можно отметить также неоднотипность использования Достоевским пушкинской традиции. Если значимость ряда пушкинских цитат усилена в повести многочисленными ассоциациями с Пушкиным, сходными мотивами, параллелями в характеристиках персонажей и др., то в некоторых случаях употребление пушкинской словесной формулы не дает основания для прямых аналогий с произведениями Пушкина. Такая цитата выполняет функцию определения, наиболее точной оценки героя или понятия и связывается с пушкинскими текстами (часто значительно переосмысливаясь при этом) лишь в плане общей проблематики.

Такова роль упоминавшейся уже цитаты из IX строфы Восьмой главы "Евгения Онегина", не дающей возможности для сопоставления героя Достоевского с Онегиным, но соотносимой с проблемой подлинного понимания героя через множественность его характеристик и оценок как таковой. Подобный характер носит и применение формулы "неподвижная идея" к воспитательнице Неточки Александре Михайловне, стоящее особняком по отношению ко всем рассмотренным выше примерам с этим выражением. Здесь нет достаточного основания для прямолинейных аналогий. "Неподвижная идея" в данном случае не родственна идее Германна: это постоянное сознание героиней своей гре-

³ Термин введен в научный обиход В.М. Жирмунским в его работе "Драма Александра Блока" "Роза и крест" (Л., 1964, с. 77).

Наиболее подробно понятие полигенетичности цитат рассмотрено в статье З.Г. М и н ц "Функция реминисценций в поэтике А. Блока". - Труды по знаковым системам, т. VI. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 308. Тарту, 1973, с. 402-409.

ховности. Соотнесенность с пушкинским текстом возникает здесь в связи с проблемой власти посторонних сил над душой человека, чрезвычайно важной для Достоевского, и может быть понята лишь расширительно, т.е. как проблема "неподвижной идеи", владеющей душой человека и ведущей его к безумию и гибели.

Обращение молодого Достоевского к Пушкину отлично по своей сути от использования им иных литературных традиций и, в первую очередь, традиции Гоголя. Ориентация на Гоголя в ранних произведениях Достоевского часто носит декларативный характер. Отсылки к Гоголю обычно резко выделяются в тексте. Это явные реминисценции, прямые адресаты, аналогии. Пушкинские цитаты растворяются в тексте Достоевского, сливаются с ним, становясь почти незаметными для читателей. "Слово Пушкина" осознается Достоевским как свое, органически сливаясь в "Неточке Незвановой" со "словом автора".

КОММУНИКАЦИЯ ГЕРОЕВ В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО "ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ"

Е. О с т о в и ч

Своеобразие общения героев Достоевского отмечалось многими исследователями, но предметом специального рассмотрения оно до сих пор не становилось, хотя изучение категории общения как самостоятельного элемента внутреннего мира произведения может оказаться важным моментом для понимания романов Достоевского, в том числе и семантической структуры "Преступления и наказания". Некоторые результаты анализа коммуникативной системы этого романа излагаются ниже.

Средства коммуникации неодинаково распределяются Достоевским между героями романа. Так, например, процесс внутренней речи Раскольникова описывается чаще, чем тот же процесс у других персонажей (хотя, за исключением Порфирия Петровича, у всех героев внутренняя речь может эксплицироваться). Достоевский либо непосредственно изображает течение

внутренней речи Раскольникова со всеми характерными именно для внутренней речи особенностями¹, либо дает косвенные указания на возможное ее содержание. Изображение внутренней речи центрального героя "Преступления и наказания" — это не просто манифестация авторского всевидения и всезнания, это один из способов моделирования отношений между личностью и окружающим миром.

Достоевский неоднократно указывает на отсутствие самого контакта Раскольникова с людьми во время вынашивания им мысли об убийстве. И до этого, во время всей жизни в Петербурге, Раскольников был необщителен. "Замечательно, что Раскольников, быв в университете, почти не имел товарищей, всех чуждался, ни к кому не ходил и у себя принимал тяжело. <...> Ни в общих сходках, ни в разговорах, ни в забавах, ни в чем он как-то не принимал участия. <...> Был он <...> несообщителен; как будто что-то таил про себя" (43)². Теперь же Раскольников "до того углубился в себя и уединился от всех, что боялся даже всякой встречи" (5), до болезненности не желая "слушать всякий вздор", "обиденную дребедень" (5). "Он решительно ушел от всех, как черепаха в свою скорлупу" (25). Даже единственный человек, с которым Раскольников вынужден соприкоснуться в этот период, служанка Настасья, вызывает у него "желчь и конвульсии" (26). Раскольников едва реагирует на ее вопросы и то, "как бы отвечая собственным мыслям" (27). Основная его коммуникативная установка в первых главах романа — это установка на прекращение контакта.

¹ Об особенностях внутренней речи по сравнению с внешней см., напр.: Л.С. Выготский. Мышление и речь. — В его кн.: Избранные психологические исследования. М., 1956, с. 39–386; Ю.М. Лотман. О двух моделях коммуникации в системе культуры. — В сб.: Труды по знаковым системам, VI. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 308, Тарту, 1973, с. 227–243.

² Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 6. Л., 1973. Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи (цифра означает номер страницы).

Об истоках нынешнего состояния Раскольникова мы узнаем постепенно, как бы между прочим. Год назад умерла хозяйкина дочь, на которой Раскольников хотел жениться и о которой в последнем разговоре с Дуней говорит: "Вот с нею я много переговорил и об этом³, с нею одной <...> Ее сердцу я много сообщил из того, что потом так безобразно сошло. Не беспокойся, <...> она не согласна была, как и ты..." (40). Четыре месяца уже не видится Раскольников с единственным приятелем по университету, Разумихиным, два месяца сам не писал и не получал писем от матери. Фактически, контакт Раскольникова с окружающими в этот период отсутствует. Раскольников замкнут в сфере общения с самим собой. Вся жизнь для него сосредоточена на его идее, все остальное остается за пределами внимания. Иначе, общение Раскольникова в этот период преимущественно представляет собой коммуникацию, построенную по принципу "я — я"⁴. Активизация именно этого типа коммуникации связана, помимо прочего, с тем, что Достоевский изображает сам процесс формирования идеи, оформление ее в материале внутренней речи.

При отсутствии внешнего речевого контакта внутренняя речь Раскольникова принимает на себя некоторые функции внешней речи⁵. Часто внутренняя речь героя получает формальное выра-

³ Здесь и в дальнейшем разрядкой печатаются слова, выделенные курсивом самим Достоевским.

⁴ О коммуникации типа "я — я" см.: Ю.М. Лотман. 1) Структура художественного текста. М., 1970; 2) О двух моделях коммуникации и их соотношении в системе культуры. — В сб.: Тезисы докладов IУ летней школы по вторичным моделирующим системам, 4. Тарту, 1970, с. 163–165; 3) О двух моделях коммуникации в системе культуры. — В сб.: Труды по знаковым системам, VI. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 308. Тарту, 1973, с. 227–243; 4) О соотношении первичного и вторичного в коммуникативно-моделирующих системах. — В сб.: Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, I (5). Тарту, 1974, с. 224–227.

⁵ Л.С. Выготский. Мышление и речь. — В его кн.: Избранные психологические исследования. М., 1956, с. 39–386; О.Н. Кузнецов, В.И. Лебедев. Личность в одиночестве. — "Вопросы философии", 1971, № 7, с. 114–125.

жение вовне в бормотании, в "эгоцентрической речи", если воспользоваться термином Выготского и Пиаже. Раскольников "... по обыкновению своему шел не замечая дороги, шепча про себя и даже говоря вслух с собою" (35). "Но скоро он впал <...> как бы в какое-то забытие и пошел, уже не замечая окружающего да и не желая его замечать. Изредка только бормотал он что-то про себя от своей привычки к монологам..." (6). В свою очередь, внешняя модель коммуникации оказала воздействие на конструкцию внутренней речи Раскольникова: в ней ощутимы элементы диалогизации, разговора с самим собой, обращения к себе (см., напр., 38). Диалогизация внутренней речи Раскольникова - не результат проникновения в сознание "чужого слова" (по Бахтину), не спор с "чужим сознанием", а лишь форма обращения с самим собой, реализация голосов, спорящих во внутреннем мире самого Раскольникова. Внутренняя речь Раскольникова не ориентируется на "чужой голос" (отсутствуют слова с "оглядкой", "лазейкой", по терминологии Бахтина). Внешние голоса вообще несущественны для Раскольникова, который надеется все "pro" и "contra" своей идеи разрешить в одиночку⁶. Диалогизация внутренней речи героя - результат процесса выбора между двумя знаковыми системами ценностей, одна из которых ориентирована на контекст современной коммуникации (отсюда выбор Наполеона как эталона поведения для снятия внутренних противоречий; Наполеон для Раскольникова - воплощение единства слова и действия вне зависимости от обстоятельств; отсюда же сам "арифметический" характер теории Раскольникова), другая представляет собою вечную, ориентированную на христианские тексты, этическую систему ценностей.

Восприятие Раскольниковым внешнего мира также определяется сферой внутренней речи: информацией для героя является

⁶ Ср.: в подготовительных материалах к роману Достоевский писал: "... сознание <...> приобретает оплот "pro" и "contra", которые нужно переташить на себе". - Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 7, М., 1973, с. 155.

лишь то, что актуально для внутренней жизни. Так, разговор студента и офицера, подслушанный Раскольниковым в трактире и имевший влияние на развитие его идеи, был одним из "обыкновенных" и "частых", не раз уже слышанных "в других только формах и на другие темы" (55) разговоров. Но только сейчас он оказался определяющим для героя, так как "в собственной голове его только что зародились... такие же точномыслии" (55). Этот разговор оказался внешним выражением промелькнувшей у Раскольникова мысли, подтверждением собственного мнения, случайно полученным извне. Интересно, что не возражения офицера ("конечно, она <старуха - Е. О.> недостойна жить <...> но ведь тут природа" (54)) играют для Раскольникова решающую роль, а именно высказывания студента (они совпадают с его внутренней речью в этот момент). Раскольников перерабатывает чужие высказывания согласно собственному коду, придавая им особый смысл. Полученное сообщение служит дополнительным кодом, ведущим к перестройке самого "я" Раскольникова. Общение Раскольникова - это поиски материализованных в другом человеке реплик своего внутреннего диалога. Не чужое сознание входит во внутреннюю речь Раскольникова, а один из аргументов его внутренней речи реализуется вовне. Собеседник для Раскольникова - лишь материал для осмысления в системе уже установленных категорий. В процессе внешнего общения Раскольников получает не новое сообщение, а еще один текст на собственном языке.

Чаще всего Раскольников сам в непосредственный контакт не вступает. Даже когда у него появилось желание "хотя какого бы ни было сообщества с людьми" (13), он не сделал попытки вступить в разговор с заинтересовавшим его Мармеладовым. Напротив, "при первом, действительно обращенном к нему слове вдруг ощутил свое обычное неприятное и раздражительное чувство отвращения ко всякому чужому лицу, касавшемуся или хотевшему только прикоснуться к его личности" (13). В ситуации с Мармеладовым Раскольников выполняет пассивную роль слушателя. В коммуникативном отношении Мармеладов и Раскольников противопоставлены друг другу: проникновение

внешней коммуникации во внутреннюю, подчинение своей идеи, судьбы чужому слову — у Мармеладова, и замкнутость автокоммуникации, отсутствие ориентации на внешнюю точку зрения в построении высказывания, подчинение чужого слова своей внутренней идее — у Раскольникова. В речи Мармеладова проявляется установка на выражение как признак эстетизма, как знак сохраненного, несмотря на обстоятельства, "благородства", в котором Мармеладов желает утвердить себя в глазах собеседника. В его сознание действительно проникло чужое слово о нем. В предвосхищении чужого слова строится его исповедь, которая ориентируется одновременно и на враждебную точку зрения, на "других", и вербует Раскольникова в союзники. Восприятие Раскольниковым речи Мармеладова лишает ее "возвышенной" комической формы (ср. восприятие письма, полученного Раскольниковым от матери). Раскольников то и дело осуществляет процесс перевода "превращенной" (ложной) речи в истинную. В усвоении сообщения для него прежде всего существенно истинное смысловое содержание, а не выражение и не референтная отнесенность. И исповедь Мармеладова, и письмо матери Раскольников воспринимает как дополнительный аргумент в споре с самим собой.

Установка Раскольникова на смысловое содержание сообщения является причиной того, что многие имена превращаются в абстрактные знаки. Например, старуха-процентщица становится для Раскольникова символом зла, семейство Мармеладовых — символом страдания и т.д. Эта же установка трансформирует отвлеченные идеи в собственные имена. Так, идея избранничества символизируется именем Наполеона. Знак здесь указывает не на объект обозначения и не на другой знак (как в случае, например, "чужого слова"), а оказывается манифестацией некоторого десигната. Знаки, таким образом, как бы утрачивают свои денотаты.

По мере развития сюжета (во время и после убийства старухи-процентщицы) общение Раскольникова строится как создание ложного текста поведения, подчинено установке на неадекватность внешней и внутренней речи. Раскольников пытается

выдать ложное за истинное. У него появляется установка на конструирование собственной речи и поведения (сообщения) в зависимости от внешней точки зрения. Причем Раскольников так строит свое внешнее поведение, чтобы самому сформировать нужную ему реакцию собеседника. Процесс порождения ложного высказывания сопровождается перерывами в речи Раскольникова.

Убийство старухи стало для Раскольникова одним из способов контакта с внешним миром, в котором осуществляется переход внутренней речи вовне. После реализации "проклятой мечты своей" (50) Раскольников вынужден вступить в коммуникацию с людьми. Именно в конкретных ситуациях общения он начинает остро ощущать свою зависимость от других, от "земного закона" и "божьей правды"⁷. На месте коммуникативных ситуаций "я — он" у Раскольникова выступает коммуникация "я — они", каждый отдельный человек для него — представитель "других", воспринимаемых как враждебная сила. Для Раскольникова вообще характерна сетевая, а не осевая направленность коммуникативных процессов, т.е. направленность не на конкретного, а на абстрактного получателя сообщения, "всех". И речевое общение, и поведение Раскольникова в целом после воплощения его идеи строятся с учетом внешней точки зрения противника.

В романе тайное убийство выступает как аналог скрытой от всех коммуникации "я — я". Для утаивания преступления Раскольникову необходимо скрывать истинное содержание своей внутренней речи. Для этого он пытается создать хотя бы видимость полноценного общения в системе "я — он". Другой путь утаивания внутренней речи — это полное замыкание в системе автокоммуникации, отсутствие контакта с людьми. Между этими возможностями и мечется Раскольников. Но общение только посредством создания ложного текста поведения для Раскольникова, в сущности, является вариантом существования в

⁷ Ф.М. Достоевский. Письма, т. I, М.-Л., 1928, с. 418.

замкнутой системе автокоммуникации, равносильно невступлению в контакт.

В общении Раскольникова после убийства нарушен ряд условий нормальной коммуникации⁸. Нарушение постулата общей памяти влечет за собой нарушение постулата истинности (ложь Раскольникова), постулата семантической связности (бессвязность речи Раскольникова с внешней точки зрения; так, Разумихин и Зосимов истолковывают бессвязность речи Раскольникова и необычность его поведения как болезнь) и нарушение постулата тождества (ср., хотя бы, нетождественность употребления слова "кровь" Раскольниковым и Настасьей, а также Никодимом Фомичом после сцены смерти Мармеладова). Нарушение постулатов нормального общения делает невозможным коммуникацию Раскольникова с людьми даже в тех случаях, когда он хочет говорить с ними (см. сцену второго свидания с матерью и Дуней).

Разные варианты коммуницирования (выход из системы автокоммуникации к общению с другими людьми посредством внешней речи, адекватной внутренней, что равнозначно признанию; общение при помощи ложного текста поведения, неадекватного внутренней речи; замыкание в системе "я - я" и фактическое прекращение контакта с людьми) испытываются Раскольниковым в общении с другими героями романа, которые материализуют собой те или иные возможности поведения самого Раскольникова. Таким образом, герои романа, сами по себе будучи носителями равноправных точек зрения, в системе романа равноправными не являются. Все они (прежде всего Лужин, Свидригайлов, Соня; функции Порфирия Петровича и Разумихина несколько иные) связаны с внутренним голосом Раскольникова, являясь внешне выраженными аргументами его внутреннего спо-

⁸ О постулатах нормального общения см.: О.Г. Ревзина, И.И. Ревзин. Семиотический эксперимент на сцене (нарушение постулата нормального общения как драматургический прием). - В сб.: Труды по знаковым системам, У. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 284. Тарту, 1971, с. 232-254.

ра. И в этом смысле они композиционно неравноправны в сравнении с Раскольниковым. В системе романа они оцениваются автором в результате сопоставления с Раскольниковым по различным признакам, и само приятие или неприятие содержания их личности Раскольниковым служит средством утверждения или опровержения их жизненных установок. Выбор Раскольниковым отношения к миру, формирование собственной внутренней сущности равносильны для него выбору способа общения, перестройке собственного типа коммуникации.

Специальными персонажами, функции которых, в принципе, сводятся к доказательству невозможности утаивания преступления, общения с людьми посредством лжи, являются в романе мешанин и Порфирий Петрович.

Пределы статьи не позволяют остановиться на анализе ситуаций общения Раскольникова с Порфирием, представить классификацию приемов, которые использует последний для достижения своей цели. Цель Порфирия - не только "проникнуть" во внутреннюю речь Раскольникова, но и способствовать переводу ее вовне. Функция Порфирия - это функция интерпретатора и переводчика внутренней речи главного героя. Общение Раскольникова и Порфирия происходит на "языке" внутренней речи; внешняя же речь строится по принципу несоответствия внутренним интенциям. Причем Порфирий не скрывает "игру", постепенно обнажая свои приемы. В общении этих героев велика роль жеста, интонации, смеха (улыбки), молчания, взгляда. Эти факторы наиболее информативны для партнеров. На истинное содержание своих слов Порфирий Петрович намекает, эксплуатируя установку Раскольникова на периферийные средства общения.

Лужин, Свидригайлов, Соня воплощают возможные для Раскольникова "исходы". Через непосредственное общение с этими героями Раскольников проверяет приемлемость для себя каждого из "исходов".

Поведение Лужина можно рассматривать как вариант установки на принципиальную неадекватность внутренней речи внешней. Текст поведения и конкретные речевые высказывания

строятся как заведомо ложные. Поведение Лужина — это исполнение определенной социальной роли. Речь Лужина корректируется социальными предписаниями, организуется по шаблону, установленному этикетом. В общении Лужин ориентируется только на собеседника из известной референтной группы. Внутренняя коммуникация этого героя полностью определяется современным контекстом (в этом частичное совпадение Лужина с Раскольниковым), что проявляется, например, в теории "целых кафтанов". По сути, происходит реорганизация внутренней коммуникации Лужина под влиянием внешней.

Путь Лужина Раскольниковым не принимается. В общении с ним у Раскольникова преобладает установка на прекращение всякого контакта. Лужин — один из "них", тех, против кого направлено преступление главного героя. Исполнение предписанной современным обществом социальной роли отвергается Раскольниковым. Самим осуществлением своей идеи он пытается подняться над социумом. Социально детерминированная и санкционированная лож как основа взаимоотношений с людьми не может явиться "исходом" для Раскольникова.

Большую смысловую нагрузку в романе несет коммуникативное сопоставление Раскольникова со Свидригайловым. Между этими героями имеется "общая точка" (219), оба преступили "земной закон". Эта "общая точка" кроется не только в следствии, но и в причине (совпадают исходные установки героев). Игнорирование чужого мнения, пренебрежение внешней точкой зрения в общении с внешним миром — суть личности Свидригайлова. Эти же причины во многом обусловили возникновение и осуществление Раскольниковым его идеи. Он хочет доказать (себе прежде всего), что может перешагнуть через все законы, установленные человечеством, в том числе этические. Свидригайлов так же, как и Раскольников, считает, что "единичное злодейство позволительно, если главная цель хороша" (378), но в отличие от Раскольникова "нравственные вопросы" для него "не в ходу" и единственным критерием является собственное наслаждение. Отказ от нравственного критерия сказывается и в построении поведения Свидригайлова. Для него

все возможно — и добро и зло.

Отсутствие отбора, ограничения, запрета оборачивается для Свидригайлова отсутствием ценностной системы и ориентированности собственного существования. Свидригайлов вне ролевой системы социума. "Верите ли, хотя бы что-нибудь было; ну, помещиком быть, ну, отцом, ну, уланом, фотографом, журналистом... н-ничего, никакой специальности! Иногда даже скучно" (359). Нефиксированность собственного "я" в коммуникативном плане проявляется в том, что Свидригайлов "слишком складной человек". По его собственным словам: "... и с шулерами уживался, и князю Свирибею, моему дальнему родственнику и вельможе, не надоед, и об Рафаэлевой Мадонне госпоже Прилуковой в альбом сумел написать, и с Марфой Петровой семь лет безвыездно проживал, и в доме Вяземского на Сенной в старину ночевывал, и на шаре с Бергом, может быть, полечу" (224).

Полное пренебрежение внешней точкой зрения и нарушение принципа детерминизма в построении поведения ведут к нарушению "нормального общения" Свидригайлова с другими, к исчезновению у него самой потребности внешнего общения, а постепенно и к невозможности сосуществования с людьми, к невозможности жизни. В первом же разговоре с Раскольниковым Свидригайлов говорит, что собирается в "вожж". В системе романа "вожж" означает смерть.

Таким образом, если Раскольников идет в романе к освобождению от своей идеи, к выходу из замкнутой системы автокоммуникации во внешнюю, то Свидригайлов от внешнего контакта приходит к полному распаду связей с людьми, к разрушению всех систем коммуникации.

Мена местами Свидригайлова с Раскольниковым в плане коммуникативной деятельности дублируется наличием аналогии на пространственном уровне. Комната, которая "способствовала" зарождению теории Раскольникова, похожа на гроб, так она тесна. Низкие потолки ее "душу и ум теснят" (320). Последнее пристанище Свидригайлова — номер в гостинице, "душный и тесный". "Это была клетушка, до того маленькая, что даже почти

не под рост Свидригайлову" (388). Раскольников в конце романа перед признанием в конторе преклоняет колена на площади (разомкнутое пространство). Окончательное раскаяние приходит к нему на берегу реки, откуда "открывалась широкая окрестность", "необозримая степь" (421).

В первую встречу со Свидригайловым основная коммуникативная установка Раскольникова - установка на прекращение контакта. Раскольников даже сначала притворяется спящим, чтобы избежать разговора. Свидригайлов же всячески выказывает желание общаться с Раскольниковым. Во время последнего свидания этих героев уже Раскольников является инициатором общения, говорит "прямо и не скрываясь" (367), а Свидригайлов же, наоборот, не хочет вступать в общение, делает вид, что не замечает Раскольникова (см. 357).

Интересен в коммуникативном отношении один символ в "Преступлении и наказании". Вечность представляется Свидригайлову как комнатка "эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки" (221). Раскольников чувствует, что суть его идеи может оказаться достойной "вечности по Свидригайлову", отъединенность от людей, пренебрежение чужой жизнью - символизироваться не Наполеоном, а куда менее привлекательным именем. Он признается Соне: "Я тогда, как паук, к себе в угол забился..." (320); "Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть!" (322).

В комнате Раскольникова во время первого его свидания со Свидригайловым жужжит и бьется о стекло муха (связь с "вечностью Свидригайлова" по метонимическому принципу). Муха бьется о стекло и наяву, и в сновидении Раскольникова, в котором как бы повторяется совершенное им убийство. Последняя ночь Свидригайлова в тесном номере гостиницы заканчивается фактическим указанием на реализацию данного символа: "Проснувшиеся мухи лепились на нетронутую порцию телятины, стоявшую тут же на столе. Он <Свидригайлов - Е. О.> долго

смотрел на них и наконец свободною правою рукой начал ловить одну муху. Долго истощался он в усилиях, но никак не мог поймать. Наконец, поймав себя на этом интересном занятии, очнулся, вздрогнул, встал и решительно пошел из комнаты" (393-394).

Свидригайлов в романе приходит к полной потере всех связей с людьми, к невозможности общения, что подтверждается нарушением функций речевого высказывания, ведущего к обесмысливанию самого контакта (происходит сдвиг прагматики). Так, последнее общение Свидригайлова с пожарником - полнейшее разрушение коммуникации. "А-зе, сто-зе вам и здесь на-а-до? - проговорил он <Ахиллес - Е. О.>, все еще не шевелясь и не изменяя своего положения.

- Да ничего, брат, здравствуй! - ответил Свидригайлов.

- Здесь не места.

- Я, брат, еду в чужие края.

- В чужие края?

- В Америку.

- В Америку?...⁹ (394-395)

Противопоставление коммуникаций Раскольникова и Свидригайлова подчеркивается их разнонаправленностью на временной оси. Коммуникация Раскольникова направлена в будущее, что равно жизни. У Свидригайлова коммуникативный процесс направлен в прошлое, будущего у него нет (единственная возможность будущего - Дуня - отпадает). Это, естественно, ведет к смерти. Свидригайлов - герой прошлого, памяти. Но с такой памятью жизнь невозможна. В снах, которые мучают его в последнюю ночь, прошлое Свидригайлова отрицает какую бы то ни было надежду на способность жить, замкнувшись в пределах внутренней коммуникации (сны с коммуникативной точки зрения можно рассматривать как вершину автокоммуникации, в них происходит переработка ранее полученных впечатлений). Сны Свидригайлова, мешающиеся с явью, еще раз свидетельствуют о вторжении автокоммуникации в сферу внешних коммуникаций

⁹ Ср.: эхололия как вид афазии.

этого героя и, таким образом, о разрушении последней.

Невозможность жизни для Свидригайлова подчеркивается посредством еще одного коммуникативного фактора. Акцентируется постоянный смех Свидригайлова, сопровождающий его беседы с Раскольниковым ("ответил <...> рассмеявшись" (214), "опять рассмеялся" (216), "вдруг расхохотался" (221), "хотел во все горло" (371) и т.п.). Интересно, что Дуне Свидригайлов говорит: "Я вовсе не насмехаюсь; мне только говорить этим языком надоело" (379). Для Свидригайлова смех — это разрушение норм и средств осуществления внешних коммуникаций. С другой стороны, в смехе Свидригайлова ощущается связь с бесовством. Ср.: "Он проговорил это с видом какого-то подмигивающего, веселого плутовства" (335), "Плутовская улыбка показалась на лице Свидригайлова..." (355), "... с плутовской улыбкой" (358). Смех Свидригайлова еще раз указывает на то, что этот герой находится вне системы христианских ценностей, вне которой жизни, по Достоевскому, нет. Эта мысль проводится в романе через сопоставление Свидригайлов-Соня. Эти герои противопостоят друг другу как мертвое-живому.

Путь Свидригайлова в системе романа равнозначен отрицанию самой жизни. Раскольников этот путь не принимает, так как, по словам Свидригайлова, "с лишком уж жить ему < Раскольникову — Е. О. > хочется! Насчет этого пункта этот народ — подлецы" (390).

Другой исход испытывается Раскольниковым в общении с Соней. "Идя к Соне, он чувствовал, что в ней вся его надежда и весь исход" (324). Соня — единственная надежда Раскольникова на соединение с людьми, на восстановление утерянной связи с ними. В Соне "искал он человека, когда ему понадобился человек" (402); "... у меня теперь одна ты" (252). В общении с Соней Раскольников занимает активную позицию, является инициатором общения. Во время первого посещения Соней Раскольникова его установка на контакт проявляется особенно ярко на фоне нежелания общаться даже с родными, невозможности найти с ними "общее дело", тему разговора. С

Соней он хочет говорить. "Сделайте одолжение, садитесь, — сказал он вдруг, — мне надо с вами поговорить" (182). Сам задает Соне вопрос, "настойчиво продолжая разговор" (183). Сразу же подчеркивает, что от Сони ему нечего скрывать: "У нас нет секретов, вы не мешаете" (186). Активная позиция сохраняется во всех ситуациях общения с ней. Только Соне Раскольников может признаться в убийстве. Это обусловливается тождественностью их судеб. "Разве ты не то же сделала? Ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... с в о ю (это все равно!)" (252). Эта тождественность судеб ставит Соню для Раскольникова в особое положение по сравнению с другими. Она достойна быть его конфидентом. Ср.: "... скажу ... Тебе, одной тебе! Я тебя выбрал" (253). Все это, по мнению Раскольникова, дает ему с Соней возможность взаимопонимания: "Никто ничего не поймет из них, если ты будешь говорить им, <...> а я понял" (252). То, что Соня "переступила", предопределяет, считает Раскольников, и схожесть их пути: "... нам вместе идти, по одной дороге!" (252); "Пойдем вместе <...> Мы вместе прокляты, вместе и пойдем!" (252).

Потеряв веру в свою идею, Раскольников не живет, а, говоря метафорически, находится на грани жизни и окончательной смерти. "Нежизнь" Раскольникова заключает в себе возможность того и другого "исхода". И только через общение с Соней, избрав ее путь, Раскольников может обрести жизнь.

Для того, чтобы общение с Соней было возможно, Раскольникову необходимо восстановить условия "нормального общения", постулат "общей памяти" и постулат истинности, т.е. (в связи с тем, что уже говорилось о Раскольникове) осуществить перевод внутренней речи во внешнюю, признаться в совершенном убийстве. Признание — это шаг к раскаянию, полярному по отношению к убийству способу контакта с миром. Сходством ощущений Раскольникова в момент убийства и в момент признания подчеркивается идентичность природы этих действий в коммуникативном плане. "... Эта минута была ужасно похожа в его ощущении, на ту, когда он стоял за старухой, уже вы-

свободив из петли топор, и почувствовал, что уже "ни мгновения нельзя было терять более" (314). Ср. также: признавался Соне "с тем ощущением, как бы бросался вниз с колокольни" (315); Порфирий в последнем разговоре с Раскольниковым об убийстве: "решился, да как с горы упал или с колокольни слетел..." (348).

Прежде, чем признаться Соне, Раскольников заставляет ее открыть ему свою тайну. Веру в жизнь дает Соне вера в бога. "Я есмь воскресение и жизнь; верующий в меня, если и умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в меня не умрет вовек" (250). Только христианская идея, по Достоевскому, дает жизнь преступившему. Общение Сони с миром ориентировано на вечные христианские тексты, заключающие в себе вечную истину. Этим Соня, преступившая, выкинутая из ценностной системы современной коммуникации (Соня - "пария общества"), отличается от Раскольникова, который совершил преступление, сориентировав свое общение с миром на современный контекст. Таким образом, смена знаковых ценностей контекста коммуникации - для Раскольникова единственная возможность жизни.

Во время первого визита к Соне у Раскольникова проявляется установка на подчинение чужой речи своей внутренней. Он пытается спровоцировать Соню на подтверждение реплик своего внутреннего диалога, хочет, чтобы именно Соня подтвердила необходимость и справедливость его преступления. (Для этого Раскольников рисует ужасную картину настоящего и будущего семьи Мармеладовых, казалось бы, оправдывающую его доводы).

Возражения Сони, опровергающие теорию Раскольникова, были известны ему еще до убийства, являясь аргументами внутреннего спора с самим собой. "Молчи, Соня, молчи! <...> Я все знаю. Все это я уже передумал и перешептал себе, когда лежал тогда в темноте... Все это я сам с собой переспорил, до последней малейшей черты, и все знаю, все!" (321). Соня переводит этот пласт внутренней речи Раскольникова во внешнюю. Она же приобщает его к вечной истине, к христианским

текстам, к "вечной речи" (читает Раскольникову о воскресении Лазаря), "Речь вечная" объединяет людей, дает возможность полного взаимопонимания, "идеального общения", отвечая условию единства кода.

То, что с признания Раскольникова начинается процесс приобщения его к христианскому этическому закону, подчеркивается еще одним коммуникативным средством - жестом и мимикой. "И как только он сказал это, опять одно прежнее, знакомое ощущение оледенило вдруг его душу: он смотрел на нее < Соню - Е. О. > и вдруг, в ее лице, как бы увидел лицо Лизаветы. Он ярко запомнил выражение лица Лизаветы, когда он приближался к ней с топором, а она отходила от него к стене, выставив вперед руку, с совершенным детским испугом в лице <...>. Почти то же самое случилось теперь и с Соней: так же бессильно, с тем же испугом, смотрела она на него несколько времени, <...> выставив вперед левую руку <...> все более и более от него отстраняясь <...> Ужас ее вдруг сообщил и ему: точно такой же испуг показался и в его лице, точно так же и он стал смотреть на нее, и почти даже с той же детской улыбкой" (315). И Лизавета, и Соня, и Раскольников ставятся в один ряд (страдальцы).

На уровне христианской системы ценностей этих героев объединяет еще один признак - кровство. Ср. слова Раскольникова о Соне: "какие-то таинственные сходки с Лизаветой, и обе - кровные. "Тут и сам станешь кровным! Заразительно!" - подумал он" (249). Ср. поведение Раскольникова на площади (целует землю) с точки зрения окружающих (405). В отношении Сони интересно в романе суждение Свидригайлова: "Ведь у Синстинской Мадонны лицо фантастическое, лицо скорбной кровной" (369). Соня - это тоже мать, дающая Раскольникову возрождение. Она указывает ему "исход". "Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух: "Я убил!" Тогда бог опять тебе жизни пошлет" (322). Без этого, считает Соня, Раскольникову нельзя будет общаться с людьми, нельзя

жить: "А жить-то, жить-то как будешь? <...> Ну как ты с матерью будешь говорить? <...> Ну как же, как же без человека-то прожить!" (323). Жизнь без общения с другими людьми невозможна. Для того, чтобы вернуться к ним, Раскольникову необходимо прощения попросить (и тем от скверны очиститься)¹⁰ у людей и земли, у матери, жизнь дащей¹¹, против которых он преступил. Выбирая, в результате, путь Сони, Раскольников как символ этого пути принимает от Сони кипарисовый крест. "Это, значит, символ того, что крест беру на себя... кипарисный, т.е. простонародный..." Кипарисовый крест - символ народной веры и страдания, без чего жизнь тому, кто нарушил закон ее, вновь, по Достоевскому, не дается.

Условием установления полноценного контакта с людьми, обеспечивающего возможность жизни для главного героя, является перевод внутренней речи Раскольникова во внешнюю, включение в коммуникацию, построенную по типу "я - он". Однако это вовсе не означает исчезновения автокоммуникативных процессов. Активизация или ослабление одного из звеньев в целостной структуре коммуникации во многом определяет тип личности. Раскольников - герой, для которого доминирующей является автокоммуникация. Если в начале романа у него наблюдается полное разрушение схемы "я - он", то в конце между различными типами коммуникации устанавливается равновесие. Восстановление разрушенного звена в механизме общения сопровождается одновременной сменой ценностной системы контекста коммуникации. Как уже отмечалось, общение Раскольникова носило, в основном, сетевую направленность (направленность на множество адресатов). Отсюда абстрактность многих действий

¹⁰ Ср. мотив очищения прощением у Достоевского. См., напр.: А. П. Скафтымов. Тематическая композиция романа "Идиот". - В его кн.: Нравственные искания русских писателей. М., 1972, с. 47-50.

¹¹ Ср. мотив матери-сырой земли у Достоевского. Откуда: Соня - земля - жизнь.

Раскольникова (убийство не старухи-процентщицы, а принципа, мирового зла; поклон не страдающей Соне, а "всему страданию человеческому" - 246). На каторге он встает на колени перед Соней, то есть оказывается способным любить конкретного человека. Коммуникативный процесс направлен уже не на всех, а на конкретного адресата.

Восстановлению цепи внешней коммуникации у Раскольникова предшествовала интенсификация автокоммуникативного процесса. Этот процесс сопровождается признанием Раскольникова, "явку с повинной", выбор окончательного решения. Свидригайлов отмечает особенность поведения главного героя в последние дни перед признанием в конторе: "Вы выходите из дому - еще держите голову прямо. С двадцати шагов вы уже ее опускаете, руки складываете назад. Вы смотрите и, очевидно, ни перед собой, ни по бокам уже ничего не видите. Наконец, начинаете шевелить губами и разговаривать сами с собой, причем иногда вы высвобождаете руку и декламируете, наконец, останавливаетесь среди дороги надолго" (357) (эгоцентрическая речь).

С очевидностью особенность коммуникации Раскольникова подчеркивается Достоевским в эпилоге романа. В первой части эпилога герой показан сосредоточенным на самом себе, на своей внутренней жизни (в коммуникативном отношении эпилог является как бы своеобразной "рифмой" основной части романа). "Соня беспрерывно сообщала, что он постоянно утрям, несловоохотлив и даже почти нисколько не интересуется известиями, которые она ему сообщает каждый раз из получаемых ею писем <...> углублен в самого себя и ото всех как бы заперся..." (415). Изменение поведения Раскольникова, перерождение, начинается после сна о моровой язве. Сны Раскольникова в романе реформируют программу будущих действий героя. В снах происходит декодирование Раскольниковым ранее полученных впечатлений от внешнего мира посредством индивидуального кода сознания и выработка кода дальнейшего поведения. Так, например, после сна о забитой лошадке (трактовка этого сна неоднократно находила отражение в литературе о Достоевском) у Раскольникова наступает временное освобождение от идеи; по-

сле сна об Африке Раскольников идет убивать старуху-процентщицу.

Если анализировать сон об Африке с точки зрения традиционной символики, то оказывается, что в нем символическими средствами обозначается программа будущих испытаний Раскольникова, судьбы, предначертанной ему в романе. "Ему все грезилось, и все странные такие были грезы: всего чаще представлялось ему, что он где-то в Африке, в Египте, в каком-то оазисе. Караван отдыхает, смиренно лежат верблюды; кругом пальмы растут целым кругом: все обедают. Он же все пьет воду, прямо из ручья, который тут же, у бока, течет..." (56). В традиционной символике сухость как символ конечной смерти противопоставляется воде как символу смерти и нового рождения¹². Исходя из того, что говорилось выше о связи понятий

смерти и воскресения с характером типов общения героев, становится очевидным, что коммуникативные отношения опосредствовано находят соответствие и в предметно-символическом плане романа. Так, символы этого сна являются символами возможностей и реализации в романе коммуникативного поведения Раскольникова, его отъединения от людей и возвращения к ним.

Коммуникативные отношения находят аналогию и в других планах романа, например, в пространственном: тайное убийство - замкнутая на себе коммуникация - скрытая внутренняя речь - идея Раскольникова - замкнутое пространство.

Мотив тесноты, духоты, узости как знака замкнутого пространства связан с самим зарождением "проклятой мечты" Раскольникова¹³. Мотив воздуха как оппозиции "духоты" - знак освобождения от идеи (ср., напр., слова Порфирия Петровича, обращенные к Раскольникову: "Вам <...> воздух переменить

¹² Об оппозиции влажной-сухой см.: George G i b b i a n. Traditional symbolism in "Crime & Punishment". - In: Fedore Dostoevsky. "Crime & Punishment", N-Y, 1964.

¹³ См. об этом: В.Н. Т о п о р о в. Поэтика Достоевского и архаичные схемы мифологического мышления ("Преступление и наказание"). - В сб.: Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973, с. 98 и след.

надо" (351); "Вам теперь только воздуху надо..." (351)).

Коммуникация Раскольникова с установкой на порождение и восприятие периферийных средств общения (жест, интонация, мимика и пр.) аналогию свою находит в оппозиции пространственного центра - периферии¹⁴.

В заключение остановимся на одном мотиве, посредством которого осуществляется связь между пространственным и коммуникативным планами романа. Убийство старухи Раскольников осуществляет при открытых дверях (старуха не заперла дверь). В это разомкнутое пространство попадает Лизавета. Чтобы убийство старухи осталось тайной для всех, Раскольников убивает и Лизавету. Обнаружив, что дверь в квартиру старухи открыта, он "кинулся к дверям и наложил запор" (66). С этого момента мотив замыкания на крик (крик - как знак замкнутого пространства) неоднократно повторяется в романе. Раскольников хочет выйти из квартиры: "... снял запор, отворил дверь и стал слушать на лестницу" (66). Заслышав на лестнице шаги, "вдруг встрепенулся и успел-таки быстро и ловко проскользнуть назад из сеней в квартиру и притворить за собой дверь. Затем схватил запор и тихо, неслышно насадил его на петлю" (66-67); "В ужасе смотрел Раскольников на прыгавший в петле крик запора и с тупым страхом ждал, что вот-вот и запор сейчас выскочит" (67). Эта ситуация - пространственный аналог его будущего общения с людьми; замкнутое на крик пространство становится аналогом скрытой коммуникации.

Установление прямого тождества пространственного и коммуникативного планов происходит в разговоре Раскольникова с Заметовым в трактире "Хрустальный дворец". "И в один миг припомнилось ему до чрезвычайной ясности ощущения одно недавнее мгновение, когда он стоял за дверью, с топором, запор прыгал..." (126); "... губа его дрогнула и запрыгала <...> Страшное слово, как тогдашний запор в дверях, так и прыгало

¹⁴ См.: В.Н. Т о п о р о в. Поэтика Достоевского и архаичные схемы мифологического мышления ("Преступление и наказание"), с. 94 и след.

на его губах..." (128).

Игра двумя планами (коммуникативным и пространственным) осуществляется в романе не раз. Так, сразу после убийства Раскольников запирает свою комнату на крик, чего раньше не делал. Настасья стучит в дверь: "А криком кто ж заперся?... ишь запирает стал!" (73). Когда мещанин бросил Раскольникова "убийцу" (проникновение постороннего лица в тайну героя), у Раскольникова "сердце застучало", "точно с крючка сорвалось" (209).

Анализ коммуникативного плана "Преступления и наказания" дает, на наш взгляд, основания предполагать, что изучение семантических категорий художественного мира Достоевского и установление соответствий между ними позволит описать смысловой мир романов Достоевского как единое целое.

К ВОПРОСУ О ПОЭТИЧЕСКОМ МЕХАНИЗМЕ
ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ БЛОКА
(Цикл "На поле Куликовом")

В. Паперный

Цикл "На поле Куликовом" (1908) как поэтическое выявление исторического сознания Блока привлекал внимание многих советских исследователей его творчества. В. Орлов, И. Машбиц-Веров, В. Альфонсов видели "историзм" блоковского цикла в самом обращении к исторической теме - битве русских и татар в 1380 г.¹ Н. Венгров усмотрел "историческую правду" в "трактовке характеров" и "бытовых воинских деталях"². Существенную инновацию в истолкование "историзма" цикла внес

¹ См.: Вл. Орлов. Александр Блок. Очерк творчества. М., 1956, с. 167-168; И. Машбиц-Веров. Русский символизм и путь Александра Блока. Куйбышев, 1969, с. 332; В. Альфонсов. Тема России в лирике Блока 1905-1916 гг. - Уч. зап. ЛПИ им. А.И. Герцена, т. 164, ч. 1. Л., 1957, с. 12-14.

² Натан Венгров. Путь Александра Блока. М., 1963, с. 244.

П. Громов: для него "историзм" Блока связан не с исторической темой, а с воплощенной в композиции цикла копией истории как "пути от прошлого к будущему"³. Однако и П. Громов не делает предметом анализа специфического понимания Блоком самого феномена "исторического", "истории".

Между тем такой анализ был "начат" уже Блоком в его известном примечании к циклу: "Куликовская битва принадлежит, по убеждению автора, к символическим событиям русской истории. Таким событиям еще суждено возвращение. Разгадка их еще впереди"⁴. Блок, таким образом, фиксирует свое убеждение в "символичности" (знаковости) фундаментальных исторических событий и представление об историческом процессе как процессе дешифровки ("разгадывания") скрытого в истории смысла. История мыслится не как необратимое движение во времени, а как "возвращение" - преодоление времени смыслом, как выявление смысла, т.е. как текст⁵, спонтанно дешифрующий себя во времени, но в своем значении от времени не зависящий.

Усмотрение в "историческом" феномена, подобного тексту, имеет обратную сторону: историческая реальность, событие, и словесный текст об этом событии "уравниваются" в их замещающей функции знака и модели⁶, а исторический процесс "уравнивается" с процессом цитации. Цитация не толь-

³ П. Громов. А. Блок, его предшественники и современники. М.-Л., 1966, с. 334-335.

⁴ Александр Блок. Собр. соч. в 8 т. М.-Л., 1960-1963, т. 3, с. 587. Далее все ссылки на это издание см. в тексте (указание на номер тома и страницы); цитаты из цикла "На поле Куликовом" (3, 249-253) далее даются без сносок.

⁵ Об истолковании мира как текста у символистов см.: З.Г. Минц. Понятие текста и символическая эстетика. - Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974.

⁶ З.Г. Минц. Функция реминисценций в поэтике А. Блока. - Труды по знаковым системам, У1. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 308. Тарту, 1973, с. 388.

ко становится средством "отражения" истории в художественном произведении⁷, но и опознается в качестве механизма самой истории, представляющей как повторение ("возвращение") "символических событий", т.е. как "цитация" этих событий в различных "пунктах" их временного протекания. Именно таков смысл следующего замечания Блока в статье "Народ и интеллигенция" (1908): "Среди сотен тысяч происходит торопливое брожение <...> Над городами стоит гул, в котором не разобраться и опытному слуху, такой гул, который стоял над татарским станом в ночь перед Куликовской битвой, как говорит сказание <разрядка моя - В. П.>. Скрипят бесконечные телеги за Непрядвой, стоит людской вопль, а на туманной реке тревожно плещутся и кричат гуси и лебеди" (5, 323). Блок, таким образом, прямо указывает на связь своей темы, темы Куликовской битвы, со "сказанием" об этой битве.

Вопрос об "источниках" цикла "На поле Куликовом" в древнерусской литературе был предметом специального рассмотрения в работе Н. Евреиновой, которая указала на связь цикла со "Словом о полку Игореве" и двумя памятниками Куликовского цикла - "Задонщиной" и "Сказанием о Мамаевом побоище"⁸. Н. Евреинова рассмотрела только стилистические особенности цикла Блока, восходящие к упомянутым древнерусским памятникам, и не стремилась выявить основные цитаты. Между тем цикл "На поле Куликовом" насыщен целым комплексом цитат из "Задонщины" и "Сказания о Мамаевом побоище", благодаря чему эти тексты выступают в качестве дешифрующих текст блоковского цикла.

Уже начальные стихи первого стихотворения цикла:

⁷ См. об этом: З.Г. Минц. Лирика Александра Блока. Вып. 2, Тарту, 1969, с. 121.

⁸ Н.Н. Евреинова. Цикл стихов Блока "На поле Куликовом" и его источники в древнерусской литературе. - Русская советская поэзия и стиховедение (материалы межвузовской конференции). М., 1969.

Река раскинулась. Течет, грустит лениво
И моет берега.

Над скудной глиной желтого обрыва
В степи грустят стога

резко меняют смысл при усмотрении в них перифразы слов из "Задонщины": "Лежат трупы крестьянские аки сenni стога а Дон река три дни кровию текла"⁹. Этот второй смысл внешне умиротворяющего пейзажа мотивирует тему "боли" и "крови", проходящую сквозь все стихотворение. Через посредство текста "Задонщины" происходит "возвращение" "символического события": история, жизнь как бы цитирует себя, и сквозь мирный пейзаж проступает кровавая картина поля сражения после битвы, созерцание которой вовлекает лирического героя в "вечный бой", заставляя его почувствовать себя "пронзенным" "стрелой татарской древней воли".

Группа цитат восходит к описанию "испытания примет" князем Дмитрием Волынцем в "Сказании о Мамаевом побоище":

1) Словам из 3-его стихотворения цикла: "А над Русью тихие зарницы//Князя стерегли" соответствуют слова Дмитрия Волынца в "Сказании": "видѣхомъ огневи многи и зари мнози снимахуся"¹⁰ ("Стерегли" здесь - охраняли: в цикле имитируется сознание человека, верящего в приметы, - древнерусского воина: в "Сказании" "огневи многи и зари мнози" - примета будущей победы).

2) Слова: "А вдали, вдали о стремя билась, //Голосила мать" также связаны с одной из "примет": мать "голосила еллинскимъ глсм" т.е., плакала татарка - у русских "голо-

⁹ Задонщина (Слово Софония Рязанца о Куликовской битве) - Труды Отдела древнерусской литературы, т. 5. М.-Л., 1947, с. 205. Указанная формула "Задонщини" объясняет, почему стога - "грустят", т.е. дешифрует текст.

¹⁰ С. Шамбинаго, Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906, с. 26.

сила" девица¹¹ (В "Сказании" это было понято как предсказание поражения татар и трудной победы русских).

3) "Угрожающий бедой" "орлий клекот", "чертающие круги" "ночные птицы", "плеск и трубы лебедей" "над Непрядвой" — эти мотивы также восходят к рассказу Дмитрия Волынца о приметах, предшествовавших битве¹². Все эти мотивы у Блока, так же, как и в "Сказании", служат устойчивым признаком присутствия "в р а г а" (ср.: "Над вражьим станом, как бывало, и плеск, и трубы лебедей")¹³.

4) Наконец, укажем еще на два мотива, заимствованных

¹¹ Там же, с. 26. Мотив "голосящей матери" имеет и другой источник — известную сцену проводов на войну в "Тарасе Бульбе" Гоголя (См. об этом: З.Г. Минц. Блок и Гоголь. Блоковский сборник. П. Тарту, 1972, с. 154). Укажу еще на одну вероятную цитату из Гоголя в цикле: описание лирического героя в 4-м стихотворении как "рышущего на белом коне" среди "вольных туч" напоминает образ всадника-мстителя, убивающего Колдуна в "Страшной мести" (всадник показывается среди облаков. См.: Н.В. Гоголь. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1940, с. 275). Следует заметить, что соединение темы Гоголя (всадник-мститель) и темы Новой Куликовской битвы, по-видимому, присутствовало в сознании Блока — так, по крайней мере, утверждает А. Белый (см.: Андрей Белый. Воспоминания о Блоке. — "Эпопея", № 4, с. 260-262. См. также: Андрей Белый. Петербург. Роман. Берлин, "Эпоха", 1922, ч. I, с. 131).

¹² Все упомянутые мотивы имеют место и в "Задонщине", и в "Сказании". Формула "орлий клекот", по указанию Р. Дмитриевой, восходит к "Слову о полку Игореве" (См.: Р.П. Дмитриев а. "Взаимотношение списков "Задонщины" и "Слово о полку Игореве". — "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла, с. 209).

¹³ См.: Задонщина..., с. 203, С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище, с. 26. Оба памятника символически отождествляют битву со свадьбой ("русские" = "соколы" = "женихи" кровавая "татар" = "лебедей" = "невест"). Любопытно, что и в блоковском цикле присутствует свадебная символика (В формуле: "Непрядва убралась туманом, // как княжна фатой"; "княжна" — обрядовое наименование невесты). В 3-м стихотворении цикла "Я" слышит голос "Ты" "в криках лебедей": здесь мотив невесты перенесен с татар на "Ты", а мотив битвы ассоциирован с одним из центральных мотивов лирики Блока, с мотивом "Встречи". Таким образом, у Блока оказываются объединенными тема грядущей битвы и тема Встречи с Вечной Невестой (ср. также: богородица-невеста невестанная" в акафисте Пресв. Богородице).

Блоком из "Сказания" и "Задонщины", — на сравнение "княжеской рати" с "тучей" ("тучей возносились княжеская рать") и на поэтический образ "ковьяля", несколько раз повторяющийся в цикле¹⁴.

Некоторые из описанного комплекса цитат существенно модифицируют смысл тех или иных строк блоковского цикла, другие — только указывают на его связь с "Задонщиной" и "Сказанием". Однако, в обоих случаях цитация семантически обоснована: через цитаты дается тема предчувствия, предсказывающегося будущее¹⁵. В этом отношении совсем не случайно то, что большая часть цитат восходит к описанию "испытания примет" Дмитрием Волынцем.

Обращаясь к прошлому, чтобы найти в нем предсказание будущего, Блок стремится к преодолению времени — к достижению "полного и инстинктивного созвучия времен — одновременно-сти"¹⁶. Цитация здесь выполняет роль поэтического механизма такого течения времени¹⁷.

В цикле "На поле Куликовом" происходит не только "возвращение" "символического события русской истории", но и вживание поэтического "Я" в историю, которая осознается как индивидуальная судьба. Поэтическое "Я" оказывается как бы "вцитированным" в историческую ситуацию (вовлеченным в

¹⁴ См.: Задонщина..., с. 202. Как указывает Л. Дмитриев, "поэтический образ "зеленая ковыль" возник в "Задонщине" и затем в трансформированном виде использовался в "Сказании" (Л.А. Дмитриев. Вставки из "Задонщины" в "Сказании" о Мамаевом побоище — "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла, с. 411).

¹⁵ О "памяти о будущем" в лирике Блока см.: З.Г. Минц. Лирика Александра Блока. Вып. 4, Тарту, 1975, с. 126-127.

¹⁶ Замечание Б.Л. Пастернака о Блоке. См.: Пастернак о Блоке. Сообщение и публикация Б.В. Пастернак. — Блоковский сборник, П. Тарту, 1972, с. 451.

¹⁷ Блок (в духе платонизма) не считает время присущим онтологической основе мира и заменяет временные категории пространственными — так, в 5-м стихотворении цикла "Мгла" оказывается препятствием к будущему ("Грядущий день заволочла"). Об отождествлении прошлого и будущего у Блока см. также: Т.М. Родина. Александр Блок и русский театр начала XX века. М., 1972, с. 84.

"вечный бой")¹⁸. Одновременно в историю "вцитирован" и основной поэтический миф Блока — драма любви (отношений "Я" и "Ты"), которая предстает в цикле одновременно и как драма отношений "Я" с "Русью" ("женой!"), и как драма отношений "Я" с Божией Матерью (Св. Софией), и как драма индивидуальной любви¹⁹. Таким образом, отношение Блока к истории реализуется и как непосредственное переживание истории личностью, и как переживание личностью своей собственной судьбы через историю²⁰.

Свободное перемещение поэтического "Я" во времени порождает своеобразных исторических двойников "Я"²¹, однако двойничество здесь не связывается с "отчуждением зла", присутствующего в личности и искажающего ее", с "нарушением цельности личности"²², но является для

¹⁸ Это "вовлечение" фиксируется в начале 1-го стихотворения цикла как двойная цитация: цитация описания кровавой картины поля битвы (см. выше) и вживания ("вцитация") "Я" в историю ("Наш путь стрелой татарской древней воли/Пронзили нам грудь").

¹⁹ О теме "небесной возлюбленной, Божией Матери" в цикле см.: В. Жирмунский. Поэзия Александра Блока. — Об А. Блоке. Сборник статей. Пг., 1921, с. 94. И. Машоци-Веров спорит с В.М. Жирмунским, утверждая, что "не божья мать, а реальная Россия (...) — вот что живо в душе поэта" (И. Машоци-Веров. Русский символизм и путь Александра Блока, с. 332); П. Громов говорит о "лирическом ощущении Родины сквозь образ богородицы" (П. Громов. А. Блок, его предшественники и современники, с. 341). Представляется, однако, что для Блока важно не столько сведение ипостасей "Ты" в определенное единство, сколько сам плюрализм ипостасей — как адекватность "Ты" многообразным реальностям.

²⁰ Ср. с философией Н.А. Бердяева: "В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу, и в моей судьбе я должен опознать историческую судьбу". (Николай Бердяев. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, "Обелиск", 1923, с. 25).

²¹ В цикле "современному" лирическому "Я" сопоставлен его исторический двойник — древнерусский воин (еще один — вероятный — двойник: всадник — мститель из "Страшной мести" Гоголя).

²² Д.Е. Максимов. А. Блок, "Двойник" — Поэтический строй русской лирики. М., "Наука", 1973, с. 231, 215. В работе содержится характеристика двойничества в творчестве Блока как феномена разложения единства личности (так сказать, "внеисторического двойничества").

"Я" формой бытия — в — истории. В этом своем качестве двойничество служит консолидации личности, ее исторической реализации: во множестве исторических ситуаций "Я" находит собственную роль. Множество исторических ролей ("двойников") "Я" означает множественность конкретных жизней "Я" в множественности различных ситуаций "Истории", а не разложение экзистенциального центра личности: в истории "Я" переживает свою судьбу, проходит свой путь²³. Последнее выявляется в том, что одновременное существование "исторических двойников" рисуется не как их встреча, а как двойственность поэтического "Я" (одновременно и "воина", и "современного героя" и т.д.). "Историческое двойничество" оказывается и одной из форм преодоления времени: вместо встречи двойников происходит встреча времен²⁴. И в этой своей функции, и по существу "историческое двойничество" подобно цитации. В обоих случаях имеет место перенос элементов одного текста (ситуации, роли "Я") в другой текст (ситуацию, роль "Я") и их соположение. В обоих случаях такой перенос базируется на презумпции вхождения частных текстов (ситуаций, ролей "Я") в универсальное единство (единство мирового Текста, единство личности)²⁵.

²³ Однако важно подчеркнуть присутствующий здесь момент театральности. Историческая "роль" во многом подобна театральной. О театризованности лирических персонажей цикла (представленных как "вереница дуги") и театральности концепции цикла в целом (цикл — "как бы пятиактная лирическая трагедия") писал П. Громов (П. Громов. А. Блок, его предшественники и современники, с. 334—335). Театральность здесь совсем не тождественна "неискренности", "ложному поведению": любое историческое поведение для Блока — поведение условное, знаковое, в известном отношении — театральное.

²⁴ В этом смысле особенно характерны следующие стихи из цикла "Венеция" (3, 103):

В тени дворцовой галереи, Таясь, проходит Саломея
Чуть озаренная Луной, С моей кровавой головой.
Здесь одновременное существование "двойников" (современного "Я" и "Я" — Иоанна Крестителя) подчеркивает вневременность всей картины и ее трагическую парадоксальность.

²⁵ См. об этом: З.Г. Минц. Понятие текста и символистская эстетика. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, I (5). Тарту, 1974.

Система цитации в цикле "На поле Куликовом" оформлена целым рядом специальных отсылок: "О п я т ь с ве- ковою тоскою...", "О п я т ь над полем Куликовым...", "Над вражьем станом, к а к б ы в а л о..." и т.д. Эти отсылки относятся не только к моменту в прошлом, но и к тексту об этом прошлом: имеется в виду не столько само событие, сколько событие, как о нем "говорит сказание". Система отсылок к тексту "сказания" дополняется системой указаний на временные переходы ("В ночь, к о г д а Мамай залег с орду// Степи и мсты, // В темном поле б ы л и м ы с тобою..." и т.д.)²⁶. В целом, таким образом, цитатный характер блоковского цикла оказывается отчетливо манифестированным в его лексической структуре.

Цикл "На поле Куликовом" (наряду с "Итальянскими стихами") представляет одно из наиболее отчетливых поэтических выявлений исторического мышления Блока: в нем найдены механизмы, поэтически адекватно воплощающие представления Блока о сущности "исторического", об историческом времени, историческом изменении, исторической причинности и т.д.

История в сознании Блока познавалась не как необратимое изменение во времени, а как "возвращение" – преодоление ограниченности времени вечным смыслом, внедрение вечности во временной мир. "Историческим" ("символическим") признается с о б ы т и е, равно принадлежащее обоим мирам – "вечному" и "временному". (Собственно говоря, историческое событие для Блока – это "цитация" вечности, где сосредоточен универсальный "миф" о мире, во временной мир). Таким "символическим" событием казалась Блоку Куликовская битва, от "возвращения" которой он ожидал разрешения всех накопившихся трагических конфликтов²⁷. В этой надежде на внезапное и мгновенное разрешение всех противоречий в Универсальном Со-

²⁶ Разрядка моя – В. П. Ср. формулы "как бывало" и "как говорит сказание".

²⁷ Ср. эту же тему у А. Белого: Андрей Б е л ы й. Петербург. Ч. I, с. 131.

бытии проявляется эсхатологизм мышления Блока, определяющий его переживание истории как ожидание к о н ц а истории. "Конец" истории есть для Блока нечто абсолютно независимое от человеческой деятельности, нечто навязываемое человеку извне трансцендентной силой – "духом музыки". Как это ни парадоксально, Блок, в эпоху исторически чрезвычайно динамичную, характеризующуюся высоким уровнем исторической активности индивидов, мыслил историю не по аналогии с человеческой деятельностью, а по аналогии с музыкой и памятью. В блоковском времени "Нет настоящего – жалкого нет", т.е. нет места свободной исторической а к ц и и²⁸. История кажется Блоку глубоко детерминированной и предстает как "вечное возвращение" – повторение "символических" событий²⁹.

В цикле "На поле Куликовом" Блок находит поэтический механизм, эквивалентный историческому механизму "возвращения" – механизм ц и т а ц и и (в широком смысле, включающем "историческое двойничество"). Этот механизм позволяет преодолеть разрыв между прошлым и будущим – через предсказание-воспоминание; разрыв между временем и вечностью – через воспоминание о Вечном Событии и ожидание его "возвращения". Выводя "историческое" за пределы существенно-временного, Блок и свой "текст об историческом" строит не как линейное развертывание "темы" во времени, а как свободное чередование мнемических мотивов, разрушающее всякую временную линейность.

²⁸ Слова "нет настоящего – жалкого нет" – из стихотворения "Художник" (3, 146). Ср. в записи Блока (1909 г.) по поводу музыки Вагнера: "Настоящего в музыке нет, она всего ясней доказывает, что настоящее вообще есть всего только условный термин для определения границы (несуществующей, фиктивной) между прошлым и будущим" (А л е к с а н д р Б л о к. Записные книжки 1901-1920. М., 1965, с. 150). Ср. определение А. Бергсоном настоящего как "неуловимой грани в развитии прошлого, въедающегося в будущее". (А. Б е р г с о н. Материя и память. – Собр. соч. Т. 3, СПб., 1909, с. 149.)

²⁹ Блоковская концепция истории отчетливо связана с доктриной о "вечном возвращении" Ницше. Впрочем, связь эта во многом внешняя: Ницше не применял своей доктрины к истории и вообще не придавал "историческому" онтологического значения.

Проблема формирования философских, эстетических и теоретических воззрений русских символистов привлекала внимание исследователей еще недостаточно¹. Между тем, осмысление эстетических и философских поисков символистов имеет не узко локальное значение, существенное лишь при обращении к творческой деятельности каждого отдельно взятого символиста. Оно важно и при описании значительно более широкого круга явлений — символизма как явления культуры в целом, тем более, что существенной чертой символизма с момента его возникновения было стремление к теоретическому самоутверждению (Н. Минский "При свете совести", Мережковский "О причинах упадка...", предисловия Брюсова к "Русским символистам", статьи в "Северном вестнике" и т.д.). Несмотря на это, мало изученными оказались даже философские основы позиции мэтра русского символизма Валерия Брюсова, хотя существенность для него философского "оправдания" своей литературной позиции, а в определенном смысле и своего поведения, очевидна.

Зарождение интереса Брюсова к философии иногда связывают с годами учения в Московском университете², однако, изучение архивов показывает, что и до поступления в университет (1893) Брюсов был знаком с индийской и античной философией, с построениями схоластов и мыслителей нового времени³. Судя по записям, молодого Брюсова привлекали в основном две философские проблемы: проблема познания и проблема Божества.

¹ См.: В. А с м у с. Философия и эстетика русского символизма. — Лит. наследство. Т. 27/28. М., 1937; важные замечания содержатся в книгах: Д. М а к с и м о в. Брюсов. Поэзия и позиция. Л., 1969; Лидия Г и н з б у р г. О лирике. Л., 1974 и др.

² Р. Е. П о м и р ч и й. Из идейных исканий В.Я. Брюсова (Брюсов и Лейбниц). — Брюсовские чтения 1971 года. Ереван, 1973, с. 159.

³ РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2.

Об этом свидетельствуют сохранившиеся конспекты по античной философии, изученной первоначально по А. Шлеглеру⁴, а также записи по истории новой философии в изложении Дж. Льюиса⁵.

Из философов нового времени до увлечения Лейбницем ни один не приковывал к себе такого внимания Брюсова, как Спиноза.

Судьба философского наследия Спинозы весьма своеобразна. На протяжении нескольких столетий в философской литературе не прекращается полемика вокруг его имени, вызванная тем, что его система открывает путь к самым разнообразным толкованиям. Тожество бога и природы, главное положение Спинозы, постулируемое в "Этике", дает возможность двойкой интерпретации. Тезис — природа есть бог — может служить поводом для идеалистических и религиозных трактовок, суждение — бог это природа — дает возможность материалистического осмысления учения Спинозы. Не удивительно поэтому, что история философии знакома с разнообразными попытками идеалистических, религиозных или материалистических интерпретаций системы голландского философа, которая получает самые различные названия в философской литературе: "акосмизм" (Гегель, Льюис), "пантеизм" (К. Фишер, Ф. Ланге, Л. Лопатин и др.), панлогизм (Шилкарский), дуализм и мистика (С. Франк, Э. Кассирер и др.), пантеистическая форма материализма (Линия, идущая от Пуаро, Бейля к Фейербаху, Марксу, Энгельсу, завершаясь представлениями советской науки)⁶.

⁴ См.: Н. Г у д з и й. Юношеское творчество Брюсова. — Лит. наследство. Т. 27/28. М., 1937, с. 198.

⁵ См.: РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2. Настоятельный интерес к проблеме бога — сам по себе факт любопытный, если учесть материалистический, рационалистический, "трезвый" дух быта семьи Брюсовых с портретами Чернышевского, Писарева над столом отца, с "Фребелевскими" изданиями для детей, с идеями Дарвина, знакомыми Брюсову с 4-х лет, с разговорами о Конте и Спенсере и т.д.

⁶ См.: М. Б е л е н ь к и й. Спиноза. М., 1964; В. В. С о к о л о в. Философия Спинозы и современность. М., 1964; Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970; И. А. К о н и - к о в. Материализм Спинозы. М., 1971.

Современное прочтение Спинозы в Западной Европе ХХ века отличается стремлением увидеть в спинозизме "научное" религиозное учение.

Традиции философии Спинозы играют определенную роль и в русской культуре конца XIX в. (правда, не столь значительную, как, например, философия Канта, Шопенгауэра или Ницше); в различной степени и в различных аспектах они существенны как для старших, так и для младших символистов. Отношение к спинозизму интересно в том смысле, что помогает лучше очертить круг проблем, волновавших эпоху. В последнем десятилетии века оно не отличается единодушием: сохраняются обе традиции интерпретации его системы — идеалистическая и материалистическая.

На материалистической и атеистической трактовке учения Спинозы в 1890-е гг. настаивал Г.В. Плеханов, который считал Спинозу "несомненным" материалистом⁷ и высказался на этот счет недвусмысленно в полемике с Бернштейном о Канте и Спинозе (см., например, его статью "Бернштейн и материализм", 1898). Плеханов называл отождествление Спинозой природы и бога "теологическим привеском", ошибочно полагая, что отказ от "привеска" приближает спинозизм к марксизму.

Однако большинство интерпретаций наследия Спинозы в России 80-90-х гг. XIX в. носило религиозный и идеалистический характер (именно эти интерпретации оказались наиболее важными для символистов).

В разговоре о Спинозе приняли участие крупнейшие представители русской идеалистической философской мысли конца века: Вл. Соловьев, Л. Лопатин, А.И. Введенский, А. Волынский, Н. Грот, Э. Радлов, Ф. Шперк и др.

В 1886 г. увидела свет книга Л.М. Лопатина "Положительные задачи философии". В этой книге отдельные главы посвящались и в целом пантеизму, и пантеизму учения Спинозы, в частности. Автор произвел тонкий анализ понятия пантеизм,

⁷ См.: Г.В. Плеханов. Избранные философские произведения. Т. 1, М., 1956, с. 487; Т. 2, с. 359; Т. 3, с. 74.

указал на противоречия и зыбкость термина. "По прямому значению слова пантеизм есть учение о тождестве Божества и мира <...> Божеством мы называем основу мира, самобытную причину его действительного бытия, откинем это значение, и от имени Бога в нашем уме ничего не останется. А в таком случае суждение: Бог есть мир, уничтожает само себя, потому что равняется другому: Бог есть тварь, причина есть следствие, бесконечное есть конечное и т.д. — тезисам, которые содержат явное противоречие в словах"⁸. Основное место в главе о Спинозе отводилось понятиям *Natura Naturans* и *Natura Naturata* их соотношению, а также проблемам свободы воли и этического идеала Спинозы.

Позже, в 90-е гг., в курсе лекций по истории философии Лопатин повторил основные мысли о пантеизме Спинозы, уже изложенные им в "Положительных задачах философии", и остановился более подробно на других аспектах его учения. Лопатин трактовал Спинозу как самого независимого ученика Декарта, сумевшего разрешить основные противоречия картезианства введением понятия о единой субстанции. Пожалуй, самое значительное место в лекции Лопатина о Спинозе занимали вопросы воли и нравственного идеала. Лопатин показал, что все "конечные вещи" в системе Спинозы лишены самостоятельности и независимости, и что система Спинозы отрицает "свободу и случай", что "множественность" и "отдельность" вещей для Спинозы — явление кажущееся, а их бытие — мнимое. Лопатин полагал, что отказ от антропоморфизма ведет философа к убеж-

⁸ Л. Лопатин. Положительные задачи философии. Ч. I, М., 1886, с. 185. (Подчеркнуто Лопатиным — С. К.). Лопатин указал, в сущности, на то, что всякая пантеистическая система оказывается противопоставленной и материализму, и идеализму, так как последние исходят из иерархического соотношения категорий духа и материи, первичного и вторичного, причины и следствия и т.д., а пантеизм пытается разрушить эту иерархию, вводя мысль о глубинном единстве составляющих мир компонентов. Эта особенность пантеизма вообще и спинозизма, в частности, оказалась очень важной для символизма. Обращение к спинозизму в некотором смысле может оцениваться как ранняя попытка найти "синтез", столь привлекавший символистов.

дению, что божеству не могут быть свойственны понятия добра, зла, красоты. Бог, как совершеннейшее существо, не нуждаясь ни в чем, ни к чему не стремится; стремление есть, по мнению Спинозы, существеннейшая черта "конечных" вещей, пытающихся "утвердиться в своем бытии"⁹. Человек в системе Спинозы является одним из "бесчисленных модусов" вселенной. Этика Спинозы предполагала разумное познание своих страстей и аффектов, управления ими: "Истинное познание освобождает человека от <...> заблуждения; оно показывает ему, что все существует только в Боге и составляет его мимолетное проявление, что наша отдельность от Бога есть вещь мнимая, призрачная, что эгоизм стремление тщетное, ложное, неосуществимое, потому что в каждом акте бытия его цели постоянно нарушаются"¹⁰.

В курсе лекций Лопатин указал и на недостатки системы Спинозы. Он был убежден, что благодаря внутреннему противоречию понятия пантеизм на его основе невозможно построение действительно законченной системы. Одной из ошибок Спинозы Лопатин считал то, что философ все же сохраняет, в сущности, дуализм картезианства, когда понимает материю как "чистое протяжение, а дух, как чистое мышление". Лопатин указал также на "двузначность" отрицания свободы в его системе, на то, что Спиноза фактически отождествляет бога с необходимостью и не объясняет причин зависимости конечных вещей от божества¹¹.

Некоторые стороны учения философа вызвали полемику и обсуждались на страницах журналов. Так, в 1891 г., журнал "Вопросы философии и психологии" опубликовал статью Н. Гро-

⁹ Д. М. Лопатин. История новой философии. Лекции, читанные на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета. М., 1899, с. 150. Работы Лопатина особенно важны, так как Брюсов слушал его лекции и знал его работы (см. ниже).

¹⁰ Там же, с. 153.

¹¹ Там же, с. 159-169.

та "Основные моменты в развитии новой философии"¹², значительная часть которой отводилась системе Спинозы. Его философия рассматривалась автором как негативная реакция на дуализм Декарта, результатом которой явилось создание оригинальной системы монизма. Грот придерживался традиционной точки зрения на Спинозу как на пантеиста: "...личность Бога вне мира Спиноза отрицает. Он пантеист: мир есть Бог, Бог есть мир, Бог везде, во всем, как субстанция"¹³. По мнению Грота, понятие о единой субстанции давало возможность обойти вопрос о взаимодействии духа и тела. Обвинение Спинозы в "безбожии" и атеизме представлялось Гроту неправомерным, однако, он подчеркивал, что Бог Спинозы - абстрактная сущность, "нечто вроде "нирваны" буддистов - все и ничего"¹⁴. Грот полемизировал и с точкой зрения Виндельбанда и Ибервейц-Гейнце, склонных усматривать в системе Спинозы элементы мистицизма, которые проявляются, по их мнению, в учении о третьем роде познания (интуиции) как средства восприятия идеи бога.

Подробнее всего Грот остановился на "Этике", как на теории особого нравственного поведения, построенного на основе дедуктивно-геометрического метода выведения истин. Грот вообще полагал, что религиозно-этические проблемы - характерная черта русского мировоззрения¹⁵. Поэтому особое внимание Грота привлекла пятая часть "Этики" - "О могуществе разума, или о человеческой свободе". Грот своеобразно истолковал проблему нравственного идеала Спинозы, по-видимому, наиболее существенную и интересную для него¹⁶. Жизнь Спинозы, по

¹² См.: Н. Грот. Основные моменты в развитии новой философии. - "Вопросы философии и психологии", 1891, № 8-10.

¹³ Н. Грот. Основные моменты в развитии новой философии, - "Вопросы философии и психологии", 1891, № 10, с. 15.

¹⁴ Там же, с. 14.

¹⁵ См.: Н. Грот. О задачах журнала. - "Вопросы философии и психологии", 1890, № 1, с. XVIII.

¹⁶ Там же, с. X.

его мнению, полностью соответствовала последовательно рационалистической философии и была "чистым образцом холодного рассудочного созерцания". Такая модель поведения была продиктована трактовкой свободы воли, отрицаемой системой Спинозы. Грот замечает, что для Спинозы "нравственное совершенствование человека - не свободный акт самообуздания воли, а необходимый продукт известного развития разума в процессе самопознания", "самопознание и освобождение человека от страстей и желаний" - это путь к "полному созерцательному успокоению и блаженству"¹⁷. Спиноза кажется Гроту святым и аскетом, устранившимся от мира и жизни с ее переживаниями и страстями¹⁸. Система доводит ее автора, по мнению Грота, до "последних пределов сухой и холодной абстракции", она иллюстрирует "мертвенность и сухость отвлеченного рационализма"¹⁹ и является причиной полного одиночества и в жизни, и в философии, т.к. блестящий способ изложения мыслей может заинтересовать ум, но оставляет холодным сердце. Основные акценты статьи Грота были сделаны, таким образом, на проблемах нравственного идеала и свободы воли²⁰.

А. Волынский со статьями о Спинозе выступил еще в 1880-е гг. Он обратился к Спинозе и позже, в момент возрастания интереса к философу. В этот период Волынский редактировал из-

¹⁷ Н. Г р о т. Основные моменты в развитии новой философии. - "Вопросы философии и психологии", 1891, № 10, с. 17.

¹⁸ В таком же духе понимал личность Спинозы К.Н. Льдов - см. стихотворение "Спиноза" 1888 г. с эпиграфом из Спинозы: "Не смеяться, не плакать, но понимать" (см. в кн.: Поэты 1880-1890-х гг. Л., 1972, с. 180-182).

¹⁹ Н. Г р о т. Основные моменты в развитии новой философии, с. 18.

²⁰ Эти проблемы вообще чрезвычайно актуальны для журнала и для Московского Психологического общества. За 1887-89 гг. с рефератами на эти темы выступили Н. Грот, Л. Лопатин, Н. Зверев, Н. Бугаев, отец одного из крупнейших русских символистов А. Белого. Этим проблемам было посвящено большое количество статей журнала общества.

дание писем Спинозы, давая к ним свой комментарий²¹. В 1892 г. Волынский рецензировал некоторые западноевропейские работы о Спинозе и высказал мысль о необходимости изучения системы Спинозы с учетом генетической связи ее с истоками²².

И, наконец, в 1893 г. вышла в свет книга молодого талантливого философа Ф. Шперка "Система Спинозы", весьма своеобразно истолковывающая его философское учение. Для Шперка личность, по всей вероятности, была в некотором отношении важнее направления, в этом смысле его отношение к философии можно назвать своеобразной философской персонологией²³. История философии представлялась ему, по-видимому, как некоторая смена личностных типов. Концепция Шперка строилась на противопоставлении систем Канта и его последователей (скда он относил Шеллинга и Гегеля) и системы Спинозы, источник которой он видел в учении Маймонида и влияния схоластики. Шперк писал: "Связь Спинозизма со Схоластикой - связь психологическая. Веровавшая в единство субъекта материальных и формальных предикатов универсала, схоластика не разрешила сущности вопроса о природе материального бытия - esse in re - предиката которого универсал представляется субъектом фиктивным, и, вековой безуспешностью своей мысли обусловила (как исторически необходимое и своевременное явление) Спинозизм, систему как он только консеквенций абсолютного раз-

²¹ См.: Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы И. Колеруса. СПб., 1891; В. П р е о б р а ж е н с к и й. Переписка Бенедикта де Спинозы. - "Вопросы философии и психологии", 1891, № 3, кн. 7; В. П р е о б р а ж е н с к и й. Prof. Dr. Ludwig Stein. Leibniz und Spinoza (там же, 1891, № 5, кн. 8).

²² См.: А. В о л ы н с к и й. Литературные заметки. Два сочинения о Спинозе. - "Северный вестник", 1892, № 3. Работы Волынского Брюсов определенно знал, так как внимательно следил за "Северным вестником" (сохранились выписки из "Дневника Марии Башкирцевой", опубликованного в 1892 г. в № 1-12).

²³ Ср.: формулировку одной из целей работы: "определить склад ума, обусловивший собою систему Спинозы" (см. Федор Ш п е р к. Система Спинозы. СПб., 1893, с. 3).

решения данной проблемы"²⁴. Шперк делал попытку прогноза будущей новой философии, по его терминологии, — философии "объективного сознания". Спиноза занимал в его концепции существенное место, т.к. его система содержала, по его мнению, основной корпус идей будущей философии и была, таким образом, ее прототипом. "Отрекаясь от Кантианизма, — писал Шперк в конце работы, — примыкая к Спинозизму, мы отрекаемся от блестящей, индивидуальной, но в основе ничтожной философии, примыкаем к универсальной, строгой и многообъемлющей мысли"²⁵.

В середине 1890-х гг. и в конце века внимание к Спинозе не прекращается: в России выходит ряд книг, переводных и оригинальных, о философии Спинозы²⁶. И, наконец, разворачивается полемика между проф. Петербургского университета А.И. Введенским и Вл. Соловьевым, начавшаяся по вопросу об оценке системы Спинозы и переросшая в философский спор об атрибутах божества.

Введенский выступил в 1897 г. со статьей "Об атеизме в философии Спинозы". Уже само заглавие статьи указывало на ее полемический характер. Система Спинозы, по его мнению, не дает возможности для пантеистической интерпретации, т.к. бог в ней практически отсутствует, а сохраняется только термин бога, как синоним, как второе название субстанции "ничего не добавляющее к определению бога". Введенский назвал систему Спинозы "атеистическим монизмом субстанции" и высказал мысль, что философ сам от себя скрыл атеизм системы, т.к. перенес свойства субстанции на бога, но упустил из виду, что божеству присущ и "призрак личности, действующей

²⁴ Федор Ш пер к. Система Спинозы, с. 21 (разрядка Ф. Шперка — С. К.).

²⁵ Там же, с. 24.

²⁶ См.: Дж. Льюис. Жизнь и учения Спинозы. СПб., 1895; Г.А. Паперна. Б. Спиноза. Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1895; Фр. Иодль. История этики в новой философии. Т. I, М., 1896 (книжка пражского философа, высоко оцененная Вл. Соловьевым); В. Болон. Спиноза. СПб., 1899 и др.

по целям"²⁷.

В ответной статье "Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)" в том же журнале Вл. Соловьев доказывал, что система Спинозы есть религиозное учение. Он признался, что Спиноза был его "первой любовью" в философии и оказал влияние на становление его религиозных убеждений²⁸. Вл. Соловьева заинтересовало рассуждение Введенского о признаках божества. Соловьев спорил с двумя положениями оппонента по этому вопросу. Прежде всего, он указал на существование некоторых религий Востока (буддизма и браманизма, в частности), положения которых противоречат мысли Введенского о том, что бог в религиях мыслится как личность, "действующая по целям и имеющая волю"²⁹, и отстаивал мнение о том, что учение Спинозы есть пантеизм. Соловьев доказывал, что стремление к цели предполагает несовершенство в стремящемся к ней, а "по христианским понятиям существенный признак Бога есть абсолютное совершенство не только в нравственном, но и в метафизическом смысле"³⁰. Вл. Соловьев утверждал, что понятие бога, на котором настаивал Введенский, не согласуется и с представлениями христианства. Таким образом, Соловьев выступил против обязательности для религии приписывания личностного характера божеству и против "европоцентризма" в истории философии и религии.

Вл. Соловьев не ограничился разбором статьи Введенского. Он высказал и свою точку зрения на Спинозу. По его мнению, система Спинозы имеет глубокие корни в мировой философии, в частности, пантеизм Спинозы может быть соотнесен с религиозным учением упагишад. Соловьев указал и на недостатки, с

²⁷ Александр Введенский. Об атеизме в философии Спинозы. — "Вопросы философии и психологии", 1897, № 2 (37), с. 177.

²⁸ Философское творчество и биография Вл. Соловьева вполне подтверждает справедливость этого признания.

²⁹ Владимир Соловьев. Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы). — "Вопросы философии и психологии", 1897, № 3 (38), с. 385.

³⁰ Там же, с. 392.

его точки зрения, учения Спинозы. По его убеждению, Спиноза не учитывает нестатичности бытия: "Сверх статической стороны мирового бытия есть сторона динамическая, или, точнее, историческая. Но если идея абсолютной субстанции связывает с Божеством бытие и сущность мира, то она не дает никакой основы для его бытия, или становления <...> не вводит эту историческую сторону мира и человечества ни в какое положительное соотношение с Божеством"³¹. Этот недостаток философии Спинозы делает его пантеизм "статическим" и вызывает к жизни "исторический пантеизм" Гегеля, который является переходной ступенью к "положительной христианской философии". Таким образом, Вл. Соловьев отстаивал религиозность системы голландского мыслителя и его видную роль в истории идеализма.

Как мы видим, учение Спинозы занимало заметное место в русской философской мысли конца века, причем преобладала, в основном, интерпретация его взглядов как пантеистических. Размышления о Спинозе охватывали самые различные аспекты его философии. Среди них наиболее существенны для символистов следующие. Во-первых, спинозизм привлекал старших символистов, как учение, отвергающее дуализм, снимающее противопоставление духовного и материального, и в этом смысле близкое соловьевским идеям "синтеза". Во-вторых, важными для символистов оказались собственно этические стороны философии Спинозы. Особенно ясно это проявляется при рассмотрении оппозиции "рациональное-эмоциональное". По-видимому, отождествляя эмоциональный подход к миру с этическим ("народническим"), ряд символистов в 90-е гг. противопоставлял ему "холодный" (рассудочный) взгляд; отсюда интерес к пафосу "рассудочного" у Спинозы. И, наконец, "Этика" волнова-

³¹ Владимир Соловьев. Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы), с. 409. (Подчеркнуто Вл. Соловьевым - С. К.) Недостаток пантеизма Соловьев видел и в невозможности построить нравственную систему: "Добро и зло оказываются одинаково атрибутами Божества, и зло приписана божественная природа" (статья в Энциклопедическом словаре Ф. Брокгауза - И. Эфрона. СПб., 1897, т. ХЛ-А, с. 705).

ла их и в плане оппозиции "личное-внеличностное", здесь уже наблюдается противопоставление своих взглядов философии Спинозы: проблема решалась в пользу апологии личности. Подобная, очень субъективная, трактовка учения Спинозы и является, по-видимому, причиной последующего обращения к другим философским системам (Лейбница, Шопенгауэра и др.), которые могли бы более убедительно подтвердить искания символистов.

Каким образом вписывается в этот контекст отношение Брюсова к Спинозе? В.К. Станюкович, товарищ Брюсова по Креймановской гимназии, вспоминает, что Брюсов увлекался философскими проблемами, часто вел разговоры о боге и душе, смущая своим "атеизмом" и друзей, и преподавателей³². Нам неизвестны упоминания об увлечении Брюсова Спинозой во время учения в этой гимназии.

Брюсов обращается к Спинозе, по всей вероятности, в начале 1891 г. В записной тетради, начатой в марте 1891 г.³³, сохранились обширные выписки из "Истории философии" Льюиса, среди которых находится подробный конспект главы о Спинозе. В "Истории философии" Льюиса Брюсова заинтересовало изложение главы "О Боге" из "Этики". Свою запись Брюсов озаглавил "Примеры выводов Спинозы". Характер конспектов показывает, что брюсовские философские штудии имеют еще довольно "дилетантский" характер: неточно записаны формулировки, пропущены некоторые схолии и даже определения, на основе которых строится цепь метафизических доказательств философа. Брюсов опускает, например, первое основополагающее определение Спинозы - понятие *causa sui*³⁴, благодаря этому, оказалась

³² См.: В.К. Станюкович. Воспоминания о В.Я. Брюсове. - Лит. наследство. Т. 85, М., 1976.

³³ См.: РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2. Записная книжка датирована в РО ГБЛ "март-июнь/?/1891 г." Однако ее следует, по-видимому, датировать по крайней мере августом 1891 г., т.к. 18 августа Брюсов заканчивает выписки из Льюиса и ставит эту дату (см. л. 47 об.).

³⁴ Дж.Г. Льюис. История философии в жизнеописаниях. Т. 2. СПб., 1885, с. 108-109.

смещенной нумерация определений (вместо 8 у Спинозы и у Льюиса - 7 у Брюсова). Определения записаны довольно точно, исключая 7-ое (по нумерации Брюсова - 6-ое), в котором незафиксированной осталась вторая часть: "Необходимо же или, лучше сказать, стеснено все то, что обязано своим существованием чему-либо другому или что действует по известным и определенным причинам"³⁵. Т.е. в определении свободы и необходимости оказалось неприведенным понятие "свободного", противопоставленного "принужденному", - то самый аспект философской проблематики, который некоторое время спустя станет наиболее существенным для Брюсова.

Вслед за определениями Брюсов конспектирует первые семь аксиом и доказательства теорем Спинозы, выражая свое согласие со всеми теоремами, исключая теорему 3: "Если предметы не имеют между собой ничего общего, то один не может быть причиной другого"³⁶. Сомнение в выводе теоремы обусловлено неприятием соответствующей ей аксиомы 5: "Предметы, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть поняты посредством друг друга"³⁷.

Эта аксиома имеет прямое отношение к сложнейшему и актуальнейшему для философов нового времени вопросу о взаимодействии тела и души как двух "неподобных" начал, а в более широком плане и к вопросу о восприятии вообще. И с этой точки зрения, пятая аксиома Спинозы была действительно наиболее уязвимой. Уже один из современников и друзей Спинозы Г. Ольденбург высказывал ему сомнения относительно этой теоремы³⁸. К теореме есть обширная сноска и в книге Льюиса. В ней мысль, выраженная в теореме, объявлена обычным заблуж-

³⁵ Дж. Г. Льюис. История философии в жизнеописаниях. Т. 2, с. 109. У Брюсова - РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2, л. 43 об.

³⁶ Там же, с. III (у Брюсова - л. 44).

³⁷ РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2, л. 44.

³⁸ См.: Переписка Бенедикта де Спинозы, с. 67-70 ("Переписка" в русском переводе вышла в 1894 г., по всей вероятности, Брюсов не читал ее, во всяком случае, в момент чтения Льюиса).

дением метафизики XVII в. В сноске приводились примеры воспроизведений "неподобного" "подобным", указывающие на ошибочность умозаключения Спинозы. Брюсов не заносит в конспект этой сноски, хотя обыкновенно отмечает оригинальные пометы Льюиса или редакции³⁹. Поэтому довольно трудно решить, самостоятелно ли это сомнение Брюсова или оно навеяно замечаниями Льюиса и представляет собой их свободный пересказ. Так или иначе, согласившись с логикой доказательств отдельных взятых теорем (на полях конспекта Брюсов обычно делал пометку "согласен"), он был вынужден согласиться и с утверждением Спинозы о существовании бесконечной субстанции - бога: "Вообще я вижу, что с этим придется согласиться. Но не зная сочинений Спинозы, не зная как он доказывает, что атрибут Бога это протяжение и мысль. Тоже не могу утверждать, но мне кажется /?/, что предложения (теоремы - С. К.), с которыми я не соглашался, скорее противоречат, чем помогают этой конечной мысли. Вообще: согласен, что существует лишь одна бесконечная субстанция и что ее можно назвать Богом. Я"⁴⁰. Именно несогласие с теоремой 3 обуславливает и замечание "придется согласиться". Конспект Брюсова показывает, что его прежде всего заинтересовал логико-геометрический способ доказательства философских истин⁴¹.

Чтение Льюиса вызвало более активный интерес к Спинозе. Знакомство с философией Спинозы шло по линии Льюис-К. Фишер-подлинники Спинозы: "Начал я с неизбежного для русских Льюиса, но тотчас перешел к Куно Фишеру и далее к подлиннику Спинозы"⁴². Записные тетради подтверждают именно такую

³⁹ См.: Дж. Г. Льюис. Т. 2, с. 88, 112.

⁴⁰ РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2, л. 45 (подчеркнуто Брюсовым - С. К.).

⁴¹ Это соотносится с увлечением самого Брюсова математическими дисциплинами (он собирался поступать на математический факультет).

⁴² Цит. по кн.: Валерий Брюсов в автобиографических записках, письмах, воспоминаниях современников и отзывах критиков. М., 1929, с. 50.

последовательность изучения наследия Спинозы.

Таким образом, Брюсов воспринял учение голландского философа прежде всего в свете интерпретации Льюиса, которая в философской литературе получила название "акосмизма", так как философия Спинозы, по его трактовке, отрицает не существование Бога, а существование мира, что является свидетельством не атеистической, а "акосмической" направленности его системы⁴³.

Однако сам Брюсов не принимает "акосмического" истолкования системы Спинозы. Он обращается к интерпретации Фишера (не раньше 18 авг. 1891 г.)⁴⁴. В "Истории новой философии"⁴⁵ его привлекают имена Декарта и Спинозы. Брюсов подробно записывает декартовское доказательство существования бога, однако, теперь он относится к нему более критически, чем при чтении Льюиса. Прежде всего сомнение Брюсова вызывает мысль Декарта о "конечности" человеческих идей, которая, по его мнению, не согласуется с положением Декарта о наличии в сознании отчетливой идеи бесконечного существа. Брюсов даже разрабатывает план опровержения Декарта: "Есть ли у нас идея действительно бесконечной субстанции? Если есть, то действительно ли конечны все наши идеи? и не находятся ли эти две теоремы в прямой противоположности одна другой"⁴⁶.

Вполне вероятно, что критическое отношение к Декарту навеяно разбором картезианской системы К. Фишера, занимающим немалое место в его "Истории новой философии". Фишер указал на ряд антиномий системы Декарта. Одно из противоречий сводится как раз к невозможности для Декарта объяснить соотно-

⁴³ См.: Дж. Г. Льюис. История философии от начала ее в Греции до настоящего времени. СПб., 1889 и уже цит. изд. "Истории философии...". В дальнейшем: Куно Фишер.

⁴⁴ РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2, л. 47 об.

⁴⁵ См.: Куно Фишер. История новой философии. Т. I. Классический век догматической философии. СПб., 1862.

⁴⁶ РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2, л. 49. Эта мысль, в сущности, имеет еще один важный аспект. Она ставит вопрос о преемственности идей, шире - о возможности "общения" вообще, который будет существен для символистов в более поздний период.

шении "конечного" и "бесконечного". Картезианская система, согласно трактовке Фишера, строится на соотношении духа и природы, "между которыми нет никакого естественного, непосредственного сродства"⁴⁷. Но наличие феномена человека, сочетающего духовное и телесное начала, противоречит концепции Декарта. Фишер показывает, что благодаря подобным противоречиям системы естественно возникновение учения Маленбранша как звена на пути от Декарта к учению Спинозы.

Конспектируя Фишера, Брюсов пропускает уже известные ему положения Спинозы (теоремы, аксиомы, определения) и оставивается на проблемах, которые были неясны для него при чтении Льюиса. Он подробно записывает трактовку понятий атрибутов "протяженности" и "мышления", "модуса" и т.д. Обращает на себя внимание, что в конспекте имеются вставки полатыни, которые отсутствуют в тексте К. Фишера. По-видимому, Брюсов имел под рукой подлинник. На латыни даны все схемы основных положений Спинозы о *Natura Naturans* и *Natura Naturata*, которые в русском переводе книги Фишера приведены по-русски⁴⁸.

В этике Спинозы Брюсова интересуют и проблемы свободы воли. Что касается общей оценки Фишером системы Спинозы, то он безоговорочно называет ее пантеистической, доказывая "нелепость", атеистических систем вообще и обвинений Спинозы в атеизме и довольно широко трактуя понятие пантеизма⁴⁹. Это вызывает интересные замечания издателя: "Все усилия Куно Фишера освободить Спинозу от упрека в безбожии остаются безуспешными. В системе Спинозы все богословие заключается только в имени Бога, а все понятие о Боге держится только на представлении субстанции, которой не приписывается ни ума, ни свободы, ни личности. Этот Бог не лучше того гегелева Бога, который в первый момент своего развития есть "пустое слово"⁵⁰.

⁴⁷ Куно Фишер. Т. I, с. 142.

⁴⁸ РО ГБЛ, ф. 386, к. 4, ед. 2, л. 50-52 об.

⁴⁹ Куно Фишер. Т. I., с. 179, 261.

⁵⁰ Там же, с. 264.

Система Спинозы, таким образом, могла восприниматься как "безбожие" не только в современной философии Голландии, но и в России конца XIX в. Это отчасти позволяет ответить на вопрос, почему известный педагог и директор гимназии, в которой учился Брюсов после Креймановской гимназии, Л. Поливанов, почитал "за крайность" чтение Спинозы гимназистами. Он так описывал классы гимназии своему коллеге: "В самом деле, что за VIII и VII классы у нас! Это просто прелесть: вообразите, сами мало-помалу развив в себе интересы высшего порядка, они собираются и читают серьезные рефераты преимущественно философского направления. Есть даже крайности (например) Брюсов читает Спинозу"⁵¹.

Таким образом, в 1891 г. Брюсов увлеченно занимался Спинозой. Его любимым произведением становится "Этика", в которой аксиоматический метод был распространен на проблемы свободы воли и индивидуального поведения. "Я воображал "Этику" откровением, ответом на все вопросы"⁵², или: "Прочел несколько курсов истории философии, читал Канта, Шопенгауэра, но более всего заинтересовался системой Спинозы, настолько, что читал "Этику" в подлиннике и написал к ней обширный комментарий"⁵³, - вспоминал Брюсов позже.

Увлечение Спинозой захватывает многих "поливановцев", и Брюсов склонен даже приписывать это своему влиянию. Позже, в 1893 г., он записал в дневнике: "Припоминая, вижу, что я пользовался в гимназии большим влиянием. Весною я увлекался Спинозой. Вскду проявилась этика, а Яковлев сам стал пантеистом"⁵⁴. Из этой записи следует, что в 1892 г. Брюсов про-

⁵¹ Валерий Брюсов. Из моей жизни. М., 1927, с. 121. Ср. высказывания Введенского: "У нас, в России, нередко считают распространение сведений о философии Спинозы опасным в религиозном отношении" (Александр Введенский. Об атеизме в философии Спинозы, с. 176).

⁵² Валерий Брюсов в автобиографических записях..., с. 51.

⁵³ Русская литература XIX века. 1890-1910. Т. I. М., 1914, с. 107.

⁵⁴ Валерий Брюсов. Дневники. 1891-1910. М., 1927, с. 13.

должает занятия Спинозой. Он, например, переводит эпиграмму Вольтера на Спинозу с припиской "свидетель моего интереса к Спинозе"⁵⁵, пишет сочинение на тему "О люди! жалкий род, достойный слез и смеха!..."⁵⁶, в центре которого стоит образ Спинозы. В дневниках встречаются упоминания споров о душе и боге⁵⁷, о чтении Спинозы. Записи, относящиеся к 1892 г.: 12 июня - "Утро Спиноза"⁵⁸; 28 июля - "Отдыхал на любимом Спинозе"⁵⁹. Позже Брюсов вспоминал: "Спиноза некоторое время полностью владел моей душой"⁶⁰.

Сам Брюсов упоминал о том, что в системе Спинозы он воспринял прежде всего пантеизм. В этом смысле, в восприятии спинозизма Брюсовым не было ничего оригинального, оно вписывается в круг преобладавшего в 1890-ых гг. отношения к философии. Это восприятие было, конечно, прежде всего навеяно чтением Фишера, а, возможно, частично и влиянием Н. Грота, так как чтение Спинозы совпадает с изучением его работ⁶¹. Правда, Брюсов не уточняет, какие статьи Грота он читал. Поэтому можно только предположить, зная круг интересов Брюсова в этот период, что он мог обратиться к таким работам, как "Джордано Бруно и пантеизм", "Основные моменты в развитии новой философии", "О значении философии Шопенгауэра" и др. Следует иметь в виду также, что позже, в годы учения в университете, Брюсов посещал психологический семинар Грота⁶² и вполне мог быть в курсе философских проблем, волновавших руководителя семинара. Напомним также, что Грот

⁵⁵ Н. Гудзий. Юношеское творчество Брюсова, с. 215.

⁵⁶ Там же, с. 236.

⁵⁷ Валерий Брюсов. Дневники, с. 5; РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. 21.

⁵⁸ РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. 22.

⁵⁹ Валерий Брюсов. Дневники, с. 6.

⁶⁰ Валерий Брюсов. Из моей жизни, с. 72. РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. 22.

⁶¹ Валерий Брюсов. Дневники, с. 6, 8. РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. 21.

⁶² РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. 22.

являлся председателем психологического общества, редактором и активным участником журнала "Вопросы философии и психологии", в котором появились статьи А. Введенского, Вл. Соловьева и самого Грота о философии Спинозы. Записные тетради Брюсова показывают, что этот журнал постоянно находился в поле его зрения.

Восприятие Спинозы как пантеиста, очевидно, в университетские годы было закреплено лекциями Л. Лопатина. В автобиографических заметках Брюсов дал высокую оценку Лопатина как истинного философа и блестящего лектора. Брюсов слушал лекции Лопатина о Локке, Маленбранше, Беркли, Канте и Спинозе⁶³. То, как Брюсов воспринимает рационализм и пантеизм системы Спинозы, в достаточной степени "тривиально". Но есть и момент "своего" представления о Спинозе. В оценке Спинозы Брюсовым ощущается некоторая мифологизация его образа, придающая восприятию Брюсова индивидуальный оттенок. В упомянутом классном сочинении, наряду с попыткой построить его с помощью логико-геометрических атрибутов спинозизма (модуса, большие и малые посылки и т.д.), свидетельствующей об увлечении этой стороной системы, есть еще одна характерная черта: Брюсов представляет себе Спинозу одиноким мыслителем и противопоставляет его и миру, и толпе, создавая романтиче-

⁶³ РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. 6, л. 21; Валерий Брюсов. Дневники, с. 62. Записные книжки свидетельствуют о чтении статьи Лопатина (См.: РО ГБЛ, ф. 386, к. 52, ед. 17 и к. 4, ед. 30). По-видимому, Брюсов был хорошо знаком с публикациями Лопатина в "Вопросах философии и психологии" и другими его печатными трудами, так как он писал свое "зачетное сочинение" о Лейбнице у Лопатина и для этого прочел "груды литературы". Естественно предположить, что он познакомился и с работами Лопатина.

ски интерпретированный облик философа⁶⁴. Любопытно то, что, сознательно или бессознательно, молодой Брюсов в своем индивидуальном поведении в эти годы стремится приблизиться к модели, продиктованной этикой Спинозы: он пытается стать холодным наблюдателем жизни, хладнокровно и бесстрастно анализировать собственное и чужое поведение, научиться владеть собой⁶⁵. Не случайно, именно таким неприступным и холодным запомнил его в гимназии "младший" гимназист Андрей Белый⁶⁶.

Тема бесстрастия, одиночества, отчуждения от людей и мира — вообще одна из самых устойчивых тем его поэзии в 90-е гг., особенно четко прозвучавшая в сборнике "Me eum esse" (1896—97) с характерным эпиграфом "Одиночеству тех дней".

Увлечение Спинозой было интенсивным, но непродолжительным. Оно отчасти сказалось на ряде литературных оценок,

⁶⁴ Н. Гудзий. Книшеское творчество Брюсова, с. 236. Тема одиночества и "отверженности" вообще занимает значительное место в творчестве старших символистов. В этом смысле характерно название романа Мережковского "Отверженный" (Юлиан Отступник). Ср. высокий отзыв Брюсова об этом произведении в письме 1895 г. к В.К. Станковичу — Литературное наследство. Т. 85. М., 1976, с. 736. Эти же темы звучат в некоторых произведениях самого Брюсова: "Отверженный герой", "К портрету Лейбница", "К портрету М.Ю. Лермонтова" и др. Показательно, что Брюсова привлекла судьба автора книги о Спинозе Ф. Шперка. Брюсову он представлялся талантливым, одиноким и "непонятым" при жизни. Брюсов, видимо, не был лично знаком со Шперком, но был наслышан о нем. В 1897 г., после смерти 26-летнего философа, Брюсов посвятил ему статью. Его смерть отражается и в дневниковых записях (Валерий Брюсов. Дневники, с. 31). Характерно, что Брюсов сопоставляет свою жизнь с судьбой Шперка: "Как его осмеивали и гнали при жизни! Неужели надо умереть, чтобы добиться серьезного отношения?... О, как близка мне его судьба!" (Там же). Ср. комплекс этих мотивов в строках Брюсова: "Неизвестный, осмеянный, странный, / Я изведал безмерное счастье, — / Наслаждаться мечтой несказанной / И свободным восторгом бесстрастия" (27 авг. 1896 г.). Не исключено также, что Брюсов был знаком и с книгой Шперка "Система Спинозы".

⁶⁵ РО ГБЛ, ф. 386, к. I, ед. кр. 22 и др.

⁶⁶ См. Андрей Белый. Валерий Брюсов. — "Россия", 1925, № 4.

данных Брюсовым как его современникам, так и поэтам предшествующей символизму эпохи. Так, Брюсов отмечает в дневнике мнение одного из своих знакомых о сборнике А. Добролюбова "Natura Naturans. Natura Naturata" (1895). Знакомый доказывал, что "спинозистское" название ориентировано исключительно на вызов и привлечение внимания к себе⁶⁷. Это приводит Брюсова к интересным размышлениям о сходстве, существующем между поэзией Добролюбова и спинозизмом. Брюсов частично разделяет мнение своего знакомого, полагая, что название сборника действительно мало соответствует его содержанию. Однако оно кажется ему уместным по другой причине. Брюсов находит сходство между "душами" Добролюбова и Спинозы: "... мне начинало казаться, что это две совершенно одинаковых души"⁶⁸. Спиноза представляется Брюсову философом, погруженным в созданный им мир "теорем и короллариев". Его отчужденная от мира реальность и страстей жизнь напоминает Брюсову позицию автора "Natura Naturans. Natura naturata.": Добролюбов воспринимается им как поэт, живущий среди созданного им мира рифм и образов, поэта, спокойно созерцающего жизнь. Отсутствие признаков волнения, скорби, печали и других чувств становится, по мнению Брюсова, существенной чертой поэзии этого сборника⁶⁹. Сопоставление философского творчества автора "Этики" и поэтического творчества Добролюбова приводит Брюсова к выводу, что общей чертой обоих авторов является их бесстрашие⁷⁰.

По мнению Брюсова, изящество и оригинальность стихотво-

⁶⁷ Ср. статью "Позёры". - "Новости дня", 1895, 30 авг., № 4390, с. 3.

⁶⁸ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 2, л. 42 (осень 1895 г.)

⁶⁹ О стихотворении А. Добролюбова "На смерть рабы божией Елизаветы": "Видите, как красиво! Но разве это стоны по умершей? О нет! Это *adagio lamentoso!*" (РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 2, л. 43).

⁷⁰ Там же. Тема бесстрастия в свете всего вышесказанного может рассматриваться как одна из "спинозистских" черт. Ср., однако, позу "архисимволиста" и "демоническое" поведение А. Добролюбова в жизни.

рения Добролюбова не могут скрыть "холодного исполнения" и не способны затронуть сердце читателя. "Как система геометрических доказательств в Этике, покоряла умы (изумляла нас), но не находила последователей, - так поэзия *Natura Naturata*, оставляя читателя холодным, может вызвать бесстрастный восторг"⁷¹. Таким образом, в литературной установке Добролюбова Брюсов видит сходство с созерцательно-бесстрастной позицией Спинозы.

В сопоставлении имен в таком аспекте сказывается, возможно, влияние К. Фишера и позиции Н. Грота, для которого особенно чуждым в Спинозе было самоизъятие философа из мира человеческих страстей, освобождение от них путем хладнокровного анализа аффектов и чувств, "управления" ими.

Увлечение Спинозой сказалось и на оценке поэзии Тютчева, которым Брюсов серьезно начал заниматься в 1895 г. и в творчестве которого он видел один из отечественных истоков "новой поэзии". В письмах П.П. Перцову он называл Тютчева "поэтом-пантеистом", умеющим постигать "душу мировую"⁷². Это мнение Брюсов выскажет и в более поздний период - в 1910 г. в статье "Ф.И. Тютчев. Смысл его творчества": "Подлинное бытие имеет лишь природа в ее целом. Человек лишь "греза природы". Его жизнь, его деятельность - "подвиг бесполезный". Вот философия Тютчева, его сокровенное мирозерцание. Этим широким пантеизмом объясняется едва ли не вся его поэзия"⁷³, - писал Брюсов в статье.

К философии пантеизма Брюсов вновь обращается при работе над статьей "Мировоззрение Баратынского" (1898). Он стремится объяснить влиянием философии Спинозы целый период творчества поэта, чья эволюция, по мнению Брюсова, отразилась в переходе от рационализма к пантеизму, а в последствии - к

⁷¹ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 2, л. 42 об.

⁷² Письма В.Я. Брюсова к П.П. Перцову. 1894-1896 (К истории раннего символизма). М., 1927, с. 59.

⁷³ Валерий Брюсов. Далекие и близкие. М., 1912, с. 3-4.

религии⁷⁴.

По-видимому, в свете тех же "спинозистских" или "около-спинозистских" проблем следует рассматривать и попытку осмысления творчества Э. По⁷⁵ и, наконец, стремление Брюсова в 1897 г. к объединению замысла "Философских опытов" с замыслом "Литературных опытов"⁷⁶.

Следы интереса к философии Спинозы можно проследить не только у Брюсова, но и в творчестве большинства старших символистов. По всей вероятности, для "младших" это свойственно в значительно меньшей степени⁷⁷.

Та же "тройка" философов (Декарт, Спиноза, Лейбниц, которые важны для Брюсова) занимает, например, существенное место и в трилогии Д.С. Мережковского "Христос и Антихрист" (в третьей ее части). Отречение Тихона от "антихристового мира" и уход его в Китеж-град связаны не только с воздействием идей старца Корнилия, но и обусловлены влиянием философии нового времени: Гоббса, Декарта, Лейбница и особенно Спинозы. Учение Спинозы дважды вторгается в жизнь героя, разрушает сложившуюся иерархию ценностей и вызывает резкое изменение направления поисков Тихона. Философия Спинозы представляется ему логическим и страшным завершением некоторых сторон философии Гоббса, Декарта, Лейбница, в ней он видит аполлогетизм "механики", "разума" и отсутствие Бога⁷⁸.

⁷⁴ См.: Л. Ф р и з м а н. В.Я. Брюсов - исследователь Е.А. Баратынского. - "Русская литература", 1967, № I; Е.П. Т и х а н ч е в а. Брюсов о русских поэтах XIX века. Ереван, 1973.

⁷⁵ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 13.

⁷⁶ См.: С. Г и н д и н. Неосуществленный замысел Брюсова. - "Вопросы литературы", 1970, № 9.

⁷⁷ "Этика" Спинозы (М., 1892), например, имелась в Шахматовской библиотеке Бекетовых-Блока, однако, мы не располагаем сведениями о чтении ее Блоком (см.: П.А. Ж у р о в. Шахматовская библиотека Бекетовых-Блока. Уч. зап. Тартуского ун-та. Вып. 358. Тарту, 1975).

⁷⁸ Ср.: "Ни любви, ни тайны, ни жизни - ничего, кроме разума (...). Тихону было страшно от этого мертвого Бога". "Мир - Божьи часы". "Опять вместо жизни - машина, вместо Бога - механика", - размышлял Тихон о Боге Лейбница и Декарта (Д. М е р е ж к о в с к и й. Трилогия "Христос и Антихрист". СПб., 1906, с. 586).

Философия Спинозы ставит героя перед мучительной коллизией - разум или Христос - и вызывает сомнения о существовании бога вообще. Вторичное "вторжение" Спинозы в жизнь Тихона провоцирует повторный ход, отказ от миропознания и возвращения в лоно православной религии. Тихона поразило отрицание Спинозой антропоморфизма⁷⁹. "Утверждать воплощение Бога в человеке - также нелепо, как утверждать, что круг принял природу треугольника или квадрата"⁸⁰; "Между свойствами человека и Бога также мало общего, как между созвездием Пса и лающим животным"⁸¹. Эволюция Тихона завершается обретением истинной (но не бесстрастной) веры, в пантеистически окрашенной картине восходящего солнца, "подобного лику Грядущего Господа".

Брюсов и в поэтическом творчестве Мережковского выделял пантеистические стихотворения ("Бог. Если б капля дождевая...") и выражал сожаление, что они не вошли в сборник "Молодая поэзия"⁸².

Некоторые следы размышления над учением Спинозы можно обнаружить и при обращении к одному из ранних манифестов декаденства - к книге Н. Минского "При свете совести" (1890). В ней Минский проповедовал иллюзорность представлений о ценностях (альтруизм, самопожертвование и т.д.) и проводил мысль философии "несуществующего", "запредельного". Одним из путей преодоления противоречий жизни современности Н. Минский считал аскетизм, который, отдаляя человека от ложных представлений о ценностях реальной действительности, приближает его, тем самым, к желаемой свободе, - к истине. Это положение Минского, вероятно, отзвук идей Спинозы, свое-

⁷⁹ Отрицание Спинозой антропоморфизма имеет очень важный для старших символистов смысл. Это, в сущности, вопрос о соотношении "Natura Naturans и Natura Naturata", о возможности для Natura Naturata постигнуть Natura Naturans, вопрос о пантеизме, добре и зле (ср. Л. Л о п а т и н. Положительные задачи философии. М., 1886).

⁸⁰ Д. М е р е ж к о в с к и й. Христос и Антихрист, с. 586.

⁸¹ Там же, с. 79-80.

⁸² Письма В.Я. Брюсова к П.П. Перцову. 1894-1896, с. 8.

образная попытка разрешения проблемы свободы воли⁸³. Эти вопросы волновали и Минского-поэта (ср. например, стихотворение "Дума", 1885).

В поэзии И. Коневского также встречаются некоторые мотивы, дающие возможность говорить о "пантеизме" ряда его стихотворений. У него ощутима попытка синтеза "земного" и "небесного", во многом идущая от философии Вл. Соловьева, а также стремление расширить границы мира человека, часто — призыв к "растворению" в природе, в стихиях воды или воздуха, и, наконец, отношение к смерти, близкое к учению некоторых течений пантеизма, для которых смерть есть лишь конец индивидуального существования и возвращение в родную стихию. Такое представление о смерти, как о переходе в новое, как о возвращении в стихию, ощутимо и в стихотворении Брюсова "Памяти И. Коневского" (1901), одном из самых ярких стихотворений, в котором аполотетизм ранней смерти прозвучал особенно отчетливо. Такое отношение к смерти встречается и в поэзии других символистов: Вяч. Иванова, Мережковского, А. Добролюбова и Ф. Сологуба⁸⁴.

Однако, пантеизм Коневского, по-видимому, если и имеет "спинозистские" истоки, то очень опосредованные. Можно, по всей вероятности, говорить о существенности для Коневского немецкой романтической традиции, с одной стороны, и влиянии Вл. Соловьева — с другой, и в этой связи о преломлении представлений о пантеизме через этот культурный слой.

х

х

х

⁸³ По-видимому, упоминание имени Спинозы на страницах книги не случайно.

⁸⁴ Иногда встречается представление о том, что смерть — нечто более "высокое", чем другие ценности ("Смерть" Мережковского и др.).

Увлечение Спинозой сменяется серьезными занятиями философией Лейбница. Брюсов вспоминал: "Лейбниц стал моим любимейшим философом после того, как я разочаровался в Спинозе"⁸⁵. К 1895 году Брюсов заметно охладевает к Спинозе: в его дневниках, в записных книжках начинает мелькать имя Лейбница, чтению которого он посвящает лето 1895 г., все более увлекаясь системой немецкого философа. Вполне возможно, что увлечение Лейбницом начинается под влиянием Л. Лопатина, которого Брюсов высоко ценит и любит. Среди профессоров Лейбницом занимается и В. Герье⁸⁶, однако, его влияние, очевидно, исключено, так как Брюсов находился с ним, судя по всему, в весьма прохладных отношениях и не считал его интересным преподавателем и философом⁸⁷.

К моменту возникновения полемики А. Введенского и Вл. Соловьева Брюсов уже был разочарован в Спинозе, но, по всей вероятности, знал о полемике: есть свидетельства, что он читал "Вопросы философии и психологии" в 1897 г.⁸⁸ Позже, в декабре 1898 г., он уже не заинтересовался попыткой Эрлиха "примирить" Спинозу и Лейбница⁸⁹.

Ответ на вопрос, каковы причины охлаждения к философии Спинозы, может дать изучение того, что же привлекло Брюсова в Лейбница. Как показал Помирчий, Брюсов примыкает к так называемому "неолейбницианству", которое вообще оказалось актуальным в конце века, так как пыталось найти философию, примиряющую материализм и идеализм. Неолейбницианцы выдвигали на первый план в философии Лейбница индивидуалистический аспект, который в некоторых трактовках получил название "персонализма". Помирчий установил зависимость взглядов Брюсова от неолейбницианства. Брюсова привлекает в филосо-

⁸⁵ Русская литература XIX века, с. 108.

⁸⁶ См. В. Герье. Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1893 и др.

⁸⁷ РО ГБЛ, ф. 386, к. 1, ед. 6.

⁸⁸ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. 13.

⁸⁹ Валерий Брюсов. Дневники, с. 54.

фии Лейбница "торжество принципа индивидуализации"⁹⁰. Этот принцип становится исключительно важным для Брюсова к середине 90-х годов. Пантеизм теперь оценивается им как система, исключая личность, свободу воли, как система, в которой "личность исчезала в безличном божестве"⁹¹.

Таким образом, Брюсов противопоставил систему двух философов прежде всего в плане трактовки ими проблемы свободы воли. В истории философии имена Спинозы и Лейбница часто противопологались по многим признакам в том числе и по тому, как решается у каждого из них вопрос о свободе воли. Эта проблема занимала немалое место и в "Истории новой философии" Куно Фишера, противопоставившей "макрокосмическое" мирозерцание Спинозы — "микроскопическому" созерцанию Лейбница. Для Фишера философия Спинозы завершает период чисто "догматической" философии именно потому, что мысль о существовании единственной субстанции лишает все остальное "самости и силы"⁹². А это ведь, прежде всего, вопрос о свободе воли. Видимо, читая Фишера ранее, Брюсов не заинтересовался этой проблемой, но сейчас она становится для него важной. Брюсов предпочитает путь Лейбница. По всей вероятности, разочарование в Спинозе, в основном, связано именно с этим аспектом спинозизма, хотя не следует забывать и о влиянии Грота и Лопатина. Преодоление картезианского дуализма, понимание человека как части природы неизбежно приводило Спинозу к мысли о подчиненности его законам природы, о включении человека в цепь универсальной мировой детерминации. Человек в системе Спинозы становился одним из "принужденных", "зависимых" модусов. В антропологической части своего учения Спиноза приходил к мысли об иллюзорности человеческих представлений о свободе воли. Распространение этой мысли на человеческую деятельность приводило к известному фатализму. Для Брюсова середины — второй половины 1890-х гг.

⁹⁰ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. 12, л. 15.

⁹¹ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. 13, л. 6.

⁹² Куно Фишер. Т. I, с. 90.

такая позиция будет чужда. Для него исключительную важность приобретает мысль о свободе и о творческом характере личности. В собственном поэтическом творчестве в это время Брюсов переходит от поэзии "Шедевров" к поэзии "Me cum esse" (1897). Источником поэтической ценности становится душа поэта и ее индивидуальность⁹³. Сам Брюсов назвал произведения этого сборника своей "новой поэзией". Лишить человека свободы воли значило для Брюсова в этот период уничтожить индивидуальность, "сделать душу игральным законом причинности"⁹⁴.

Однако и система Лейбница не будет в этом отношении полностью удовлетворять Брюсова, не случайно он выводит главу о "предустановленной гармонии" в реферате о Лейбнице: идея "предустановленной гармонии в значительной мере "смятчала" индивидуалистический аспект его философии"⁹⁵. То, что Брюсов отбрасывает при интерпретации философии Лейбница его идею "предустановленной гармонии", косвенно подтверждает еще раз, что охлаждение к Спинозе связано именно с неудовлетворенностью фаталистическим аспектом его философии. С другой стороны, для Брюсова будет неприемлем вывод Лейбница о невозможности общения между душами: "Лейбн. <иц> призн. <авал>, что общения между душами нет и это центр, сущ. <ость> <нрзб.> его философии"⁹⁶. И в другой записной тетради: "Но доводя до крайних выводов принцип индивидуализации, Л. <ейбниц> отверг общение между субстанциями"⁹⁷.

Брюсов делает попытку "реформировать" идеи Лейбница. Коллеbanия между индивидуализмом и представлениями о творческой свободе художника, с одной стороны, и стремлением к

⁹³ Ср. запись дневника: "Много нужно было борьбы, чтобы понять, что выше всего душа своя" (Валерий Брюсов. Дневники, с. 37).

⁹⁴ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 13.

⁹⁵ См.: Р.Е. Помирчий. Из идейных исканий В.Л. Брюсова (Брюсов и Лейбниц).

⁹⁶ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 13, л. 7.

⁹⁷ РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. хр. 16, л. 8.

"общению душ", с другой, приведет его к окончательному отказу от философии Спинозы и к попытке синтезировать монадологию Лейбница с гносеологией А. Шпенгера⁹⁸, проявившейся с наибольшей полнотой в брошюре "О искусстве" (1899), где на первый план выдвигалась идея коммуникативной функции искусства⁹⁹.

Таким образом, постепенно Брюсов отказался от философии Спинозы (сохранив на всю жизнь, по-видимому, лишь склонность к созданию точных, логически непротиворечивых теорий в области гуманитарных наук) и полностью преодолел пафос бесстрастия, который сменился в дальнейшем пафосом творчества, представлениями о необходимости и возможности активного воздействия личности художника на мир, своеобразным "протеизмом" поэта ("Urbi et orbi", "Tertia Vigilia").

ГЕНЕЗИС ЛЕЙТМОТИВОВ У А.М. РЕМИЗОВА

М. Безродный

Произведения А.М. Ремизова (интересного, но малоизученного писателя) принадлежат к возникшему в начале века особому типу ритмизованной прозы - симфонии¹, построенному по закону музыкальных мотивов, их контрапунктического развития и сопряжения. Ремизов говорил: "возвращающийся мотив, а главное музыкальное начало одновременно у меня и у Андрея

⁹⁸ Монада истолковывалась как понятие "мир есть мое представление" (РО ГБЛ, ф. 386, к. 3, ед. 15).

⁹⁹ Ср., однако, с параллельными поисками Л.Н. Толстого ("Что такое искусство?"); со статьей С. Дягилева "Поиски красоты". - "Мир искусства", 1889, №№ 3-4.

¹ В дальнейшем подчеркивания сплошной линией - мои, разрядка и курсив - авторские. Жанр "симфония" возник в литературе начала века под влиянием ритмической прозы XIX века (проза Гоголя) на почве разработанной символическими теориями взаимопроникновения всех искусств и громадного влияния музыки на литературу (идеи Шпенгера, Вагнера, Ницше).

Белого²". Лейтмотивность как стилевая тенденция прозы Ремизова была отмечена как в дореволюционной³, так и в более поздней критической литературе⁴, но не делалась до сих пор предметом специального изучения, как, впрочем, и другие важные особенности поэтики Ремизова. В настоящей работе делается попытка уяснить природу и механизм образования лейтмотивов в творчестве Ремизова в связи с анализом особенностей его игрового жизнеощущения⁵.

х

х

х

Для Ремизова жизнь писателя уравнивается с его творчеством. "Правильно ли такое деление: человек и писатель?" - спрашивает он⁶. По свидетельству И. Эренбурга, "Алексей Михайлович в книгах был таким же, как в жизни: играл, выдумывал, иногда веселил своими нелепостями, иногда печалил"⁷.

На грани жизни и творчества Ремизова лежит игра. Чудак и мистификатор⁸, Ремизов до конца жизни играл в придуманный им орден - "Обезьянья великая и вольная палата" (сокращенно: "Обезволпал"), производил своих друзей в кавалеры ордена, рассылал им жалованные грамоты, причем, отдавался этой

² Н. Кодрянская. Алексей Ремизов. Париж, 1960, с. 110. В дальнейшем: Н. Кодрянская.

³ См., напр.: А.В. Рыстенко. Заметки о сочинениях Алексея Ремизова. Одесса, 1913.

⁴ См., напр.: В. Каверин. А. Ремизов. Мара. - "Книга и революция", 1923, № 1.

⁵ "Музыкальная" же природа лейтмотивности представляется относительно ясной и изученной.

⁶ Н. Кодрянская, с. 90.

⁷ И. Эренбург. Собр. соч. в 9-и т. Т. 8, М., 1966, с. 438. В дальнейшем: И. Эренбург

⁸ О чудачествах и мистификациях А.М. Ремизова см. мемуары А. Белого ("Начало века", "Между двух революций"), Н. Кодрянской ("Алексей Ремизов"), В. Лундберга ("Записки писателя"), В. Пяста ("Встречи"), К. Федина ("Горький среди нас"), И. Эренбурга ("Люди, годы, жизнь").⁹⁹

игре с самозабвением. Стены его кабинета и письменный стол украшали детские игрушки, мифологические "чудища", фигурки чертей, которых Ремизов "оживлял" и переносил на страницы своих книг. На этом письменном столе, своеобразной сценической площадке, создавались и "проигрывались" будущие произведения Ремизова; роль конструктивного участия игры была велика на всех этапах творческого процесса писателя⁹.

Игровой статус литературного быта начала века хорошо известен; подобные игры были свойственны и другим писателям (бытовое обыгрывание своих фантастических персонажей — кентавров и фавнов — А. Белыи, блоковское шуточное посвящение стихотворения "Старушка и чертенята" своему ежу Григорию Е.), но ремизовское пристрастие к игре характеризуется особой устойчивостью: формы игр и манера вводить "личность" героя в обиход жизни остаются неизменными до конца дней писателя¹⁰. Ремизовские игры становятся для нас фактом его творчества, понимание которого невозможно без понимания этих игр. Действительно, как, не зная об "Обезволпале", можно объяснить, почему в предисловии к повести "Корявка" старый друг Ремизова, его товарищ по ссылке, известный пушкинист Павел Елисеевич Щеголев, назван "старейшим князем обезьяньим обезьянней великой и вольной палаты"¹¹.

Следует добавить, что, поскольку Ремизов был не только прозаиком, но еще и художником и драматургом-кукольным¹²,

⁹ М. Волошин писал о сказках Ремизова: "Родник их фантастики — это игра в игрушки, это игра определенными вещами <...>, которые стоят на письменном столе Ремизова <...> Из этого создается мир и уютной, и беспокойной, и жуткой комнатной фантастики" ("Аполлон", 1909, № 3, с. 24).

¹⁰ А.М. Ремизов, "дурачился до смерти — на книгах, изданных в последние годы, значит: "цензуровано в верховном совете Обезволпала" (И. Эренбург, с. 435). По свидетельству Н. Кодрянской, "в своем дневнике 57 г. <...> Алексей Михайлович опять говорит об игрушках" (Н. Кодрянская, с. 120). Не лишним будет добавить, что в 1957 году "говорящему об игрушках" Ремизову — 80 лет.

¹¹ А. Ремизов. Корявка. Берлин, 1922, с. УШ.

¹² Пьесы — "действия" Ремизова отчетливо ориентированы на традиции средневекового марионеточного театра.

отношения между его творчеством и игрой могут быть охарактеризованы как отношения взаимопроникновения, взаимовлияния.

х х

х

Важной особенностью игрового жизнеощущения Ремизова является принципиальная и устойчивая ориентация на "детскость", детскую психологию, детское видение мира.

В критической литературе отмечалось, что "детству в его творчестве уделяется очень много места"¹³, что любовь к детям есть особенность мировоззрения Ремизова¹⁴, что "его герои <...> все дети, либо настоящие, либо взрослые и даже старье"¹⁵, и, наконец, что Ремизов смотрит на мир глазами ребенка¹⁶.

Мир в произведениях Ремизова построен по законам детской игры, герои ("все — дети") живут в этом мире, не отделяя сна от бодрствования. В примечании к рассказу "Зайка" Ремизов пишет: "дети мешают день с ночью <...> Знакомые лица игр и игрушек ночью живут самой полной жизнью, и это отражается на отношении детей к предметам в дневной жизни"¹⁷. Р.В. Иванов-Разумник верно заметил, что "ни у одного писателя нет такого количества "снов", каким А. Ремизов одаряет своих героев; всем им не столько спится, сколько снится"¹⁸.

¹³ К. Чуковский И. Критические рассказы. Кн. I, Пб., 1911, с. 140.

¹⁴ А.В. Рыстенко. Заметки о сочинениях Алексея Ремизова. Одесса, 1913.

¹⁵ С. Андрианов. Критические наброски. — Вест. Евр., 1911, № 2, с. 355.

¹⁶ Р.В. Иванов-Разумник. Творчество и критика. Т. II. Пб., 1912, с. 105. Д.В. Философ. Старое и новое. М., 1912, с. 28.

¹⁷ А.М. Ремизов. Соч. в 8-и т. Пб., 1910-1912, т. VI, с. 289. Далее ссылки даны в тексте; римская цифра обозначает том, арабская — страницу.

¹⁸ Р.В. Иванов-Разумник. Творчество и критика. Т. II, с. 90.

По выражению Г. Чулкова, Ремизов "живет в полусне"¹⁹.

Действительно, модель сна у Ремизова часто становится неотделимой от модели текста в целом, более того, для ряда текстов "сон" становится определяющей моделью²⁰. Помимо "литературных" снов (т.е. снов, включенных в произведения), у Ремизова мы находим циклы записей снов ("Бедовая доля", "Кузовок", "С очей на очи"), в которых писатель задавался целью запечатлеть некие подсознательные импульсы, судя по его упорным утверждениям, что сны его "не плод <...> фантазий", а "безскусное описание подлинных ночных приключений" (Ш, 163), что "это самые обыкновенные сны, какие нам снятся, я только записал"²¹. Ремизова не заботило, что эти "обыкновенные сны" не могут быть понятны читателю²², как и отголоски его "игры в быту" (см. выше об "Обезвопале" и Щеголеве) в произведениях, не сопровождаемых соответствующими объяснениями. Упорное стремление включать циклы записей снов как равноправные произведения в свои книги вызвано у Ремизова особенностями его игрового жизнеощущения, отождествлением жизни и творчества, а "полусонная" природа мира его произведений — огромным влиянием Гоголя и Достоевского, от которых, по его собственному признанию, Ремизов "ведет родословную"²³.

¹⁹ Наши спутники, с. 15.

²⁰ См. о сходном явлении у А. Блока в работе: Р.Д. Тименич, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. Сны Блока и "петербургский текст" начала XX века. — Тезисы первой Всесоюзной (III) конференции "Творчество А.А. Блока и русская культура XX века". Тарту, 1975.

²¹ А.М. Ремизов. Весеннее порохье. Пг., 1915, с. 32.

²² Фрейд в работе "Остроумие и его отношение к бессознательному" (М., 1925) замечал, что "сновидение является совершенно асоциальным душевным продуктом; оно не может ничего сказать другому человеку" (с. 241).

²³ Говоря о влиянии Гоголя и Достоевского на эту сторону творчества Ремизова, мы имеем в виду факт "создания" таких контекстов (в их произведениях — М. Б.), когда противопоставление сна и яви временно нейтрализуется" (см. сноску 20).

"Полусонный" мир, в котором живут герои-дети, не застрахован от вторжения хаотических, непознаваемых, безлично злых сил. "В романах основной вопрос о судьбе, о человеке и о мире, — пишет Ремизов, — <...> вечная борьба человека с мировым хором за свой голос и действие. — А над всем как судьба какая"²⁴. Человек у Ремизова оказывается включенным в цепь роковой детерминации, жизнь его — во власти "слепой случайности", он проклят от рождения (отсюда — частый мотив "рок тяготеет над родом"). Е. Колтоновской было замечено, что "нужно самому быть сродни этим болезненным, от природы ушибленным, героям, чтобы с такой жуткой проникновенностью вскрывать их болячки и язвы"²⁵. Действительно, трудная жизнь (тяжелые воспоминания детства; шесть лет, проведенных по тюрьмам и ссылкам) определила катастрофичность общего восприятия действительности, фатальный пессимизм Ремизова. В жизни он был человеком крайне мнительным, недооценивал свой литературный дар, писал, что "со стороны старших <писателей-символистов — М. Б.> <...> всегда чувствовал несходимость"²⁶, наконец, считал себя внешне уродливым.

Творчество Ремизова предельно автобиографично²⁷. Собственными недостатками, причудами, переживаниями Ремизов наделяет своих героев, своеобразно "пропуская" их сквозь быт в игре, свои кошмарные сны зарисовывает и записывает в особые дневники почти до конца жизни. Таким образом, творчест-

²⁴ А.М. Ремизов. Автобиография. — В кн: Литературная Россия. Сборник современной русской прозы. Под ред. В. Лидина. Т. I. М., 1924, с. 33.

²⁵ Новый журнал для всех, 1912, № 12, с. 95.

²⁶ Н. Кодрянская, с. 146.

²⁷ Следует, однако, заметить, что автобиографизм Ремизова — не "наивный", это — творческая установка, связанная и с общесимволистским мировоззрением.

во, запись снов, игра, сложно переплетенные и взаимообусловленные, выполняют для писателя в известном смысле психотерапевтическую функцию²⁸.

x

x

x

Природу и механизм образования лейтмотивов у Ремизова попробуем проиллюстрировать на примере одного портретного лейтмотива²⁹.

Большое внимание в портретной характеристике ремизовского героя уделяется описанию его носа. Почти все герои-дети, если они снабжены портретной характеристикой, — "курносенькие" или "со вздернутым носиком" (рассказы "Аленушка", "В плену", "Мурка", "Зайка", романы "Часы", "Пруд" и др.), причем, эта деталь внешнего облика героя подчеркивается в тексте несколько раз. Взрослые "курносые" герои: Маргаритка ("Пруд"), Павочка ("Корявка"). В рассказе "Крепость" появляется "какой-то курносый мужичонка" (III, 32), а в рассказе "Галстук" — "невский курносый городской" (V, 210). Ср. еще

²⁸ В связи со сделанным замечанием приведем одно любопытное воспоминание Ремизова: "Игрушки появились у меня с "Посолони" <"Посолонь" — мифологическая обработка детских игр, обрядов и цикла сказок. — М. Б.>. Московский психиатр доктор Певзнер затеял "Посолонью" вернуть душевный покой у одной здравомыслящей, впавшей в "изумление ума": на нее напала тоска, перед ней копошились и мучили ее чудища. По предписанию доктора она должна была сделать куклы упоминаемых в Посолони сверхъестественных существ. За несколько месяцев увлекательной работы образы Посолони обернулись в чудища-куклы. Видения, мучившие больную, ушли, и тоска рассеялась. С игрушек сделана была копия, и со стены перед моим столом глянул — весь мир "Посолони" (Н. К о д р я н с к а я, с. 119).

Нетрудно заметить, что между излечением больной д-ром Певзнером, который использовал "Посолонь" в качестве "пособия" для психоанализа, и отношением Ремизова к своему творчеству существует определенная аналогия.

²⁹ Одного из группы лейтмотивов, выделенных нами в ходе анализа произведений Ремизова преимущественно дореволюционного периода.

плеоназм "курносый нос": "на петушке ворот, крутя курносым носом <...> затейливо Кикимора уселась" (VI, 56) и своеобразное "оживление" фразеологизма "натянуть нос" (т.е. обмануть) введением указанного плеоназма — отсюда: "Ловко привели они Зайку и носили ей натянули курносенький" (VI, 124). С присущей ему языковой изобретательностью Ремизов вводит в "описание носа" неологизм "курнопятка" (рассказы "Мурка", "Зайка", роман "Пруд"), значение которого комически расширявается как "курносая пятка" (IV, 57), диалектизм "курнофейка"³⁰.

Традиционный в литературе антропоморфный образ смерти — "безносая (реже: курносая) старуха" обыгран в соответствии с этим мотивом в образе старухи "курносой, зубатой, голой" (V, 143).

Примеры развития этого мотива в тексте "невдуманных" снов: совершается некий мистический обряд: "А он <"К., мой знакомый музыкант и сочинитель". — М. Б.> обертывается ко мне и, притрогиваясь носом к моему носу, говорит: — Надо вот так, как целуются офинксы" (III, 34); сцена разоблачения короля, у которого нос "в виде серебряного серпа": "— У этого короля, Наполеона, нос приставной!" (III, 31–32)³¹.

Пример каламбурного обыгрывания мотива "нос" — сон "В носу"³²: "А я говорю ему <"члену первой Гос. Думы Ж." — М. Б.>: — Как же так, столько ждали вы меня и ничего не заметили: вы знаете, в носу³³ курить нельзя. — Нельзя? — удивился мой гость, — почему же внизу не курят? — В носу, —

³⁰ См.: Вл. Д а л ь. Толковый словарь. Т. II, М., 1956, с. 166: "курнофей" м. Влгд. "Курносый человек". Вологодское происхождение слова "курнофей" особенно интересно в связи с биографией Ремизова (ссылка в Вологду в начале века).

³¹ Ср. в повести "Неуемный бубен": "— Эх, ты, генеральский нос! — кто-то пискнул из пишущей машины" (I, 57).

³² Часто у Ремизова названия произведений (глав произведений) представляют собой лейтмотивную "формулу".

³³ Лейтмотивная "формула" часто выделяется у Ремизова графически (курсив, разрядка).

поправил я, - нельзя"³⁴.

Примеры развития этого мотива в текстах "литературных" снов: Стратилатову (герою повести "Неумный бубен"), который "не без таинственности и с видимым удовольствием указывал на это место, как сам любил выражаться, - на свой длинный нос, который за три версты увидишь" (I, 24-25), снится кошмарный сон: его "чудесный" нос деформируется (I, 36-37). Старику Ключкову ("Часы") в бреду является "курносый бесенок" (II, 145), а мальчику Косте ("Часы") - черт "Носатый".

Вообще, своих мифологических персонажей Ремизов обильно наделяет всевозможными носами. В качестве примера приведем только тех "демонов", в именах которых описание носа присутствует постоянно: "Долгоносик" (VI, 153), "Боли-бошка", - "востренький носик" (VI, 239), "Окаяшка-птичий нос" (VI, 170) и, наконец, страшное чудовище "Носатая птица" ("Морщинка")³⁵.

Используя портретный лейтмотив, благодаря которому какая-либо деталь внешнего облика героя ("нос", в рассматриваемых здесь примерах) постепенно обретает психологическую характерность, Ремизов довольно часто вводит образ по типу метонимии. Так, например, "нос в конском волосе" (нос героя романа "Крестовые сестры" Горбачева) предваряет или полностью замещает повествование о появлении самого героя: "Из угла показался волосатый горбачевский с конским волосом нос" (V, 34, 74)³⁶.

х х

х

³⁴ А. М. Ремизов. Весеннее порошье. Пг., 1915, с. 286.

³⁵ Нарочито-наивное, детское представление о клюве, как о "птичьем носе", присутствует еще в тексте одного сна (III, 209) и в рассказе "Ремез - первая пташка" (VI, 64).

³⁶ Здесь повтор признака выступает как память о целом.

Н. Кодрянская вспоминает: "В простенке комнаты комод, памятный Ремизову на всю жизнь. Когда ему было два года, он упал с него на железную игрушечную печку и сломал себе переносицу. Ремизов считал себя потом всю жизнь "изуродованным"³⁷. В словесных портретах Ремизова, в карикатурах и дружеских шаржах³⁸ современники особенно охотно подчеркивают эту характерную черту внешности писателя - его курносость.

В автобиографическом романе "Пруд" читаем: "Бабушка, а также нянька Прасковья любят вспоминать, как Колю покарал Бог, - сделал его курносим. Но Коля и сам <...> помнит, как упал он с комода на игрушечную жестяную печку <...> Только с того дня, как переломил себе нос, начался его первый день, и словно впервые у него открылись глаза" (IV, 39). Когда Коля выводит старших из себя, его ругают "уродиной" (IV, 57, 71), грозят, что он останется "курносим до скончания веков" (IV, 69)³⁹.

Роман "Часы" начинается с рассказа о том, как дразнят мальчика Костю: " - Костя, почему у тебя нос кривой?"⁴⁰. "Проклятая печать - торчащий на сторону нос не давал ему покоя" (II, 15). Это озлобляет героя, доводит его до мысли: "Зачем ему жить? Зачем вообще жить с кривым носом?" (II, 84). О другом, "ушибленном жизнью" герое, говорится: "Сознание своего уродства сжимало его, стесняло до смехотворности <...> В детстве его дразнили. А впоследствии нередко на улице какой-нибудь прохожий так, зря, пускал ему вслед обидную остроту" (III, 70).

Лейтмотив "уродливая внешность" (шире: "ущербность" героя), проходящий сквозь все творчество Ремизова, возникает

³⁷ Н. Кодрянская, с. 70. Интересно, что последнее слово взято в кавычки, т.е. "изуродованный" - выражение самого Ремизова.

³⁸ См., напр., Влад. Книжн. Ремизов в карикатурах. - "Вестник литературы", 1910, I/II.

³⁹ В образе Коли Ремизов изобразил себя.

⁴⁰ А. М. Ремизов. Часы. Пб., 1908, с. II.

из идентификации личности автора (крайне болезненно переживавшего свою "изуродованность") и "личности" персонажа.

В тексте сна "Двойник" появляется своеобразный двойник-антипод Ремизова: "Ну ничуть он не походил на меня: он был высокий, острелиций, с впалыми щеками и хиными орлиным носом" (Ш, 180). Если доверять утверждениям Ремизова, что он "не выдумал" сна, а "только записал", то возможна трактовка этого сна, как сна-компенсации.

В рассказе "Ремез — первая пташка" Ремизов дает свою мифологическую родословную. Личность Ремизова символически воплощена им в этом мифическом существе — птице Ремезе: "нос у ней — другого такого не найти у птиц" (IV, 158), "и большая певунья: голос не великий, маленький, только что для детей" (VI, 159)⁴¹.

Мотив "нос" имеет и цитатные вариации. В романе "Часы" читаем о том, как Костя "вдруг широко разинув рот, хап! — и закусил ее сахарновыточенный фарфоровый носик" (II, 136)⁴². В рассказе "Медведишка": — "Дядя вон погладил твоего медведишку, а он его за нос и цап!" (VI, 90). В романе "Пруд": "а носик ты ей все-таки перекусил" (IV, 53). В романе "Крестовне сестры": "сгреб его Еркин да на землю, ущемил, придалвил коленкой, хапнул и откусил нос, а случившийся тут же на дворе губернаторский пес Ревизор откушенный <...> нос съел" (V, 129).

Мотив "откусывание-перекусывание носа" возможно восходит к определенным текстам: "Гоголя ("Нос") и Достоевского ("Бесы": ухо, укушенное Ставрогиним в доме у губернатора)⁴³.

⁴¹ "Фамилия моя происходит от колыдной <...> птицы ремеза, а не от глагола" — пишет А.М. Ремизов в автобиографии (Литературная Россия. Сборник современной русской прозы, Т. I, с. 27).

⁴² Описание "носика" Лидочки дословно повторяется в тексте дважды.

⁴³ В примере из романа "Крестовне сестры" мы, вероятно, даже имеем косвенную отсылку к Гоголю — "губернаторский пес Ревизор".

Таким образом, объект творчества ограничен личностью, "я" писателя, а в памяти (в силу ее дискретности) запечатлеваются только наиболее значительные переживания и события жизни писателя (напр., первый запомнившийся эпизод — "сломал переносицу"). Воспоминания автобиографического характера, постоянно "воскрешаясь" и концентрируясь в "игре" и "снах" (запись которых — тоже проявление игрового жизнеощущения), лейтмотивно проходят сквозь все творчество Ремизова, причем, лейтмотивные образы и ситуации в ходе их игрового развития и переплетения могут приобретать характер литературных реминисценций (см. выше о цитатных вариациях мотива "нос").

Таким образом, лейтмотивность у Ремизова является не только следствием "симфонической" организации его прозы. На другом полюсе размышлений о ее природе мы вынуждены обратиться к "мифологизированному биографизму" художественного метода писателя.

ТРЕХСТОПНЫЙ ЯМБ Д. САМОЙЛОВА

В. Руднев

1. Постановка проблемы: Стих Д. Самойлова (его метрика, ритмика, строфика, рифма, стилистика) уже был предметом исследования, но только — в общей совокупности материала в связи с изучением теории и истории русского стиха в ра-

ботах В.С. Баевского и М.Л. Гаспарова¹. Мы намерены предпринять специальное, монографическое исследование стиховой системы поэта в целом. Настоящие заметки – первый фрагмент этого замысла. Они посвящены анализу ритмических особенностей трехстопного ямба (ЯЗ). Этот размер стал очень заметным явлением в метрическом репертуаре русских поэтов XX века, в то время как в поэзии XVIII–XIX вв. употребление ЯЗ было гораздо более ограниченным и, главное, – замкнутым в довольно узкие рамки экспрессивно-жанровой и стилистической традиции². Указанные два аспекта – количественный и качественный – описания ЯЗ представляют несомненный как историко-стиховой, так и жанрово-стилистический интерес.

2. Материал. Трехстопноямбические тексты взяты из следующих сборников Д. Самойлова: Ближние страны. М., "Советский писатель", 1958, с. 52; Дни. М., "Советский писатель", 1970, с. 5–6, 51, 62; Волна и камень. М., "Советский писатель", 1974, с. 3, 7, 44, 81–100. Всего 8 текстов, 661 строка. В качестве сравнительного материала обследован ЯЗ Блока, Мандельштама, Цветаевой, Ахматовой, Пастернака, Мартынова и Винокурова: А.А. Блок. Собр. соч. в 8 тт. М.–Л., ГИХЛ, 1960–63, т. I, с. 445, 482, 504, 505; т. 2, с. 139, 230, 332, 136; т. 3, с. 179, 209, 367. Всего 11 текстов, 208 строк. О. Мандельштам. Стихотворения, Л., "Советский писатель", 1973, с. 89, 123, 154, 199, 206, 210. Всего 6 текстов, 108 строк. Марина Цветаева. Избран-

¹ См.: Баевский В.С.: 1) Стих русской советской поэзии. Пособие для слушателей спецкурса. Смоленск, 1972; 2) Типология стиха русской лирической поэзии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Тарту, 1974; Гаспаров М.Л.: 1) Ямб и хорей советских поэтов и проблема эволюции русского стиха. – "Вопросы языкознания", 1967, № 3; 2) Современный русский стих. М., 1974.

² См.: Гаспаров М.Л. Современный русский стих, с. 54, табл. 3–3а; об этом же отчасти см.: Руднев П.А. Метр и смысл. – В кн.: *Metryka slowianska*. Wrocław, 1971.

ные произведения. М.–Л., "Советский писатель", 1965, с. 166, 216, 217, 296, 316, 333, 336. Всего 7 текстов, 218 строк. Анна Ахматова. Избранное. М., "Художественная литература", 1974, с. 39, 61, 131, 158, 347, 361, 454. Всего 7 текстов, 92 строки. Борис Пастернак. Стихотворения и поэмы. М.–Л., "Советский писатель", 1965, с. 89, 90, 116, 121, 150, 320, 385, 387–395, 398, 442, 451, 462, 471, 516, 550. Всего 27 текстов, 519 строк. Леонид Мартынов. Стихи разных лет. М., "Молодая гвардия", 1972, с. 59, 66, 125, 130, 196. Всего 5 текстов, 165 строк. Евгений Винокуров. Стихотворения. М., "Художественная литература", 1964, с. 37, 102, 136, 219. Всего 4 текста, 180 строк. Данные по ЯЗ поэтов XVIII–XIX вв. извлечены из книги и статьи К.Ф. Тарановского³.

3. Краткий обзор ритмики ЯЗ русских поэтов XVII–XX вв. (см. табл. I). ЯЗ имеет четыре ритмических формы (примеры – из Самойлова):

I	∪	/	∪	/	∪	/	(∪)	Давай поедem в город
II	∪	–	∪	/	∪	/	(∪)	И повисал, светясь
III	∪	/	∪	–	∪	/	(∪)	Прекрасные поляны
IV	∪	–	∪	–	∪	/	(∪)	Что и не замечаешь ⁴ .

Каждая из четырех ритмических форм классифицируется на словораздельные вариации (их по соображениям, связанным

³ См.: Кирил Тарановский. 1) Руски дводелни ритмови, I–II. Белград, 1953, табл. У; 2) О ритмической структуре русских двусложных размеров. В кн.: Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти акад. В.В. Виноградова. Л., 1971.

⁴ Единственное (в нашем материале) исключение из этой схемы наблюдаем в стихотворении М. Цветаевой "Читатели газет":

Кача – "живет с сестрой" –
ются – "убил отца!" –
Качаются – тщетоЙ
Накачиваются.

(Подчеркнуто мной – В. Р.)

Схема последнего стиха : ∪ / ∪ – ∪ –

с экзотической места, описывать не будем)⁵.

В ЯЗ Тредиаковского и Ломоносова наблюдаются следующие различия: у первого зафиксирована большая встречаемость II ритмической формы и, соответственно, - возрастание ударности II икта и средней ударности иктов в целом. Такое же сочетание форм - у Державина и в несколько модифицированном виде (т.е. с повышением, наряду со II, III формы и, соответственно, - с понижением средней ударности иктов) - у Вяземского. Остальные поэты XIX в. поддерживают тенденцию Ломоносова. Однако здесь, наоборот, повышается I форма и, соответственно, - средняя ударность иктов. В поэзии XX в. обнаружены оба ритмических типа. Блок придерживается традиционной для XIX в. тенденции. Мандельштам возрождает тенденцию к усилению II икта в том виде, в каком она существовала у одинокого в XIX в. Вяземского (т.е., с повышенной встречаемостью III формы). Постепенно к середине века обе тенденции сближаются друг с другом, однако с уклоном ко второй (см., например, ритм Мартинова и Винокурова).

Выводы: Непопулярность в XIX в. II ритмического типа объясняется тенденцией двусложников XIX в. к альтернирующему ритму⁶. В XX веке ритм двусложных метров "архаизуется" (выражение М.Л. Гаспарова)⁷ поэтами, желающими его разнообразить. Когда же ЯЗ "прижился" в стихосложении XX в., то в такой архаизации, видимо, отпала необходимость. Дальнейшее изучение ЯЗ других советских поэтов уточнит и скорректирует это предположительное заключение.

4. Ритмика ЯЗ Д. Самойлова. (См. табл. 1-3). При общем под-

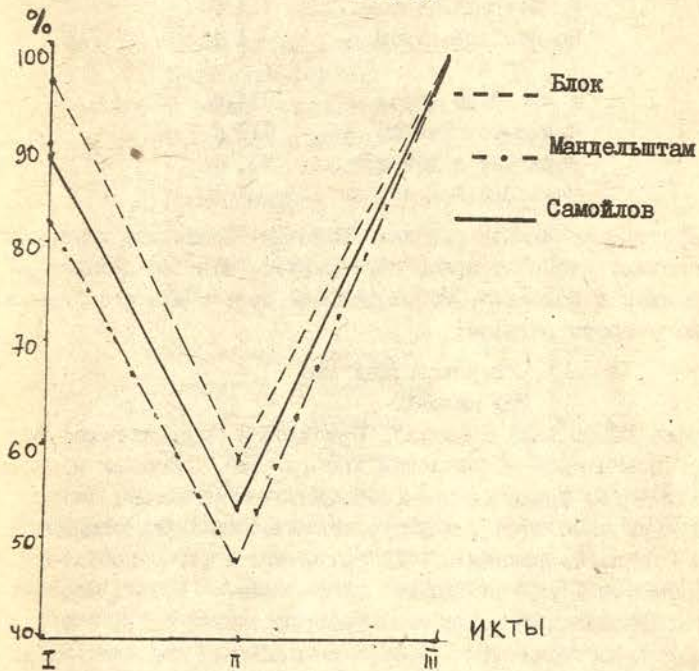
⁵ Образцовое описание и анализ ритмических форм и слово-раздельных вариаций ЯЗ см.: Рейсер С.А. Словарь трех-стопного ямба поэмы Некрасова "Кому на Руси жить хорошо". - Уч. зап. Тартуского университета, вып. 236. Тарту, 1969.

⁶ Под альтернирующим ритмом здесь понимается акцентная диссимилиация стоп двусложников.

⁷ См.: Гаспаров М.Л. Современный русский стих, с. 92-94.

счете ритмических форм ЯЗ Самойлова видно, что их соотношение как раз отражает сближение двух ритмических тенденций, характерное для поэзии середины XX в. Встречаемость I и III ритмических форм - 44,9 и 43,7%. Частота употребления II формы - 10,7%. Промежуточное положение такого ритма можно показать на графике распределения ударений на иктах:

Рис. 1.



Нечто иное наблюдается при дифференцированном подсчете по ритмике ЯЗ лирики и поэмы "Последние каникулы". Ритм ЯЗ лирики дает I ритмический тип: при равномерном повышении встречаемости I и III форм резко понижается частота II - 4,9%, т.е. здесь налицо использование тра-

диционного альтернирующего ритма. Например:

То осень птицы легче	I ф.
Опустится на плечи	III ф.
Осиновым листом...	III ф.
Но это всё потом.	I ф.

И графика пейзажей,	III ф.
Изображённых сажей	II ф.
На воздухе пустом...	III ф.
Но это всё потом.	I ф.

А что было вначале?	III ф.
Какие-то печали,	III ф.
Вошедшие в мой дом...	III ф.
Нет! Это всё потом!	I ф.

Переходя к анализу ритмики ЯЗ поэмы "Последние каникулы", заметим, что поэт прямо декларирует, подобно Пушкину в "Домике в Коломне", использование нового для его лирического эпоса размера:

Четырёхстопный ямб
Мне надоел.

Кроме "Последних каникул", Самойловым опубликованы еще три поэмы иной метрической конструкции. Создавая в своем творчестве традицию трехстопноямбической поэмы, поэт, видимо, заботится и о чисто ритмической маркированности ее стиха. Встречаемость II ритмической формы достигает в ее тексте 16,7% (в лирике, напомним, - 4,9%). Соответственно понижаются частоты употребления I и III форм, правда, незначительно - 42,5 и 40,2%. На наш взгляд, выбор такого ритма не случаен и потому, что интонационно текст поэмы ориентирован на разговорный подтип говорного стиха (по классификации В.Е. Холшевникова)⁸ или просто

⁸ См.: Холшевников В.Е. Основы стиховедения. Русское стихосложение. Л., 1972 (гл. IV).

на говорной тип (по классификации Б.М. Эйхенбаума)⁹.

Диалогический строй и обилие стиховых переносов - прямое свидетельство этому. В качестве примера демонстрации ритмики поэмы возьмем первый фрагмент ее текста:

Четырёхстопный ямб	II ф.
Мне надоел. Другьям	II ф.
Я подарю трехстопный,	II ф.
Он много расторопней...	III ф.

В нем стопы словно стопки-	I ф.
И не идут колом.	II ф.
И рифмы словно пробки	I ф.
В графине удалом.	III ф.

Настоянный на корках	III ф.
Лимонных и иных,	III ф.
Он цвет моих восторгов	I ф.
Впитал, трехстопный стих.	I ф.

И все стихотворенья	III ф.
Цветет средь бела дня	I ф.
Бесплотной сиренью	III ф.
Спиртового огня...	III ф.

Пример наглядно показывает, как в начале поэмы и в начале фрагмента отчетливо вбивается новый, еще не привычный для Самойлова ритмический импульс ЯЗ.

Подсчет словораздельных вариаций по обоим параметрам (лирика и поэмы) дает примерно одинаковые результаты. Наиболее употребительны I вариация I ритмической формы ("На мне они висят") и II вариация III формы ("Преславный Ниренберг"). При этом общая статистика словоразделов показывает, что в ЯЗ поэмы значительно больше мужских словоразделов, чем в ЯЗ лирики. И напротив - меньше жен-

⁹ См.: Эйхенбаум Б. О поэзии. Л., 1969 (разд. III).

ских и особенно дактилических. Можно предположить, что обилие мужских словоразделов в поэме как бы подчеркивают метр, тем самым компенсируя тенденцию ее речевой структуры к прозаизации, выявленную нами при анализе ритмических форм.

5. Заключение. 1) ЯЗ Самойлова возрождает различия между двумя ритмическими типами, определившиеся в ритмике русского ЯЗ эпохи Тредиаковского-Державина, правда, в несколько трансформированном виде, ибо для обоих типов в ЯЗ Самойлова не играет существенной роли соотношение I и III ритмических форм. Релевантно лишь основное различие между типами: низкая/высокая отягченность II икта, т.е. оппозиция:альтернирующий/не-альтернирующий ритм.
- 2) Самойлов закрепляет I тип за лирикой, II - за поэмой. При этом важно, что описанный нами II ритмический тип по частотам ритмических форм приближается к построенной К.Ф. Тарановским на материале художественной прозы речевой модели ЯЗ (см. табл. 1).
- 3) Обилие мужских словоразделов в ритмике поэмы подчеркивает ее метр, компенсируя тенденцию к прозаизации.
- 4) Трудно сказать, является ли Самойлов пионером в области подобной жанрово-стилистической детерминации ритма ЯЗ, но сам факт закрепленности определенной ритмической конструкции за определенным жанром сомнений как будто не вызывает.

Дальнейшее исследование ритмики поэзии Д. Самойлова мы намерены осуществить с учетом новейшей и более точной, чем использованная в данной работе, методики В.С. Баевского¹⁰.

Материал по Ломоносову-Мей (№№ 1-15) и цифры по теоретическому ЯЗ и случайному ЯЗ - извлечены из работ К.Ф. Тарановского (см. примеч. 3).

¹⁰ Баевский В.С., Осипова Л.Я. Исследование стихотворного ритма с использованием ЭВМ. - В кн.: Структурная и математическая лингвистика. 2. Киев, 1974.

Таблица 1
Ритмические формы и средняя отягченность иктов в ЯЗ

	Ритмическ. формы				Ударн. иктов			Ср. уд. к-во иктов	К-во строк
	I	II	III	IV	I	II	III		
1. Ломоносов	40,8	4,2	55,0	-	98,5	45,0	100	80,3	120
2. Тредиаковский	46,7	9,3	43,0	0,7	90,0	56,3	100	82,0	300
3. Богданович	58,9	1,5	39,6	-	98,5	60,4	100	82,1	195
4. Николев	58,5	-	41,5	-	100	58,5	100	86,1	147
5. Державин									
1787-97	48,7	9,3	42,6	-	92,9	58,0	100	84,0	364
6. 1800-09	52,0	7,1	40,9	-	90,7	59,1	100	82,9	618
7. Батюшков	38,5	1,5	60,0	-	98,5	40,0	100	79,5	462
8. Жуковский	41,2	3,4	55,4	-	96,6	44,6	100	80,4	679
9. Пушкин 1814	39,4	2,0	58,6	-	98,0	41,4	100	79,8	549
10. 1815	41,5	-	56,5	-	100	41,5	100	80,5	316
11. 1816	42,4	1,1	56,5	-	98,9	43,5	100	80,8	278
12. Вяземский	31,6	8,1	60,3	-	91,9	39,7	100	77,2	345
13. Никитин	46,3	5,6	48,1	-	94,4	51,9	100	82,1	268
14. А. Толстой	57,3	6,3	36,1	0,3	93,4	63,6	100	85,7	332
15. Мей	48,2	4,7	47,1	-	95,0	52,9	100	82,7	792
16. Блок	52,9	4,8	42,3	-	95,2	57,7	100	84,3	208
17. Мандельштам	30,6	8,5	50,9	-	81,6	49,0	100	76,9	108
18. Цветаева	30,4	13,3	55,8	0,5	85,2	43,4	100	76,2	217
19. Ахматова	47,8	6,6	45,6	-	93,5	54,3	100	82,6	92
20. Пастернак	45,7	10,4	43,7	0,2	89,4	56,1	100	81,9	519
21. Мартынов	39,4	14,5	46,1	-	85,4	54,0	100	79,8	165
22. Винокуров	45,1	8,3	46,6	-	91,6	53,4	100	81,7	180
23. Самойлов (лирика)	47,2	4,9	47,2	0,7	94,4	52,2	100	82,2	144
24. "Посл. кан"	42,5	16,7	40,2	0,6	83,2	59,2	100	80,8	517
25. Самойлов в ср.	44,9	10,7	43,7	0,7	88,6	55,6	100	81,4	661
26. Теоретич. ЯЗ	24,9	15,7	57,8	1,6	82,7	40,6	100	74,4	-
27. Случайн. ЯЗ	30,7	16,0	52,9	0,4	83,6	46,6	100	76,7	-

Материал по Ломоносову - Мей (№№ 1-15) и цифры по теоретическому ЯЗ и случайному ЯЗ извлечены из работ К.Ф. Тарановского (см. примеч. 3).

Таблица 2

Словораздельные вариации ЯЗ Д. Самойлова

Ритмическ. формы	I'				II			III			IV	
	1	2	3	4	1	2	1	2	3	4	1	
Лирика	17,4	10,4	9,0	10,4	2,1	2,0	5,6	20,8	17,3	3,5	0,7	
"Последн. каник."	17,5	8,7	8,6	7,7	9,7	7,0	7,7	17,2	12,8	2,5	0,6	
В среднем	17,8	9,1	8,6	8,3	8,1	6,1	7,3	18,2	14,0	1,9	0,6	

Таблица 3

Словоразделы ЯЗ Д. Самойлова

Словоразделы	М	Ж	Д(ГД)	Всего
Лирика	34,8	43,7	21,5	100,0
"Последние каникулы"	43,5	40,0	15,9	100,0
В среднем	39,2	42,1	18,7	100,0

"СФЕРИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА" ПЕТРОВА-ВОДКИНА
И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА
ИКОНИЧЕСКОГО ТЕКСТА

С. Д а н и э л ь

0.0. С появлением в печати известной статьи П.А. Флоренского, работ Л.Ф. Жегина и Б.А. Успенского¹ интерес к исследованию перспективы в искусстве - в различных ее вариантах - значительно вырос. Привилегированное положение в качестве объекта анализа заняла так называемая "обратная перспектива" (ОП), а ее сопоставление с системой "прямой перспективы" (ПП) стало своего рода осью теоретических дискуссий внутри данной проблемы.

Сложившаяся ситуация представляется нам закономерной. Согласно традиционным представлениям ПП является н о р м о й - в смысле адекватного отображения реального пространства на изобразительную плоскость. В связи с вызывающими аномалиями ОП исследование этой системы приобретает особую информационную ценность.

Уже П.А. Флоренский с исключительной ясностью показал п р и н ц и п и а л ь н у ю о т н о с и т е л ь н о с т ь

¹ См.: П.А. Флоренский, Обратная перспектива. - Труды по знаковым системам, Ш. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 198. Тарту, 1967; Л.Ф. Жегин, Язык живописного произведения (Условность древнего искусства), М., 1970; здесь же - библиография предшествующих книге работ Л.Ф. Жегина (см. вступительную статью, с. 7); Б.А. Успенский, К исследованию языка древней живописи. - В кн.: Л.Ф. Жегин, Язык живописного произведения (Условность древнего искусства); его же, О семиотике иконы. - Труды по знаковым системам, У. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 284. Тарту, 1971; и др.

перспективной нормы в искусстве². Поскольку системы III и ОП являются "формулами" искусства автономных культур (субкультур), постольку они должны рассматриваться как равноправные.

"Сферическая перспектива" (СП) Петрова-Водкина, как продукт индивидуального творчества, не может быть поставлена в один ряд с системами III и ОП. Однако этот феномен способен возбудить острый теоретический интерес уже по одной той причине, что не имеет себе аналогий в живописи (по крайней мере, русской) XX столетия. С другой стороны, анализ специфических особенностей СП позволяет затронуть ряд вопросов, от решения которых во многом зависит дальнейшее развитие семиотики иконоических искусств.

О.Т. Несмотря на достаточно четкую выраженность специфических форм пространственной организации в произведениях Петрова-Водкина, несмотря на существование разнообразных источников, могущих послужить основой для экспли-

² "В самом ли деле, перспектива (III - С. Д.), как на то притязают ее сторонники, выражает природу вещей и потому должна всегда и везде быть рассматриваемая как безусловная предпосылка художественной правдивости? Или же это есть только схема, и притом одна из возможных схем изобразительности, соответствующая не мировосприятию в целом, а лишь одному из возможных истолкований мира, связанному с вполне определенным жизненным и жизнепониманием? Или еще: есть ли перспектива, перспективный образ мира, перспективное истолкование мира - естественной, из существа его вытекающий образ, истинное слово мира, или же это - только особая орфография, одна из многих конструкций, характерная для создавших ее..." (П.А. Флоренский, Обратная перспектива, с. 384). Ср. также: А.В. Бакушинский, Линейная перспектива в искусстве и зрительном восприятии реального пространства. - "Искусство", 1923, № 1.

кации СП³, проблема таковой до настоящего времени остается открытой. Выдвигались лишь самые общие положения, дополняемые фрагментарным рассмотрением отдельных произведений и ссылками на соответствующие высказывания художника. Однако, удивление вызывает не столько тот факт, что вопрос о СП до сих пор не стал предметом специальной искусствоведческой студии, сколько ставшее общим определение СП как "системы", не подкрепляемой необходимой аргументацией. Так, В.И. Костин, автор наиболее обширного исследования о Петрове-Водкине⁴, пишет: "Свой способ (перспективного изображения - С. Д.) Петров-Водкин объединил в системе (разрядка наша - С. Д.), условно названной им "сферической", или "наклонной" перспективой"⁵. Л.В. Мочалов пишет: "Из отклонений от геометрически правильной "нормы" он (Петров-Водкин - С. Д.) выводит свою систему (разрядка наша - С. Д.)..."⁶. Примеры подобного рода легко умножить. При этом ни процитированные авторы, ни их коллеги, в разное время обращавшиеся к творчеству Петрова-Водкина, не идут, насколько нам известно, дальше самого слова "система", избегая развернутых доказательств теоретического порядка.

³ См., например: К.С. Петров-Водкин - Наука видеть. - ЦГАЛИ, ф. 2010, оп. 1, ед. хр. 102; его же, Проблема движения. - ЦГАЛИ, ф. 2010, оп. 1, ед. хр. 104; его же, Письма о живописи и об искусстве вообще. - ЦГАЛИ, ф. 2010, оп. 1, ед. хр. 105; его же, Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия, Л., 1970; Стеннограмма вечера, посвященного встрече с художником Петровым-Водкиным 9 декабря 1936 г. - Архив Академии художеств, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 906; М.Ф. Петрова-Водкина. Воспоминания о К.С. Петрове-Водкине. - ЦГАЛИ, ф. 2010, оп. 2, ед. хр. 57; Л.А. Рончевская, Воспоминания о К.С. Петрове-Водкине. - Архив Академии художеств, ф. 48, оп. 1, ед. хр. 11; и др.

⁴ См.: В.И. Костин, К.С. Петров-Водкин, М., 1966. Книга содержит подробную библиографию работ о Петрове-Водкине. В дальнейшем: В.И. Костин.

⁵ В.И. Костин, с. 88.

⁶ См.: Л.В. Мочалов, Петров-Водкин, Л., 1971, с. 14.

Системный характер СП остается нераскрытым, а вместе с тем растворяется в неопределенности ее специфическое художественное значение⁷.

Задача настоящей статьи как раз и заключается в том, чтобы выявить системность пространственной организации изображения у Петрова-Водкина, определить художественную функцию и значение СП.

1.0. В предлагаемом опыте экспликации СП мы опирались в основном на сами художественные тексты, отводя источникам другого рода второстепенную роль. Результатом отбора явилась группа живописных и графических произведений, охватывающая тот период творчества Петрова-Водкина, на протяжении которого принципы СП получили наиболее отчетливую выраженность: "Полдень. Лето" (1971) - "В поле" (1920), "Над обрывом" (1920) - "Смерть комиссара" (1928) - "Весна" (1935)⁸.

Мы не будем подробно анализировать каждое из названных произведений, а попытаемся на их основе выявить инвариантные черты пространственной организации изображения, которые, в свою очередь, образуют базу для синтеза некоторого абстрактного текста-модели СП. Таким образом, наше описание СП не свободно от известной идеализации, необходимо связанной с отвлечением от контекста.

1.1. СП в аспекте синтактики.

Уже чисто эмпирический подход к картине Петрова-Водкина

⁷ Следует все же сделать оговорку, касающуюся исследований Л.В. Мочалова. В опубликованном ранее цитированной выше работе очерке о Петрове-Водкине (см. кн.: Л. Мочалов, Неповторимость таланта, Л.-М., 1966) автор пытается выйти за пределы общих положений о СП и даже ставит вопрос о философском осмыслении системы Петрова-Водкина. Приходится сожалеть, что Л.В. Мочалов не сообщил большую строгость изложения своих чрезвычайно тонких наблюдений.

⁸ Все названные произведения, за исключением рисунка "В поле", находящегося в частном собрании, принадлежат коллекции Гос. Русского музея. Воспроизведение см., например: В.И. Костин, с. 65, 99, 131, 140, 141.

обнаруживает неоднородность ее пространства. Минувя второстепенные пространственные "фликтуации", укажем на принципиальное различие геометрий центра и периферии изображения⁹. Дадим описание этих субпространств, обозначив их символами С (центр) и Р (периферия).

С подчинено геометрии внешней поверхности сферы, ему приданы черты выпуклой сферической поверхности. Р подчиняется геометрии внутренней поверхности сферы, ему придаются черты вогнутой сферической поверхности. Как С, так и Р, представлены в виде сферических сегментов, однако С в большей степени замкнуто, нежели Р: первое как бы стремится стать шаром, второе - плоскостью. Иначе говоря, С можно назвать "замыкающимся пространством", а Р - "размыкающимся пространством"¹⁰.

Соответствие размеров изображаемых предметов геометрии сферы - в смысле их увеличения или уменьшения - является регулярным для обоих пространств. Соответственно, эффект их взаимодействия в поле изображения таков, что наибольший "радиус глубины" (термин Л.Ф. Жегина)¹¹ приходится на границу их раздела.

Еще одной регулярной характеристикой "сферической" организации пространства изображения является соответствие осей наклона предметов их геометрическому местоположению. С дан-

⁹ Из перечисленных выше произведений лишь первое, относящееся ко времени зарождения идеи СП, не вполне подчинено этой закономерности: оно обладает не одним, а несколькими автономными "центрами" и, с известной точки зрения, может трактоваться как синтез нескольких картин (см. об этом ниже).

¹⁰ Можно было бы сказать, что Р есть плоскость с чертами сферичности, или же представить это пространство как часть сферы, значительно превосходящей по своим размерам сферу С.

¹¹ См.: Л.Ф. Жегин, Язык живописного произведения, с. 67.

ной особенностью непосредственно связано второе название СП Петрова-Водкина - "наклонная перспектива"¹².

1.2. СП в аспекте прагматики

Описание структуры СП будет неизбежно страдать неполнотой, если ограничиться его статическим аспектом. Необходимо показать, как организованное указанным образом пространство изображения воздействует на зрителя.

Механизм воздействия СП рассчитан на динамику воспринимающего. Запрограммированный эффект с наибольшей силой реализуется в условиях движения по оси, перпендикулярной плоскости картины (приближение и удаление)¹³. При этом происходят определенные изменения в соотношении поля зрения и поля картины: в случае приближения это соотношение меняется, так сказать, в пользу картины - она выходит за границы визуального поля, превышает его; удаление дает результат противоположного характера. Это обстоятельство, равно присущее восприятию любого иконического текста, играет, однако, совершенно особую роль в восприятии картины Петрова-Водкина.

В процессе приближения к картине ее "сферически" организованное пространство приобретает стереоскопичность. Этот эффект связан с "поведением" описанных выше субпространств С и Р: выпуклая поверхность С, надвигаясь на зрителя, целиком заполняет поле зрения и вытесняет Р за

¹² На обороте одной рукописи Петрова-Водкина (О красоте - ЦГАЛИ, ф. 2010, оп. 1, ед. хр. 103) мы обнаружили схематические рисунки художника (л. 2, об.), вызывавшие соблазн отождествить их с моделью СП, подобной представленной выше. К сожалению, эти рисунки лишены пояснительных замечаний. Копия с одного из них приводится ниже (см. приложение к настоящей статье).

¹³ Естественным эквивалентом движению зрителя перед картиной служат обычные манипуляции с рисунком (приближение и удаление), когда он находится в руках у зрителя.

его предел¹⁴; при этом вытесняемая вогнутая поверхность Р "охватывает" зрителя со всех сторон. Так возникает эффект "вхождения" в картину.

Соответственно, удаление от картины, уравнивая до известной степени "права" С и Р в поле зрения, "оплощает" пространство изображения.

Организация пространства картины с учетом визуально-моторной активности воспринимающего¹⁵ несет далеко не формальный характер в творчестве Петрова-Водкина. Анализ функции СП может способствовать осмыслению общезстетической позиции художника.

"За мою долгую жизнь, - говорил Петров-Водкин, - я понял одно: создавая искусство, необходимо доводить его до такой степени, чтобы оно дорабатывалось зрителем, нужно дать зрителю возможность соучаствовать с вами в работе <здесь и дальше разрядка наша - С. Д.> <...> Если вы ввели зрителя в картину, то он должен доделывать, додумывать, досоздавать, быть соучастником

¹⁴ Точнее, следует говорить о вытеснении Р за границы так наз. "оперативного" поля зрения в область периферического зрения.

¹⁵ Ср. характерное высказывание Петрова-Водкина: "Я осматриваю картину так же, как ее потом зритель будет осматривать" (см.: Стенограмма вечера..., л. 22, об.). Хотя контекст данного высказывания свидетельствует о том, что речь идет прежде всего о динамике обзора картины, это никоим образом не снимает вопроса о движении самого зрителя. Более того, речь должна идти именно о комплексе визуальных и моторных компонентов активности воспринимающего.

в работе¹⁶.

Таким образом, по мысли Петрова-Водкина, обычный психофизиологический акт (акт восприятия) должен превратиться в акт со-творчества. Если художник в процессе творчества как бы "замещает" зрителя, то реализующая это "замещение" художественная структура, в свою очередь, создает условия, провоцирующие зрителя занять позиции художника. Тем самым между структурой картины и структурой восприятия устанавливается отношение взаимообусловленности, причем, важно здесь то, что это установление имеет не стихийный, а строго определенный, интенциональный характер.

Соответственно, значение в таком художественном тексте предстает не как *a priori* данное, ставшее, но как вновь рождаемое, возникающее, становящееся¹⁷.

¹⁶ См.: М.Я. Петрова-Водкина, Воспоминания..., л. 269.

Чрезвычайно интересно сопоставить процитированное высказывание Петрова-Водкина с отрывком известной статьи С.М. Эйзенштейна "Монтаж 1938": "Сила монтажа в том, что в творческий процесс включаются эмоции и разум зрителя. Зрителя заставляют проделывать тот же созидательный путь, которым прошел автор, создавая образ <здесь и дальше разрядка наша - С. Д.>. Зритель не только видит образные элементы произведения, но он и переживает динамический процесс возникновения и становления образа так, как переживал его автор" (см.: Сергей Эйзенштейн. Избранные произведения в шести томах, т. 2, М., 1964, с. 170). Мы воздержимся от более или менее пространных выводов из данного сопоставления, специально подчеркнув лишь то, что столь близкая аналогия рассуждению Петрова-Водкина не случайно обнаруживается именно на почве кинематографа.

¹⁷ Ср. С.М. Эйзенштейн. Монтаж 1938; а также дефиницию значения в визуальном искусстве, данную Т.А. Пасто (Тармо А. Пасто, Заметки о пространственном опыте в искусстве. - В кн.: Семиотика и искусствознание, М., 1972, с. 164-165).

1.3. Семантическая интерпретация СП

Во время беседы, происходившей на творческом вечере Петрова-Водкина в Академии художеств 9 декабря 1936 года, один из студентов обратился к художнику с вопросом: "Почему Вы изолированно пишете фон от фигуры, нет перекликивания фигуры с фоном?". Петров-Водкин запротестовал самым энергичным образом: "Ведь для меня фон - то же самое, что нос, глаза и т.д. Именно поэтому я больше всего воюю над фоном, для меня пространство есть один из главных рассказчиков моей картины <разрядка наша - С. Д.>"¹⁸.

Развернутый выше анализ синтактико-прагматических закономерностей СП составляет, на наш взгляд, достаточное основание для того, чтобы показать, как "сферически" организованное пространство реализует функцию "рассказчика" в картине Петрова-Водкина. Иначе говоря, речь идет о рассмотрении СП в плане семантики. Этот план рассмотрения диктует необходимость более широкого обращения к контексту.

Общим для перечисленных выше произведений является помещение главного объекта изображения (главного героя) в пространство С. Второстепенные объекты (действующие лица) помещаются в пространство Р. Таким образом, с позиции семантики возможна следующая переформулировка: С - "сфера объекта", Р - "сфера фона". Полярность геометрического пространства находится в строгом соответствии с полярностью пространства семантического¹⁹.

¹⁸ См.: Стенограмма вечера..., л. 29.

¹⁹ В этой связи следует особо сказать о картине "Полдень. Лето". Выше уже говорилось о наличии в ней нескольких автономных "центров" (см. прим. 9). По сути дела, мы встречаемся здесь с дроблением пространства С при сохранении единства пространства Р. При этом образуется несколько смысловых "полюсов", каждый из которых "выявляет" героя (крестьянина) в различные моменты его бытия. Это своего рода икона "крестьянина в житии". Заметим, что предложенное истолкование "Полдня" ни в чем не противоречит принятому среди исследователей творчеством Петрова-Водкина, а лишь несколько уточняет его (см., например: Л.В. Мочалов, Петров-Водкин; В.И. Костин и др.). Интереснейшее истолкование "Полдня" мы обнаружили в статье О.Д. Форш "О себе, Петрове-Водкине и Читателе", рукопись которой любезно предоставила нам исследователь творчества Форш А.В. Тамарченко. Обширные выдержки из этой статьи приведены во втором издании книги А.В. Тамарченко "Ольга Форш. Жизнь, личность, творчество" (Л., 1974, с. 271-291).

Наше рассуждение может существенно дополнить отрывок из автобиографической повести Петрова-Водкина, ставший почти хрестоматийным вследствие многократного цитирования: "Но теперь, здесь на холме, когда падал я наземь, предо мной мелькнуло совершенно новое впечатление от пейзажа, какого я еще никогда, кажется, не получал. <...> я увидел землю, как планету <здесь и дальше разрядка на на - С.Д.> <...> Очертя глазами весь горизонт, воспринимая его целиком, я оказался на отрезке шара, причем шара полого, с обратной вогнутостью, - я очутился как бы в чаше, накрытой трехчетвертьшарием небесного свода. Неожиданная, совершенно новая сферичность обняла меня на этом затоновском холме. Самое головокружительное по захвату было то, что земля оказалась не горизонтальной <...> и я сам не лежал, а как бы висел на земной стене"²⁰.

²⁰ См.: К. Петров-Водкин, Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия, с. 265. На наш взгляд, не представляет принципиальной важности то, насколько достоверно отточечное впечатление Петрова-Водкина. Действительно важно, как оно интерпретировано зрелым мастером со сложившимся мировоззрением и системой изобразительности. (Повесть "Пространство Эвклида" написана в самом начале 30-х годов и опубликована в 1932 году). Напомним глубокое замечание Р.Л. Грегори о том, что "мы не только верим тому, что видим, но до некоторой степени и видим то, во что верим" (Разумный глаз, М., 1972, с. 13). Эти слова - не просто "arte dictum", их следует рассматривать как формулировку психологического закона. Учитывая влияние последнего, мы склонны усмотреть в приведенном выше отрывке "видение" того, что составляло "веру" мастера. Ср. у Л.В. Мочалова: "... Петрову-Водкину хотелось увидеть в эмпирическом наблюдении подтверждение своей художественной "философии". И он, вероятно, внушил себе, что "увидел землю, как планету", истолковав свои чисто оптические впечатления, как "космическое открытие" (Неповторимость таланта, с. 64). Остается добавить, что ко времени написания повести принципы СП полностью сложились и были неоднократно реализованы Петровым-Водкиным в творческой практике.

Это чрезвычайно важно для истолкования семантики СП свидетельство художника приобретает еще большую ценность в связи с тем, что описанная ситуация с незначительными модификациями "воспроизводится" в целом ряде произведений Петрова-Водкина (ср. названную группу текстов). Основываясь на этом, можно внести значительные уточнения в предварительно данное определение семантики субпространств С и Р.

Р правомерно истолковать как знак (символ с чертами иконичности)²¹ земли-планеты. Смысл пользования этим знаком - в репрезентации всеобщности бытия. С репрезентирует фрагмент бытия. Мир представлен здесь одной из его "ипостасей". Такими "ипостасями" мирового целого в произведениях Петрова-Водкина выступают любовь ("Весна"), смерть ("Смерть комиссара") и т.д.

Правомерность предложенной интерпретации представляется очевидной, если принять указанное допущение о характере знака, т.е. встать на позицию символического истолкования. Однако, не исключена возможность иного допущения: рассмотренные знаки могут быть истолкованы как иконические (с чертами символа). Тогда семантика субпространств С и Р получит новую интерпретацию.

Подчеркнем еще раз, что герои картин Петрова-Водкина (связанных с использованием СП) не "висят на земной стене"²², - напротив, зона их действия выделяется в самостоятельное пространство - сферу (С, "сфера объекта"). Как правило, это поверхность земной возвышенности (холма, горы), решенная очень условно,

²¹ Вообще говоря, характер знака в настоящем случае плохо поддается определению. На затруднения такого рода недавно указывал Ю.К. Леконцев (К основаниям общей семиотики. - В кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 185).

²² За редким исключением, примером которого может служить картина "Первые шаги" (1925, Гос. Русский музей; воспроизведение см., например: В.И. Костин, с. 109).

схематически, почти лишенная каких-либо конкретных деталей²³. Такой может быть представлена земля с точки зрения "внешнего" ("космического") наблюдателя. Соответственно, объект (герой), помещаемый в это пространство, "вырастает" до гигантских размеров, будучи как бы "возведен" в степень планетарного воплощения²⁴. Тем самым значение одной из "ипостасей" бытия приобретает всеобщий характер. В этой связи можно говорить о взаимообмене семантических ролей С и Р. Отсюда, кстати, становится понятной детализация земной поверхности в периферическом пространстве изображения²⁵.

Описанная трансформация семантики пространств С и Р тесно связана с рассмотренным выше психофизиологическим эффектом "вхождения" в картину. Зрителю предоставлена возможность воспринять и осмыслить изображенное с двух различных позиций: "внешней" (макрокосм) и "внутренней" (микрокосм; космос героя). При этом не столько важна последовательность, в которой осуществляется смена данных позиций, сколько эффект их взаимодействия, т.е. напряжение, возникшее между смысловыми интерпретациями, соответствующими каждой позиции.

2. Если модели пространства, представленные в изобразительном искусстве различными перспективными системами, разделить на статические и динамические, то СП следует считать характернейшим образцом

²³ Напомним также о тенденции к замыканию С (см. 1.1).

²⁴ Ср. замечания, сделанные самим Петровым-Водкиным по поводу картины "Весна" (С тен о г р а м м а в е ч е р а . . . , л. 25). Ср. также эскизы к этой картине (ЦГАЛИ, ф. 2010, оп. 1, ед. хр. 79).

²⁵ В контексте последних рассуждений было бы чрезвычайно интересно рассмотреть примеры слияния "сферы объекта" с самым главным объектом изображения при сохранении специфических пространственных характеристик "сферы фона" (ср. рисунок "Голова юноши на фоне деревенского пейзажа", 1927, Частное собрание; воспроизведение см.: В.И. К о с т и н, с. 126).

последних. В этом смысле правомерно сближение СП с системой ОП. В обоих случаях можно говорить об "активном пространстве" изображения²⁶. Существует, однако, вполне уловимое различие между этими системами: если ОП р е з у л ь т и р у е т динамику воспринимающего субъекта, дает и т о г динамического освоения объекта изображения, то СП является прежде всего механизмом с т и м у л я ц и и зрительской активности.

3.1. Взаимопроекция структур изображения и перцептивного акта, показанная на примере анализа СП, очевидным образом демонстрирует тот факт, что иконический текст отнюдь не ограничен рамками самого изображения. Картина и зритель, понимаемый как субъект определенного ситуацией поведения²⁷, образуют два полюса, между которыми осуществляется развертывание текста.

3.2. Справедливо полагать, что определенным типам иконических структур соответствуют определенные типы поведения реципиента. На базе этого положения может быть построена типология текста в рамках изобразительного искусства как целого.

3.3. Вне анализа прагматических отношений мы имеем дело с текстом в "свернутом" (виртуальном) состоянии; соответственно, его анализ будет носить, по преимуществу, формальный характер. Прагматический аспект рассмотрения дает возможность построения а к т у а л ь н о й модели текста.

4. Искусствознание в подавляющем большинстве случаев лишь и м и т и р у е т изучение иконического текста в прагматическом аспекте. "Зритель", как правило, приписывается поток неупорядоченных эмоций автора (исследователя),

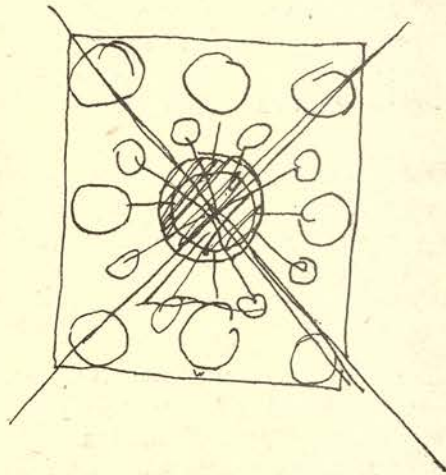
²⁶ Ср.: Л.Ф. Ж е г и н. Язык живописного произведения, с. 66.

²⁷ Мы рассматривали поведение зрителя лишь в психофизиологическом аспекте, что, конечно, очень сужает границы исследования прагматических отношений.

равно как и владение суммой сведений, почерпнутых последним в процессе освоения различного материала, связанного с анализируемым текстом. Выражения "зритель видит", "зритель со-знает" и подобные им на деле означают авторское видение, сознание и т.д.

Уточнение прагматического анализа, расширение сферы прагматических исследований и соответствующее корректирование принципов теоретического подхода к изучению иконического текста — одна из принципиально важных задач искусствознания, в том числе и структурно-семиотического, заслугой которого является новая постановка данной проблемы²⁸.

Приложение:



²⁸ См. указанные выше работы Л.Ф. Жегина, Б.А. Успенского и др.

О СУДЬБАХ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ У РУССКИХ СТАРООБРАДЦЕВ ЛАТГАЛИИ¹

А. Белоусов

Считается, что среди русских старообрядцев Латгалии (восточных районов Латвийской ССР) вплоть до конца XIX в. "широко распространенной формой брака был так наз. брак "уводом" (без свадебного обряда)"², когда девушка выходила замуж без согласия на то ее родителей. Материалы, собранные студентами Тартуского и Латвийского ун-тов в 1971-1973 гг. на территории Резекненского р-на (преимущественно к югу от ж.-д. линии Москва-Рига), свидетельствует о том, что и в XX в. брак "уводом"³ продолжал пользоваться большой популярностью.

Эту особенность семейно-бытового уклада латгальского старообрядчества пытаются объяснить "экономическими причинами". Утверждается, что, только благодаря им, брак "уводом" — из-

¹ Считаю своим долгом выразить глубокую признательность Т.С. Макашиной, В.М. Лотману и Б.А. Успенскому, чьи замечания и библиографические справки существенно помогли мне в работе над статьей.

² А.А. Заварина. Семья и семейный быт русского старообрядческого населения Латгалии во 2-й половине XIX и начале XX веков. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист.-наук. М., 1955, с. 8. В дальнейшем: А.А. Заварина.

³ Такое название этой формы брака представляет его с "позиции" жениха/супруга (ср.: Д. Ушаков. Сведения о некоторых поверьях и обычаях в Ростовском уезде Ярославской губ., извлеченные из "Словаря Ростовского говора" В. Волоцкого. — "Этнографическое обозрение", 1904, № 2, с. 166). Правда, сами информанты чаще всего говорят, что они "украли" невесту (причем "потерпевшей стороной" в большинстве случаев оказывались только родители девушки, потому что "кража" обычно совершалась по обоюдному согласию молодых людей). Информантками этот брак определяется как их тайный "уход" из родительского дома — ср. значение слова "уходом" (=тайком) в составленных М.Ф. Семеновой "Материалах для словаря русских говоров Латвийской ССР" (вып. 6. Рига, 1974, с. 77): "замуж та уходом вышла". Другие названия несанкционированного родителями брака нам в Латгалии не встречались (ср., однако: В. Краузе. Из скитаний по Латгалии. — "Слово", 6. Ш. 1928, № 794; брак "уводом" в Илукстском у. именуется "самокруткой" — ссылка автора статьи на П.И. Мельникова-Печерского обнаруживает источник этой терминологии).

вестный и в тех краях, выходцами из которых были предки местных русских старожилов ("имеются указания на случаи <здесь и далее в цитатах подчеркивается нами. - А. Б.> подобных браков у православного населения Псковской и Новгородской губерний") - стал заурядной формой заключения брака⁴. Тогда как "от религиозного учения старообрядцев-федосеевцев, отрицавших брак вообще", популярность брака "уводом", оказывается, не зависела⁵. Соображения А.А. Завариной кажутся нам не очень убедительными. Если все объяснять "экономическими причинами", то почему же, например, среди "семейских" старообрядцев в Забайкалье распространенность брака "убегом" отмечается только у беспоповцев⁶ (чьи условия жизни ничем не отличались от тех, в которых существовала местная поповщина)? Во всяком случае, по различным описаниям бытовой стороны старообрядчества заметно, что принадлежность какого-либо общества к беспоповскому согласию, исповедующему "безбрачие", немедленно отзывается высоким удельным весом в нем браков "уводом" и т.п. отступлений от обычного этикета заключения брака.

Вероучение латгальских старообрядцев-федосеевцев вовсе не отрицает брак "вообще" - "бракосовершения получить не возможно" лишь "за неимением священства и священников тайно совершителей"⁷. Поэтому "истинный" брак прекратился в беспоповщине, а на смену ему пришло всеобщее "девство". Желательное, но отнюдь не обязательное для христианина в нормальных условиях⁸, оно в атмосфере напряженного ожидания близкого "конца света" было провозглашено фундаментальным принципом жизнестроительства. От ревнителей "древлего благочестия" на-

⁴ См.: А.А. Заварина, с. 8.

⁵ Там же.

⁶ См.: А.А. Лебедева. Семья и семейный быт русских Забайкалья. В кн.: Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. II. Забайкалье. Новосибирск, 1975, с. 94.

⁷ См.: Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. Т. 1, М., 1864, с. 90.

⁸ Ср.: Мат. 19, 10-12; 1. Кор. 7, 25 и др.

стойчиво требовали "в целомудрии безженно жизнь провождать" и в связи с этим "спасительным" признавалось только "иноческое житие". Монастырь должен был стать нормальным бытовым укладом всей беспоповщины⁹.

Столь исключительный идеал был достижим лишь в особых условиях - сразу же за стенами "обителей" и "общежитств" по житейской необходимости воссоздавался семейный быт¹⁰. Однако с религиозно-церковной точки зрения невенчанный брак считается "беззаконием" - это твердо помнилось федосеевскими вероучителями, которые в лучшем случае относились к семейной жизни как к "блудодеянию". Подобно всякому "беззаконию", "сквернобрачие" объяснялось "вражим наветом"¹¹, а "преданные дьяволу" отступники не только исключались из церковной жизни, но и в быту тщательно изолировались от "христиан"¹². Лишь "распуст" (развод) возвращал "отступникам" полноправное положение в обществе. Так некогда "честная" семейная жизнь превратилась у федосеевцев в "беззаконное сожительство".

Отрицательное отношение федосеевской религиозно-бытовой доктрины к семейно-бытовому укладу изменило и привычные обстоятельства заключения брака. В нем под угрозой церковного отлучения запрещалось принимать участие родителям, обязанным

⁹ Ср. отражение этих представлений в историческом предании: "когда-то на Соловках в монастыре жил Федосей. Он, пожив там, решил, что монастырь можно ввести и у себя дома" (записано в д. Малые Кольки Тартуского р-на Эстонской ССР от Ионы Амелина, 1912 г. рожд., студентками ТГУ Л. Вороновой и В. Краснохиной в июле 1975 г.).

¹⁰ Ср. известие о том, что федосеевцы Дерптского уезда вскоре после разгрома "обителей" на Ряпиной мызе "жили с работницами, или женами невенчанными" - Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Св. Правит. Синода. Т. 1. СПб.; 1868, с. 661-662.

¹¹ По "Отеческим завещаниям", составленным, кажется, известным федосеевским деятелем начала XIX в. С.С. Гнусиным, - "христиане брачущиеся суть змеино гнездище, сатанино и бесов его прескверное дворище" (цит. по: И. Нильский, Семейная жизнь в русском расколе. Вып. 2. СПб., 1869, с. 95).

¹² См.: Сборник для истории старообрядчества..., с. 106.

оберегать детей от "сквернобрачия"¹³. Их отношение к любому возможному браку своих "сынов" и "дщерей" заведомо должно было быть отрицательным. Поэтому заключение брака стало сугубо частным делом молодых беспоповцев. Один из критиков федосеевского "безбрачия" Андреян Сергеев, сообщая о брачных обычаях в этом согласии, особо выделяет — "похищение девиц по согласию" и "убегание девиц из дома"¹⁴. Известный старообрядческий публицист XVIII в. Иван Алексеев в своем капитальном труде "О тайне брака" так описывает создавшуюся ситуацию: "<..> сами досматриваются, юноши дев, а девы юношей, и сватовство свое или по ночем темным, или по гумнам, или по лесам, или по сводническим домам, по посиделкам нечистым <..> сами собою убегом и сокровением поемлются, и помешкавши или в лесе, или где в отъезде, в дом свой, аки новообрачии приезжают" а "отец и мать <..> уже отъяти не могут"¹⁵.

Практиковавшийся федосеевцами брак, это — по сути дела, "похищение невесты", которое (под разными названиями: брак "уводом"/"убегом" и т.д.) издавна сосуществовало с обычным свадебным обрядом в семейно-бытовом укладе великорусского населения. Брак без согласия родителей противоречил общепринятому этикету заключения брака и отношение к нему в народном сознании было совершенно иным, чем к браку по воле родителей. Последний, являясь почти повсеместным обычаем, и оценивался, как всякая норма, безусловно положительно: родительское согласие считалось залогом будущего благополучия молодых, — поэтому такой брак был браком "добром"/"честью".

¹³ Ср.: "Аще бы детям своим по крещении снискали, каковым либо образом брак, тогда они яко пагубу детям снискавшие отступством и блудом, весьма отнюдь от церкви Божия отвергнутся, и не примутся в сообще, во вся дни живота, дондеже не расторгнут незаконнаго сочетания чад своих", — там же, с. 89.

¹⁴ См.: Андреян Сергеев. Известие о новоженах. — ЧОИДР, 1869, кн. 3, с. 132—134.

¹⁵ Цит. по: И. Нильский. Семейная жизнь в русском расколе, вып. 1, с. 190.

Уделом же заключивших свой брак без согласия родителей выставлялись бедность и горе¹⁶, а сам брак "уводом" казался несерьезным или даже "безбожным" предприятием¹⁷.

Этот брак, по-видимому, встречался и у предков латгальских старообрядцев — во времена до-никоновского "благочестия", однако нормальным порядком бракосочетания он стал только после раскола. Коренное изменение представлений о семейной жизни вынудило федосеевцев обратиться к заключению браков по форме, пользовавшейся столь незавидной репутацией. Тем не менее, можно предположить, что, наряду с трезвым учетом "казней", которые грозили всем причастным к "сквернобрачию", брак "уводом" выдвинулся на первый план и благодаря его традиционному осмыслению, определенно гармонизованному с "беззаконием" федосеевского "сожителства". Не случайно, что кое-кто из резекнских федосеевцев, говоря о

¹⁶ См.: А. Смирнов. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. — "Юридический вестник", 1877, кн. 9 и 10, с. 153.

¹⁷ "Над лицами, которые сочетались без воли родителей <..> смеется во всю жизнь" (А. Смирнов. Очерки семейных отношений... — "Юридический вестник", 1877, кн. 11 и 12, с. 97). Однако, как это свойственно русской культурной традиции (см.: Ю.М. Лотман. Гоголь и соотнесение "смеховой культуры" с комическим и серьезным в русской национальной традиции. — В кн.: Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5), Тарту, 1974), "несерьезность" брака "уводом" нередко оборачивается его "дьявольщиной": он не сопровождался обычным для "честной" свадьбы обереганием от "нечистой силы", хотя в большинстве случаев "кража" совершалась в самое "опасное" время — ночью. В одной из рукописей Архива ИРГО после сведений о "свадьбах убегом" замечается: "на обычной свадьбе всегда бывает "сторож" <колдун> ", — и далее в рассказе о свадьбе "добром" следует сообщение об этом "стороже" (см.: Д.К.Зеленин. Описание рукописей Ученого Архива Императорского Географического Об-ва, Вып. 3, Пг., 1916, с. 1033 — Шадринский у. Пермской губ.). Ср. также упоминание "баб-самокруток" среди "врагов", которые могут помешать благополучию новообрачных, в заговоре свадебного "дружки" — см.: Великолегины и т.п. Материалы, собр. и приведенные в порядок П.В.Шейнома. Т. 1, вып. 2, СПб., 1900, с. 483). Наконец, само решение "идти за-муж украдкой" иногда объяснялось тем, что "леший-ли обшол ее <самокрутку> непутную", — см.: А. Кордагов. Самокрутка. — В кн.: Нижегородский сборник. Т. Ш. Нижний Новгород, 1870, с. 142.

"краже" ими невест, начинали или оканчивали свой рассказ балагурством: женились, мол, "по шутке" или "смешным образом".

Брак "уводом" предстает единственной формой брака среди латгальских старообрядцев в самом раннем из известных нам описаний семейного быта, где утверждалось, что "еще недавно" местные "раскольники" "могли жениться <...> не иначе, как чрез похищение"¹⁸. Сведения А.В. Терещенко заслуживают особого внимания, т.к. в них приводятся поразительные детали сопровождавшего "похищение" бракосочетания: "... парни и девицы на маслянице собирались в питейный дом на гулянье, называемое кирмаш: плясать, пить и веселиться. Отцы и матери знали, к чему клонилось веселье, потому что оно было обрядное. Молодой парень, условившись с девицей, уходил с нею в лес к заветному дубу: объезжал его три раза, и тем оканчивалось его венчание, а она делалась его женой. В Лыцком уезде находится огромное озеро, которое у раскольников считается священным; мужьяны, похищая девушек, объезжали озеро три раза, - и бракосочетание было действительное". А.В. Терещенко не сомневался в древности местного обычая и сознательно поместил его сразу же после летописного известия об "умкании" невест древлянами¹⁹. Однако троекратные объезды "заветного дуба" в лесу или "священного озера" не

¹⁸ А. Терещенко. Быт русского народа. Ч. II, СПб., 1848, с. 28-29.

¹⁹ См.: Повесть временных лет. Ч. I. Текст и перевод. М.-Л., 1950, с. 15.

могут быть реальными преемниками языческой древности²⁰. Своим происхождением этот обычай обязан русской средневековой культуре, которая неизменно представляла неправильное поведение (будь то общением с "нечистой силой" или "смеховым" поведением) как "выворачивание наизнанку" правильного²¹. Неправильное поведение соответствовало характеру "изнаночного" мира, где все было противоположным идеальной действительности: так, например, церковью здесь был кабак, деревенская баня и т.п. Возможно, "изнаночный" мир и содержится в себе глухие отголоски язычества - ср. в прибаутке: "в церкви-то все не по нашему: боги глинные, плешь деревян-

²⁰ Исследователи, начиная с С.М. Соловьёва (см.: С. Соловьёв. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие. - "Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым". Кн. 1, М., 1850, с. 14), охотно упоминают этот обычай как одно из наиболее ярких проявлений язычества в позднейшей исторической эпохе. Однако к попыткам непосредственно связать его с язычеством следует относиться с осторожностью. О старообрядческой культуре не раз и вполне справедливо говорилось, что в ней обычные для восточнославянского населения "суеверия и предрассудки" тушутся перед религиозно-церковным мировоззрением, отложившимся в "старых книгах" (см., например: Д.К. Зеленин. Черты быта Усень-Ивановских староверов. - "Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии при Имп. Казанском ун-те", т. XXI, с. 250) - поэтому и представление о сугубо языческих элементах в бытовом укладе старообрядческого общества является неосновательным: старообрядческая культура сохраняла далекий от языческой старины обиход XVIII в. Относительно же старообрядцев северо-западного края уже отмечалось, что им "незнакома та масса суеверий, которой проникнуто мировоззрение их соседей - белоруссов и латышей" (см.: Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. СПб., 1905, с. 205).

²¹ См. Д.С. Лихачев, А.М. Панченко. "Смеховой мир" Древней Руси. Л., 1976. Кроме того, мы исходим из положений доклада Б.А. Успенского об особенностях поведения Афанасия Никитина в его "хождении за три моря", прочитанного в 1975 г. на заседании кафедры русской литературы ТГУ.

ная²². Однако в народном понятии они сохранились как типичное шутовство. Поэтому отнюдь не к языческой обрядности отсылают нас и известное в прошлом самоуничижение "забитого" крестьянина - "где нам?! мы люди темные; в лесу сидим, пню богу молимся"²³; и презрительный отзыв москвичей о заволжанах - "жили в лесу, молились пенью, венчались вокруг ели, а черти им пели"²⁴, - выставляется напоказ все тот же "перевернутый" мир и соответствовавшее ему неправильное поведение. П.И. Мельников предваряет поговорку о жителях Заволжья изображением местного быта, которое начинается с того, что "церквей там вовсе почти не было", а в конце говорит - "свадьбы-самокрутки венчали в лесу вокруг ракитова кустика..." Именно таким обычно и представлялось заключение брака без церковного венчания: по мнению Иудушки Головлева, например, гражданский брак состоял в том, что "дошли до куста, под кустом обвенчались - и дело в шляпе"²⁵.

Венчание "наоборот" совершалось и в действительности - когда-то "на Стенькин лад": "вместо обычного свадебного об-

²² См.: <Г.Н. Потанин> Песни и прибаутки. - "Живая старина", 1899, вып. IV, с. 523. Сведения о языческих верованиях и обычаях вообще нуждаются в серьезном источниковедческом анализе (см.: Е. Душечкина. Пренне Яна Вышатича с волхвами. В кн.: "Quinquagenario" Тарту, 1972). Не приписан ли в "Повести временных лет" всем восточнославянским племенам, кроме полян, обычай "умыкания" жен - по образцу подобных же "беззаконий" в обществе, к которому принадлежал сам летописец? Ср. положения Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского об "анти-культуре", как традиционной форме представления чужой культуры - см.: Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский. О семиотическом механизме культуры. - Труды по знаковым системам, У. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 284, Тарту, 1974, с. 154 и сл.

²³ См.: Д.К. Зеленин. Черты быта..., с. 253.

²⁴ См.: П.И. Мельников (Андрей Печерский). В лесах. Кн. I. М., 1956, с. 319.

²⁵ См.: М.Е. Салтыков-Щедрин. Собр. соч. в двадцати томах. Т. 13. М., 1972, с. 113. Отсутствие "законного брака" иногда подразумевалось и у чертей - "потому что у них нет священника и некому венчать" (см.: Э.В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 136).

ряда, совершавшегося в России священником, заставлял он венчающихся, приплясывая, обойти несколько раз вокруг дерева"²⁶; гораздо позже, уже в XX в., "молодые, желая обойтись без церковного венчания, боялись сказать об этом старикам. Они уезжали из своей деревни как будто бы <...> в церковь, но не доезжая туда, останавливались в лесу <...> и обходили с зажженными свечами вокруг ели"²⁷. Знаменательно; что в обоих случаях "изначное" венчание провоцируется разрывом с официальным этикетом заключения брака. Правильный порядок венчания соотносился с неправильным - сознательный или вынужденный отказ от церковного обряда как бы подталкивал вступающих в брак к "выворачиванию" его "наизнанку". Поэтому среди старообрядцев Латгалии, у которых "истинное" венчание было невозможным из-за отсутствия "священства", и распространилось псевдо-венчание, где церковь - это лес, а аналой - "заветный дуб" или "священное озеро". Шуточный, "не взаправский" облик подобного венчания лишил брак необходимой "крепости и чести" - ср.: "муж жил с похищенной неопределенное время, и мог в один год венчаться много раз"²⁸. И это обстоятельство - лишнее подтверждение того, что латгальские старообрядцы хорошо понимали неправильность своего бракосочетания, устраивавшегося едва ли не "ради баб"²⁹.

Во всяком случае, брачные обычаи, существовавшие в прошлом среди старообрядческого населения Латгалии, и по форме, и по существу определялись религиозно-церковным мировоззрением этого общества.

По мере того, как в местной беспоповщине слабели ее пер-

²⁶ Записки иностранцев о воспитании Степана Разина. Л., 1968, с. 108.

²⁷ М.Е. Шереметьева. Свадьба в Гамакнищине Калужского уезда. Калуга, 1928, с. 100.

²⁸ А. Терещенко. Быт русского народа

²⁹ Ср. отношение к сводным бракам у превращавшихся в беспоповцев старообрядцев-беглопоповцев - см.: Сборник для истории старообрядчества, т. 2, вып. V, с. 144-145.

воначальные умонастроения и усиливалось стремление "узаконить" свой семейный быт, брак "уводом" потеснили более "приличные" формы заключения брака. "Крепковеры" стали практиковать нарочито не-обрядовый переход девушки в новую семью - "жених приехал со своим другом к невесте. После этого свадьба не было, не венчались. Молодожены вошли в дом, помолвились богу, поклонялись свекру и свекрови, поцеловались и стали жить"³⁰. Среди "слабоверов" постепенно укоренялся свадебный обряд.

А.А. Заварина считает, что свадебный обряд у старообрядцев Латгалии (в т.ч. и у "состоятельных фёдосеевцев") появился к концу XIX в. и состоял из следующих моментов: сватовства, запойн или заручин, выдадин, обручения или венчания, свадьбы и хлебни³¹. К сожалению, исследовательница не дает более подробного описания свадебной обрядности - если судить только по ее "сценарию", то старообрядческая свадьба очень напоминает традиционное "вяселье" латгальских белорусов³². Однако далеко не у всех старообрядцев Латгалии сва-

³⁰ Записано в д. Римши от Фотины Климовой, 1905 г. рожд., студентами ТГУ Х. Палло, Ю. Сидяковым и С. Тийт в июле 1971 г. Отметим, что и в Москве среди прихожан Преображенского кладбища (главного центра фёдосеевского согласия) невеста просто переезжала в дом жениха - см.: Н. В а р а д и н о в. История Министерства Внутренних Дел. Кн. 8 (История распоряжений по расколу). СПб., 1863, с. 635. Потом уже, правда, "обрядом Преображенского кладбища" (?) стало "благословение образом" (иконой Богоматери) и "поднесение хлеба" - см.: Старообрядческая свадьба (судебный отчет). М., 1879, с. 1, 5, 11. В том же "отчете" есть одно любопытное место: на вопрос "была ли свадьба?" женщина-старообрядка отвечает - "как же, он в карете приехал..." (с. 12). "Карета", ставшая еще в XVIII в. необходимой принадлежностью свадебного "реквизита" (см.: Н. Ч е ч у л и н. Русское провинциальное общество во второй половине XVIII века. СПб., 1889, с. 44), придает браку значение публичного обряда ("свадьба"), тогда как в сугубо частной обстановке - и при отсутствии "друга" жениха, и характерное поведение молодоженов не признается "свадьбой".

³¹ А.А. Заварина, с. 8.

³² См.: С.П. Сахару. Народная творчесьць Латгальскіх і Лукстэнскіх беларусаў Вып. 1. Рига, 1940, с. 78-117. В дальнейшем: С.П. Сахару.

дебный обряд отличался таким разительным сходством с белорусским. По воспоминаниям информантов из Резекнеского р-на складывается несколько иной и менее разработанный в сюжетном отношении облик местных свадебных обычаев (последовательность обрядовых эпизодов выглядит следующим образом: "сговор" между молодыми людьми, "сватовство" - его чаще именуют "разрешением" родителей на брак, а реже оно называется "заручением" - "свадьба" и "хлебни"). Что же касается частности свадебной обрядности Резекнеских фёдосеевцев, то они, действительно, во многом сходствуют с белорусскими свадебными обычаями, а иногда и не только с ними - будучи общими для разных национальных традиций Латгалии. Так, например, "одаривание" невесты в старообрядческих деревнях, расположенных к востоку от г. Виляны³³, находит параллель себе и в обряде "напьяванья" у белорусов³⁴ и в "наделении" невесты у православного населения Латгалии³⁵, и в известном среди местных латышей "rogostõ saukt" (или "rogosta mešõna")³⁶. Примерно та же ситуация наблюдается и в свадеб-

³³ На "свадьбу" к Евстигнее Пожневой (1898 г. рожд., родом из д. Кабровка) "собралась почти вся деревня. Невесте (перед ее отъездом к жениху - А. Б.) накидали почти девяносто пять рублей" (записано в д. Ноты студентами ТГУ Л. Голубевой и В. Лепшом в июле 1971 г.).

³⁴ См.: С.П. Сахару, с. 98.

³⁵ См.: Русский фольклор в Латвии. Составитель И.Д.Фридрих. Рига, 1972, с. 100.

³⁶ См.: Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. Собрал и снабдил объяснениями Э.А. Вольтер. Ч. 1 ("Записки ИРГО по отделению этнографии", т. XV, вып. 1), СПб., 1890, с. 180, 208-209 и др.

ном фольклоре: за редким исключением³⁷ бытовавшие среди старообрядцев Резекнского р-на немногочисленные обрядовые песни имеют соответствия в свадебных репертуарах как русских православных жителей Латгалии, так и местных белорусов³⁸.

³⁷ Едва ли не единственным таким исключением среди записанных студентами образцов традиционной обрядовой лирики является следующее причитание невесты:

Уж ты мать, моя матушка, Уж ты мать-государыня, Ты зайди, моя матушка, Зайди, государыня, В мою нову горницу, Во светлую светлицу. Да ты сядь, моя матушка, Впереди под иконою, Под святой Николою. Погляди, моя матушка, Погляди, государыня, На мою на русу косу, На мою девью красоту. Не долго мне, матушка, Не долго, родная мать, При косе красоватися И русой восхилятися — Што от субботы до субботы, До девичьева вечера. А в субботу — девичничик, А в воскресенье мне, маменька, А в воскресенье мне, родная мать,	Ко суду божию ехати, Под (?) венцом стояти, В руках свечи держати. В руках свечи палятся, Из очей слезы катются, Под венцом ноги ломаются, От венца голова болит. Уж ты мать, моя матушка, Уж ты мать-государыня, Ты мне дай провожатого, Своего сына милава, А мне братца родимава. Провожал меня родный брат, Провожал и наказывал: — Ты, сестрица-голубушка, Будешь жити ты в чужих людях — Наси злата — не снашивай, Терпи горе, не сказывай, — Уж ты братец, голубчик мой: Не нася злата — сносится, И не стерпя горе — скажется.
--	--

(Записано в д. Нотры от Ольги Родионовой, 1914 г. рожд., студентами ТГУ Л. Голубевой и В. Леппом в июле 1971 г.).

³⁸ Так, очень популярные у старообрядцев "Сборы" (см.: Лирика русской свадьбы. Издание подготовила Н.П. Колпакова. Л., 1973, №№ 116-120) были известны и среди русского православного населения Латгалии (см.: И.Д. Фридрих, Русский фольклор, № 202), и среди местных белорусов (см.: С.П. Сахару, В Латвии, № 275). Кроме того, хотелось бы в этой связи отметить переключку отрывка, который записан по ходу рассказа информантки о свадьбе на восточном берегу оз. Разно:

Летели гусоньки, да не гыкали,
Сидели девушки, да не плакали.
Одна лишь девушка плакала...

(Записано в д. Казейки от Александры Ермаковой, 1903 г. рожд., студентами ТГУ Б. Гольдманом, Н. Перловой и О. Сапрыковой в июле 1973 г.) с белорусской обрядовой песней из Лудзенского р-на — "Ляцел гусаньк, ды ня гаркали..." (см. С.П. Сахару, № 274).

Вместе с тем, старообрядческая свадьба и выделялась на фоне соседних свадебных обычаев. Известным своеобразием отличалось начало обряда, в котором ритуальными формами отмечен лишь контакт между женихом и невестой (ср. обоюдный "залог" при "сговоре")³⁹, тогда как даже "сватовство" не сопровождалось какими-нибудь обрядовыми действиями или "разговорами"⁴⁰. Столь же очевидной особенностью старообрядческой свадьбы кажется нам и непосредственное участие жениха в "сватовстве". Все это легко объяснить условиями традиционного фёдосеевского семейно-бытового уклада. Если обоюдный "залог" мог сохраниться со времен безраздельного господства брака "уводом"⁴¹, то самостоятельное сватовство еще Андреян Сергеев выставлял прямым следствием отстранения родителей от участия в браке⁴². Однако в свадебном обряде резекнских фёдосеевцев сказываются не только черты "бракоборных" уста-

³⁹ Кое-где "был обычай меняться меж парнем и девушкой вещами — дарилась. Если девушка берет что-нибудь от парня и дает от себя, значит — она согласна выйти за него. (...) Если девушка передумывала или родители не соглашались, она (...) вещь отдавала, а своей назад могла и не получить" (записано в д. Ульяново от Ольги Петровой, 1905 г. рожд., студентами ТГУ Л. Голубевой и В. Леппом в июле 1971 г.).

⁴⁰ Ср.: "когда была маленькой, решила подсмотреть, как будет свататься парень к (...) сестре. Забралась под кровать. Когда он пришел, поставили самовар на стол, остались за столом только двое. Он и говорит ей: "Я буду молчать, а ты слушай" (записано от Ольги Петровой — см. прим. 39).

⁴¹ Ср. обычай предварительного обмена "подарками" (см.: Д.К. Зеленин. Описание рукописей..., вып. 3, с. 1008; и др.), а то и "крестами" (см.: Великорусс..., т. 1, вып. 2, с. 709) перед "похищением" в "воровской свадьбе" ("уводом").

⁴² См.: Андреян Сергеев. Известие о новоженях, с. 132-133. Вопреки традиционному началу свадебного обряда (А. Смирнов отмечал, что, кроме Украины, оно лишь иногда встречалось в Архангельской губ. и на Дону — см.: А. Смирнов, очерки семейных отношений по обычному праву русского народа, с. 114), непосредственное участие жениха в сватовстве являлось отличительной чертой старообрядческой (преимущественно — бесполовской) свадебной обрядности: так было принято, например, у "семейских" в Забайкалье (см.: А.А. Лебедева. Семья и семейный быт русских Забайкальцев, с. 92), что выделяло их среди "сибиряков", которые для участия в сватовстве отражали родителей жениха со "свахой".

новлений этого общества. Крепнувший престиж семейной жизни проглядывает в религиозно-бытовой обрядности, которой иногда сопровождалось "благословение" молодых в доме жениха (причем "полотенце" здесь явно имитирует "подножие" для венчающихся в церкви): "перед иконами зажигали лампады; на пол клали полотенце. Жених с невестой становились на него, опускались на колени и молились иконе. Потом они оборачивались и кланялись родителям. Тогда родители их благословляли"⁴³. Воссоздание церковной обстановки - верный знак того, что семейная жизнь среди части коренных "бракоборов" вновь обрела свою прежнюю "крепость и честь". В некоторых общинах брак даже стал освящаться особым "брачным молитвословием"⁴⁴.

Одновременно с возобновлением свадебной обрядности видоизменялся и брак "уводом". Сосуществование со свадебным обрядом неизбежно сказывалось на характере этой традиционной для старообрядцев Резекнеского р-на формы заключения брака. Постепенно в нее стали проникать различные свадебные

⁴³ Записано в д. Гуриллишки от Любови Квасовой, 1891 г. рожд., студентами ТГУ Х. Палло, Ю. Сидяковым и С. Тийт в июле 1971 г. Точно таким образом "полотенце" при благословении брака родителями обычно употреблялось в свадебной обрядности беспоповцев-"брачников". Любопытен отзыв о подобном "благословении" одного из "беглых" старообрядческих попов: "браки благословляются родителями, отцами крестными с обеих сторон, без всяких причуд, без молитв; перстнями не меняются, также и на плат не становятся. Это верно выдумка!" - см.: Сборник для истории старообрядчества..., т. 2, вып. V, с. 126. В православной же среде предпочтение "церковных" атрибутов традиционной "шубе" оказывалось весьма редко - ср. однако случаи "благословения" родителями жениха и невесты на "белой скатерти" в Вологодской губ.: М. Едемский и др. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда, - "Живая старина", 1910, вып. IV, с. 124-125 (приложение) и др.

⁴⁴ По рассказам информантов нам, например, известно, что в начале XX в. "брачное молитвословие" совершалось в гуриллишской общине.

обычай⁴⁵ - это в конце концов привело к тому, что кое-где брак "уводом" превратился в простую вариацию свадебного обряда. В зависимости от отношения родителей девушки к "сговору" и определялся молодыми людьми порядок заключения брака: "свадьбой" (и т.д. - в соответствии с местными свадебными обычаями) или же "уводом". И отказ родителей санкционировать будущий брак не выводил "кражу" невесты за рамки свадебного обряда. Опускаются лишь те его эпизоды, где необходимо участие родителей невесты: в первую очередь - "стол", который устраивался в доме невесты накануне приезда за ней жениха со своей компанией. Тогда как, например, собственно "свадьба" (в доме жениха) обычно происходила и в случае "увода", а молодые при этом встречались и благословлялись родителями жениха так же, как если бы их приезд со-

⁴⁵ В середине прошлого века у резекнеских федосеевцев брак афинировался тем, что "сожителю" "начинали часто ходить по базарам и вообще местам большого стечения народа, взявшись за руки, или держась за один платок" - впервые отмечено А.Г. Вишняковым (псевдоним "Вескинский"): А.Г. В е с к и н с к и й. Раскол в западно-русском крае. - "Православное обозрение", 1865, т. 16, с. 288-289 (мы пользуемся пересказом И.Ф. Нильского - см.: И. Н и л ь с к и й. Семейная жизнь в русском расколе, с. 159 - т.к. в принадлежащем И.Н. Заволоко экземпляре книги Нильского на полях указано - "обычай в Режице"). Бросается в глаза сходство этого обычая с латгальским, по которому "молодые" после венчания выходили из церкви, "держась правой рукой за платочек" (см.: Э.А. В о л ь т е р. Материалы для этнографии... с. 182). Параллели к нему можно указать: и в свадебной обрядности великорусских губерний - так, по сведениям из Шенкурского у. Архангельской губ., жених с невестой шли в церковь, схватившись за концы "платка" (см.: Д.К. З е л е н и н. Описание рукописей..., вып. I, с. 39); и даже в обычаях старообрядцев той же Витебской губ. (но, кажется, не латгальских, а ее восточных уездов, где браки благословлялись наставниками общин - см.: А.Г. В е с к и н с к и й. Раскол в западно-русском крае, с. 279 и сл.) - когда подобной "прогулкой" означался предварительный "сговор" между молодыми людьми (см.: Витебская губерния. Историко-географический и статистический обзор. Вып. I. Под ред. кн. В.М. Долгорукова. Витебск, 1890, с. 286-287). Однако резекнескими федосеевцами, как и местными латгальцами, демонстрировался уже заключенный брак.

вершался по ходу свадебного обряда⁴⁶. Даже последующее посещение молодыми родителей жены часто именуется, как и в свадебной терминологии, "хлебными", вытесняя из обихода раннее (и более подходящее) название этого обычая — "прощание" (которое уже само по себе свидетельствует о возвращении общества к нормальному семейно-бытовому укладу).

Совсем по-иному выглядит брак "уводом" в тех местах Резекнского р-на, где ему не пришлось соседствовать с возобновленной старообрядцами свадебной обрядностью. Так, в д. Ерощино (здесь, по словам католиков и православных, старообрядцы "всегда крали" своих невест) об этих "кражах" сообщается любопытная подробность: "если жених богатый, то устраивалась свадьба: запрягали телеги с лошадьми, устраивали массовое катание. На третий день свадьбы происходил концерт ряженых, в котором участвовали родственники жениха"⁴⁷. Независимо от того, является ли "концерт ряженых" заимствованием со стороны, или в нем сохраняется отзвук старинной

⁴⁶ В соответствии со свадебным этикетом обставляется и сама "кража" — по замечанию Марии Колдовз (1912 г. рожд., католичка, проживает в д. Кауната): "русские <...> увозили "красивую невесту — А. Б." на красивых санях, где были меха, ковры, резные узоры" (записано студентками ТГУ Л. Михайловой и Е. Толстых в июле 1972 г.). Ср. "умычку" невесты "полным свадебным поездом" у федосеевцев Чердынского у. Пермской губ. — см.: А. Чесноков. Свадебные обряды и песни "кержаков". — "Живая старина", 1911, вып. 1, с. 58.

⁴⁷ Записано в д. Ерощино от Ивана Волкова, 1909 г. рожд., студентками ТГУ Н. Маняк, С. Мышкиной, М. Новек и А. Черняк в августе 1973 г.

свадебной обрядности⁴⁸, — причиной бытования "ряженья" в старообрядческой среде вполне мог оказаться его "мирской" (даже карнавализованный) характер, что лишь подчеркивало несерьезность, "шутовство" невенчанного брака, при котором и "свадьбой" — то представляется "массовое катание" на лошадях. "Ряженье", между прочим, не упоминается в рассказах резекнских федосеевцев о местной свадьбе. И это знаменательно: свадебный обряд возникал, противопоставляя подобным умонастроениям.

Вместе с тем, и с обрядовой стороны, и по части своего песенного сопровождения⁴⁹ свадьба у федосеевцев Резекнского р-на значительно уступала свадебным обычаям любой другой культурной общности Латгалии. Заимствование и усвоение свадебной обрядности сдерживалось влиятельными консервативными тенденциями среди местного старообрядчества. Долгое время Режица (Резекне) и ее окрестности были одним из опорных центров федосеевского согласия. Достаточно указать на тот факт, что еще за год до того, как в Москве на Преображенском кладбище состоялся известный в истории федосеев-

⁴⁸ Возможность того, что "ряженье" у старообрядцев Резекнского р-на — не заимствованный, а исконный обычай, действительно, существует. Среди селившихся в Латгалии федосеевцев определенно были выходцы из Тверской губ., а также, по видимому, и из Ярославской (см.: А.А. Заварина. Из истории поселения старообрядцев в Латгалии. В кн.: Атеизм и религия. Рига, 1969, с. 160). В этих губерниях "ряженье" устраивалось именно на третий день после свадьбы — см.: И. Б. «Иоанн Беллостин?», Записка о городе Калляине. — "Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым", кн. 2, СПб., 1861, с. 80; И.В. Костоловский. Из свадебных обрядов и поверий Ярославской губернии. — "Этнографическое обозрение", 1907, № 4, с. 106. О происходившем в тот же день "ряженье" еще нам известно по материалам, освещающим народный быт Рязанской губ. — см.: А.А. Мансуров. Описание рукописей Этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Вып. 2 ("Труды Общества исследователей Рязанского края", вып. XXII), Рязань, 1929, с. 32-33. Других сведений на этот счет мы не имеем.

⁴⁹ Ср.: Т.С. Макашина. О некоторых особенностях собирания фольклора у русского населения Прибалтики. — В кн.: Вопросы методики этнографических и этно-социологических исследований. М., 1970, с. 69.

щины Собор 1883 г., в Режице при участии москвичей прошел "поместный" собор⁵⁰. Своей непримиримостью по отношению к "новоженам" он как бы предварил решения федосеевских старцев, собравшихся в Москве, которые потребовали безоговорочного соблюдения выработанных основателями согласия "бракоборных" установлений. Вообще же, былая приверженность старообрядцев Резекнеского р-на к традициям "коренной федосеевщины" сказывается и по сей день: есть еще общины, которые пытаются (хотя и безуспешно) строго придерживаться завещанных "предками" обычаев. Такая обстановка не благоприятствовала развитию свадебной обрядности у резекнеских федосеевцев. Показательно, что свадебный обряд более всего распространился именно там (д.д. Тискады, Липушки и др.), где существовали единоверческие церкви и старообрядчество подвергалось активному культурному влиянию со стороны. Однако и здесь воссозданная резекнескими "слабоверами" свадьба оказывается заметно проще не только "внешних" свадебных обычаев, но и обряда, бытовавшего среди остального старообрядческого населения Латгалии⁵¹.

⁵⁰ О Режицком соборе см.: А.А. Подмазов. Церковь без священства. Рига, 1973, с. 78. Более подробные сведения о нем можно получить в предисловии к "Деяниям московского федосеевского собора, бывшего в Августе 1883 года" - см.: "Братское слово", 1884, т. II, с. 39-40 (в 15-й "статье" Собора подтверждаются принятые в Режице "правила" о необщении с "новоженами" - там же, с. 97-98). См. также заметку Н "Кое-что из мира раскольников-беспоповцев" - "Церковный вестник", 1882, № 50, с. 7-8.

⁵¹ Если исходить из данных о нем, сообщаемых А.А. Завариной - см.: А.А. Заварина. Семья и семейный быт..., с. 8.

ВЫСТРЕЛ ВЕРЫ ЗАСУЛИЧ И РУССКОЕ ОБЩЕСТВО
(по материалам прессы и перлюстрированных писем)

С. Храпченко

24 января 1878 года во время приема выстрелом из револьвера был ранен петербургский градоначальник Ф.Ф. Трепов. Выстрел Веры Засулич и процесс над нею, закончившийся сенсационным оправданием ее судом присяжных, надолго приковал к себе внимание русского общества, обнаружив в нем рост оппозиционных настроений.

Для воссоздания реакции на покушение В. Засулич широких общественных слоев мы воспользуемся, в основном, двумя источниками, во многом противоположными по своему характеру: материалами прессы, поскольку они отражают в определенной степени мнение отдельных кругов общества, а также влияют на его формирование; и материалами перлюстрированных писем, личный характер которых позволяет авторам давать более непосредственную оценку событию, не будучи связанными официальными рамками¹.

Газеты откликнулись на покушение уже на следующий день, 25 января. Но сообщить читателям они могли немного, так как о покушавшейся им еще было ничего неизвестно, кроме ее вымышленной фамилии ("Елизавета Козлова, дочь поручика" - так она себя назвала). Ничего не сообщалось и о причинах покушения. "Московские Ведомости" писали: "Еще не выяснилось, какие причины побудили Козлову совершить преступление"², и только "Голос" поспешил передать: "Говорят, преступление это совершено вследствие личных неудовольствий и жажды мести"³.

¹ Нами использованы перлюстрированные письма, отложившиеся в материалах секретного архива III отделения. ЦГАОР, ф. 109, оп. I, ед. хр. 718, 1082, 1556.

² "Московские Ведомости", 1878 г., № 24 (все газеты используются нами только за этот год, поэтому далее год не указывается в ссылках).

³ "Голос", № 25.

Газеты выражали свое сочувствие Трепову. На их страницах появляются бюллетени о состоянии его здоровья⁴, сообщения о, якобы, всеобщем к нему сочувствии. Так, "Московские Ведомости" писали: "Весь день все общество справляется о больном. Население столицы крайне взволновано этим событием"⁵. "Гражданин", называя покушение на градоначальника "ужасным преступлением", которым "весь Петербург был поражен", сообщает, что "Множество лиц всех классов общества теснились, чтобы хоть записаться в приемную книгу к больному"⁶. Газеты не преминули поместить сообщение о том, что Трепова посетили царь и другие высокопоставленные лица. Особенно показателен фельетон, помещенный в "Голосе" под псевдонимом "Волна" (Б.М. Маркевич). В нем в слезливо-сентиментальной форме выражены официозные идеи, общие для значительной части прессы. Автор пишет о происшествии "с глубоко тяжелым чувством", говоря о том, что оно "возбудило негодование во всех, без исключения, слоях петербургского населения", и что "горячие изъявления сочувствия (...) понеслись к раненному со всех сторон, начиная от высших лиц государства и кончая бесчисленными толпами народа, перебивавшего с утра до поздней ночи перед его /Трепова/ домом, жадно допрашивавшего и возбужденно передававшего друг другу доходившие до него сведения о положении раненого". Далее автор заявляет: "Ф.Ф. Трепов — имя популярное в народе (...) в чем каждый может убедиться, начав разговор с первым встречным лавочником, ремесленником или извозчиком"⁷.

Отношение к покушавшейся исходило из таких же официозных позиций. Ее называли "преступницей, хранящей "тупое и упорное молчание"⁸, писали о ее "ужасном хладнокровии"⁹ и т.п.

⁴ "Голос", № 25, 34.

⁵ "Московские Ведомости", № 25.

⁶ "Гражданин", — 4-5, с. 88.

⁷ "Голос", № 29.

⁸ Там же.

⁹ "Гражданин", № 4-5, с. 88.

Но о самой Засулич читатели мало смогли узнать из сообщений газет. 26 января "Новое время" писало: "Имя покушавшейся на г. градоначальника открыто. Ее зовут Верой Засулич"¹⁰. В таком искаженном виде ее фамилия попала и на страницы других газет¹¹.

Вскоре появились сообщения, что покушавшаяся "свой выстрел (...) объяснила тем, что она заинтересована делом государственного преступника Боголюбова, который в прошлом году, находясь в доме предварительного заключения, был наказан розгами по распоряжению градоначальника"¹². К этому сообщению "Гражданин" добавляет: "Говорят, что это невеста Боголюбова"¹³. "Голос" также пишет о "толках", которые сложатся на том, что "она состояла в ближайших отношениях с сосланным в Сибирь государственным преступником Боголюбовым, одним из участников так называемой "Казанской истории"..."¹⁴.

Как мы видим, причины покушения на Трепова газеты объясняют личными мотивами. Только "Гражданин" 9 февраля указывал: "Насчет связи покушения на убийство генерала Трепова с революционным делом уже нельзя более сомневаться"¹⁵. В то же время, как видно из той же заметки в "Гражданине", ранее он разделял версию о том, что покушение на Трепова "дело хоть и столь ужасной, но личной мести"¹⁶. В одной из заметок "Московских Ведомостей" сообщалось о том, что "преступница содержится в III отделении"¹⁷, и это также могло бы служить указанием на политический характер дела, но сама газе-

¹⁰ "Новое время", № 687.

¹¹ "Московские Ведомости", № 26, "Голос", № 29.

¹² "Неделя", № 5, см. также "Русские ведомости", № 25.

¹³ "Гражданин", № 4-5, с. 88.

¹⁴ "Голос", № 29.

¹⁵ "Гражданин", № 6, с. 116.

¹⁶ "Гражданин", № 6, с. 116.

¹⁷ "Московские Ведомости", № 26.

та это никак не комментировала.

Однако интерес к этому делу был непродолжителен. В большинстве газет заметки о нем появились в 2-3-х номерах и, как мы уже видели, с явно недостаточной информацией. Следовательно, газеты не отразили остроты интереса к делу, их позиция не выражала широкого общественного мнения и, как мы увидим из результатов процесса, сформировать его пресса не смогла.

Слух о покушении на Трепова быстро распространился по Петербургу. Первыми откликнулись на него сановники, поспешившие выразить свои соболезнования. Кони, по приходе в дом градоначальника, "нашел у него в приемной массу чиновного и военного народа, разных сановников и полицейских врачей"¹⁸, а агент III отделения в своем донесении сообщал, что "весь день и до позднего вечера <...> экипажи сменялись один другими, привозя лиц, являвшихся с выражением соболезнования"¹⁹. Это тем более естественно, что "около 2-х часов пострадавшего изволили посетить государь император"²⁰. Посетили его и другие титулованные особы: вел. кн. Константин Николаевич, принц Ольденбургский²¹. Позднее Трепов получал и письменные выражения сочувствия из других мест России, о чем свидетельствует помещенная им в газетах его "живейшая, сердечная" признательность всем, "выразившим столь теплое к нему отношение"²². На самом деле Трепов далеко не пользовался тем широким сочувствием, о котором можно судить по актам его внешнего проявления даже в среде сановников; так, из письма К.П. Победоносцева мы узнаем, что "в составе правительства было много лиц, не желавших добра Трепову", — хотя

¹⁸ А.Ф. Кони. Воспоминания о деле Веры Засулич. М.-Л., 1933, с. 60. См. также Н. Кулябко-Корецкий. Мои встречи с В.И. Засулич. В кн.: "Группа освобождения труда". Под ред. Л.Г. Дейча, сб. № 3, М.-Л., 1925, с. 72-73.

¹⁹ ЦГАОР, ф. 109, оп. 1, ед. хр. 717, л. 4.

²⁰ Там же.

²¹ "Новое время", № 686 /от 25 янв./; "Русские ведомости", № 24 /от 26 янв./.

²² См. "Голос", № 28 /от 28 янв./.

это, конечно, не значит и того, что они сочувствовали покушавшейся. Были враги у Трепова и в III отделении²³, "даже между членами полиции, якобы преданными Трепову, было затаенное злорадство против "Федьки", как они звали его между собой", — свидетельствует Кони²⁴. Причины такого к нему отношения во многом объясняются придворными интригами, борьбой за влияние на царя, а также и отрицательными личными качествами Трепова — его самодурством временщика, грубостью, подкупностью. Последнее обстоятельство особенно часто фигурирует в оценках современников из различных слоев общества, где ходили многочисленные слухи о несправедливых доходах Трепова.

Отношение к Вере Засулич в высших сферах было не однозначным. А.Ф. Кони пишет, что там "находили, что она несомненно любовница Боголюбова и все-таки "мерзавка", но относились к ней с некоторым любопытством"²⁵. О любопытстве к Засулич в высших кругах говорит и тот факт, что тот же Кони видел у графини Пален фотографии "мерзавки", "которые ходили по рукам и производили известный эффект"²⁶. Особенно распространен был слух о связи Засулич с Боголюбовым. В высших сферах готовы были признать известную романтическую историю, чему способствовало и то обстоятельство, что покушение осуществила девушка²⁷. Но понять общественное значение этого события, увидеть в поступке Засулич протест против произвола и насилия не хотели, да и не могли. Так, в одном из перештритированных писем говорится, что на одном из обедов 26 января какой-то старший генерал сказал, что "на месте

²³ См.: Г.К. Градовский. Итоги /1862-1907/. Киев, 1908, с. 15.

²⁴ А.Ф. Кони. Воспоминания..., с. 64.

²⁵ А.Ф. Кони. Там же

²⁶ Там же.

²⁷ См.: П.И. Негретов. К спорам вокруг процесса Веры Засулич. — "Вопросы истории", 1971, № 12, с. 185.

присяжных заседателей у него хватило бы сердца признать невинной женщину, которая хотела заплатить своей собственной жизнью за бесчестную обиду своего возлюбленного"²⁸.

Но не все и в высших сферах склонны были предаваться "сантиментальным толкам" о покушительнице. Автор перлюстрированного письма пишет, что слышал от племянника Трепова Штенгера, "будто бы из Лондона, от тамошнего революционного комитета был прислан список лицам, которых требуется уничтожить. Одним из первых лиц стоял в списках Трепов. Члены здешнего революционного кружка метали жребий и Трепов выпал на долю этой девицы. Затем, говорят, на очереди стоят: Мезенцев, граф Пален и еще несколько человек из администрации"²⁹. Подтверждением тому, что, видимо, это считали реальным, было следующее место в письме: "Рассказывают, что бедный Пален с ума сходит от страха!"³⁰.

Ищей для подобных слухов могли послужить сообщения, подобное которым содержится в перлюстрированном письме из Женеви от 25 января. Автор, узнавший о покушении на Трепова из газет, передает следующий разговор с библиотекарем русской библиотеки: "Э, да это уже две недели как было решено, я забыл Вам сказать, когда я был у Вас, что участь его решена; за ним последуют другие - нечего больше ждать"³¹. Автор, видимо, принадлежал к бюрократическим верхам (покушение названо "происшествием с Федей", адресат - ее превосходительством, следовательно она - жена или дочь генерала) отношение к революционным кружкам резко отрицательное ("страх послушать, что здесь говорят русские эмигранты!")³². Автор свои сведения считает достоверными, даже предлагает: "Не мешает шепнуть нашему соседу (?), чтобы были на чеку;

²⁸ Цит. по: Н.И. Негретов. К спорам вокруг процесса Веры Засулич, с. 186.

²⁹ ЦГАОР. Ф. 109, оп. 1, ед. хр. 718, л. 10 (Выписка из письма от 31 янв. 1878 г.).

³⁰ Там же.

³¹ ЦГАОР. Там же.

³² Там же.

кажется, хотят приняться теперь за Мезенцева"³³.

Слух о том, что покушение Веры Засулич связано с каким-то заговором, попал и в III отделение. Так, в донесении от 16 февраля агент сообщал, что слышал от ученика Санкт-Петербургской консерватории Горбунова, что "... покушение на жизнь генерал-адъютанта Трепова состоит в непосредственной связи с каким-то заговором на убийство двадцати лиц, состоящих во главе правительственных учреждений и что при жребии, брошенном на одной из сходок, на долю Засулич выпал генерал-адъютант Трепов, с которым она и хотела покончить, как с лицом, стоящим прежде всех на пути их преступного замысла"³⁴. Далее агент сообщает, что Горбунов узнал об этом от студента, который был гувернером у его отца, а также, что эти данные подтвердили в разговоре студент медико-хирургической академии Ловцевич, который слышал это от начальника санкт-петербургской военной фельдшерской школы полковника И.А. Самойловича³⁵. Но эта версия, видимо, в III отделении не разрабатывалась, так как по сведениям III отделения об Иване Ивановиче Горбунове и его жене Елене Семеновне "... детей при них в метриках не значится <...> и говорят, что сына нет"³⁶.

В целом же отношение высшего общества к Вере Засулич, несмотря на различные оттенки и мотивы его, было отрицательным.

Как восприняли покушение на Трепова на другом полюсе русского общества - в народных массах - известно мало. В уже упоминавшемся донесении агента III отделения от 24 января говорится, что 24-го целый день "и до позднего вечера у ворот дома господина градоначальника толпился народ"³⁷. Но более

³³ ЦГАОР. Ф. 109, оп. 1, ед. хр. 718, л. 10.

³⁴ Там же, ед. хр. 717, л. 10.

³⁵ Там же, л. 11.

³⁶ Там же, л. 8.

³⁷ Там же, л. 4.

ничего не сказано; скорее всего это были любопытствующие зеваки, собравшиеся к месту происшествия, интерес к которому подогревался приездом царя и потоком высокопоставленных лиц. Вероятно, если бы эта толпа хоть как-нибудь определенно выразила свое отношение к событию, агент не преминул указать на это в донесении.

К.П. Победоносцев утверждает, что после покушения "был взрыв негодования, <...> он шел, главным образом, из народа"³⁸. Но к словам Победоносцева нельзя подходить некритически. Во-первых, это сообщается в письме от 8 апреля, то есть после оправдания Засулич, и здесь возможна связь с более поздним событием: избивением охотничьими студентами в Москве, что Катков истолковал как ответ простого русского народа на скандал избранной публички в Петербурге (имеется в виду оправдание В. Засулич); во-вторых, нельзя не учитывать и своего рода официальную установку, согласно которой "нигилизм" совершенно чужд "простому русскому народу". Эта установка давно использовалась противниками революционного движения.

Не случайно о сочувствии "простого народа" Трепову писали и газеты. Так что можно предположить, что в данном случае мы больше имеем здесь дело с тем, что М.Н. Покровский назвал "придворной агитацией", чем с реальными фактами. О сочувствии Трепову пишет и автор перлюстрированного письма от 25 января: "... весь город в тревоге! Идешь по улицам, так только и слышишь об этом, и странно: все так сочувствуют негодяю, а несчастную Козлову чуть ли не вешать хотят!"³⁹. Интересно и то, что автор отмечает далее: "мне ужасно прискорбно, что самые народные массы, сколько я могла узнать, очень далеки от той мысли, что люди гибнут для них"⁴⁰. Но, как по-

³⁸ "Письма Победоносцева к Александру III", т. I, М., 1925, с. 118.

³⁹ Выписка из письма с подписью "Лизон" из Петербурга к г. Пергаментову в Бухарест для передачи Л. Шору. ЦГАОР. Ф. 109, оп. I, ед. хр. 718, л. I.

⁴⁰ Там же, л. I, об. <Подчеркнуто мною - С. Х.>

казывает другой источник, вероятно более осведомленный (агентурное донесение в III отделение), если массы и не сознавали этого, то во всяком случае, ни о каком "взрыве негодования" или сочувствии Трепову речи не было. Агент пишет: "Нельзя умолчать о том странном обстоятельстве, что хотя происшествие с г. Треповым и служит предметом разговоров целого города и многие из любопытства, осведомляются о состоянии его здоровья, но решительно не замечается, чтобы постигшее г. градоначальника несчастье было предметом особенного соболезнования со стороны жителей столицы. Вообще этот случай вполне выяснил, что в петербургском населении число сочувствующих г. градоначальнику очень незначительно"⁴¹. Заметим, что под жителями столицы агент, видимо, подразумевает широкие слои и это донесение можно отнести как к "простому народу", так и к средним слоям.

Отношение к событиям 24 января в средних слоях для нас особенно интересно, так как это именно та среда, которая и представляла широкое общественное мнение. "Поступок Засулич произвел большое впечатление в обществе", - писал Конн⁴².

Г.К. Градовский свидетельствует, что к Трепову отношение в целом было отрицательное и сочувствующих ему не было: "Около петербургского градоначальника в течение 12 лет образовалась очень стуженная атмосфера недовольства и раздражения"⁴³. В перлюстрированных письмах, поступивших в III отделение, одни эпитеты, которыми награждали Трепова, показательны: "негодяй", "издыхающий зверь"⁴⁴, "виновник этой драмы"⁴⁵ и т.п. Один из авторов сообщает: "его теперь ругают

⁴¹ Агентурное донесение от 25 января (оригинал с правкой) Подчеркнуто мною - С. Х. ЦГАОР. Ф. 109, оп. I, ед. хр. 717, л. 6-об.

⁴² А.Ф. Конн. Воспоминания..., с. 64.

⁴³ Г.К. Градовский. Итоги, с. 13.

⁴⁴ ЦГАОР. Ф. 109, оп. I, ед. хр. 718, л. I (письмо "Лизон")

⁴⁵ Там же, л. 20 (перехваченное письмо из Москвы от I февраля в Петербург к Н.П. Исаеву. По сведениям III отделения слушатель ин-та путей сообщения благонадежен, "ни в чем предостудительном замечен не был". См. "Справка", там же, л. 22-23).

по всем закоулкам, пересчитывают и перемывают все его ко-
сточки; называют его вором, взяточником, кровопийцей..."⁴⁶.
В этих слоях также обсуждалось огромное состояние Трепова
("... место градоначальника очень выгодно: у Трепова три
миллиона, если не 5!"⁴⁷).

Очень интересен, на наш взгляд, и показателен для сред-
них слоев слух о свидании царя с Засулич. В одном из писем
читаем: "Государь велел привезти ее во дворец, говорил с
нею час и вышел очень угрюмый; она же преобразовалась, со-
всем неузнаваемая стала после свидания с Государем. Говорят,
что царь узнал такие вещи про властей, которых он никак не
подозревал; был весь день не в духе <...> На Трепова го-
сударь зол и им очень недоволен"⁴⁸. В этом слухе отразилась
одна из социально-психологических особенностей русского об-
щества того периода - вера в царя.

Ценным источником является письмо, адресованное в Лондон
(в "Справке" III отделения значится: "судя по адресу, к эми-
гранту Лаврову"⁴⁹) которое, вероятно, исходило из революци-
онной среды. В числе прочего, в нем приводятся различные
слухи и толки относительно интересующих нас событий. Письмо
показательно в том смысле, что указывает на широкое распро-
странение царистских иллюзий. То, что эти иллюзии имели ме-
сто и в связи с делом Засулич, не было чем-то новым. Здесь

⁴⁶ ЦГАОР. Ф. 109, оп. 1, ед. хр. 718, л. 37 /выписка из
письма с подписью "твоя Ан." из Петербурга от 11 марта 1878
г. в Филадельфию/.

⁴⁷ Там же, л. 33 (выписка из письма с подписью "сестра
Вера" из Петербурга от 28 февраля 1878 г. к полковнику М.
Сытенко в Плосшти. По сведениям III отделения Сытенко "... че-
ловек честный <...> чужд каким-либо в нравственном и полити-
ческом отношении двусмысленным затеям").

⁴⁸ Там же, л. 33-об. Интересно, что, видимо, основываясь
на подобных слухах, П.А. Кропоткин писал в своих "Записках":
Александр II пришел взглянуть на молодую героиню, которая,
должно быть, произвела на него впечатление своим необычайно
симпатичным лицом и скромностью" (с. 378).

⁴⁹ Там же, л. 30.

проявился один из стереотипных моментов психологии части
русского общества. Автор письма наделял царя своим сочув-
ственным отношением к Засулич и отрицательным к правитель-
ству; это говорит о том, что такие мнения возникали далеко
не в радикальных кругах, и еще раз свидетельствует о широте
недовольства правительством, которое характерно для различ-
ных слоев общества. Верили и другим мало правдоподобным
слухам. В уже упоминавшемся письме Лаврову сообщается: "Го-
ворят, что стрелявшую пытали для выяснения ее личности и ее
соучастников. Публика этому верит..."⁵⁰. В том же письме
читаем, что "к происшествию с Треповым большинство из самых
разнообразных сфер относится одобрительно", и здесь же со-
общается другой слух: "Рассказывают, что два дня спустя
(после покушения) один офицер, проходя мимо дома (Трепова)
спросил у солдата, стоящего у дверей: "Что, собака еще не
околела?" Его арестовали"⁵¹. Уже сама циркуляция мало прав-
доподобных слухов показательна. Она обнаруживает широту ре-
зонанса на явление и, что типично для общественного настрое-
ния, доверие к сообщениям, соответствующим общественному
мнению.

А.Ф. Кони так характеризует состояние "среднего сосло-
вия": "В нем были восторженные люди <...>, которые усмат-
ривали в ее выстреле протест за поруганное человеческое до-
стоинство - грозный призрак пробуждения общественного гнева;
была группа людей, которых пугала доктрина кровавого самосу-
да, просвечивающаяся в действиях Засулич. Они в тревожном
раздумье качали головами и, не отказывая в симпатии характе-
ру Засулич, осуждали ее поступок как опасный прецедент <...>
Мнения, горячо дебатлируемые, разделялись; одни рукоплескали,
другие сочувствовали, третьи не одобряли, но никто не видел
в Засулич "мерзавку", и, рассуждая разное о ее преступлении,
никто, однако, не швырял грязью в преступницу и не обдавал

⁵⁰ ЦГАОР. Ф. 109, оп. 1, ед. хр. 718, л. 31 <здесь и ни-
же подчеркнуто мною - С.Х.>

⁵¹ Там же, л. 31-об.

ее злобной пеной всевозможных измышлений об ее отношениях к Боголюбову"⁵².

Мы видим, что Кони прекрасно уловил настроение общества.

Особый интерес к делу проявила молодежь. По словам автора уже упоминавшегося письма к полковнику М. Сытенко, "молодежь вся на ее (В. Засулич) стороне"⁵³. В кругах радикальной студенческой молодежи дело не ограничивалось только сочувствием, оно принимало и конкретные формы. Так, уже из донесения от 23 марта мы узнаем, что "называющая себя студенткой <...> Раиса Петровна Германова ... , отличающаяся искусством собирать деньги в пользу политических преступников, нынче имеет у себя подписной лист в пользу подсудимой Веры Засулич"⁵⁴. Далее агент сообщает, что, как он слышал, Германова посылала подписные листы в пользу Засулич в Петербургский университет; ссылаясь на слова студента Технологического института Капацкинского, имеющего такой же подписной лист, "подписка достигла до весьма значительной суммы"⁵⁵.

Но особенно наглядно отношение молодежи проявилось в демонстрации перед зданием суда уже во время процесса Засулич и в последующих событиях.

Итак, мы можем свидетельствовать наличие самого сочувственного интереса широких слоев русского общества к процессу. Оно противоречило позиции правительства, которое не смогло повлиять на формирование общественного мнения, что отражало наличие кризисной ситуации в стране.

⁵² А.Ф. Кони. Воспоминания..., с. 65-66.

⁵³ ЦГАОР. Ф. 109, оп. 1, ед. хр. 718, л. 33.

⁵⁴ ЦГАОР. Ф. 109, оп. 1, ед. хр. 717, л. 19.

⁵⁵ Там же, л. 19 об (в оригинале стоит сумма "до 3-х тыс. рублей", л. 18).

ОГЛАВЛЕНИЕ

А.Б е л о у с о в. Очерки русского старожильческого фольклора Прибалтики: I. Предания о расколе	3
Е.М а й м и н а. Французская речь в письмах Пушкина к Вяземскому	22
Н.О б р а з ц о в а. К вопросу о традиции Пушкина в раннем творчестве Достоевского	32
Е.О с т о в и ч. Коммуникация героев в романе Достоевского "Преступление и наказание"..	39
В.П а п е р н ы й. К вопросу о поэтическом механизме исторического мышления Блока (Цикл "На поле Куликовом")	60
С.К у л ь ю с. Валерий Брюсов и Спиноза	70
М.Б е з р о д н ы й. Генезис лейтмотивов у А.М.Ремизова	98
В.Р у д н е в. Трехстопный ямб Д.Самойлова	109
С.Д а н и э л ь. "Сферическая перспектива" Петрова-Водкина и некоторые вопросы структурно-семиотического анализа иконического текста	119
А.Б е л о у с о в. О судьбах свадебной обрядности у русских старожилы Латгалии	133
С.Х р а п ч е н к о в. Выстрел Веры Засулич и русское общество (по материалам прессы и перлюстрированных писем)	151

СБОРНИК ТРУДОВ СНО ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА.
РУССКАЯ ФИЛОЛОГИЯ У. На русском языке. Тартуский
государственный университет. ЭССР, г. Тарту, ул. Оли-
кооли, 18. Ответственный редактор И. Чернов. Сдано
в печать 01/07 1977. Бумага ротаторная 30x42 1/4.
Печ. листов 10,25 (условных 9,53). Учетно-изд. 8,90.
Тираж 500. МВ 00282. Типография ТГУ, ЭССР, г. Тар-
ту, ул. Пялони, 14. Зак. № 813. Цена 60 коп.